



EL COLEGIO DE MEXICO, A. C.

---

---

CAMINOS EN LA SELVA

Relaciones entre Yucatán y el Petén siglos XVII - XIX

Tesis presentada por

**Laura Caso Barrera**

en conformidad con los requisitos  
establecidos para optar al grado de

**DOCTOR EN HISTORIA**

El Colegio de México  
Centro de Estudios Históricos  
2000



Director de tesis: Dr Mario Humberto Ruz S.

**Aprobada por el comité de tesis**

1. -----

2. -----

3. -----

## Indice

LISTA DE TABLAS	V
LISTA DE MAPAS	VI
PROLOGO	VII
AGRADECIMIENTOS	XIV
CAPITULO 1. Intereses coloniales en Yucatán	1
1. Intereses coloniales en Yucatán	1
CAPITULO 2. Los pueblos de encomienda	56
1. Descripción física de Yucatán	56
2. El entorno en las fuentes	62
3. Los pueblos en la parte norte de Yucatán	65
4. Familia y residencia	70
5. Nobleza indígena	77
6. Producción	88
7. Religión y resistencia	94
CAPITULO 3. Los pueblos de huidos	122
1. Población y movilidad indígena en el s. XVII	122
2. Motivaciones para fugarse	127
3. Distintas formas de movilidad	130
4. Los pueblos de huidos	141
CAPITULO 4. Los límites pulsantes	171
1. Límites, espacio y territorio	171
2. La provincia de Bacalar	178
3. Sahcabchén	193
CAPITULO 5. Los itzaes	219
1. El entorno	219
2. Antecedentes históricos de los itzaes a través de las fuentes indígenas	225
3. Población	239
4. Producción y comercio	244

5. Religión	251
<b>CAPITULO 6. La conquista del Petén Itzá</b>	<b>269</b>
1. Antecedentes a las entradas de El Chol, Lacandón y Petén	269
2. Análisis de una entrada fraudulenta	273
3. Las entradas desde Guatemala	279
4. Las entradas por Yucatán	290
5. La conquista fallida del Petén	298
6. Nuevas formas de evangelizar y aculturar	315
7. Organización política itzá después de la conquista del Petén	327
<b>CAPITULO 7. Establecimiento y desarrollo de la provincia de Ntra. Sra. de los Remedios y San Pablo del Itzá</b>	<b>336</b>
1. La provincia del Petén 1699-1725	336
2. Decadencia del presidio 1736-1819	360
3. Los pueblos itzaes 1734-1819	379
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>407</b>
<b>APENDICE 1</b>	<b>422</b>
<b>APENDICE 2</b>	<b>430</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>432</b>

**LISTA DE TABLAS**

<b>TABLA 1. Población indígena de Yucatán, 1549-1809</b>	<b>124</b>
<b>TABLA 2. Población al oeste de la laguna después de 1697</b>	<b>328</b>
<b>TABLA 3. Población indígena y no indígena en El Petén 1776-1792</b>	<b>380</b>
<b>TABLA 4. Fondos y gastos anuales de las cofradías de El Petén en 1785</b>	<b>389</b>
<b>TABLA 5. Principales patronímicos itzaes desde 1701 hasta 1839</b>	<b>397</b>

## LISTA DE MAPAS

Mapa No. 1.	Señoríos indígena <i>circa</i> 1517	2
Mapa No. 2.	Límites del dominio colonial	4
Mapa No. 3.	Vegetación de las tierras bajas mayas	61
Mapa No. 4.	Partidos de la Provincia de Yucatán s.XVI-XVIII	76
Mapa No. 5.	Provincia de Bacalar	180
Mapa No. 6.	Provincia de Sahcabchén	194
Mapa No. 7.	Vegetación de El Petén Central	222
Mapa No. 8.	Parcialidades itzaes después de 1697	332
Mapa No. 9.	Pueblos de la ribera de El Petén-Itzá, s. XVIII	382
Mapa No. 10.	Pueblos y caminos de El Petén, s. XVIII-XIX	392

## Prólogo

Los mayas yucatecos, después de un prolongado proceso de conquista, debieron enfrentarse a la constante explotación de todos los sectores coloniales, principalmente a través de los repartimientos. Su respuesta fue moverse constantemente en distintas direcciones dentro y fuera de los límites coloniales, lo que echa por tierra la idea de los pueblos indígenas cerrados en si mismos y aislados gracias a lo cual lograron sobrevivir. En el caso de Yucatán esta idea esta muy lejos de la realidad.

La movilidad como una estrategia de resistencia no es privativa de los indígenas de la península, este mismo fenómeno se observa en Chiapas, Guatemala e incluso Perú. Pero la particularidad en el caso de Yucatán, es la presencia en el Petén del señorío independiente de los itzaes. El planteamiento principal de esta tesis es abordar el estudio de Yucatán y el Petén como una misma región,<sup>1</sup> en la que los mayas de encomienda, los fugitivos e itzaes compartían una historia común, identidad y una misma lengua mismas que les permitieron establecer lazos políticos, sociales y económicos. La "conquista" de este último grupo significó la desarticulación de dichas relaciones.

Noh Peten se convirtió en el centro político y económico de dicha región, logrando capitalizar en su favor el sistema de explotación implementado por los españoles, utilizándolo para atraer y organizar a las poblaciones fugitivas del norte de Yucatán, mismas que se volvieron intermediarias con los pueblos de encomienda. De esta forma estos

---

<sup>1</sup>En este trabajo utilizo el concepto de región como una herramienta de construcción histórica, tomando en cuenta como acertadamente lo plantea Juan Pedro Viqueira, en su obra (*Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*. México: CIESAS, 1997, pp.65-66), que "las regiones son espacios vividos, son una creación humana e histórica, resultado de múltiples prácticas sociales, entre las cuales hay que incluir las rebeliones". Para una discusión sobre el concepto de región ver, Eric Van Young, "Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas", *Región e historia en México (1700-1850)*. Pedro Pérez Herrero (comp.). México: Instituto Mora, 1997, pp.99-122. Guillermo de la Peña, "Los estudios regionales y la antropología social en México", *Ibid.*: 123-162. Brigitte Boem de Lameiras, "El enloque regional y los estudios regionales en México: Geografía, Historia y Antropología", *Relaciones (El concepto de región en Ciencias Sociales)*, núm. 72, vol. XVIII, pp.17-46.

últimos podían dar salida a los productos que les daban a través del repartimiento y obtenían otros que les exigían, como cera, miel y mantas. Por su parte huidos e itzaes podían acceder a sal y herramientas de metal, que debido a las condiciones de su entorno se volvieron indispensables para el desarrollo de la agricultura. Los itzaes también necesitaban productos suntuarios como cacao, vainilla y achiote que asimismo les proporcionaban los fugitivos, sobre todo los del pueblo de Tipú.

Se hace patente en este estudio que las migraciones ya fueran hacia otros pueblos, provincias o zonas de refugio no se hacían de manera arbitraria, por el contrario se intentará mostrar que seguían patrones bien establecidos en los que los lazos de parentesco sanguíneo o social, jugaron un papel primordial. Además, las personas que migraban no rompían del todo sus lazos con sus pueblos de origen, lo que provocó un constante intercambio de información, mercancías ideas y creencias. Esto se debió en parte a que la élite indígena alentó y promovió dichos desplazamientos, estrechando posteriormente las relaciones con los pueblos de huidos. Como se señala en el trabajo incluso miembros de la nobleza se establecieron en las zonas de refugio convirtiéndose en los caciques y sacerdotes de esas poblaciones.

Las poblaciones fugitivas se convirtieron en subordinadas políticas de los itzaes, actuaron además como barreras en contra de la penetración hispana a territorio itzá, promoviendo la oposición contra los españoles y atrayendo a más fugitivos hacia sus poblaciones. Los itzaes como se mencionó, compartían con los mayas de Yucatán una misma concepción del tiempo y la historia, lo que les permitió formar estrechas relaciones. Este grupo jugó un papel fundamental dentro del desarrollo histórico de la península en el posclásico, estableciendo la cuenta de los katunes. Las profecías katúnicas se convirtieron de hecho en la ideología que alentó la resistencia y rebelión de los mayas, ya que en esta concepción del tiempo la dominación española tenía que llegar a su fin en un momento determinado. No en balde el principal temor de los españoles era que los mayas de la península se sublevaran inspirados por sus augurios y religión e instigados por los itzaes. La continuidad y persistencia de las creencias y costumbres indígenas en los pueblos de encomienda se veían como una

amenaza latente. Desde su perspectiva la "idolatría" seguía vigente por la cercanía y comunicación existente entre dichos pueblos, los fugitivos apóstatas y los itzaes. Por lo que se propuso como única solución la conquista de estos últimos.

Incluso los españoles retomaron las profecías indígenas durante las entradas de 1697, convencidos de que anunciaban la conquista y cristianización de los itzaes. En la actualidad persiste la idea errónea de que este grupo se sometió a los españoles para que los eventos se conformaran con las profecías. Este estudio pretende modificar la idea de que los itzaes se resignaron a ser conquistados y cristianizados. En realidad la llegada de un Katún 8 Ahau anunciaba cambios políticos internos y el cambio en el poder del linaje dominante. Canek hizo lo posible por conservar su posición e incluso trató de pactar con los españoles a cambio de conservar su posición. Sin embargo, después de la "conquista" de Noh Peten, las principales parcialidades itzaes entraron en una lucha por el poder. Esta descomposición de la organización política itzá no ha sido realmente analizada, como tampoco sus consecuencias que fueron principalmente las guerras internas que acabaron consumiendo a los itzaes y la desaparición de los circuitos comerciales. El Petén siguió siendo una zona de refugio, pero sin la organización que promovía el señorío itzá los fugitivos se agruparon en grupos familiares pequeños para lograr sobrevivir en la selva. Esto explica que en el siglo XVIII los mayas se movieran más dentro de la propia provincia, yéndose hacia pueblos ranchos y haciendas y que menos gente optara por irse a la selva.

La suerte de los itzaes y de la provincia después de la entrada de Ursúa en 1697 es un tema muy poco estudiado. Existe escasa información sobre los problemas que debieron enfrentar los castellanos, curas y soldados enviados al presidio de Nuestra Señora de los Remedios y San Pablo del Petén Itzá, para tratar de reducir a una población que se resistió con tenacidad a ser sometida. Los planes de Ursúa y de las autoridades coloniales eran explotar los recursos naturales y humanos del Petén con lo que impulsarían la producción y el comercio, principalmente entre Yucatán y Guatemala. Pero éstos se vieron frustrados ante su incapacidad de reducir a los indígenas. Los cuales sufrieron los estragos de sus luchas

internas, las enfermedades llevadas por los españoles y la pérdida de sus cosechas. La dramática caída de la población indígena se volvió uno de los principales obstáculos que tuvieron que enfrentar los españoles para lograr sus objetivos. Los pocos pueblos que se fundaron cerca del presidio, se convirtieron en la única fuerza de trabajo con la que contaban los pobladores del presidio. No pudieron imponerles a estos pueblos tributos civiles ni religiosos, sin embargo los acosaron con servicios personales. Las estrategias de los itzaes para evitar los abusos e injusticias de la gente del presidio fueron muy similares a las que implementaron los mayas de la península, siendo la principal la fuga hacia la selva. Pero los caminos que habían unido a las poblaciones de encomienda, a los fugitivos e itzaes creando fructíferas redes de intercambio se cerraron. Los españoles trataron inútilmente de abrir nuevos caminos hasta bien entrado el siglo XIX, pero sus esfuerzos no resultaron.

Este estudio pretende llenar el vacío de información que hay sobre los itzaes, utilizando para ello fuentes inéditas recopiladas en distintos archivos. Estas aportan datos sumamente importantes sobre este grupo desde el siglo XVI hasta el siglo XIX. La falta de material bibliográfico con respecto a los itzaes, me obligó a realizar una descripción detallada sobre su desarrollo histórico basándome casi exclusivamente en las fuentes. Esto contrasta con la primera parte de la tesis, que si bien se basa en el análisis de documentos inéditos, se beneficia también de una muy nutrida bibliografía referente a los pueblos mayas de Yucatán. De allí que la primera parte resulte más analítica y sintética, mientras la segunda es mas descriptiva y cargada de datos. Se intentó hacer una crítica exhaustiva de las fuentes tomando en cuenta su contexto, es decir, las motivaciones y fines que impulsaron su elaboración. A través de este análisis pude detectar una petición que resultó ser un timo del siglo XVII, ya que a partir de hechos y personajes reales se fabricó una historia para tratar de obtener beneficios de la Corona. No obstante su carácter fraudulento, este documento fue sumamente revelador con respecto al imaginario de los españoles sobre la zona no conquistada y los itzaes.

Uno de mis principales objetivos fue encontrar fuentes en maya yucateco y maya itzá, que permitieran dar cuenta de la visión indígena.

Localicé por primera vez documentos escritos en maya itzá en el siglo XVIII, que aportaron información sumamente valiosa sobre la organización política indígena, formas de resistencia y las relaciones con las autoridades coloniales. También confirmaron la estrecha relación que existe entre el maya yucateco y el itzá, siendo en realidad este último una variante dialectal del primero. En el caso del Chilam Balam de Chumayel, retomé pasajes de la versión en maya transcrita por Ralph L. Roys y las traduje al español. En varios casos recurrí al análisis morfosintáctico,<sup>2</sup> para aclarar y profundizar el significado de varios términos mayas como los relativos a la fuga y movilidad indígena, religión u organización política. La ortografía que utilizo en este estudio es la de los diccionarios coloniales de maya yucateco, sin embargo ya que la tipografía no me permite usar algunos símbolos de la escritura colonial como las letras heridas, éstas se representan con un apóstrofe (') y la c invertida se escribe como dz. Las consonantes empleadas en el maya yucateco y el itzá son: b, c, ch, ch', h, k, l, m, n, o, p, p', y, th, tz, dz, x, y, z. Las vocales empleadas son: a, e, i, o, u. Existen vocales largas que se representan con doble vocal (aa, ee, etcétera). En los casos de los nombres personales y de lugares se respetó la ortografía que aparece en los documentos.

Con respecto al trabajo de archivo consulté en primer lugar el Archivo General de Indias, en Sevilla donde recopilé la mayor parte de la documentación con respecto a Yucatán y el Petén desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII. Las fuentes relativas a la conquista y posterior desarrollo del presidio de el Petén son muy numerosas, sin embargo se debe tomar en cuenta que mucha información se encuentra repetida y muchos expedientes aparecen una y otra vez en distintos ramos. Los fondos que utilicé fueron Audiencia de México, Audiencia de Guatemala, Escribanía de Cámara, Patronato Real, Justicia, e Indiferente General. Además tuve oportunidad de consultar el Archivo General de Simancas, la Biblioteca de la Santa Cruz de la Universidad de Valladolid y el Archivo de la Chancillería.

---

<sup>2</sup>Es decir, se trata de un análisis de los elementos morfológicos mínimos que componen las palabras.

En Guatemala trabajé principalmente en el Archivo General de Centroamérica que contiene valiosos materiales sobre el desarrollo histórico de El Petén desde el siglo XVI hasta el siglo XIX. Desgraciadamente muchos documentos han desaparecido o se encuentran en pésimas condiciones, por lo que fotografié y escané muchos de ellos. Con la documentación escaneada pude implementar técnicas de reconstrucción a través de programas de computo como Adobe Photoshop. En particular esta técnica me permitió rescatar un documento en que la tinta se había desvanecido debido a la humedad, haciéndolo ilegible y por medio del programa pude recuperar un 90% de su contenido. También revisé los fondos del Archivo Arzobispal de Guatemala, aunque localicé pocos materiales relativos a Yucatán o al Petén.

La colección Reina-Jiménez que se encuentra en la American Philosophical Society, me proporcionó fuentes muy importantes para el estudio de el Petén. Esta colección fue donada por el doctor Ruben E. Reina, que de 1960 a 1964, hizo trabajo etnográfico y de archivo en esa zona. Se compone de fotocopias y microfilms que dicho investigador mando elaborar al Archivo General de Indias o que él mismo hizo en el Archivo General de Centroamérica y otros archivos locales de el Petén, como fue el Archivo Judicial, que se localizaba en la Ciudad de Flores. Este iba a ser destruido y fue rescatado por el doctor Reina, quien gestionó su traslado al Archivo General de Centroamérica, haciendo antes fotocopias para su investigación personal. Los originales aparentemente se perdieron durante una inundación que afectó las instalaciones del archivo, por lo que las reproducciones hechas por este investigador son las únicas que existen. La lectura de las fotocopias en ocasiones resulta difícil, ya que se debe tomar en cuenta que se hicieron con una de las primeras fotocopiadoras portátiles y el papel que se uso no era de muy buena calidad. El manejo de la colección es un poco engorroso ya que no se encuentra totalmente clasificada, por lo que tuve que hacer una revisión exhaustiva del material.

### **Agradecimientos**

Deseo expresar mi gratitud a diversas personas e instituciones que me ayudaron a lo largo de esta investigación. En primer lugar a El Colegio de México y a su Centro de Estudios Históricos, donde lleve a cabo mis estudios de doctorado. Agradeciendo al Dr. Javier Graciadiego director del centro el apoyo brindado. Al CONACYT, por haberme otorgado la beca para realizar estudios de postgrado y por el financiamiento para hacer trabajo de archivo en España y Guatemala.

Agradezco al Dr. Mario H. Ruz por su invaluable asesoría y dirección así como la exhaustiva revisión y discusión que hizo de mis manuscritos. A la Dra. Pilar Gonzalbo, por haberme brindado su apoyo durante esta investigación y por haber participado con interesantes sugerencias en mis seminarios. La Dra. Teresa Rojas participó en mis seminarios de tesis, donde me hizo atinadas observaciones y amablemente me permitió consultar su excelente biblioteca. Debo agradecer los comentarios de la Dra. Stella María González durante mi segundo seminario de tesis. El Dr. Juan Pedro Viqueira accedió afablemente a ser lector de esta tesis, sus valiosos comentarios me permitieron darle un enfoque distinto a mi análisis. Al Dr. Mario M. Aliphat, mi infinita gratitud por su paciencia y por su ayuda desinteresada durante el trabajo de archivo y a lo largo de la investigación, proporcionándome datos y bibliografía sobre agricultura y ecología del área maya. Finalmente le debo a él la elaboración de los mapas que aparecen en este trabajo.

El Dr. Rubén E. Reina tuvo la amabilidad de facilitarme los datos de la colección documental que hizo sobre el Petén y que actualmente esta depositada en la Biblioteca de la American Philosophical Society. Esta institución me otorgó la beca Mellon para hacer investigación en la Colección Reina-Jiménez. Agradezco a su personal la ayuda que me prestaron y muy especialmente al Dr. Martin L. Levitt y al Dr. Roy E. Goodman por sus atenciones. Durante mi estancia en Philadelphia, tuve la oportunidad de consultar la Biblioteca del Museo de Pennsylvania, su director el Dr. John M. Weeks, me dio todas las facilidades por lo que le estoy muy agradecida.

El personal del Archivo General de Indias, del Archivo General de Centroamérica y del Archivo General de Simancas también me prestaron una ayuda invaluable. Agradezco también a las personas que laboran en la Biblioteca Daniel Cosío Villegas, especialmente a Silvia Correa. Deseo expresar mi reconocimiento al personal administrativo del Centro de Estudios Históricos y particularmente a Rosa María López Bustes, por el constante apoyo que me brindó y por haberme puesto en contacto con Tania Sagastume, compañera del Centro de Estudios Históricos que amablemente fotocopió materiales del Archivo General de Centroamérica para mi investigación. A Raúl Lemus, del Laboratorio de Sistemas de Información Geográfica de El Colegio de México, por hacer la primera versión de los mapas.

Por último deseo dar las gracias a mi familia y amigos, muy especialmente a mis padres Eloísa Barrera y Oscar Caso, por apoyarme, dándome inspiración y cariño durante mis largos años de estudios. A mi hermano Oscar Alfredo Caso Barrera, por estar siempre a mi lado brindándome su respaldo y afecto. A mi tío Héctor Caso, que en momentos difíciles me otorgó su ayuda incondicional y aunque ya no se encuentra con nosotros, se que debe de estar contento de que este trabajo haya llegado a feliz término.

## Capítulo 1 Intereses coloniales en Yucatán

### **1. Intereses coloniales en Yucatán:**

La conquista de Yucatán no fue rápida y espectacular como en los casos del Centro de México o del Perú, sino que fue un proceso largo conformado por varias campañas en un período de veinte años. Fueron distintos factores los que contribuyeron a que la conquista fuera tan difícil y prolongada en la península. En primer lugar, los esfuerzos iniciales de la conquista española se hicieron pensando que Yucatán sería igual que México, y que los conquistadores podrían obtener posición y fortuna explotando las riquezas naturales y minerales de la península. Pero para la mala suerte de éstos, Yucatán no contaba con metales preciosos o con otros recursos naturales que fueran igualmente apetecidos por los españoles. Esta situación llevó a la disminución de los individuos que participaron en las posteriores campañas militares.

El otro factor de gran importancia que prolongó la conquista, fue que en Yucatán habían diversos señoríos, al contrario del Centro de México, donde existía un poder centralizado. Algunos de estos señoríos ofrecieron una continua resistencia contra los invasores. A la llegada de los españoles las dos provincias más importantes eran la de Maní en el oeste y Sotuta en el este (mapa1), eran enemigas ancestrales. Esta división política fue importante durante la conquista ya que los gobernantes de Maní, los xiues se aliaron a los españoles, mientras que los gobernantes de Sotuta, los cocomes, opusieron una lucha constante. Así, la conquista de Yucatán se puede dividir en tres fases: la primera va de 1527 a 1528-29, la segunda de 1530 a 1534, que resultó en un verdadero fracaso, llegando a abandonar los españoles temporalmente el territorio, y la tercera que empezó en 1540 y que finalizó en 1547 cuando la última revuelta maya fue sojuzgada.



**MAPA No. 1. SEÑORÍOS INDÍGENAS *circa* 1517**  
 (BASADO EN GERHARD 1991:5 Y TRABAJO DE ARCHIVO)

El 9 de noviembre de 1546 los mayas de la zona este de la península unieron sus fuerzas en el último intento de resistir a la conquista española. Las provincias involucradas en esta rebelión fueron las de Cupul, Cochuah, Sotuta, Tazes, Uaymil, Chetumal y Chikinchel. Al parecer, los principales instigadores de este movimiento fueron sacerdotes indígenas, quienes dirigieron muchos sacrificios de españoles capturados durante la revuelta, como lo señalan algunos testimonios:

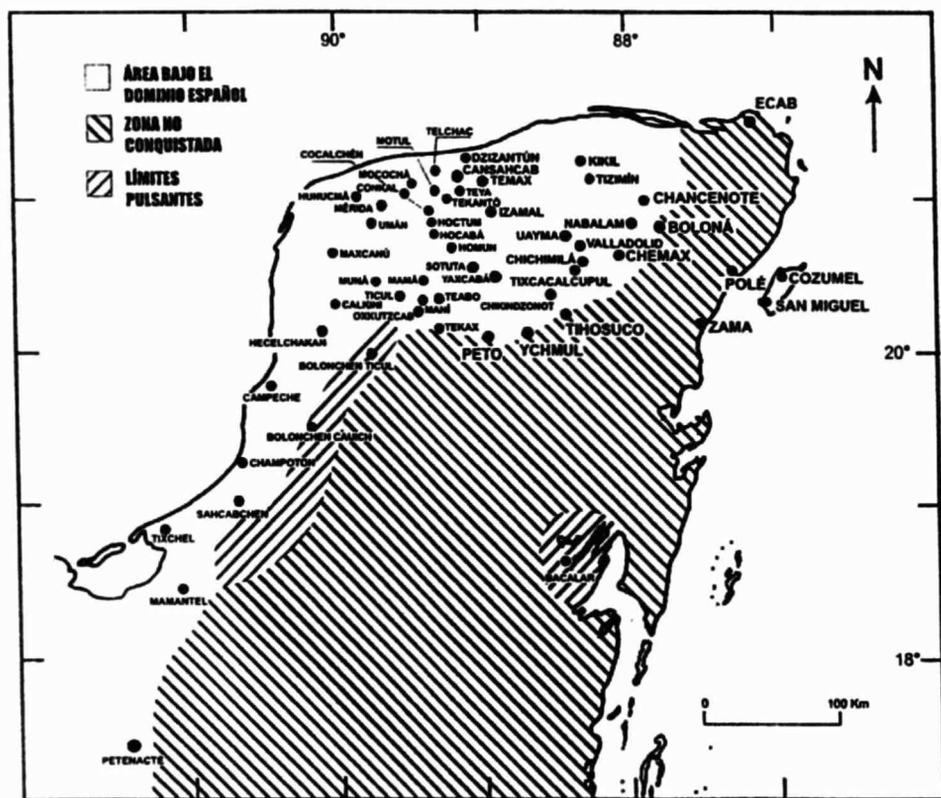
[...] estas provincias de los Cupules y Tazes y Chiquinchel tornaron a alçar casi todas. Al tiempo que se alçaron era Bernardino de Villagómez alcalde, en uno de los pueblos de su (encomienda), que fue Nabalon, y allí le mataron los indios, dándole crueles muertes y arrastrándole con sogas por el pueblo y campos, y sacrificándole, cortándole la cabeza y miembros...

[...] y todo esto por mandado de un indio que entre ellos se hizo profeta, diciéndoles que él era señor de todo esto, les hizo alçar y matar los que mataron.<sup>1</sup>

Los españoles tardaron cuatro meses en sofocar esta rebelión, y las provincias del este y sur se despoblaron ya que muchos indígenas huyeron hacia el Petén. El desarrollo de la conquista de Yucatán nos muestra una resistencia continua por parte de los mayas en contra de la dominación española y una firme convicción de expulsar de su territorio a los invasores. A los Montejo les tomó veinte años conquistar la península, mientras Cortés en dos años había logrado derrotar al poderoso estado Mexica. Se debe resaltar, que los españoles solamente conquistaron las provincias indígenas situadas en el norte de la península, por lo que la parte sur quedó libre de la dominación hispana (ver mapa 2), convirtiéndose en una

---

<sup>1</sup>Robert S. Chamberlain, *Conquista y colonización de Yucatán, 1517-1550*. México: Porrúa, 1982, p. 250.



**MAPA No. 2. LÍMITES DEL DOMINIO COLONIAL**  
 (MODIFICADO DE GARCÍA BERNAL, 1994: 380)

Es de señalarse que esta región era mucho más inaccesible, pues estaba cubierta por una selva casi impenetrable y la belicosidad de los señoríos indígenas allí asentados era ampliamente reconocida por los españoles.

La península de Yucatán, como se ha mencionado, carece de minas de metales preciosos u otros recursos que hubieran podido enlazar a esta región con el sistema económico mundial entonces vigente. Esto no significó su total desvinculación dentro de este sistema, pero su relación fue marginal y a través de productos nativos, principalmente cera y mantas de algodón, aunque también tuvieron importancia los colorantes como la grana, el añil y el palo de tinte. La mano de obra y la producción indígena se convirtieron en las únicas fuentes de riqueza para los colonizadores, por lo que los españoles crearon una gran dependencia en relación con la fuerza de trabajo y recursos indígenas, al grado de señalar que si todos los indios se iban a los montes, ellos se verían obligados a abandonar la provincia, pues no se podrían mantener en ella "sin la sociedad y ayuda de sus naturales, cuya república ha estado siempre unida (con amor) a la española".<sup>2</sup> Para acceder al excedente extraído a los mayas debían contar con una encomienda, beneficio o el permiso para poder hacer negocios con los indígenas, es decir, con prebendas otorgadas por la Corona.<sup>3</sup> La posición económica se convirtió entonces en el resultado del poder político y esto suscitó pugnas entre los distintos sectores coloniales. Solamente hasta finales del siglo XVII los españoles formaron ranchos y estancias de ganado, introduciendo en ellos el cultivo de maíz y una mano de obra indígena

---

<sup>2</sup>Archivo General de Indias (en adelante AGI), México 361, R.2, núm. 48. Carta de los vecinos de Campeche contra Rodrigo Flores de Aldana. Campeche, 2 de junio de 1668.

<sup>3</sup>Robert W. Patch, *Maya and Spaniard in Yucatan, 1648-1812*. Stanford: Stanford University Press, 1993, p.122.

estable. También en algunos casos como en el área de Campeche los ranchos empezaron a dedicarse a la producción agrícola con fines comerciales. Para 1668 se puede decir que las propiedades ganaderas se habían consolidado como las principales empresas susceptibles de ser explotadas en forma lucrativa.<sup>4</sup>

#### **i) Exigencias españolas a la producción y mano de obra indígenas:**

El trabajo y la producción indígenas fueron explotados por los gobernadores, encomenderos, clero regular y secular por medio de los tributos, limosnas, repartimientos y servicios personales. Cada uno de éstos exigía los mismos productos y trabajos a los indígenas, por lo que el conjunto de estas cargas se volvió excesivo, haciendo que muchos abandonaran sus pueblos. Aquellos que permanecían en sus poblaciones veían aumentada su carga de trabajo, pues debían cubrir las cuotas y suplir la producción de los fugitivos. Además tenían que cumplir con los tequios y obligaciones de comunidad. A pesar de las continuas quejas de las autoridades indígenas, los españoles argumentaban que los indios eran en extremo flojos<sup>5</sup> y que si no los obligaban a trabajar no hacían nada, por lo que no se podría mantener la provincia y mucho menos protegerla en caso de una sublevación de los mismos naturales o un ataque de los piratas. La Corona aceptó estas justificaciones, pues al no poder pagar los sueldos de la burocracia provincial tuvo que vender los cargos

---

<sup>4</sup>Manuela García Bernal, "Desarrollos indígena y ganadero en Yucatán", *Historia Mexicana*, vol. XLIII, núm.3, 1994, pp.376-377.

<sup>5</sup>Rodolfo Pastor, "El repartimiento de mercancías y los alcaldes mayores novohispanos un sistema de explotación, de sus orígenes a la crisis de 1810", *El gobierno provincial de la Nueva España 1570-1787*. Woodrow Borah (coord.) México: UNAM, p. 219. Este autor señala lo siguiente con respecto a esta postura de los los españoles "[...] el principal argumento en defensa del repartimiento aducía que el indio era por naturaleza haragán y que, de no obligársele a consumir, estaría dispuesto a andar desnudo con tal de no trabajar. Se trata obviamente de un argumento interesado, que encubre o distorsiona los hechos, pero tal vez no totalmente errado y en el cual, quizás, el principal error consiste en presentar como atributo de una naturaleza racial, lo que debió ser más bien una estrategia económica culturalmente determinada (la reticencia del campesinado frente al mercado) con su propia racionalidad."

permitiendo a cambio ciertas prácticas como la explotación comercial, que en teoría estaba proscrita.<sup>6</sup> Además a través de éstas se obtenían recursos financieros para su propio beneficio.

**a) Los tributos:**

El tributo consistía principalmente en mantas de algodón, cera, maíz, frijol, chile, gallinas, miel, pavos, sal y pescado. Dentro de estos productos destacaban por su importancia los dos primeros. La tributación en Yucatán se reguló en 1549 a través de las Leyes Nuevas. En éstas se establecía que sólo los indios varones casados estaban obligados a tributar, exentándose de este pago a los ancianos, enfermos, nobles indígenas y miembros del cabildo. La cuota anual era de una manta, una libra de cera, de 5/8 a 2/3 de gallinas, 1/4 a 1/2 fanega de maíz, así como algunos otros artículos dependiendo de la ubicación de los poblados.<sup>7</sup>

Durante la visita del oidor Diego García de Palacios (1583-1584) se llevó a cabo una reforma al sistema tributario que consistió principalmente en moderar la tasa y una nueva composición de tributarios. Este oidor redujo la cuota anual por indio casado a dos piernas de manta de algodón, una fanega de maíz, una gallina y un pavo o gallina de la tierra. Al mismo tiempo que disminuyó las cuotas, García de Palacios incorporó al pago de tributos a los solteros adultos y viudos, tanto hombres como mujeres, que hasta ese momento habían estado exentos de los mismos, incluyéndolos como medios tributarios. Esta tasación se mantuvo vigente hasta la primera mitad del siglo XVIII.

Lo que no se mantuvo constante fue el valor monetario de la tasa establecida por García de Palacios, la cual se fijó en 19 reales

---

<sup>6</sup>Ibid.:209.

<sup>7</sup>Manuela García Bernal, op. cit. 1978: 379. Mary Pohl, "An Ethnohistorical Perspective on Ancient Maya Wetland Field and other Cultivation Systems in the Lowlands", *Prehistoric Lowland Maya Environment and Subsistence Economy*, Mary Pohl (ed.), Harvard: Harvard University Press, 1985, pp.35-45.

por tributario completo en 1583. Para 1607 esta cuota era de 31 reales por tributario entero, y luego se fijaría, alrededor de 1630, en 25 reales anuales. Hasta la primera mitad del siglo XVII, la tributación se hacía en dinero y en especie, favoreciéndose principalmente el pago en especie, pero a partir de la segunda mitad del XVII, se generalizó el pago en moneda.<sup>8</sup> Si recordamos que en el Centro de México en 1560 los indios tributarios pagaban 9 y medio reales y media fanega de maíz al año, mientras que los semitributarios (viudas, viudos, solteros y solteras) sólo pagaban la mitad y que durante el siglo XVII los tributarios completos pagaban 13 reales y media fanega de maíz, resulta claro lo elevado de las cuotas que pagaban los mayas en relación con otros lugares. Además se debe tener en cuenta que los españoles idearon un sistema de especulación sobre los géneros básicos de producción indígena como el maíz, algodón, mantas y cera. Es decir, cuando los precios de estos productos en el mercado eran altos se las arreglaban para que los indígenas los suplieran en especie y por lo general alteraban los pesos y medidas afectándolos fuertemente con estas prácticas. Pero si los precios de dichos artículos bajaban obligaban a los mayas a pagarlos en moneda.<sup>9</sup> Para obtener el efectivo, los indígenas debían emplearse en las casas y haciendas de los españoles. Esta especulación entre la demanda en el mercado y la producción indígena se prolongó hasta el siglo XVIII.

A principios de la colonia se pudo vincular Yucatán con el resto de las áreas coloniales e incluso con la metrópoli a través del tributo. Por medio de la tributación se obtenían los alimentos básicos, pero también otra serie de productos susceptibles de ser

<sup>8</sup>Manuela García Bernal, op.cit.: 393.

<sup>9</sup>AGI, México 307, Autos contra Rodrigo Flores de Aldana, 1668.

AGI, México 308. Sobre la petición de los franciscanos al rey para establecer nuevas limosnas. Mérida, 30 de marzo de 1672. Un fenómeno similar sucedía en Chiapas en donde los excesos en los cobros de los tributos se convirtieron en una de las causas principales que impulsaron la rebelión de 1712. Ver, Juan Pedro Viqueira, "Tributo y sociedad en Chiapas (1680-1721)", *Historia Mexicana*, vol. XLIV, núm.2, 1994, pp.237-267.

comercializados en el mercado novohispano, y en las áreas centroamericana y del Caribe por mercancías que no se producían en la región.<sup>10</sup> Los principales artículos comercializados como señalé, eran las mantas de algodón, cera, miel y tintes. Este patrón se continuó en una escala mucho mayor a través de los repartimientos.

#### **b) Las limosnas:**

Otra carga muy pesada para los mayas fueron las limosnas eclesíásticas. Las limosnas debían ser "contribuciones voluntarias" y en relación con esto se despacharon una serie de reales cédulas desde 1627 hasta finales del XVII prohibiendo que los frailes cobraran limosnas involuntarias. Sin embargo, en la práctica estas cédulas no tuvieron efecto alguno, puesto que por lo general el gobernador y las autoridades franciscanas llegaban a un acuerdo y el primero les permitía el cobro de las limosnas como mejor les pareciera.<sup>11</sup>

Sólo cuando los gobernadores y encomenderos entraban en conflicto con los franciscanos era cuando le hacían saber al rey la situación de los mayas y la explotación de que eran objeto por medio de las limosnas. También el protector de los indios exponía ante la Corona las quejas de los naturales a este respecto. En 1663, por ejemplo, varios pueblos indígenas se manifestaron en contra de las limosnas, señalando que eran una de las causas por las que se fugaban al monte. En este documento se expresa el mecanismo por el que huían los indígenas, es decir, al irse un grupo de individuos, los parientes y autoridades tenían que hacerse cargo de sus cuotas y

---

<sup>10</sup>Pedro Pérez Herrero, "Producción local e integración económica en el Yucatán del siglo XVI" en *Los mayas de los tiempos tardíos*. Miguel Rivera y Andrés Ciudad (eds.). Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas-Instituto de Cooperación Iberoamericana. 1986, p.183.

<sup>11</sup>AGI, México 308. Queja del gobernador Bartolomé Ek, del pueblo de Maní, puesta ante el defensor de los indios por los abusos en las limosnas. Marzo 3 de 1663.

deudas, hasta que se hiciera una nueva tasación del pueblo y esto representaba una carga tan pesada que impulsaba a otras personas a fugarse. Al parecer los principales querían hacerles ver a los españoles que el sistema de explotación que habían implementado generaba las condiciones para que la gente huyera de sus poblaciones. Don Bartolomé Ek, gobernador del pueblo de Maní y las demás autoridades, pusieron la siguiente queja ante el defensor de los indios:

En la fiesta de San Miguel que es la del pueblo cada indio casado daba una libra de cera y una pierna de *patí* y aunque llevan al padre dicha limosna se insinúan y dicen la falta de los indios huidos, [y] no quieren recibir dicha limosna, sino que los principales la ajusten de su sangre y de sus bienes. Y luego les entregan diez *cebones*<sup>12</sup>, tres sillas, diez gallinas de la tierra, dos gallos, cuarenta *patíes* de *mulcil*,<sup>13</sup> entre todos dos petates, veinte candelas, tres tinajas, seis ollas, seis comales, que todo lo dan de sus bienes los principales. Las pascuas dan doce pesos y diez gallinas de la tierra y dos gallos, dos petates y dos *cebones*. También dan entre dos personas una carga de maíz de limosna y lo que falta de los indios huidos lo pagan sus parientes presentes por los ausentes. Y también dan iguanas y huevos los jueves, que los principales los juntan de sus bienes. Con que de enfados y por no tenerlo se huyen y se van a los montes o a otras partes.<sup>14</sup>

Los franciscanos pugnaban en 1667 por que las limosnas fueran obligatorias con un arancel fijo que los indios debían pagar por sus

---

<sup>12</sup>Cebones, puercos u otros animales que se ceban para que su carne esté tierna.

<sup>13</sup>*Mulsil*, trabajo de comunidad.

<sup>14</sup>AGI, México 308. Sobre la petición de los franciscanos al rey para establecer nuevas limosnas. Mérida, 30 de marzo de 1672.

festividades y pascuas.<sup>15</sup> Al parecer los religiosos establecieron que por cada cabeza de tributario fuera hombre o mujer, se les debía dar un tomín, pero con el tiempo les conmutaron la entrega de éste por piernas de *patí* y libras de cera. Además los religiosos obligaban a los indígenas a entregar los *paties* "más anchos, más largos y de más hilos y la cera más blanca",<sup>16</sup> con lo que aumentaba el valor de las limosnas. Si los indígenas no tenían con que suplir sus exigencias, ellos mismos les vendían los productos a través de un tercero.

En un defensorio de la Orden de San Francisco en 1657 se estableció que: en la fiesta de los santos patronos de cada pueblo, cada india diera como limosna una pierna de *patí*, igual el marido o una libra de cera. Debían dar lo mismo para la conmemoración de sus difuntos, más una candela cada indio e india. El indio casado entregaría seis almudes de maíz, y su mujer un almud de frijol, otro de chiles y una jícara de miel y si no lo tenían un tomín. Para el monumento<sup>17</sup> debían dar entre dos indios una libra de cera y pabalo para hacer las velas. También debían dar el *zil*, que era un "regalo" que los pueblos acostumbraban dar a los religiosos y que podía consistir en cera, mantas o dinero. Asimismo existía la limosna del pescado en cuaresma y adviento y cada jueves, exceptuando los de adviento y cuaresma, les debían dar iguanas o medio real por cada iguana que no entregasen.<sup>18</sup> El mismo documento señala otras "limosnas" que se les entregaban a los religiosos, como huipiles, enaguas, cántaros, ollas, *ahmax* (chile max), achiote, manteca, chollos<sup>19</sup>, sogas y venados. Todos los indios, el día de su santo, estaban obligados a entregar un pollo, gallos, algodón (especialmente

---

<sup>15</sup>Ibid.

<sup>16</sup>AGI, México 308. Real Cédula, 24 de marzo de 1645.

<sup>17</sup>Monumento se llamaba al túmulo, que era un altar o aparato que se ponía en la iglesia el Jueves Santo. Se colocaba en la parte alta de este altar un arca pequeña en forma de sepulcro.

<sup>18</sup>AGI, México 308. Puntos que se establecieron en el Defensorio convocado por fray Juan de la Torre, Comisario General de la Orden de San Francisco, 1657.

<sup>19</sup>Chollo, esta palabra puede venir del maya *ch'oy*, que significa cubetas para sacar agua de los pozos, hechas de corteza de árbol.

en las provincias de Tizimín y Valladolid), hilo, velas, incienso, sillas, etc.

Por cada niño de doctrina cobraban los religiosos un huevo, por cada bautismo una libra de cera, una gallina de la tierra y dos de Castilla. Cada casamiento costaba dos libras de cera, una gallina de la tierra y dos de Castilla. Por un entierro cantado los franciscanos exigían dos gallinas de la tierra, cuatro de Castilla, una fanega de maíz, cinco libras de cera o diez reales. El entierro rezado costaba solamente la mitad.<sup>20</sup> Estos cobros que realizaban los religiosos por sus servicios se fijaron en un arancel aprobado por la Corona hasta el siglo XVIII, dejando de lado su carácter de donación y convirtiéndose en obvenciones o derechos parroquiales.<sup>21</sup>

Como resultado de la sobrecarga en el pago de las limosnas, el rey emitió en 1665, una real cédula señalando una vez más que éstas debían ser voluntarias y que los frailes no debían obligar a los indígenas a pagar en especie a través de presiones o extorsiones. Por medio de la Audiencia de México volvió a advertir que las limosnas establecidas por los franciscanos estaban fuera de lo estipulado en varias cédulas reales.<sup>22</sup> Además los religiosos participaban al igual que otros sectores coloniales en el sistema de especulación, lucrando con los productos indígenas, pues cuando escaseaban los obligaban a darlos en especie y cuando abundaban en dinero. Ante los abusos y constantes denuncias el rey ordenó al obispo Pedro Reyes Ríos de la Madrid en 1701 que se creara un nuevo arancel para el cobro de los derechos parroquiales que fuera más justo para los

---

<sup>20</sup>AGI, México 308. Puntos que se establecieron en el Definitorio convocado por fray Juan de la Torre, Comisario General de la Orden de San Francisco, 1657.

<sup>21</sup>Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*. México: Siglo XXI, 1981, pp.127-128.

<sup>22</sup>Idem.

indígenas, mismo que se aprobaría hasta 1740 y que al parecer estuvo vigente hasta el siglo XIX.<sup>23</sup>

**c) El holpatan, la Bula de la Santa Cruzada y otras cargas:**

El *holpatan* era un impuesto para sostener al Juzgado de Indios a través del cual los naturales podían exponer sus quejas y demandas. El protector de indios representaba a éstos en sus litigios y era auxiliado por otros funcionarios. Debía hacer cumplir la legislación que protegía a los indígenas. A partir de 1591 el Juzgado lo conformaban el defensor o protector, un letrado, un procurador, varios intérpretes y un alguacil.<sup>24</sup> Precisamente para pagar los salarios de estos funcionarios se creó el *holpatan*, que consistía en medio real anual por tributario, cuota que se incrementó en los siglos XVII y XVIII a un real. A pesar de que estos funcionarios tenían expresamente prohibido recibir regalos o dinero, por pequeña que fuese la cantidad so pena de la suspensión del cargo, terminaron aceptando prebendas y también empezaron a cobrar cantidades en especie y dinero por sus servicios. De igual forma tenían prohibido dedicarse al comercio o tener negocios con los indios, y no podían aprovechar su puesto para convertirse en cobradores de los españoles, lo cual también seguramente contravinieron.

Aparte de estas cargas, los indígenas tuvieron que pagar por la Bula de la Santa Cruzada, un documento a través del cual se concedían indulgencias a su comprador. Éstas podían permitir comer

---

<sup>23</sup>Pedro Bracamonte y Gabriela Solís, *Espacios mayas de autonomía*. Mérida: UADY-CONACYT, 1996, pp.193-194.

<sup>24</sup>Woodrow Borah, *El Juzgado General de los Indios en la Nueva España*. México: FCE, 1985, p.354.

carne en días de ayuno, un privilegio del que poco podían beneficiarse los mayas, ya que el consumo de este producto era de por sí restringido al menos en lo que a vacuno se refiere.<sup>25</sup> Los indígenas debieron pagar en dinero o en especie (principalmente cera, *paties* y mantas) por la compra forzada de estas bulas. La venta de tales documentos fue una concesión papal a la Corona española, que hizo de ella una rica fuente para generar ingresos. La administración de las bulas implicó la organización de receptores y de un tesorero general. Este último puesto era concedido a miembros importantes de la sociedad colonial, hasta que en 1675 el puesto fue vendido en Yucatán a Pedro Garrastegui (posteriormente Conde de Miraflores), con el derecho de pasarlo a sus descendientes.<sup>26</sup>

Además durante las visitas de los obispos y gobernadores a los pueblos, se les imponían a los mayas otras pesadas cargas. En las visitas pastorales se les obligaba a dar una serie de "regalos" o *ziles* que en realidad eran otra forma de tributación disfrazada. Por ejemplo, en una visita del gobernador Rodrigo Flores de Aldana a los pueblos de la península hacia 1668, se les quitaron a los indígenas más de cuarenta mil pesos, a través de extorsiones, amenazas, pagos por licencias para tener caballos y mulas (de compra obligatoria a menudo) y otros regalos forzosos.<sup>27</sup>

#### **d) Los repartimientos:**

Las cargas más pesadas fueron sin lugar a dudas los repartimientos, que aparecieron desde el siglo XVI, pero que se consolidaron hasta el XVII, cuando los gobernadores instituyeron las capitanías de guerra en los principales poblados.<sup>28</sup> Gobernadores como Juan de Vargas en 1630 habían nombrado jueces de grana y

<sup>25</sup>Nancy M. Farriss, *op. cit.*: 40.

<sup>26</sup>Robert W. Patch, *op.cit.*: 82.

<sup>27</sup>AGI, México 361, R.2, núm. 44. Carta de Juan Francisco de Esquivel al rey. Mérida 2 de enero de 1668.

<sup>28</sup>Robert W. Patch, *op. cit.*: 81.

agravios, quienes hacían los repartimientos, pero como una Real Provisión prohibía la existencia de estos oficiales entonces nombraron a los capitanes a guerra.<sup>29</sup> Éstos eran los representantes militares del gobernador y su función principal era repeler en las fronteras los ataques de indios indómitos y en las costas a los piratas y corsarios, pero en la práctica actuaron como agentes comerciales de los gobernadores.

Los repartimientos consistían principalmente en darles a los indígenas dinero o crédito por adelantado para que éstos lo devolvieran en géneros como *paties*, cera, grana, algodón e hilo. Otra variante era darles una serie de productos de los cuales los indígenas no tenían necesidad, cobrándoselos a precios excesivos o a cambio de productos de la región que por lo general eran cotizados a la mitad de su valor.<sup>30</sup> Los jueces repartidores llevaban a los pueblos indios mercancías de Castilla, China y Nueva España como sombreros, mantas de Tlaxcala, cintas de seda, lienzos, *tuchumite*,<sup>31</sup> cacao, hachas, machetes, cuchillos, tijeras, papel vendiéndoselos a precios excesivos y por la fuerza. Por ejemplo, un sombrero se cobraba a treinta y dos reales cuando en realidad costaba doce o catorce reales.<sup>32</sup> Los repartimientos se convirtieron en una de las causas principales por la que los indígenas se fugaban de sus pueblos:

Y que las vejaciones crueldades y tiranías inhumanas que dichos jueces han hecho con los dichos tratos y contratos a los dichos indios, han sido tan generales, continuos y disformes

<sup>29</sup>AGI, México 92, f.3. Auto hecho por Iñigo de Arguello Carbajal, oidor de la Real Chancillería de la Nueva España, contra el gobernador Juan de Vargas. Mérida 16 de septiembre de 1630.

<sup>30</sup>Manuela García Bernal, op. cit.: 112.

<sup>31</sup>*Tuchumite*, una especie de lana elaborada con pelo de conejo. El término viene del nahuatl y se compone de *tochtli*, conejo y *omitl*, pelo.

<sup>32</sup>AGI, México 92, f.3. Auto hecho por Iñigo de Arguello Carbajal, oidor de la Real Chancillería de la Nueva España, contra el gobernador Juan de Vargas. Mérida 16 de septiembre de 1630.

en toda la provincia que huyendo de sus rigores se han ausentado de sus pueblos mucha cantidad con sus familias.<sup>33</sup>

A través de los repartimientos se consolidó la relación de Yucatán con la economía mundial principalmente a través del comercio con Nueva España. Los repartimientos involucraron a todos los sectores coloniales e hicieron que aumentara el volumen de los productos comercializados fuera de la península, que eran principalmente mantas, hilo y cera. Se debe recordar que estos mismos productos se vendían en los mercados novohispanos, y en los del área del Caribe y Centroamérica desde el siglo XVI, gracias a los tributos. En el siglo XVII los principales puntos de intercambio de esas mercancías eran la Ciudad de México y los centros mineros como Taxco, Guanajuato y Zacatecas.<sup>34</sup>

A pesar de que los repartimientos se asocian principalmente con los gobernadores y los jueces repartidores o capitanes a guerra, otros sectores también estuvieron fuertemente involucrados como los encomenderos, los encargados de la Bula de la Santa Cruzada, los franciscanos, el clero y otros oficiales de gobierno. Sin embargo, como lo señala Patch, los principales beneficiados con el sistema fueron los gobernadores y entre éstos uno de los más exitosos fue Martín de Urzúa y Arizmendi quien conquistara a los itzaes.<sup>35</sup> Los repartimientos se convirtieron en la principal forma de extraer los excedentes de la población indígena. Al igual que en otras regiones el capital a través del cual se logró financiar los repartimientos, provenía de préstamos otorgados por la Iglesia. El crédito eclesiástico era de suma importancia, pues se daba por adelantado el dinero o el algodón a los indígenas, por lo que sin este financiamiento no se podía echar a andar el negocio. Otra forma de conseguir capitales era a través de préstamos obtenidos con

---

<sup>33</sup>Ibid.: 8.

<sup>34</sup>Rodolfo Pastor, op. cit.: 222.

<sup>35</sup>Robert W. Patch, op. cit.: 83

comerciantes, que por supuesto participaban de los beneficios. Este comercio forzoso fue tan rentable porque las materias primas eran adquiridas a un precio muchísimo más bajo que en el mercado y porque se explotaba la mano de obra indígena que recibía pagos injustos. La mayor parte de las veces la transportación de los artículos también recaía sobre los indígenas, por lo que se puede decir que para los españoles era un negocio redondo.<sup>36</sup>

Esta práctica estaba "prohibida" por la Corona y desde 1580 se enviaron a Yucatán reales cédulas y provisiones reales impidiendo este tipo de negocios con los indígenas pero, como otras muchas leyes en favor de los naturales, fueron letra muerta al llegar a su destino.<sup>37</sup> Es obvio que para que los repartimientos fueran efectivos las más de las veces se recurría a la violencia y a los castigos físicos. Estos procedimientos violentos se vieron incrementados durante el gobierno de Flores de Aldana (1664-65 y 1667-69) en que los repartimientos se hicieron continuamente, pues apenas se les daba a los indígenas un mes o mes y medio para entregar los productos, volviéndoles a repartir nuevamente. También se les exigió mayor cantidad de productos por lo que se necesitó de mayor coerción para que los indígenas cumplieran con las cuotas impuestas. Gracias a tal comercio forzoso este gobernador embarcaba por el puerto de Campeche cada año más de quinientas piezas de marquetas de cera y fardos de *patíes* e hilo, dos mil arrobas de cera y gran cantidad de bultos de estos mismos géneros, todo lo cual valía más de doscientos mil pesos. Todas estas mercancías las mandaba a la Nueva España.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup>AGI, México 307. Autos tocantes a la reducción de los indios de Sahcabchén, 1670.

<sup>37</sup>Robert W. Patch, op. cit.: 87.

<sup>38</sup>AGI, México 361, R.2, núm. 50, f.2. Autos en contra de Rodrigo Flores de Aldana. Mérida, 1668.

En 1668 a los indios se les pagaba la cera a un real cuando en realidad valía dos, y cuando se veían obligados a comprarla a los españoles, debían pagarla a dos y medio y tres reales. Los sistemas de pesos y medidas también eran alterados por los españoles, quienes exigían a los mayas libras de dieciocho o veinte onzas, cuando una libra debía pesar dieciséis. Los *patíes* podían pedirlos más largos y anchos, cuando se había fijado que su medida fuera de cuatro piernas de una braza de largo y una cuarta de ancho. Estos se pagaban en un real por cada pierna, cuando el mínimo estipulado eran dos reales sin incluir en esta retribución el trabajo por tejerlos.<sup>39</sup> En las provincias donde no había cera o no se producía grana, debían dar a cambio *patíes* o mantas. Los encomenderos y vecinos de Campeche decían que en este mismo período se habían hecho cinco repartimientos en quince meses a los indios, exigiéndoles seis mil mantas, dieciséis mil *patíes*, veintidós mil arrobas de cera, mil arrobas de grana, ocho mil libras de algodón hilado y tres mil quinientas de algodón para hilar y también se les pidió miel, aunque no se especifica en qué cantidad. El monto de estos géneros era de ciento treinta y cuatro mil pesos, pero al parecer la ganancia de Flores de Aldana era de más de ciento sesenta mil pesos, pues además no pagaba los derechos de salida, ni la transportación de dichos productos ya que extorsionaba a los dueños de los barcos.<sup>40</sup>

A pesar de las incontables cédulas reales y provisiones reales prohibiendo que se nombraran jueces repartidores o capitanes a guerra, los gobernadores siempre se las arreglaron para continuar con los repartimientos. En 1630 el gobernador Juan de Vargas después de que se había prohibido la existencia de capitanes a guerra, argumentaba que no se podía quitarlos porque la provincia era muy grande, con muchas poblaciones y con gran cantidad de indios que confinaban con los itzaes, lacandones y otros "bárbaros",

---

<sup>39</sup>AGI, México, 307. Autos tocantes a la reducción de los indios de Sahcabchén, 1670.

<sup>40</sup>AGI, México 361, R.2, núm. 44, f.2. Autos en contra de Rodrigo Flores de Aldana. Mérida, 1668.

con los que se podían comunicar y tener tratos. Decía que de no existir tales capitanes temía se diera un alzamiento como ya lo habían intentado en diversas ocasiones los indígenas, y que los españoles podían acudir pronto con los capitanes para evitar cualquier sublevación. Además apuntaba que debido a la "natural pereza" de los indios había que obligarlos a sembrar y dedicarse a actividades productivas; que de no forzarlos, no lo hacían.<sup>41</sup>

Argumentos nunca les faltaron a los gobernadores, que al final se salieron con la suya haciendo que la Corona aceptara que los repartimientos generaban importantes recursos tanto para los administradores de la provincia como para las propias cajas reales. La Corona debió modificar su política y aceptar los repartimientos, regulándolos a través del establecimiento de cuotas anuales y restringiéndolos a cera y *patíes* de algodón, quedando otros géneros prohibidos. Los gobernadores y sus capitanes a guerra fueron los principales beneficiados con el cambio de actitud de la Corona. Como siempre las regulaciones y limitaciones impuestas por el rey se fueron diluyendo e ignorando.

#### **e) Los servicios personales:**

Los servicios personales se volvieron otra causa de continuas quejas y migración indígena. Mucho se ha señalado que la principal riqueza en Yucatán era la mano de obra nativa, a través de la cual se sostenía la economía española. Desde mediados del siglo XVI se dieron acuerdos y disposiciones para regular el servicio personal de los indios en la península. Se señalaba que sin el trabajo indígena no se podían mantener los vecinos, ni reparar sus casas o cuidar las estancias de ganado, por lo que se estableció que los indios prestaran sus servicios en un área de ocho leguas en relación con la capital, pagándoles a dos reales la semana. La jornada debía ser de lunes a

---

<sup>41</sup>AGI, México, 307. Autos tocantes a la reducción de los indios de Sahcabchén, 1670.

sábado del amanecer a ponerse el sol. Se les debía dar además del jornal un cuartillo de maíz, frijoles y chile para su sustento.

En esta misma época se sostenía que debido a las condiciones de la península y por carecer de suficientes animales de carga, los indios tenían que transportar los bastimentos pagándoles veinte cacao por día o jornada. También debían llevar las mantas y cera del tributo pagándoles medio real por cada jornada. Una real provisión de 1557 igualmente autorizaba a los encomenderos para utilizar a los indígenas en la reparación de sus casas, pagándoles por cada semana tres reales y podían pedir un indio casado para que guardara el ganado, pagándole lo justo.<sup>42</sup>

Para el siglo XVII se establecieron de nueva cuenta las tareas y obligaciones que los mayas debían realizar. A pesar de la legislación existente que debía regular estos trabajos y su paga, se encuentran una serie de anomalías y transgresiones como el pagarles menos a los indios o no pagarles por su trabajo. Las quejas de los indígenas con relación a los abusos en los servicios personales fueron constantes. En 1668 don Cristóbal Baz, *batab* del pueblo de Sahcabchén, se quejaba con el gobernador sobre los trabajos excesivos que debían realizar para los vecinos de Campeche:

Los [pobladores] que acaban de huir, fue por causa de la gran desobediencia que hay sobre los mandamientos respecto al trabajo en Campeche. Nos ocupan en cortar palo de tinte en los ranchos de los blancos que están junto al pueblo.<sup>43</sup>

<sup>42</sup>France V. Scholes y Eleanor B. Adams (eds.), *Don Diego Quijada Alcalde mayor de Yucatán 1561-1565*, 2 vols., México: Antigua Librería Robredo, 1938.

<sup>43</sup>AGI, Escribanía 317 B, ff. 5v-7. Memorial de los fugitivos de Sahcabchén hecho por el gobernador Cristóbal Baz. Sahcabchén 10 de abril de 1668. El original en maya, la traducción al español es mía.

Los indígenas de Campeche se quejaban además de los abusos en los servicios personales; el reclamo más importante era que no se les pagaba lo justo por su trabajo. A los hombres se les llevaba como *meyahes*<sup>44</sup> a cortar palo de tinte y a las mujeres como *ixcames*<sup>45</sup> a los ranchos y milpas de los españoles donde se les utilizaba para moler maíz, hacer tortillas, hilar y tejer, aparte de los demás trabajos domésticos. Los indígenas se quejaron continuamente del trabajo y de los excesos a que eran sometidas sus mujeres.<sup>46</sup> El trabajo de los hombres en los ranchos resultaba muy difícil, ya que por lo general se les exigía cortar veinticinco troncos de cinco a seis cuartas de largo cada uno y descortezarlos. El peso de dichos maderos oscilaba entre los diez y veinte quintales, de acuerdo con la corpulencia de los árboles. Pero lo peor era el tiempo que tenían que permanecer las cuadrillas en el monte, de diez a veinte días dependiendo del tamaño de los tintales. Esto les impedía a los indígenas trabajar en sus milpas, causándoles graves perjuicios, pero a pesar de estos inconvenientes tuvieron que seguir prestando estos servicios durante toda la colonia.<sup>47</sup>

Además de utilizar a los mayas como mano de obra en la producción de palo de tinte, los españoles de Campeche los obligaban a pasar las cargas de un pueblo a otro sin pagarles el flete y en muchas ocasiones sus animales morían por el exceso de trabajo y el mal estado de los caminos. También les exigían llevar

---

<sup>44</sup>El término *Ah meyah* se forma con el prefijo *ah* que indica masculino y la palabra *meah* que significa trabajo o servicio. Hombre de servicio.

<sup>45</sup>*Ix Kam* se forma con el prefijo *ix* que marca femenino y *kam* que significa servir a alguien por un tiempo. Mujer de servicio.

<sup>46</sup>*Ibid.*

<sup>47</sup>Alicia del Carmen Contreras Sánchez, *Capital comercial y colorantes en la Nueva España. Segunda mitad del siglo XVIII*. México: El Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma de Yucatán, 1996, pp. 61-62.

correspondencia, tablas, amarrar corrales y conducir ganado por largas jornadas, pagándoles muy poco por estos trabajos.<sup>48</sup>

Los colorantes se convirtieron en productos de gran valor, principalmente la grana y el añil, pues su producción estaba destinada al mercado de exportación y su importancia sólo era superada por los metales preciosos. En Yucatán únicamente existía la grana silvestre que no era de muy buena calidad, sin embargo, los españoles les impusieron la producción del insecto productor a los mayas. El añil también se cultivaba en la península y desde 1565 ya se habían establecido granjerías para su explotación, utilizando mano de obra indígena a través del servicio personal, pero era tanto el daño que les causaba este trabajo que se tuvo que prohibir el empleo de la mano de obra nativa en los ingenios añileros. No fue sino hasta el último cuarto del siglo XVIII cuando debido a la demanda de colorantes para la industria textil europea y los incentivos de las reformas borbónicas que alentaron la producción, se dio una recuperación de las haciendas añileras del oriente de Yucatán.<sup>49</sup>

Los gobernadores eran los encargados de establecer las cuotas de trabajadores y repartirlos entre los particulares para cubrir sus distintas necesidades. También se daban indios de servicio a los religiosos y conventos y por si fuera poco los naturales tenían que participar en la vigilancia de las costas, transporte del correo, construcción y reparación de obras públicas, atendiendo mesones y en la transportación en general.<sup>50</sup> En el defensorio de 1657 de la Orden Franciscana se estableció que los conventos e iglesias no tuvieran más indios de servicio que los que se estipulaban en ese

---

<sup>48</sup>AGI, Escribanía 317B, ff. 15-18. Memorial de los fugitivos de Sahcabchén hecho por el gobernador Cristóbal Baz. Sahcabchén 10 de abril de 1688. Original en maya, la traducción al español es mía.

<sup>49</sup>Alicia del Carmen Contreras Sánchez, op. cit.: 44-45.

<sup>50</sup>Pedro Bracamonte y Gabriela Solís, op. cit.: 215-217.

momento. Por ejemplo el convento de San Francisco de Campeche alegaba que por ser muchos religiosos y contar con huéspedes continuamente debía tener dos cocineros, un *canan* llaves (vigilante de llaves), un refitolero, un portero, un fiscal, un campanero, dos *canan pacales* (cuidadores de huerta), seis *canan tzimines* (encargados de caballos), un indio para guardar el ganado mayor y otro para hacerse cargo de la noria. Para el cuidado de la iglesia se requerían cuatro sacristanes, un sacristán mayor que debía guardar la plata y los ornamentos, cuatro cantores, un indio que tocara el bajo y otro la chrimía, un maestro de capilla, un organista, un tupil<sup>51</sup> de doctrina para cada parcialidad, dos indios "patrones" para los enfermos, dos indios que concertaran los matrimonios y declararan los parentescos<sup>52</sup> y un fiscal. Todos estos indígenas se debían mudar por semanas entrando unos y saliendo los otros, menos el maestro de capilla, el organista y el sacristán mayor que debían ser perpetuos.<sup>53</sup> Aparte de éstos se encontraban las indias molenderas, chocolateras y panaderas que trabajaban también en iglesias y conventos.

El clero secular a su vez aprovechaba el servicio personal indígena, muchas veces en beneficio propio, como fue el caso en 1669 del beneficiado del pueblo de Sahcaba Antonio Yañez, que hacía que los indios cultivaran cien mecates de milpa de maíz y veinte de algodón el cual sembraban, desyerbaban y cosechaban sin ninguna paga y sin tomárselos tampoco como trabajo de comunidad. El cura además tenía una hacienda con ganado la cual habían cercado los indígenas con albarradas, obviamente sin recibir ningún salario. Además pedía indias *ixcames*, a las que mantenía hilando y tejiendo mantas en el convento.<sup>54</sup>

<sup>51</sup>Tupil (del nahua *topile*) alguacil, representa el cargo más bajo dentro de las repúblicas indígenas.

<sup>52</sup>Estos individuos debían conocer bien a las personas de su población para establecer si no existían relaciones de parentesco entre ellas.

<sup>53</sup>AGI, México 308. Puntos que se establecieron en el Definitorio convocado por fray Juan de la Torre, Comisario General de la Orden de San Francisco, 1657.

<sup>54</sup>AGI, Escribanía 317 A, ff. 543-545. Queja de los principales del pueblo de Sahcaba del Partido de Hocaba, contra su beneficiado Antonio Yañez. Enero 8 de 1669.

Los gobernadores tampoco se quedaban atrás y también explotaban la mano de obra maya por medio de los servicios personales. Tal ocurrió en 1668, cuando el gobernador Flores de Aldana mandó amurallar el convento franciscano a lo que se le denominó "La ciudadela". Para realizar este proyecto llevó a Mérida indios de servicio que venían de veinte a veinticinco leguas a la redonda, a los que hacía trabajar desde la madrugada hasta las nueve o diez de la noche, incluso días festivos conduciendo piedra, *sacab*<sup>55</sup> y cal, a cambio de una paga mínima. Sólo se daba a los indios peones dos reales por semana y a los albañiles y carpinteros cuatro, pagando este dinero los propios indios que iban a Mérida como *meyahes*.<sup>56</sup> Fueron tales los abusos que se cometieron contra los mayas durante esta obra, que los españoles en lugar de ciudadela la llamaban "sudadera".<sup>57</sup> Aparte de todos los excesos cometidos por encomenderos, religiosos, gobernadores y autoridades se encontraban los abusos cometidos por mestizos y mulatos que también se servían de los indígenas, quienes se quejaron repetidamente de que incluso estos sectores sociales se aprovechaban de su trabajo.

A lo largo del siglo XVII continuaron las quejas de los indígenas. Señalaban que las causas por las que se fugaban de sus pueblos eran el cúmulo de cargas y servicios personales impuestos por los españoles; protestaban por igual de los repartimientos, las limosnas y los servicios personales. Además se lamentaban del incumplimiento de las leyes que dictaba la Corona en su favor y que

---

<sup>55</sup>*Sacab*, tierra blanca.

<sup>56</sup>AGI, México 307. Autos contra Rodrigo Flores de Aldana, 1668.

<sup>57</sup>*Idem*.

supuestamente debían protegerlos de los abusos y maltratos de que eran objeto por parte de los distintos sectores coloniales.<sup>58</sup>

La violencia que ejercieron los españoles e incluso los mestizos y mulatos se pone de manifiesto en las protestas de los indígenas. Por ejemplo en 1671 los pueblos de huidos de Kukuitzil, Tanlem, Nacab, Ichtokil y Chichén decían haber abandonado sus pueblos por los excesos en los repartimientos, tributos, limosnas y servicios personales aunados a la violencia de los españoles:

Porque fueron demasiados los malos tratos que nos hicieron, como si no fuéramos cristianos a su parecer; nomás de puñetes, palos y malas palabras que oíamos de sus bocas todos los días.<sup>59</sup>

La injusticia en relación con el trabajo indígena continuó hasta el siglo XVIII, pero debido a las constantes quejas que recibía el rey al respecto, finalmente emitió el 28 de noviembre de 1722, una cédula en que ordenaba desaparecer los servicios personales y le concedía al obispo Gómez de Parada la facultad para remediar los abusos que padecían los indios. En las constituciones sinodales que se llevaron a cabo ese mismo año, se señalaba se daban indios a los españoles, mestizos y mulatos para servirles como *meyahes*, *ixcomes* y *chichiguas*. Estos debían dejar sus casas, siembras e incluso a sus hijos, volviéndose una de las principales causas por las que los indios continuaban abandonando sus pueblos.<sup>60</sup> El obispo prohibió el servicio personal señalando que a pesar de que se les debía pagar a los hombres cuatro reales y a las mujeres tres, no se

---

<sup>58</sup>AGI, México 308, Quejas de los gobernadores y principales de varios pueblos, 1669. AGI México, 909, f.1553v-1554. Expediente sobre los indios que llegaron a Oxtutzcab, 1663.

<sup>59</sup>AGI, México 308. Carta de los caciques de los pueblos de La Montaña. Sahcabchén, mayo 3 de 1671.

<sup>60</sup>American Philosophical Society-Reina-Jiménez Collection (en adelante APS-RJC), AGI, México 1040, ff.196-197.

les remuneraban sus servicios, además se les hacía recorrer distancias de veinte a veinticinco leguas, obligándolos a realizar otros trabajos además de los que tenían estipulados. Por ejemplo, las mujeres solamente debían moler, tortear y hacer atole en las casas, sin embargo, además las ocupaban en cardar, hilar y tejer. Apuntaba también que las remudas tardaban demasiado en realizarse por lo que los indios trabajaban dos o tres meses, recibiendo además muy malos tratos de la gente de la casa donde prestaban sus servicios.<sup>61</sup>

No tardaron en hacerse oír las quejas del gobernador, encomenderos, religiosos y clérigos que en primer lugar pretendían hacer ver al rey y al Consejo de Indias la importancia del servicio personal, pues el principal sustento de la provincia era el maíz y argumentaban que sólo podían prepararlo y molerlo las indias. Por otra parte señalaban que los indios proveían yerba para los caballos que los vecinos mantenían a su costa, junto con sus armas y municiones, para la defensa de la tierra. Por lo que si no tenían con qué sustentarlos no podrían defender la península y temían por su seguridad, pues existía el peligro de que entraran los piratas y se llevaran a los indios y los esclavizaran.<sup>62</sup> Pero sobre todo subrayaban que si los indios no eran compelidos a trabajar caían en la holgazanería que los llevaba a la idolatría y la rebelión:

[...] su rusticidad y nativa inclinación les llama a la ociosidad para lograr a sus anchuras idolatrías; que evitan [el trabajo y] el comercio con los españoles, haciéndose sociables y domésticos, evitándose de lo mismo los alzamientos y sublevaciones que

---

<sup>61</sup>APS-RJC-AGI, México 1020, ff. 2-2v. Carta del gobernador Antonio de Cotaire al rey, sobre el servicio personal de los indios. Mérida, septiembre 16 de 1722.

<sup>62</sup>Ibid.: 7v-8.

siempre que han estado ociosos han ejecutado.<sup>63</sup>

Se observa que el principal argumento que utilizaron los españoles para que continuara el servicio personal, fue precisamente el que la seguridad de la provincia descansaba en los vecinos, por lo que si éstos no contaban con lo indispensable para sostenerse no estarían dispuestos a enfrentarse a los corsarios, ni a los indios que podían rebelarse ayudados por grupos gentiles. La preocupación de una sublevación de toda la población indígena de la península fue una constante a lo largo del período colonial. A pesar de que habían pasado veintiséis años de la conquista de los itzaes, los españoles continuaban argumentando que incluso éstos eran una amenaza latente contra la que debían estar preparados:

Y no es de menor entidad la vigilancia con que se vive por los mismos indios enemigos domésticos, que siendo en número tan crecido y confinando con los itzaes y lacandones, naciones barbaras que aunque la primera está en parte reducida y sujeta a vuestra Real Corona, sin embargo, son muchos los que se mantienen en su gentilidad y hablan una misma lengua. De que se puede temer y es necesario estar en continua vigilia con las armas prevenidas y los caballos prompts y si para la manutención de éstos falta la yerba, siendo preciso que cada día conduzca el indio por carecer de paja, no dándosele al vecino no la podrá tener y será quitar la mayor y más pronta defensa contra los enemigos del mar y los domésticos.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup>APS-RJC-AGI México 1020, f.3. Carta del regidor Juan de Zuaza y Mujica al rey sobre el servicio personal. México, marzo 8 de 1723.

<sup>64</sup>Ibid.: 3-4.

Podemos ver como los argumentos que habían sostenido el gobierno colonial en Yucatán y las instituciones como la encomienda, los repartimientos y el servicio personal desde el siglo XVI, continuaban vigentes a mediados del siglo XVIII. Los borbones se habían dado cuenta de las ventajas que representaban estas prácticas, por lo que empezaron a cobrar más por los nombramientos y a suprimir el pago de salarios a los funcionarios de provincia desde el segundo cuarto del siglo XVIII.<sup>65</sup> En 1725, el gobernador Antonio de Figueroa restituyó el servicio personal, confirmando esta decisión el rey por medio de una real cédula de 1731 en que señala: "he resuelto se tolere y continúe el mencionado servicio personal de los indios de esa provincia aprobando las reglas y moderaciones que propusisteis".<sup>66</sup> Por supuesto dichas regulaciones tampoco tuvieron efecto y los mayas debieron seguir soportando todas las formas de explotación impuestas por sus dominadores.

## ii) La lucha por el control de la mano de obra indígena:

Como se vio en el apartado anterior todos los sectores coloniales exigían a los mayas los mismos productos y labores, lo que implicaba que si uno de ellos demandaba más que los otros, creaba un desequilibrio, pues los indígenas no se podían dar abasto y cumplir con lo que les pedían los demás. Cuando esto sucedía los afectados solían aliarse y acudir a la Corona y a las leyes para acusar al infractor de sobreexplotar a los indios y propiciar con eso la fuga de sus poblaciones. Esto creaba un equilibrio de fuerzas que impedía que un individuo o un grupo acaparara la producción y mano de obra indígenas. Estas pugnas entre los distintos sectores coloniales fueron aprovechadas por los mayas en su favor.

---

<sup>65</sup>Rodolfo Pastor, op. cit.: 218.

<sup>66</sup>Justo Sierra O'Reilly, *Los indios de Yucatán*. 2 tomos. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 1994, t.II, p.328.

Durante el gobierno de Francisco Solís en 1580, se designaron alcaldes y corregidores en los pueblos, los cuales maltrataban a los indígenas quitándoles el dinero de sus cajas de comunidad con el pretexto de otorgarles licencias para tener caballos y por confirmaciones de tierras y estancias.<sup>67</sup> Las quejas de los encomenderos no se hicieron esperar, ya que al poner más presiones sobre los mayas éstos no podían cumplir con el pago de sus tributos. A partir de ese momento se prohibió el nombramiento de dichos oficiales, por lo que los gobernadores tuvieron que buscar otras tácticas que les permitieran subsanar esa limitación. El gobernador Antonio de Figueroa (1612-1617) encontró una buena salida, nombrando "jueces de grana" con el pretexto de supervisar la recién introducida industria de la cochinilla, pero éstos en realidad fungían como los "representantes comerciales" del gobernador en los pueblos indios. De esta forma los gobernadores empezaron a penetrar en las zonas monopolizadas por los encomenderos, comerciantes, clérigos y religiosos.

En 1627 se le dio el título de "capitán general" al gobernador de Yucatán y se expidió una real cédula para que no se designaran jueces de comisión, sin embargo se aclaraba que de nombrarse a alguno fuera por "muy gran causa", prohibiéndole vender vino, ni otras cosas a los indígenas.<sup>68</sup> Este nuevo nombramiento y la real cédula, dieron como resultado la creación de "capitanes a guerra", que en teoría eran representantes militares del gobernador, pero que como ya señalé en realidad eran sus agentes comerciales. El término "capitán a guerra" se aplicaba en la Nueva España y en otras partes a magistrados en las fronteras de "indios indómitos" y en las costas donde se podía esperar el ataque de corsarios y piratas. En Yucatán se empleaba en ambos sentidos. Como respuesta a lo anterior en

---

<sup>67</sup>AGI, México 307, f. 5v. Autos contra Rodrigo Flores de Aldana

<sup>68</sup>Ibid.: 3.

1630 los encomenderos se quejaron ante el rey de que los capitanes a guerra tenían las mismas funciones que los jueces de grana y hacían repartimientos en los pueblos de indios, por lo que muchos naturales se habían fugado a las montañas. El gobernador Juan de Vargas defendió la creación de estos puestos señalando la existencia de los señoríos indígenas independientes, como los de los itzaes y lacandones quienes tenían comunicación con los indios de Yucatán y por lo tanto decía temer un alzamiento. La otra justificación que utilizó era la "pereza" indígena, pues según el gobernador "si no los obligan los jueces a sembrar la grana y otras cosas no se alentarán a hacerlo, ni aun lo necesario para su sustento".<sup>69</sup>

A lo largo del siglo XVII los encomenderos, el clero secular y los franciscanos se quejaron ante el rey pidiéndole suspendiera el nombramiento de jueces y capitanes a guerra, ya que debido a los repartimientos que les imponían a los indígenas no podían cumplir con sus otras obligaciones, por lo que los forzaban a huir y ellos no podían mantenerse. Se despachó una serie de cédulas y provisiones reales que prohibían a los gobernadores designar a estos oficiales, las cuales fueron constantemente ignoradas.

Durante el gobierno de Rodrigo Flores de Aldana fueron tantas las quejas de los encomenderos, vecinos y eclesiásticos, con relación a los repartimientos que hacía por medio de jueces, que fue removido de su cargo en 1665. Sin embargo, fue reinstalado en el puesto en 1667, gracias a las influencias que tenía en la corte de Felipe IV, y al regresar a Yucatán volvió a nombrar jueces y a imponer este comercio compulsivo en los más de doscientos sesenta pueblos de indios de la península.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup>AGI, México 307, ff. 9-9v. Carta del gobernador Juan de Vargas al rey. Mérida, 22 de marzo de 1630. Autos contra Rodrigo Flores de Aldana.

<sup>70</sup>Ibid.: 19v.

En esta lucha por el poder de los distintos sectores coloniales se observa cómo manipularon las leyes establecidas por la Corona. Éstas por lo general se obedecían pero no se cumplían, a menos que así le conviniera al gobernador o algún otro grupo de poder, es decir, cuando uno de estos individuos o grupos veía peligrar su posición política y económica, recurría a las leyes para oponerse a sus contrincantes. Los encomenderos por su parte apelaron ininidad de veces a las cédulas y provisiones reales para impedir que los gobernadores continuaran realizando los repartimientos que tanto los perjudicaban, pues los indígenas dejaban de pagar sus tributos.

Las cuotas excesivas que pedían los franciscanos a los indígenas también afectaban los intereses de los demás grupos, principalmente al de los encomenderos, quienes rechazaban que los mayas pagaran obvenciones a los eclesiásticos. Fueron precisamente ellos los que se quejaron constantemente del cobro indebido que hacían los religiosos de las limosnas. También en algunos casos los gobernadores se enfrentaron a las prácticas de los franciscanos, como fue el caso de Juan Francisco de Esquivel, quien expuso al rey que los religiosos no cumplían con lo establecido en diversas cédulas reales. Por su parte los franciscanos lucharon a lo largo del siglo XVII para que el rey derogara las leyes en las que establecía que las limosnas debían ser voluntarias, permitiéndoles fijar un arancel declarando lo que los indios debían entregar en sus "fiestas, pascuas y difuntos".<sup>71</sup> La Corona se opuso a la petición de los religiosos, por lo que se expidieron cédulas desde 1627 hasta 1665 prohibiéndoles imponer cuotas obligatorias a los indios. Sin embargo, esto no significó que los religiosos no continuaran cobrándoles por sus servicios. La necesidad de obtener la sanción real que avalara lo que de hecho ya hacían, era simplemente para evitar pugnas con los demás sectores coloniales.

---

<sup>71</sup>AGI, México 308. Carta al rey de fray Antonio de Sanoya. Mérida, 30 de marzo de 1672.

En 1657, como apunté, los franciscanos celebraron un definitorio en el que instituyeron lo que tenían que dar los indios a título de "limosnas", contraviniendo así las cédulas reales.<sup>72</sup> A instancias del encomendero, capitán Juan Jiménez, la Real Audiencia mandó el 26 de octubre de 1660 que se hicieran cumplir las leyes que impedían a los religiosos imponer el monto de las limosnas y obligar a los indígenas a pagarlas.<sup>73</sup> El mismo monarca a través de la Audiencia de México, ratificó que lo establecido por los franciscanos iba en contra de lo determinado en las reales cédulas. Los pagos por servicios prestados por el clero se instituyeron hasta los siglos XVII y XVIII con los llamados aranceles, que eran declaraciones publicadas que designaban los precios fijos o máximos que debían cobrarse. Estos adquirieron una terminología que abandonaba cualquier pretensión de voluntad por parte del donante llamándose obvenciones o derechos parroquiales.<sup>74</sup> Se establecieron en Yucatán en el sínodo diocesano de 1722, aunque de hecho ya se cobraban de manera ilegal.<sup>75</sup> Se podría decir entonces, que de una u otra forma los religiosos salieron victoriosos en su lucha contra los encomenderos.

La legislación expedida por la Corona se adecuaba al contexto local y por lo general no se cumplía o no se cumplía a cabalidad, sobre todo si se establecían alianzas entre los distintos grupos de poder. Por ejemplo, los franciscanos argumentaban que existían gobernadores más "flexibles" que les permitían establecer el cobro de las limosnas basándose en lo que consideraban ya una ley consuetudinaria. Es decir, a las normas dictadas por el Estado se oponían aquellas fundadas en "costumbres inmemoriales". Sin embargo, como los intereses de un sector por lo general afectaban a

---

<sup>72</sup>Ibid. Definitorio al que congreco el Padre Comisario General de la Orden de San Francisco, fray Juan de la Torre, estableciendo una serie de puntos. Mérida, 1657.

<sup>73</sup>Ibid.

<sup>74</sup>Charles Gibson, op. cit.: 128.

<sup>75</sup>APS-RJC-AGI, México 1040, Constituciones sinodales para el Obispado de Yucatán por su Obispo Juan Gómez de Parada, Mérida, octubre de 1722.

otro, siempre existía el recurso de hacer cumplir las leyes establecidas por la autoridad real.

De esta manera las pugnas internas crearon un equilibrio entre las distintas fuerzas de poder en la colonia, lo que debió representar una ventaja para los indígenas, ya que de esta forma los mismos sectores dominantes limitaban sus abusos y excesos. En efecto, los mayas también supieron aprovechar los conflictos al interior de la sociedad española, pues si en un determinado momento los encomenderos acusaban a los religiosos por los pagos indebidos de las limosnas, los indígenas los apoyaban y en otro momento podían respaldar a los franciscanos cuando éstos hacían patentes las arbitrariedades de los encomenderos. De esta forma vemos que durante el gobierno de Francisco de Esquivel (1663-1664), los caciques y autoridades indígenas de varios pueblos de Yucatán pusieron quejas ante su defensor por el abuso de los religiosos en el cobro de las limosnas. En esta forma sustentaban la causa del gobernador y de los encomenderos contra los religiosos y se liberaban aunque fuera momentáneamente de sus exigencias.<sup>76</sup> Pero sea como fuere los argumentos de los españoles en relación a la "pereza" indígena y a la "pobreza" de la península se impusieron, prolongando hasta casi finales del período colonial instituciones que les permitieron controlar la producción y trabajo indígenas, como la encomienda, el repartimiento y el servicio personal.<sup>77</sup>

### iii) La idolatría indígena: una amenaza al orden colonial.

Los misioneros que arribaron a América debieron desempeñar un papel político-religioso; el método misional combinó ambas

---

<sup>76</sup>AGI, México 308. Quejas de los caciques y autoridades de diversos pueblos de Yucatán, 1663.

<sup>77</sup>Manuela García Bernal, *La sociedad de Yucatán, 1700-1750*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1972, p.137. Robert W. Patch, op. cit.: 122-133.

finalidades, evangelizando, "civilizando" y colonizando a los indígenas.<sup>78</sup> El elemento fundamental del programa evangelizador de los religiosos era, introducir la nueva fe, lo cual presuponía erradicar la "idolatría" indígena. Esto lo hacían a la par que predicaban los fundamentos de la doctrina cristiana, para poder administrar el sacramento del bautismo. En segundo lugar debían "civilizar" a los nativos, para lo cual era necesario congregarlos en pueblos con traza y policía españolas, lo que implicaba en gran medida la destrucción de la cultura y la forma de vida indígenas, para que se adaptaran a las nuevas estructuras culturales que se les imponían. Entre otras cosas se buscó transformar la organización familiar, la residencia, el arreglo personal, las formas de vestir, asimismo la producción se vio afectada pues se les impedía a los indios hacer milpas lejos de los pueblos y también se les limitó el salir a cazar, pero sobre todo se intentó suprimir todos aquellos elementos de la religión y normatividad indígenas que se opusieran a las leyes españolas y a la religión cristiana. Con estos objetivos más o menos realizados, se podía continuar con el proceso de colonización.

Los franciscanos al igual que otros religiosos estaban conscientes de la necesidad de conocer la antigua cultura indígena, pues así podían retomar ciertos elementos similares o compatibles con la religión católica y erradicar todo aquello que pusiera en peligro la fe de los recién convertidos. Esto los llevó a realizar una ardua labor educativa que estableciera los fundamentos del cristianismo entre los nativos. Fundaron escuelas para los hijos de los nobles y gente común, donde además de impartirles la religión católica les enseñaban artes y oficios.<sup>79</sup> A los niños nobles se les educó en forma esmerada, pues estaban destinados a convertirse en

---

<sup>78</sup>Stella María González Cicero, *Perspectiva religiosa en Yucatán, 1517-1571*. México: El Colegio de México, 1978, p. 109.

<sup>79</sup>Antonio Rubial, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México: UNAM, 1996, pp.146-160.

las autoridades de sus pueblos. Con esta idea los frailes los llevaron a sus conventos donde los instruyeron en la religión cristiana, la escritura, lectura, aritmética y canto. Pensaban que esta élite preparada les sería de gran ayuda para su labor evangelizadora y transculturadora.<sup>80</sup> También elaboraron métodos sistemáticos para convertir a los indios entre los cuales se encontraban la producción de gramáticas, la cooptación de líderes indígenas, desarrollo de espacios arquitectónicos (capillas, iglesias) que servían para manipular y construir el nuevo espacio indígena dentro de los pueblos.<sup>81</sup> Aprendieron la lengua maya y elaboraron diccionarios y artes que fueron utilizados por los religiosos que iban llegando. Se hicieron también catecismo y manuales para administrar los sacramentos en maya.

Uno de los ideales de esta orden en el Nuevo Mundo era equiparar a la Iglesia Indiana con la primitiva, lo que los llevó a retomar un modelo del cristianismo prístino y a ver en las sociedades indígenas la "materia prima" idónea para crear la comunidad cristiana perfecta. En este sentido, ciertas nociones de las religiones indígenas que se asemejaban a rituales o creencias católicas fueron interpretados como elementos que prefiguraban la llegada de la nueva religión, por ejemplo, ciertas formas de "bautismo" o "confesión". Retomaron principalmente los augurios o profecías que, desde su perspectiva, anunciaban el establecimiento del catolicismo entre los indígenas. En el caso de Yucatán, los franciscanos recogieron las profecías katónicas que en su opinión presagiaban la conquista española y por lo tanto la llegada de la fe católica. La visión franciscana sobre estas predicciones fue retomada a su vez por los indígenas e incorporada en los libros de Chilam Balam.

---

<sup>80</sup>Ibid.: 166

<sup>81</sup>Craig A. Hanson, "The Hispanic Horizon in Yucatan. A Model of Franciscan Missionization", *Ancient Mesoamerica*, núm. 6, 1995, pp.25-26.

A pesar de los esfuerzos de los franciscanos, gran parte de la población nativa de Yucatán mantuvo sus creencias religiosas, situación que se convirtió en una amenaza para el orden colonial, pues hacía patente que los mecanismos de evangelización y control de la sociedad no tuvieron los efectos deseados. En 1562 cuando se descubrió que en tres de las principales provincias, que eran Maní, Sotuta y Hocaba, los indígenas continuaban realizando "sacrificios e idolatrías" los religiosos y autoridades civiles estaban tan preocupados que culminaron realizando el auto de fe de Maní. Los franciscanos se dieron cuenta que su labor misional había fracasado y que detrás de la aparente aceptación de la religión católica, los indígenas se aferraban a sus propias creencias y rituales, lo cual hacía peligrar el fundamento mismo que apuntalaba el proceso de conquista .

Las autoridades civiles y eclesiásticas sabían que la continuidad y desarrollo de la "idolatría" acrecentaba su incapacidad para controlar a la población nativa. La "idolatría" se convirtió en el pretexto de los españoles para explicar la constante movilidad indígena, subrayando su debilidad para reincidir en sus "errores", debido a su "natural inclinación para la maldad". En este sentido los españoles asociaron la religión indígena con la fuga de los mayas de sus pueblos, así como con su continua resistencia y sublevación. A pesar de las posibles exageraciones al respecto, no se puede descartar el hecho de que realmente existió una estrecha relación entre religión indígena y movimientos en contra de la dominación hispana.

Tal vez el mayor temor de los españoles era infundido por las sublevaciones inspiradas en las profecías katúnicas. Los gobernadores mostraron una especial preocupación por el efecto de dichos augurios, que incitaban a los indígenas a irse a los montes y a

liberarse del yugo de sus dominadores. Como la revuelta encabezada en 1589 por don Andrés Cocom, principal de Sotuta que había sido desterrado a San Juan de Ulúa por "idólatra, dogmatizador y agitador", quien logró quedarse en Campeche y planeaba sublevarse nombrándose "rey".<sup>82</sup> Esta rebelión se sustentaba en las profecías katónicas, ya que don Andrés aseguraba que en sesenta años (tres *katunes*) se acabaría el dominio español.<sup>83</sup>

Para el gobernador Antonio de Laiseca y Alvarado, las profecías eran un asunto que debía atenderse con prontitud, debido a su gravedad, pues las consideraba como un "veneno" que se introducía en los "veleidosos e insubstanciales indios".<sup>84</sup> Dos de los principales movimientos indígenas que fueron alentados por estas predicciones, son el de Tipú en 1638 y el de Sahcabchén en 1668. El impacto de ambas rebeliones anticoloniales, repercutió en la estabilidad de la península, alertando a las autoridades hispanas sobre la importancia de dichos augurios.

En Yucatán el problema de la "idolatría" estuvo presente a lo largo de la colonia, pero durante el siglo XVII se le consideró como una verdadera amenaza a la estabilidad de la provincia. Se le juzgaba por las autoridades civiles y eclesiásticas como la fuente de los "desacatos, atrevimientos y poco respeto" de los indígenas para con los españoles. En ese siglo ya no se podía considerar a los mayas como neófitos o recién convertidos, a excepción de los itzaes y otros señoríos independientes que no habían sido conquistados. Las

---

<sup>82</sup>Andrés Cocom pudo haber ido a ver a Canek, señor de los itzaes o posiblemente al cacique de los cehaches, pues en 1668, éste nombró a un cacique de los pueblos fugitivos como *batab* de su provincia.

<sup>83</sup>AGI, México 130, f.1v. Probanza de Francisco Sánchez Cerdán. Campeche, 23 de julio de 1611.

Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucatán*, 2 tomos, Graz: Akademische Druck, 1971, t.II, pp. 61-66.

<sup>84</sup>AGI, México 1010, ff. 658-658v. Carta del gobernador Antonio de Laiseca y Alvarado al virrey de la Nueva España. Mérida, 28 de julio de 1678.

"desviaciones e idolatrías" de los indios se consideraban por los clérigos como "atrevimientos, maldades e insolencias" y los calificaban como apóstatas y herejes.<sup>85</sup> Las autoridades civiles y encomenderos culpaban a los eclesiásticos de no haber adoctrinado correctamente a los indígenas, éstos se defendían diciendo que los mayas eran apóstatas por su "mala inclinación", la cual daba lugar a que el demonio los corrompiera:

Y habiendo confesado todos [los indios idólatras] sus culpas y pedido misericordia, mandé examinarlos en la doctrina cristiana y preguntas de la fe, por entenderse [que] por estar poco instruidos en ella se volvían a los ritos e ídolos de sus antepasados. Y en mi presencia dijeron toda la doctrina muy bien dicha y respondieron a todas las preguntas de la fe cumplidamente, todo en su misma lengua. De manera que se ha entendido que por sólo su malicia y ser gente bajísima y de poca capacidad de su natural, hallaba disposición en ellos el demonio para traerlos tan engañados.<sup>86\*</sup>

El que los mayas abandonaran la "verdadera fe" para volver a sus creencias y "supersticiones" era algo que las autoridades no podían aceptar y por lo tanto debía corregirse a cualquier precio, ya que el ejemplo de los infractores podía ser seguido por toda la población india. En 1678 Leiseca y Alvarado señalaba:

Se debe anteponer a todo el [servicio] de Dios Nuestro Señor, siendo tan importante la conversión de una alma, que no al precio sólo de la hacienda, sino de la sangre de nuestras venas, se deben granjear y con cuanto mayor anhelo y codicia los que han tenido ya el nombre

<sup>85</sup>AGI, México 359, R.9, núm. 50. Carta del Obispo Diego Vázquez de Mercado a la Real Audiencia de México. Mérida, 2 de mayo de 1606.

<sup>86</sup> Ibid. \*El subrayado es mío.

de Cristo y [más] si se hallan apóstatas entre los montaraces idólatras, sirviendo de ejemplo para que se pierdan otras muchas [almas] como se teme.<sup>87</sup>

El obispo Vázquez de Mercado (1603-1608) y los franciscanos estaban convencidos de que el paisaje de Yucatán promovía la continuidad de la religión indígena, por la proximidad del monte, la existencia de cuevas y cenotes que eran considerados por los mayas como espacios sagrados.<sup>88</sup> Según el obispo las casas de los indígenas estaban apartadas unas de otras y entre arboledas, por lo que podían embriagarse o idolatrar sin ser vistos. Por lo que pidió constantemente a las autoridades que se congregaran efectivamente los pueblos "desparramados" y se quitaran los árboles.<sup>89</sup> Sabían que la selva desde la perspectiva indígena era un espacio simbólico cargado de fuerzas sobrenaturales. Las milpas se localizaban próximas al monte y para los mayas se trataba de un paisaje conocido y familiar, aunque no por eso libre de peligros. Para los españoles la selva era un espacio inaccesible y amenazante, pero que al mismo tiempo se juzgaba fértil y abundante en riquezas naturales. Se debe recordar que el bosque en el pensamiento europeo del medioevo tenía diversos significados, se le veía como frontera y lugar de refugio tanto para los cultos paganos, los anacoretas o individuos marginales. Era un espacio para buscar la soledad, la reflexión y la penitencia, aunque allí también moraba el demonio y sus tentaciones. Como lo señaló Marc Bloch, la selva repelía por ser inhóspita y a la vez era deseable por los recursos que proporcionaba. Finalmente se puede señalar que el bosque era visto como un lugar "liminar" entre la civilización y lo salvaje.<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup>Idem.

<sup>88</sup>Ibid.

<sup>89</sup>Mario H. Ruz, *Un rostro encubierto. Los indios del Tabasco colonial*. México: CIESAS-INI, 1994, pp. 94 y 166.

<sup>90</sup>Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Gedisa, 1986, pp. 25-39.

En este sentido se puede decir que a ojos de los españoles, la espesura de la selva era tan inaccesible como lo eran en su país las montañas. Es por esto que los españoles llamaron a las zonas de refugio a donde se fugaba gran parte de la población indígena de la península, "La Montaña" o "Las Montañas". Más que describir estos accidentes geográficos, que además son casi inexistentes en Yucatán, se hacía referencia a la selva. Desde la perspectiva española la selva tenía algunas de las características de las regiones montañosas de la Península Ibérica. Las montañas representaban para los españoles fronteras de la civilización, inexpugnables e incomunicadas que se convirtieron en sitios de refugio para grupos rebeldes, como los moriscos que se atrincheraron en ellas. Ejemplo de esto fue el levantamiento de los moriscos granadinos (1586-1590) cuya base fueron precisamente las serranías; Las Alpujarras se convirtieron en el centro de la resistencia.<sup>91</sup> Asimismo, en Aragón, Valencia y Granada los montes representaban áreas de disidencia religiosa, en las que los moriscos fugitivos podían continuar practicando su fe. Estos "mundos montañoses" parecían constantemente destinados a ser conquistados o reconquistados espiritualmente.<sup>92</sup> Los españoles en Yucatán no pudieron encontrar un mejor símil para describir las regiones no conquistadas, que fueron concebidas precisamente como fronteras de la civilización donde se fomentaba la "idolatría" y se incubaba la rebelión. La presencia en estas zonas del señorío Itzá, representaba un peligro constante, ya que alentaba la resistencia y la subversión por medio de las profecías katónicas.

La "idolatría" era por lo tanto considerada como una enfermedad epidémica, cuyo contagio debía ser prevenido y

---

<sup>91</sup>Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos*. Madrid: Alianza Ed., 1993, p.43.

<sup>92</sup>Fernand Braudel, *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México: FCE, t.I, 1981, pp.35-46.

remediado, principalmente porque conllevaba una serie de calamidades que azotaban a la sociedad como el relajamiento de las costumbres, borracheras e incestos. En un documento se señala que la embriaguez daba pie a "muchos incestos con hijas y parientas"<sup>93</sup>, el problema tal vez radicaba en que lo que los religiosos consideraban como una transgresión, tal vez no lo fuera para los indígenas. Por ejemplo, las relaciones sexuales entre padrinos y ahijados eran consideradas incestuosas desde la perspectiva cristiana, pero para los indígenas tal vez resultaba difícil aceptar ese tipo de parentesco ritual.<sup>94</sup> El fracaso de la conversión de la población nativa fue puesta de manifiesto por los clérigos que actuaron como extirpadores de idolatrías. En su discurso la idolatría aparece como un trastocamiento al equilibrio natural de las cosas, mismo que se reflejaba en el quebrantamiento de las normas e incluso en manifestaciones sobrenaturales, todo lo cual repercutía en el orden político, social y económico de la provincia. Una de las peores alteraciones a la normatividad fueron los elementos sincréticos de la religión indígena, considerados como "aberraciones insoportables", siendo inconcebible que la "idolatría" y la "verdadera religión" se mezclaran.<sup>95</sup>

Para el extirpador de idolatrías Pedro Sánchez de Aguilar, el pecado de "idolatría" era aun peor que el de la sodomía, puesto que los "idólatras" trastocaban el orden divino y aún más si utilizaban símbolos, rituales u objetos sagrados de la religión católica. Esta "mezcla abominable" también señalaba el fracaso de la evangelización, pues contradecía un principio básico, es decir, que cristianismo e idolatría eran completamente irreconciliables por ser contrarios e irreductibles. Los extirpadores vieron con horror cómo ante la "incapacidad" de los indios de alcanzar la "verdadera

---

<sup>93</sup>AGI, México 92, f.8. Auto hecho por Iñigo de Arguello Carvajal en contra del gobernador Juan de Vargas. Mérida, 16 de septiembre de 1630.

<sup>94</sup>Mario Humberto Ruz, "Los rostros de la resistencia", *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. México: CNCA, 1992, p.105.

<sup>95</sup>Carmen Bernard y Serge Gruzinski, op. cit.: 144.

religión", engendraron "mezcolanzas" aberrantes. Se debe hacer notar que los extirpadores del siglo XVII olvidaron cómo los franciscanos habían retomado algunos elementos de la religión nativa que eran cercanos o similares a la religión católica, durante los primeros momentos del proceso de evangelización. Esta flexibilidad que mostraron los religiosos durante el inicio de la conversión de los nativos se volvió un problema que los extirpadores debieron remediar, ya que había dado lugar a peligrosos sincretismos que en un principio habían sido aceptados y que posteriormente fue muy difícil erradicar. Lo verdaderamente insoportable era que los indios tomaran esa iniciativa y crearan su propia versión de la religión que se les imponía.

Los religiosos consideraron que los principales promotores de la "idolatría" eran los caciques y la élite indígena, por la influencia que ejercían en la gente común, que por lo general los respetaba y obedecía. Sobre todo los *ah kines* o sacerdotes y los *ah patom* o alfareros que hacían los "ídolos":

Y que los que fueren sorprendidos en idolatría, especialmente los aquines [*ah kines*] que son sus sacerdotes, sean castigados conforme a la gravedad del delito con rigor y públicamente, que conste a todos y que todos tomen escarmiento, porque de otra manera será imposible el remedio.<sup>96</sup>

En este sentido los idólatras, principalmente los *ah kines* se concibieron como agitadores que ponían en peligro el orden divino y amenazaban el orden temporal.<sup>97</sup> Se les asociaba con la

---

<sup>96</sup>AGI, México 359, R.9, núm. 50. Carta al rey de los franciscanos fray Hernando de Sopena, Ministro Provincial, fray Juan de Salinas, fray Francisco de la Parra, fray Juan Bautista Salgado y fray Julián de Cuarta. Mérida, 9 de mayo de 1606.

<sup>97</sup>Pedro Sánchez de Aguilar, "Informe contra los adoradores de ídolos del obispado de Yucatán, año de 1639" en *Idolatría, supersticiones, dioses, ritos y hechicerías y otras*

clandestinidad y la conspiración y en Yucatán el temor a una sublevación indígena inspirada en su religión prevaleció hasta casi el final del período colonial.

#### iv) La idolatría manipulada:

Ciertamente la "idolatría" fue vista a lo largo de la colonia como un peligro latente, pues se le consideraba el motor que impulsaba la resistencia continua de los mayas y la fuga de sus pueblos. Pero la acusación de "idolatría" también se utilizó como un pretexto por los distintos sectores coloniales que se disputaban el poder, para oponerse unos a otros. Es decir, se encuentran quejas de los encomenderos en contra de los gobernadores, señalando que debido a los repartimientos excesivos que les imponían a los indios los obligaban a fugarse y a volver a la "idolatría".<sup>98</sup> Los franciscanos acusaban al clero secular de no administrar correctamente a los nativos, por lo que continuaban con sus creencias y ritos. El clero secular por su parte decía que los franciscanos tenían la administración religiosa muy abandonada dando pauta a que los indígenas volvieran a su ignorancia. Los encomenderos a su vez culpaban a los franciscanos de explotar a los indígenas por medio de las limosnas, obligándolos con esto a huir a los montes donde volvían a retomar sus "ritos y supersticiones".<sup>99</sup> En realidad autoridades civiles, eclesiásticas y encomenderos se acusaban mutuamente de la fuga de los indígenas y por consiguiente de la continuidad de su religión.

---

*costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México.* México: Ed. Fuente Cultural, 1948-52, p.287.

<sup>98</sup>AGI, México 307, ff. 4-4v. Autos contra Rodrigo Flores de Aldana.

<sup>99</sup>AGI, Escribanía 308 A. Testimonio de los Autos hechos por los franciscanos sobre la reducción hecha por el gobernador Francisco Nuñez Melían. Mérida, 1644. AGI, México, 308. Real cédula, 15 de marzo de 1627.

Quando en 1562 los franciscanos descubrieron las "idolatrías y sacrificios" que se habían realizado en Maní, Sotuta y Hocaba, el provincial y juez eclesiástico fray Diego de Landa junto con otros miembros de su Orden, decidieron tomar medidas drásticas en contra de los infractores. Se conformó entonces un tribunal de la Inquisición y con ayuda del brazo seglar se llevaron a cabo arrestos, interrogatorios y torturas, esencialmente contra los principales indígenas.<sup>100</sup> A causa de las torturas algunos principales indígenas murieron o quedaron lisiados. Las medidas tan radicales adoptadas por Landa y los demás franciscanos no fueron bien vistas por todos los sectores coloniales de la península, por lo que se conformaron dos bandos: el del provincial, los religiosos, el alcalde mayor y sus allegados políticos contra el clero secular y los encomenderos que desaprobaban la actuación de los religiosos.<sup>101</sup> Los encomenderos temían que por los excesos y malos tratos que habían sufrido los indígenas se fugaran a la zona no conquistada o se rebelaran. Las quejas continuas de los encomenderos ante el rey, el Consejo Real de Indias y la Audiencia de México, dieron como resultado la expedición en 1570 de una real cédula, confirmada por una provisión real de 1574, en que se prohibía a los religiosos tener cárceles, cepos, prender, encarcelar o trasquilar a los indios.<sup>102</sup> A partir de ese momento se desarrolló una lucha por el control de la población indígena y el clero argumentó a lo largo de la colonia que la continuidad y desarrollo de la "idolatría" se debían al poco castigo que recibían los transgresores. Esto causó distintas pugnas entre las autoridades civiles y eclesiásticas. En 1605 el rey envió una real cédula donde preguntaba al obispo, al gobernador y a la Orden franciscana qué tan extendida se encontraba la "idolatría" en Yucatán, las causas por las que existía y las posibles soluciones.<sup>103</sup>

---

<sup>100</sup>France V. Scholes y Eleanor B. Adams, op.cit. v.1:101-107.

<sup>101</sup>Stella María González Cicero, op. cit.:125-127.

<sup>102</sup>Pedro Sánchez de Aguilar, op. cit.: 204-205.

<sup>103</sup>Ibid.: 207.

Las respuestas que dieron las partes involucradas muestran el profundo conflicto entre ellas.

El gobernador Carlos de Luna y Arellano tenía en 1607 una fuerte pugna con el obispo Diego Vázquez de Mercado y con los franciscanos por razones de competencia política. Por lo que deseaba hacer cumplir las cédulas y provisiones reales, sobre todo aquellas relacionadas con que los religiosos no tuvieran prisiones, cepos y que no pudieran maltratar ni trasquilar a los indígenas.<sup>104</sup> Con este fin despachó una serie de mandamientos a los gobernadores y alcaldes indios para que no permitieran que ningún clérigo o religioso los castigara o encarcelara, ya que eso correspondía únicamente a la justicia real.<sup>105</sup> También había prohibido que los religiosos impidieran a los indios mudarse a otras poblaciones. Estas medidas iban encaminadas principalmente a reducir el poder y la autoridad del clero en relación con la población nativa. Además Luna y Arellano acusaba a los franciscanos de excederse en lo que pedían como "limosnas", alterando el carácter voluntario que debían tener dichas donaciones y exigiéndoles a los indígenas que entregaran mantas y cera, cobrándoles además por las confirmaciones<sup>106</sup> y doctrinas. Para este personaje las causas por las que existía la "idolatría" en Yucatán eran la falta de "doctrina y justicia que convenía", ya que todas las cédulas, ordenanzas, ejecutorias y provisiones reales en favor de los naturales no se cumplían. Igualmente señalaba que debido a los abusos que cometían los españoles y religiosos, los mayas huían a las montañas y "se bajarían al infierno si pudiesen".<sup>107</sup> Argumentaba asimismo, que la

---

<sup>104</sup>AGI, México 359, R.9, núm. 52. Carta del gobernador Carlos de Luna y Arellano al rey. Mérida, 30 de abril de 1607.

<sup>105</sup>AGI, México 359, R.9, núm. 51. Carta del Obispo Diego Vázquez de Mercado al rey. Mérida, 6 de abril de 1606.

<sup>106</sup>Cabe señalar que la confirmación solamente puede ser administrada por el dicesano y no sabemos si el gobernador al acusar a los franciscanos de realizar el cobro por las confirmaciones, se refería a que éstos los hacían sin el conocimiento del obispo.

<sup>107</sup>AGI, México 359, R.9, núm. 52. Carta del gobernador Carlos de Luna y Arellano al rey. Mérida, 30 de abril de 1607.

doctrina se encontraba principalmente a cargo de los franciscanos, aunque habían algunos clérigos beneficiados y según él los primeros no se encontraban suficientemente preparados y eran muy jóvenes, por lo que dudaba del "ejemplo y enseñanza que daban a los indios". El gobernador pensaba que no debía castigarse con rigor a los indígenas que hubieran incurrido en "idolatrías" y proponía como una solución llevar a los jesuitas a Yucatán para que los instruyeran, fundando seminarios donde "crien, enseñen y doctrinen a los naturales".<sup>108</sup>

El cuestionamiento que hizo Luna y Arellano a la labor misional llevada a cabo por los religiosos en Yucatán, lo enfrentó con el obispo Diego Vázquez de Mercado y con las autoridades de la Orden de San Francisco. Las respuestas a los ataques del gobernador no se hicieron esperar, los franciscanos escribieron al rey en 1606, diciendo que si la "idolatría" estaba tan extendida era debido a que los "gobernadores" permitían que los indígenas despoblaran los asentamientos donde habían sido congregados con gran trabajo de su Orden al inicio de su conversión. Aparentemente los mayas aprovecharon las pugnas existentes y muchos principales indígenas solicitaron a Luna y Arellano licencias para dejar las cabeceras de sus pueblos argumentando que los religiosos los castigaban. El gobernador concedió los permisos y los franciscanos señalaban que debido a esto los indios no obedecían a sus párrocos y ministros por lo que "se apartan y desvían de quien puede ver sus idolatrías y borracheras".<sup>109</sup> Los religiosos exigían que se obligara a los indígenas a no alejarse de las cabeceras y pueblos donde en principio habían sido congregados.

Los franciscanos enfatizaban que la "idolatría" se encontraba tan arraigada en Yucatán debido a los castigos tan leves que se les

---

<sup>108</sup>Ibid.

<sup>109</sup>AGI, México 359, R.9, núm. 50. Carta al rey de los franciscanos fray Hernando de Sopena, Ministro Provincial, fray Juan de Salinas, fray Francisco de la Parra, fray Juan Bautista Salgado y fray Julián de Cuarta. Mérida, 9 de mayo de 1606.

imponían a los indios infractores, por lo que pedían la aplicación de penas más severas, sobre todo para los *ah kines*. Para el obispo Vázquez de Mercado, las sanciones que se les daban a los idólatras no servían de nada, ya que cada día se iban descubriendo más, y como eran "gente tan incapaz y sin honra" éstas no los afectaban.<sup>110</sup> También se quejaba que si les imponía el castigo de separarlos de sus pueblos para servir en la obra de alguna iglesia, después de un tiempo huían a las montañas, de donde no se podía sacarlos. Por esto pedía el establecimiento de penas más severas, suplicándole al rey, que a los idólatras y reincidentes se les impusiera "la pena de muerte y quemarlos", principalmente a los sacerdotes indígenas<sup>111</sup>, sobre todo, porque en el siglo XVII ya no se consideraba a los mayas como recién convertidos, pues "ya son más que nietos, abuelos y bisabuelos cristianos, que con un castigo riguroso de éstos se entiende tendría remedio todo".<sup>112</sup>

Cabe por tanto insistir en que el fracaso de la conversión de la población nativa se explica en el discurso de los religiosos como resultado de la mala administración de las autoridades civiles, principalmente de el gobernador, por los excesos de los encomenderos y por los errores del clero secular. Por otra parte para los gobernadores y autoridades civiles la causa del desarrollo de la idolatría se debía al incumplimiento de las leyes que protegían a los indios, a los abusos de los encomenderos y los excesos de los religiosos que en lugar de adoctrinarlos se dedicaban a explotarlos por medio de las limosnas y los servicios personales. La "idolatría" también se convirtió en un medio para que los gobernadores, encomenderos, clero regular y secular, obtuvieran prebendas y reconocimientos. Desde fines del siglo XVI y a lo largo del XVII, se realizaron probanzas de méritos y servicios de miembros del clero

---

<sup>110</sup>Ibid.

<sup>111</sup>Ibid. Carta del Obispo Diego Vázquez de Mercado al rey, sobre las idolatrías de los indios. Valladolid, 12 de diciembre de 1605.

<sup>112</sup>Ibid.

secular, la mayoría de los cuales afirmaba haber sacado grandes cantidades de "ídolos" (hubo algunos que sostuvieron haber recogido más de quinientos), junto con ornamentos, vestiduras y ofrendas utilizados en las ceremonias e incluso códices escritos con glifos. Es obvio que los clérigos debieron exagerar sus hazañas e incluso el número de objetos confiscados, sin embargo, esto no resta importancia al hecho de que la religión indígena persistiera a lo largo del siglo XVII e incluso posteriormente en toda la provincia. En estas probanzas también se señala que los principales implicados en la "idolatría" eran los caciques y las élites, aunque la mayoría de la población participaba de los rituales y ceremonias.<sup>113</sup>

Los encomenderos también aprovecharon el problema de la "idolatría", ya que apuntaban que los pueblos de indios fugitivos no pagaban tributos, perjudicándolos a ellos y al rey. Subrayando que lo peor era que los huidos volvían a sus costumbres y creencias convirtiéndose en rebeldes. Encomenderos como Francisco Sánchez Cerdán obtuvieron comisiones de los gobernadores para castigar, reducir y poblar a los indios desertores.<sup>114</sup> Los servicios prestados por los encomenderos y gobernadores, en la reducción de los fugitivos eran tenidos en gran estima por la Corona. Se debe tomar en cuenta que también caciques indígenas como Pax Bolon, hicieron reducciones y fueron de igual forma recompensados con prebendas.

Para los franciscanos la presencia de mayas fugitivos y de grupos gentiles como los itzaes, fue también de gran importancia pues asistían a las reducciones y entradas que realizaban los españoles para someterlos, calificándolas como "administraciones y

---

<sup>113</sup>AGI México 294. Probanza de méritos y servicios del bachiller Andrés Fernández de Castro. Valladolid, 15 de enero de 1604.

Ibid. Probanza de méritos y servicios del clérigo Antonio de Arroyo. Valladolid, 15 de enero de 1604.

<sup>114</sup>AGI, México 130. Probanza de méritos y servicios de Francisco Sánchez Cerdán. Campeche, 23 de julio de 1611.

conversiones vivas", lo que les permitía solicitar ayuda y privilegios a la Corona. También su participación en estas conversiones les permitía oponerse con bases más firmes al proceso de secularización que se estaba desarrollando. Por ejemplo, en 1644 tomaron parte en las reducciones que realizó el gobernador Francisco Nuñez Melián. Los tres contingentes que fueron hacia Campeche, Valladolid y la Sierra hasta Bacalar iban acompañados por un franciscano. En 1672 también tuvieron un papel importante en la reducción y población de los indios rebeldes de Sahcabchén, que se encontraba en la parte central del actual Campeche, por lo que pedían al rey que los favoreciera en tres puntos: que se les otorgara el estipendio señalado en las reales cédulas, que consistía en darle a cada religioso, cien pesos y cincuenta fanegas de maíz por cada cuatrocientos indios casados. Que se les concedieran a las doctrinas, las limosnas del vino y del aceite para las misas y lámparas. Por último solicitaban que el monarca estableciera un arancel, declarando lo que los indios debían pagar a los párrocos por sus servicios. Como era de esperarse también pedían adoctrinar a los indios a los que habían ayudado a reducir. A pesar de la importancia de los servicios prestados por la Orden, no se les concedió lo que pretendían.<sup>115</sup>

Como puede observarse la "idolatría" se volvió un arma política de gran importancia, utilizada por los distintos grupos para atacarse y echarse la culpa unos a otros por la desertión de los indígenas de sus poblaciones. La lucha en contra de la fuga de los mayas y sus principales secuelas que eran la "idolatría" y la rebelión, se convirtieron en fuente de prebendas y reconocimientos para los mismos grupos. Esto sin dejar de reconocer que tanto para las autoridades civiles como para las eclesiásticas la persistencia de la religión indígena era una amenaza real, que hacía patente el fracaso de los mecanismos de control de la población nativa.

---

<sup>115</sup>AGI, México 308. Petición de la orden de San Francisco. Mérida, 30 de marzo de 1672.

**v) Los sectores intermedios: negros, mulatos, pardos y mestizos:**

La sociedad colonial en Yucatán suele analizarse siempre desde la perspectiva española o indígena, dejando de lado a grupos intermedios que jugaron un papel importante como fueron los negros, mestizos, mulatos y pardos. Los mestizos surgieron como una consecuencia lógica del proceso de conquista y colonización, ya que los españoles en un principio no llevaron consigo a sus mujeres, por lo que muchos contrajeron nupcias o establecieron relaciones de concubinato con mujeres indígenas. A los enlaces de españoles e indios, pronto se sumaron las uniones con gente negra, que dieron como resultado la aparición de mulatos y pardos<sup>116</sup>. Sin embargo, no se puede contabilizar la presencia de estos sectores a través de relaciones demográficas eclesiásticas, gubernamentales, comárcales o provinciales, sino solamente por referencias y citas que se filtraron en algunos documentos.<sup>117</sup>

El elemento africano no fue muy numeroso en Yucatán, ya que la falta de minas, obrajes o plantaciones hacia innecesaria su presencia como mano de obra. Cuando existieron plantaciones como las que explotaron el añil, la fuerza de trabajo utilizada fue indígena. Algunos de los negros que llegaron a la península fueron llevados de África mientras otros fueron adquiridos en colonias inglesas, la mayoría trabajaban como sirvientes domésticos.<sup>118</sup> La tasa proporcionalmente baja de migración española y negra en la península y el número más alto de población mestiza, mulata y parda en relación con los primeros, sugiere la posibilidad de que estos grupos tuvieran un significativo componente maya. En 1586 en Yucatán solamente existían cuatrocientos españoles que representaban el 0.8% de la población total, en 1671 esta cifra se

---

<sup>116</sup>Pardo, persona de ascendencia africana-indígena.

<sup>117</sup>Manuela García Bernal, op. cit. 1972: 18.

<sup>118</sup>Robert W. Patch, op. cit.: 95.

incrementó a 3.6% y en 1790 será del 7.9%. A finales del siglo XVIII los mestizos representaban el 11% de la población, los pardos el 9.3% y los negros tan solo el 0.6%.<sup>119</sup> Es decir, gran parte de las castas tenía un mayor aporte genético indígena, además muchos indios lograban pasarse a otra categoría racial accediendo de esta forma a los privilegios de dichos sectores sociales, librándose así de las obligaciones y servicios que debían prestar a los españoles y a sus comunidades. Esto también lo hacían los mestizos y pardos que, sí contaban con la ayuda necesaria, podían incorporarse al grupo español.<sup>120</sup>

Las castas al estar libres del pago de tributos y de las obligaciones impuestos a los indios, se encontraron en una posición más desahogada y ventajosa convirtiéndose desde muy temprano en la colonia en intermediarios entre indígenas y españoles. A partir de 1550, los negros y mestizos se transformaron en elementos conflictivos por su actitud agresiva hacia los mayas, ya que muchos fueron empleados como recaudadores de tributos.<sup>121</sup> Así por ejemplo, en 1580, cuando se nombraron corregidores y alcaldes mayores en la península, uno de ellos iba acompañado de un mestizo "vicioso, de mala vida y costumbres" llamado Diego de Vargas. Este fungía como escribano, alguacil e intérprete y en las visitas que hacía con el alcalde a los pueblos indígenas, cometió muchos agravios, principalmente abusando de las mujeres.<sup>122</sup>

Los mulatos y mestizos eran artesanos, jornaleros o pequeños comerciantes. También servían como mayordomos y cobradores, algunos llegaron a sobresalir económicamente gracias a la

---

<sup>119</sup>Nancy M. Farris, op. cit.: 64-65.

<sup>120</sup>Nancy M. Farris, "Conquista y cultura: Los mayas de Yucatán", en *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, Carmen Bernard (comp.). México: FCE, 1994, p.206.

<sup>121</sup>Manuela García Bernal, op. cit.: 155.

<sup>122</sup>AGI, México 307, Autos contra Rodrigo Flores de Aldana, 1668.

explotación que hicieron del trabajo indígena. Ese fue el caso del mulato Melchor Segovia, que en 1654 era cobrador de repartimientos en el pueblo de Calkiní, actividad que le había permitido contratar a otro recaudador quien era el que asistía a los pueblos. Su oficio era tan rentable que tenía casas de "piedra labrada" en las que recogía la cera para blanquearla, obligando a los indios a acarrear agua de la noria para este efecto, sin permitirles llevarla a sus casas. Según la fuente consultada era además "el que daba arbitrio e industria a los jueces para los tratos y granjerías".<sup>123</sup>

Las castas también participaron activamente en la milicia. Durante el siglo XVII tomaron parte en las reducciones de indios fugitivos y sublevados que organizaron los gobernadores. Así, en las reducciones de 1644, para congregar indios huidos de sus pueblos, las compañías de soldados españoles llevaban "mulatos pagados", y durante la pacificación de los indios rebeldes de Sahcabchén en 1668, el capitán Lorenzo de Hevia iba acompañado de ochenta españoles y mulatos.<sup>124</sup> Los pardos también participaron en las reducciones, en 1678 el gobernador Antonio de Laiseca y Alvarado pensaba mandar a un cabo con cien pardos e indios flecheros a que trataran de contener a los mayas sublevados de La Montaña. En el siglo XVIII, los mestizos, mulatos y pardos formaban parte de las cuatro compañías que existían para la defensa de la ciudadela o castillo en la ciudad de Mérida. Se convirtieron en soldados pertenecientes a batallones y compañías inferiores, donde los oficiales eran españoles y criollos.<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup>Ibid.

<sup>124</sup>AGI, México 308 A. Testimonio de autos de la información hecha a instancias de la religión de San Francisco, sobre la reducción hecha por el gobernador Francisco Nuñez Melián. Mérida, 1644.

Escribanía 317 B. Autos sobre la reducción de los indios de Sahcabchén, 1668.

<sup>125</sup>Manuela García Bernal, op. cit. 1972: 18.

La condición intermedia de negros, mestizos y mulatos y su posición más favorecida, los llevó a confrontarse con los indígenas, de quienes, desde su condición de mayor poder, abusaban y explotaban. El rechazo de los mayas hacia estos sectores sociales se expresó en distintas ocasiones y particularmente durante la rebelión de Sahcabchén, donde los sublevados habían prohibido a los pueblos bajo su control, tener ningún trato o comunicación con "españoles, negros, mulatos y mestizos". Entre las quejas de los caciques rebeldes, estaba el que incluso las castas tuvieran potestad para abusar de ellos y maltratarlos.<sup>126</sup> Los privilegios de los sectores intermedios continuaron hasta casi el final de la colonia. En 1722, el obispo Gómez de Parada se quejaba de que hubieran indios de servicio *meyahes* e *ixcames*, así como *chichiguas* que debían asistir a mulatos y mestizos.<sup>127</sup> Apuntaba que el papel de éstos últimos debía ser el de servidores y no de señores a los cuales favorecer. Las mujeres negras, mestizas y mulatas estaban exentas de prestar servicios personales, por lo que en 1723, el procurador del obispo cuestionó ante el rey su situación, señalando que sus circunstancias eran iguales a las de las indias, que los trabajos que debían realizar no eran tan arduos y que no podían ser dispensadas bajo la excusa de estar menos adaptadas al clima.<sup>128</sup> Se sabe también que en 1725 había un gran número de mulatos y mestizos avecindados en los pueblos de indios del Partido de la Sierra, por lo que se pedía el nombramiento de un teniente de gobernador, para evitar choques y abusos con la población indígena.<sup>129</sup>

A pesar de los enfrentamientos estos grupos compartían con los mayas una forma de vida similar, el mismo tipo de dieta, algunas

---

<sup>126</sup>AGI, México 307, f.5. Autos tocantes a la reducción de los indios de Sahcabchén, 1668.

México 308. Carta de los caciques de la Montaña. Sahcabchén, 3 de mayo de 1671.

<sup>127</sup>APS-RJC-AGI, México 1040. Constituciones sínodales para el Obispado de Yucatán por su Obispo Juan Gómez de Parada, Mérida, octubre de 1722.

<sup>128</sup>Manuela García Bernal, op. cit. 1972: 18.

<sup>129</sup>Ibid.: 19.

costumbres, vestido y sobre todo la lengua. Las mujeres mestizas y pardas parecen haber utilizado el mismo tipo de vestimenta que las indias, que consistía en un *huipil* y una enagua, pero en lugar de utilizar manta como las indias, los hacían de lino con las cenefas bordadas con "hilo, caracol o seda".<sup>130</sup> La mayoría de las castas solamente hablaba maya yucateco, y a finales del siglo XVIII resultaba igualmente necesario obligarlos como a los indígenas a aprender el castellano.<sup>131</sup> En relación con lo sobrenatural, estos sectores también recurrieron al conocimiento indígena, consultando a los *hmenes* o curanderos y a hechiceros que les proporcionaban remedios, encantamientos, sortilegios y pócimas. En algunos casos se dio una mayor integración de ciertos individuos a las comunidades indígenas, llegando incluso a convertirse en sacerdotes y curanderos. Es posible también que esos individuos fueran indígenas que hubieran logrado cruzar las "fronteras raciales" logrando pasar a otra casta, pero quedando culturalmente vinculados a sus pueblos.

Aparentemente ese fue el caso de una familia de "pardos" que en 1785 llevaron a cabo una ceremonia para pedir lluvias y realizaron curaciones. Pascual de Santos Casanova era el *payha* o "llamador de lluvias" quien iba a ofrecer copal, *saca*<sup>132</sup>, pozol, *balche*<sup>133</sup> y un guiso de gallina con masa de maíz. Según el testigo Pedro Guillermo, quien también era pardo, en la milpa donde se realizaría la ceremonia se encontraban igualmente *balche* y cigarros más grandes que los que se usaban cotidianamente, para llevar a cabo una curación. Se encontró además un cañuto con cuatro espinas

---

<sup>130</sup>APS-RJC- AGI, México 3168. Informe del cura de Yaxcaba, Bartolomé José Granado Baeza. Yaxcaba, 5 de abril de 1813.

<sup>131</sup>Dorothy Tanck de Estrada, "Escuelas y cajas de comunidad en Yucatán al final de la colonia", *Historia Mexicana*, núm. 3, vol. XLIII, 1994, p. 416.

<sup>132</sup>*Saca o sac-ha* significa "agua blanca", es una bebida que se hace de maíz molido y agua muy semejante al pozol, con la diferencia de que el maíz se cocina sin llegar a suavizarse, de esta forma la bebida es arenosa y se conserva por más tiempo.

<sup>133</sup>*Balche*, bebida embriagante hecha con la corteza de un árbol (*Lonchocarpus violaceus*) del mismo nombre y fermentada con miel de abejas silvestres.

arpeadas de un pescado llamado *tun*.<sup>134</sup> Es probable que los cigarros y el *balche* fueran utilizados como un ofrecimiento, antes de efectuar la cura, la cual pudo haberse hecho con las espinas de pescado, realizando punciones en puntos específicos del cuerpo. Este tipo de "acupuntura" indígena utilizando espinas de pescado, sigue siendo practicada en la actualidad, aunque al parecer existe un gran hermetismo con respecto a ella en los pueblos.<sup>135</sup> Es posible que el hecho de provocar una pequeña sangría (en el caso del *tok*) y que esto pudiera ser considerado como un sacrificio, los llevara a mantener en absoluto secreto este tratamiento.

El que un pardo ocupara una posición ritual tan importante, es decir, como un oficiante que invocaba la lluvia y quizá como un curandero especializado en una terapéutica que en la colonia debió considerarse como "peligrosa" por el riesgo que conllevaba, nos puede indicar que se trataba de un individuo completamente asimilado a la cultura maya o que era un indígena que logró pasar a otra casta, manteniendo su prestigio como especialista religioso en el interior de su comunidad. Perteneciendo a una casta, su desempeño como curandero debió ser más peligroso, ya que estos grupos sí estaban sujetos a la Inquisición. Sin embargo, todo parece indicar que a finales del siglo XVIII esta institución era más tolerante, pues a pesar de las pruebas presentadas contra Santos Casanova y sus hijos, fueron exonerados.

---

<sup>134</sup>Eva A. Uchmany, "Cuatro casos de idolatría en el área maya ante el tribunal de la Inquisición", *Estudios de Cultura Maya*, núm. 6, 1967, pp. 280-286.

<sup>135</sup>Hernán García, Antonio Sierra y Gilberto Balam, *Medicina maya tradicional*, México: EDUCE, 1996, pp.147-166. Esta terapéutica tiene dos variantes el *jup* (*hup*) y el *tok*, y se realiza utilizando espinos de origen vegetal, espinas de mantarraya y de otros pescados como la lebisa y el *xtoon* (o *tun*), así como colmillos de víboras, jabalíes, picos de pájaros y espinos de puerco espín. El *jup*, consiste en pinchar sin sangrar distintos puntos del cuerpo para "mover la sangre y el aire estancados". El *tok*, busca sangrar el punto y se aplica en enfermedades con "exceso de sangre y viento".

## Capítulo 2 Los pueblos de encomienda

### 1. Descripción física de Yucatán:

La península de Yucatán está formada por una plataforma calcárea, emergió en el Mioceno y el Plioceno, durante el Terciario, siendo el extremo sur de la sierrita. La fisiografía está dada por una gran extensión llana, con relieves relativamente suaves, menores de cuatrocientos metros, observándose un gradiente altitudinal de las costas hacia el centro de Yucatán donde se encuentran las máximas alturas en la Sierra Puuc. En la parte norte no existen ríos superficiales, ya que el agua de lluvia se filtra rápidamente por la roca porosa, formando canales subterráneos. El terreno de Yucatán está cubierto de cenotes (en maya *dzonot*) los cuales resultan del derrumbamiento de los techos rocosos que cubren las cavernas subterráneas y canales que se disuelven por lo suave de la piedra caliza. También existen pequeñas depresiones llamadas aguadas que contienen pozas intermitentes o permanentes. Los cenotes y aguadas son las principales fuentes de líquido en el norte de la península y su presencia ha sido determinante en la localización de los antiguos y actuales asentamientos mayas.<sup>1</sup>

La caliza y otras rocas asociadas han proporcionado a los mayas de Yucatán, diversos materiales de gran utilidad, como el sílex y el pedernal en forma de nódulos duros de silicio, que eran utilizados en la antigüedad para hacer puntas de proyectil y herramientas para cortar. Los mayas también contaban con abundante piedra para la construcción, pues la suave caliza al contacto con el aire se endurece. Asimismo quemaban la caliza para fabricar cal viva, la que mezclaban con arena calcárea (*sascab*) y agua para

---

<sup>1</sup>Robert C. West, "Surface Configuration and Associated Geology of Middle America" en *Handbook of Middle American Indians*. Robert C. West (Editor del volumen). Austin: University of Texas Press, v.1,1964,pp.70-72.

producir una argamasa que servía en las construcciones, para recubrir los murales al fresco y para modelar en estuco.

Entre las costas de la parte baja del norte y noroeste de la península, la acción de las olas ha creado una serie de largas barreras de playa que encierran extensas lagunas y ciénegas de marejadas. La mayoría de estas barreras se extienden en una distancia de 190 kms., desde cerca de Celestún, en la punta noroeste de la península, hasta después de Dzilam en la playa norte. En la parte este existe otra barrera de playa de 70 kms. de largo la cual encierra la ancha ría conocida como Ría Lagartos. Desde la época prehispánica varios puntos dentro de las lagunas poco profundas han sido utilizados para hacer sal por medio de la evaporación natural del agua de mar o lavando el lodo impregnado de este mineral. La sal de estas lagunas era uno de los principales artículos de comercio entre los mayas.<sup>2</sup>

#### **i)Tipos de suelos:**

El estudio sistemático de los tipos de suelos existentes en Yucatán ha sido realizado por los propios indígenas, quienes han desarrollado una nomenclatura específica para los distintos tipos de tierra, misma que subsiste en la actualidad. Los suelos calcimórficos se pueden ordenar en tres grandes series topográficas: los *tzekeles* de altillos, los *kancabales* de planadas y los *akalches* de aguadas o bajos. El término *tzekele* significa en maya "tierra muy pedregosa" y denota una tierra mala para sembrar. Los *tzekeles* son grises, con alto contenido de materia orgánica, pH cercano a neutro; se encuentran en las oquedades de las rocas calizas que existen en mayor o menor grado. Anteponiendo la palabra *kancab* (tierra amarilla) al término *tzekele*, se ha designado a una familia de suelos no diferenciados y que se encuentran en transición entre la familia de los *tzekeles* y la de los *kancabales*. Los *kancabtzekeles* son el

---

<sup>2</sup>Idem.

tipo de suelo más extensivo en Yucatán. Por su parte los *kancabales* son rendzinas rojizas, con menor porcentaje de rocas ubicadas en las planadas. Los *akalches* (*akal* significa aguada y *che* árbol) son glesisoles arcillosos con efecto constante de agua y alto contenido de materia orgánica, se encuentran principalmente en la parte sur de la península entreverados en el bosque tropical perennifolio.<sup>3</sup>

## ii) Vegetación:

La parte noroeste de la península de Yucatán donde se localizan los principales centros de población indígena, presenta una vegetación conocida como bosque tropical caducifolio (ver mapa 3), propia de clima cálido y dominada por especies arborescentes que pierden sus hojas en la época seca del año, durante un lapso variable, pero que por lo general es de seis meses. Este tipo de bosques se desarrolla en México entre los 0 y 1900 mts. de altitud, más frecuentemente por debajo de la cota de 1500 m. En cuanto a la humedad, el aspecto de mayor importancia es su distribución francamente desigual a lo largo del año, dividiéndose en dos estaciones bien marcadas: la lluviosa y la seca. El número de meses secos consecutivos varía de cinco a ocho, lo que da idea de lo acentuado de la aridez entre diciembre y mayo. El monto de la precipitación media anual varía entre 300 y 1800 mm. (más frecuentemente entre 600 y 1200 mm.).

El bosque tropical caducifolio en estado natural o con escasa perturbación es por lo común una comunidad densa. Su altura oscila generalmente entre los 5 y 15 mts., más frecuentemente entre los 8 y 12 mts. La característica más sobresaliente de esta formación vegetal la constituye la pérdida de sus hojas durante un período que

---

<sup>3</sup>Efraim Hernández Xolocotzi, Luis M. Arias y Luciano Pool, "El sistema agrícola de roza-tumba-quema en Yucatán y su capacidad de sostenimiento" en *Agricultura indígena: pasado y presente*. Teresa Rojas (coord.). México: CIESAS, 1994, pp. 344-345. Rayfred L. Stevens, "The Soils of Middle America and their Relation to Indian Peoples and Cultures" en *Handbook of Middle American Indians*. Robert C. West (Editor del volumen). Austin: University of Texas Press, v.1,1964, pp.303-305.

puede ir de cinco a ocho meses, así los dos aspectos estacionales del bosque son diferentes, es decir, la apariencia gris y desolada de la época seca, contrasta con la espesura verde del período lluvioso. Las especies que se encuentran en Yucatán son: el henequén (*Agave fourcroydes*), guaje (*Leucaena esculenta*), zacate cadillo (*Oplismenus burmanni*), ceiba (*Ceiba aesculifolia*), zactah o zook (*Zexmenia frutescens*), bonete o kunché (*Pileus mexicanus*), chuum (*Cochlospermum vitifolium*), copté o ciricote (*Cordia sebestena*), guayabo (*Psidium guajava*). Como vegetación secundaria sucesora del bosque tropical caducifolio se encuentra un bosque espinoso de 5 a 10 mts. de alto que se establece como resultado de la agricultura de roza. Los árboles más comunes son: *Gymnopodium antigonoides*, *Mimosa hemiendyta*, *Acacia gauneri*, etc.<sup>4</sup>

Existe en la península una franja más bien estrecha que se extiende en forma un poco sinuosa desde cerca de Cabo Catoche hasta los alrededores de la Ciudad de Campeche y luego se prolonga como una cinta más angosta a lo largo de la costa hasta un punto situado al suroeste de Champotón, donde existe un bosque tropical subcaducifolio (ver mapa 3). Este tipo de vegetación presenta características intermedias en su fisonomía y en sus requerimientos climáticos entre el bosque tropical perennifolio y el bosque tropical caducifolio. Se caracteriza por que al menos la mitad de los árboles deja caer sus hojas durante la temporada de sequía, pero hay otros muchos siempre verdes y otros que sólo defolian por un período corto. Este bosque prospera entre los 0 y 1300 mts., la precipitación en promedio anual es por lo general de 1000 a 1600 mm. Más que el monto de la lluvia, un elemento de gran importancia que parece determinar la existencia de esta vegetación es la distribución de la precipitación a lo largo del año, pues típicamente se presenta una larga temporada de sequía de cinco a siete meses de duración, durante el cual las lluvias son nulas o insignificantes.

---

<sup>4</sup>Jerzy Rzedowski, *Vegetación de México*. México: Limusa, 1978, pp.189-203.

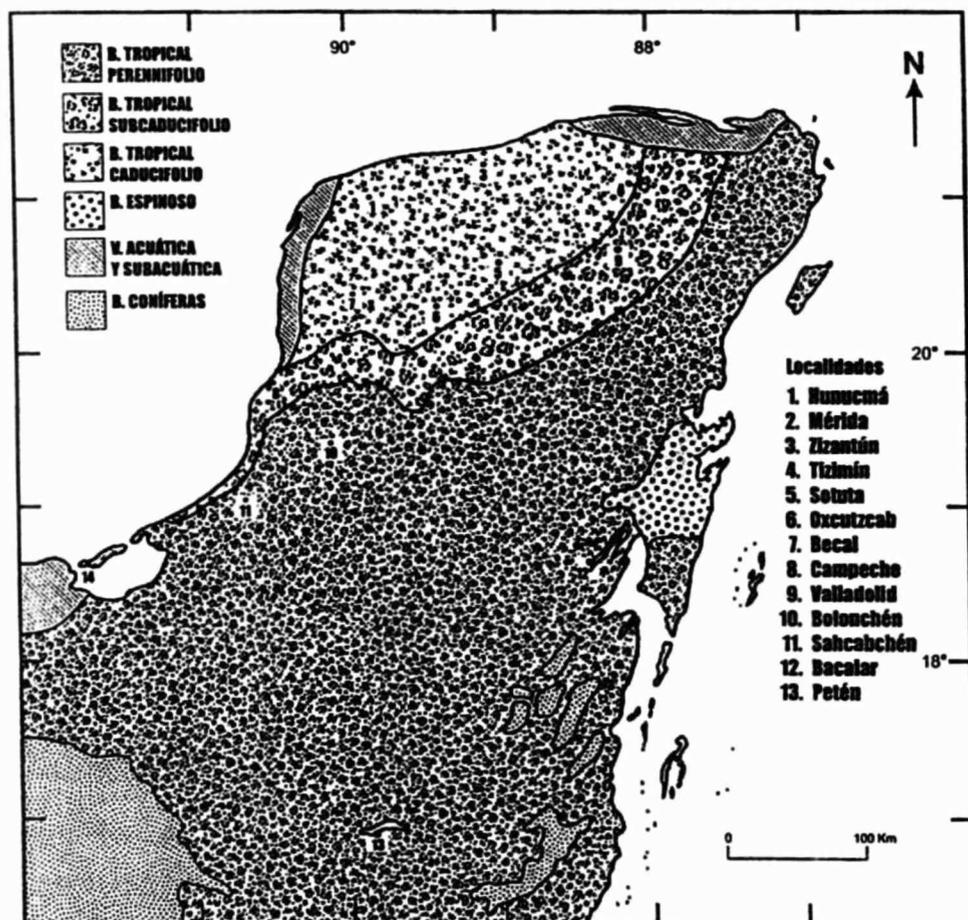
El bosque tropical subcaducifolio es una comunidad densa y cerrada y su fisonomía en la época de lluvia a menudo es comparable con la del bosque tropical perennifolio. Su altura oscila entre 20 y 30 mts., aunque existe un estrato arbóreo inferior que mide 8 a 15 mts. Algunas de las especies que se encuentran en este bosque son: ceiba (*Ceiba pentandra*), chicozapote (*Manilkara zapota*), camarón (*Calycophyllum candidissimum*), pataxté (*Luehea speciosa*), coyol (*Acrocomia mexicana*), jabín (*Piscidia piscipula*), achiote (*Bixa orellana*), yaaxnik (*Vitex gaumeri*) y ramón (*Brosimum alicastrum*).<sup>5</sup>

En la parte sureste de la península en lo que actualmente serían los estados de Campeche y Quintana Roo hasta el Petén, donde se refugiaron los mayas fugitivos, encontramos bosque tropical perennifolio (ver mapa3). Este tipo de vegetación es muy exuberante, pues corresponde al clima en el cual ni la falta de agua, ni la de calor constituyen factores limitantes del desarrollo de las plantas a lo largo de todo el año. Este bosque se desarrolla en altitudes que varían de los 0 a los 1000 mts. Con frecuencia mide de 30 a 45 mts. de altura. Suele ser rico en lianas (trepadoras leñosas) así como en plantas que viven sobre las ramas de los árboles; el verdor y la espesura se mantienen en forma permanente, sin mayor indicio de las estaciones. Entre las especies que se encuentran en el bosque tropical perennifolio están: el guayacán (*Tabebuia guayacan*), ramón (*Brosimum alicastrum*), cedro (*Cedrela odorata*), palo gusano (*Lonchocarpus guatemalensis*), palo mulato (*Bursera simaruba*), caoba (*Swietenia macrophylla*), vainilla (*Vainilla planifolia*), zapote (*Manilkara zapota*).<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup>Ibid.: 179-188.

<sup>6</sup>Ibid.: 159-178.



**MAPA No. 3. VEGETACIÓN DE LAS TIERRAS BAJAS MAYAS**

(MODIFICADO PRINCIPALMENTE DE RZEDOWSKI 1978, FIG. 179)

## 2. El entorno en las fuentes:

La mayoría de los documentos coloniales describen a Yucatán como una "viva laja", casi sin tierra, ni ríos superficiales y con un clima extremadamente caluroso.

[...] es toda tierra baja y llana, mas muy pedregosa, no de piedras movedizas sino de lajas muy largas y continuadas, por las cuales se andan en algunas partes cuatro y seis y más leguas, sin mezcla de tierra sino muy poca. Es montuosa, de árboles muy espesos y tan iguales, que parece que los cortaron con tijeras a un tiempo y de un tamaño.<sup>7</sup>

Con respecto a la falta de ríos superficiales y la existencia de cenotes como las principales fuentes de abastecimiento de agua, Landa apunta lo siguiente:

La naturaleza obró en esta tierra tan diferentemente en los ríos y fuentes, que los ríos y las fuentes que en todo el mundo corren sobre la tierra, en ésta van y corren todos por sus meatos por debajo de ella.

En la tierra proveyó Dios de unas quebradas que los indios llaman zenotes, que llegan de peña tajada hasta el agua, en algunos de los cuales hay furiosas corrientes [...].<sup>8</sup>

Las fuentes españolas señalan también la falta de "riquezas" de la península pues carecía de metales o piedras preciosas y tampoco se podían desarrollar cultivos europeos de exportación, por lo que uno de los pocos recursos que se mencionan son las salinas:

---

<sup>7</sup>Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de Nueva España*. México: UNAM, 1976, t. II, p.314.

<sup>8</sup>Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Porrúa, 1982, pp. 118-119.

Casi en toda aquella costa, desde Campeche hasta el Río Lagartos y más adelante hay salinas maravillosas, que sin beneficiarlas dan mucha sal, gruesa y muy blanca y de mucho valor, de que se provee toda la provincia y llevan navíos cargados a la Nueva España, Habana, Honduras y Pánuco y a otras partes [...].<sup>9</sup>

Pero lo que le faltaba a Yucatán en minerales le sobraba en vegetación y fauna. Los españoles parecen no haber podido diferenciar entre los distintos tipos de vegetación existentes en la península, desde su punto de vista todo era monte o montañas. Subrayan siempre en sus descripciones la espesura y muchedumbre de árboles entre los cuales destacan el *chakah* o palo mulato, el *habín*, *kuche* o cedro, *yaa* o zapote, *chakte*, *haas* o mamey, *pom* o copal, *chi* o nanche, *tsalamuy* o saramuyo, *kopte* o ciricote, *ox* o ramón, *uayam* o guaya, *balche*, *beec* o roble, *op* o anona, *pich* o guanacaste, *chulul ykaniste*. Otras especies mencionadas son el *cat* que es un fruto parecido al pepino, *canche* o mangle prieto, *xan* o guano, achiote, aguacate, diversos tipos de ciruelas, guayabas, pithayas y coyoles.<sup>10</sup> Había además gran variedad de plantas medicinales entre las que se menciona el *iaxpaliache* que quitaba las hinchazones, el *canlol* que era un purgante, el *kumya* que abría las tumoraciones, *cantunbub* que se usaba para cerrar heridas, *cabalhau* para quitar la calentura y la zarzaparrilla que era un vermífugo y se usaba también en el tratamiento de enfermedades venéreas.<sup>11</sup> Muy pocas plantas llevadas por los españoles a Yucatán lograron prosperar, entre las que si pudieron adaptarse estaban los plátanos, granadas, uvas, higos y sobre todo los cítricos como limas, limones, naranjas y cidras.

<sup>9</sup>Antonio de Ciudad Real, op. cit.: 315.

<sup>10</sup>Mercedes de la Garza, *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán*, México: UNAM, 1983, t.I, p. 236, pp.287-288.

<sup>11</sup>Ibid. t. II: 43, 273. Antonio de Ciudad Real, op. cit.: 317. Diego de Landa, op. cit: 127.

En los cenotes había bagres y otros peces pequeños, mientras en las costas se podían pescar lisas, lenguados, sierras, caballas, pulpos, rayas, tortugas e incluso manatíes. Habían iguanas cuya carne era muy apreciada sobre todo durante los períodos de vigilia. Se mencionan también los lagartos y gran cantidad de víboras, muchas de ellas venenosas como las llamadas *ahaucan*, *kokob* y *taxinchan*. Otros animales ponzoñosos eran los alacranes y las arañas de estas últimas estaban las conocidas como *chiouh*, *tsitun* y *am*.<sup>12</sup> Existían gran cantidad de aves como los pavos o *cutz*, perdices o *nom*, codornices o *bech*, además de tórtolas, pájaros cantores, tordos, anados, guacamayas, golondrinas, faisanes y flamings. Entre las aves de rapiña estaban los buitres, gavilanes y lechuzas. Las palomas, gallos y gallinas introducidas por los españoles se reprodujeron muy bien en Yucatán.

Con respecto a la fauna esta era igualmente variada habían jaguares o *balam*, tapires o *tzimin*, venados unos grandes llamados *ceh* y otros pequeños llamados *yuc*, tejones o *chic*, puercos de monte o *kitam*, armadillos o *uech*, topos o *ba*, además de osos hormigueros, conejos, gatos monteses, pecaríes, zarigüeyas, zorras y zorrillos.<sup>13</sup> Las fuentes consultadas no establecen la distribución geográfica de las especies vegetales o animales descritas, por lo que podemos suponer que se encontraban en toda la península, aunque seguramente algunas eran más comunes y numerosas en el bosque tropical perennifolio. Los animales llevados por los españoles como el ganado porcino, vacuno y caballar se adaptaron muy bien a pesar de las difíciles condiciones climáticas. Se debe hacer notar que la parte norte de Yucatán debió sufrir una transformación de su paisaje con la introducción de la ganadería.

---

<sup>12</sup>Ibid.: 239. Ibid.:316. Ibid.: 121-125.

<sup>13</sup>Ibid. t. I: 43, 240. Ibid.: 315-316. Ibid.: 132-137.

### 3. Los pueblos en la parte norte de Yucatán:

Para el momento de la conquista española Roys identificó tres tipos de organización territorial: las provincias bajo el dominio centralizado de un señor o *halach uinic*, las confederaciones o grupos de *bataboob*<sup>14</sup> encabezados por un mismo linaje y las alianzas entre *bataboob* con fines de protección, pero que mantenían su autonomía e independencia.<sup>15</sup> El esquema propuesto por Roys puede incluir otras variantes, pero de manera general se puede decir que los mayas yucatecos en el posclásico tardío tuvieron una mayor tendencia a gobiernos centralizados y encabezados por linajes principales como fueron los xiues, cocomes y peches. A este orden político-territorial se superpusieron, tras la conquista, la administración y organización españolas, que modificaron las estructuras indígenas. A lo largo de la colonia las jurisdicciones político-territoriales indígenas fueron fragmentadas y sólo persistieron las unidades más pequeñas: los pueblos de indios.

Así, a pesar de que en un primer momento los *halch uinicoob*, fueron reconocidos como gobernadores de su provincia, los españoles sólo les concedieron funciones de tipo político y administrativo en el pueblo que fue capital de su provincia. Pero al parecer a principios de la Colonia los *halach uinicoob* habían logrado mantener alianzas políticas con linajes subordinados y seguían controlando sus territorios. Sin embargo, poco a poco las alianzas políticas en el interior de la sociedad indígena se fueron resquebrajando y después del auto de fe de 1562, fue muy difícil para los grandes señores mantener su poder, debido a que ya no podían llevar a cabo los rituales y ceremonias que afianzaban los vínculos entre las élites. Esta fragmentación de la autoridad política indígena debió representar un duro golpe para la nobleza y las élites. En la segunda mitad del siglo XVI la nueva organización política y religiosa

<sup>14</sup>-oob sufijo pluralizador en maya yucateco.

<sup>15</sup>Ralph L. Roys, *The Indian Background of Colonial Yucatan*, Publication 548, Washington: Carnegie Institution of Washington, 1943, pp. 6-7.

estableció como centros de poder la ciudad de Mérida, las villas de Campeche, Valladolid y Bacalar y en menor grado, las cabeceras de doctrina.<sup>16</sup>

Hasta donde sabemos, al llegar los españoles las provincias indígenas yucatecas tenían linderos territoriales y políticos bien establecidos. Los límites jurisdiccionales señalan dos cosas: un espacio dentro del cual un sistema político es dominante, y el punto de división entre aquellos que pertenecen a él y los que no. La definición de un borde territorial físico representa un control geográfico de interacción, es decir, la existencia de estos límites significa el deseo de regular la interacción entre los grupos.<sup>17</sup> La existencia de bordes entre las provincias indígenas en Yucatán se refuerza con documentos como el Tratado de tierras de Maní,<sup>18</sup> que se realizó en 1557 para establecer los límites y colocar mojoneras al estilo español, entre las provincias de Maní, Sotuta, Ah Canul y Chakan. Al parecer los señores de estas provincias ratificaron los límites ya existentes y lo único que hicieron fue poner mojoneras como las que utilizaban los españoles. En la época prehispánica los límites no eran rígidos, pues podían contraerse o expandirse gracias a alianzas, guerras, relaciones de parentesco y al comercio.

Las provincias tenían capitales donde residía el *halach uinic*, y éstas eran los centros del poder político, religioso y económico. Los señoríos que conformaban estas provincias y que tenían *bataboob* sujetos al *halach uinic* también establecían centros de poder en el interior de sus territorios, y a su vez tenían pueblos sujetos. El patrón de asentamiento de la población indígena era disperso y sólo

<sup>16</sup>Sergio Quezada, *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*, México: El Colegio de México, 1993, pp. 64-65.

<sup>17</sup>Ver Mario M. Aliphath F., *Ecología y territorio en la época clásica maya. El caso del Alto Usumacinta*. Ponencia presentada en la IX Reunión de Historiadores canadienses, mexicanos y de Estados Unidos, Octubre 27 de 1994, pp.8-9.

<sup>18</sup>Sylvanus G. Morley y Ralph L. Roys, *The Xiu Chronicle*, Washington: Carnegie Institution of Washington, 1941, p.623. Microfilm consultado en El Colegio de México.

concurrían a los centros de poder a entregar sus tributos o para participar en rituales colectivos. Este tipo de modelo poblacional resultó ser un impedimento para las necesidades de control político, económico y religioso de los españoles.

En 1552 los franciscanos iniciaron en Yucatán el proceso de concentración de la población indígena, para poder controlarla espiritual y temporalmente. A esta reorganización espacial se le denominó congregaciones. A través de las cuales se reunió a la población indígena en pueblos, con una traza planeada y delimitada al estilo español.<sup>19</sup> Las orientaciones urbanizadoras de los españoles estaban guiadas por motivaciones económicas y religiosas. Se llevaron a cabo principalmente dos tipos de desplazamiento de la población: la concentración de parcialidades indígenas con sus cabeceras, o la unión de varios pueblos indígenas.<sup>20</sup>

Los métodos utilizados por los frailes para realizar las reducciones no siempre fueron pacíficos y si los indígenas se resistían a dejar su antiguo asentamiento, por lo general se les quemaban sus casas, milpas y árboles frutales. Esto provocó reacciones adversas por parte de la población nativa, mucha de la cual huyó a la zona no conquistada, lo cual se volvería una constante durante toda la colonia. Para 1582, después de las congregaciones, había en Yucatán un total de 177 pueblos,<sup>21</sup> situados en la parte noroeste de la península, quedando una zona sin conquistar que iba aproximadamente desde la parte norte de la costa oriental y que a partir de la Sierra Puuc se extendía hacia el Petén. La ciudad de Mérida y las villas de Campeche, Valladolid y Bacalar dividieron la península en varias jurisdicciones, las cuales quedaron bajo la dependencia de estos asentamientos.

---

<sup>19</sup>Ver Francisco de Solano, *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indios*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.

<sup>20</sup> Sergio Quezada, op. cit.: 82.

<sup>21</sup>Nancy M. Farriss, op.cit.:162.

La concentración de la población indígena se vio afectada por su movilidad, principalmente debido a la formación de ranchos y pueblos satélites. Estos asentamientos estaban separados de sus pueblos de origen, pero seguían dependiendo de ellos administrativamente. Hacia finales de la colonia, muchos de estos ranchos se habían vuelto pueblos independientes. Los ranchos podían expandirse hacia zonas de refugio, si se encontraban cerca de ellas, o se podían formar alrededor de sus pueblos de origen y sus límites los imponían las poblaciones comarcanas.<sup>22</sup> Debido a la constante formación de ranchos y pueblos, a principios del siglo XVII se tuvo que llevar a cabo una nueva etapa de congregaciones. El tres de diciembre de 1604, se expidió una real cédula pidiendo:

[...] que los indios que están derramados en las quebradas, montes, soledades y sin población, los hagáis reducir a poblaciones donde puedan ser bien doctrinados y vivir con policía, en temples conformes a los que han vivido para su conservación. Y si algunos fueren huidos de las poblaciones en que vivían, éstos han de volver a las mismas de donde salieron, usando con todos de la mayor suavidad que se permitiese en la ejecución de esto [...].<sup>23</sup>

El documento también señala la posibilidad de que se dejaran en los sitios en que se encontraran poblados aquellos pueblos de fugitivos que pudieran ser bien administrados civil y religiosamente. Estos no debían ser removidos de sus asentamientos a menos que se localizaran muy cerca de las zonas no pacificadas, pues se temía volvieran a huir. Los franciscanos también señalaban la necesidad de reducir nuevamente a los indígenas, pues viviendo dispersos retornaban a su religión y costumbres:

[...] que en todo este obispado no hay pueblos formados, sino cada casa de por sí, muy derramadas y entre arboleda, de manera que un

<sup>22</sup>Ibid.: 207.

<sup>23</sup>AGI. México 359, R.9, núm.50. Real cédula, diciembre 3 de 1604.

pueblo de cien vecinos tendrá de distrito más de media legua larga, por estar derramadas las casas y el juntarlas sería con mucha facilidad mandándolo con algún rigor a los mismos indios que junten sus calles y cuadras alrededor de la iglesia, que de esta manera no tendrán tanta libertad para sus borracheras y otros pecados y serán mejor doctrinados.<sup>24</sup>

En Yucatán debido a las características físicas de la región y por la agricultura de roza, las milpas se encuentran al interior del monte.<sup>25</sup> Esto les permitía a los mayas estar en un espacio más libre e incluso tener contacto con sus divinidades, a través de la propia milpa o lugares sagrados como cuevas y cenotes. También el tener que salir a lugares alejados a hacer sus siembras les daba oportunidad de huir de sus pueblos. Muchos pasaban de sus milpas a otras más lejanas hasta llegar a zonas de refugio. Si para los mayas el bosque constituía un espacio simbólico cargado de fuerzas benéficas y malignas, para los franciscanos y autoridades coloniales representaba una seria amenaza.

Entre las ventajas que tenían los individuos que se iban a los ranchos estaba el acceder más fácilmente a sus milpas. A éstos se iban familias nucleares o una familia nuclear con parientes cercanos. En dichos asentamientos podían volver a residir en grandes grupos domésticos construyendo casas con múltiples aposentos, debido a que hasta un cierto punto se liberaban de las autoridades civiles y religiosas. Es indudable que la supervisión religiosa en los ranchos era mucho menos efectiva que en los pueblos. El proceso de formación de rancherías continuó a lo largo de la colonia y al parecer incluso aumentó en el siglo XVIII, pues mucha gente dejó de irse a la zona sureste de la península y optó por desplazarse hacia distintos lugares de la parte norte. En el siglo XIX

---

<sup>24</sup>Ibid.

<sup>25</sup>Alfredo Barrera Marín, Alfredo Barrera Vásquez y Rosa María López Franco, *Nomenclatura etnobotánica maya*, México: INAH, 1976, p.31.

el "arranchamiento" indígena seguía siendo un problema relevante para las autoridades civiles y eclesiásticas.<sup>26</sup>

#### 4. Familia y residencia:

A partir de la conquista española las formas de matrimonio y residencia indígenas fueron atacadas y modificadas. Antes de la llegada de los españoles los mayas parecen haber tenido dentro de sus arreglos matrimoniales una especie de "pago por la novia", que según Landa consistía en que el novio residiera en casa del suegro trabajando para él un determinado tiempo, tal y como aún se estila en muchas comunidades mayances. Pasado ese tiempo la pareja iba a vivir a la casa del padre del hombre recién casado. Esta casa seguramente era grande y con varias divisiones. Dicha práctica se prohibió con las Ordenanzas de Tomás López (1552-53), pues según los españoles los padres "vendían a las hijas".<sup>27</sup> Además se obligaba a que las familias nucleares vivieran en casas separadas y sin ningún otro pariente, por más cercano que este fuera. El rechazo de los mayas a contraer matrimonio cristiano se debía también a que debían dar a los religiosos cuotas importantes por hacerlo, incluso pagando por "informaciones", "velación" y hasta "cambio de prendas" con lo que éstos aumentaban sus ganancias. Casarse ante la Iglesia significaba asimismo, quedar registrado en el padrón tributario como "entero", por lo que se debía pagar el doble de un soltero y participar de lleno en trabajos comunales y repartimientos.<sup>28</sup>

Con las nuevas leyes españolas respecto al matrimonio y la familia, se afectaba la unidad básica de la sociedad maya que era la familia extensa patrilínea y patrilocal. Los mayas se opusieron a las órdenes españolas en relación a la vivienda y la familia y

---

<sup>26</sup>Antonio Gúémez Pineda, *Liberalismo en tierras del Caminante, Yucatán 1812-1840*. México: El Colegio de Michoacán, 1994, pp. 235-242.

<sup>27</sup>Diego de Landa, *op.cit.*: 43.

<sup>28</sup>Mario Humberto Ruz, *op. cit.*: 104.

encontraron formas para conservar su organización y residencia. La incapacidad de los españoles para implantar estas leyes se refleja en la comisión que le dio el gobernador Juan Francisco de Esquivel a Juan Xiu como gobernador de Oxkutzcab en 1665, en que se recalca que una de sus funciones como gobernador era velar que las familias vivieran en casas separadas,<sup>29</sup> lo cual indica que en la mayoría de los casos estas disposiciones se contravenían. Tanto así, que en 1813 se seguía señalando que los curas tenían que procurar que los hijos establecieran casas aparte de los padres para evitar "las muchas quejas, abusos y pecados que de lo contrario suelen haber entre suegros y nueras".<sup>30</sup> Las relaciones ilícitas entre suegros y nueras parecen haber sido frecuentes, ya que constantemente se menciona en la legislación que se evitara que los hijos fueran a vivir a la casa del padre. También era común que el suegro abusara del trabajo de las nueras e incluso que las castigara físicamente. El jefe de familia era considerado como el dueño de todo lo que había en la casa, como lo señala el término maya *ah baal na*, que significa "el de las cosas de la casa" o padre de familia. La autoridad paterna era llevada a veces al extremo, dando origen a relaciones incestuosas, las cuales tampoco debieron ser aceptadas por la sociedad indígena, ya que el término utilizado por la mujer para referirse a su suegro era *noh yum*, que significa gran padre.<sup>31</sup>

En la colonia el tamaño de las viviendas se redujo y ciertamente también el número de individuos residentes. Esto debido no solo a las disposiciones españolas, sino también a la baja demográfica y la constante fuga de personas. Parte del problema se resolvió al vivir familias nucleares del mismo patronímico en grupos

---

<sup>29</sup>Sylvanus G. Morley y Ralph L. Roys, op. cit.: 664.

<sup>30</sup>APS-RJC, AGI, México 3168. Informe del cura de Yaxcaba, Bartolomé José Granado Baeza. Yaxcaba, 5 de abril de 1813.

<sup>31</sup>Entre los pueblos tzeltales y tzotziles de Chiapas a principios del siglo XIX se consideraba el incesto más grave el que se cometía entre suegro y nuera, precisamente porque generaba tensiones y rupturas en la célula básica de la sociedad que era la familia extensa virilocal. Ver Juan Pedro Viqueira, "Incesto y justicias en los pueblos tzeltales y tzotziles a finales del período colonial" en *Relaciones*, vol.IX, núm.35, 1988, pp. 31-52.

de casas contiguas. La familia extensa como forma de organización social está íntimamente ligada con la producción; hombres emparentados patrilateralmente trabajaban en limpiar un pedazo de selva para hacer una milpa, sembrar, desyerbar y cosechar.<sup>32</sup> En este sentido se puede decir que la familia extensa era una unidad de ayuda y cooperación mutua. La residencia patrilocal implicaba también la existencia de propiedad conjunta, principalmente de la tierra, aunque es posible que las familias compartieran además algunos utensilios, muebles, árboles frutales y colmenas.<sup>33</sup> Durante la colonia los indígenas crearon mecanismos para preservar la propiedad conjunta, principalmente de la tierra. Los mayas adaptaron y utilizaron los medios legales españoles, como los testamentos para lograr sus fines. Por ejemplo, la propiedad de un terreno se podía heredar a un solo individuo, pero en realidad éste representaba los intereses de una familia,<sup>34</sup> lo cual no implica que no existieran conflictos y que algunos individuos trataran de hacer valer las disposiciones testamentarias.

En la época prehispánica los indígenas concertaban los matrimonios de sus hijos y según Landa los padres tenían cuidado en hacerlo y con tiempo buscaban mujeres de "estado y condición, y si podían, en el mismo lugar".<sup>35</sup> Al parecer esto se modificó, pues David Robinson ha mostrado como Yucatán presenta un índice de exogamia muy alto con respecto a otras partes de la colonia y señala que el encontrar cónyuges adecuados no era la razón principal de estos movimientos.<sup>36</sup> Por ejemplo, señala que en el partido de Umán entre 1689 a 1693 había un 38.5 % de matrimonios exogámicos, cifra que se incremento poco a poco llegando a ser del 50 % en los últimos

---

<sup>32</sup>Nancy M. Farriss, op. cit.: 133.

<sup>33</sup>Matthew B. Restall, *The World of the Cah: Postconquest Yucatec Maya Society*. Tesis doctoral. Los Angeles: University of California, 1992, pp.249-253.

<sup>34</sup>Ibid.: 260.

<sup>35</sup>Diego de Landa, op. cit.: 43.

<sup>36</sup>David J. Robinson, "Indian Migration in Eighteenth Century Yucatan: The Open Nature of the Closed Corporate Community" en *Studies in Spanish American Population History*. David J. Robinson (ed.). Boulder Colorado: Westview Press, 1981, pp. 167-169.

años de la década de 1760 y aumentando a más del 65 % a finales del siglo. Esto significa que más de dos tercios de aquellos que se casaban en este partido eran forasteros.<sup>37</sup> Tanto hombres como mujeres podían encontrar parejas en el interior de sus pueblos o en poblaciones cercanas; sin embargo, se desplazaban grandes distancias para efectuar los enlaces matrimoniales, por lo que parece que más bien se trata de una estrategia de sobrevivencia y del establecimiento de lazos intercomunitarios que permitían en cierto modo mejorar la condición de vida de los migrantes. El alto índice de estos desplazamientos muestra que se efectuaban para escapar de una o otra forma de los tributos, limosnas, servicios personales y repartimientos.<sup>38</sup> Debieron asimismo establecerse circuitos en los que ciertos lugares cedían población a otros y viceversa. Lo que indica que los pueblos mayas de Yucatán no eran comunidades corporativas cerradas.

Según el modelo propuesto por Eric Wolf<sup>39</sup> la sociedad indígena posterior a la conquista española, quedó dividida en entidades separadas y aisladas entre sí, tanto como lo estaban del sector dominante hispano. Este aislamiento se daba para asegurar la subsistencia de los miembros de cada comunidad, consolidando un balance continuo entre tierra y población, que se establecía gracias a los principios de solidaridad y exclusividad que imperaban al interior de los pueblos. En este sentido, se puede decir que la incorporación de forasteros a las comunidades estaba totalmente descartada, ya que según esta teoría eso hubiera generado presión sobre los recursos minando así la cohesión interna. Sin embargo, en Yucatán el desplazamiento continuo de personas a otros pueblos, las

---

<sup>37</sup>David J. Robinson y Carolyn McGovern, "La migración regional yucateca en la época colonial, el caso de San Francisco de Umán" en *Historia Mexicana*, vol.30, núm.1, 1980, pp.112-113.

<sup>38</sup>David J. Robinson, op.cit.:168-169.

<sup>39</sup>Eric Wolf, "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java" en *Theory in Anthropology*, C.R.A. Manners y C. Kaplan (eds.) Chicago: Aldine Publishing Company, 1968, pp.294-300.

cuales eran aceptadas e incorporadas en sus nuevos lugares de residencia, no se ajusta a lo propuesto por Wc'if.

Aparentemente existía un patrón constante de personas con el mismo apellido que salieron en forma persistente de sus pueblos a poblaciones específicas a contraer matrimonio, por lo general trasladándose de una provincia a otra.<sup>40</sup> En maya existen términos que indican este tipo de uniones entre personas de distintos lugares. Por ejemplo, *ch'uy atancil* se compone de *ch'uy* que quiere decir lejos y *atan* esposa, lo que significa casarse el varón, tomar mujer fuera de su tierra. *Ch'uy ichamil* se constituye de *ch'uy* lejos e *icham* que es esposo, y significa casarse la mujer con un hombre fuera de su tierra. Los migrantes que iban a Sotuta provenían de los barrios de Mérida y de la provincia de la Costa (ver mapa 4). Los individuos que iban a Umán eran de la Costa, Mérida y algunos de tan lejos como Tizimín o Bacalar. Los forasteros parecen tener dos variantes: 1) aquellos que se trasladaban para establecer enlaces matrimoniales en determinados lugares fuera de su propio pueblo o partido. Estos se asimilaban a su nueva comunidad y podían tener acceso a la tierra por medio del trabajo comunal, el arrendamiento o el establecimiento de cofradías. También participaban en el pago de las cajas comunales y formaban lazos de compadrazgo que los vinculaban a la colectividad y 2) aquellos que se movían de un sitio a otro, sin incorporarse a una población. Estos últimos se volvieron una especie de mano de obra "libre" y muchos acababan trasladándose a zonas fuera del control colonial. Los migrantes que optaban por irse a áreas de refugio también lo hacían siguiendo un patrón social, es decir, individuos de patronímicos específicos tendieron a irse a determinadas regiones. Sabemos que la mayoría de los fugitivos que iban a la provincia de Sahcabchén y a la zona no conquistada adyacente, provenían principalmente de los partidos de la Sierra, la

---

<sup>40</sup>David J. Robinson, op.cit.: 167.

Costa y Camino Real Alto (ver mapa 4) y representan de manera esencial a los patronímicos Chan, May, Canche, Pech y Yam.<sup>41</sup>

¿Cómo se puede explicar, pese a un movimiento de población constante (que alcanzó su punto más alto durante el siglo XVII), la permanencia de los pueblos de encomienda en Yucatán? Sólo se puede entender si consideramos que en el interior de estos pueblos debió quedarse una población estable, compuesta por linajes de la nobleza y personas de la élite y del común, quienes conformaban el núcleo de estos asentamientos.<sup>42</sup> Además la relación e intercambio constante que mantuvieron con los pueblos de huidos les permitió subsistir, ya que gracias a ellos podían suplir algunos de los principales productos que les exigían a través del tributo y los repartimientos como la cera y las mantas. Asimismo podían dar salida a las mercancías que les entregaban por fuerza a través de los repartimientos. Es probable incluso, que los desplazamientos hubieran sido fomentados por las élites como una forma de resistencia y control sobre los recursos. Con este fin debieron establecer alianzas que permitían el movimiento de población a ciertos lugares, creando con esto circuitos de pueblos que recibían y expulsaban gente. Tal vez si los caciques no participaban en estas formas de resistencia, los individuos establecieran patrones migratorios sin su ayuda, formando nuevos lazos políticos y de dependencia con la élite de los asentamientos que los aceptaban.

---

<sup>41</sup>John M. Weeks, "Residential and Local Group Organization in the Maya Lowlands of Southwestern Campeche, Mexico: The Early Seventeenth Century" en *Household and Community in the Mesoamerican Past*. Richard R. Wilk y Wendy Ashmore (eds.). Albuquerque: University of New Mexico Press, 1988, p. 87. Andrés de Avendaño y Loyola, *Relazion de las entradas que hize a la conversion de los gentiles Ytzaex y cehachez*, manuscrito 1040, Chicago, Edward E. Ayer Collection, NewBerry Library, 1696, f.8.

<sup>42</sup>Nancy Farriss, op. cit.: 227. Esta autora señala la existencia de una población fija en los pueblos, pero le da más peso a las élites indígenas a las que considera como el centro estable de estas comunidades.



**MAPA No. 4. PARTIDOS DE LA PROVINCIA DE YUCATÁN S. XVI A XVIII**  
 (MODIFICADO DE GERHARD 1991:46)

## 5. Nobleza indígena:

Cuando los españoles llegaron a Yucatán encontraron a una serie de grupos en el poder que pertenecían a distintos linajes nobles, a los que se designaba como *almehen*, es decir, "hijos de padre y madre" posiblemente señalando la importancia de ambas líneas de descendencia. La utilización de este título tuvo relevancia a lo largo de la colonia, pues mostraba el respeto y la obediencia hacia los miembros de este grupo. En 1598, los indígenas del pueblo de Peto, se seguían dirigiendo al principal Francisco Pech como *almehen*:

[...] y guardar mucho respeto al dicho Francisco Pech y que siempre que se ofrecía los dichos llamaban a Francisco Pech, *almehen*.<sup>43</sup>

De este estrato social provenían los gobernantes de las provincias más importantes o *halach uinicoob*, los gobernantes locales o *bataboob*, los oficiales de alto rango, al igual que los especialistas religiosos *ah kinoob*, *chilamoob* y *bobatoob*.<sup>44</sup> También existían linajes nobles pero subordinados a los de mayor jerarquía. Durante la época prehispánica, linajes como el de los xiuces empezaron a expandir su poder político y a dominar a los gobernantes locales a través de guerras de conquista. Es posible que a partir de ese momento se establecieran alianzas con los grupos derrotados y que éstas se continuaran a través de enlaces matrimoniales.<sup>45</sup>

La importancia de la nobleza radicaba en su papel de mediadora y protectora real y simbólica de sus comunidades. La protección y representatividad que brindaban a los pueblos era recompensada con

<sup>43</sup>AGI, México 292, f. 10.

<sup>44</sup>Los *ah kines*, eran sacerdotes, *chilames* y *bobates* eran sacerdotes con la capacidad de comunicarse con los dioses y profetizar.

<sup>45</sup>Laura Caso Barrera, "La familia Xiu. Supervivencia y estrategias políticas de la época prehispánica a la Colonia (s. XVII)", en *Historia y Sociedad*, vol.1, núm.2, 1997, pp.10-12.

el control que ejercían sobre la mano de obra de la gente del común. Los señores gobernaban los pueblos, concertaban los litigios, expandían sus territorios a través de guerras de conquista y alianzas matrimoniales y dirigían la producción y el comercio. Pero quizá su principal función era ser mediadores entre lo divino y lo terrenal. Eran los encargados de comunicarse con los dioses para pedir sus favores y ofrecerles sus sacrificios. También eran los depositarios del conocimiento, pues fueron ellos los que establecieron los calendarios, sabían cuándo y de qué manera realizar los rituales; podían plasmar estos conocimientos a través de la escritura en glifos y eran quienes conocían y mantenían la historia de sus pueblos. Muchas veces los principales encarnaban a las deidades, como los *chilames* o profetas como los llamaron los españoles, que se convertían en receptáculo de las divinidades que les transmitían sus designios. En la época clásica el *ahau* o señor principal encarnaba el poder y por esto se le representaba en los monumentos como el árbol primigenio o Yaaxel Cab. Este árbol representaba el *axis mundi* que comunicaba el mundo sobrenatural y el mundo del hombre.<sup>46</sup>

Tras la conquista española, el papel mediador de la nobleza siguió siendo fundamental para la supervivencia de los pueblos. Sus miembros crearon los mecanismos para adaptarse a la nueva organización social y política que les impusieron los dominadores, debieron aprender a leer y escribir con caracteres latinos, a entender y manipular la legislación española. Los principales también se acoplaron a la nueva organización religiosa y muchos retomaron los elementos del cristianismo que amalgamaron con sus propias creencias. En resumen, adaptaron y modificaron las estructuras que establecieron los españoles haciéndolas viables al interior de sus comunidades, mientras que por otra parte continuaron siendo los repositorios de elementos esenciales de la cultura

---

<sup>46</sup>Linda Schele y David Freidel, *A Forest of Kings*. New York: William Morrow and Company, 1990, p.92.

indígena como la concepción del tiempo y la historia, los fundamentos de su religión, rituales y ceremonias. Este doble papel que debieron jugar las élites indígenas fue muy peligroso, pues si se descuidaba por completo el ceremonial, los rituales y sacrificios a sus dioses, la subsistencia y el orden del universo se verían amenazados, pero si los españoles los descubrían practicando su religión, también corrían graves riesgos, por lo que debieron crear nuevas formas de realizar rituales públicos que les permitieran cumplir con las deidades, sin atraer la atención de los españoles. La solución provino en parte del culto a los santos.

La única forma de evitar las constantes catástrofes naturales que asolaban a los mayas de la península, como epidemias, hambres, huracanes y sequías era realizando sacrificios a los dioses. El ámbito religioso más afectado con la dominación española fue el ritual público, donde la relación entre los señores, los dioses y la comunidad eran puestos de manifiesto. Los rituales y sacrificios públicos dirigidos por las élites permitían asegurar el orden del cosmos y el bienestar comunal, así como el prestigio y legitimidad de estos grupos. Aparentemente estas ceremonias también afirmaban las alianzas entre el linaje dominante y los subordinados.<sup>47</sup>

En 1562 cuando se descubrió que en las provincias de Maní, Hocaba y Sotuta se seguían practicando "idolatrías" y sacrificios. fray Diego de Landa formó un tribunal de inquisitorial y con la ayuda del brazo seglar llevó a cabo arrestos y torturas. Landa y los demás franciscanos concluyeron que los caciques, principales y maestros cantores eran los responsables de que la idolatría estuviera tan extendida en la provincia.<sup>48</sup> El diez de junio de ese mismo año fray Diego mandó encarcelar a los gobernadores, caciques y principales de la provincia de Maní. Fueron arrestados Francisco de Montejo Xiu,

---

<sup>47</sup>Laura Caso Barrera, op. cit.: 20.

<sup>48</sup>Sylvanus G. Morley y Ralph L. Roys, op. cit.: 185-186.

Francisco Pacab, Diego Uz y otros muchos principales.<sup>49</sup> Se encontraron veinticinco casos, de gobernadores, caciques y principales de esa provincia que se consideraron los más inculpados y por lo tanto fueron enviados a Mérida para seguirles un juicio más minucioso. Por las torturas que les infligieron murieron durante los juicios varios principales, entre ellos Diego Uz, gobernador de Tekax, y su hijo Juan Uz, así como Pedro Xiu, cacique de Yaxá.<sup>50</sup>

Los principales perdieron sus propiedades y se les prohibió regresar a sus pueblos. El trauma que les causó este hecho parece haber sido muy severo, afectando incluso las alianzas entre los xiues y sus linajes subordinados como los de los Uz y Pacab. Los xiues parecen haber optado por una salida segura que les permitiera conservar una posición privilegiada dentro del sistema colonial, fortaleciendo su asociación con los españoles y rompiendo los lazos con sus aliados indígenas. Al parecer también dejaron de lado las ceremonias nativas; por lo menos aquellas que pudieran poner en peligro su estabilidad. En algunos casos miembros de este linaje participaron en juicios en contra de otros principales acusados de idolatría. Este fue el caso de Melchor Xiu, gobernador de Calotmul, quien fue testigo en procesos contra principales de los pueblos de Calanuinal y Peto.<sup>51</sup> Esta actitud de los Xiu parece haber reforzado las diferencias y enfrentamientos con otros miembros de la élite y también los distanció de sus propias comunidades.

La disputa entre los Xiu y los que parecen haber sido sus antiguos aliados se muestra en el caso del gobernador Pedro Xiu (1568-1624), cacique y señor natural del pueblo de Yaxá, que fue nombrado por los españoles como gobernador de Tekax, donde al parecer regia un linaje subordinado a los xiues, el de los uzes. Como

---

<sup>49</sup>Ibid: 188. Fueron encarcelados en Maní seis principales con el patronímico Xiu.

<sup>50</sup>Ibid: 190. Morley señala que Pedro Xiu era Ah Tzam Xiu, hermano de Melchor Xiu y Francisco de Montejo Xiu.

<sup>51</sup>AGI, México, 292, f. 1 V, 294, f.6.

se mencionó anteriormente, durante los procesos inquisitoriales, murieron el cacique Diego Uz y su hijo Juan. El cacicazgo debía corresponder a Fernando Uz, posiblemente hijo de Juan, pero al nombrar a Pedro Xiu, el primero fue relegado del puesto, lo que desató el conflicto. Fernando Uz parece haber instigado a la gente de Tekax para que en 1609 hiciera un juicio en contra del gobernador.<sup>52</sup>

La información de este juicio nos permite entrever la existencia de diversos planos de conflicto: primero de la comunidad con don Pedro y sus alcaldes y entre el gobernador y el cacique de Tekax. El hecho de que los gobernantes no fueran originarios de los pueblos al parecer creó conflictos, ya que se rompían los lazos de reciprocidad y redistribución que imperaban en la sociedad indígena. El gobernante, al provenir de otra comunidad parece haber explotado con mayor facilidad a sus subordinados. La gente de Tekax se quejaba de que Pedro Xiu cometía diversos abusos, como cobrarles más tributos, venderles cosas por la fuerza y obligarlos a trabajar para él y sus subordinados sin paga alguna.<sup>53</sup> La explotación de las comunidades por parte de los caciques no fue privativa de los Xiu, en muchos otros casos los gobernantes indígenas fueron acusados por sus pueblos por causas similares. Lo peor fue que muchos de estos caciques llegaron a convertirse en los intermediarios de los encomenderos, jueces repartidores, religiosos y clérigos que explotaban a sus comunidades, lo que causaba una profunda indignación entre la gente del común. Esta fue una de las principales protestas de la comunidad de Tekax contra su gobernador. Asimismo, en 1669 los principales del pueblo de Sahcaba, se quejaron contra su beneficiado y su cacique Lucas Canche, ya que éste último por ordenes del clérigo, les repartía mercancías, los obligaba a hacer

---

<sup>52</sup>AGI, Escribanía 305 A. Rebelión de los indios de Tekax contra el gobernador don Pedro Xiu, 1610.

<sup>53</sup>Ibid.: 9v-12v.

trabajos no remunerados y a dar indias *ixcames* a las que obligaban a hilar y tejer mantas y *patíes*.<sup>54</sup>

Cogolludo apunta que los indígenas de Tekax se levantaron en 1610 en contra del gobernador Xiu, por que "siendo muy buen cristiano trataba de apartar a los indios de sus idolatrías y borracheras a las que eran muy asiduos".<sup>55</sup> También parece que este personaje les prohibía a los indígenas residir en sus milpas, cosa que debieron resentir fuertemente. Los xiues trataron de impedir que la gente realizara cualquier ceremonia o ritual indígena que los pudiera comprometer. Se debe resaltar también que en los pueblos fugitivos no se encuentra ningún principal con apellido Xiu, lo que muestra que tampoco participaron en esta forma de resistencia. Este linaje conservó su poder político hasta casi el final del siglo XVII, gracias a su asociación con los españoles, pero les costó poner fin a sus alianzas con otros linajes. Esto finalmente los condujo a una pérdida de su poder político, aunque no de su posición privilegiada, misma que lograron conservar hasta el siglo XIX. Podemos pensar que los linajes subordinados a los Xiu, se convirtieron en la élite gobernante. Su caso muestra una de las opciones que tomó un sector de la nobleza indígena, pero en otros casos como el del linaje Cocom, tomaron una actitud totalmente distinta, aunque también sufrieron las consecuencias del auto de fe de 1562.

La nobleza indígena de Yucatán se ha analizado de manera uniforme, se ha considerado junto a las élites como el centro fijo de las comunidades, como individuos social y geográficamente estables.<sup>56</sup> No se ha tomado en cuenta que hubo asimismo miembros de la nobleza que dejaron sus pueblos y se refugiaron en la selva,

<sup>54</sup> *Patí*, manta con una medida de cuatro piernas de una braza de largo y una cuarta de ancho. AGI, Escribanía 317 A. Querrela de los principales del pueblo de Sahcaba, contra su beneficiado Antonio Yañez, Sahcaba, 8 de enero de 1669.

<sup>55</sup> Diego López Cogolludo, *Historia de Yucatán*. Graz: Akademische Druck, 1971, t. II, lib. X, pp. 186-187.

<sup>56</sup> Nancy M. Farriss, op. cit.: 227.

convirtiéndose en los líderes de los pueblos fugitivos. Encontramos caciques y principales con apellidos pertenecientes a la nobleza indígena de Yucatán como Pech, Canul y Cocom.<sup>57</sup> Entre estos individuos que buscaron refugio en la zona no conquistada están los sacerdotes indígenas, muchos de los cuales eran también maestros cantores. Los *ah kines* y maestros cantores tuvieron un papel fundamental en la organización política y religiosa de las nuevas comunidades. Estos principales recobraban el poder político, religioso e incluso militar que habían perdido con la llegada de los españoles, a la vez que controlaban la producción y el intercambio en sus pueblos. Por otra parte, la existencia de miembros de la nobleza en los pueblos fugitivos debió propiciar las relaciones y el intercambio continuo con los pueblos de encomienda, lo cual puede haber sido una estrategia más de estos grupos para asegurar su persistencia.

Para Farriss las estructuras políticas y religiosas que introdujeron los españoles como cabildos y cofradías y los sistemas de elección para acceder a estos cargos, abrieron las posibilidades para que se creara una élite que provenía de la gente del común. Dicha élite sería, según esta autora, la que desplazaría a la antigua nobleza indígena de los puestos de poder.<sup>58</sup> Esta parece ser una generalización un poco apresurada, pues como se vio en el caso de los Xiu los linajes subordinados les disputaron el poder político. En otros casos los linajes nobles lograron conservar sus alianzas con sus subordinados. A esta nobleza se asimilaron algunas familias del común que habían logrado adquirir bienes materiales, escalando así socialmente. Todos estos sectores formaban la élite indígena que era la principal propietaria de tierras y la que poseía el poder político y religioso. En los siglos XVIII y XIX linajes como los de los Cocom y los Pech seguían conservando el poder político y una posición privilegiada en sus pueblos,<sup>59</sup> lo que nos muestra las distintas

<sup>57</sup>AGI México 130, ff. 50-86v, México, 909 ff.1510v-1511. México, 308.

<sup>58</sup>Nancy M. Farriss, op. cit.: 235.

<sup>59</sup>Matthew B. Restall, op. cit.: 213-218.

estrategias que utilizó la nobleza para mantener su estatus, su poder político y el reconocimiento de sus comunidades.

#### **i) Los cabildos y cofradías indígenas:**

Como señalé párrafos arriba la organización política en la época prehispánica contaba con un *halach unic*, gobernante de un territorio independiente. El *halach uinic* era la cabeza del linaje dominante, en algunos casos poseía el título de *ahau* o "gran señor", y desempeñaba el papel de intermediario entre los dioses y los hombres. Seguía en importancia el *batab*, que era el jefe político de cualquier pueblo con cierta importancia. Este personaje también tuvo funciones religiosas y actuaba como líder militar. Junto con el *batab* se encontraban una serie de autoridades llamadas *ah kuleloob*, quienes lo asistían en sus tareas administrativas. Según Roys<sup>60</sup>, éstos eran los representantes del *batab* y transmitían sus órdenes al pueblo. Dichos funcionarios ejercían labores políticas, económicas, administrativas y es posible que también tuvieran algunos cargos religiosos. Por debajo del *batab* se encontraba un consejo del pueblo, entre cuyos miembros se contaban los *ah cuchcaboob*, representantes de las distintas parcialidades del pueblo. A esta serie de autoridades se debe añadir a los especialistas religiosos llamados *ah kinoob*.<sup>61</sup> De hecho en la sociedad maya yucateca prehispánica, el común del pueblo podía participar en el gobierno a través de sus representantes denominados *ah cuch caboob*, dirigentes de cada una de las parcialidades o barrios del pueblo, quienes se encargaban de recaudar los tributos tanto materiales como en forma de servicios personales para el gobernante y en un determinado momento podían cuestionar sus decisiones. Por lo tanto, su participación era fundamental en el ejercicio del poder del gobernante.

---

<sup>60</sup>Ralph L. Roys, op. cit. 1943: 62.

<sup>61</sup>Ibid: 129.

A la organización política indígena se superpuso la del Cabildo o Ayuntamiento, que vino a centralizar el gobierno en los pueblos. Dicha estructura impuesta por los españoles fue adecuada por los indígenas creando una institución distinta a la propuesta por los españoles. El Cabildo estaba conformado por un gobernador o *batab*, escogido entre las filas de la élite indígena. El puesto de *batab* parece haber sido reservado para los miembros más prominentes de dicha élite.<sup>62</sup> Al principio de la colonia los *halach uinicoob* y los *bataboob* fueron nombrados como gobernadores de sus pueblos, pero posteriormente los primeros perdieron el control sobre sus poblaciones dependientes, quedando sólo al mando de la capital de su provincia.

Después del gobernador venían los puestos de alcaldes y regidores. Estos tenían un número establecido en la legislación española, sin embargo, los mayas pusieron el número de alcaldes y regidores que quisieron a lo largo de la colonia.<sup>63</sup> Es posible que los primeros hubieran heredado algunas de las funciones de los *ah kuleloob*, pero se puede señalar que el término de "regidores" se intercambió con el de *ah cuch caboob*, durante gran parte de la época colonial.<sup>64</sup> Algunos de los pueblos tenían parcialidades, cada una de ellas bajo la custodia de un oficial denominado principal. También existían los cargos de mayordomo y escribano, este último de gran importancia, pues era quien llevaba el registro de las propiedades y límites de los pueblos, de las transacciones y cuentas de los tributos y era además el depositario de la historia escrita de su comunidad.

---

<sup>62</sup>Matthew B. Restall, op. cit.: 155.

<sup>63</sup>Ibid.: 163.

<sup>64</sup>En el proceso de los indios de Tekax contra don Pedro Xiu en 1610, (AGI. Escribanía de Cámara Leg. 305 A), se señala una posible superposición de funcionarios, ya que los miembros de este pueblo pedían que ya no hubiera *ah cuch caboob* en cada parcialidad, sino únicamente regidores.

Todos estos puestos fueron ocupados al principio de la colonia por la nobleza hereditaria indígena, pero poco a poco se va a dar una apertura que incluirá linajes subordinados y gente del común con buena posición económica. Esto nos da a entender que el proceso de separación de la nobleza de los nuevos cargos fue más largo y complejo de lo que hasta ahora se ha descrito. Para algunos autores como Sergio Quezada,<sup>65</sup> la nobleza indígena entró en crisis antes del final del siglo XVI (1580), momento en que dejaron de ser los líderes históricos de sus pueblos, sin embargo, como ya mencioné la nobleza indígena tuvo distintas opciones, algunos decidieron aliarse a los españoles, otros prefirieron irse a las zonas de refugio y muchos adoptaron nuevas estrategias y alianzas políticas al interior de sus pueblos que les garantizaron su participación política.

De esta manera el Cabildo se convirtió en una instancia de poder controlada por la élite, en donde los puestos más altos como los de gobernador, regidor y escribano correspondían siempre a los miembros más prominentes de dicho grupo. Aquellos que podían optar a la gubernatura, por lo general habían sido anteriormente regidores y no parecen haber casos en los que un alguacil o tupil fueran nombrados para ocupar este puesto.<sup>66</sup> Al interior de la élite existían grupos o linajes que competían por el acceso a la gubernatura los demás individuos iban ascendiendo poco a poco, y por lo general no ocupaban los puestos por más de dos años. El ser elegido consecutivamente para el mismo puesto significaba un retroceso en el ascenso social y político.<sup>67</sup> Todos los oficiales del Cabildo debían ser elegidos por medio de una votación anualmente o cada dos años. Pero más que una elección se trataba de una designación entre los miembros de la élite.

---

<sup>65</sup>Sergio Quezada, *op. cit.*

<sup>66</sup>Matthew B. Restall, *op. cit.*: 167.

<sup>67</sup>*Ibid.*: 170.

Junto con el Cabildo existían las cofradías religiosas. dichas instituciones se superponían tanto en funciones como en personal, ya que las mismos individuos servían en ambas, ya fuera simultánea o alternativamente.<sup>68</sup> La cofradía era una hermandad religiosa que por lo general atendía el culto a los santos, promovía la piedad a través del rezo, la devoción a los santos y proporcionaba ayuda principalmente en la enfermedad y muerte de los cofrades. Es decir, eran fundaciones que fomentaban la solidaridad y ayuda mútua en caso de enfermedades y otros problemas como viudez u orfandad.

En el caso de los pueblos indígenas podía tratarse del culto al santo patrón, Las Animas, La Virgen, La Santa Cruz, algún cristo. La cofradía tenía como funcionarios a un patrón, un escribano, y en ocasiones mayordomos. Con el culto a los santos las élites pudieron volver a realizar ceremonias públicas en beneficio de la comunidad. Las fiestas en honor a los santos se convirtieron en los rituales públicos más importantes en los pueblos. Estas fiestas incluían procesiones, corridas de toros, música, danzas, fuegos artificiales y banquetes comunales.<sup>69</sup> Con esta redistribución de parte de sus bienes materiales las élites indígenas reafirmaban su relación con la gente del común. Asimismo, la identidad del grupo se ponía de manifiesto y se aseguraba el bienestar comunal pidiendo a las divinidades sus favores.

Tanto los cabildos como las cofradías se convirtieron en instituciones que impulsaron a las élites indígenas para preservar su poder político, religioso y económico. Ambas organizaciones permitieron mantener la autonomía de los pueblos. Las cofradíasposibilitaron además amalgamar elementos de la religión nativa con elementos del catolicismo. En Yucatán las cofradías sustituyeron a las cajas de comunidad en las que un fondo común era

---

<sup>68</sup>Nancy M. Farriss. op. cit.: 266.

<sup>69</sup>Ibid.: 321.

utilizado para hacer frente a los tributos, limosnas y gastos de la población. En el siglo XVII los gobernadores de la provincia obtuvieron el control directo de estos fondos, por lo que los mayas debieron recurrir a la creación de cofradías que tuvieran el mismo objetivo de reunir un fondo común para enfrentar las necesidades de sus pueblos. A través del trabajo comunal se juntaban los recursos para pagar los gastos religiosos como las fiestas y culto a los santos, el pago de tributos civiles y eclesiásticos y hacer préstamos a los miembros de la comunidad.<sup>70</sup> Todos estos mecanismos contribuyeron a que los pueblos indígenas continuaran existiendo a pesar de las amenazas externas, la explotación de los españoles y la continua movilidad de su población.

## **6. Producción:**

La base de la producción indígena era la familia extensa; todos los miembros pertenecientes a una unidad familiar debían cooperar produciendo los bienes necesarios para la subsistencia.<sup>71</sup> La división sexual del trabajo era fundamental pues los hombres se dedicaban a la agricultura, cultivando principalmente maíz, frijol, calabaza, chile y algodón y esto lo complementaban con la caza y la pesca. Las mujeres, por su parte, tenían también un papel muy importante en la producción, pues se dedicaban a hilar y tejer, realizaban las labores hogareñas y crianza de sus hijos, mantenían huertos en sus patios, criaban animales domésticos y se encargaban de los apiarios. El sistema de producción indígena y la división sexual del trabajo no se modificaron durante la colonia, el problema se derivó de los abusos de los españoles al tratar de extraer un mayor excedente de la población indígena.

---

<sup>70</sup>Ibid.: 262-272. Murdo MacLeod en una conferencia presentada en el Tercer Congreso Internacional de Mayistas, el 11 de julio de 1995, señaló la importancia de las cofradías indígenas como instituciones de crédito al interior de la comunidad, principalmente antes de levantar las cosechas.

<sup>71</sup>Nancy M. Farriss, op. cit.: 169.

La agricultura de roza, tumba y quema necesita de amplias extensiones de tierra y requiere mucho trabajo, pues el terreno para sembrar debe ser limpiado previamente, quitando árboles y arbustos los cuales deben quemarse para poder sembrar. Después de algunos años de cultivar un terreno, se deja descansar y mientras se van limpiando otros campos de cultivo, hasta que el sitio original se puede volver a utilizar.<sup>72</sup> Con la llegada de los españoles se introdujeron instrumentos de metal como: hachas, cuchillos y machetes que ayudaron y aligeraron el trabajo agrícola indígena, sobre todo permitieron desmontar más fácilmente y en menos tiempo los terrenos de cultivo. Estas herramientas eran tan importantes que se heredaban de padres a hijos.<sup>73</sup> Anteriormente a la llegada de los conquistadores los mayas utilizaban herramientas de piedra y sílex como el *tok luch*, una especie de hoz para podar o rozar que consistía en un pedernal encajado a un mango de madera.<sup>74</sup>

Se debe tener en cuenta que la vegetación del norte de Yucatán, como apuntamos, es un bosque tropical caducifolio, que tiene una altura de entre ocho y doce metros, es decir, no son especies tan altas como las que se encuentran al sur de la península, y por lo tanto no representa tanto trabajo el desbrozar los campos. La vegetación secundaria sucesiva de esta vegetación es un bosque espinoso de cinco u ocho metros que es resultado de la agricultura de roza.<sup>75</sup> Durante la limpieza de una parcela, los mayas dejaban los árboles frutales y aquellos que producían sombra o alimentos útiles en épocas de necesidad como el ramón. Estos huertos creados por los mayas tenían gran importancia económica. Los campos de cultivo eran cuadrados o rectangulares y se calculaba su tamaño en términos de la circunferencia total, en lugar del área como se hace hoy día. Se

<sup>72</sup>Ruben E. Reina, "Milpas y milperos: Implications for Prehistoric Times", en *American Anthropologist*, núm.70, 1967, pp. 565-568. Nancy M. Farriss, op. cit.: 125.

<sup>73</sup>Matthew B. Restall, op. cit.: 282.

<sup>74</sup>Alfredo Barrera Vásquez (director), *Diccionario Maya Cordemex*, Mérida: Cordemex, 1980, p.805.

<sup>75</sup>Jerzy Redowski, op. cit.:189-203.

limpiaban transectos o brechas de selva, llamados *holche* en maya, lo que facilitaba medir los campos con cuerdas. Los especialistas que realizaban esta tarea eran llamados *ah p'iz k'aan* (el que mide con cuerda) y la unidad para medir era el *k'aan* que significa "medida de un cordel con que los indios miden sus milpas, llamada mecate entre los españoles".<sup>76</sup> Un *k'aan* corresponde a un cuadrado de doce brazas de largo o cuarenta y ocho de circunferencia total. El *hun uinic col* (milpa de un solo hombre) o el *hun nak col* (milpa cercana), se definen como "el terreno que planta un hombre casado" y constaba de doscientas cuarenta brazas por lado o novecientas sesenta brazas de circunferencia, es decir, 0.8 hectáreas. Es probable que los mayas requirieran unos treinta y cinco mecatres de tierra para alimentar a una familia de cinco miembros en un año. Sin embargo, la evidencia arqueológica muestra que campos de cultivo de esta extensión son raros, esto lo podemos explicar por medio de las fuentes históricas que señalan que los mayas tenían más de un terreno de cultivo.<sup>77</sup> Como lo apunta Landa: "siembran en muchas partes, por si una faltare supla la otra".<sup>78</sup> Se puede pensar que el *hun uinic col* era la milpa principal que se complementaba con campos más pequeños que podían medir uno o dos mecatres. Existen buenas razones para haber implementado este patrón de sembrar distintos campos, pues la separación de éstos reduce el impacto de pérdidas por plagas localizadas y tiene además la función de promover estabilidad agrícola en el largo plazo.<sup>79</sup>

Según Landa la tierra era del común y el trabajo agrícola así como otras tareas, vg. la cacería, se realizaban en forma colectiva.<sup>80</sup> Sin embargo, a lo largo del período colonial la tenencia de la tierra sufrió cambios significativos, pues además de las tierras comunales

<sup>76</sup>Alfredo Barrera Vásquez (director), op. cit.: 375.

<sup>77</sup>Joyce Marcus, "The Plant World of the Sixteenth and Seventeenth Century Lowland Maya" en *Maya Subsistence. Studies in Memory of Dennis E. Puleston*. Kent V. Flannery (ed.). New York: Academic Press, 1982, pp. 254-256.

<sup>78</sup>Diego de Landa, op. cit.: 40.

<sup>79</sup>Joyce Marcus, op. cit.: 258.

<sup>80</sup>Diego de Landa, op. cit.: 40.

habían también propiedades corporativas y privadas.<sup>81</sup> El término maya para designar una milpa comunal es *mul colbil*. Es difícil establecer el número de terrenos que trabajaban los mayas a parte del *hun uinic col*, sabemos que tenían milpas detrás de sus casas o cercanas a ellas, llamada *tancab*, las cuales debieron ser pequeñas. En la época colonial los mayas utilizaban diversas plantas que cultivaban en distintos campos:

1. Plantas en la milpa doméstica llamada *col* en maya.
2. Árboles frutales en la huerta llamada *pacal*.
3. Árboles y otras plantas de importancia económica o ritual en milpas perennes, que por lo general se trabajaban en forma comunal, dividiendo posteriormente los frutos y plantas entre los participantes. Esta milpa se llamaba *macan cab col*.
4. Siembra de tubérculos.<sup>82</sup>

En la milpa sembraban por lo menos tres variedades de maíz llamado en maya *ixim*, dos variedades de frijol o *buul*, cuatro variedades de calabaza o *kum*, tres variedades de chile o *ic* y jitomate o *p'ac*. En la huerta o *pacal* se sembraban árboles frutales o *ah ichil che*, entre los más comunes se encontraban aguacate, ciruela, anona, chicozapote, pitahaya, papaya, bonete o *kumché*, nanche, guaya, cacao, guázima, cocoyol, mamey, guayaba, zapote amarillo, zapote blanco, así como, ramón y achiote que los mayas consideraban como frutales. Entre las plantas con importancia económica y ritual que se cultivaban en las milpas perennes se encuentran el tabaco, algodón, copal, henequén, *balche* y cacao. Con respecto a los tubérculos los más comunes eran el camote, la yuca, dos tipos de jícama, ñame o macal, casabe o *dzin*.<sup>83</sup> Los datos de los siglos XVI y XVII nos muestran un patrón en el uso de plantas, que se puede encontrar desde el período clásico tardío hasta la época actual, es decir, el cultivo de parcelas con una combinación de tres a

<sup>81</sup>Para una discusión más detallada sobre el tema ver Matthew B. Restall, op. cit.:349-357 y Pedro Bracamonte y Gabriela Solís, op. cit.: 151-175.

<sup>82</sup>Joyce Marcus, op. cit.: 239.

<sup>83</sup>Ibid.: 242-245.

diez vegetales, árboles cultivados que se distribuían en distintas partes de las poblaciones y huertos que eran atendidos más que cultivados. Este sistema productivo que contaba con una gran diversidad de especies, parece haber sido el más estable a lo largo del tiempo.<sup>84</sup>

Desde la época prehispánica las mujeres mayas domesticaban venados, llamados *ah may* y pecarís, ambos animales están asociados a rituales de sacrificio y sus huesos han sido encontrados en excavaciones en la mayoría de los centros ceremoniales del clásico y posclásico, por lo que es posible que los criaran para este fin.<sup>85</sup> También debieron ser utilizados como alimento. Tenían además aves para aprovechar las plumas, así como perros y guajolotes para vender y pagar sus tributos. Su papel económico fue esencial para mantener la civilización y cultura mayas. Con la llegada de los españoles las mujeres adoptaron y criaron nuevos animales como puercos, gallos y gallinas, éstas últimas, junto con los guajolotes, se convirtieron en importantes artículos de tributación. Según las listas de tributos de 1549 a 1551, los mayas de la península entregaron 26, 812 gallinas y pavos, lo cual nos muestra la importancia de esta actividad llevada a cabo por las mujeres.<sup>86</sup> Sin embargo, su labor principal durante la colonia fue hilar y tejer, y es posible que fueran las más afectadas por la sobreexplotación española, ya que las mantas, *patíes* e hilo, junto con la cera, se convirtieron en los artículos más importantes de intercambio con los cuales la economía de Yucatán se integraba a la economía colonial.<sup>87</sup> Aparte de cubrir las exigencias generadas por los tributos y repartimientos, debían suplir las necesidades básicas de sus familias. La ropa materializaba el esfuerzo y trabajo de las

---

<sup>84</sup>Ibid.: 268-269.

<sup>85</sup>Mary Pohl y Lawrence H. Feldman, "The Traditional Role of Women and Animals in Lowland Maya Economy" en *Maya Subsistence. Studies in Memory of Dennis E. Puleston*. Kent V. Flannery (ed.). New York: Academic Press, 1982, pp. 295-296.

<sup>86</sup>Ibid.: 302.

<sup>87</sup>Pedro Pérez Herrero, op.cit.: 184-187.

mujeres mayas. Cada miembro de la familia debía contar por lo menos con dos mudas de ropa, una de trabajo y otra para asistir a misa y a fiestas religiosas.<sup>88</sup> El vestuario se convirtió en un bienpreciado que se heredaba de padres a hijos; a mayor posición social y económica, mayor cantidad de piezas de vestir.<sup>89</sup>

Lo que los hombres y mujeres pertenecientes a distintas unidades familiares producían estaba destinado a cubrir sus necesidades básicas, las de sus comunidades y las exigencias de los españoles. A través del trabajo comunal o *mulmeyah*, se realizaban distintas obras que permitían la subsistencia y el mantenimiento de los pueblos. Por medio de este trabajo se hacían milpas comunales, se trabajaban las tierras de la nobleza, se realizaban obras importantes como caminos, construcciones y pozos, que eran necesarios para la colectividad. También a través del trabajo comunitario se hacían las milpas dedicadas a los santos o se cuidaba el ganado de las haciendas de las cofradías. La nobleza ejercía un control sobre el trabajo comunal y se puede decir, que en esto radicaba el poder de dicho grupo. Para poder ejercer un dominio sobre dicha fuerza de trabajo debieron existir mecanismos de reciprocidad y redistribución entre las élites y la gente del común. Un aspecto que ya se ha analizado fue la función ritual de los nobles, que eran mediadores entre la población y los dioses. Es decir, a través de las ceremonias y rituales que realizaban se aseguraba la prosperidad y tranquilidad de sus pueblos. Si los principios de reciprocidad y redistribución no se respetaban y si las élites no cumplían con su función ritual, la gente no se sentía obligada a realizar estos trabajos.

---

<sup>88</sup>AGI, México, 307, f.33v. Autos tocantes a la reducción de los indios de Sahcabchén, 1670. Una de las principales quejas de los indígenas fugitivos, por la que decían haberse ido de sus pueblos, era que al no poder pagar sus deudas, los jueces repartidores les quitaban sus pertenencias e incluso su ropa, por lo que no tenían con que asistir a misa los domingos, ni a las fiestas.

<sup>89</sup>Matthew B. Restall, op. cit.: 283-286.

Este parece haber sido el caso de nuestro ya conocido Pedro Xiu, gobernador del pueblo de Tekax, que en 1609 fue sometido a un juicio por dicha población. Una de las principales quejas de la gente era que el gobernador, los alcaldes y *ah cuch caboob* utilizaban la fuerza de trabajo comunal en su beneficio personal. Así por ejemplo, Juan Can, quien había sido alcalde y era principal y *ah cuch cab* de la parcialidad de Petcah, utilizaba cada lunes a trabajadores para que rozaran y labraran su milpa, así como para posteriormente desyerbar, levantar y guardar su cosecha de maíz y frijol. También los empleaba en recoger leña y utilizaba a cuatro carpinteros que le hacían marcos, puertas y ventanas para su casa, todos ellos sin recibir ninguna paga diciéndoles que era "lunes de comunidad".<sup>90</sup> Por utilizar la fuerza de trabajo comunal en sus intereses personales, estas autoridades y principales impedían que se realizaran obras de beneficio común, como la construcción de un jagüey que había ordenado edificar el gobernador Carlos de Luna y Arellano para provecho del pueblo. Éste era el principal resentimiento de la población y lo que la impulsó a quejarse, ya que este tipo de trabajos no remunerados estaban contemplados como parte de sus obligaciones para con sus autoridades y principales. Debían prestarles indios de servicio para laborar en sus casas y milpas, pero al parecer los principios que hacían funcionar este sistema habían desaparecido y el pueblo le negaba su reconocimiento al gobernador y a sus aliados políticos.

## 7. Religión y resistencia:

En Yucatán, después de la conquista española y con el establecimiento de las Ordenanzas de Tomás López (1552-53), se prohibieron la mayor parte de los signos externos que utilizaban los mayas para identificarse como grupo, a excepción de la lengua, la cual no sólo se mantuvo a lo largo de la colonia, sino que se convirtió

---

<sup>90</sup>AGI, Escribanía, 305 A, f. 30. Rebelión de los indios de Tekax contra el gobernador Pedro Xiu, 1609-1610.

en la lengua dominante en la península (incluyendo a los hispanos).<sup>91</sup> A los mayas se les prohibió el uso de pintura corporal, uso de joyas, tatuajes y el pelo largo en los hombres. La vestimenta también fue regulada para satisfacer los gustos y el recato español. Los hombres usaban camisa y pantalón de manta, el último ancho y largo llegándoles hasta media pierna o al tobillo, un ceñidor blanco o de colores, un pañuelo, sombrero de paja y alpargatas o huaraches con suela y cordones de mecate. Las mujeres se vestían también con manta blanca usando una enagua larga hasta el tobillo, y un *huipil* ancho y cuadrado que caía sobre la enagua. Las cenefas de esta vestimenta estaban bordadas de azul o rojo. Se cubrían la cabeza y parte de las mejillas con una especie de pañoleta también de manta y por lo general iban descalzas.<sup>92</sup> Esta vestimenta era la que utilizaban hombres y mujeres para ir a la iglesia, si bien cuando estaban trabajando en las milpas o dentro de su casa empleaban ropa más sencilla y fresca.

Seguramente lo más difícil de aceptar para los mayas fue la desestructuración de sus sistemas político y religioso. La religión era el referente simbólico que ordenaba la vida y el universo indígenas. Las normas y valores básicos del grupo se transmitían a través de preceptos religiosos y rituales. La estructura política se apoyaba en la religiosa e interactuaba con ella. Dentro de las religiones mesoamericanas había flexibilidad y se adoptaban con facilidad nuevos dioses y rituales, pero la conquista española significó un cambio dramático pues los dominadores portaban una religión monoteísta y exclusivista. A pesar del riesgo y peligro que conllevaba, los indígenas continuaron con sus creencias y rituales, aunque de manera encubierta. Incluso retomaron aspectos de la cultura hispana como la escritura con caracteres latinos para preservar elementos fundamentales de la religión, la historia y la concepción del tiempo maya, conjugándolos con aspectos de la

---

<sup>91</sup>Dorothy Tanck, op.cit.: 416-417.

<sup>92</sup>APS-RJC-AGI, México 3168. Informe del cura de Yaxcaba, Bartolomé José Granado Baeza. Yaxcaba, 5 de abril de 1813.

religión cristiana que eran compatibles con sus creencias. En este sentido podemos decir que la nobleza nativa jugó un papel fundamental en la incorporación y apropiación de elementos de la cultura dominante, que fueron utilizados en provecho del grupo y en la continuidad de prácticas religiosas propias.

La religión indígena en el Yucatán colonial mantenía dos vertientes, la observada por el común y la de la nobleza que conservó una concepción más compleja relativa al orden del universo y del tiempo, mantenida y perpetuada por un grupo restringido o de iniciados. Prueba de esto serían los libros escritos en maya con alfabeto latino, que dan cuenta de complejos rituales, conceptos religiosos, la cosmovisión, el tiempo cíclico y la historia de los mayas peninsulares. Entre estas obras se encuentran el *Ritual de los Bacabes*, *Los Cantares de Dzitbalché* y, tal vez los más importantes y conocidos, los llamados *Chilam Balam*. Esto no significó una separación tajante entre nobleza y gente del común, por el contrario la participación de esta última en los rituales era de suma importancia para mantener vigente la estructura social.

En los procesos contra indios idólatras se observa el papel fundamental que tuvo la nobleza para congregar a la comunidad, transmitir y practicar la religión nativa. Su poder de convocatoria fue decisivo pues si la religión no hubiera sido compartida y practicada por la gente del común, no hubiera tenido ningún sentido. En 1590, Baltasar de Herrera condenó en el pueblo de Zamá en la provincia de Cozumel a un regidor y un principal por haber "idolatrado, bebido *balche* y por convocar a otros para realizar la idolatría". En el pueblo de Santa María, de la misma provincia, castigó por las mismas faltas a Juan Pot, gobernador y cacique, a un alcalde, un regidor y cinco principales. Mientras en Polé sentenció

por causas semejantes al gobernador Diego Malah y a un principal.<sup>93</sup> Además de los príncipes, señalaba que toda la población estaba implicada en la práctica de rituales y ceremonias indígenas.

Por otra parte encontramos la religión que practicaba ordinariamente la gente común, relacionada con la vida diaria y la subsistencia. Dentro de los espacios privado y cotidiano se conservaron y transmitieron valores y costumbres fundamentales para la preservación de la identidad. Las mujeres debieron participar activamente en la difusión de costumbres y prácticas religiosas relativas a los ámbitos doméstico y familiar. Landa describe a las mujeres indígenas apegadas a su religión y ceremonias:

Eran muy devotas y santeras y así tenían muchas devociones con sus ídolos, quemándoles inciensos, ofreciéndoles dones de ropa de algodón, comidas y bebidas que en las fiestas de los indios ofrecían [...].<sup>94</sup>

Dentro del espacio familiar había momentos críticos que requerían la sanción de rituales indígenas, como el matrimonio, el nacimiento, la enfermedad y la muerte. Las ceremonias asociadas con estos momentos eran transmitidos de padres a hijos. También se heredaban los conocimientos para interpretar los sueños, realizar pronósticos y ahuyentar los eclipses. Otras ceremonias se realizaban para la construcción de casas nuevas, se utilizaba la adivinación con maíces para recuperar objetos o personas perdidas y se hacían pócimas para atraer al sexo opuesto. Todo esto era considerado por los religiosos como "sortilegios, hechicerías y supersticiones", que al parecer no combatieron con tanto encono.<sup>95</sup>

---

<sup>93</sup>AGI, México 292, f.2. Probanza ad perpetuam rei memoriam, del padre Baltasar de Herrera, cura beneficiado de Peto, 1597.

<sup>94</sup>Diego de Landa, op. cit.: 58.

<sup>95</sup>Pedro Sánchez de Aguilar, op.cit.: 278-279.

La producción que se encontraba en manos de los indígenas requería forzosamente de los rituales que invocaran la ayuda y favores de las divinidades. Así, se debían hacer rituales para propiciar el buen desarrollo de las milpas, para obtener buena caza y para que las abejas produjeran abundante cera y miel. Siendo la agricultura la principal actividad de los mayas, requería de una serie de ceremonias para propiciar la llegada puntual de las lluvias así como para controlar su exceso o escasez. Un indígena de Tekax en 1562, dijo sobre sus prácticas religiosas:

Preguntado cuántas veces les sacrificó [a los ídolos] después de cristiano, dijo que siempre les ha sacrificado y en el sacrificio les ha pedido que le den agua para sus milpas y ventura en la caza.<sup>96</sup>

Los hombres eran los encargados de procurar el bienestar y el alimento de los dioses, para así poder pedirles sus favores y dones. También a través del ritual los hombres propiciaban el equilibrio del cosmos y aseguraban su propia existencia. El ritual es ante todo un sistema de comunicación por el que los hombres transmiten conceptos fundamentales para la vida en sociedad.<sup>97</sup> El rito proporciona "modelos" que permiten establecer el comportamiento humano, es decir, procesos uniformes en la manera de creer, sentir y comportarse dentro del grupo. Se trata entonces de mecanismos por los que los individuos hacen visibles y tangibles sus creencias, normas, valores y sentimientos.<sup>98</sup> A través de los rituales, los participantes refrendan su posición dentro de la jerarquía y estructura de su comunidad. Esto nos permite entender la importancia en la continuidad de los rituales indígenas que, ante todo, pretendían mantener vigente la cultura. Por medio del ritual las élites indígenas se convertían en mediadoras de las divinidades y gracias a su actuación la comunidad se beneficiaba. Con esto se afianzaban los vínculos con la gente del común y los principios de

<sup>96</sup>France V. Scholes y Eleanor B. Adams, op. cit.: 63.

<sup>97</sup>Evon Z. Vogt, *Otendas para los dioses*. México: FCE, 1983, p. 13.

<sup>98</sup>Victor Turner, *La selva de los símbolos*. Barcelona: Siglo XXI, 1980.

reciprocidad y redistribución se ponían de manifiesto, a la vez que se reforzaban los lazos entre los miembros de la nobleza.

La importancia en la permanencia de los rituales indígenas se observa en los procesos inquisitoriales que se siguieron a diversos individuos involucrados en estas prácticas en las provincias de Sotuta y Hocaba en 1562. Lo que se vislumbra en la mayoría de estos procesos es que a través de la continuidad de los rituales la nobleza trataba de mantener su posición política y social promoviendo la resistencia contra los españoles. En muchos casos se menciona a los individuos participantes en las ceremonias con sus títulos indígenas, como: *halach uinic*, *batab*, *ah kulel* y *ah kin*. Otros títulos no se mencionan con el nombre indígena pero se describen y éstos eran los individuos encargados de conseguir víctimas para sacrificar, los que sujetaban al individuo y quienes le abrían el pecho y sacaban el corazón, mismos que en la época prehispánica se denominaban *nacones*. Los nobles se ligaban a las deidades a través de los fundadores de sus linajes. Esto seguramente propiciaba la unión y solidaridad entre los miembros de este grupo. Francisco Pech, cacique de Telchac, envió una carta al cacique de Sanahcat donde le expresaba que debía recordar a los fundadores de los linajes y honrarlos como a divinidades:

[...] que Hunyxquinchac [Hun Ixkinchac] era dios de los Ah Puces y que Chocunquinchac [Xoc Hun Kinchac] era dios de los que se llaman Ah Kumun y que el mayor de estos dioses se llamaba Çacaalpuc [Zacal Puc]<sup>99</sup> diciéndole que tuviese éstos en la memoria y no los olvidase y que los tuviese por sus dioses como ellos

---

<sup>99</sup>Ralph L. Roys, *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. Norman: University of Oklahoma Press, 1973, p. 147. En este texto aparece el siguiente pasaje que también hace referencia a los linajes y menciona a Zacal Puc: "Muy cuidadosamente revisado, ha sido estampado en este libro por cuatro hombres de noble linaje, venidos del cielo, substancia del cielo, rocío del cielo, Hombres Verdaderos [*halach uinicoob*], señores de esta tierra: Zacaalpuc, Hooltun Balam, Hochtun Poot y Ah Mex Cuc Chan. Texto en maya tomado de Roys. La traducción al español es mía.

tenían, porque en un libro que tenía lo leía y creía así como lo decía.<sup>100</sup>

Los señores y principales de ambas provincias participaron en una serie de rituales que involucraron principalmente sacrificios humanos, al parecer desde 1552 hasta 1562 en que fueron descubiertos. La función principal de estos ofrecimientos era alimentar a las divinidades para asegurar la subsistencia y prosperidad de la comunidad. El sacrificio implica dar algo que representa mucho para el que lo ofrenda, en este caso, lo más valioso que podían ofrecer eran los corazones y la sangre humana, principales alimentos de los dioses.<sup>101</sup> También se ofrendaban corazones, sangre y carne de animales, bebidas y comidas rituales, cuzcas<sup>102</sup>, ropa, resina de *kik*<sup>103</sup> y copal. Los sacrificios asimismo se hacían durante momentos críticos como un período especialmente fuerte de sequía, la llegada de un huracán o la enfermedad de un gobernante de importancia, como fue el caso en 1561 de Nachi Cocom, por cuyo restablecimiento se ofreció un sacrificio humano. Este personaje era el *halach uinic* de la provincia de Sotuta y fue quien llevo a cabo la última ofensiva en contra de los españoles; posteriormente fue nombrado gobernador.

En los procesos de 1562 encontramos escasa información sobre las deidades a quienes se hacían los sacrificios y ofrendas. Se menciona únicamente a Itzamná, principal deidad maya, a Ah Ceh y Tabay deidades de la caza y los montes, y a Kakal Ku, posiblemente una deidad del fuego. Sin embargo, se hace referencia a una gran cantidad de figuras de dioses que eran llevadas por los principales a estos rituales. Las representaciones de los dioses se heredaban de

<sup>100</sup>France V. Scholes y Eleanor B. Adams, op. cit.: 153.

<sup>101</sup>Yolotl González, *El sacrificio humano entre los mexicas*. México: FCE, 1988, p. 25. Linda Schele y Mary E. Miller, *The Blood of Kings*. Japan: Kimbell Art Museum, 1986, pp. 175-176.

<sup>102</sup>Cuzcas, piedras de colores.

<sup>103</sup>*Kik* (*Castilla elastica*) árbol del que se obtiene una resina.

padres a hijos y había imágenes pertenecientes a individuos, linajes y comunidades. Un individuo de la nobleza podía tener una gran cantidad de ellas y en los procesos declararon haber reverenciado durante los rituales entre veinte y cien de estas representaciones, pues cada principal llevaba las suyas. Las figuras descritas eran principalmente de barro, aunque también se mencionan máscaras, deidades sentadas en bancos e imágenes cubiertas con copal, todas las cuales eran de madera. Según Landa los ídolos más estimados y considerados como una gran herencia eran aquellos fabricados con madera de cedro,<sup>104</sup> que se hacían en el mes de Mol y cuya elaboración requería de una esmerada preparación ritual, abstinencia, sacrificios y ofrendas de aquellos que los hacían; se consideraba esta una actividad sumamente peligrosa, que incluso ponía en riesgo la vida.<sup>105</sup>

Los nobles y principales se apropiaron de los nuevos espacios sagrados impuestos por los españoles, por lo que se observa que la mayoría de los sacrificios se realizaron en el interior de las iglesias. Pero también continuaron utilizando sus propios espacios sagrados como cenotes, cerros, cuevas y milpas. Así por ejemplo, el cenote de Chichén Itzá conservó su importancia como lugar de culto y oráculo. La víctima era lanzada al cenote para que se comunicara con los dioses a fin de saber si habría enfermedades, escasez o abundancia en las cosechas, creyendo que saldría a los tres días con la respuesta.<sup>106</sup> A principios del período colonial este sacrificio continuo teniendo gran importancia, pero el más frecuente siguió siendo la extracción de corazón para ofrecérselo a los dioses. Se realizaba poniendo a la víctima sobre una piedra, una escalera o una cruz. El individuo encargado de abrir al que iba a ser sacrificado y extraerle el corazón le pasaba éste al *ah kin*, encargado de ofrecerlo a los dioses y hacer las peticiones. Este personaje tomaba el corazón lo ponía en alto y decía: "Señor Todopoderoso, provéenos de lo que

---

<sup>104</sup>Diego de Landa, op. cit.: 48.

<sup>105</sup>Ibid.: 101-102.

<sup>106</sup>Ibid.: 51.

tenemos necesidad y danos agua y lo necesario para nuestro susienio".<sup>107</sup> Los corazones recibían distintos tratamientos rituales, ya fuera que el *ah kin* les hiciera una incisión en forma de cruz, que los quemara o que los cortara en pedazos para depositarlos en las bocas de los dioses. La sangre, considerada como el fluido divino por excelencia, era untada en las imágenes de las deidades.

Además de seres humanos sacrificaban animales como venados<sup>108</sup>, perros, puercos y tortugas, los cuales se consumían en banquetes rituales donde también se ingería *balche* o vino de Castilla. El autosacrificio era otra forma de ofrendar a las divinidades, se realizaba horadándose distintas partes del cuerpo. También practicaban el sacrificio por decapitación, y el inmolar a la víctima golpeándola con una rama de pochote.<sup>109</sup> Los cuerpos eran depositados en cenotes, cuevas o eran enterrados. Esto durante la Colonia tuvo una doble finalidad: que no fueran localizados y que sirvieran como una ofrenda a las deidades que habitaban en dichos espacios sagrados.<sup>110</sup>

En Sotuta y Hocaba al parecer la mayoría de los sacrificados entre 1552 y 1562, fueron niños pequeños de algunos meses de edad a diez años. Las criaturas más pequeñas no habían sido bautizadas por los religiosos, pues aún conservaban sus nombres indígenas, a pesar de que en las Ordenanzas de 1552, se prohibía el uso de estos nombres. Las víctimas eran en su mayoría hurtadas en otros lugares y provincias, pero otras fueron compradas a principales y hombres

---

<sup>107</sup>Ibid.: 115.

<sup>108</sup>Entre los mayas el animal sacrificial por excelencia era el venado, seguramente debido a que reunía una serie de características que lo relacionaban con la condición humana. Girard señala que las víctimas animales que eran sacrificables, debían tener un gran parecido con las categorías humanas. René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Ed. Anagrama, 1983, p.19. Es por esto que es importante resaltar que durante el período colonial se ofrecían guisos de venado como ofrendas a las divinidades.

<sup>109</sup>El pochote que en maya se llama *cho* (*Ceiba schottii*) es una ceiba que tiene espinas.

<sup>110</sup>Yolotl González, op.cit.: 171. Al parecer los mexicas también depositaban el cuerpo de los sacrificados en sumideros o lagos como ofrenda a los dioses del agua.

ricos con cuzcas y al parecer se trataba de esclavos o hijos de éstos.<sup>111</sup> En otros casos las víctimas eran ofrecidas por sus parientes, sobre todo si eran huérfanos. Los señores también acostumbraban enviarse como regalos gente para el sacrificio.<sup>112</sup> Como se puede observar los sacrificados eran en su mayoría niños esclavos o huérfanos que compartían una característica común, eran individuos marginales dentro de la sociedad. Es decir, entre la comunidad y las víctimas no aparece una relación social, que obligue a ningún pariente a tomar venganza o represalias por su muerte.<sup>113</sup> Para llevar a cabo los rituales se creaba una atmósfera propicia sahumando los lugares con copal y haciendo enramadas con hojas de *copo*<sup>114</sup>. El cuchillo sacrificial era considerado como un objeto sagrado y se le llamaba *u kab ku* o brazo del dios, la sangre y los corazones se ponían en recipientes especiales llamados *suhuy lac* o cajetes vírgenes. También las imágenes de los dioses se guardaban en cajetes grandes.<sup>115</sup>

El reforzamiento de las prácticas rituales indígenas y los sacrificios que realizaron los miembros de la nobleza, parecen haber tenido un doble propósito: en primer lugar tratar de mantener el equilibrio del cosmos, apaciguando a los dioses y pidiéndoles sus favores.<sup>116</sup> En segundo lugar se observa a través de los discursos de los principales y *ah kines* la utilización y consolidación de la religión como una ideología para oponerse a los españoles. Por medio de los rituales se mantuvieron los vínculos entre la nobleza y los linajes subordinados, conservando de esta forma las alianzas políticas. Tal vez este fue el último intento que hicieron los distintos grupos de la nobleza indígena para unirse y quizá

---

<sup>111</sup>France V. Scholes y Eleanor B. Adams, op. cit.: 74.

<sup>112</sup>Ibid.: 156.

<sup>113</sup>René Girard, op.cit.: 19-20.

<sup>114</sup>El *copo* es una higuera (*Ficus cotinifolia*).

<sup>115</sup>Ibid.:142-143.

<sup>116</sup>Ibid.: 143. Los linajes nobles resaltaban que ellos eran quienes a través de los rituales y sacrificios "compraban la comida a los dioses" con lo que se favorecía a toda la comunidad.

sublevarse contra sus opresores, utilizando la concepción cíclica del tiempo que permitía enmarcar la conquista española como un acontecimiento que debía llegar a su fin. Los conquistadores se asociaron con animales como las zorras, que representaban la explotación y opresión. Así en los textos del Chilam Balam se señala el fin de dichos depredadores:

Entrarán en calma los pueblos cuando ya no haya Ch'amaques, Zorras mordedoras, sino hasta que llegue el 9 Ahau Katun. Cinco años faltan para que termine mi mensaje y llegue el día en que baje el tributo y la agonía de la miseria a los restos de los hijos del gran Itzá, Brujo del agua, para que sea el mero final de los mamadores.<sup>117</sup>

Los principales de los linajes Cocom e Iuit se reunieron en 1562 para planear una rebelión contra los españoles, la cual no prosperó pues ya se habían puesto en marcha los procesos inquisitoriales llevados a cabo por Landa y los franciscanos. Estos dejaron una profunda huella en la élite indígena, como lo muestra el caso de los Xiu, quienes prefirieron refrendar su alianza con los españoles después de estos sucesos. Pero la mayoría de los principales y gente del común continuaron realizando sus rituales. Aparentemente los sacrificios humanos se dejaron de lado debido al alto riesgo que conllevaban, o tal vez se realizaron en el más absoluto secreto.

En 1589, se procesó por "idólatra" a don Francisco Pech, principal del pueblo de Peto. Uno de los testigos que lo señaló como tal fue el gobernador del pueblo de Calotmul Melchor Xiu.<sup>118</sup> Después de los procesos inquisitoriales de 1562, los xiues procuraron no

---

<sup>117</sup>Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, *El libro de los libros de Chilam Balam*. México: FCE, 1948, p.164.

<sup>118</sup>AGI, México, 292. Probanza ad perpetuam rei memoriam, del padre Baltasar de Herrera, cura beneficiado de Peto, 1597.

arriesgarse, por lo que participaron activamente en los procesos para erradicar la idolatría, acusando incluso a antiguos aliados como los principales de Petó. Se debe recordar que los señoríos indígenas de Calotmul, Titzal, Tzucacab y Petú o Kantemó<sup>119</sup>, fueron subordinados al *halach uinic* de los Xiu. Este proceso es sumamente detallado en cuanto a los rituales y ceremonias realizadas por don Francisco y los dioses a quien invocaba. Su importancia radica también en que muestra las distintas funciones que tenían los rituales. En primer lugar servían para mantener un vínculo con las deidades y para alimentarlas, y de esta forma asegurar la propia subsistencia, mantenían la estructura social e identidad de los mayas y una tenaz resistencia contra sus dominadores. También se observa la oposición de este principal a abandonar su religión y aceptar la que se le imponía.

El proceso se inició porque dos alguaciles y otras personas del pueblo de Calotmul que iban a hacer una milpa de comunidad, encontraron en la parcela de don Francisco un "ídolo" de barro en el hueco de la raíz de un cedro. La representación de la deidad se encontraba sobre unas hojas de *boloncocob*<sup>120</sup> y tenía señas de que se le había ofrecido copal recientemente. Al ser cuestionado Francisco Pech por los alguaciles sobre el "ídolo", mostró un gran pesar de que lo hubieran encontrado e intentó hacerles creer que se trataba de una imagen antigua, pero como mostraba huellas de habersele ofrecido copal no le creyeron y le preguntaron por qué no lo había destruido y contestó "¿por que razón tengo que echar de su casa al que ha mucho tiempo que tiene de ella posesión?".<sup>121</sup> Se le comunicó al padre Baltasar de Herrera el hecho y fue a Peto a realizar la averiguación correspondiente.

---

<sup>119</sup>Peter Gerhard, *La frontera sureste de la Nueva España*, México: UNAM, 1991, p.62.

<sup>120</sup>*Boloncouch*, planta no identificada pero que debió tener un uso ritual, ya que su nombre significa "Nueve araña" lo que nos indica su relación con el inframundo.

<sup>121</sup>*Ibid.*: 2v.

Francisco Pech era un principal respetado y temido por su comunidad y le daban el título de *almehen*, lo que señala su posición como parte de la nobleza. Era además *ah kin* o sacerdote y su función principal era comunicarse con las divinidades y realizar los rituales y sacrificios. Los primeros se llevaban a cabo en la casa de este personaje, en las casas de otros principales, en milpas y cuevas. Los concurrentes a estos rituales parecen haber pertenecido también a la élite, así encontramos a Agustín Dzul, que era alguacil, Pedro Col, a quien se le daba el título de *ah kulel* y era el encargado de convocar y llamar a los participantes a los rituales y Andrés Chim, conocido como Ah Patom Chi, es decir, un alfarero que hacía las imágenes de los dioses en barro.<sup>122</sup> En este proceso destacan los discursos de Francisco Pech a través de los cuales instaba a los demás a no abandonar su religión, y rituales, ya que se exponían al castigo de sus divinidades:

[...] nuestros padres acudían a estas cosas [rituales y sacrificios] y no podemos dejar de acudir a ellas y el que quisiere dejarlas bien puede, pero yo sé el mal que le vendrá.<sup>123</sup>

En efecto, según el pensamiento maya, el no cumplir puntual y regularmente con las ceremonias y ofrendas a los dioses podía tener consecuencias terribles para los individuos y la comunidad. En el ámbito de la producción la intervención de las deidades indígenas era indispensable. Juan Tun confesó que impulsado por su mujer, Ana Dzuma, mandó realizar una ceremonia con el Ah kin Pech, "para que lloviera en su milpa pues había gran sequía".<sup>124</sup> Este sacrificio lo hicieron en honor al cielo. Para la ceremonia mandó moler cien granos de cacao "según como los indios antiguos". Debían tener cuatro jícaras que no hubieran sido nunca utilizadas, las cuales se llamaban *chuyul ha* o agua colgada. Las cuatro jícaras, llenas del

---

<sup>122</sup>Ibid.: 6.

<sup>123</sup>Ibid.:17v.

<sup>124</sup>Ibid.: 12v.

cacao-pozol, se colgaban en los cuatro postes de la casa. Una vez colocadas se llamó a Francisco Pech quien las fue descolgando una a una, diciendo: "yo la recibo en nombre de Dios, ten esfuerzo y consuélate que lloverá en tu milpa".<sup>125</sup> Posteriormente bebía de la jícara y se la pasaba a Juan Tun, quien era el ofrendante y éste a los demás participantes según su jerarquía. Al final Francisco Pech se dirigía a las divinidades diciendo:

[...] este sacrificio que ofrecéis lo reciben los señores Kin Popol Tun [Sol de la Piedra Preciosa de la Comunidad] y Kin Dzapah Tun [Sol de la Piedra Preciosa Amontonada] y tienen su asiento al Oriente. Los cuales son los que nos dan vida, lluvias y mantenimientos y también hace lo propio y nos da lo necesario U Tun Colop Uich Kin [Su piedra preciosa, Lágrimas de los Ojos del Sol]<sup>126</sup> y que el otro dios es Yx Ahau Can [Ix Ahau Caan] que en nuestra lengua castellana se interpreta "Reina del Cielo".<sup>127</sup>

Mientras realizaba este discurso el *ah kin* hacía señales y ademanes con las manos y decía otras cosas "entre dientes". Quienes asistían regularmente a los rituales debían darle "limosnas", a más de que cada mes cada uno debía entregarle unas veces treinta y otras cincuenta cacaos. Las ofrendas descritas en este proceso consisten básicamente en bebidas hechas con cacao, tortillas, copal, cuzcas y guisados de carne de venado. El Ah kin Pech decía el siguiente discurso al hacer sus ofrendas:

---

<sup>125</sup>Idem.

<sup>126</sup> Colop u Uich Kin, ídolo mayor que tenían estos indios de esta tierra del cual decían proceder todas las cosas. Se trata de una advocación de Itzamná. *Diccionario Maya Cordemex*, Alfredo Barrera Vásquez (director) Mérida: Cordemex, 1980, p. 334.

<sup>127</sup>AGI, México 292, f. 13v. Probanza ad perpetuam rei memoriam, del padre Baltasar de Herrera, cura beneficiado de Peto, 1597.

Señores este sacrificio se los ofrecemos y me postro a [sus] pies y me pongo debajo de [sus] manos, envíenos agua y todo lo que es necesario.<sup>128</sup>

En una de las ceremonias realizadas en casa de Francisco Pech, éste entró a una de las habitaciones y sacó un cajete lleno con caldo y trozos de venado y en otro plato cuatro tortillas. Esto se consumía siempre de la misma forma: el *ah kin* lo tomaba, lo ofrecía a los dioses, bebía o comía un poco y lo pasaba a los demás asistentes. El orden de los asientos, la comida y la bebida en un banquete ritual simbolizan las relaciones jerárquicas entre los hombres y la división sexual del trabajo.<sup>129</sup> Por ejemplo en este ritual el primero en beber y comer fue el *ah kin*, que después pasó la jícara a la persona que realizaba la ofrenda y éste a su vez a los demás asistentes. La última persona en beber lo que quedaba en la jícara fue Ana Cime, la encargada de moler el maíz y el cacao para realizar la ceremonia.

Hasta el momento se le ha dado poca importancia al papel que tuvieron las mujeres como impulsoras y difusoras de sus costumbres y tradiciones. Con respecto a la religión se piensa que tuvieron un papel secundario y que su participación se limitaba a las ceremonias relativas al ámbito hogareño. Por el contrario las fuentes nos muestran que las mujeres impulsaron la práctica de rituales más complejos, que estaban fuera de su espacio doméstico. En este proceso por ejemplo, se muestra que algunas mujeres tuvieron injerencia en el desarrollo de los rituales y que incluso participaron en ellos. Ana Dzuma, esposa de Juan Tun, fue como vimos, quien convenció a éste para que realizara el ofrecimiento en su milpa para que lloviera. Ana Cime, esposa de Juan Na, era la encargada de hacer

---

<sup>128</sup>Ibid.: 18v-19. El ponerse debajo de las manos, significaba colocarse bajo la protección de las deidades.

<sup>129</sup>Evon Z. Vogt, op. cit.: 27.

el pozol-cacao en el ofrecimiento del *chuyul ha*. Agustín Dzul declaró sobre esta mujer:

[...] la llamaban a casa del dicho Francisco Pech sacerdote, cuando se habían de hacer los dichos ritos y ceremonias con el dicho pozol y cacao, y que como a tal "oficiala" la respetan y honran los de la dicha junta y que también bebe de los dichos sacrificios y se halla presente.<sup>130</sup>

A pesar del papel que jugaban las mujeres mayas, la religión continuaba siendo patriarcal. Esto se manifiesta en la importancia que tenían las imágenes de los dioses, mismas que sólo se heredaban de padres a hijos, como era de esperar tratándose de deidades protectoras de los linajes. No es pues de extrañar que Agustín Dzul confesara tener dos "ídolos" de barro a los que había ofrecido copal y una cuzca, los cuales habían pertenecido a su suegro Francisco Chan, quien los había heredado a su hijo Francisco Cob. Este al parecer no tuvo descendencia y antes de morir llevó a Dzul adonde estaban y lo hizo ofrecerles un sacrificio. A la muerte de su cuñado recibió en "herencia y guarda" las dos figuras.<sup>131</sup> Esta misma idea se continuó posteriormente con las imágenes de los santos católicos, que sólo se heredaban a los miembros masculinos del linaje.<sup>132</sup>

En relación con las imágenes de las divinidades y los ofrecimientos, que les hacían, encontramos que la figura que tenía Francisco Pech en su milpa era la de Ix Ahau Caan, y por lo menos le había ofrecido tres veces copal a dicha deidad antes de que lo descubrieran.<sup>133</sup> Pedro Pix declaró que se reunían en casa del Ah kin

<sup>130</sup>AGI, México 292, f. 16. Probanza ad perpetuam rei memoriam, del padre Baltasar de Herrera, cura beneficiado de Peto, 1597.

<sup>131</sup>ibid.: 15v.

<sup>132</sup>Matthew B. Restall, op. cit.: 241.

<sup>133</sup>AGI, México 292, f. 17v. Probanza ad perpetuam rei memoriam, del padre Baltasar de Herrera, cura beneficiado de Peto, 1597.

Pech para "hacer sacrificios, ritos y ceremonias antiguas a dos ídolos uno llamado Tabay, dios de la caza y montería, y el otro Ah Chac, dios de la lluvia".<sup>134</sup> Juan Tec declaró tener un ídolo de Ix Kan Le Ox<sup>135</sup> en su milpa llamada Kakalche.<sup>136</sup> Juan Na confesó tener un ídolo de barro de la misma deidad, a quien ofreció tortillas, pozol y copal, y tenía esta imagen cerca del pueblo en una cueva. El mismo personaje dijo que en casa de Francisco Pech ofrecían copal, tortillas y cacao pozol a cuatro deidades que eran: Kin Popol Tun, Kin Dzaph Tun, U Tun Colop Uich Kin, e Ix Ahau Caan.

Al ser interrogado, Francisco Pech dijo que los dioses antiguos se denominaban Kin Colop U Uich Kin, Kinchachau [Kinich Ahau], Itzamná, Dzaph Tun e Yx Ahau Caan [Ix Ahau Caan]. Se observa que las divinidades enumeradas son muy importantes dentro de la cosmovisión maya. Kin Colop U Uich Kin y Kinich Ahau son dos advocaciones de Itzamná como dios solar. Se puede decir que el nombre de esta última deidad significa "Brujo del agua del poder creador". Este símbolo religioso tiene una multiplicidad de significados, entre otros se le asocia con los linajes nobles, con los conceptos de creación, origen, fertilidad, renacimiento y resurrección, por lo que podemos suponer que los rituales que se llevaban a cabo en relación con esta deidad y sus distintas advocaciones, tenían un significado mucho más complejo que la sola petición de buenas cosechas. El ceremonial asociado a ella seguramente estuvo dirigido a estrechar los vínculos entre la élite y mantener la jerarquía social indígena. Es posible que en los procesos sólo se confesaran los elementos menos comprometedores con respecto a los rituales y sus significados, así también se debe señalar que no existe ninguna mención a una ingestión de *balche* o la realización de sacrificios humanos, de animales o autosacrificios.

---

<sup>134</sup>Ibid.:16v.

<sup>135</sup>Ix Kan Le Ox, Señora del precioso capullo de hojas. Se trata de una diosa madre de otras divinidades, asociada a la agricultura.

<sup>136</sup>Ibid.: 15. Posiblemente el nombre designaba el estado de la parcela que ya había sido quemada y estaba lista para sembrar.

Los indígenas sabían que confesar haber realizado esas actividades o haber consumido *balche* les traería graves consecuencias y muy severos castigos.

La actitud y los discursos del Ah kin Pech muestran un esfuerzo por mantener vigentes la religión y cultura mayas a través del ritual, por medio del cual se establecían modelos de los procesos uniformes de creer, sentir y comportarse en sociedad. La comunicación con los dioses significaba mantener y regenerar el orden del universo y preservar la continuidad del tiempo cíclico. En el caso concreto de este *ah kin* se observa una abierta oposición a la religión y cultura de los españoles. Juan Na relató que tenía en su casa una imagen de san Juan y Francisco Pech le manifestó que le daba temor ir a su casa a causa de ella y además le señaló: "debes saber que estás maldito de Dios por tenerla aquí, porque no nos pertenece a nosotros, sino a los españoles".<sup>137</sup> En consecuencia, Juan Na, por mandato de Pech, sacó la imagen del santo de su casa llevándola a la iglesia y a partir de ese momento se le unió participando en ritos y ceremonias.

Los implicados en este proceso fueron castigados con penas pecuniarias, azotes, servicios para la iglesia, condenados a escuchar misa los domingos, desnudos de la cintura para arriba, portando velas encendidas y una soga al cuello. Francisco Pech, fue además desterrado de su pueblo por tres años y no podía acercarse a treinta leguas a la redonda. También fue condenado a servir en la iglesia mayor y en las obras de cantería de la ciudad de Mérida.<sup>138</sup> Estos castigos, suaves si se comparan con los de 1562, debieron significar un duro golpe para una persona como Pech, que pertenecía a un linaje noble y que era temido y respetado en su comunidad. Muchos *ah kines*,

---

<sup>137</sup>Ibid.: 19.

<sup>138</sup>Ibid.: 25v-26.

sometidos a las mismas humillaciones, al parecer optaron por refugiarse en la zona no conquistada.

Como señalamos antes, esta continuidad de la religión indígena a lo largo del siglo XVII se convirtió en un grave problema para la estabilidad de la colonia. Desde la perspectiva de los religiosos, las creencias indígenas eran el motor que impulsaba a los mayas a fugarse y sublevarse. En una carta al rey, el obispo de Yucatán, Diego Vázquez de Mercado le expuso la situación de esta manera:

Ando cierto con mucha congoja por ver los muchos idólatras que cada día se van descubriendo y después de haber castigado en un pueblo cuarenta y tantas [personas] con el orden y clemencia que en esto siempre se ha tenido, respecto de que esta gente en sacándolos de sus pueblos, mandándoles servir en la obra de alguna iglesia, en pena de este pecado, por algún tiempo, se huyen a las montañas, donde nunca aparecen y no nos han dado poco trabajo los que se han huido para reducirlos.<sup>139</sup>

Según el obispo las penas que se imponían a los indígenas no surtían efecto, pues cada día se descubrían más y como según él eran gente torpe y sin honor, los castigos y sanciones a los que los sometían no les afectaban. Por ello proponía establecer medidas más radicales y le sugería al rey condenar a los "maestros de idolatría" es decir, a los *ah kines*, a la pena de muerte y quemarlos. Temía que sin la constante vigilancia y castigo eclesiástico los indígenas acabarían rebelándose. Para evitar esto el diocesano proponía que se volviera a congregarse a los indios, estableciendo en las poblaciones las casas cercanas unas a otras y alrededor de la iglesia, para que

---

<sup>139</sup>AGI, México 359, R.9, núm. 50. Carta del obispo de Yucatán, Diego Vázquez de Mercado al rey, sobre las idolatrías de los indios. Valladolid, 12 de diciembre de 1605.

los sacerdotes pudieran vigilarlos de cerca.<sup>140</sup> Este último punto refuerza la idea de que la conformación de ranchos y pueblos satélites en lugares alejados permitió la continuidad de la cultura y religión nativas. Además los pueblos de encomienda mantuvieron un estrecho contacto con los fugitivos y señoríos autónomos, lo cual seguramente contribuyó a que continuaran vigentes los conceptos principales de su religión. Al respecto los franciscanos opinaban en 1606:

[...] las causas por las que existía la idolatría era por la vecindad que tienen con los gentiles que están por convertir cerca de estas provincias, con los cuales tienen trato oculto y secreto llevándoles de por acá cosas de que ellos carecen como es sal, cuchillos, hachas, machetes y cosas semejantes y de este trato y comercio se les comunica la idolatría y ritos antiguos que con la doctrina evangélica habían olvidado.<sup>141</sup>

La concepción de un tiempo cíclico fue el elemento esencial en la resistencia indígena. Según esta forma de entender el tiempo y la historia, la dominación española debía llegar a su fin en un determinado período. Los pueblos de encomienda cercanos a la zona no conquistada, como Sahcabchén y Bacalar, se sublevaron influidos por estos presagios y por las presiones que ejercieron sobre ellos los fugitivos e itzaes. Incluso en los pueblos de encomienda del norte de Yucatán se dejaba sentir la influencia y poder de los itzaes, quienes aprovechaban las situaciones de explotación extrema a que eran sometidos para alentar un sentimiento antiespañol y aparecer ante ellos como sus posibles liberadores:

---

<sup>140</sup>Idem.

<sup>141</sup>AGI, México 359, R. 9, núm. 50. Carta al rey de los frailes franciscanos Hernando de Sopena, Juan de Salinas, Francisco de la Parra, Juan Bautista Salgado, Julian de Cuarta. Mérida, 9 de mayo de 1606.

Y actualmente es muy corriente en los pueblos de la [Provincia de la] Sierra, que los indios gentiles del Tayza [Tah Itzá] con quienes tienen su trato y comunicación, gente feroz y guerrera, han tenido noticia de las molestias que pasan sus compañeros [y] están prontos y apercebidos y vienen de hecho y de guerra a redimirlos de tanto cautiverio y llevárselos consigo como es público y notorio en dichos pueblos de la Sierra, y voz común entre todos los indios, de quienes este testigo lo ha oído y entendido.<sup>142</sup>

El hecho de que todos estos grupos compartieran una concepción del tiempo y de la historia, les permitió tener un mismo modelo de acción para el futuro. Las profecías katónicas fueron consideradas por los españoles como una de las principales fuentes que alentaban la rebeldía de los indígenas en Yucatán. A pesar de los esfuerzos de las autoridades civiles y religiosas por desarraigar las creencias religiosas y costumbres de los mayas, éstos continuaron practicando su religión a lo largo del período colonial y aún posteriormente. En 1722 en las constituciones sinodales se señalaba la necesidad de eliminar los bailes, cantares antiguos y ceremonias que hacían los indios. También se había de procurar que desaparecieran las siguientes costumbres:

[...] poner bebidas o comidas a los tigres en sus casas por medio de oblación, ni el quemar copal a las piedras, persuadidos a que en ellas asiste el demonio, para que no les haga mal, y los bailes que acostumbran cuando beben *balche*, ni el que lo beban en juntas o congresos o de cualquier suerte que les sea ocasión de renovar las antiguas memorias de sus supersticiones y errores.<sup>143</sup>

<sup>142</sup>AGI, México 307, f.25. Autos contra Rodrigo Flores de Aldana. Declaración del alférez don Joseph de Montelvo y Vera. Mérida, 10 de abril de 1668.

<sup>143</sup>APS-RJC-AGI, México 1040. Constituciones sinodales para el Obispado de Yucatán por su Obispo Juan Gómez de Parada, Mérida, octubre de 1722.

Las constituciones también señalaban los castigos que se deberían imponer a los idólatras, las penas más severas eran para los "caciques, justicias, *camsahes*<sup>144</sup> y maestros de idolatría, como quienes son los que con su autoridad arrastran a los demás a tan abominable pecado".<sup>145</sup> Se les imponía una condena de doscientos azotes, el ir por las calles con la cabeza y las cejas rapadas, no podían volver a ocupar ningún puesto de república, ni religioso y eran desterrados de sus pueblos por seis años para ir a trabajar en las iglesias u otras obras públicas o se les mandaba a la Laguna de Términos. A pesar de todo las élites conservaron su poder de convocatoria entre la gente del común y continuaron realizando los rituales que daban sentido y coherencia a su sociedad.

#### **i) La apropiación de la nueva religión:**

Los mayas no sólo continuaron con su religión sino que también incorporaron elementos y estructuras de la religión católica como el culto a los santos y las cofradías que, según vimos, les permitieron seguir realizando rituales públicos. El apropiarse de elementos y símbolos católicos como los santos, la cruz, La Virgen, Jesucristo, permitieron a los indígenas hacer inteligible la religión que se les imponía. Para los sacerdotes nativos el apoderarse de elementos del culto católico suponía arrebatarles prestigio y poder a los religiosos, por lo cual retomaron la misa e incluso utilizaron elementos del culto católico para adorar a sus dioses. Esta apropiación de la religión católica, que fue amalgamada con elementos de la religión maya fue considerada por las autoridades eclesiásticas y los religiosos como una aberración, ya que el catolicismo y la idolatría eran irreconciliables. Esta mezcla, creada por los indígenas también manifestaba el fracaso de la evangelización y era considerada tan perniciosa por los religiosos como las propias creencias nativas.

---

<sup>144</sup>*Camsah* era el maestro de doctrina.

<sup>145</sup>idem.

Pocos años después de la conquista, la nobleza indígena empezó a incorporar elementos de la religión católica, pero al parecer para dar mayor fuerza a sus propias creencias y a sus divinidades. Como ya he señalado, en 1562 en las provincias de Sotuta y Hocaba, los principales habían incorporado espacios, conceptos, objetos y rituales de la religión católica. Realizaron sacrificios humanos dentro de las iglesias, al pie de las cruces y en los cementerios. Los sacrificios debían realizarse en espacios sagrados y al haber perdido los propios, se incorporaron los que crearon los españoles.

Uno de los símbolos que más fácilmente se asimiló fue el de la cruz. Esto se puede explicar por la existencia de símbolos cruciformes en el área maya en la época prehispánica. Estos símbolos como los que aparecen en Palenque, en los llamados Paneles de la Cruz, representan al Yaax Imixche, la ceiba primigenia o *axis mundi*. En íntima asociación con el Yaax Imixche se encuentra Itzamná, deidad que tenía el poder divino de la creación y se asociaba al agua, la tierra, el sol y la fertilidad. La cruz cristiana se relacionó con facilidad a la ceiba sagrada y por lo tanto a la fertilidad y la lluvia. En este sentido, las cruces cristianas pronto fueron invocadas para pedir lluvias en tiempo de sequía:

[...] hicieron cierto sacrificio al modo antiguo de sus costumbres en la iglesia y encendían lumbres y candelas y ofrecían comidas y bebidas y que la voz del pueblo era que lo ofrecían a Dios y a sus cruces porque no llovía.<sup>146</sup>

Las cruces como objetos rituales también se quemaban y en ocasiones eran apagadas con la sangre y entrañas de los sacrificados. Esto parecería una forma de sustentar a los dioses con el humo cargado con la substancia vital del objeto ritual y la sangre

---

<sup>146</sup>France V. Scholes y Eleanor B. Adams, op.cit. t.I.: 152.

de la víctima.<sup>147</sup> Los mayas también utilizaron las velas introducidas por los españoles como una ofrenda o alimento para sus dioses. La figura de Cristo impactó rápida y profundamente a los mayas. Es posible que el sacrificio de Cristo fuera lo que llamara la atención de los indígenas, pues la idea del autosacrificio de las deidades no estaba ausente dentro de la cosmovisión nativa. Los gemelos divinos Hunahpu e Ixbalanque se habían autoinmolado para crear el sol y la luna. En las provincias de Sotuta y Hocaba se realizaron sacrificios de niños a quienes primero se crucificó, para luego extraerles el corazón. Algunos fueron atados a una cruz y en por lo menos en un caso se menciona que la víctima fue fijada a ésta con clavos de madera.<sup>148</sup> Al parecer, este tipo de sacrificio tenía la finalidad de convertir a las víctimas en la propia deidad. En el pueblo de Usil durante la Semana Santa se crucificaron a dos niños y el *ah kin* dijo que ambos eran Jesucristo.<sup>149</sup> Esta reactuación del hecho mítico era algo común en las religiones mesoamericanas, y los sacrificados, como en el caso de los niños arriba mencionados, encarnaban a la divinidad.<sup>150</sup>

Los nobles y principales sabían que la conquista española significaba una pérdida de poder político, pero ante todo representaba una pérdida de legitimidad pues no podrían actuar como intermediarios entre los dioses y sus comunidades. Además estaban seguros que sin su intervención ritual y los sacrificios que realizaban, el orden del universo y el bienestar de sus comunidades se ponían en riesgo. Lo que se observa en 1562 es un esfuerzo por parte de los linajes nobles de mayor importancia como los xiues, cocomes, iuites y sus subordinados por preservar su religión y contraponerla a la que se les imponía. La apropiación de los *ah kines* de espacios, objetos y conceptos católicos, les hacía suponer que se

---

<sup>147</sup>Ibid.: 136.

<sup>148</sup>Ibid.: 116. Al parecer los clavos se hacían con madera de *chulul* (*Apoplanesia paniculata*) que es muy resistente.

<sup>149</sup>Ibid.: 118.

<sup>150</sup>Yolotl González, op. cit.:122.

apoderaban también del "oficio" de los religiosos.<sup>151</sup> Esto parece ser una respuesta al hecho de que los eclesiásticos los hubieran desplazado de sus funciones religiosas y de su participación en los rituales públicos. Los *ah kines* retomaron concepciones que no corresponden a la cosmovisión indígena, como la idea de una religión verdadera, dioses falsos y verdaderos, conceptos como los de cielo e infierno (con las cargas positiva/negativa del catolicismo), que utilizaron para dar mayor fuerza a su propia religión. En este sentido el *ah kin* del pueblo de Yaxcaba pronunció el siguiente discurso:

Y dijo que aquello que habían hecho [sacrificio] era muy bueno y lo habían hecho a sus verdaderos dioses y que lo que les decían los padres y les predicaban no era verdad y que no lo creyesen, que era cosa de burla, y no era Dios el que ellos predicaban, ni habían de durar en la tierra y se habían de ir muy pronto, y ellos y los demás naturales tornarían a sus cosas antiguas y usarían de sus ceremonias, y que asimismo las palabras que los padres decían eran palabras del demonio, y que lo que él hacía era lo que hacía al caso y cosas del cielo, y sus dioses que allí tenían de barro eran sus verdaderos dioses y los que los habían criado y dado ser y aquello debían de creer.<sup>152</sup>

Los efectos de la represión española después del auto de fe de 1562 parecen haber tenido gran repercusión entre la población indígena y a partir de ese momento la nobleza buscó nuevas estrategias que les permitieran continuar con sus funciones religiosas y políticas. Adaptaron y manipularon las estructuras impuestas por los españoles, logrando apropiarse de elementos culturales que les eran ajenos y adquirieron la capacidad para decidir sobre ellos, utilizándolos en acciones que respondían a sus

---

<sup>151</sup>France V. Scholes y Eleanor B. Adams, op. cit.: 85.

<sup>152</sup> Ibid.:107.

propias decisiones.<sup>153</sup> Este fue el caso de las repúblicas indígenas y de las cofradías que ayudaron a las élites indígenas a recuperar hasta cierto punto el control político y religioso de sus pueblos. El culto a los santos les permitió conservar su intermediación con el ámbito sagrado y realizar rituales y ceremonias públicas. Los santos tomaron el lugar de las "deidades tutelares" de linajes, parcialidades y pueblos.<sup>154</sup>

Los santos se convirtieron en símbolos dominantes representando valores axiomáticos de las comunidades. Un símbolo dominante tiene tres características principales: i) Condensación, es decir, el símbolo representa muchas cosas y muchas acciones, ii) es una unificación de significados dispares, interconectados ya que poseen cualidades análogas o porque están asociadas de hecho o en el pensamiento, iii) posee una polarización de sentido, es decir, tiene un polo sensorial y otro ideológico.<sup>155</sup> Estas características presentes en los símbolos hacen posible la fusión de distintos sentidos, acciones y conceptos, que fue lo que hicieron los indígenas amalgamando a los santos católicos con sus divinidades.

Las adaptaciones de los indígenas a la nueva religión consternaron y preocuparon a los religiosos, que veían la fusión de conceptos, objetos y deidades que realizaban los indígenas. En la provincia de Valladolid a principios del siglo XVII, los religiosos habían encontrado que los indígenas tenían ídolos "a los que llamaban Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, Santa María y otros muchos nombres de santos y santas como a ellos les parece".<sup>156</sup> Los

---

<sup>153</sup>Guillermo Bonfil. *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*. Miméografo. México: CIESAS, 1986, p.9.

<sup>154</sup>Nancy M. Farriss, op. cit.: 320-351. Mario Humberto Ruz, "La familia divina: Imaginario hagiográfico en el mundo maya", *La Iglesia Católica en México*. Nelly Sigaut (ed.). México: El Colegio de Michoacán, 1997, pp.381-405.

<sup>155</sup>Victor Turner, op. cit.: 31.

<sup>156</sup>AGI, México 359,R.9, núm. 50. Carta del obispo de Yucatán Diego Vázquez de Mercado al rey. Mérida 6 de mayo de 1606.

mayas sacaban las imágenes de la Virgen y de otros santos a los carninos cuando no había llovido, y lo hacían alentados por los religiosos. Pero en 1664, el obispo Luis de Cifuentes prohibió esta práctica para que no hicieran con las imágenes de los santos lo que acostumbraban con sus ídolos, llevándolos en procesión y poniéndolos en las entradas de los pueblos, debajo de enramadas.<sup>157</sup> Pero no sólo las figuras de los dioses indígenas se habían fusionado con los santos católicos, sino también se habían incorporado elementos y conceptos, como el de la misa católica dentro del ritual indígena. En 1610, Alonso Chable y Francisco Canul se dieron a conocer uno como "papa" y otro como "obispo", celebrando misas, utilizando los ornamentos cristianos como cálices, el santo óleo y el crisma, bautizando niños, oyendo confesiones y administrando la comunión. Esto lo hacían adorando a los "ídolos" que se encontraban en el altar, ungiéndolos con el óleo y el crisma.<sup>158</sup> Los mayas retomaron la comunión que por ese entonces les estaba restringida y en algunos casos vedada, consagrando *balche* y tortillas. Al parecer la administración de este sacramento se daba conforme al juicio de los religiosos, que tenían que tomar en cuenta si las personas se confesaban con frecuencia, si podían distinguir el pan ordinario del sacramental, así como una hostia consagrada de una sin consagrar, además debían estar satisfechos con su conducta y piedad.<sup>159</sup> En 1722 el obispo Juan Gómez de Parada, apuntaba lo importante que era instruir a los indígenas sobre "las grandes virtudes de la Eucaristía" e instaba a los religiosos a que si hubieran "indios capaces" no se les negara la comunión.<sup>160</sup>

La fusión de la religión maya y el catolicismo no pudo ser remediada por los clérigos. A principios del siglo XIX encontramos

---

<sup>157</sup>AGI, Escribanía 317B, ff. 168-169 v. Orden del Obispo fray Luis de Cifuentes Sotomayor. Mérida 20 de agosto de 1664.

<sup>158</sup>Pedro Sánchez de Aguilar, op. cit.: 303.

<sup>159</sup>Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*. México: FCE, 1986, pp. 216-221.

<sup>160</sup>Constituciones sinodales para el Obispado de Yucatán, Mérida, octubre de 1722, APS-RJC, AGI, Audiencia de México 1040.

que los Pauhtunes, que eran cuatro deidades sostenedoras del cielo relacionadas con la lluvia y el viento se amalgamaron con santo Domingo, san Gabriel, san Diego y santa María Magdalena. Esta última era también llamada X Kanleox, lo que nos muestra la importancia de esta deidad a lo largo del período colonial. En su papel de Pauhtunes dichos santos se asociaban a un color y a una determinada dirección.<sup>161</sup> El cura de Yaxcaba, que proporcionó esta información en 1813, decía que el mismo informante le había confesado que el *balche* era considerado como *yaxha*, es decir, agua o licor primigenio el cual había sido creado por Dios Padre para decir la primera misa y cuando tuvo que subir al cielo con María Santísima dejó a los cuatro santos referidos cuidando de las lluvias.<sup>162</sup> No queda claro el porqué los mayas eligieron a estos santos para fusionarlos con los Pauhtunes, pero este hecho es una fuerte indicación de la profunda síntesis que existía entre ambas religiones a fines del período colonial.

---

<sup>161</sup> Informe del cura de Yaxcaba, Bartolomé José Granado Baeza, Yaxcaba, 5 de abril de 1813. APS-RJC-AGI-México 3168.

<sup>162</sup> Idem.

### Capítulo 3

#### Los pueblos de huidos

##### 1. Población y movilidad indígena en el siglo XVI.

A principios del siglo XVII la población indígena de Yucatán aún no se recobraba totalmente del devastador proceso de conquista y las situaciones adversas que ésta produjo, sin embargo, se advierte una lenta pero constante recuperación.<sup>1</sup> Esto a pesar de que la primera parte del siglo XVII no estuvo exenta de catástrofes naturales que causaron la muerte y huida de la población indígena. En 1604 hubo una hambruna generalizada, a la que siguieron en 1609 epidemias de tífus, sarampión y viruela, en 1618 una plaga de langostas y para 1628 lluvias y temporales que afectaron las cosechas y mataron al ganado, ocasionando de nuevo hambruna generalizada. Esta situación continuó hasta 1631, en que además de las calamidades arriba descritas hubo una nueva plaga de langosta, con lo cual los indígenas se fueron hacia la selva en busca de raíces y plantas silvestres con las cuales alimentarse.<sup>2</sup> La combinación de malas cosechas, hambres, epidemias y cargas de trabajo excesivas fue determinante en la mortandad y fuga de los mayas.

García Bernal apunta que durante la primera mitad del siglo XVII (ver tabla 1), se dio una recuperación de la población indígena, la cual se explica en parte debido a la eficaz reducción de los fugitivos por parte de las autoridades coloniales.<sup>3</sup> Es decir, no se da un verdadero crecimiento poblacional. Para esta autora los esfuerzos más fructíferos se dieron durante los gobiernos de Antonio de Figueroa (1612-17) y de don Fernando Centeno Maldonado (1631-33). El primero llevó a cabo la reducción de los pueblos de "Las Montañas" en 1615, formando los pueblos de San Antonio de Sahcabchén, Cheusih y

---

<sup>1</sup>Sherburne F. Cook y Woodrow Borah, *Essays in Population History. Mexico and the Caribbean*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1974, vol.2, pp. 8-14. Manuela García Bernal, op. cit. 1978: 86.

<sup>2</sup>Nancy M. Farriss, op. cit.: 60-62. Joyce Marcus. op. cit.: 251.

<sup>3</sup>Manuela García Bernal, op. cit.: 93.

Holail.<sup>4</sup> El segundo, realizó una exitosa campaña de congregación en 1632, pues sólo del territorio de la Costa se remitieron a sus poblados dieciséis mil tributarios.<sup>5</sup> El incremento en la población indígena bajo campana fue el resultado de las constantes campañas de reducción que realizaron los gobernadores entre 1615 y 1644.<sup>6</sup> Si observamos en la tabla 1, los años de 1639 y 1643 son precisamente los que presentan una mayor aumento en la población.

A mediados del siglo XVII nuevamente se dio una caída de la población indígena en Yucatán. Los factores que propiciaron la baja demográfica se iniciaron en 1648 con una epidemia de fiebre amarilla que duró hasta 1650. Como consecuencia de esta prolongada enfermedad sobrevino una gran hambre cuyos estragos se dejaron sentir hasta 1651. Una vez más los mayas respondieron a estas calamidades emigrando de sus pueblos. Los esfuerzos de las autoridades civiles y religiosas por reducirlos no fueron tan eficaces como en la década de los treinta. Por ejemplo, se señala que en la reducción de 1653 se regresó a veintidós mil indígenas a sus pueblos, pero como el gobernador Martín de Robles no tomó la precaución de tener con que alimentarlos y ayudarlos para que construyeran sus viviendas, éstos se fugaron de nuevo llevándose a aquellos que en un primer momento no lo habían hecho.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup>France V. Scholes y Ralph L. Roys, *The Maya Chontal Indians of Acalan-Tixchel*. Norman: University of Oklahoma Press, 1968, p.287. Estas eran principalmente el ramón llamado en maya *ox*, la jícama o *cup*, el zapote blanco llamado *chooch*, el *kumche* o bonete, el *chimchimchay* que es un tipo de chaya, el *ix batun* que es una raíz y el *pich* o guanacaste.

<sup>5</sup>Diego López de Cogolludo, op. cit. t. II: 417.

<sup>6</sup>AGI, México 308 A. Testimonio de autos de la información hecha por instancia de la Religión de San Francisco sobre la reducción hecha por el gobernador Francisco Nuñez Melian. Mérida, 1644. AGI, México 307, Autos contra Rodrigo Flores de Aldana, 1668.

<sup>7</sup>Manuela García Bernal, op. cit.: 111-115.

**Tabla 1. Población indígena de Yucatán, 1549-1809:**

<b>Año</b>	<b>García Bernal</b>	<b>Cook Borah</b>	<b>y Otra [sic]</b>
1549-50	232,567	240,000	
1580-85		140,000	
1586	170,000		
1606-07	164,064		
1609		176,320	
1639	207,497	210,000	
1643	209,188		
1688	99,942		
1700	130,000	182,500	
1710			156,788
1736		127,000	126,722
1761			184,998
1765			194,300
1773			128,761
1780			175,287
1794		254,000	
1806		281,012	272,925
1809			291,096

Tomada de Nancy M. Farriss, *Maya Society*, P. 59, tabla 2.1.

A los desastres naturales que se sucedían continuamente en la península se debe sumar la sobreexplotación de la mano de obra indígena, a través de tributos, repartimientos, servicios personales y "limosnas", convirtiéndose en la causa principal de la movilidad indígena. Poco se ha descrito la sobreexplotación que sufrían los mayas a manos de los distintos sectores coloniales, los cuales extraían los mismos productos y les exigían las mismas cargas de trabajo, siendo incapaces de atender todas estas demandas simultáneamente. La única opción que tenían para escapar de las presiones del sistema colonial era el desplazarse continuamente ya

fuera a otros pueblos, ranchos, estancias, ya huyendo a la zona no conquistada. Las reducciones que se realizaron entre 1615 y 1653 lograron congregarse en algún año mil trescientas treinta y ocho personas y en otros hasta veintidós mil, lo cual nos muestra lo difícil que resulta calcular la población fugitiva que se encontraba distribuida en estos distintos lugares. La continua movilidad indígena sobre todo la de aquellos que escapaban a las regiones fuera del control colonial, provocó una reducción considerable de la masa tributaria y de la mano de obra, que afectó en extremo a los sectores dominantes en Yucatán.<sup>8</sup> Durante la segunda mitad del siglo XVII el abuso en el trabajo y producción indígenas se vio acrecentado, especialmente durante el gobierno de Rodrigo Flores de Aldana (1664-1665-1667-1669) debido sobre todo a los excesos en los repartimientos, lo cual provocó que se fugaran aproximadamente trece mil setecientos veintiséis personas.<sup>9</sup>

Las poblaciones fugitivas retomaron ciertos aspectos de la cultura hispana, así como de los cehaches e itzaes. De los españoles tomaron la escritura con caracteres latinos gracias a la cual pudieron comunicarse entre sí y con las autoridades españolas. A través de la escritura dichos pueblos pudieron negociar con estas instancias haciéndoles saber sus condiciones. También utilizaron elementos de la cultura material como las herramientas de metal, hachas y machetes indispensables para desmontar la selva y limpiar los terrenos de cultivo con mayor facilidad y rapidez. Asimismo usaron armas de fuego, aunque no les fue muy fácil conseguirlas. Estas comunidades también pudieron haber incorporado elementos de la religión y ritual católicos, ya que muchos de los *ah kines* habían sido maestros de capilla o sacristanes en sus pueblos.

---

<sup>8</sup>Ruggiero Romano, *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*. México: FCE-El ColMex, 1993, p.51.

<sup>9</sup>Manuela García Bernal, op. cit.: 114-115.

Los fugitivos asentados al sur y sureste de Campeche adoptaron la organización política y la estructura de los pueblos cehaches, que en el siglo XVII tenían poblaciones relativamente grandes rodeados por ranchos. En 1602 un indio fugitivo declaró que los cehaches tenían rancherías con diez o doce casas y a dos leguas de éstas se encontraba un pueblo grande con mucha gente.<sup>10</sup> Este patrón de asentamiento parece ser el mismo de los huidos. Tipú en la región oriental, y otras poblaciones retomaron de los itzaes elementos de la religión, organización política, militar así como algunas técnicas para elaborar instrumentos de piedra y cerámica.<sup>11</sup> Fue esta condición intermedia y sincrética lo que más atemorizó a los españoles de las poblaciones fugitivas, pues además de ser centros de atracción para otros indígenas se convirtieron en núcleos de oposición al poder español.

Los huidos volvieron a utilizar el pelo largo, pintura corporal, joyas y adornos, y la vestimenta que adoptaron señalaba su condición como un nuevo grupo. Fray Juan Bautista Alemán, describió el aspecto de los fugitivos en una carta que envió en 1671 al padre comisario general, diciéndole que los indios de La Montaña que llegaron a la villa de Campeche habían causado gran curiosidad, por la "fiereza de su traje", al grado de que el gobernador había pintado a uno de ellos, para mandarle el retrato al rey. La descripción que hizo fray Juan Bautista de ellos es la siguiente:

Usan una como camisilla corta hasta medio muslo y hasta medio brazo, cabellera muy crecida por la frente, amarrada para atrás, sueltas las cintas. Las orejas muy agujereadas y

---

<sup>10</sup>AGI, México 130, f.89. Probanza de Francisco Sánchez Cerdán, vecino de la Villa de Campeche, 23 de julio de 1611.

<sup>11</sup>Scott E. Simmons, "Maya Resistance, Maya Resolve: The Tools of Autonomy from Tipu, Belize" en *Ancient Mesoamerica*, núm.6, 1995, pp. 143-144.

en ellas, pendientes de los agujeros, un palo que hacia la parte del rostro muestra una rodaja blanca algo crecida y hacia la parte del cerebro como cinco dedos atraviesa el palo. Toda la cara embijada de negro, las piernas hasta lo que descubre la camisilla; es el muslo y todo el brazo del mismo tizne, con que figuran una de las cosas más espantosas que se pueda ver.<sup>12</sup>

La vestimenta que describe el fraile se denomina *k'ub* en maya y es un huipil que empleaban las mujeres. Dicha indumentaria no fue utilizada por los hombres en Yucatán antes de la conquista y tampoco por los itzaes, mopanes, lacandones o choles. La palabra *k'ub* también significa entregarse, ponerse a disposición, rendirse a otro, lo que parece indicar que este vestido simbolizaba la situación de dependencia y subordinación de las poblaciones fugitivas. Cuando el *batab* de Tzuctok tomó en 1668 el pueblo de Sahcabchén, mandó que los hombres hicieran estas vestimentas y que no las usaran ni tiñeran hasta que él lo dispusiera, esto parece reafirmar mi idea de que se trata de un símbolo que señala una condición de sujeción.

## 2. Motivaciones para fugarse:

Cuando se estudia a los grupos indígenas poco se habla de formas de resistencia individual o decisiones personales. Las formas para soportar los embates de los grupos dominantes se centran en las acciones colectivas y se da poca o ninguna importancia a la participación individual. En el caso de Yucatán las fuentes nos muestran que muchos indígenas, hombres y mujeres tomaron decisiones personales como huir de sus pueblos dejando atrás cónyuges y familia. La causa principal por la que se fugaban era el no poder hacer frente a todas las exigencias que se les hacían por medio

---

<sup>12</sup>AGI, México 308. Carta de fray Juan Bautista Alemán al Padre Comisario General. Campeche, 4 de abril de 1671.

de los tributos, repartimientos y limosnas por lo que muchos se endeudaban o vendían todas sus pertenencias y preferían abandonar sus pueblos.<sup>13</sup> Algunos se iban siguiendo a hijos o parientes que se habían marchado con anterioridad. Pero además eran atraídos por las ventajas y libertad que ofrecían las zonas sin conquistar. Los hombres y mujeres que decidían romper sus vínculos matrimoniales para reconstruir sus vidas en otros pueblos, ranchos y zonas fuera del control colonial, alteraban y hacían peligrar el orden y la normatividad españolas.

El oidor Tomás López (1552-53) en sus ordenanzas establecía que los indígenas no pudieran abandonar sus pueblos bajo ningún pretexto, ya que esto provocaba que los hombres tomaran otras mujeres y las mujeres otros esposos si se quedaban solas en los pueblos.<sup>14</sup> Desde la perspectiva indígena existía una forma establecida para terminar una relación y esto se expresa en varias palabras cuyo significado señala la ruptura del vínculo matrimonial como: *ah chochbaob* que literalmente significa "desatados". *Choch be* significa desatar camino y *ah hudz bal* que es lo que se aparta o se desune. Existen también términos para designar al hombre que repudia a la mujer como *ah p'at atan* y para la mujer que deja al marido *p'at icham*. Asimismo tenemos la palabra *ah pudz atan* que quiere decir el "hombre que tiene a la mujer huida".

Para los españoles, especialmente para los religiosos, el "adulterio" y "amancebamiento" resultado de la fuga de los indígenas era un grave problema, pues para ellos el matrimonio era indisoluble. El que los indígenas no respetaran dicho sacramento implicaba un cuestionamiento a las normas y valores establecidos por los

<sup>13</sup>AGI, México 909, ff. 1508-1516v. Expediente de los indios fugitivos que regresaron a Oxkutzcab, 1663.

<sup>14</sup>Diego de Landa, op. cit.: 206.

conquistadores. En 1640, durante una reducción para hacer regresar a indios fugitivos, se quemaron tres pueblos en Chancenote, pues, decían que "vivían escandalosamente alterando a otros pueblos de la provincia".<sup>15</sup> Es decir, la principal preocupación era que los huidos se encontraban fuera del orden determinado por ellos y servían también como ejemplo para otros que quisieran imitarlos. Esta gente según los españoles "vivían a sus anchas", la mayoría amancebados, habiendo los hombres dejado a sus mujeres en sus pueblos y tomado a otras cuyos maridos también estaban ausentes. Se puede observar que después de la conquista hubo un cierto relajamiento de las costumbres en la sociedad maya. Landa apunta que a pesar de que el repudio de las mujeres entre los mayas era común antes de la llegada de los españoles, los ancianos lo consideraban como algo malo, lo mismo que casarse con una mujer de la familia del padre, con las cuñadas y madrastras.<sup>16</sup> Aparentemente los hombres y mujeres que decidían romper sus vínculos anteriores y fugarse a otros lugares, rehacían sus vidas e incluso se dieron ciertas libertades que no eran comunes en los pueblos de encomienda, como uniones entre personas del mismo patronímico. Como se señaló líneas arriba, este tipo de enlaces no eran permitidos por la sociedad indígena desde la época prehispánica, sin embargo, existen algunos casos (aunque no muchos) en las matrículas de indios huidos.

Las zonas de refugio se convirtieron en lugares atractivos para los indígenas, pues en primera instancia se liberaban del yugo español, pudiendo además reconstruir sus pueblos, su forma de vida y cultura. Además podían obtener buenas cosechas y sobre todo tenían la oportunidad de establecer un comercio rentable. Miembros de la nobleza también encontraron refugio en las zonas no pacificadas

---

<sup>15</sup>AGI, Escribanía 308 A. Testimonio de autos de la información hecha por instancia de la Religión de San Francisco sobre la reducción hecha por el gobernador Francisco Nuñez Melán. Mérida, 1644.

<sup>16</sup>Diego de Landa, op. cit.: 42-43.

donde la mayoría se convirtió en líderes de los pueblos de huidos. Con esto recuperaban el control político, económico y religioso de sus poblaciones, que les había quitado la dominación española. Los maestros de capilla y los *ah kines*, se refugiaron en la selva donde pudieron volver a practicar su religión y desempeñaron un papel decisivo como líderes políticos y religiosos. Su actuación en las sublevaciones fue fundamental, pues eran ellos los que difundían las profecías katónicas.

La región fuera del control español brindaba a las poblaciones huidas nuevas oportunidades de vida y el acceso a tierras fértiles en las cuales se podían obtener buenas cosechas de maíz, algodón, frijol y otros recursos como cera, cacao, vainilla y achiote. Con estos productos dichas poblaciones se podían sostener y comerciar con los pueblos de encomienda e inclusive con los españoles. Principalmente, como ya apuntamos, intercambiaban cera por instrumentos de metal. Estos pueblos se convirtieron en intermediarios, pues a través de ellos los señoríos independientes como los de los cehaches y los itzaes accedían a mercancías españolas así como a otros productos. El impacto de estas redes comerciales ha sido poco analizado y no se ha establecido la importancia de las relaciones entre pueblos de encomienda, de huidos y señoríos autónomos. Tampoco se ha estudiado la repercusión que la conquista de los itzaes debió causar sobre la migración y comercio indígena.

### **3. Distintas formas de movilidad:**

La movilidad parece haber tenido profundas raíces entre los indígenas de Yucatán, ya que existen diversas voces en los diccionarios coloniales que dan cuenta del proceso de despoblamiento

y también de la incorporación de individuos de otros pueblos.<sup>17</sup> Es posible que la fuga de sus asentamientos fuera un recurso utilizado por los mayas desde la época prehispánica, si eran sujetos de abusos y explotación por parte de los señores y principales.

Los términos mayas dan cuenta de dos formas principales de despoblamiento, es decir, si la gente se iba poco a poco o si abandonaba por completo un lugar. En relación a la primera forma encontramos *colba*, que significa deshabitar comunidad poco a poco. *Col* quiere decir, despojar, desocupar, quitar y arrancar y *ba* es un sufijo reflexivo, por lo que esta palabra da la idea de algo que se va desarraigando o desocupando. Los siguientes vocablos señalan el abandono y destrucción de las poblaciones. Por ejemplo, *Hoch bezah* es destruir o despoblar pueblo, *hoch* significa vaciar, desocupar. *Paa cah*, es despoblar o dispersarse la gente, *paa* sería dispersar, despoblar, desolar y *cah* pueblo o población. *Tocoy cah* es pueblo deshabitado o yermo. Algunas expresiones dan cuenta de la gente que procedía de distintos pueblos como *hobay uinic*, que significa gente recogida de muchas partes, *hul a cab*, forastero, extranjero, advenedizo, *hun payil uinic* es extranjero o persona de otro pueblo, *katac* y *nach likul* significan también forastero. Al parecer tras la conquista española la movilidad tuvo mayor desarrollo. Después de la sangrienta conquista de las provincias de Uaymil-Chetumal (1542-43) llevada a cabo por Alonso y Melchor Pacheco, muchos indígenas se refugiaron en el Petén.<sup>18</sup> Posteriormente en las Ordenanzas de Tomás López en 1552, se prohibía que los indios se mudaran "de su naturaleza y pueblo" para irse a vivir a otra, ya que con esto huían de la doctrina y no se les podía administrar de manera adecuada.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Cristina Alvarez, *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*. v.III: El mundo social. México: UNAM, 1997, pp. 428-430.

<sup>18</sup>Robert S. Chamberlain, op. cit.: 243.

<sup>19</sup>Diego de Landa, op. cit.: 205.

Existían al menos tres distintas formas de movilidad indígena, que Nancy Farriss denomina fuga, deriva y dispersión.<sup>20</sup> El primer tipo de movimiento se refiere a la huida de los indígenas hacia las zonas no conquistadas de la península. Para la autora este tipo de movilización se convirtió en un alternativa de los indígenas para no rebelarse durante el período colonial.<sup>21</sup> Ciertamente el desplazamiento de los indígenas se volvió una de las formas más importantes de resistencia, sin embargo, se observan a lo largo del período colonial una serie de levantamientos y revueltas en contra del dominio español entre los que destacan la rebelión de los indios de Bacalar en 1638 y la de Sahcabchén en 1668.<sup>22</sup> Estas sublevaciones las hicieron poblaciones establecidas en los límites del dominio colonial, que pudieron elegir huir a la selva, pero a pesar de esto optaron por rebelarse. En ambos casos los itzaes tuvieron una intervención directa, por lo que pienso que ellos debieron haber impulsado estos movimientos para mantener ocupados a los españoles en la pacificación de esos pueblos.

Como lo he señalado varias veces, la fuga de los mayas hacia las zonas no conquistadas se convirtió en un gravísimo problema para los españoles pues se perdía la mano de obra nativa, así como las contribuciones civiles y eclesiásticas que éstos pagaban. Es difícil calcular que cantidad de fugitivos se desplazaban a estas regiones y cuántos de ellos permanecían allí asentados. Tampoco tenemos una idea de la mortandad que existía en dichos lugares.

Lo peor desde la perspectiva hispana era que los pueblos de huidos se convertían en focos de atracción para otros inconformes y

---

<sup>20</sup>*Flight, drift and dispersal*. Nancy M. Farriss, op. cit: 200.

<sup>21</sup>*Ibid.*: 72.

<sup>22</sup>Laura Caso Barrera, "Hacia la conquista del Itzá. Idolatría y rebelión: comunidades mayas en el siglo XVII" en *Andes. Antropología e Historia*, núm.9,1998, pp. 69-94.

un peligro por su contacto con el señorío de los itzaes. Los españoles estaban seguros que hasta que no se conquistara a este grupo, la fuga de los indígenas y las rebeliones no cesarían. Desde fechas muy tempranas se realizaron expediciones para tratar de pacificar a los itzaes. Entre 1573 y 1580, Feliciano Bravo acompañado por fray Pedro Lorenzo hizo las primeras expediciones en su búsqueda.<sup>23</sup> En 1595, Ambrosio de Argüelles intentó pacificar la Bahía de la Ascensión y entre sus planes al terminar esta empresa, estaba el pasar adelante e intentar conquistar a los itzaes. A decir de Argüelles esto era de suma importancia:

[...] por ser tan perniciosos con su vecindad, no sólo recogiendo a muchos bautizados, que de esta provincia se huyen a ellos a vivir en sus ritos y ceremonias gentílicas [...].<sup>24</sup>

Francisco de Mirones en 1622 organizó una entrada para conquistar a los itzaes y otros grupos colindantes, la cual culminó con su muerte a manos de los indios de Sacalum, al parecer aliados de los itzaes. Después se dieron otros muchos intentos por abrir un camino entre Yucatán y Guatemala y por lograr la pacificación de este grupo, pero todos fueron fallidos, hasta que finalmente en 1697 se logró la conquista del último grupo maya independiente. La caída del señorío itzá significó un duro golpe para las poblaciones fugitivas, ya que los circuitos comerciales, alianzas políticas y las prácticas religiosas de estos grupos se vieron fuertemente afectadas. En el siglo XVIII continuaron los desplazamientos hacia estas zonas pero en menor escala y al parecer aumentó la migración al interior de la península.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup>France V. Scholes y Ralph L. Roys, op. cit.: 491-502.

<sup>24</sup>Diego López Cogolludo, op. cit.: 139-140.

<sup>25</sup>David J. Robinson, op.cit.: 167.

El siglo XVII fue crítico en relación con los movimientos poblacionales indígenas, pues los mayas se movían simultáneamente en distintas direcciones. Es decir, muchos optaban por irse a zonas de refugio, otros se movían hacia distintos pueblos y otros más formaban ranchos o se iban a despoblados cercanos, formando nuevos asentamientos. Estos últimos eran más comunes en las regiones colindantes con las zonas no pacificadas, donde más fácilmente podían establecerse. La fuga masiva de los indígenas hizo que los gobernadores de la península, a lo largo de dicho siglo realizaran reducciones para intentar devolverlos a sus pueblos. En 1630 se decía que debido a los excesivos repartimientos del gobernador Juan de Vargas habían huido más de veinte mil tributarios con sus mujeres e hijos; la mayoría a la región de La Pimienta.<sup>26</sup> Poco tiempo después se realizó una serie de reducciones que contaron con la participación de los gobernadores, encomenderos, religiosos y Cabildo secular. En las reducciones de 1632 y 1644 se intentaba sujetar y devolver a sus pueblos a indios que se habían huido a "los montes, rancherías y otros pueblos".<sup>27</sup> La reducción que llevó a cabo el gobernador Nuñez Melián en 1644 tenía precisamente esa finalidad y por eso se nombraron tres contingentes cada uno con un capitán, un religioso franciscano y hombres armados. El capitán Gaspar de León Salazar fue acompañado por el padre Bartolomé de Becerril a la provincia de Campeche hasta Tixchel, de donde sacó dos mil cuatrocientas veintitrés personas. El capitán Juan de Salazar y Montejó fue en compañía de fray Martín Tejero, hacia Valladolid, Chancénote y Cozumel, donde redujo cuatro mil ochocientos noventa y tres personas. Por último el capitán Antonio de Magaña Solís, acompañado por el fraile Pedro de la Peña, fue a la Sierra, Ichmul y Bacalar en donde sujetó a mil ochocientos personas. Como se puede observar esta reducción abarcó todos los

---

<sup>26</sup>AGI, México 92, f.8-8v. Auto hecho por Iñigo de Arguello Carbajal oidor de la Real Chancillería de la Nueva España contra el gobernador Juan de Vargas. Mérida 16 de septiembre de 1630.

<sup>27</sup>AGI, Escribanía 308 A. Testimonio de autos de la información hecha por instancia de la Religión de San Francisco sobre la reducción hecha por el gobernador Francisco Nuñez Melián. Mérida, 1644.

límites que confinaban con el área fuera del control hispano, logrando reducir a forasteros, pueblos y ranchos que estaban en despoblados y gente que se encontraba en las márgenes del dominio colonial. El total de la población que se sujetó fue de nueve mil ciento noventa y cuatro personas, hombres, mujeres y niños.<sup>28</sup> Como ya se señaló, en 1653 se realizó una nueva reducción logrando que regresaran a sus pueblos veintidós mil personas, sin embargo, la mayoría volvió a huir.<sup>29</sup>

Farriss denomina "deriva" al movimiento de los indígenas de un pueblo a otro y lo llama así por su aparente falta de dirección o rumbo. Sin embargo, David Robinson en un estudio sobre las parroquias de Umán, Tixcocab, Conkal y Sotuta a través de los registros de matrimonios y bautismos, demuestra que existió a lo largo de la colonia una migración constante de población de determinadas provincias hacia estos pueblos. Señala que mientras en las comunidades indígenas del Centro de México en la época colonial, los matrimonios exogámicos no superaban el 15 o 20%, en poblaciones de Yucatán, como Umán entre 1725-1729 este tipo de enlaces representaban el 43.5 % y para 1788-1792 esta cifra se incrementó a 70.1%. En Sotuta en 1725-1729 estos matrimonios tenían un porcentaje de 22.1% que para 1788-1792 aumentó a 67.2%.<sup>30</sup> El encontrar parejas adecuadas no parece ser la causa principal de dichos movimientos, a pesar de las restricciones que imponían el sistema de parentesco indígena y las de la Iglesia católica. En el caso de esta última, sólo les impedía a los indígenas casarse con parientes hasta el segundo grado de consanguinidad (primos hermanos), por lo que podían casarse con primos segundos y demás parientes en tercer grado.<sup>31</sup> Existen palabras mayas para designar las uniones entre personas de distintos pueblos, *ch'uy atancil* que significa que el hombre tomaba mujer fuera de su tierra y *ch'uy*

---

<sup>28</sup>Idem.

<sup>29</sup>AGI, México 307. Autos contra Rodrigo Flores de Aldana, 1668.

<sup>30</sup>David J. Robinson, op. cit.: 154-158.

<sup>31</sup>APS-RJC-AGI, México 1040. Constituciones sinodales. Mérida, 1722, f. 213.

*ichamil* que significa que la mujer se casaba con un hombre de otro lugar. Este tipo de movimiento poblacional no es privativo de Yucatán, en 1560 los indios alcaldes y regidores del pueblo de Chiapa se quejaban de que muchos indios tributarios y solteros se iban a otros pueblos dejando así de pagar sus tributos, faltando a los servicios personales y a las obras de la iglesia y comunidad.<sup>32</sup> En Chiapas la gente siguió trasladándose a otras poblaciones durante los siglos XVII y XVIII y la mayoría se casaba en estos lugares,<sup>33</sup> lo que nos muestra que este tipo de movimiento les permitía a los migrantes mejorar de alguna forma sus condiciones de vida, tal vez escapando de las deudas adquiridas en sus propios pueblos.<sup>34</sup>

Se puede decir que entre los indios forasteros se distinguen dos variantes: aquellos que se trasladaban hacia un pueblo determinado y los que iban de una población a otra, tal vez tratando de llegar hacia las zonas no conquistadas. Estos últimos se convirtieron en una fuerza de trabajo aprovechada y protegida por los caciques y principales indígenas, así como por los religiosos. Cogolludo señala que los caciques utilizaban a los forasteros en el cultivo de sus labranzas y, para que los españoles no los regresaran a sus pueblos, no los manifestaban a las autoridades. Por esta misma razón los hacían vivir en rancherías y milpas alejadas para que no fueran descubiertos. Esto seguramente también beneficiaba a los forasteros, pues así no tenían que cooperar con las contribuciones civiles, ni eclesiásticas. Durante la reducción de 1632, se amenazó a los caciques con la horca para que no ocultaran y entregaran a los forasteros.<sup>35</sup> Estos individuos también eran aprovechados y protegidos por los religiosos, pues muchos de ellos entraban a servir

---

<sup>32</sup>APS-RJC-Archivo General de Centroamérica (en adelante AGCA) Ex. 10204, leg.1560.

<sup>33</sup>Kevin Gosner, *Soldiers of the Virgin*. Tucson: University of Arizona Press, 1992, pp. 97-99.

<sup>34</sup>David J. Robinson, op. cit.: 167-169.

<sup>35</sup>Diego López de Cogolludo, op. cit.: 417.

en las iglesias y conventos como trabajadores en general, y las indias como cocineras, molenderas, panaderas o chocolateras. Posiblemente los indios que trabajaban en las iglesias y conventos tuvieran algún oficio, como canteros, músicos o cantores. En la reducción de 1644 los frailes decían haber sido los que más cooperaron al buen logro de la empresa, ya que habían entregado a los indios forasteros que servían en sus iglesias y conventos, poniendo con esto presión para que los caciques hicieran lo mismo.<sup>36</sup>

La presencia de indios forasteros en los pueblos de Yucatán durante el siglo XVIII representaba en muchos casos el cincuenta por ciento en relación con la población originaria y en algunos casos excedían este porcentaje. Como ejemplo se encontraría el caso extremo del pueblo de Tibolon, que en 1721 tenía ciento sesenta y dos forasteros y dieciséis personas nativas del lugar.<sup>37</sup> Muchos de estos indios continuaron acogiéndose al servicio de iglesias y conventos, lo que representaba una importante merma para sus poblaciones. Los curas también formaban con estos indios hermandades dedicadas a un santo, para convertirlas en cofradías las cuales debían sostenerse con el trabajo de los mismos, liberándose con esto de los tequios impuestos por los caciques, pero tenían que realizar trabajos y oficios para los curas.<sup>38</sup> A través de las cofradías los migrantes se podían incorporar a sus nuevas comunidades teniendo acceso a tierras y a los sistemas de cargo. Otra forma de integrarse era a través de relaciones de parentesco ritual como el compadrazgo. Es posible que los migrantes no rompieran por completo los lazos con sus pueblos de origen, pero se convirtieron en una mano de obra codiciada y protegida por las élites indígenas y los religiosos en los pueblos en los que se establecían. Esta movilización de la población indígena nos lleva a

---

<sup>36</sup>AGI, Escribanía 308 A. Testimonio de autos de la información hecha por instancia de la Religión de San Francisco sobre la reducción hecha por el gobernador Francisco Nuñez Melian. Mérida, 1644.

<sup>37</sup>Manuela García Bernal, op. cit. 1972: 14-15.

<sup>38</sup>APS-RJC-AGI, México 1040. Constituciones sinodales. Mérida, 1722.

cuestionar el papel que jugaron las élites y su posible influencia en alentar estos desplazamientos y las probables alianzas entre grupos de poder.

Por último estaría el movimiento que Farriss denomina "dispersión". El cual cuestionó los fundamentos del programa de congregaciones llevada a cabo por los franciscanos. Se trataba de la creación de ranchos y milperías, ya que según las fuentes era la "inclinación natural" de los mayas vivir apartados en los montes. Estos ranchos y milpas estaban separados físicamente de sus pueblos de origen, aunque administrativamente dependían de ellos. Hacia el final de la Colonia muchos de estos ranchos se convirtieron en pueblos independientes y gran parte de ellos había generado a su vez pueblos satélites.<sup>39</sup> También en este tipo de movimiento se encontraría el desplazamiento a finales del siglo XVII, a estancias ganaderas de españoles, adonde eran atraídos a trabajar los indios mediante el arrendamiento de una parcela dentro de los terrenos de la estancia, a cambio de un día de trabajo en favor del propietario. El poder utilizar las instalaciones de la propiedad, resultaba también ventajoso, sobre todo la noria que se usaba para el riego de sus propios sembradíos. En Yucatán, como en varios otros lugares (Chiapas, Guatemala) se eligió el día lunes para realizar las faenas dentro de la estancia, por lo que a estos trabajadores se les denominaba "luneros". Estas propiedades ofrecían seguridad a los fugitivos de las autoridades de república y de sus párrocos, con lo cual se liberaban de sus obligaciones comunales a los que estaban sujetos como miembros de sus pueblos.<sup>40</sup>

Para Farriss la creación de los ranchos y pueblos satélites podía seguir dos patrones: si el pueblo de donde se desprendía el

<sup>39</sup>Nancy M. Farriss, op. cit.: 207.

<sup>40</sup>Manuela García Bernal, op. cit. 1994: 381-383.

rancho estaba cerca de las zonas de refugio, era posible que se formaran asentamientos que finalmente se establecieran en dichas regiones. Si el pueblo principal estaba encasillado por otros pueblos, los ranchos se establecían alrededor dependiendo de los límites existentes con las otras poblaciones.<sup>41</sup> El poder formar estos ranchos o pueblos satélites les permitía a los indígenas un acceso más fácil a tierras de cultivo y una mayor libertad en relación con las autoridades civiles y eclesiásticas.

Muchos de estos pueblos, al estar más aislados, podían volver con mayor facilidad a su organización social y a sus propios rituales y ceremonias. Un caso que ilustra tal aseveración es el de los indígenas del pueblo de Chalante, de la guardianía de Izamal, muy cerca de Mérida. Estos se fueron a los montes y despoblados de ese asentamiento donde tenían gran cantidad de imágenes en "cuevas y casas de ídolos". El padre guardián Jerónimo de Porras fue a donde se habían establecido y al tratar de quitarles sus imágenes, las defendieron con arcos y flechas. Sin embargo, a decir del propio padre, los convenció de regresar a sus casas en Chalante.<sup>42</sup> Otro ejemplo sería el ya mencionado de los tres pueblos cercanos a Chancénote, que en la reducción de 1644 fueron despoblados y quemados por los españoles. Estas poblaciones estaban bajo la jurisdicción del clero secular, pero al parecer por encontrarse alejados y cerca de la zona fuera del control colonial, la mayoría habían vuelto a sus creencias. Según los franciscanos casi todos vivían amancebados con mujeres ajenas, practicando ritos y sacrificios, sin haberse confesado en veinte años y con muchas criaturas sin bautizar.<sup>43</sup> A pesar de las posibles exageraciones de los

---

<sup>41</sup>Nancy M. Farriss, op. cit.: 207.

<sup>42</sup>AGI, Escribanía 308 A, ff. 203-251. Probanza del padre Jerónimo de Porras Montalvo, ministro provincial de Yucatán.

<sup>43</sup>Ibid. ff.319-319v. Testimonio de autos de la información hecha por instancia de la Religión de San Francisco sobre la reducción hecha por el gobernador Francisco Nuñez Melian. Mérida, 1644.

religiosos para perjudicar al clero secular, no es difícil imaginar que debido al aislamiento estos pueblos tuvieran mayor libertad y facilidad para retomar sus prácticas religiosas y forma de vida. Tanto así que los españoles los consideraron peligrosos por el ejemplo que daban, pues se convertían en focos de atracción para otros fugitivos, desafiando al dominio colonial. Así, los pueblos de Tzucek, Yaxic y Honhon se quemaron y despoblaron para que "no volviesen a vivir tan escandalosamente como habían vivido y era causa su población de que no hubiesen indios quietos en los pueblos de esta provincia".<sup>44</sup>

Los mayas se enfrentaron a los españoles por medio de distintas estrategias y mecanismos de resistencia como la migración o la simple amenaza de fugarse. En efecto, existen quejas de principales indígenas de varios pueblos que desafiaban a las autoridades coloniales con huir si no se remediaban los abusos a los que eran sometidos. La amenaza de dejar sus pueblos se volvió un instrumento de negociación con las autoridades coloniales a las que muchas veces exigieron se erradicaran los repartimientos, limosnas y servicios personales para evitar que la gente huyera, o por el contrario, regresara a sus pueblos.<sup>45</sup> Durante el siglo XVIII, la dispersión de los mayas siguió siendo objeto de preocupación y debate para las autoridades coloniales y la Corona. En 1748 el obispo Mateo de Zamora propuso como una solución imponer a los indios que vivían en ranchos y milperías, los servicios, repartimientos y los trabajos comunes a sus pueblos. Se trataba de presionar a los indígenas para que a pesar de sus desplazamientos no se vieran liberados de las cargas comunales, ni de los servicios a los españoles, con lo cual ya no tendría caso que abandonaran sus pueblos. A pesar de que esta idea fue bien acogida por la Corona, nunca se llevó a cabo, ya que en la

---

<sup>44</sup>Ibid.: 310v.

<sup>45</sup>AGI, Escribanía 317 A. Queja de los principales del pueblo de Sahcaba del Partido de Hocaba, contra su beneficiado Antonio Yañez. Enero 8 de 1669. Escribanía 317 B, ff. 5v-7. Memorial de los fugitivos de Sahcabchén hecho por el gobernador Cristóbal Baz. Sahcabchén 10 de abril de 1668.

práctica la situación era mucho más compleja, y debido a esto la movilidad de los mayas no pudo ser frenada.<sup>46</sup>

#### 4. Los pueblos de huidos:

Como se ha visto poco tiempo después de la conquista, comenzó a darse la fuga de los indígenas de los pueblos de la parte norte de Yucatán hacia las regiones no pacificadas en las partes central, este y sur de la península. Esto continuó de manera acelerada en el último cuarto del siglo XVI y durante todo el XVII. Las regiones a donde huyeron la mayoría de los indígenas fueron las que circundaban a Campeche, la provincia de Sahcabchén, la de Bacalar y la zona conocida como La Pimienta. El flujo de migrantes hacia estos lugares fue constante durante el siglo XVII y al parecer la mayoría provenía de los mismos partidos.

La región de La Pimienta se encontraba al oeste de Bacalar y se convirtió en una de las principales zonas de refugio para los mayas fugitivos del norte de la península. Su nombre se debe a la gran cantidad de árboles de pimienta gorda que existían en el área. Al parecer había dos poblaciones dentro de esta región: Noh Pimienta o La Pimienta Grande e Ix Pimienta o La Pimienta Pequeña. Esta última se encontraba en el camino que iba de la provincia de la Sierra al Petén, y tenía también un camino con el que se comunicaba con Tipú. Se localizaría actualmente a una corta distancia al sur del Río Escondido y Noh Pimienta estaba ubicada hacia el norte a cuarenta kilómetros de dicho sitio.<sup>47</sup> IX Pimienta parece haber estado habitada por indios huidos aproximadamente desde 1561.<sup>48</sup> Dicha población

---

<sup>46</sup>Manuela García Bernal, op. cit. 1972: 98.

<sup>47</sup>Grant D. Jones, op. cit.: 290-291.

<sup>48</sup>France V. Scholes y Eleanor Adams, "Documents Relating to the Mirones Expedition to the Interior of Yucatan 1621-1624" en *Maya Research*, v.III, núms.3-4, 1936, p.253.

estaba a sesenta leguas<sup>49</sup> (334 kms.) del pueblo de Hopelchén, comunicada por un camino por el que sólo podía pasar una persona, a fin de evitar que entraran los españoles. En 1622 la mayoría de los habitantes de este pueblo provenía de los partidos de Camino Real Alto, Sierra y Beneficios Bajos. Los indígenas continuaron emigrando a esta zona y en 1663 había en Noh Pimienta muchos huidos originarios de Camino Real Alto y del Partido de la Sierra sobre todo del pueblo de Oxkutzcab. Entre los lugares adonde se habían poblado a Oxkutzcab mediaban sesenta y tres leguas (351 kms.) de camino.<sup>50</sup>

En 1668 el ministro de Champotón, Francisco Serrano, pobló en Santa María Hol a algunos indios que habían escapado de los pueblos de Sahcabchén, Holail y Champotón. La matrícula que hizo este religioso tiene la particularidad de señalar los pueblos de residencia de los indígenas, y el lugar de donde eran oriundos. Sabemos gracias a ello que la mayoría de los individuos de Sahcabchén y Holail eran originarios de los partidos de la Sierra, Camino Real Alto, Camino Real Bajo y Costa.<sup>51</sup> Aparentemente de estos partidos eran de donde se fugaba la mayor cantidad de indios, tal vez por su cercanía a los principales centros de poder español, es decir, Mérida y Campeche, que seguramente los sometían a mayores presiones y exigencias. Pero también debe tomarse en cuenta la existencia de relaciones políticas, comerciales y de parentesco que vincularon a estos partidos con las poblaciones fugitivas.

---

<sup>49</sup>Medida itineraria equivalente a 5572 mts. o 5.572 kms. En los documentos a menudo aluden a ellas calificándolas de "largas", "grandes", "muy grandes" o "cortas". Tales apreciaciones dependen del factor tiempo, accidentes geográficos y clima. René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*. México: UNAM, 1982, p.345.

<sup>50</sup>AGI, México 909. Expediente sobre los indios que llegaron a Oxkutzcab, 1663.

<sup>51</sup>AGI, Escribanía 317 B, ff. 70-72v. Matrícula de los indios fugitivos que fray Francisco Serrano asentó en el pueblo de Hol, 1668.

Existían varias formas de emigrar. Muchas veces se desplazaban primero individuos solos a los que se podían agregar más tarde otros familiares, por lo general hijos o hermanos. Se iban también parejas de recién casados o aquellas con hijos pequeños. En otros casos se iba la pareja con un hijo casado. Los fugitivos se asimilaban a poblaciones ya establecidas. También todo un pueblo podía marcharse hacia la selva reconstruyendo su asentamiento. Existen diversos ejemplos de poblaciones enteras que se fugaron hacia la selva. Según Francisco Sánchez Cerdán los pueblos de Tixpen, Oxpetén, Olon y Tantemó, encomendados a su padre, se fugaron a los montes junto con otros comarcanos encomendados a la Corona y a particulares. Se asentaron a ocho leguas (44 kms) de la Villa de Campeche en más de ochocientas casas, e incluso habían hecho un templo para sus dioses.<sup>52</sup> En 1639 los pueblos indios de Bacalar, se fugaron a los montes de Tipú formando nuevas poblaciones y rebelándose contra los españoles. Lo mismo sucedió en 1668 en la provincia de Sahcabchén, de donde huyeron el pueblo del mismo nombre junto con otros comarcanos, también sublevándose en contra de la dominación española.

En el caso de los indígenas de Oxkutzcab que huyeron hacia La Pimienta Grande y que regresaron a su pueblo en 1663, pensando que se habían abolido los repartimientos y servicios personales, se observa que la mayoría eran hombres que se fueron solos o acompañados de un hijo; sólo algunos habían escapado con su mujer y un hijo. La población de Banlica, donde se asentaron estaba formada por treinta y cinco hombres, dieciséis mujeres y dieciocho muchachos,<sup>53</sup> lo cual muestra una escasez de mujeres.

---

<sup>52</sup>AGI, México 130, ff. 3-3v. Probanza de Francisco Sánchez Cerdán, vecino de la Villa de Campeche, 23 de julio de 1611.

<sup>53</sup>Con el término "muchachos," las fuentes hacen referencia a niños recién nacidos hasta aquellos menores de catorce años.

El primer paso en la fuga de sus lugares de origen era irse hacia las milperías cercanas y de allí moverse a parajes más remotos donde encontraban pueblos que los aceptaban. Estas comunidades parecen haber sido muy receptivas hacia los recién llegados, pues les ayudaban a construir sus casas y los sostenían hasta que produjeran su primera cosecha.<sup>54</sup> En ocasiones los fugitivos iban en búsqueda de familiares o siguiendo a personas de sus mismas poblaciones, con quienes se iban reuniendo en los distintos asentamientos, como fue el caso de los indios huidos de Oxkutzcab. Una vez asentados podían establecer relaciones políticas, religiosas y comerciales con sus pueblos de origen u otros cercanos. En algunos casos estas relaciones no fueron tan cordiales y los fugitivos hacían entradas para obligar a los pueblos a comerciar con ellos o para robar mujeres que escaseaban en sus poblaciones. En muchos de estos poblados convivían indios huidos y no conquistados, en asentamientos que por lo general estaban cercanos a aguadas y ríos, lo cual les permitía el transporte en canoas y el cultivo de huertos, especialmente de cacao. Estos pueblos se podían establecer en un rango de entre ocho (44 km.) a ochenta leguas (445.76 kms.) de los pueblos indios de encomienda o de las villas y ciudades españolas.

#### **i) Familias y grupos locales:**

Como ya he señalado, muchos hombres y mujeres que se fugaban de sus poblaciones abandonaron a sus cónyuges e hijos, formando nuevos lazos en los pueblos de huidos donde se asentaban. Esto se convirtió en una protesta constante de las autoridades coloniales, tanto civiles como religiosas, que se quejaban del gran número de personas amancebadas que vivían en ranchos y pueblos de fugitivos,

---

<sup>54</sup>AGI, México 909, ff.1508-1509v. Expediente sobre los indios que llegaron a Oxkutzcab, 1663.

donde procreaban hijos fuera del matrimonio.<sup>55</sup> El que hombres y mujeres fugitivos pudieran formar nuevos enlaces les permitía crear alianzas y vínculos de ayuda en las poblaciones que los acogían. En las matrículas de dichos pueblos se registran hombres y mujeres con hijos en edad de tributar de un matrimonio anterior, y por lo general aparecen con otro cónyuge e hijos de la nueva relación. Un fenómeno que se percibe en estas poblaciones y que ya he mencionado, es el de uniones entre gente que portaba el mismo apellido, lo cual no estaba aceptado en la sociedad indígena, lo que tal vez muestra la flexibilidad de estos asentamientos.<sup>56</sup> En algunas de las matrículas de indios reducidos en 1668, de la Provincia de Sahcabchén, aparecen tres de estos casos en distintos pueblos.<sup>57</sup>

Pero no todos los individuos rompían sus enlaces. Muchos matrimonios, sobre todo parejas de recién casados y familias nucleares, encontraron refugio en la zona no pacificada. Para los matrimonios jóvenes estos lugares representaban una opción atractiva de vida. En un principio los migrantes se establecían en pequeños ranchos o pueblos con pocas familias, pudiendo formar posteriormente poblaciones más grandes. El patrón general de asentamiento en las zonas fuera del control colonial fue disperso, debido por una parte a las necesidades que imponían las características físicas de la región y los sistemas de producción indígena (basados principalmente en la agricultura de roza, la recolección y la caza) y por otra, a la conveniencia de permanecer diseminados en caso de que necesitaran evadir una entrada militar española o las que llevaban a cabo las autoridades indígenas como don Juan Chan, cacique de Chancenote, que realizó varias expediciones a

---

<sup>55</sup>AGI, Escribanía 308 A. f.317. Testimonio de autos de la información hecha a instancia de la Religión de San Francisco, sobre la reducción hecha por el gobernador Francisco Nuñez Melián. Mérida, 1644.

<sup>56</sup>Diego de Landa, op. cit.: 41-42.

<sup>57</sup>AGI, Escribanía 317 B. Autos sobre la reducción de los indios de Sahcabchén, 1668.

las montañas en busca de fugitivos de su pueblo y por supuesto don Pablo Paxbolon, cacique de Tixel que hizo muchas entradas para reducir chontales y mayas yucatecos refugiados en la zona suroeste de la península.<sup>58</sup>

En 1604, los indios fugitivos de las poblaciones de Sacalum, Chunhaz, Ichbalche y Tzuctok, temiendo una entrada militar de los españoles a su territorio, solicitaron a los franciscanos reducirse pacíficamente y se formaron las Misiones de Las Montañas.<sup>59</sup> Debido a la lejanía de estas misiones, los frailes tuvieron muchos problemas para controlar a la población y en 1614 pidieron al gobernador Antonio de Figueroa que se trasladaran estos asentamientos a un lugar cercano a Champoton para que pudieran ser administrados más fácilmente. Se formó entonces, en 1615, el pueblo de San Antonio de Sahcabchén con indios de los pueblos de Tzuctok e Ichbalche, así como el pueblo de Cheusih con gente de Chacuitzil, Chunhaz e Ichmachich y posteriormente el pueblo de Holail con gente de Tzuctok. La forma en que se organizaron dichos pueblos se puede analizar a través de las matrículas elaboradas por los españoles, como las que se realizaron en 1615 en Sahcabchén y Chueusih.<sup>60</sup>

La particularidad de estas matrículas es que muestran cómo, al parecer, se registraron unidades familiares y unidades de residencia que en conjunto formaban estas poblaciones.<sup>61</sup> Es decir, estos pueblos se conformaban por ranchos dispersos que podían estar constituidos por una o más familias. La información que se desprende de los censos de 1615 es que la mayor parte de la población era joven: un

---

<sup>58</sup>AGI, México 130, núm. 4. Probanza de méritos y servicios del bachiller Juan Alonso de Lara, cura beneficiado de la Provincia de Chancénote, 1617.

<sup>59</sup>France V. Scholes y Ralph L. Roys, op. cit.: 251-252.

<sup>60</sup>Ibid.: 286-290.

<sup>61</sup>John M. Weeks, op. cit.: 80.

40% menor de catorce años de edad y de éstos el 50% menor de siete. El 67% de las parejas casadas tenían hijos, en promedio 2.2 niños. Las matrículas reportan pocos individuos de edad avanzada. Los solteros y viudos eran igualmente escasos, representando sólo un 6% de la población.<sup>62</sup>

Este patrón seguía vigente cincuenta y tres años después entre los pueblos fugitivos comarcanos a la provincia de Sahcabchén. Debido al alzamiento del pueblo del mismo nombre se realizaron entradas militares y religiosas para controlar a las poblaciones de sublevados y fugitivos. En ese mismo 1668 los curas doctrineros de la Villa de Campeche, Melchor de Alamillas y Francisco González, entraron a la montaña en donde redujeron al pueblo de Tiop y otros ranchos circundantes a los que asentaron en Pocyaxum, población que se localizaba a seis leguas (33 kms.) de Campeche.<sup>63</sup> Es posible que las ranherías que se agregaron junto con Tiop al pueblo de Pocyaxum formaran parte de un mismo grupo local. Para John Weeks cada ranhería formaba una unidad doméstica en el sentido de un grupo de individuos que compartían un lugar de residencia y las mismas fuentes de alimentación.<sup>64</sup>

En 1668 el pueblo de Tiop tenía un total de cincuenta y seis personas. El 67% eran casados; se registran tres muchachos y cuatro muchachas que en total representan el 12.5%, se enlista a tres mujeres solteras y un soltero que representan el 7%. Sólo se registran dos viudas. En este pueblo aparece una pareja con el mismo apellido, Yam. No se puede calcular el número de hijos por pareja ya

---

<sup>62</sup>Ibid.: 82.

<sup>63</sup>AGI, Escribanía 317 B, ff. 64v-67. Matrícula de los indios reducidos del pueblo de Tiop y de los parajes de Bacel y Noh ha, que fueron asentados en Pocyaxum por los padres Melchor de Alamillas y Francisco González, 12 de mayo de 1668.

<sup>64</sup>John M. Weeks, op. cit.: 80.

que no fueron listados. Cercanos a Tiop estaban los ranchos de Bacel y Noh ha, que contaban con veinte y veintitrés personas respectivamente, y eran sus dependientes. Por lo general existía una población más grande, que fungía como centro político y religioso y a su alrededor se establecían ranchos como los arriba descritos. En el primero, el 80% de la población era casada y el resto solteros, mientras en Noh ha el 69.5% de la población era casada y los demás solteros. Tampoco se registraron los hijos por pareja.<sup>65</sup> Sin esta información es difícil saber el porcentaje que ocupaba la población infantil hasta los catorce años de edad, pero sea como fuere la composición de estas poblaciones nos muestra se trataba de asentamientos de reciente factura en la que la mayor parte de la población era casada, habiendo muy pocos solteros, viudos y gente de edad avanzada.

En este sentido, se puede decir que los grupos de residencia se componían principalmente de familias nucleares y aparentemente no existieron grandes grupos domésticos. Lo cual se explica pues los migrantes dejaban a la mayoría de los miembros de su familia en sus pueblos de origen. Estos pequeños grupos de residencia eran económicamente autosuficientes y en caso de necesitar mayor fuerza de trabajo para realizar empresas de más envergadura podían recurrir a los ranchos vecinos. La mayoría de estas unidades de residencia estaban formadas por un grupo nuclear de relaciones agnáticas y afines.<sup>66</sup> El grupo típico de residencia estaba compuesto por un grupo de parientes agnados muy cercanos: cónyuges e hijos solteros. Estas unidades se encontraban dentro de grupos locales más grandes, conformando los pueblos de huidos.

---

<sup>65</sup>AGI, Escribanía 317 B, ff. 64v-67. Matrícula de los indios reducidos del pueblo de Tiop y de los parajes de Bacel y Noh ha, que fueron asentados en Pocyaxum por los padres Melchor de Alamillas y Francisco González, 12 de mayo de 1668.

<sup>66</sup>John M. Weeks, op. cit.:85.

La distribución de los patronímicos indígenas muestra que los grupos locales tenían una consistencia en la retención de apellidos, lo cual implicaría que el movimiento de personas del norte de Yucatán tenía un patrón social, es decir, que los migrantes se aliaban a cierto tipo de parientes. Landa asienta que los mayas creían que las personas con el mismo apellido eran parientes y señala: "Y por eso cuando vienen a parte no conocida (y se ven) necesitados, acuden luego al nombre, y si hay alguien (que lo lleve), luego con toda caridad se reciben y tratan".<sup>67</sup> En maya este tipo de parentesco se denomina *et kaba*, que quiere decir de un mismo nombre o parentesco de nombre. Otros términos que señalan esta relación son *onel kabalil* y *onel tanil* que también significan pariente de nombre y denota un parentesco muy lejano. En las matriculas de 1615 de los cinco pueblos enlistados sólo se registra un apellido común presente en los cinco, Chan, y sólo otros cinco apellidos son comunes en tres de estas poblaciones.<sup>68</sup> Roys propuso que la gente con el patronímico Chan pudo haber emigrado de la parte sur de la península al norte de la misma en la época prehispánica y al parecer después de la conquista española se revirtió este desplazamiento.<sup>69</sup> También sugirió el posible origen chontal de este apellido, que significaría culebra.

En 1696 durante la apertura del camino hacia la conquista de los itzaes los españoles mencionan constantemente a un grupo llamado los chanes, quienes vivían cerca de los cehaches en un pueblo llamado Bacab.<sup>70</sup> Este era el grupo de fugitivos que había promovido varias sublevaciones en la provincia de Sahcabchén, la más importante durante 1668. Los chanes fueron obligados a desplazarse al interior de su territorio y establecerse muy cerca de los cehaches e itzaes después de una entrada militar de los españoles en 1680. Las poblaciones se identificaron en algunos casos con los patronímicos

<sup>67</sup>Diego de Landa, op. cit.: 41-42.

<sup>68</sup>John M. Weeks op. cit.: 87.

<sup>69</sup>Ralph L. Roys, "Personal Names of the Maya of Yucatan" en *Contributions to American Anthropology and History*, n.31, 1940, p.36.

<sup>70</sup>AGI, Guatemala 151, f. 569v. Testimonio del capitán Pedro de Subiaur. Campeche, 29 de agosto de 1696.

dominantes como lo refiere en 1695 fray Andrés de Avendaño, que apunta que a los indios del pueblo de Bucte se les conocía como mayes (May) y a otros como yames (Yam). Ambos apellidos eran comunes en las poblaciones fugitivas.<sup>71</sup>

Los grupos locales o pueblos estaban ligados a través de vínculos matrimoniales. Se componían de grupos de residencia relacionados por lazos de parentesco agnático cercano, así como por múltiples relaciones de afinidad.<sup>72</sup> Las alianzas matrimoniales, como mecanismos de organización social, sirvieron para establecer intrincadas relaciones con otros grupos. El patrón en los matrimonios sugiere una preferencia por casamientos locales o por la captura de mujeres de pueblos de encomienda cercanos a la zona no conquistada.<sup>73</sup> Esto muestra que en determinados momentos existía una escasez de mujeres con las cuales contraer matrimonio dentro de los pueblos de huidos. Los hombres tendían a robar mujeres en los pueblos de encomienda en lugar de hacerlo en otros grupos cercanos, donde podrían estar emparentados o donde éstas pudieran ser reclamadas por hombres del grupo, lo cual hubiera creado fricciones entre ellos.<sup>74</sup>

El agrupamiento en familias era esencial para la formación y mantenimiento de los grupos de residencia en relación con su capacidad de subsistencia. Las características geográficas donde se asentaron estos pueblos condicionaron sus formas de producción, principalmente la agricultura de roza que requiere un acceso a

---

<sup>71</sup>Andrés de Avendaño y Loyola, *Relazion de las entradas que hize a la conversion de los gentiles Ytzaex y cehachez*, manuscrito 1040, Chicago, Edward E. Ayer Collection, NewBerry Library, 1696, f.8.

<sup>72</sup>John M. Weeks, op. cit.: 89-90.

<sup>73</sup>France V. Scholes y Eleanor Adams, op. cit.: 254.

<sup>74</sup>AGI, México 307, f. 43. Autos tocantes a la reducción de los indios de Sahcabchén, 1670.

parcelas extendidas. La caza y la recolección también requieren de extensiones amplias de territorio, y ambas actividades eran muy importantes puesto que complementaban la subsistencia de dichas poblaciones. Estas condiciones de producción impusieron un patrón de asentamiento disperso que puede entenderse como una adaptación a la selva tropical.<sup>75</sup>

## **ii) Religión y concepción del tiempo:**

La religión constituía el referente simbólico que ordenaba la vida y el universo indígenas. A partir de la religión y de los símbolos religiosos, los mayas concebían y ordenaban al mundo. La zona no conquistada les permitía volver a practicar sus rituales y creencias, libres de las restricciones impuestas por los españoles. Los maestros cantores y *ah kines* que se fugaron a estas zonas jugaron un papel preponderante en la organización política y religiosa de estas poblaciones, que pudieron volver a dirigir y celebrar rituales públicos que tuvieron un papel importante en la cohesión de dichos grupos. En los pueblos de fugitivos se construyeron adoratorios para reverenciar y dar culto a sus dioses. Según las fuentes en estos templos o "casas de ídolos" se ofrecían ceremonias, rituales y sacrificios a los dioses indígenas.<sup>76</sup> En 1622 existía en Ix Pimienta un adoratorio, la mitad de piedra y la mitad de guano, con gran cantidad de imágenes a las que adoraban quemándoles copal y ofrendándoles carnes de aves y animales del monte. En este pueblo habían cuatro *ah kines* que realizaban los rituales y sacrificios.<sup>77</sup>

El sacrificio a los dioses, como ya se ha dicho, era vital para garantizar el bien comunal y el orden del universo. El descuidar las

<sup>75</sup>Ruben E. Reina, op. cit.: 565-568.

<sup>76</sup>AGI, México 130, 307, Escribanía 308 A.

<sup>77</sup>France V. Scholes y Eleanor Adams, op. cit.: 254-255.

ceremonias y sacrificios a las deidades podía desencadenar su ira y por lo tanto una serie de calamidades y desgracias. La sangre (ya fuera humana o de animales) constituía su principal alimento, pero en los pueblos de encomienda era muy difícil, aunque no imposible, realizar estos rituales. En los pueblos de huidos, por el contrario, se podía restablecer más fácilmente este vínculo con las divinidades. En las fuentes hay menciones de autosacrificio por medio de horadaciones en brazos, piernas y orejas.<sup>78</sup> También se sacrificaban y ofrendaban animales y aves monteses. No existen descripciones de sacrificios humanos, con excepción de los realizados durante la masacre de Mirones y su gente en Sacalum en 1622. En esa ocasión uno de los *ah kines* de Ix Pimienta les sacó los corazones a Mirones y a los demás españoles, y además decapitaron y empalaron algunos cuerpos. Se hizo un altar improvisado donde se colocó la imagen de un dios, al que ofrendaron copal y hojas mojadas con la sangre de los españoles.<sup>79</sup> También se llevaban a cabo en estas poblaciones ceremonias al aire libre en las que toda la comunidad participaba, realizando banquetes rituales, procesiones, borracheras y bailes.<sup>80</sup> Estos últimos parecen haber tenido especial importancia dentro de las ceremonias indígenas, como se muestra en los rituales que tenían lugar durante los cinco días aciagos del calendario, mismos que culminaban con una determinada danza.<sup>81</sup>

El elemento fundamental de cohesión entre los pueblos de encomienda, fugitivos e itzaes, fue su particular forma de entender el tiempo y la historia. Los mayas tenían una concepción lineal y cíclica del tiempo; ambas coexistían, aunque la concepción principal fue cíclica. El tiempo lineal estaba relacionado con el poder político de

<sup>78</sup>AGI, Escríbanía 308 A, f.308. Testimonio de autos de la información hecha por instancia de la Religión de San Francisco sobre la reducción hecha por el gobernador Francisco Nuñez Melían. Mérida, 1644.

<sup>79</sup>Diego López Cogolludo, op. cit.:325-331.

<sup>80</sup>Ibid.: 256. AGI, México 130, Escríbanía 308 A.

<sup>81</sup>Diego de Landa, op. cit.: 63-70.

los gobernantes, el recuento de sus hazañas y sus genealogías. Pero como acertadamente lo indica Farriss, el tiempo cósmico era el elemento dominante que incluía y subordinaba al histórico.<sup>82</sup> La cuenta de los katunes o "cuenta corta" consiste en ciclos de trece katunes que se repiten en forma recurrente. Un katún con el mismo nombre volvía a repetirse después de aproximadamente 256 años. El katún se nombraba por el día Ahau y el coeficiente numérico en el que el período terminaba,<sup>83</sup> tenía una duración de veinte años. Cada uno de estos períodos tenía un augurio conformado por una serie de eventos característicos, los cuales volvían a sucederse cada vez que se repetía ese katún. Las profecías katúnicas contienen elementos históricos y proféticos: históricos en tanto que hablan de personajes reales, conquistas, traiciones políticas, desplazamientos de población, etc; y proféticos ya que los hechos en cada ciclo son estructuralmente similares.

Gracias a la existencia de este tiempo cíclico los mayas podían establecer el orden cósmico, previendo los acontecimientos que sucederían. Lo que representan las ruedas katúnicas es el ordenamiento del tiempo y de los posibles sucesos, por lo general aciagos, que podían ocurrir. Este esquema cíclico se convirtió en el modelo que conformó las acciones humanas. Como en el caso de la organización política que se sustentaba en un principio de rotación, sistema que aparentemente funcionó desde el postclásico. El poder se alternaba entre las parcialidades de los pueblos, entre los linajes de una población o en una provincia en distintos katunes.<sup>84</sup> Esta manera de concebir el tiempo y de organizar las acciones humanas en torno a

---

<sup>82</sup>Nancy M. Farriss, "Recordando el futuro, anticipando el pasado: Tiempo histórico y tiempo cósmico entre los mayas de Yucatán" en *La memoria y el olvido. Segundo simposio de la historia de las mentalidades*, México: INAH, 1985, p.51.

<sup>83</sup>Estos coeficientes aparecen en los Libros de Chilam Balam en el siguiente orden: once, nueve, siete, cinco, tres, uno, doce, diez, ocho, seis, cuatro, dos, trece. Ver Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, op. cit.: 91.

<sup>84</sup>Ibid.: 53.

él, está íntimamente ligada con los itzaes. En los libros de Chilam Balam se asocia a este grupo con el ordenamiento de los pueblos y del tiempo, señalando que fueron ellos quienes "asentaron la cuenta del katún".

La estructura de los katunes aparentemente es inflexible, sin embargo parecería que en determinados momentos se les podía interpretar con mayor libertad, generando así acciones más independientes. Landa señala que para realizar las cuentas y las adivinaciones se tenían que hacer los rituales relacionados con los dioses de los katunes. Según parece durante el tiempo que duraba un katún se adoraba a dos deidades, una que era el patrón del katún y la otra que regiría en el siguiente: durante la primera mitad del katún se rendía culto a la divinidad que encarnaba a dicho período y en la segunda mitad ponían la figura de la deidad que representaba el siguiente katún. El dios estaba en el templo por veinte años, diez del katún anterior y diez de su propio katún y aunque se quitara la figura del templo al final del décimo año de su propio período, los diez siguientes seguía rigiendo el mismo pronóstico.<sup>85</sup> A pesar de que Landa hace explícito que el pronóstico del katún regía por veinte años, es posible que éste se modificara dependiendo de la influencia de la otra deidad, pues es difícil creer que el dios del siguiente katún, que era adorado en los templos a la mitad del período, no tuviera ninguna influencia sobre el augurio de éste. Dicho mecanismo debió hacer que la estructura de los katunes fuera más flexible y que distintos elementos influyeran en las profecías de un determinado período.

Una vez que la conquista española se aceptó como un hecho, se le trató de explicar dentro de la concepción del tiempo indígena. Como otras calamidades que habían sufrido, esta nueva sujeción tendría que

---

<sup>85</sup>Diego de Landa, op. cit.: 104.

llegar a su fin, de acuerdo con el esquema prefijado por la historia. Esta convicción se volvió el motor de la resistencia indígena a lo largo del período colonial, el siglo XIX e incluso en la actualidad. Según la interpretación de las profecías katónicas, se advertía el fin del poder español y la vuelta a un orden político independiente. Los itzaes utilizaron estos augurios para promover la oposición contra los españoles. Su influencia se percibe claramente en la sublevación de los indígenas de la provincia de Bacalar en 1638. Los indios de Chinam y Manan, que habían abandonado sus pueblos, dijeron que lo habían hecho pues se los había ordenado la gente de Tipú, diciéndoles:

[Que] si no, habrían de morir y acabar todos, [pues] por tal tiempo habían de venir los itzaes a matarlos y habría de haber muy grandes mortandades y huracanes que habrían de anegar la tierra y otras muchas cosas que les dijo el alcalde indio del barrio de San Juan de Salamanca de Bacalar.<sup>86</sup>

### **iii) Organización política:**

La base de la organización política de los pueblos de huidos se centraba en los grupos familiares. Como ya señalé, los grupos locales se identificaban en algunos casos con las familias dominantes. Los fugitivos establecían rancherías y después formaban asentamientos mayores bajo el liderazgo de uno o más principales. Los ranchos por lo general tenían uno o dos caciques y en los pueblos más grandes existía un Consejo de ancianos y principales. Esta estructura política parece estar basada en la tradición prehispánica, aunque no se puede descartar que hubieran incorporado algunos elementos del Cabildo hispano.

---

<sup>86</sup>AGI, México 360, R.5, núm. 29. Carta de Luis Sánchez de Aguilar, Francisco Sánchez de la Seña, Cristóbal Delgado, Bartolomé Gómez de Santoyo y Juan Martín de los Cedros al gobernador Márquez de Santo Floro. Salamanca de Bacalar, 20 de septiembre de 1638.

En 1602, el pueblo de fugitivos de Tu Col Ah Mex Mo,<sup>87</sup> cercano a Campeche, contaba con cuarenta casas y unas cien personas viviendo en él. Esta población, a decir de uno de sus habitantes, era "asiento y población antigua" y estaba gobernada por un cacique llamado Pedro Pech, que al parecer era el más importante, junto con otro principal llamado Andrés Pech. Cerca de este pueblo, a dos o tres jornadas de distancia, se encontraban poblaciones menores con quince a treinta casas que contaban con sus propias autoridades, las cuales debieron estar vinculadas políticamente a la población de mayor jerarquía. Estos asientos se llamaban Ichbalche, Ichih, Chunluch, Ichtzelan y Ti Auun.<sup>88</sup>

Algunos de los caciques y principales de estos pueblos tenían apellidos pertenecientes a la nobleza indígena de Yucatán como Pech, Canul y Cocom, lo que parece confirmar que miembros de estos linajes buscaron refugio en la zona no conquistada.<sup>89</sup> Muchos de estos individuos eran asimismo sacerdotes indígenas convertidos en maestros cantores, los cuales jugaron un papel político y religioso de gran importancia en sus nuevas comunidades. Como ejemplo de esto Fuensalida menciona en 1618 que en el pueblo de Tipú vivía un principal llamado Francisco Cumux, descendiente de los señores de Cozumel, y un maestro de capilla originario de Hequelchakán, quien se había fugado de su pueblo por "ser gran idólatra".<sup>90</sup> Ix Pimienta en 1622 estaba gobernado por cuatro *ah kines*, que eran fugitivos de distintos pueblos de Yucatán, los cuales tenían el control político, religioso y económico de dicha población.<sup>91</sup> Estos eran Gaspar Ku, de

<sup>87</sup> *Tu Col Ah Mex Mo*, La milpa del Señor Mex Mo (Barbado Guacamaya).

<sup>88</sup> AGI, México 130, ff. 90-90v. Probanza de Francisco Sánchez Cerdan, vecino de la Villa de Campeche, 23 de julio de 1611.

<sup>89</sup> AGI México 130, f. 50-86v, México, 909 ff.1510v-1511, México, 308.

<sup>90</sup> Diego López de Cogolludo, op. cit.: 220.

<sup>91</sup> France V. Scholes y Eleanor Adams, op. cit.: 254.

Hornun; Diego Yam, de Maní; Diego Ceh, de Pocoboc y Francisco Chi, de Tekax. La importancia política y religiosa de los *ah kines* se observa también en 1669 durante la sublevación de la Provincia de Sahcabchén, cuando el Ah Kin Kuyoc se presentó como representante del gobernante de los chanes en distintos pueblos. El *ah kin* presidió una serie de rituales religiosos y políticos y administró justicia en las poblaciones. Estos especialistas religiosos estaban íntimamente relacionados con las profecías katónicas y con las sublevaciones indígenas, ya que ellos mantuvieron la concepción del tiempo y la conciencia histórica indígena, alentando la resistencia. En este sentido se observa que a los *ah kines* de Ix Pimienta también se les conocía como *bobates* o "profetas", lo cual nos indica la importancia que tenía el poder entender estos augurios.<sup>92</sup>

En el caso de los chanes su líder principal era el *batab* Juan Yam, cacique del pueblo de Tzuctok, fugitivo de Bolonchencauich y que al parecer se había establecido en la selva hacia 1645.<sup>93</sup> Fray Cristóbal Sánchez decía al respecto de dicho principal: "[Juan Yam] a quien todos los de la montaña obedecen y tienen por rey, por haberle dado dicho nombramiento el rey de los cehaches".<sup>94</sup> Este cacique parece haber conservado su nombre indígena, pues en una carta al gobernador Frutos Delgado firmaba como "el cacique Na Chan Yam", junto con otro cacique llamado Na Chan Puc. Es de subrayar que ambos caciques tenían como apellido materno Chan. Se debe destacar que los *almehenoob* o nobles daban importancia a ambas líneas de descendencia. Los principales de los pueblos de huidos de Kukuitz, Nacab y Tanlum, firmaron una carta en 1671, junto con los caciques y la mayoría de los primeros pertenecen a los patronímicos Chan, May y

---

<sup>92</sup>Ibid.: 255.

<sup>93</sup>John M. Weeks, op. cit.: 176.

<sup>94</sup>AGI, México 307, f.3v-4v. Autos tocantes a la reducción de los indios de Sahcabchén, 1670.

Pech lo que indica la importancia de estas familias al interior de dichas poblaciones.<sup>95</sup>

La organización política de los pueblos de fugitivos parece haber sido bastante compleja, como se aprecia en el caso de los chanes. En 1668 se dio una mayor unidad en esas poblaciones a través de la designación de un *batab* principal. Como ya se ha dicho este nombramiento lo hizo Subtoli, el *batab* de los cehaches, lo que subraya la alianza con este grupo. Los demás caciques y principales aceptaron el nombramiento de Juan Yam y en respuesta a las primeras cartas del gobernador Frutos Delgado decían tener un "rey" y no estar por lo tanto interesados en reducirse.<sup>96</sup> Las aspiraciones políticas de estos pueblos y la rebelión que encabezaron tenían incluían lograr la autonomía y terminar con la dominación española. Pueblos como Tzuctok, Chunputit, Temchay, Thubub y Bolonpetén al parecer se asentaron en las "montañas" desde 1645, y tenían poblaciones de entre doscientas y trescientas personas . Estaban gobernados por uno o dos caciques y una junta de principales y a su alrededor existían ranchos con tres a seis familias gobernados por caciques menores, seguramente subordinados a los de mayor poder y jerarquía. A veinte leguas (111.44 kms.) del último de los pueblos de huidos se encontraban los asentamientos cehaches.<sup>97</sup>

Los fugitivos se incorporaron también a la esfera política de los itzaes, con quienes llegaron a establecer alianzas matrimoniales. Tal fue el caso de Tipú, que estableció una sólida alianza política a través del matrimonio de unos de sus principales con Cante, hermana

---

<sup>95</sup>Ibid.

<sup>96</sup>AGI México, 307, f.54v. Autos tocantes a la reducción de los indios de Sahcabchén, 1670.

<sup>97</sup>AGI México, 308. Carta de fray Juan Bautista Alemán al Padre Comisario General. Campeche, 4 de abril de 1671.

de Canek.<sup>98</sup> El hijo de ambos, Ah Chan, casó con la hija de un principal de la parcialidad itzá de los couohes afianzando aún más estos lazos. Los itzaes estaban interesados en establecer un control sobre estos grupos, que de una u otra forma frenaban el avance español a su territorio. Después de la última entrada para reducir a los chanes y cehaches en 1680, estos se replegaron hacia la zona dominada por los itzaes, estableciéndose muy cerca de ellos. Los chanes se convirtieron en una parcialidad sujeta a Canek y después de 1697, con la caída de este señor, se independizaron bajo el gobierno de Ah Chan.<sup>99</sup>

#### **iv) Producción y comercio:**

Los pueblos de encomienda y los de huidos estuvieron en permanente contacto, manteniendo un fluido intercambio de gentes, ideas, costumbres y productos. Esta fue una preocupación constante para los españoles, que describen estas relaciones como de alianza y solidaridad entre dichas poblaciones:

Pues están tan cercanos [los de La Montaña] a estos pueblos y tan confederados con éstos, pues todos son unos y van y vienen a comerciar con ellos. Este pueblo de Sahcabchén ha sido siempre muy desobediente, en todo y no he podido conseguir con ellos que en cualquier nueva o suceso que haya me den aviso.<sup>100</sup>

Las regiones no conquistadas estaban bien comunicadas, principalmente a través de ríos. Por ejemplo, la provincia de Bacalar contaba con gran cantidad de sistemas fluviales que permitían un

---

<sup>98</sup>AGI, Guatemala 151 B, ff. 518-523.

<sup>99</sup>AGI, Escribanía 339 B, pza. 14.

<sup>100</sup>AGI, México 1010, f. 632. Carta de Francisco Mantilla al gobernador Antonio de Laiseca y Alvarado. Sahcabchén, 23 de mayo de 1678.

fácil acceso y comunicación por estas vías. Las zonas al sur y sureste de Campeche tenían importantes ríos como el Candelaria, San Pedro y Mamantel y más hacia el sureste con el Río Usumacinta. Sobre esta región fray Cristóbal Sánchez daba la siguiente descripción:

[...] son todas aquellas tierras sin comparación mejor que estas [de Yucatán], porque son más amenas, con muchos ríos y muy fértiles. Tienen sus habitantes al año dos cosechas, mucha caza y frutas con que se sustentan, con que no me espanto [que] los indios no quieran bajar a la provincia, siendo como es aquello tan ameno.<sup>101</sup>

La agricultura era de roza por lo que se requerían extensiones amplias de tierra para el cultivo. Se lograban dos cosechas: la primera por San Francisco (octubre) y la otra en enero, siendo las dos abundantes por lo fértil de la zona. Sembraban maíz, frijol, algodón y en algunas partes tenían cacaotales y frutales. Avendaño señala que en un pueblo que había sido habitado por fugitivos encontró gran cantidad de árboles de naranjas y limones, lo cual indica que incorporaron plantas introducidas por los españoles.<sup>102</sup> Esto se complementaba con la recolección, caza, pesca y con la cría de aves de corral y colmenas. A decir verdad las milpas de los indios huidos debieron ser variadas. Por la cercanía y características físicas de la región es posible que produjeran cosas similares a los itzaes, los cuales tenían una actividad agrícola diversificada, incluyendo calabazas, chiles, distintos tipos de tubérculos, tabaco, caña dulce, piñas y plátanos. Estas zonas también eran ricas en animales de caza

---

<sup>101</sup>AGI, México 308. Carta de fray Juan Bautista Alemán al Padre Comisario General. Campeche 4 de abril de 1671.

<sup>102</sup>Andrés de Avendaño y Loyola, op. cit.: 6v.

como venados, pavos silvestres, faisanes y, por lo que hace a la pesca, distintos tipos de peces y tortugas.<sup>103</sup>

Ya que las fuentes no nos proporcionan mucha información con respecto a los sistemas de producción de los pueblos de fugitivos analizaré los de los lacandones actuales, por encontrarse éstos en un medio ambiente muy similar y porque se les puede considerar como sus descendientes.<sup>104</sup> Cuando decimos que se realiza una agricultura de roza, nos referimos a la práctica de cortar bosque primario y secundario, la quema de estos árboles y ramas cuando se han secado, para plantar posteriormente en el lugar que se ha limpiado. Los lacandones solían cultivar y cosechar una milpa consecutivamente de dos a cinco años, sembrando posteriormente árboles con valor económico o ritual, dejando que se restablecieran las especies naturales. Cuando estos árboles han alcanzado una altura de cuatro a siete metros (generalmente después de cinco o siete años) vuelven a limpiar y quemar el área para una segunda ronda de cultivo, también pueden optar por dejar regenerar el bosque secundario, lo cual puede tomar unos veinte años.<sup>105</sup>

En realidad los lacandones actuales prefieren cortar milpas en acahuales más que en el bosque primario, simplemente porque se requiere menos trabajo. Los mayas fugitivos tuvieron que realizar sus primeras milpas cortando un bosque primario que oscila entre los treinta y cuarenta y cinco metros de altura, esto nos permite

---

<sup>103</sup>Nicholas Hellmuth, "Cholti-Lacandon (Chiapas) and Peten-Ytzá Agriculture, Settlement Pattern and Population" en *Social Process in Maya Prehistory*. Norman Hammond (ed.). London: Academic Press, 1977, pp.435-436.

<sup>104</sup>Jan de Vos, *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la selva lacandona (1525-1821)*. México: FCE, 1988.

<sup>105</sup>James D. Nations y Ronald B. Nigh, "The Evolutionary Potential of Lacandon Maya Sustained-Yield Tropical Forest Agriculture" en *Journal of Anthropological Research*, v.36. núm.1, 1980, p. 8.

entender porque las hachas y machetes de metal se convirtieron en herramientas fundamentales para estos grupos y para los señoríos independientes. En la selva lacandona limpiar una hectárea en una zona de acahual con hachas y machetes requiere ocho días de trabajo-hombre, para limpiar esa misma área de bosque primario se necesitan de treinta a cuarenta días de trabajo-hombre.<sup>106</sup> Si tomamos en cuenta que con hachas de piedra se requieren 5.1 veces más calorías para cortar madera que con hachas de metal,<sup>107</sup> se entiende el ahorro de tiempo y energía que supusieron estos instrumentos. Sabemos que entre los kuikuru del Amazonas un hombre tardaba todo un día en derribar un árbol utilizando un hacha de piedra, lo que suponía un trabajo largo y extenuante. La introducción de hachas de metal en el siglo XIX en esta zona, supuso también una verdadera "revolución" para estos grupos que asimismo practican la agricultura de roza.<sup>108</sup>

Los beneficios de limpiar milpas de bosque primario son grandes, pues la producción el primer año es muy alta y por dos años casi no se requiere desyerbar. En realidad se puede decir que las milpas nuevas son extensiones de las ya existentes, pues más que limpiar una nueva parcela, lo que hacen los lacandones es cortar el bosque primario que se encuentra junto a la antigua milpa. En la parte que se deja descansar se plantan árboles con los que pueden obtener fruta, hule, cuerdas, mientras lo demás se regenera en bosque secundario, lo que les permite tener siempre un hectárea cultivada y reciclar el uso de la tierra entre la milpa y el acahual.<sup>109</sup> Cabe mencionar que durante el viaje de fray Andrés de Avendaño hacia la provincia Itzá, pasó por muchas de las poblaciones de fugitivos que se

---

<sup>106</sup>Idem.

<sup>107</sup>Dennis E. Puleston, "The Role of Ramon in Maya Subsistence" en *Maya Subsistence. Studies in Memory of Dennis E. Puleston*. Kent V. Flannery (ed.). New York: Academic Press, 1982, p. 362.

<sup>108</sup>Raymond B. Hames y William T. Vickers (eds.), *Adaptative Respones of Native Amazonians*. New York: Academic Press, 1983, p. 70.

<sup>109</sup>James D. Nations y Ronald B. Nigh, op. cit.: 8.

encontraban al sur de Campeche y en un paraje llamado Sucté, descubrió gran cantidad de árboles de nanches y guazes "que todos hacen labor, por estar con tal orden puestos que parece haberse plantado al propósito".<sup>110</sup> Desde mi punto de vista estas especies junto con los cítricos introducidos por los españoles, fueron plantadas por los huidos utilizando los acahuals como lo hacen en la actualidad sus descendientes.

Los lacandones muestran un profundo conocimiento de su medio ambiente al seleccionar sus terrenos de cultivo y las épocas para sembrar. Lo primero que buscan es un lugar plano, bien drenado y sin piedras, examinan el tipo y condición de la tierra y procuran que en el sitio haya árboles de ramón o ceibas, puesto que estas especies crecen en suelos fértiles y bien drenados. Siembran maíz, frijol y calabaza junto con otra gran variedad de vegetales y tubérculos. El tiempo en que se deben realizar las siembras está definido por el florecimiento de ciertas especies indicadoras del bosque primario. Así, el momento cuando ciertas plantas florecen se denomina "el pie" del cultivo e indica el tiempo exacto en que se debe realizar la siembra. Por ejemplo, el maíz tiene seis "pies" o seis especies cuyo florecimiento indican los períodos para sembrar este cereal.<sup>111</sup>

El acahual, además de proporcionar especies de árboles importantes, se convierte en un lugar donde distintos animales se alimentan. Muchos de estos animales revisten gran importancia en la dieta y economía lacandonas, como por ejemplo el tepescuintle, que parece haberse adaptado a explotar este nicho hecho por los hombres. Aparte de los acahuals obtienen otros recursos de los bancos de los ríos, arroyos, lagos y pantanos de donde adquieren aves acuáticas,

---

<sup>110</sup>Andrés de Avendaño y Loyola, op. cit.:4.

<sup>111</sup>Philip Baer y William R. Merrifield, *Los lacandones de México*. México: INI, 1981, p. 180 James D. Nations y Ronald B. Nigh, op. cit.:11.

reptiles, tortugas, moluscos y peces.<sup>112</sup> Las poblaciones lacandonas se han caracterizado por establecerse cerca de ríos o lagos, lo cual también parece haber sido una constante entre las poblaciones fugitivas. Avendaño señala que gran parte de sus asentamientos se encontraban cerca de *holtunes* o sartenejas, aguadas, *akalches*, ríos o lagunas, señalando su importancia para abastecerse de agua y pesca.<sup>113</sup> Muchos de los *holtunes*, aguadas y arroyos se secaban durante el verano, por lo que debieron haber padecido escasez de líquido vital en esa época. Es obvio suponer que para lograr una adaptación a las condiciones del bosque tropical como la de los lacandones actuales, los fugitivos debieron haber necesitado tiempo y un arduo trabajo .

Volviendo a las poblaciones fugitivas, se debe señalar que en Tipú el cultivo de cacao tuvo una gran importancia, desde la época prehispánica hasta la colonia. Éste se convirtió en un producto de especial valor en el comercio con los itzaes, ya que en el Petén no se producía bien y tenía que ser llevado de otras partes.<sup>114</sup> El cultivo de esta planta fue al parecer una empresa restringida a individuos de la nobleza. Sobre Tipú, Fuensalida apuntó que un maestro de capilla fugitivo y avecindado en esta población había plantado ocho mil árboles de cacao, por lo que se le consideraba un hombre rico.<sup>115</sup> Otros recursos importantes de esta región fueron el achiote y la vainilla, todo vinculado al consumo de chocolate.<sup>116</sup> Es muy posible que esta región también supliera con cacao a la nobleza en Yucatán, que continuaba utilizándolo, al respecto Restall señala que los nobles de Maní mantenían un comercio continuo por este producto con los

---

<sup>112</sup>Ibid.:17-25.

<sup>113</sup>Andrés de Avendaño y Loyola, op. cit.: 4-7.

<sup>114</sup>Grant D. Jones, op. cit.: 103.

<sup>115</sup>Diego López de Cogolludo, op. cit.: 220.

<sup>116</sup>Sophie D. Coe y Michael D. Coe, *La verdadera historia del chocolate*. México: FCE, 1999, pp. 56-72.

principales de Bacalar en la época colonial.<sup>117</sup> Otro producto de importancia vital en el intercambio entre los pueblos fugitivos y los de encomienda fue la cera, misma que intercambiaban principalmente por sal y herramientas de metal. En los ranchos y pueblos de fugitivos había colmenas que seguramente suplían sus necesidades domésticas, así como lo que requerían para el comercio.<sup>118</sup> Tal vez otra parte se recolectaba en la selva, ya que la demanda parece haber sido muy grande. Los indios huidos y asentados en Tu Col Ah Mex Mo en 1602 iban y venían de la selva a Campeche a vender cera tanto a los indígenas de los pueblos de encomienda como a españoles. Con lo que obtenían compraban "cuchillos, machetes, hachas y sal que es de lo que carecen en las montañas adentro".<sup>119</sup> Los que efectuaban este comercio bajaban de sus pueblos en grupos de seis a ocho personas con los cargamentos de cera, vendiéndoselas en ocasiones a pueblos cercanos a Campeche y en otras entraban a la misma Villa de Campeche donde la vendían a los españoles, en particular a un español llamado Antón Julian.<sup>120</sup> Cuando los indígenas iban muy cargados con este producto recorrían los caminos con mayor lentitud y podían tardar entre doce o quince días en caminar diez o doce jornadas .

La cera era el segundo artículo en importancia que se exigía a los indígenas de los pueblos de Yucatán por medio de los tributos y los repartimientos. También los frailes les pedían grandes cantidades de este producto a través de las limosnas. Por ejemplo, los indios de Tu Col Ah Mex Mo habían vendido cera a los del pueblo de Chiná, pues tenían "necesidad de ella para los finados".<sup>121</sup> En efecto, para la conmemoración de los difuntos se exigía a los indígenas una candela por el marido y la mujer y entre dos indios una libra de cera para el

<sup>117</sup>Matthew B. Restall, op. cit.: 322.

<sup>118</sup> Andrés de Avendaño y Loyola, op. cit.: 10v-11.

<sup>119</sup>AGI, México 130, ff. 85v-86. Probanza de Francisco Sánchez Cerdan, vecino de la Villa de Campeche, 23 de julio de 1611.

<sup>120</sup>Ibid.:87-87v.

<sup>121</sup>Ibidem.

monumento.<sup>122</sup> El comercio de los pueblos fugitivos cercanos a Campeche con los españoles continuó hasta casi finales del XVII. En 1669, durante la huida masiva y posterior sublevación de los indios del partido de Sahcabchén, se prohibió la venta de sal, jabón y municiones a los indígenas de este partido. Ignorando deliberadamente este bando, el alférez Rodrigo Lázaro y Alberto Caballero Samano, vendieron sal a los sublevados a cambio de cera. Al parecer en esta misma forma los indígenas habían logrado conseguir algunas armas, municiones y pólvora. A Caballero se le encontraron en su casa novecientos "beniquenes"<sup>123</sup> de sal con los que comerciaba con los indígenas huidos. A pesar de que estos españoles fueron castigados, el comercio continuó, lo que nos muestra su importancia.<sup>124</sup>

También se ha señalado que los fugitivos comerciaban con los pueblos de encomienda cercanos a sus poblaciones. Un ejemplo es el pueblo de huidos de Ix Pimienta, que en 1622 tenía fuertes lazos comerciales con los pueblos de Hopelchén y Hequelchakán. La importancia de este comercio repercutía en ambas partes, al grado que cuando Mirones trató de pasar hacia La Pimienta, el cacique de Hopelchén intentó por todos los medios persuadirlo. Entre estos pueblos no sólo existían lazos comerciales, sino importantes vínculos políticos y sociales. Los indígenas de Ix Pimienta tenían tratos con los de Hopelchén desde aproximadamente 1608, e iban en la Semana Santa y Pascua del Espíritu Santo llevando copal, cera y pimienta los cuales intercambiaban por sal e hilo azul, mientras que los de Hopelchén y Hequelchakán también iban a esta población portando hachas, machetes, cuchillos y sal que intercambiaban por cera.<sup>125</sup>

<sup>122</sup>AGI, México 308. Quejas de los gobernadores y principales de varios pueblos, 1669.

<sup>123</sup>Benequén, envoltura de la hoja de henequén que corresponde a una medida de capacidad, equivalente aproximadamente a un cuartillo.

<sup>124</sup>AGI México, 307, ff.8-8v. Autos tocantes a la reducción de los indios de Sahcabchén, 1670.

<sup>125</sup>France V. Scholes y Eleanor Adams, op. cit.: 253.

Este comercio era controlado por cuatro *ah kinas que* los gobernaban. Las mercancías eran entregadas a estos principales y los individuos que iban a realizar el intercambio debían participar en ceremonias y ofrendas para los dioses.<sup>126</sup> Ello nos muestra los fuertes vínculos que se establecían entre estos pueblos y el continuo cambio de ideas, costumbres y creencias. Es por tanto de suponer que el trato ininterrumpido con las poblaciones fugitivas permitió a los pueblos de encomienda mantener muchas de sus creencias religiosas y otros elementos importantes de su cultura.

Otro caso sería el pueblo de Sahcabchén que tenía un fluido intercambio con los chanes. Si este pueblo no tenía los artículos necesarios para el comercio, mandaba caballos con cera a San Diego Pich y Chiná para buscarlos. En San Diego había un herrero al que todos acudían para buscar hachas y demás herramientas, por lo que el cura del partido de Sahcabchén, Cristóbal Sánchez, solicitó a las autoridades llevarse al herrero de dicho pueblo, para tratar de frenar el comercio con los fugitivos. Esto nos muestra que este oficio debió ser muy importante y altamente cotizado en las poblaciones indígenas, pero desde la perspectiva española los herreros se convirtieron en un verdadero peligro. Según cálculos de este mismo religioso en cinco meses que llevaba viviendo en Sahcabchén los indígenas habían conducido hacia las montañas más de cien fanegas de sal, así como jabón, hachas y otras cosas "que no tienen número porque continuamente están llevándolas".<sup>127</sup>

Como lo he dicho repetidas veces, los fugitivos no rompían las relaciones con sus pueblos de origen. Esto se observa con los indios

---

<sup>126</sup> *Ibid.*: 256.

<sup>127</sup> AGI, México 307, ff.6-6v. Carta del cura Cristóbal Sánchez. Sahcabchen, 29 de julio de 1669.

fugitivos de Oxkutzcab que en 1663 estaban poblados en La Pimienta Grande. Comercian con su pueblo a través de un arriero llamado Francisco Uitzil que iba comisionado por el cacique para intercambiar hachas por cera.<sup>128</sup> El arriero no sólo les llevaba los productos que necesitaban, sino también las noticias de lo que sucedía en su pueblo y en la provincia en general. Así, les dijo que mediante una real cédula (1622) se habían acabado los repartimientos, servicios personales y limosnas y que gracias a esto los pueblos ya no estaban tan oprimidos. Debido a estas noticias, parte de los fugitivos decidieron regresar a sus pueblos, encontrándose a su llegada con que el cacique de Oxkutzcab los atacó violentamente. Esta reacción por parte del cacique sólo se puede entender en relación con la pérdida que sufriría el comercio con el regreso de los fugitivos.<sup>129</sup> Lo cual parece reforzar la idea de que los caciques y principales tenían influencia sobre la gente que huía de sus pueblos, alentándolos a hacerlo para en esa forma tener acceso a los productos de la selva, especialmente la cera. En el caso de los fugitivos de Oxkutzcab es claro que al cacique le convenía que se quedaran en sus asentamientos, para continuar realizando un intercambio que a todas luces parecía favorecerle, de allí seguramente su frustración y enojo cuando decidieron regresar a su pueblo.

Lo que resulta claro, como ya se apuntó, es que los pueblos de fugitivos se convirtieron en intermediarios entre los pueblos de encomienda y los señoríos independientes. Gracias a ellos estos últimos pudieron obtener herramientas de metal, cacao y sal, así como noticias sobre lo que sucedía en la provincia y los movimientos de los españoles. El caso de Tipú como abastecedor de cacao para el Petén ya ha sido señalado, pero al parecer esta población también intercambiaba con los itzaes y cehaches hachas y machetes por

---

<sup>128</sup>AGI, México 909, ff.1486-1537 v. Expediente sobre los indios que llegaron a Oxkutzcab, 1663.

<sup>129</sup>Ibid.: 1490-1490v.

ropa.<sup>130</sup> Esto nos muestra la existencia de distintos circuitos comerciales por donde transitaban diversos productos. Hasta el momento se le ha dado poca importancia al impacto de este intercambio que involucró tanto a los pueblos de encomienda, a los fugitivos y a los señoríos independientes, pero considero que sólo a través de la existencia de estos circuitos comerciales se puede entender la permanencia de los distintos grupos indígenas, en especial de los pueblos de encomienda, que gracias a este comercio pudieron sobrellevar las presiones del sistema colonial.

#### **v) Relaciones con otros grupos:**

A lo largo de este trabajo resaltaré la importancia que tuvieron los itzaes en relación con los fugitivos del norte de Yucatán, ya que este grupo incorporó a estas poblaciones a su jurisdicción política, religiosa y económica. Los asentamientos de huidos, como se verá más adelante, frenaron por mucho tiempo la conquista del Itzá y se convirtieron en el enlace entre el mundo maya conquistado y el independiente. Por medio de estos pueblos los itzaes lograron alentar la resistencia y un sentimiento en contra de los dominadores, que tenía como base la concepción cíclica del tiempo. Pero no siempre utilizaron la persuasión en su trato con estos grupos; en ocasiones recurrieron a la amenaza y a la violencia para imponerse, sobre todo si existía un deseo de independencia por parte de los fugitivos. Este parece haber sido el caso de Tipú que según Cogolludo estuvo en guerra con los itzaes entre 1655 y 1656.<sup>131</sup> Los itzaes no parecen haberles permitido este tipo de rebeldía y cuando se rehusaban a aceptar su dominio o pretendían rendirse a los españoles, por lo general arremetían contra ellos violentamente.

---

<sup>130</sup>Andrés de Avendaño y Loyola, op. cit.: 37v-38.

<sup>131</sup>Diego López de Cogolludo, op. cit.: 528.

Por otra parte las relaciones entre los fugitivos y los pueblos de encomienda eran por lo general cordiales, y de gran importancia para ambas partes pues como se ha visto establecieron un nutrido comercio y un intercambio de ideas, personas y costumbres. Pero en algunos casos existieron confrontaciones, sobre todo por la escasez de mujeres, ya que los fugitivos hacían entradas para robárselas con lo cual generaron tensiones con ciertos pueblos de encomienda. Este fue el caso de Bolonchén que en 1669 pedía al gobernador de Yucatán mandar a indios armados de Tekax y Oxkutzcab para que los ayudaran a atacar a los indios huidos, quienes habían entrado a su pueblo llevándose a sus mujeres y azotando a sus autoridades y justicias.<sup>132</sup> En otros casos los fugitivos parecen haber hostilizado a los de encomienda para obligarlos a establecer tratos y alianzas con ellos, por lo que se apoderaban de mujeres casadas y niños para que los esposos y padres los siguieran a la selva e incorporarlos a sus poblaciones. Dicha estrategia fue utilizada por los indios sublevados del partido de Sahcabchén en 1669, que entraron a los pueblos de encomienda llevándose a las mujeres y niños a sus poblados.<sup>133</sup> La gente que obligaban a ir de esta forma a la selva era "marcada" para que no retornara a su pueblo. Por ejemplo los chanes les ponían grandes orejeras con este fin y si se escapaban y volvían a encontrarlos eran severamente castigados.<sup>134</sup> Todo lo anterior nos muestra que las relaciones entre los grupos indígenas no fueron uniformes, en algunos momentos se establecían alianzas que luego se rompían para volverse a recomponer.

---

<sup>132</sup>AGI, México 307, ff.43-43v. Autos tocantes a la reducción de los indios de Sahcabchén, 1670.

<sup>133</sup>Ibid.: 3.

<sup>134</sup>Ibid.: 5v.

## Capítulo 4 Los límites pulsantes

### 1. Límites, espacio y territorio:

Los límites entre la región dominada por los españoles y la zona independiente (ver mapa 2), se convirtieron en lugares de gran interacción para la población maya, por el considerable flujo de personas, noticias y mercancías que por allí circulaban. Las fronteras o límites funcionan como una discontinuidad dotada de un carácter de señalización real, simbólica o imaginaria.<sup>135</sup> En este sentido un límite o borde territorial marca dos aspectos: el espacio dentro del cual un sistema político es dominante y el punto de división entre aquellos que pertenecen a él y aquellos que no.<sup>136</sup> Los límites no representan fenómenos estáticos, por el contrario forman parte integral de los procesos de interacción. Los centros de poder los consideran áreas marginales que son utilizadas en ciertos casos como lugares de expansión para una población creciente, como espacios de contención entre grupos que compiten por territorio y poder o pueden representar una fuente de trabajo, recursos alimenticios, artículos suntuarios o recursos tecnológicos.<sup>137</sup>

En el caso de Yucatán durante la colonia, los límites entre la zona dominada por los españoles y la no conquistada se volvieron límites "pulsantes" o "cambiantes", pues al no estar bien establecido el dominio hispano en ellos, el señorío Itzá al parecer, trató que las poblaciones allí asentadas pasaran a su esfera de poder. Los

---

<sup>135</sup>Michel Foucher, "Tipología de las fronteras contemporáneas" en *Las fronteras del Istmo*. Philippe Bovin (coord.) México: CIESAS-CEMCA, 1997, p. 20.

<sup>136</sup>Mario M. Aliphath, op.cit.: 4.

<sup>137</sup>Suzanne P. de Atley, "The Casas Grandes Frontier as a Boundary: A Case Study from Northern Mexico" en *Exploring the Limits. Frontiers and Boundaries in Prehistory*. Suzanne P. de Atley y Frank J. Findlow (eds.) London: University of London, BAR International Series 223, 1984, p.5.

españoles por su parte intentaron recuperar el dominio de esas zonas ya fuera por la persuasión religiosa o por medio de entradas militares, por lo que estos límites variaban de acuerdo a la influencia y control que ejercieran sobre ellos ambos grupos. Desde la perspectiva española estos límites representaban fronteras de la "civilización", en donde se incubaban el paganismo, la idolatría y la rebelión.

Antes de la llegada de los españoles a Yucatán, las provincias indígenas se concentraban en la parte norte de la península; la parte sureste era una región poco poblada que servía como un refugio en casos de guerra, catástrofes naturales y hambrunas. Esto nos lleva a analizar la forma en que los mayas concebían su territorio y su espacio. Al igual que otros pueblos mesoamericanos, los mayas veían su territorio como un espacio sagrado que había sido creado y cedido a los hombres por las divinidades. Se puede decir que el territorio pone de manifiesto la relación entre los dioses y los hombres, misma que se concreta por medio de rituales y sacrificios. El territorio debía ser regulado y ordenado tomando como modelo el espacio divino.<sup>138</sup> Los hombres necesitan ordenar su medio y su espacio y esto es precisamente lo que establece la oposición entre cultura y naturaleza. Como lo señala Edmund Leach:

"[...] la naturaleza visible, salvaje, es una mezcla de curvas fortuitas, no contiene ninguna línea recta y pocas formas geométricas regulares de cualquier tipo. Pero el mundo domesticado, artificial de la cultura está lleno de líneas rectas, rectángulos, triángulos, círculos, etcétera"<sup>139</sup>

<sup>138</sup>Marcello Carmagani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*. México: FCE, 1988, pp.21-51. Linda Schele y David Freidel, op. cit.: 64-95.

<sup>139</sup>Edmund Leach, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. México: Siglo XX: 1981, p. 68.

Es decir, la cultura impone un trazo ordenado del espacio y también supone una fragmentación del tiempo que se asocia con una localización particular del espacio artificial. Así las acciones humanas se sitúan en diferentes momentos con un orden predecible y se llevan a cabo en lugares específicos.<sup>140</sup> Esto significa que las acciones cotidianas como comer, dormir o lavarse se realizan en tiempos y espacios determinados, lo mismo que las actividades rituales se llevan a cabo en momentos y sitios con un carácter sagrado. El ordenamiento del espacio sagrado cedido a los hombres y materializado en el territorio, es descrito en el Chilam Balam de Chumayel, donde se dice que los itzaes llegaron por mandato de las divinidades a asentarse en Yucatán. Los itzaes pusieron en orden la península, es decir, fijaron sus límites, designaron los pueblos y los pozos:

Se nombró el poblado de las personas y se nombraron sus pozos. Entonces ellos [los itzaes] trataron de saber si los lugares por donde habían pasado en sus recorridos eran buenos para asentarse, si la región era adecuada para que se establecieran en ella. Pusieron en orden la provincia, la nombraron como lo había mandado nuestro Señor Dios, quien ordenó la región y así nació todo lo que hay sobre la tierra. También decretó que ellos abrieran y nombraran la provincia y sus poblaciones, que designaran los pozos, los asientos y tierras de los pueblos, porque nadie había llegado al cuello de la provincia cuando nosotros arribamos aquí.<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup>Idem.

<sup>141</sup>Ralph L. Roys, op. cit.: 17-18. Texto maya tomado de Roys, la traducción al español es mía.

El mismo texto refiere cómo después de este ordenamiento del espacio y delimitación del territorio, los itzaes establecieron el tiempo sagrado por medio de la cuenta de los katunes:

[...] Zubinche, Kaua, Cumcanul (Cuncunul), Tiemtun (Ebtun), donde descendieron las piedras preciosas, Zizal, Zací (Valladolid), Tidzooc (Tesoco) donde se cumplió la palabra del katún, Popola, donde se tendió la estera<sup>142</sup> del katún, Tipixoy (Pixoy), Uayumhaa (Uayma), Zacobacalcan, Tinum, donde dieron a entender sus palabras, Timacal, Popola, donde ordenaron la estera del katún [...].<sup>143</sup>

Yucatán estaba dividido en trece partes que correspondían a trece katunes, cada uno representado por una piedra a la que se rendía culto. Cada katún regia junto con su deidad, su profecía y sacerdote en el lugar que le correspondía.<sup>144</sup> Los mayas parecen haber concebido a su territorio como un ente vivo, y decían que Campeche era la base de la tierra, Maní su corazón y Conkal la cabeza<sup>145</sup> y los itzaes se describen como los primeros en haber llegado al cuello de la provincia. El territorio, como cualquier otro organismo, debía formar parte del orden cósmico, el tiempo y la historia. En este sentido podemos cuestionarnos cómo percibían los mayas los límites de su provincia. Las fuentes indígenas cuando relatan una salida forzosa del territorio, señalan que la gente se iba al monte. En maya se utiliza el término *kaax* que significa monte, lugar poblado de árboles silvestres, es decir, selva o bosque.<sup>146</sup> Esto nos indica que se

<sup>142</sup>Estera se denomina en maya *pop* y esto parece ser un juego de palabras, ya que el primer mes del calendario maya también se llama *pop* y, en sentido metafórico remite al poder.

<sup>143</sup>Idem.: 18. Texto maya tomado de Roys, la traducción al español es mía.

<sup>144</sup>Andrés de Avendaño y Loyola, op. cit.: 57.

<sup>145</sup>Ralph L. Roys, op. cit.: 82. Texto maya tomado de Roys, la traducción al español es mía.

<sup>146</sup>Alfredo Barrera Vásquez (director), op. cit.: 387.

Según Alfredo López Austin, los antiguos nahuas consideraban al bosque como un lugar terrorífico, de angustia y miseria. Alfredo López Austin, *Los mitos del Tlacuache*. México: Alianza Editorial, 1990, pp.196-197.

establece una oposición entre el territorio organizado y poblado y el bosque que representa la naturaleza, lo que no está ordenado, ni delimitado. El bosque simboliza un lugar de refugio temporal en caso de necesidad, ya fuera por la guerra o por alguna catástrofe natural. Las profecías katónicas anunciaban estos períodos de desgracias y la consecuente movilización hacia la selva para conseguir alimentos:

En este tiempo estará el Pavo Verde, en este tiempo estará Zulim Chan, en este tiempo estará Chakanputún. Alimentarse de árboles, alimentarse de piedras, cuando pierdan su sustento en el Once Ahau Katún [...].<sup>147</sup>

En otros casos los chilames señalan que por pugnas entre los grupos de poder, los perdedores tenían que refugiarse también en la selva. Por ejemplo, cuando los itzaes tuvieron que dejar Chichén Itzá por la traición de Hunac Ceel, se dice que se fueron a Tanxulucmul donde vivieron "bajo los bosques, bajo la maleza".<sup>148</sup> La expresión "vivir bajo los árboles"<sup>149</sup> utilizada también por los fugitivos indica "pobreza", pues se asocia al desplazamiento a la selva en las épocas de hambruna, cuando los mayas se retiraban a dichas zonas para vivir de la recolección. El término *teppche* utilizado para designar a los fugitivos es también muy ilustrativo, pues literalmente significa el que se cobija en los árboles o sea el que se oculta en la selva.<sup>150</sup> Esta idea prevaleció incluso durante la Guerra de Castas, cuando los mayas tuvieron que retirarse hacia los bosques. Desde la perspectiva indígena vivir en la selva presupone pasar trabajos y sufrir miseria:

Otra cosa que mando a ustedes, mis amados pobladores cristianos, es que no debe existir

<sup>147</sup>Ralph L. Roys, op. cit.: 20. Texto maya tomado de Roys, la traducción al español es mía.

<sup>148</sup>Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, op. cit.:71

<sup>149</sup>AGI, México 307, f.33. Autos tocantes a la reducción de Sahcabchén, 1670.

<sup>150</sup>Juan Pío Pérez, *Diccionario de la lengua maya*. Mérida: Imprenta Literaria de Juan F. Molina Solís, 1866-77, p.323.

ningún pesar en sus corazones, pues deben aceptar su pobreza, ya que es la voluntad de mi Padre, que admitan la miseria<sup>151</sup> que padecen bajo los árboles, así como el hambre y la sed.<sup>152</sup>

Dicha concepción de la zona no conquistada, se daba a pesar de ser un lugar fértil, donde incluso podían obtener dos cosechas al año, lo cual tampoco resulta tan extraño, si tomamos en cuenta que las condiciones de la selva son mucho más extremas que las del norte de la península. En estas zonas durante la temporada de secas escasea el agua, mientras que en la época de lluvias las condiciones de humedad se vuelven extremas. Los insectos, principalmente los mosquitos debieron resultar sumamente perjudiciales como bien lo señala Avendaño: "otra mayor molestia que es la abundancia de mosquitos que no nos dejaban sosegar de día, ni de noche".<sup>153</sup> Además existen gran cantidad de víboras venenosas y otros animales peligrosos como los jaguares.

Con respecto a la producción ya he señalado lo difícil que resulta abrir una parcela en este tipo de bosque, tanto más cuando los terrenos tradicionales de los mayas peninsulares hace mucho que se han limpiado de la selva virgen. A esto debe sumarse el hecho de que tuvieron que vivir en grupos pequeños y aislados por temor a las entradas militares españolas. No sabemos qué tipo de enfermedades

---

<sup>151</sup>En maya la palabra *otzil* significa pasar trabajos, miseria y pobreza.

<sup>152</sup>Se trata de una carta escrita por Juan de la Cruz durante la Guerra de Castas donde les señala a sus seguidores lo siguiente: "Cin u almah thantic ti texe in yama Cristiano cahex ma u yantal tex mix hunpel yaolal ta pucsikalex bicil a kamcex le otzilob tu men hach likul ti in yun ca a kamex le otzilob chan yalan kaxoob yetel uiih yetel u kaho". La traducción del maya al español es mía. Proclama firmada por Juan de la Cruz de Xocen y Juan de la Cruz de X Balam Na. Chan Santa Cruz, 10 de febrero de 1850. Laura Caso Barrera, *Aportación documental a la Guerra de Castas de Yucatán*. Tesis profesional. México: ENAH, 1990, p.225.

<sup>153</sup>Andrés de Avendaño y Loyola, op. cit.: 6. Esto parece haber sido una de las motivaciones principales que tuvieron los fugitivos para cubrirse el cuerpo con hollín, pues con eso disminuían las incomodidades provocadas por dichos insectos.

los aquejaban, ni los índices de mortalidad en estas poblaciones, pero si nos remitimos una vez más a los datos de los lacandones modernos, podemos suponer que los huidos se enfrentaron a situaciones similares. Las principales causas de mortandad entre los lacandones son enfermedades, sobre todo de tipo respiratorio, el sarampión, fiebre amarilla, tosferina y paludismo, también existen decesos por partos y accidentes.<sup>154</sup> Todo esto nos muestra lo difícil que debió ser para estos grupos el adaptarse a vivir en forma más permanente en la selva. Pero además de estas dificultades debemos entender que los fugitivos siguieron considerando la parte norte de Yucatán como su territorio, como el espacio que les habían otorgado sus dioses. Con base en la concepción cíclica del tiempo los mayas estaban seguros de que la dominación española llegaría a su fin y ellos recuperarían su territorio. Esta ideología sustentó las rebeliones coloniales, sobre todo las que tuvieron lugar en los límites del dominio colonial y aun durante la Guerra de Castas.<sup>155</sup>

Las poblaciones de huidos como veremos más adelante, lograron sostenerse debido al ordenamiento político, económico y religioso que se les imponía desde Tayasal. Su papel como intermediarios comerciales entre los pueblos de encomienda y los señoríos autónomos, fue fundamental para preservar su propia estructura. Después de la conquista de los itzaes, estas poblaciones sufrieron un duro golpe y no pudieron recuperar su organización política, ni económica. Los que continuaron huyendo, se organizaron en grupos pequeños de familias, aprendiendo a subsistir esencialmente de los recursos del bosque tropical. Otros prefirieron establecerse a lo largo del camino real que iba de Yucatán al Petén, tratando de ser incorporados a esta última provincia. Aun durante la segunda mitad del siglo XIX se encontraban en el Petén grupos de yucatecos refugiados quienes recibieron el nombre genérico de "lacandones".

---

<sup>154</sup>Philip Baer y William R. Merrifield, op. cit.: 25-27.

<sup>155</sup>Laura Caso Barrera, op. cit.: 105-106.

Estos seguían huyendo por los excesos y maltratos que les imponía la oligarquía, como lo señala un documento: "los indios yucatecos harán insistencia, pues éstos sólo quieren pertenecer a Guatemala para estar libres del cobro de Yucatán; pero no cumplen las leyes de esta República, ni obedecen ordenes de este corregimiento".<sup>156</sup> Los principales apellidos registrados entre dichos "lacandones" fueron Cooj (Coh), Jau (Hau), Juej (Hueh), Uk (Uc), Mis, Bol, Manche, Cayum y Noj (Noh). En total los frailes lograron bautizar en 1865, a seiscientos setenta y cuatro individuos y efectuaron ciento cuarenta y cuatro matrimonios.<sup>157</sup>

## 2. La Provincia de Bacalar:

La provincia de Bacalar (ver mapa 5), región rodeada por las bahías del Espíritu Santo y Chetumal y cubierta por una densa selva tropical,<sup>158</sup> es un claro ejemplo de lo que he denominado un "límite pulsante", por la débil presencia española que siempre existió en esta zona, lo que permitió una mayor autonomía de las poblaciones indígenas. Éstas incluso llegaron a estar completamente al margen de la dominación española. En 1544, Alonso y Melchor Pacheco conquistaron las provincias indígenas de Uaymil y Chetumal en una campaña que ha sido considerada como la más sangrienta de la conquista de Yucatán. En el mismo año se formó la villa de Salamanca de Bacalar, la cual fue abandonada a principios de 1650 para volverse a establecer en los pueblos de Pacha y Chunhuhub al norte de la antigua villa.<sup>159</sup> La villa de Salamanca fue una población pequeña conformada por algunas familias de españoles encomenderos que controlaban el poder. Dentro de la villa existía un barrio de indios

<sup>156</sup>AGCA, B Ex.043, leg. 28600. Pedro de Llizá de la Orden de los capuchinos, informa detalladamente sobre la expedición a los lacandones, habiendo efectuado bautismos y matrimonios. Petén, mayo 22 de 1865.

<sup>157</sup>Ibid.

<sup>158</sup>Peter Gerhard, op.cit.: 57.

<sup>159</sup>Grant D. Jones, op. cit.: 55.

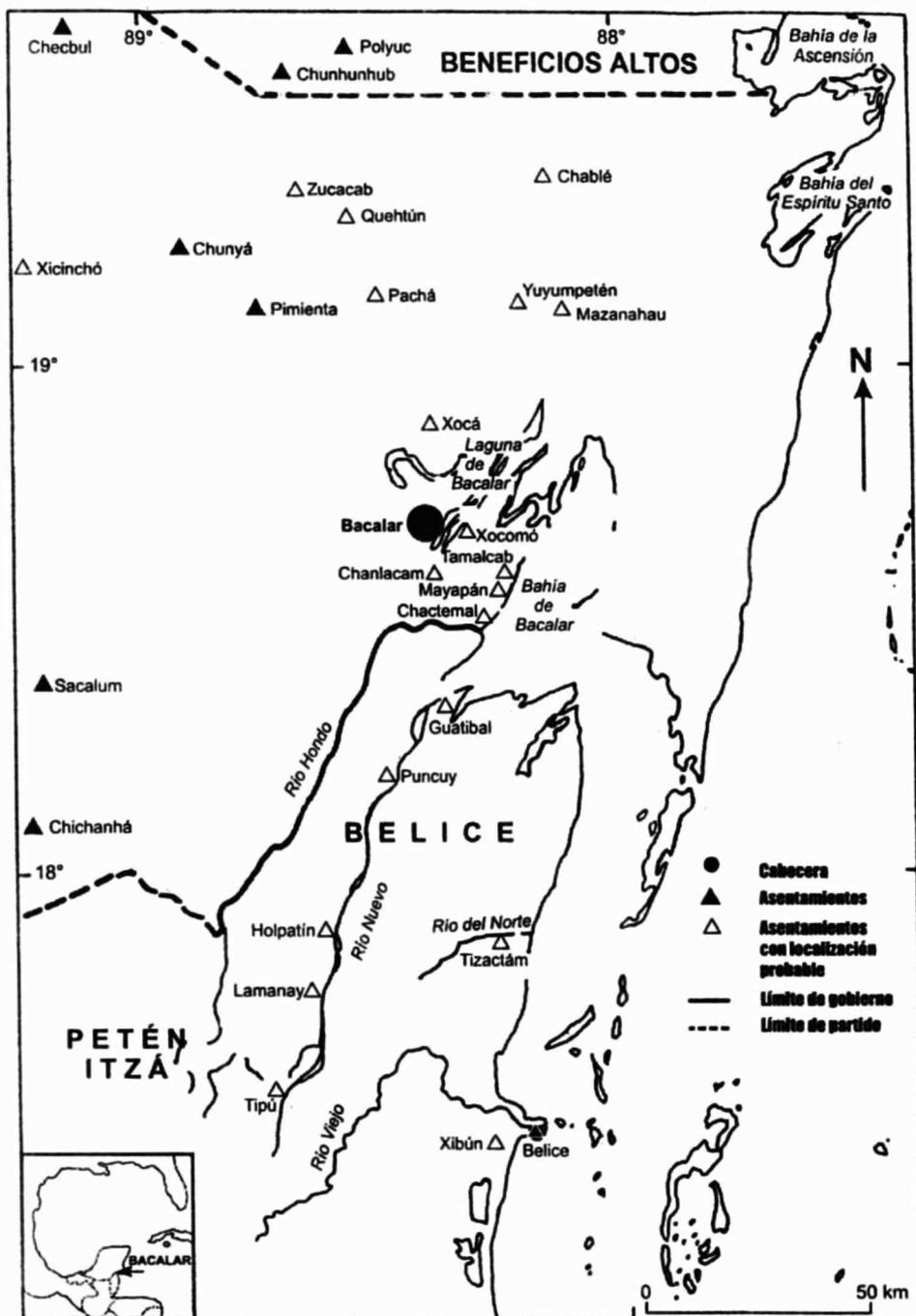
laboriosos llamado San Juan Extramuros, de donde se suplía la mayor parte de la mano de obra para los habitantes hispanos.

Entre las poblaciones indígenas que se encontraban bajo el poder y encomienda de los españoles de la villa estaban: Xoca, Pacha, Mazanahau, Chinam y Tipú. El control sobre estos pueblos siempre fue deficiente ya que los mayas podían refugiarse en la selva o rebelarse. La lejanía de los principales centros de poder también llevó a los bacalareños a explotar aún más a los indígenas y maltratarlos, sin ningún temor de ser castigados por las principales autoridades coloniales. A principios del siglo XVII se dieron esfuerzos por reducir a las poblaciones indígenas de la provincia, principalmente a la de Tipú. Este fue un período de una gran explotación y violencia en contra de los indígenas, lo cual condujo a la rebelión de 1638. Posteriormente, en 1650, los españoles tuvieron que trasladar la villa de Salamanca de Bacalar al pueblo de Pacha. En 1605 en una carta al rey, el obispo Diego Vázquez de Mercado, describe las condiciones de la provincia de Bacalar diciendo:

Aquella provincia es muy apartada de ésta y el camino muy trabajoso y no se puede andar si no es dos o tres meses al año, que son: marzo, abril y mayo. Tiene un despoblado de cinco o seis jornadas y en todo montuoso y con cenagales. En toda aquella provincia habrá como cuatrocientos indios tributarios y éstos están repartidos en más de veinte pueblos, muy apartados los unos de los otros.<sup>160</sup>

---

<sup>160</sup>AGI, México 359, R.9, núm. 50. Carta del obispo de Yucatán, Diego Vázquez de Mercado al rey, sobre las idolatrías de los indios. Valladolid, 12 de diciembre de 1605.



**MAPA No. 5. PROVINCIA DE BACALAR**  
(MODIFICADO DE GERHARD, 1991:56)

Debido a las difíciles condiciones de la provincia, los vecinos españoles de la villa de Salamanca no llegaban a veinte. La escasa población hispana y la débil presencia de religiosos en la zona permitieron que los indígenas continuaran practicando su religión y en muchos casos que retomaran elementos de la religión católica que incorporaban en sus propios rituales y creencias. En la misma carta del obispo Vázquez de Mercado se señala que en un pueblo de indios de la provincia de Bacalar se había averiguado que todos eran "idólatras", que se juntaban con toda "desvergüenza" en casa del cacique y gobernador a hacer sus ceremonias y que el día de Pascua de Resurrección por la mañana "anduvieron con los ídolos en procesión públicamente".<sup>161</sup> Para el obispo las causas principales por las que se desarrollaba la idolatría en Bacalar eran en primer lugar que sólo existía un cura beneficiado que atendía a los españoles y adoctrinaba a los indios, sin poderse dar abasto. En segundo lugar estaba el hecho de que los indios vivían muy esparcidos, por lo que proponía poblarlos cerca de la villa, para que estuvieran mejor adoctrinados y dejaran sus creencias.

La provincia atraía a gran cantidad de indios fugitivos del norte de la península que se asentaban allí o que continuaban moviéndose hacia la selva. La mayoría de los pueblos mayas en Bacalar eran misiones administradas por la villa de Salamanca, y casi todos pagaban tributos a los encomenderos avecindados en dicha villa. Gran parte de estos asentamientos eran de origen prehispánico y otros se formaron gracias a las reducciones forzosas llevadas a cabo por los españoles como en los casos de los pueblos de Zacatan, Tamalcab, Tipú y Lamanai.<sup>162</sup> Hacia 1630, cuando éstos intentaron reducir de nuevo a las poblaciones indígenas, también se habían incrementado la

---

<sup>161</sup>Idem.

<sup>162</sup>Grant D. Jones, op. cit.: 119-120.

explotación y la violencia, que llevaron a los mayas a huir hacia las inmediaciones del pueblo de Tipú, el más alejado de la villa.

#### i)Tipú:

Tipú se encontraba a aproximadamente ochenta (445.76 kms.) leguas de la villa de Bacalar, casi la misma distancia que existía entre dicha villa y Mérida. Su población era de entre doscientas o trescientas personas. Fuensalida señalaba que en 1618 este pueblo contaba con cien tributarios. Si se utiliza el factor de conversión de 3.4 establecido por García Bernal<sup>163</sup>, entonces se observa que debieron existir aproximadamente 340 individuos. En 1638 se calculaba que toda la población indígena de Bacalar era de 300 personas y los que huyeron junto con los de Tipú eran poco más de doscientas.<sup>164</sup> Esto señala la existencia de una fluctuación demográfica después de 1618, debido a la huida y sublevación de los indígenas. Así posteriormente a 1638, la gente de Tipú logró reunir en torno a su pueblo otros asentamientos menores, llegando a congregarse hasta mil personas.<sup>165</sup>

Esta población, desde el punto de vista español, se convirtió en la puerta de entrada para llegar a los itzaes. En 1618, los religiosos franciscanos Bartolomé de Fuensalida y Juan de Orbita, decidieron realizar la conversión de este grupo. Optaron por ir por la vía hacia Tipú, de donde enviaron emisarios indígenas que llevaron misivas para los itzaes, pidiéndoles permitieran a los frailes entrar a su población. A decir de Fuensalida, ya durante la travesía y cercanos a Tayasal, los guías de Tipú hicieron todo lo posible por que los religiosos

<sup>163</sup>Manuela García Bernal, op. cit. 1978: 77.

<sup>164</sup>Diego López de Cogolludo, op. cit.: 220. AGI, México 360, R. 5, núm. 24.

Correspondencia del gobernador de Yucatán, Márquez de Santo Floro, 10 de julio de 1638.

<sup>165</sup>Grant D. Jones, op. cit.: 116.

desistieran del viaje. La visita de los franciscanos fue un fracaso debido al excesivo celo religioso del padre Orbita, quien destruyó a la principal deidad de los itzaes llamada Tzimin Chac. Finalmente Canek les dijo que todavía no había llegado el tiempo profetizado por sus sacerdotes para que dejaran la adoración de sus dioses, ya que se encontraban en un katún *Ox Ahau* (Tres Ahau) que no era el que tenían señalado.<sup>166</sup>

Los mismos religiosos intentaron regresar en 1619 al Petén, saliendo nuevamente por el pueblo de Tipú. El padre Orbita descubrió que todos los indígenas de este pueblo estaban implicados en idolatrías. Encontró gran cantidad de figuras de dioses y junto a la casa del cacique don Luis Mazun localizó más de estas imágenes y vestiduras de sus sacerdotes, mismas que estaban en poder de su mujer Isabel Pech. Cuestionada sobre el hallazgo dijo: "que su marido las había dejado allí y que eran de los itzaes".<sup>167</sup> Este argumento pudo ser una salida de la mujer para liberarse del castigo o también puede señalar los vínculos existentes entre la élite de Tipú y los itzaes, quienes ejercían una fuerte influencia política y religiosa en esta población.

Posteriormente el franciscano Diego Delgado intentó visitar en 1622 a los itzaes, también utilizando la ruta de Tipú. Este fraile acompañaba a la expedición del capitán Francisco de Mirones y Lezcano quien había reducido a los fugitivos de La Pimienta e intentaba realizar la conquista de los itzaes. Debido a diferencias con el capitán por su comportamiento para con los indios recién reducidos de La Pimienta, fray Diego se separó del grupo intentando llegar por su cuenta a Tayasal. El fraile llegó a Tipú y lo acompañaron a la capital de los itzaes el cacique de ese pueblo con otros ochenta

<sup>166</sup>Diego López de Cogolludo. op. cit.: 230-234.

<sup>167</sup>Ibid.: 247-248.

hombres, así como algunos soldados enviados por Mirones para proteger al padre. Llegaron al Petén en julio de 1623 y todos fueron sacrificados por los itzaes.<sup>168</sup> Estos parecen haber decidido poner fin a que Tipú fuera la puerta de acceso a su territorio. Los tipuanos recibieron una lección ya que perdieron a su cacique y a sus hombres.

En 1638, el gobernador Marqués de Santo Floro envió una carta al rey diciendo que había recibido quejas de los indios de la Villa de Bacalar contra los españoles, mulatos y mestizos que entre todos no llegaban a cincuenta. Los describe como gente pobre que vivían vagando por los pueblos de la provincia cambiando algunas mercancías por cacao. Los indígenas se quejaban de que las ventas eran forzadas y con violencia. A pesar de que el gobernador prohibió estas prácticas, el alcalde de la villa ignoró las órdenes que favorecían a los indígenas.<sup>169</sup> Los pueblos mayas de Bacalar fueron descritos por el gobernador como pequeños y miserables, siendo el más grande Tipú. El vicario que asistía a españoles e indios era ya muy viejo y pidió a un clérigo que lo asistiera, pero la persona que enviaron cometió excesos y tiranías con los indios, por lo que el cacique y principales del pueblo de Tipú mandaron emisarios a Mérida con el defensor de indios, para quejarse ante el gobernador de la conducta del clérigo y de los maltratos y vejaciones de los vecinos de Bacalar. Poco tiempo después los indígenas de Tipú se alzaron negando la obediencia a los españoles y huyeron hacia la selva. En el pueblo solamente quedaron el cacique, el alcalde, un teniente y otros dos indios.<sup>170</sup>

Durante la cuaresma los pueblos cercanos a Tipú empezaron a fugarse hacia los montes. Según el gobernador de Yucatán en total los indios de Bacalar eran aproximadamente trescientos y los que se

---

<sup>168</sup>Grant D. Jones, *op. cit.*: 177.

<sup>169</sup>AGI, México 360, R. 5, núm. 24. Correspondencia del gobernador de Yucatán, Márquez de Santo Floro, 10 de julio de 1638.

<sup>170</sup>Ibid.

habían ido con los de Tipú eran más de doscientos. Es decir, la provincia se encontraba casi despoblada. Poco tiempo después el procurador de Bacalar Pedro de Santillana, el capitán Luis Sánchez de Aguilar y el alférez mayor Francisco Sánchez fueron en busca de los fugitivos y cerca de los pueblos de Chinamé y Zacatan encontraron a algunos indios del primer pueblo y del de Manan. Según declararon estos indios los demás se encontraban en la selva a aproximadamente cuatro leguas. Los españoles fueron a buscarlos y éstos se entregaron sin resistencia, siendo entre chicos y grandes ochenta personas. Declararon que habían dejado sus pueblos por culpa de la gente de Tipú:

[...] que por engaños y amenazas de los indios de Tipú, por mensajes que les enviaron que fuesen a dar obediencia a su rey y que despoblaran su pueblo, pues de no hacerlo habían de morir y acabar todos, porque en tal tiempo habían de venir los itzaes a matarlos y había de haber muy grandes mortandades y huracanes que habrían de amenazar la tierra.<sup>171</sup>

Se observa al menos a nivel discursivo, que detrás de la rebelión del pueblo de Tipú y otros pueblos comarcanos se encontraban los itzaes quienes seguramente aprovecharon el establecimiento del Katún 1 Ahau y la mayor opresión de los indígenas, para alentar la resistencia entre dichas poblaciones y evitar que Tipú siguiera fungiendo como puerta de entrada a su territorio. En este caso los itzaes recurrieron a la intimidación para que la gente se uniera al movimiento, amenazando a aquellos que no querían hacerlo. El Katún 1 Ahau se caracteriza por anunciar enfermedades, hambres y guerras. También predice el fin de los gobernantes explotadores, los cuales se identifican en el texto con animales como las zorras, osos mieleros y zarigüeyas. Se anuncia el

<sup>171</sup>AGI, México 360, R.5, núm.29. Carta de Luis Sánchez de Aguilar, Francisco Sánchez de la Señá, Cristóbal Delgado, Bartolomé Gómez de Santoyo y Juan Martín de los Cedros al gobernador Márquez de Santo Floro. Salamanca de Bacalar, 20 de septiembre de 1638.

fin de la avaricia, el despojo y la explotación y también, como dijeron los indios fugitivos, se pronostican tormentas y huracanes:

Lluvia de furiosos torbellinos será su carga,  
lluvia angulosa, lluvia de hilos delgados en el  
más malo de los katunes; de un golpe de palo de  
sembrar será la siembra.<sup>172</sup>

Asimismo dijeron que los tipuanos tenían la intención de congregarlos en su pueblo "para servirse de ellos y para que no tuvieran avío los españoles para subir a su pueblo a reducirlos".<sup>173</sup> La estrategia parece clara, el pueblo de Tipú intentó imponerse como un centro político reuniendo a los demás pueblos a su alrededor, dejando a los españoles sin la fuerza de trabajo que los sustentaba. Al parecer a la larga tuvieron éxito ya que éstos debieron trasladar la villa de Salamanca a otro sitio debido a las condiciones que ellos crearon. Los españoles bajo el mando del capitán Sánchez de Aguilar repoblaron los pueblos de Pachá, Yumpetén, Zoité, Manan y Xibún. Los primeros en ser reducidos fueron los de Manan, poblados en Tamalcab a cuatro leguas de Bacalar. Pero en noviembre de 1638, el capitán le escribía al gobernador Marqués de Santo Floro que se encontraba muy ocupado en la reducción de los indios que en "ese tiempo estaban muy belicosos".<sup>174</sup> Apresaron a varios indígenas a quienes se culpaba de iniciar la rebelión, siendo los más implicados Gaspar Puc, alcalde indio del Barrio de San Juan; don Luis Kinil, cacique de Pachá (Paxá) y Andrés Uxul. Para 1642 sólo seis poblaciones indígenas, de aproximadamente ciento cincuenta familias, permanecían leales a los españoles, los demás pueblos rebeldes, unas trescientas familias se habían unido a Tipú. Bacalar estaba casi despoblado, también debido a

<sup>172</sup>Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, op. cit.: 136.

<sup>173</sup>AGI, México 360, R.5, núm.29. Carta de Luis Sánchez de Aguilar, Francisco Sánchez de la Seña, Cristobal Delgado, Bartolomé Gómez de Santoyo y Juan Martín de los Cedros al gobernador Márquez de Santo Floro. Salamanca de Bacalar, 20 de septiembre de 1638.

<sup>174</sup>Idem.

las entradas de piratas como Diego Lucifer que se había llevado a los indios de Zoite a una isla del Golfo Dulce.<sup>175</sup>

Cogolludo apunta sobre la sublevación, que los indígenas empezaron a dejar sus pueblos junto con los indios fugitivos que iban del norte de Yucatán desde 1636, para irse hacia los montes de Tipú, los más cercanos a los itzaes. Hasta que en 1639:

[...] negaron del todo la obediencia a Dios y al rey, y apostatando miserablemente de nuestra santa fe católica, volvieron al vómito de las idolatrías y abominaciones de sus antepasados, ultrajando las imágenes consagradas y [abandonaron] después sus pueblos, huyéndose a los montes.<sup>176</sup>

En 1640 el gobernador Santo Floro y el obispo Juan Alonso Ocón acordaron enviar a religiosos franciscanos a tratar de reducir a los rebeldes. Se nombró comisario al padre Bartolomé de Fuensalida que junto con el padre lego Juan de Estrada fueron a Tipú. El padre Bartolomé de Becerril partió a la reducción de los pueblos de la Costa y el padre Martín Tejero se quedó administrando la villa de Salamanca. Fuensalida y Estrada pasaron por el pueblo de Chinam, que era de fugitivos pacíficos y después fueron al de Lamanai donde encontraron las casas e iglesia quemadas. Esta población estaba confederada con los de Tipú, con quienes vivían en la otra parte de la laguna hacia el norte. Siguieron hacia Boxelac y en la entrada de un monte encontraron unos bultos como estatuas con figuras humanas vestidas como españoles que flanqueaban el camino y junto a ellos unos "ídolos". Según los indígenas que acompañaban a los frailes, "los alzados querían dar a entender que tenían cerrado el camino para que

---

<sup>175</sup>Idem.

<sup>176</sup>Diego López de Cogolludo, op. cit.: 500.

no entraran los españoles y que sus dioses guardaban el camino y tendrían atados y encantados aquellos que por allí quisieran pasar".<sup>177</sup>

Los frailes intentaron llegar a Tipú, enviaron mensajeros con cartas para los rebeldes y se quedaron esperando la respuesta en un cacaotal a donde se presentaron indios alzados de Holpatain. Entre los que llegaron estaba el cacique Pedro Noh y sus hijos, todos con cabelleras largas, el cuerpo pintado y con arcos y flechas. Este cacique les ofreció a los padres una empanada de gallina de la tierra que al parecer era una señal de guerra y "de no quererse dar de paz". Posteriormente los frailes pasaron por los pueblos de Punai, Dzonabil, Lamanai, Zaczus, Lukú, Mazanahau, Zacatan y Petenzub, todos los cuales estaban despoblados y aliados con los tipuanos. Por fin llegaron al pueblo de Hubelná donde el cacique mandó a avisar a los de Tipú de la llegada de los franciscanos. Repentinamente se presentaron gran cantidad de indios armados y pintados que hicieron bailes y borracheras en el pueblo. En una de las casas donde se llevaban a cabo ceremonias, se acercó el padre Estrada y se encontró con un sacerdote indígena que al parecer decía "misa con tortillas y pozole" y los indios le dijeron que "ésta sí era misa y no la que decía el padre Fuensalida".<sup>178</sup> Esto muestra que elementos del ritual católico se habían incorporado a la religión indígena y que estas reelaboraciones se consideraban más efectivas desde la perspectiva indígena. Los frailes intentaron leerles a los indígenas las cartas del obispo y el gobernador pero como hablaban de que se redujeran al poder español, los indígenas molestos empezaron a irse uno por uno hasta dejar solos a los padres con el cacique de Hubelná. Al día siguiente, como una demostración de fuerza y descontento, los indígenas armados y

---

<sup>177</sup>Ibid.: 507.

Esto recuerda a un ritual semejante hecho por los lacandones en 1586, quienes pusieron a un "ídolo" de cera y hule para que estorbara el camino a los españoles. Ver Jan de Vos, op.cit.: 109-110.

<sup>178</sup>Diego López de Cogolludo, op. cit.: 512.

con sus insignias, al mando de su principal capitán, amarraron a los padres y amenazándolos les dijeron:

[...] venga el gobernador, venga el rey, vengan los españoles que aquí estamos para pelear con ellos. Andad vosotros y decídselo.<sup>179</sup>

Se debe destacar que los indígenas rebeldes tenían una organización militar que contaba con capitanes y espías. Seguían utilizando armamento indígena principalmente arcos, lanzas y flechas con puntas de proyectil pequeñas de obsidiana. Esto señala una recuperación de técnicas para elaborar instrumentos de piedra. Incluso llegaron a reciclar piezas de obsidiana de la época prehispánica.<sup>180</sup> Los tipuanos parecen haber recibido una fuerte influencia cultural de los itzaes que se refleja en su cultura material, en especial en los instrumentos de piedra y en la alfarería, que en ambos grupos son muy similares. Pero esta población no solamente recobró la organización militar y la capacidad de hacer armas, sino lo más importante fue que recuperaron rituales y símbolos ligados a la guerra como el uso de grandes caracoles como trompetas tocadas durante las batallas, comidas especiales como la empanada de gallina ofrecida a los frailes y una especie de combate cuerpo a cuerpo previo a una lucha, llamado *pechni* que significa aplastar la nariz.<sup>181</sup>

Según los franciscanos entre los indios alzados se encontraban itzaes, pues muchos decían que se debía matar al padre Fuensalida ya que él junto con el padre Orbita habían quebrado la figura de Tzimin Chac, y con esto "les habían muerto a su Dios".<sup>182</sup> Su presencia se explicaría por el interés que tendrían en evitar que Tipú volviera al

<sup>179</sup> *Ibid.*: 515.

<sup>180</sup> Scott E. Simmons, *op. cit.*: 141-142

<sup>181</sup> Diego López de Cogolludo, *op. cit.*: 508-519.

<sup>182</sup> *Ibid.*: 515.

dominio hispano. Al mismo tiempo los indígenas, en un afán revanchista, hicieron pedazos todas las imágenes cristianas que encontraron, en especial un crucifijo, diciendo al tiempo que lo hacían "mil blasfemias". Uno de ellos llamado Kuxeb cuestionó al padre Fuensalida increpándolo: ¿qué te dice tu Dios, abuelo?<sup>183</sup> Ante el obvio fracaso de sus gestiones, Fuensalida y el padre Estrada regresaron a Bacalar e hicieron saber al gobernador de Yucatán que se podía hacer una "guerra justa" contra los alzados, y sujetarlos con las armas puesto que no se querían dar pacíficamente. Según parece no hubo intentos serios por tratar de reducir por medio de las armas a estos indígenas y en 1656 continuaban independientes y negando la obediencia a los españoles. Lo curioso es que Cogolludo menciona que entre 1655 y 1656 los itzaes estaban en guerra con los tipuanos, lo cual muestra que las alianzas entre estos grupos también podían romperse y que sus relaciones debieron ser complejas. Lo más probable es que los itzaes intentaran controlar políticamente a este grupo y que éste se resistiera tratando de conservar su independencia y el poder político que había logrado conseguir hasta ese momento.

Entre 1644 y 1655 el capitán Francisco Pérez, vecino de Bacalar realizó diversas entradas para intentar reducir a los indios fugitivos y alzados. En 1655 llegó a las rancherías de Holtzuc y Holpachay donde habían cuarenta y ocho personas originarias de Chanlacam y Huatila, así como sesenta y dos personas de Tipú. Estas ciento diez personas fueron llevadas a Bacalar. Asimismo envió cartas a los principales de Tipú, para que lo fueran a ver a Holzuz, pero después de esperar algunos días regresó a Bacalar dejando algunos indios amigos en caso de que aparecieran personas de Tipú. En respuesta a su misiva los tipuanos, dijeron estar dispuestos a dar obediencia a los españoles, a que los poblaran y que fuera un clérigo a administrarlos. Pérez salió de nuevo en su búsqueda, y en octubre de ese mismo año

---

<sup>183</sup>Ibid.: 516.

durante la época de lluvias llegó hasta el pueblo de Chunukum, que estaba bajo la jurisdicción de Tipú. Desde este lugar envió de nuevo mensajeros a las principales poblaciones que eran Tipú, Zaczus y Lukú, para que fueran a su encuentro. Llegaron los principales y algunas personas de estos pueblos, menos los ausentes y enfermos, en realidad parece que mucha gente permaneció en sus asentamientos. Se matriculó entonces el 6 de noviembre a dichas personas, que además prometieron construir una iglesia en Chunukum, diciendo que cuando fueran requeridos irían gustosamente. De esta manera evitaban un enfrentamiento directo, se quedaban en sus pueblos e impedían que los españoles fueran a sus poblaciones.<sup>184</sup>

En la matrícula aparecen trescientas quince personas como originarias de Tipú, se trata de doscientos treinta y nueve adultos y setenta y seis muchachos. Había noventa y un personas de los pueblos de Zaczuz, Zacatan, Holpatain, Chalacam, Mayapan, Chinam, Zoite y Xibum. Si analizamos el censo de Tipú nos damos cuenta que el apellido más recurrente es Chan, seguido de los apellidos Ku, Uc, May, Can, Pat, Canche, Puc, Balam y Chuc. La mayor parte de la población era casada con hijos, aunque la proporción de estos últimos es baja con respecto a otras poblaciones. Existen cinco casos de hombres solos con hijos a quienes no se registra como viudos, hay dos viudos con hijos, veintiún hombres viudos, y veintiún solteros, solamente dos mujeres solteras y una viuda, lo cual demuestra una marcada escasez de población femenina.<sup>185</sup>

Treinta personas fueron asentadas como "indios del monte". Según Scholes y Thompson éstos podían haber sido indios muzules, un

---

<sup>184</sup>France V. Scholes y Eric Thompson, "The Francisco Pérez Probanza and the Matrícula of Tipu (Belize)" en *Anthropology and History in Yucatan*. Grant D. Jones (ed.). Austin: University of Texas Press, 1977, pp. 52-58.

<sup>185</sup>Ibid.: 58-61.

grupo ligado a los tipuanos y también a los itzaes. La mayoría presentan nombres dobles, carecen de apelativos cristianos, casi todas los nombres de mujeres inician con el prefijo *ix*, uno de los nombres masculinos comienza con el prefijo *ah* y la mitad tenía como primer nombre un día calendárico.<sup>186</sup> Existen tres matrimonios, un varón y las demás son mujeres, que según parece fueron incorporadas a Tipú, lo cual indicaría que fueron capturadas por la fuerza en sus poblaciones o que los tipuanos establecieron alianzas matrimoniales con los muzules. Resulta claro que al igual que en otras poblaciones fugitivas, había una falta de mujeres que debía ser suplida por medio de la fuerza o a través de alianzas con otros pueblos.

Entre 1678 y 1687 se hicieron otras entradas para tratar de reducir a los sublevados de Tipú. La respuesta de estos grupos fue evitar una guerra abierta en contra de sus dominadores, optaron por la resistencia continua, aceptando hasta cierto punto el contacto con los españoles pero sin perder su autonomía. Hacia finales del siglo XVII se observa la existencia de estrechos lazos políticos y sociales entre Tipú y Tayasal, tanto así que muchos tipuanos eran residentes en Yalain, un pueblo itzá que se encontraba al este del lago. En 1697 la población contaba con cuatrocientas personas distribuidas en dos pueblos, el de Tipú y otro llamado Baltok.<sup>187</sup>

Los itzaes lograron crear en la provincia de Bacalar un "colchón" con las poblaciones fugitivas y rebeldes, que a pesar de todo siguieron jugando un papel de intermediarias con el dominio colonial. Su participación en el comercio era vital, ya que gracias a esto se podían obtener artículos importantes como herramientas e información de lo que sucedía en Yucatán y en especial con los españoles. Esta situación se pudo continuar hasta la llegada de un

---

<sup>186</sup>Ibid.: 64-65.

<sup>187</sup>Ibid.: 116.

nuevo katún 8 Ahau,<sup>188</sup> que anunciaba un cambio político para los itzaes y que por lo tanto afectó a todos los grupos fugitivos con los que mantenían relaciones o alianzas, como fue el caso de Tipú. Después de la conquista de los itzaes mucha gente de este pueblo huyó hacia la selva y los pocos que quedaron fueron reubicados entre 1707 y 1708 cerca del lago Petén.<sup>189</sup>

### 3. Sahcabchén:

La provincia de Sahcabchén (ver mapa 6) es otro claro ejemplo de lo que sería un "límite pulsante". Se localizaba en lo que actualmente es la parte central del estado de Campeche. El terreno se eleva de forma imperceptible desde la costa de Sotavento y las costas de la Laguna de Términos, bordeadas por manglares, hasta poco más de cien metros en las cabeceras pantanosas de los ríos Mamantel y Candelaria. El promedio anual de lluvias aumenta de 100 mm. en el norte a más de 200 mm. en el sur donde el bosque tropical perennifolio se alterna con vegetación pantanosa.<sup>190</sup> Dentro de esta región habitaron los indios chontales de Acalan, reubicados entre 1557 y 1560 en Tixchel, una misión localizada al noreste de la Laguna de Términos. El territorio dejado por los chontales fue ocupado por indios fugitivos de Yucatán.

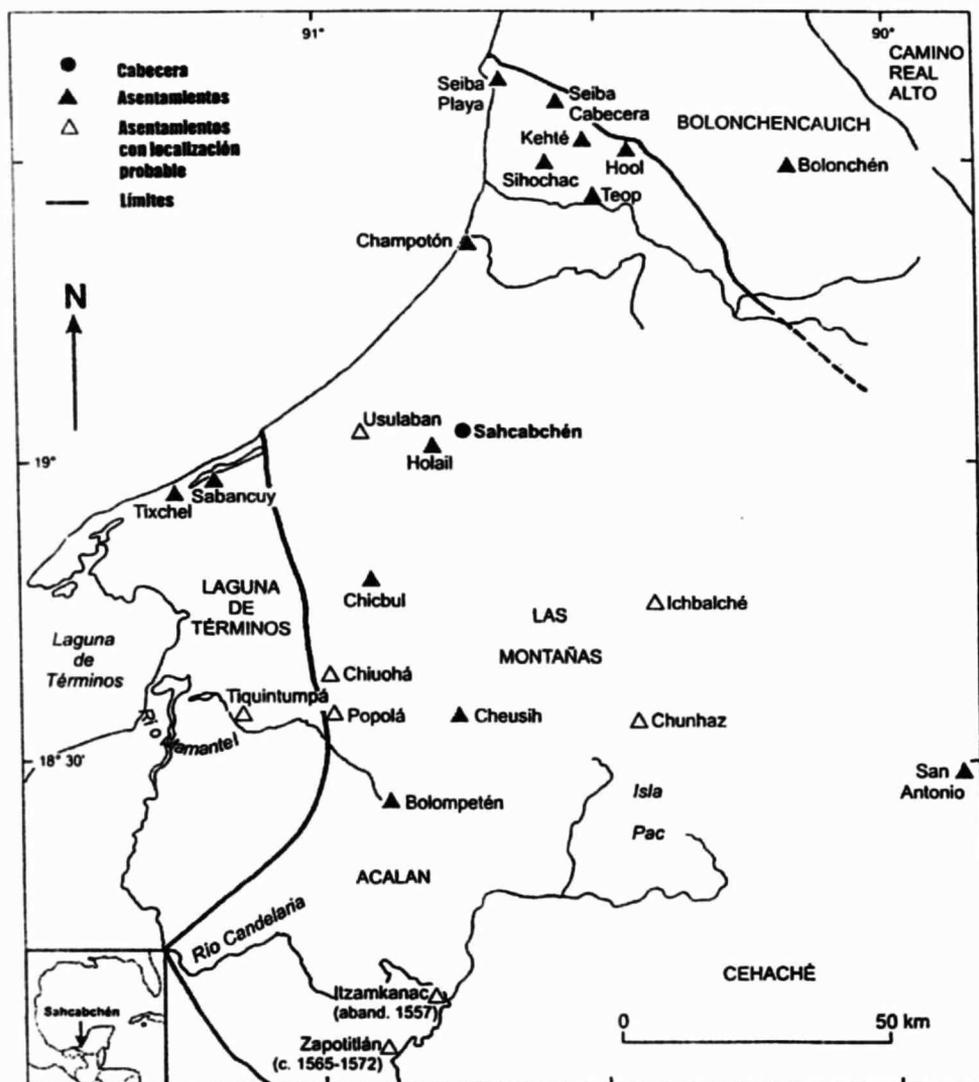
En 1584 el cacique de Tixchel don Pablo Paxbolon redujo a algunos de estos indios huidos, la mayoría del pueblo de Hequelchakán, reubicándolos en Popolá. Posteriormente en 1604 dos franciscanos y una pequeña milicia viajaron hacia este territorio

---

<sup>188</sup>Este *katún* parece haber iniciado en 1697.

<sup>189</sup>Grant D. Jones, op. cit.: 271.

<sup>190</sup>Peter Gerhard, op. cit.: 93.



**MAPA No. 6. PROVINCIA DE SAHCABCHÉN**  
(MODIFICADO DE GERHARD, 1991:94)

llegando al pueblo de Nacaukumil al sur de Champotón. En este lugar los frailes lograron establecer tres misiones en los pueblos de huidos de Tzuctok, Ichbalche y Chacuitzil, pero la lejanía de estas poblaciones dificultó el establecimiento de la autoridad eclesiástica y en 1609 las misiones estaban en decadencia.<sup>191</sup> Para 1614 existía un fraile residente en estas misiones que era Juan de Buenaventura quien argumentaba que los pueblos a su cargo seguían practicando sus ritos y ceremonias y no se les podía "corregir" pues muchos volvían a huir hacia la selva. La solución que se encontró para no perder las misiones fue trasladar los pueblos a un lugar más cercano a Campeche o a Champotón donde se pudiera tener mayor control de la población indígena. Se le propuso en ese mismo año al gobernador Antonio de Figueroa la reubicación de los asentamientos indígenas.

El gobernador se reunió en 1615 en Champotón con los religiosos y autoridades indias de los pueblos de Ichbalche, Ichmachich, Tzuctok y Sacalum. Se acordó que se asentarían en un lugar cercano a Champotón, pero las autoridades indígenas pusieron como condiciones para su traslado el que pagaran un tributo moderado a la Corona, quedando como tributarios del rey sin ser dados en encomienda a particulares. El gobernador no sólo aceptó estas condiciones sino que además prometió que durante su gobierno tampoco serían obligados a realizar trabajos forzados.<sup>192</sup> Los indígenas se establecieron en San Antonio Sahcabchén, un lugar situado a ocho leguas (44.5 km.) al sureste de Champotón, donde se poblaron novecientas cuarenta personas, ochocientos veintiocho eran de Ichbalche y ciento doce de Tzuctok. En el pueblo de Cheusih cercano a Popolá se asentaron trescientas sesenta y cuatro personas, ciento setenta y tres eran de Chacuitzil, ciento veintiocho de Chunhaz y trece de Ichmachich. Se instauró que cada unidad tributaria (pareja casada) pagara doce reales al año, mientras en esas mismas fechas

---

<sup>191</sup>France V. Scholes y Ralph L. Roys, op. cit.: 251-290.

<sup>192</sup>Ibid.: 287.

en el norte de la península se pagaban 31 reales al año por tributario entero.<sup>193</sup>

Se nombró al gobernador de Ichbalche como gobernador de Sahcabchén y a las autoridades de las antiguas poblaciones también se les dieron cargos de gobierno. Al parecer poco tiempo después se formó el pueblo de Holail, cercano a Sahcabchén con gente del pueblo de Tzuctok.<sup>194</sup> A pesar de que estos pueblos se encontraban más cercanos a Campeche y Champotón, seguían teniendo más autonomía que los pueblos de encomienda al norte de la península. Para mediados del siglo XVII gran cantidad de fugitivos de esa zona se refugiaron en las partes central y surcentral de la península.

Para 1660 existía nuevamente una situación crítica en estos límites de la provincia, ya que esas poblaciones tendían más fácilmente a sublevarse o definitivamente huían hacia la zona no conquistada. Las causas de la migración eran las mismas, escapar de las condiciones de opresión impuestas por los repartimientos, el servicio personal, los tributos y las limosnas. Ya hemos señalado que uno de los peores momentos de esta explotación fue durante el gobierno de Rodrigo Flores de Aldana (1664-65-1666-69). Los pueblos de fugitivos establecidos en La Montaña se encontraban cercanos a Sahcabchén, el más lejano a tan sólo tres días de camino:

Para que sepa Vuestra Señoría con toda verdad lo lejano que estos pueblos de La Montaña están de éste [Sahcabchén]. Por lo más lejano son tres días de jornada yendo muy despacio y por lo más cercano hay españoles que han salido del embarcadero de Chunyá por la mañana y han

---

<sup>193</sup>Ibid.:289.

<sup>194</sup>Ibid.: 288-289.

llegado al pueblo de Chicbul de este partido a las ocho de la noche [...].<sup>195</sup>

En 1668, el *batab* de Sahcabchén don Cristóbal Baz le escribió una carta a Flores de Aldana, exponiéndole las causas por las que la gente de Sahcabchén estaba huyendo de su pueblo desde 1663. En esta carta el cacique da un listado de ochenta y dos personas, hombres y mujeres que se fugaron en 1663 y después añade los nombres de cincuenta y cinco personas más que habían huido durante 1668.<sup>196</sup> Las causas que menciona son en primer lugar los trabajos forzosos que los vecinos de Campeche les imponían, como la obligación de cortar palo de tinte en sus ranchos. En segundo lugar el que varios españoles vivían en sus pueblos y éstos no les pagaban las cosas que les compraban y los obligaban a aceptar constantemente mercancías, así como dinero para coleccionar cera y todo lo debían aceptar por la fuerza. Los españoles utilizaron la violencia para imponer dichos repartimientos y tal vez el peor de todos fue el juez repartidor asignado a la provincia de Sahcabchén llamado Antonio González "Culimón". En tercer lugar el cacique se quejaba de las limosnas que tenían que dar a los franciscanos, aclarando que cuando se poblaron en Sahcabchén se les dijo que sólo pagarían tributo a la Real Corona:

Señor cuando se asentó el pueblo de Sahcabchén aquí, nos dijeron que en verdad no se nos harían despojos y que no daríamos limosna, sino solamente tributo y que el rey Nuestro Señor daría las limosnas a los padres. Esto lo sabemos cumplidamente por los primeros pobladores de este pueblo.<sup>197</sup>

---

<sup>195</sup>AGI, México 1010. Carta de Juan de Solís Osorio al gobernador Laiseca y Alvarado. Sahcabchén, 23 de mayo de 1678.

<sup>196</sup>AGI, Escribanía 317 B, ff. 5v.-7. Memorial de los fugitivos de Sahcabchén hecho por el gobernador Cristóbal Baz. Sahcabchén 10 de abril de 1668.

<sup>197</sup> Idem. Original en maya, la traducción al español es mía.

Al parecer poco tiempo después los indígenas de Popolá y Sahcabchén abandonaron sus pueblos, no sin antes azotar al juez repartidor Antonio González a quien ataron y colgaron al cuello las barras de jabón y pezuñas de puerco que les obligaba a comprar.<sup>198</sup> El pueblo de Sahcabchén se encontraba en 1668 casi completamente despoblado, ya que en la última matrícula se habían asentado trescientos treinta y cinco tributarios y de éstos sólo quedaban diez casas pobladas. El gobernador tuvo que enviar al interprete general Pedro García Ricalde, para hacer un interrogatorio a la gente de Sahcabchén y pueblos comarcanos, a fin de saber las causas por las que se fugaban y tratar de reducirlos por medios pacíficos. La mayoría de los entrevistados eran autoridades indígenas, los únicos que quedaban en los pueblos, y dijeron que la gente se iba a la selva porque circulaban profecías que decían que todos debían ir a las montañas, por los trabajos forzados que les imponían los vecinos de Campeche, debido a las entradas de los piratas a sus pueblos y por los repartimientos que recibían por fuerza.<sup>199</sup>

Aparentemente el intérprete puso mayor énfasis a las declaraciones que señalaban como causas del despoblamiento de los pueblos las entradas de los piratas, los abusos de los vecinos de Campeche y las profecías indígenas, dejando de lado los repartimientos hechos por el juez repartidor enviado por el gobernador.<sup>200</sup> Mientras los indígenas daban igual importancia a los servicios personales que les imponían los vecinos, los repartimientos y las limosnas, el gobernador decidió darle sólo crédito a aquellos abusos que no estuvieran relacionados con él. Por lo tanto los repartimientos apenas si son mencionados como una causa de la fuga,

---

<sup>198</sup>AGI, México 307. Autos en contra de Rodrigo Flores de Aldana, 1668.

<sup>199</sup>AGI, Escribanía 317 B, ff.15-17. Autos sobre la reducción de los indios de Sahcabchén.

<sup>200</sup>Ibid.: 9-15.

lo cual indignó a los demás sectores sociales como a los encomenderos y vecinos de dicha villa.

Al no lograr una reducción pacífica y viendo que cada vez más indios huían y se rebelaban, llegando incluso a matar a dos españoles, el gobernador Flores de Aldana mandó a hacer una junta con el Cabildo, justicias, regimiento de la ciudad de Mérida y el defensor de los naturales, donde la mayoría acordó que se enviaran religiosos junto con una fuerza militar que redujera a los alzados. Se nombró al capitán Lorenzo de Hevia como teniente de capitán general para ir al pueblo de Sahcabchén y a los otros asentamientos, sacarlos de la selva y poblarlos en las partes que creyera más convenientes y que "castigara con toda severidad a los desobedientes".<sup>201</sup>

El capitán Hevia salió de Mérida con ochenta hombres armados, a los cuales se les unieron en Campeche otros cuarenta soldados y cincuenta indios de los barrios de esa villa. En Sahcabchén sólo encontraron doce indios y en el pueblo de Holail siete personas. El capitán realizó entradas hacia la selva en un radio de entre cuatro a doce leguas y de esa manera logró reducir a trescientas personas. En Holail redujo a setenta y un personas, dejando en total pobladas ochenta y cinco. En Sahcabchén quedaban treinta y nueve individuos, regresaron voluntariamente setenta y nueve y se redujó a ochenta personas en distintos parajes haciendo un total de ciento noventa y ocho personas.<sup>202</sup> Varios de los individuos matriculados en los pueblos de Holail y Sahcabchén después de las reducciones ostentaban el patronímico Chan. Esto es significativo si tomamos en cuenta que los que promovieron la rebelión eran fugitivos a los que se les denominaba los chanes. En Holail, el apellido más constante es Chan seguido por los patronímicos Pech y Chuc. En Sahcabchén Chan vuelve

---

<sup>201</sup>Ibid.: 36 v-37.

<sup>202</sup>Ibid.: 36-36v.

a ser el apellido más recurrente seguido por los apellidos, Camal, Baz y Balam.<sup>203</sup>

En Holail el 49.4 % de la población reducida eran casados con uno a tres hijos. Existen dos hombres casados con hijos de un matrimonio anterior y dos mujeres en la misma situación. Los viudos de ambos sexos representan el 7%. Había sólo cuatro hombres solteros que representan el 4.7%. En Sahcabchén el 55.5% de la población estaba casada teniendo de uno a cuatro hijos. Uno de estos matrimonios tenía el mismo patronímico Chan y había dos mujeres casadas con hijos de un matrimonio anterior. Los solteros representaban el 5% y las solteras el 4.5%. Entre los solteros había un individuo impedido y otro que se asienta que era cantor. Existen también mujeres solas con hijos que representan el 3.5%, entre las que encontramos una doña Juana Couoh, el uso de este título nos señala que posiblemente perteneciera a la élite. No se enlistaron viudos.<sup>204</sup>

También se fundó el pueblo de Santa María Hol, con ciento ochenta y seis personas de Champotón, con más de ciento diez criaturas de una a diez años que no fueron anotadas. Cincuenta y siete personas del pueblo de Sahcabchén y cincuenta y dos personas de Holail, en ambos casos tampoco se anotaron las criaturas pequeñas. En la matrícula elaborada por el padre Francisco Serrano quien los pobló en Hol, se anotaron los lugares de donde eran originarios, en su mayoría, fugitivos del norte de Yucatán, principalmente de los partidos de la Sierra, Costa y Camino Real Alto.<sup>205</sup> En el caso de las personas que habían sido residentes en Champotón, se enlistan treinta y nueve matrimonios, quince de los cuales de individuos de distintos

---

<sup>203</sup>Ibid.: 58-60v.

<sup>204</sup>Idem.

<sup>205</sup>Ibid.: 70-72v.

partidos de Yucatán y veinticuatro del mismo partido. De estos últimos, la mayoría de las parejas eran originarias de los partidos de la Sierra, Camino Real Alto y la Costa. Del total de la población los principales apellidos son Chan, Canul, Ku, Pot, Uc, Couoh y Dzul.

En cuanto a las personas que eran de Sahcabchén sabemos que había cuatro mujeres de este pueblo casadas con hombres de la Costa y Camino Real Alto. Sólo hay un hombre casado de este pueblo con una mujer de Camino Real Alto. Hay cinco matrimonios de gente de distintos partidos. Sólo seis solteros eran originarios de Sahcabchén y otros cinco pertenecían a los partidos de Camino Real Alto, Sierra y Camino Real Bajo. Había dos viudas originarias de este pueblo, una de Camino Real Alto y otra de la Costa. Los muchachos y muchachas "grandes" (posiblemente de once a trece años) anotados eran de Camino Real Alto, Costa y Camino Real Bajo. Los patronímicos más representativos son Chan, Ci, Chi y Cen.<sup>206</sup>

Entre las personas de Holail encontramos tres matrimonios de este pueblo, tres con gentes del mismo partido que son Costa, Camino Real Alto y Sierra. Una mujer de Holail casada con un hombre de Bolonchenticul y un hombre de Holail casado con una mujer de la Costa. Hay dos matrimonios de gente de distintos partidos. Sólo había tres solteros de Holail, diez eran de la Costa, cinco de Camino Real Alto, tres de Camino Real Bajo y uno de Campeche. Tres mujeres solteras que eran de la Costa, Camino Real Alto y Camino Real Bajo. Había un viudo de Holail, dos viudas de este mismo pueblo y dos de Camino Real Alto. Los apellidos más representativos son Chable, Canul, Uitzil y Tzi.<sup>207</sup>

---

<sup>206</sup>Ibid.: 72v.

<sup>207</sup>Ibid.: 73.

Se observa que en estas poblaciones la mayoría eran casados con uno a cuatro hijos, lo que indica una amplia población infantil. Los solteros y viudos representan una minoría y por lo general existe una marcada carencia de mujeres disponibles. Existen casos de hombres y mujeres con hijos de matrimonios previos que establecieron nuevos vínculos en estos pueblos. Casi todos los pobladores eran fugitivos, principalmente de los partidos de la Sierra, la Costa y Camino Real Alto. Se observa que varios matrimonios se realizaron entre gente de distintos partidos, lo que demuestra que no sólo existía una tendencia a buscar cónyuges fuera de los pueblos de donde eran originarios, sino en otros partidos, desplazándose posteriormente hacia los límites de la zona no conquistada o adentrándose en ella. Los lazos de parentesco fueron fundamentales en la creación de estos asentamientos, pues existen patronímicos que son constantes en dichas poblaciones.

Las reducciones llevadas a cabo durante 1668 fueron poco efectivas pues tiempo después los indígenas volvieron a abandonar sus pueblos. La fuga de los indígenas de Sahcabchén, Holail, Popolá y otros pueblos cercanos siempre se atribuye a los repartimientos excesivos de Flores de Aldana.<sup>208</sup> Ciertamente estas cargas eran una de las principales molestias para los indígenas, pero como lo señalaba el cacique de Sahcabchén en 1668, también los afectaban los pesados servicios personales que les imponían los vecinos de Campeche y las limosnas que les exigían los franciscanos. Se debe tener en cuenta que las cargas y vejaciones a las que eran sometidos los indígenas, eran iguales en toda la provincia y que aquellos que estaban poblados en los límites del dominio colonial tenían la alternativa de huir a la selva. Entonces, ¿por qué optaron estas poblaciones por rebelarse? Posiblemente debido a la cercanía de las poblaciones fugitivas y de los itzaes que los alentaban a hacerlo. Los pueblos asentados en las márgenes del dominio colonial, como se ha

---

<sup>208</sup>Ver Nancy M. Farriss, op. cit., Manuela García Bernal, op. cit., Pedro Bracamonte y Gabriela Solís, op. cit.

visto, estaban compuestos en su mayoría por fugitivos del norte de la península. Muchos se establecían por un tiempo en esas poblaciones para luego irse a la selva. Gran parte de la gente originalmente reducida en 1615 en Sahcabchén, Cheusih y Holail había regresado a sus antiguos asentamientos en la selva, donde continuaron recibiendo a los desertores. Un ejemplo sería el pueblo de Tzuctok que se convirtió en el centro de la resistencia indígena durante 1668. Esta sublevación fue promovida por las autoridades de dicha población, que utilizaron las profecías katúnicas para conmover a los pueblos bajo el poder español. La veracidad de estos augurios se hizo patente con el aumento de los abusos y violencia de los españoles, como lo apuntó el escribano de Sahcabchén, Joseph Mian:

[...] y que ha esto se allega para dar mayor crédito a dichas profecías, los maltratos y los tratos [comercio] que los españoles tratantes que a dicho pueblo llegan a fiarles sus haciendas y antes de tiempo cobrárselas y sobre dicha cobranza aporrearlos y maltratarlos.<sup>209</sup>

En 1668 cuando los indígenas del partido de Sahcabchén empezaron a dejar sus pueblos, estaban a la mitad del katún 12 Ahau. Este katún tiene un pronóstico ambiguo, puesto que se señala que la mitad era mala y la otra buena, pero también se predice como un tiempo de guerra, de acabar con los gobernantes codiciosos y opresores:

Se irán los Holil Och, Zarigüeyas-ratones, abandonando la Estera prestada, el Trono prestado; se irán a las lejanías extremas, a los confines del agua. Felices serán los hombres del mundo prosperando los pueblos de toda la tierra; se acabarán los Osos Meleros, Cabcoh, las Zorras

---

<sup>209</sup>AGI, Escribanía 317 B, ff. 17v-18.

Ch'amacob, las Comadrejas que chupan la sangre  
al vasallo.<sup>210</sup>

El cacique principal de Las Montañas, Juan Yam comenzó a amenazar por medio de las profecías katúnicas a las poblaciones indígenas que se encontraban bajo el dominio colonial, "diciendo es llegado el tiempo que salgan de entre los españoles según su profecía", con lo que se llevaron a gran cantidad de gente hacia la selva, junto con escopetas, pólvora y balas.<sup>211</sup> Los indígenas rebeldes saquearon la estancia de ganado de la cofradía dedicada a la Virgen, comiéndose el ganado y al parecer también mataron a flechazos a dos españoles. El *batab* Yam quería incorporar a los pueblos indígenas que aún estaban bajo el dominio colonial a su poder, ya fuera a través del convencimiento, o por medio de la fuerza. Les exigió a pueblos como Sahcabchén, Holail y otros comarcanos que le construyeran una casa muy grande a la entrada de cada pueblo, donde se hospedarían él o sus representantes, y también debían hacer milpas y gran cantidad de flechas.

El *batab* envió al Ah Kin Kuyoc a dichas poblaciones junto con doscientos veinte indios armados y pintados. Este sacerdote llegó a Holail donde le dieron obediencia las justicias de todos los pueblos del partido de Sahcabchén. Les dio un *matan* o regalo junto con las ordenes que debían cumplir y durante los diez días que duró su visita se hicieron banquetes, bailes, ceremonias y borracheras para agasajarlo y seguramente sellar así las alianzas.<sup>212</sup> La religión como elemento aglutinador jugó un papel preponderante en la sublevación, por lo que también se les exigió a estos pueblos que construyeran templos para sus dioses, atendidos por *ah kines*. En Sahcabchén habían

<sup>210</sup>Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, op. cit.: 112.

<sup>211</sup>AGI México 307, f.1. Autos tocantes a la reducción de los indios de Sahcabchén, 1670.

<sup>212</sup>Ibid.: 3 v-4v.

dos de estos templos y también los había en Holail, Usulaban, Chicbul y Chiouha.<sup>213</sup>

El Ah Kin Kuyoc administró justicia en una especie de audiencia, asistido por sus "ministros" y escribano en donde recibió quejas y peticiones. Entre ellas la de una indígena que decía haber sido descalabrada por su marido, a quien el *ah kin* sentenció a ser descalabrado o a "pagar la sangre de su mujer y parientes, que entre ellos los son todos los de un apellido". El hombre accedió y tuvo que pagar seis pesos, uno se quedó la mujer agraviada y los cinco restantes se los llevó el *ah kin*, "diciendo que se los había de repartir a todos sus parientes (de la mujer) de aquel apellido".<sup>214</sup> Este pasaje es sumamente revelador, pues muestra la importancia de las redes de parentesco en estas poblaciones, confirmando que los pueblos se iban formando con individuos que ostentaban los mismos apellidos a quienes se consideraba como parientes.

Este sacerdote se llevó consigo al cacique de Sahcabchén Cristóbal Baz y a su esposa, por considerarlos amigos de los españoles, y los mataron en la selva. En su lugar nombró a Alonso Pix como teniente, subordinado a los caciques de las montañas. Entre las órdenes que el sacerdote indígena dio a Alonso Pix estaba el que todos los hombres hicieran *k'ubes* o huipiles, mismos que no podían usar ni teñir hasta que se los mandara el *batab* Yam. También se les ordenó a las poblaciones matar a cualquier español que intentara entrar al pueblo, para lo cual debían pintarse el cuerpo. No debían tener tratos, ni amistad con españoles, mestizos, mulatos o negros.<sup>215</sup> Esta prohibición de entablar relaciones con españoles u otros grupos sociales parecía limitarse a que entraran en sus poblaciones, ya que

---

<sup>213</sup>Ibid.: 52-52v.

<sup>214</sup>Ibid.: 4v.

<sup>215</sup>Ibid.: 5.

continuaron comerciando con los pueblos de encomienda e incluso con los hispanos.

Según el religioso Cristóbal Sánchez, la intención del *batab* Yam era que se desampararan todos los pueblos y ranchos cercanos a Campeche y ya unidos levantarse tomando por asalto a esta villa, apropiándose de las armas y municiones para posteriormente apoderarse de Mérida. También los vecinos y encomenderos de Campeche señalaron en una carta la violencia indígena, haciendo ver que estaban bien armados con flechas, lanzas y "muchas escopetas" y otras armas de fuego en cuyo manejo eran hábiles y que pretendían invadir Campeche y las demás villas de españoles.<sup>216</sup> Se percibe también la intención de invertir el orden establecido, pues los sublevados querían "llevarse a las mujeres [españolas] para que sirvan a las suyas, como ellas lo han hecho hasta aquí".<sup>217</sup> Es posible que los vecinos, encomenderos y religiosos exageraran los hechos, debido al temor que les inspiraba la rebelión indígena, pero sus declaraciones no pueden descartarse como simples fantasías paranoicas, si se toma en cuenta que durante la Guerra de Castas los mayas alzados robaron mujeres "blancas" y estuvieron muy cerca de tomar la ciudad de Mérida.<sup>218</sup> Durante la rebelión de Cancuc, en Chiapas en 1712, los mayas sublevados intentaron tomar Ciudad Real y obligaron a las mujeres españolas y ladinas que apresaron a casarse con indios y a realizar los trabajos más arduos y denigrantes.<sup>219</sup> Ya he mencionado que para los mayas uno de sus principales objetivos era expulsar a los españoles para así poder recuperar su territorio. Estos

---

<sup>216</sup>AGI, México, 361, R.2, núm.4, ff. 8-9. Carta de los vecinos y encomenderos de Campeche al rey, 2 de junio de 1668.

<sup>217</sup>AGI México 307, f.5v. Autos tocantes a la reducción de los indios de Sahcabchén, 1670.

<sup>218</sup>Nelson Reed, *La Guerra de Castas de Yucatán*. México: Era, 1982, pp. 103-172.

<sup>219</sup>Juan Pedro Viqueira, *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*. México: CIESAS, 1997, p.114.

propósitos seguían vigentes aún durante la Guerra de Castas, pues los líderes indígenas finalmente propusieron como una solución al conflicto el que se les cediera una parte de la provincia donde ellos establecerían un gobierno autónomo.<sup>220</sup>

Debido a la captura de un indígena espía de Juan Yam, podemos saber la estructura de los pueblos de La Montaña en 1669, su organización política y militar. El espía era Juan Aké, indio fugitivo del pueblo de Bolonchencauich, que era además escribano. Este individuo para ser un espía tuvo que cortarse el cabello, dejar su ropa indígena y joyas para pasar como un indio de encomienda. Había sido enviado a Campeche para saber si habría una entrada militar o si se realizarían reducciones. Esto era de suma importancia, pues las técnicas de combate de los indígenas incluían ataques sorpresa y una especie de "guerra de guerrillas". También había ido allí pues los sublevados pretendían ir a Campeche a tomar los esclavos negros y mulatos de los españoles, sin especificar qué harían con ellos.<sup>221</sup>

La información más relevante que proporcionó Aké fue con relación a la organización política y militar de los pueblos de La Montaña. El pueblo de Tzuctok gobernado por el *batab* Yam tenía doscientas personas y contaba con dos escopetas y flechas. El pueblo de Thubub, estaba gobernado por el cacique Francisco Piste, y tenía trescientos indios armados con flechas, dos escopetas y palos puntiagudos con " tres filos de una vara". En Chumputie tenían trescientas personas, gobernadas por el cacique Diego Bac y contaban con cuatro escopetas y armas nativas. En Temchay había trescientas personas gobernadas por el cacique Pedro Pol y sólo contaban con

---

<sup>220</sup>Laura Caso Barrera, op. cit.: 105-107.

<sup>221</sup>AGI México 307, f. 117. Autos tocantes a la reducción de los indios de Sahcabchén, 1670 .

armamento indígena. Bolonpetén estaba gobernado por Francisco Kuc y eran también trescientos con armas indígenas.<sup>222</sup>

A pesar de que los sublevados eran muchos y tenían una buena organización militar, no contaban con el suficiente armamento para enfrentarse directamente a los españoles. Aquí si podemos señalar la exageración de los vecinos y encomenderos de Campeche, al apuntar que los sublevados tenían "muchas armas de fuego", ya que de haber sido cierto la rebelión hubiera resultado más exitosa y duradera. Seguían contando con el factor sorpresa y la posibilidad de hacerse de más armamento, pero al parecer la captura de su espía echó por tierra sus planes. Sabiendo sus limitaciones, los indígenas recurrieron a otra forma de resistencia igualmente efectiva, que era la negociación. Si la lucha no podía llevarse a cabo, los sublevados trataban de imponerles a los españoles sus condiciones para acabar con la rebelión: poderse quedar en sus pueblos, no pagar tributos en un determinado tiempo, entregar cuotas más bajas, rechazando por completo el que les impusieran repartimientos, servicios personales y limosnas.

En 1670, una vez destituido Flores de Aldana del gobierno y siendo gobernador Frutos Delgado, se hicieron juntas con el Cabildo, justicias y el obispo en las que se resolvió no realizar una entrada militar e intentar pacificar a los rebeldes por medios suaves, principalmente a través de cartas persuasivas enviadas por el gobernador. Les preocupaba a los españoles el que los indios rebeldes pudieran aliarse a los corsarios ingleses y que unidos les presentaran batalla. Algunos españoles incluso manifestaron que no era justo hacer una guerra contra los indígenas que se habían fugado y

---

<sup>222</sup>Ibid.: 18-18v.

sublevado por la opresión y vejaciones causadas por el gobierno anterior.<sup>223</sup>

En respuesta a las cartas enviadas por el nuevo gobernador, los caciques de La Montaña enviaron misivas diciendo las causas por las que habían abandonado sus pueblos, y hacían patente que estaban asentados en la selva desde hacía veinte o veinticinco años. Pero las causas que manifestaban para haberse fugado a las montañas eran las mismas que habían hecho que huyeran tantos indígenas durante el gobierno de Flores de Aldana, es decir, los repartimientos, limosnas y trabajos forzosos que les imponían jueces repartidores, encomenderos y religiosos.<sup>224</sup> En algunos casos sus respuestas no fueron en el tono favorable que los españoles hubieran deseado, pues muchos caciques decían que "ya tenían un rey y esperarían lo que él ordenara", obviamente refiriéndose al *batab* Yam. En otros casos se percibe la influencia de las profecías katónicas en estas contestaciones:

[...] decimos que de ninguna manera iremos allá, porque no es el servicio de Dios el que se pretende y desea, sino el del español que nos tiene ya muy enfadados y esto es lo que se llora. \*Pasó ya el tiempo de servirlos y de pagarles tributo, poco a poco se va llegando otro tiempo, bien Señor [gobernador] lo sabes, no lo ignoras ni se te esconde.<sup>225</sup>

Representamos Señor asimismo, el trato de los padres de San Francisco que se tienen en el mundo por más que Dios Padre y más que Dios Hijo. \*Porque los hombres blancos quieren ser con más extremo servidos que Dios, ya esto se

<sup>223</sup>Ibid.: 14v-15.

<sup>224</sup>Ibid.:33-37.

<sup>225</sup>Ibid.: 54v. \*El subrayado es mío.

acabó en el mundo, acabáronse los hurtos,  
acabáronse sus rapiñas [...].<sup>226</sup>

Entre los más reacios a aceptar las propuestas de los españoles se encontraban los caciques de los pueblos de Ichtok, Tanlum, Kukuitz y Bolonpetén. El cacique de este último pueblo, llamado Gaspar Puc, junto con otros caciques y capitanes de guerra entró con ciento cuarenta hombres armados y con el cuerpo pintado al pueblo de Bolonchen, constantemente asolado por los rebeldes, y de donde al parecer ya se habían llevado a una española, a una mulata, así como a mujeres indígenas, además de matar a algunas personas y azotar a sus justicias.<sup>227</sup> Las autoridades de este pueblo pedían se enviaran a las milicias indígenas de Tekax y Oxkutzcab para combatir a los sublevados que tanto daño les causaban. La influencia de las profecías se ve una vez más, ya que los indios de La Montaña dijeron a los de Bolonchen:

[...] que vienen a cerrar la boca de la montaña, que así lo dice el Citbil de ellos que es como decir El Gran Padre. Que ya se acabó la guerra de los españoles y se pasó ya la grandeza de ellos.<sup>228</sup>

Como se ha mencionado, el levantamiento del partido de Sahcabchén tuvo lugar en la segunda mitad del Katún 12 Ahau, y curiosamente la deidad a la que se hace referencia, Citbil, está relacionada con el Katún 10 Ahau. Esta deidad debía estar rigiendo conjuntamente con el dios patrono del Katún 12 Ahau que era Lahun Chaan. Citbil significa el Gran Padre o creador y parece estar relacionado con Oxlahuntiku.<sup>229</sup> He mencionado que en la segunda

<sup>226</sup>Ibid.: 56v. \*El subrayado es mío.

<sup>227</sup>Ibid.: 42-43.

<sup>228</sup>Ibid.: 43-43v.

<sup>229</sup>Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, op. cit.: 138.

mitad del katún se ponía la deidad del siguiente katún en el templo y aunque Landa recalca que el pronóstico del dios anterior seguía rigiendo, he sugerido la posibilidad que la divinidad del siguiente katún pudiera ejercer su influencia y que actuara en conjunto con el dios patrono. Este parece haber sido el caso, puesto que los indígenas señalan que el augurio lo daba el dios Citbil, que regía el Katún10 Ahau y no Lahun Chaan, dios patrono del Katún 12 Ahau . La profecía, según los indígenas sublevados, se resumía en que había llegado el fin de la dominación española y por tanto sus abusos y explotación.

Debido al carácter subversivo de las respuestas de algunos caciques, principalmente de los pueblos de Ichtok, Tanlum y Kukuitz, el gobernador les envió una carta con un tono más amenazador:

[...] y verán aquellos rebeldes, en el cariño que yo os tengo, lo que han perdido en no haber querido abrazar la paz, pues el día que llegare la guerra ha de ser grande su destrozo y les tengo que destruir y quemar todas sus habitaciones y a sangre y fuego han de reconocer el castigo, como vosotros experimentareis.<sup>230</sup>

Las declaraciones poco alentadoras y las actitudes belicosas de algunos caciques hicieron que el gobernador convocara a una nueva reunión del Cabildo, justicias, encomenderos, religiosos y el obispo para determinar qué hacer con los insumisos. Decidieron llevar a cabo una entrada militar en enero de 1671, una vez que concluyeran las lluvias, financiada por las contribuciones de los encomenderos. Pero ese mismo año los franciscanos entraron en acción dispuestos a realizar una reducción pacífica. Los indígenas debieron concluir que ésta era una salida mucho más beneficiosa que esperar a que los españoles realizaran una entrada militar. Al parecer llegaron a un acuerdo con los religiosos, poniéndose bajo su protección. Esto para

<sup>230</sup>AGI México 307, f. 59. Autos tocantes a la reducción de los indios de Sahcabchén, 1670

los franciscanos representaba un gran logro, que les permitiría pedir mayores prebendas a la Corona.

A pesar de que los indígenas tenían una organización política y militar y que contaban con armamento e incluso con algunas escopetas, sabían que si no tenían un mayor número de estas últimas sus esfuerzos serían vanos y no podrían vencer a los españoles. La experiencia ya se los había demostrado y se los confirmaba la amenazadora carta del gobernador, por lo que al parecer decidieron optar por la negociación y aprovechar al máximo la situación. Los indígenas lucharon por quedarse en sus poblaciones y no ser trasladados a otros sitios, estar encomendados a la Corona y no a particulares, pagar sus tributos en forma moderada y en dinero y evitar que les impusieran nuevamente servicios personales y repartimientos.<sup>231</sup>

La única salida era pactar con los franciscanos, quienes se beneficiarían pidiéndole al rey ciertos recompensas. Principalmente deseaban que se les fijará a los indígenas un arancel para mantener a los religiosos, eliminando el carácter voluntario de las limosnas.<sup>232</sup> Otra elemento importante era que al llegar a un acuerdo con los indígenas, éstos no se quejarían de los franciscanos y sí de los demás sectores coloniales, en especial de los encomenderos y gobernadores. En efecto, a partir de 1671, en las cartas de los indígenas de La Montaña, desaparecen las quejas en contra de los franciscanos e incluso los caciques más rebeldes habían suavizado su discurso y su actitud, diciendo que estaban contentos de recibir a los religiosos:

---

<sup>231</sup>AGI, México 308. Carta de fray Antonio de Sanoya al rey. Mérida, marzo 30 de 1672.

<sup>232</sup>Ibid. Sobre la petición de los franciscanos al rey, sobre el establecer nuevas limosnas, Mérida, 30 de marzo de 1672.

Y han entrado los padres de San Francisco que nos administran nuestras almas y [los] recibimos con entera voluntad y con todo nuestro corazón, para que nos enseñen la palabra de nuestro señor Dios y nos pobleemos donde estamos, que también recibimos de muy buena gana pagar tributo al rey nuestro señor.<sup>233</sup>

En abril de 1671, el gobernador Fernando Francisco de Escobedo, junto con el provincial franciscano, se encontraba en Campeche. Hasta allí el padre Cristóbal Sánchez, llevó a tres principales y a dieciocho personas de los pueblos rebeldes para que le entregaran una carta al gobernador.<sup>234</sup> La carta escrita por los caciques y principales de La Montaña señalaba que estaban dispuestos a pagar seis reales de tributo, a permanecer en sus poblaciones, y construir iglesias, pero dejaban en claro que se oponían rotundamente a que hubiera tandas, servicios personales o mandamientos en sus pueblos y decían por último que si se les volvían a imponer repartimientos o trabajos forzosos, se despoblarían yéndose al interior de la selva.<sup>235</sup>

En respuesta el gobernador Escobedo les escribió, que sólo los indios que llevaban viviendo tres años en La Montaña podían quedarse poblados donde estaban, y tendrían que construir iglesias y casas para los religiosos, a quienes debían entregar "servicio y limosnas que se les acostumbra dar en toda esta provincia". Se abriría un camino para que estos pueblos estuvieran comunicados. En especial el gobernador quería que se hiciera un camino hacia Tabasco, construyendo casas reales para que descansaran los viajeros, a quienes debían atender por una retribución. También quedaban libres de dar servicios personales, y se prohibía que españoles, mestizos y mulatos vivieran en sus pueblos. Los rebeldes tendrían que devolver a todas las

<sup>233</sup>AGI, México 308. Carta de los caciques de La Montaña. Sahcabchén 3 de mayo de 1671.

<sup>234</sup>La participación de este fraile fue decisiva en la reducción pacífica de los sublevados.

<sup>235</sup>Ibid. Carta de los caciques de La Montaña. Sayab, 24 de enero de 1671.

mujeres que se habían llevado de otras poblaciones; no consentirían que los fugitivos de Yucatán se avecindaran en sus pueblos, entregándolos a las justicias, y quedarían obligados a dar todo lo necesario para el servicio de la Iglesia y del rey, aunque se les perdonó pagar tributos por dos años y después sólo deberían pagar seis reales al año.<sup>236</sup>

Para enero de 1673 los principales pueblos de La Montaña llevaron a Mérida sus primeros tributos, como lo estableció Fernando Francisco de Escobedo.<sup>237</sup> Un año después el gobernador Sancho Fernández de Angulo y Sandoval decía que los pueblos de Sahcabchén y Holail habían sido nuevamente abandonados retirándose la gente a la selva. Según él durante su gobierno estos lugares se poblaron nuevamente e incluso se formaron otros con personas que llegaba de La Montaña. Al parecer desde 1675 había llegado gente de la selva estableciéndose en Sahcabchén, Puxilakal, Chicbul y Cauich, y se fundó el pueblo de Exbacab con personas del paraje Kukuitz y el de Machich con las de Panabilchen. Para 1677 se asentaron en Sahcabchén personas del pueblo de Sayab. En total se poblaron ciento dos individuos en Sahcabchén, cuarenta y seis en Holail, sesenta en Exbacab y sesenta y uno en Machich.<sup>238</sup> Sin embargo, mucha gente murió por diversas enfermedades, que los asolaban desde 1676.

A pesar del optimismo del gobernador Fernández de Angulo sobre el éxito de la reducción de los mayas de La Montaña, se observa que una vez más habían fracasado en su intento y que los indígenas seguían gozando de autonomía. Las relaciones comerciales y sociales

---

<sup>236</sup>AGI, Escribanía 308 A. Respuesta del gobernador Fernando Francisco de Escobedo a los caciques de La Montaña. Mérida, 5 de agosto de 1671.

<sup>237</sup>Idem.

<sup>238</sup>AGI, México 1010, f. 467v. Declaraciones y matrículas de indios de Sahcabchén, que hizo el gobernador Sancho Fernández de Angulo. Mérida 9 de mayo de 1677.

con los pueblos de encomienda continuaron, incluso con aquellos del norte de la península. En 1678, al parecer nuevamente alentadas por las profecías katónicas estas poblaciones volvieron a sublevarse. El Katún 10 Ahau se había establecido en 1677, su pronóstico era malo, anunciando sequía y hambre:

Sequía es la carga del katún. Es la palabra de Ku, Deidad, de Nuestro Señor Dios Padre [Ca Yumilti Dios Citbil] y la de U Colel Caan, Señora de los Cielos, se cumplirá por detrás y por delante el filo del katún. Nadie hará calmar la palabra de Dios Nuestro Señor, del Dios Hijo del Señor de los Cielos y de la Tierra. Nadie escapará de su rigor en toda la extensión del mundo.<sup>239</sup>

Los pueblos alzados eran los de Chunya, Tepom, Holpat, Paicab y Chunhaz, que recibían ayuda de gente de Chicbul y Tanlum de Usulaban. En el mes de mayo de 1678 entraron indios rebeldes en Petenecte y atacaron a un grupo de comerciantes españoles, matando a catorce y causándoles pérdidas por más de cuatro mil pesos.<sup>240</sup> Un indio comerciante del pueblo de Ticul, llamado Andrés Dzul, se encontraba en uno de los pueblos rebeldes cuando ocurrió la matanza y no dijo nada a las autoridades españolas de lo que había sucedido. Este individuo hacía entre tres y cuatro viajes a estas poblaciones no sólo para comerciar, sino al parecer fungía como informante y mensajero entre los pueblos de encomienda y los de La Montaña. Durante el gobierno de Fernández de Angulo, estuvo preso en Mérida por el cargo de espía.<sup>241</sup> Esto nos muestra una vez más las estrechas relaciones existentes entre los pueblos de encomienda y los de huidos.

<sup>239</sup>Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, op. cit.: 139.

<sup>240</sup>AGI, México 1010, ff. 629-629v. Testimonio del gobernador Antonio de Laiseca y Alvarado. Mérida 30 de mayo de 1678.

<sup>241</sup>Ibid.:633-633v. Carta de Juan de Solís Osorio al gobernador Antonio de Laiseca y Alvarado. Sahcabchén, 23 de mayo de 1678.

Las poblaciones de La Montaña, se fueron rebelando poco a poco y cada vez se hicieron más belicosas amenazando a los pueblos pacíficos y muchos se fueron de nuevo hacia la selva, ya que los alzados les mandaban mensajes alentándolos a hacerlo. Estos contenían alusiones a las profecías según el gobernador Laiseca y Alvarado:

[...] persuaden a los demás a que lo hagan [irse a las montañas], enviándoles mensajes con supersticiones de profecías que tienen de que ha llegado ya el tiempo de liberarse y vivir en sus antiguos ritos.<sup>242</sup>

Dada la gravedad de las circunstancias el gobernador escribió al virrey de la Nueva España diciéndole que enviaría a "aquella frontera" a un cabo con experiencia militar con cien pardos e indios flecheros para reducir a los sublevados.<sup>243</sup> Sin embargo, sólo mando a cuarenta personas, e intentaba convencer al virrey que después de que se agotaran los medios pacíficos y suaves para reducirlos, se hiciera una entrada militar pues temía se perdiera toda la provincia con la osadía que mostraban los indígenas. Estaba seguro de que si no se les daba un castigo ejemplar seguirían cometiendo asesinatos y desamparando sus pueblos.

Entre 1680 y 1681 se realizó finalmente la entrada militar propuesta por Laiseca y Alvarado. Estuvo a cargo del capitán Alonso García de Paredes que destruyó el pueblo de Tzuctok e hizo se despopularan los demás asentamientos. Lo más probable es que los indígenas rebeldes se adentraran aún más en la selva, junto con los cehaches, estableciéndose muy cerca de los itzaes.<sup>244</sup> Esta reducción tampoco tuvo los efectos deseados, pues los indígenas de Yucatán

---

<sup>242</sup>Ibid.:658-658v.

<sup>243</sup>Ibid.: 655.

<sup>244</sup>Andrés de Avendaño y Loyola, op. cit.: 6v.

continuaron huyendo y refugiándose en esta zona. Durante el gobierno de Bruno Tello de Guzmán, en 1684, se hizo una entrada para tratar de reducir a los cehaches abriendo al mismo tiempo un camino hacia Guatemala, del cual sólo se lograron abrir ocho leguas. Al final de este camino se construyó un fuerte que quedó a cargo del capitán Juan del Castillo, para que continuara reduciendo a los indígenas. Pero finalmente el fuerte fue abandonado y los indígenas permanecieron en la selva.<sup>245</sup> En 1687 se redujeron nueve poblaciones de fugitivos que "tenían gran cantidad de indios" y se había abierto un camino para que se comunicaran y comerciaran dichos pueblos con los de encomienda, con ministros que los administrasen. No se intentó regresar a los indígenas a sus pueblos de origen "porque no se volvieran a huir como siempre lo hacían".<sup>246</sup> Pero para 1688 sólo quedaban los pueblos de Chechul, Chiuha y Usulaban con una población aproximada de cuatrocientos adultos.<sup>247</sup> Después de la conquista de Tayasal en 1697, los chanes se refugiaron en la selva junto con los itzaes y otros grupos, reorganizando posteriormente sus poblaciones. En 1699 existían cinco provincias indígenas autónomas, formadas por los itzaes y otros grupos, entre las cuales estaba la provincia de El Chan, conformada por los chanes, cehaches y tipuanos.<sup>248</sup>

Después de la conquista del Petén, las zonas sur y sureste de la península continuaron siendo un refugio para los indígenas del norte de Yucatán, pero el volumen de migrantes se redujo y en el siglo XVIII hubo un aumento en la migración interna de la provincia. La

---

<sup>245</sup>Juan de Villagutierre Sotomayor, *Historia de la conquista de la provincia del Itzá*. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1933, p.132.

<sup>246</sup>AGI, Guatemala 151, ff.12-13. Testimonio del cuaderno de autos generales de lo obrado en la apertura del camino de Guatemala y reducción de infieles de la mediación. Copia de real cédula dirigida al padre provincial de Yucatán, en 20 de mayo de 1687.

<sup>247</sup>John M. Weeks, "Defining Variability in Colonial Lowland Maya Domestic Groups" en *Revista Española de Antropología Americana*, 1991, núm. 21, p.177.

<sup>248</sup>Götz von Houwald, "Mapa y descripción de la montaña del Petén Ytzá. Interpretación de un documento de los años poco después de la conquista de Tayasal" en *Indiana*, núm. 9, Berlín: Gebrmann Verlag, 1984, pp. 255-271.

descomposición del señorío itzá significó un duro golpe para estas poblaciones, pues se rompieron las alianzas políticas, los circuitos comerciales y las relaciones sociales que los unían. La resistencia y la rebelión en los "límites pulsantes" ya no pudo ser alentada por los itzaes, pero este grupo siguió teniendo un papel simbólico relevante entre la población indígena de Yucatán. Fue hasta la llegada del Katún 2 Ahau en 1761 cuando una nueva sublevación basada en las profecías se desarrolló en el pueblo de Cisteil. El líder de esta rebelión Jacinto Uc, estuvo en 1760 en el pueblo de San Andrés en el Petén, "conmoviendo a los indios".<sup>249</sup> Al regresar a Yucatán y comenzar la rebelión cambió su nombre por el de Jacinto Canek Chicchan Moctezuma,<sup>250</sup> en una clara alusión al último señor de los itzaes y al *tlatoani* mexicana.

---

<sup>249</sup>AGI, Guatemala 859. Sobre la conveniencia de dejar o quitar el presidio del Petén, Petén, Guatemala, 1766.

<sup>250</sup>Existe una relación entre Moctezuma y los itzaes. En los libros de Chilam Balam se dice que este personaje era "la piedra preciosa de los itzaes". En el mismo texto se les llama "piedras preciosas" a los gobernantes deificados, fundadores de los linajes nobles (ver Ralph L. Roys, op. cit.: 131). Es posible que los itzaes trataran de relacionarse a la estirpe de los gobernantes mexicanos. Esta relación entre itzaes y Moctezuma no sólo se percibe durante la rebelión de Cisteil, sino también durante la sublevación de Cancuc de 1712, donde unos indios de Palenque que se habían unido al movimiento, enviaron una carta a la gente de su pueblo para animarlos a unirse a la revuelta diciendo: "que ahora los moctezuma del Itzá, ya vienen a hacer conquista". (ver Juan Pedro Viqueira, *Indios rebeldes e idólatras*. México: CIESAS, 1997, p.130).

## Capítulo 5

### Los itzaes

#### 1. El Entorno:

La geología del Petén está marcada por dobleces y crestas de piedra caliza que corren de este a oeste, y forman superficies bajas que se elevan 100 a 300 metros sobre el nivel del mar en casi todo el departamento. Dentro de esta región se encuentran diversos tipos de suelos y bosques, así como lagos y ciénagas bajas estacionales (*akalches* en maya). La zona norte del Petén es una continuación geológica de la península de Yucatán y aquí se localizan sartenejas y arroyos subterráneos pero casi no existe flujo superficial de agua, por lo que a excepción de la zona lacustre, es difícil encontrar agua a lo largo de todo el año.<sup>1</sup>

A diferencia de lo que ocurre en la zona norte, cerca del centro del Petén se encuentra una cuenca hidrográfica interna, aproximadamente de 100 kms. de largo de este a oeste y 30 kms. de ancho. Sobre la base de cerros que forma el costado norte de la cuenca existe una cadena de aproximadamente 14 lagos, varios de los cuales se unen entre sí durante la época de lluvias. El más grande de todos ellos es el Lago Petén Itzá, cuyo nombre indígena es Chaltunha [Piedra donde hay agua]. Este lago se localiza a la mitad de la cuenca y tiene 32 kms. de largo y 5 de ancho, su profundidad varía desde partes relativamente bajas hasta los 50 mts.<sup>2</sup> En este lago se encuentra la isla de Flores, donde se localizaba la capital de los itzaes llamada Noh Peten [Isla grande], con una superficie de 10.5 hectáreas. En el mismo lago se encuentran otras cuatro islas llamadas actualmente Lepete, Santa Bárbara, Hospital y Jesús María, además de otros

---

<sup>1</sup>Sylvanus G. Morley y George W. Brainerd, *The Ancient Maya*. Edición revisada por Robert J. Sharer. Stanford: Stanford University Press, 1983, p.37.  
Norman B. Schwartz, *Forest Society. A Social History of Peten*. Guatemala. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992, p15-17.

<sup>2</sup>Sylvanus G. Morley y George W. Brainerd, op.cit.:37.

islotes.<sup>3</sup> Al oriente del Lago Petén se localizan los lagos Petenchei, Equexil, Paxcamán, Aquive, Sacpetén, Macanché, Los Juleques, Yaxjá y Yaloch. Hacia el poniente se encuentran los lagos Picú, Sacpuy, Yalmuaxán, Guacamayo, Cantuxal y Laguna Perdida.<sup>4</sup>

Al sur de la cuenca se encuentra una gran sabana de forma irregular, pocos árboles crecen en esta planicie de pastizales. El suelo esta compuesto de una arcilla roja, que al parecer no es muy apta para el cultivo. La condición del suelo unida a los pocos vestigios de ocupación humana, indican que esta sabana estuvo poco poblada en la antigüedad. La elevación promedio de la sabana es de 150 mts. sobre las cuales se alzan las cerros kársticos en un promedio de 300 mts.

Los pocos arroyos que nacen en la sabana central se abren paso hacia el sur y el oeste en dirección del Río de la Pasión. Al oriente de esta sabana, en el extremo sureste del Petén y sur de Belice, se levantan las cimas recortadas de las Montañas Mayas. La angosta planicie costera que se expande al este de esas montañas está regada por numerosos ríos de corta extensión que se dirigen al Mar Caribe. En las sierras bajas del noroeste, norte y noreste de la cuenca hidrográfica interna se originan seis ríos, dos de los cuales, el Mamantel y el Candelaria, corren de oeste a norte desembocando en la Laguna de Términos. Hacia el sur el San Pedro se une al Río Usumacinta antes de llegar al mar. Los tres restantes, el Hondo, el Nuevo y el de Belice corren al noreste desembocando en el Mar Caribe.<sup>5</sup> El nivel de estos ríos fluctúa bastante entre la época de secas y la temporada de lluvias. Esta importante red fluvial debió tener importancia en el desarrollo comercial de los itzaes.

---

<sup>3</sup>José María Soza, *Monografía del Departamento de El Petén*, Guatemala: Ed. José de Pineda Ibarra, t.I, 1970, pp.53-54.

<sup>4</sup>*Ibid.*:135-150.

<sup>5</sup>Sylvanus G. Morley y George W. Brainerd, *op.cit.*:37.

La vegetación predominante del Petén Central<sup>6</sup> (ver mapa 7) es el bosque tropical perennifolio. Éste se desarrolla en altitudes que varían de los 0 a los 1000 mts. Con frecuencia mide de 30 a 45 mts. de altura y suele ser rico en lianas trepadoras. El verdor y la exuberancia se mantienen en forma permanente sin indicio de las estaciones. Las especies más comunes son el ramón (*Brosimum alicastrum*), cedro (*Cedrela odorata*), caoba (*Swietenia macrophylla*), vainilla (*Vainilla planifolia*), zapote (*Manilkara zapota*).<sup>7</sup> Hacia el oeste del Lago Petén<sup>8</sup> se encuentra bosque tropical subcaducifolio, en el que por lo menos la mitad de los árboles deja caer sus hojas durante la temporada de sequía, pero hay otros muchos siempre verdes y otros que defolian por un período muy corto. Dicho bosque prospera entre los 0 y 1300 mts., con una precipitación anual entre los 1000 y 1600 mm. Este tipo de vegetación se presenta en lugares donde existe una larga temporada de sequía de entre cinco o siete meses de duración. El bosque con estas características es una comunidad densa y cerrada y su fisonomía en la época de lluvias es comparable con la del bosque tropical perennifolio, su altura oscila entre los 20 y 30 metros y puede existir un estrato arbóreo inferior de ocho a quince metros de altura. Las especies típicas de este bosque son la ceiba (*Ceiba pentandra*), chicozapote (*Manilkara zapota*), ramón (*Brosimum alicastrum*) y achiote (*Bixa Orellana*).<sup>9</sup>

En el noreste y noroeste del lago<sup>10</sup> se localizan zonas de bajos o aguadas. Alrededor de estos bajos existen los tintales, que son selvas de casi 10 metros de alto dominadas por el "Palo de tinto" (*Haematoxylon campechianum*). Otras especies que abundan en estos lugares son el chechem negro (*Metopium brownei*), el canacoite

---

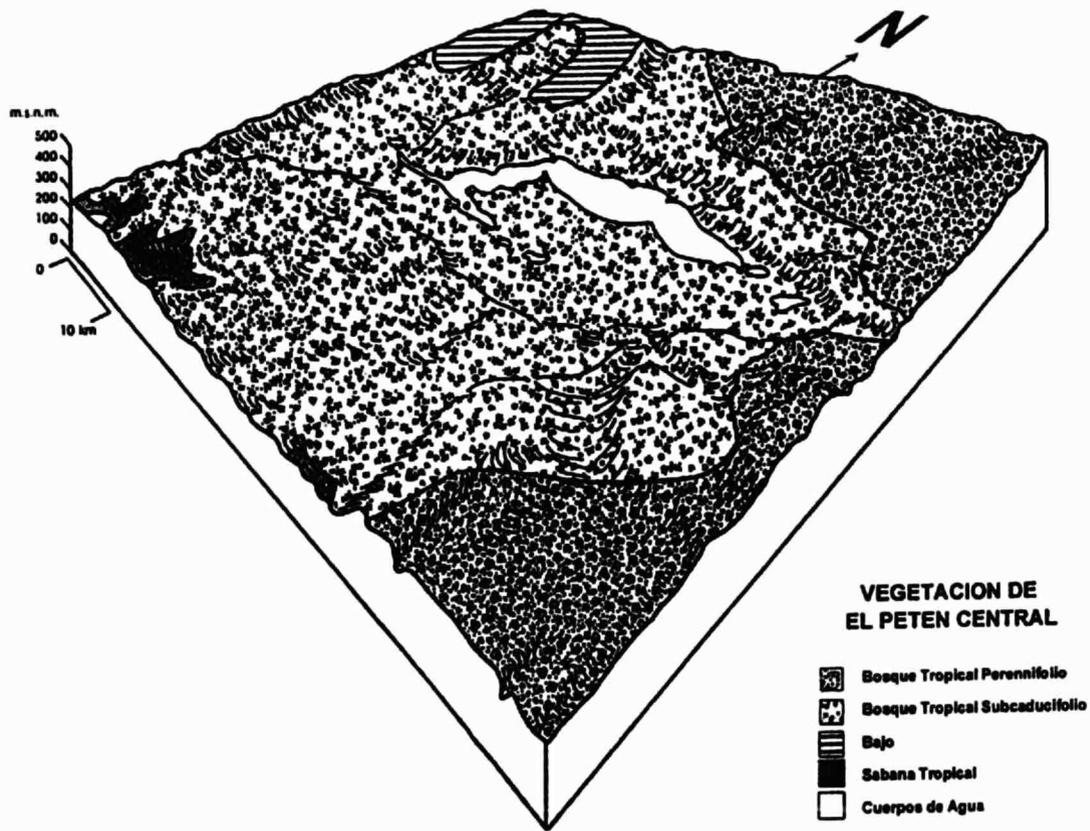
<sup>6</sup>Frederick M. Wiseman, *Agricultural and Historical Ecology of the Lake Region of Peten, Guatemala*, Tesis doctoral. Arizona:University of Arizona, 1978, p.24.

<sup>7</sup>Jerzy Redowski, op.cit.: 159-178.

<sup>8</sup>Frederick M. Wiseman, op. cit.: 24.

<sup>9</sup>Jerzy Redowski, op.cit.:179-188.

<sup>10</sup>Frederick M. Wiseman, op. cit.: 24.



**MAPA No. 7. VEGETACIÓN DE EL PETÉN CENTRAL**  
 (VEGETACIÓN MODIFICADA DE WISEMAN 1978:24)

(*Bravaisia integerrima*) y el sauce (*Salix chilensis*).<sup>11</sup> Al sureste y sudoeste de la laguna se encuentran sabanas tropicales.<sup>12</sup> Localizadas en suelos inundables en la época de lluvias, se caracterizan por la abundancia de un estrato herbáceo dominado por ciperáceas y gramíneas y por la presencia de árboles esparcidos con copas en formas de sombrilla. Las especies arbóreas que son típicas de las sabanas son el nanche (*Byrsonima crassifolia*), jícara (*Cresencia cujete*) y el tasiste (*Acoelorrhapha wrightii*).<sup>13</sup>

#### **i) El entorno a través de las fuentes:**

Fray Andrés de Avendaño y Loyola describió detalladamente las características físicas y geográficas desde que salió de Campeche hasta llegar al Lago Petén Itzá. Atravesó el territorio que ocupaban los chanes y cehaches, dirigiéndose desde Cauich a Tzuctok; la misma vía que seguían los hombres de Ursúa que estaban abriendo el camino real al Petén. Desde Batcab a Chuntucí había cantidad de *akalches* o bajos, aguadas y ríos muchos de los cuales sólo tenían agua en la época de lluvias, lo cual hacía difícil el tránsito, principalmente en época de secas.

Avendaño y sus acompañantes iban siguiendo los *batcheob* o brechas abiertas con hachas en la selva. A lo largo de éstas encontraron varios lugares a los que nombra *cibal*, es decir, colmenares, uno de los cuales se encontraba en Tanxulucmul, muy cerca del Petén. Pasando este sitio encontraron unas serranías que llama de "yeso" [sierras calizas] y de allí pasó a una aguada llamada Ichmuxean distante tres leguas [16.7 kms.] de Chakan Itzá. La

---

<sup>11</sup>Arturo Gómez-Pompa, "La vegetación de la zona maya", *Los Mayas*. Peter Schmidt, Mercedes de la Garza y Enrique Nalda (coordinadores). México: CONACULTA-INAH, 1999, p.48.

<sup>12</sup>Frederick M. Wiseman, op. cit.: 24

<sup>13</sup>Arturo Gómez-Pompa, op. cit.: 48.

vegetación de este lugar se describe como zarzales y en maya se les llama *tokolche*, es decir, "árboles podados", lo cual parece indicar que se trataba de vegetación secundaria, en milpas que estaban en descanso. Cerca de Chakan Itzá se encontraba el Río Saclemacal y de este pueblo hacia el este habían 5 leguas [27.8 kms] al Petén. La vegetación que rodeaba esta población era un bosque cerrado con gran cantidad de cedros [*kuch*] y caobos [*punab*] y, entreverados en esta selva, numerosos *akalches*.<sup>14</sup>

Por el camino de Campeche al Petén a unas diez leguas [55.7 kms.] antes de llegar a la laguna, habían canteras de alabastro y jaspe. También se encontraba en la región mucha piedra caliza y barro. En la selva además de cedro y caoba abundaba el cacao, la vainilla, bálsamo, santa María, pita, brasil, liquidámbar, pimienta, palo de Campeche y copal.<sup>15</sup> Con respecto a la laguna, en las fuentes se enfatiza que sus aguas eran "buenas, claras y saludables", con gran abundancia de peces, camarones, jicoteas y ranas. Los ríos cercanos tenían pescado blanco, "peje mechones" y pez bobo.<sup>16</sup> Las sabanas, en especial la de San Pedro Mártir, tenía numerosos pinos y ocotes, con muchas bellotas así como "pastos de grama, camalotes<sup>17</sup> y otros pastos". Habían también coyoles, corozos y pacayos, así como una gran variedad de fauna silvestre: venados, faisanes, pavos, conejos, chachas, puercos de monte, perdices y paujies. Un tirador español llegó a cazar en un día veintidós pavos de más de doce libras cada uno y hasta seis venados.<sup>18</sup> La descripción que se hace en las fuentes del

<sup>14</sup> Andrés de Avendaño, op. cit.: 23-27.

<sup>15</sup> AGI, Guatemala 151 bis, Escribanía 339 B, núm.5, pzas. 7 y 16.

<sup>16</sup> AGI, Guatemala 151 bis, ff.134 v-135.

<sup>17</sup> Camalote (*Paspalum paniculatum*, L.), planta gramínea que forma intrincadas malezas y espesos acolchados en los campos inundables de la región sureste de México, principalmente en Tabasco y Chiapas donde es típica y es aprovechada como pastura.

<sup>18</sup> AGI, Guatemala 151 bis, ff.134v-136. Parecer del capitán Marcelo Flores. Petén Itzá, 14 de abril de 1699. Escribanía 339 B, núm.5, pza. 16. Carta del vicario francisco Miguel y Figueroa. Petén Itzá, mayo 12 de 1702.

entorno del Petén nos muestra la gran diversidad de ecosistemas existentes en la región y la riqueza y variedad de sus recursos.<sup>19</sup>

## 2. Antecedentes históricos de los itzaes a través de las fuentes indígenas:

Los itzaes son un grupo mayense cuyo origen no se ha establecido claramente, por lo general se les considera como mayas chontales,<sup>20</sup> aunque en la actualidad se piensa que pudieron ser originarios del Petén.<sup>21</sup> En los libros de Chilam Balam este grupo juega un papel central en las llamadas crónicas históricas, donde se relata su llegada a Yucatán, el establecimiento de sus poblaciones y ciudades, la caída de éstas y sus migraciones. Se les relaciona con el establecimiento del tiempo katúnico y se les considera hombres sabios y religiosos.<sup>22</sup> Al mismo tiempo se refieren a ellos como extranjeros que no hablaban bien la lengua (*ah nunoob*) y se dice que eran los de "la estera y el trono prestados", dando a entender que se trataba de gente que se había apoderado del gobierno.<sup>23</sup>

En la crónica II del Chilam Balam de Chumayel se describe el origen de los itzaes y sus constantes migraciones, relacionándolas con las ruedas katónicas. En dicho texto los principales acontecimientos ocurren en un Katún 4 Ahau, estableciendo un período de trece katunes (260 años) para que vuelva a ocurrir otro acontecimiento de igual importancia:

<sup>19</sup>Frederick M. Wiseman, op. cit.

<sup>20</sup>Jeff K. Kowalski, "Who am I among the Itza?: Links Between Northern Yucatan and the Western Maya Lowlands and Highlands", *Mesoamerica After the Decline of Teotihuacan AD700-900*. Richard A. Diehl y Catherine Berlo (eds.), Washington: Dumbarton Oaks, 1989.

<sup>21</sup>Erik Boot, "Kan Ek', Last Ruler of the Itzá", *Yumtzilob*, 1997, vol.9, núm. 1, pp.5-21.

<sup>22</sup>Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, op. cit.: 60.

<sup>23</sup>Ralph L. Roys, op. cit.:80-84.

Cuatro Ahau fue el katún en que nacieron los pauhtunes<sup>24</sup> y que bajaron los grandes señores. Trece katunes reinaron (*tepalooob*<sup>25</sup>), estos eran sus nombres mientras gobernaron.

En el katún Cuatro Ahau bajaron, gran bajada y pequeña bajada, así les llamaron.<sup>26</sup>

Trece katunes reinaron según sus nombres. En ese tiempo se asentaron, trece eran sus poblaciones.<sup>27</sup>

En el katún Cuatro Ahau encontraron Chichén Itzá, allí tuvo lugar un suceso maravilloso realizado por sus señores. Cuatro partes se fueron, se llamaban cantzuculcabs<sup>28</sup>. Partieron a Kincolah-Petén en el oriente, a Nacocob al norte, hacia Holtun-Zuyua<sup>29</sup> en el poniente, a Cuatro Ramas del Cerro a Nueve Cerros<sup>30</sup> que eran los nombres de esa tierra.

En el Katún Cuatro Ahau se convocó a las cuatro parcialidades, Cantzuculcab era su nombre cuando bajaron. Entonces los señores emparentados bajaron a Chichén Itzá y fue cuando se llamaron itzaes. Trece katunes reinaron hasta que sucedió la traición de Hunac Ceel. Fue entonces que abandonaron sus poblaciones y se fueron al desierto de

<sup>24</sup>Los Pauhtunes son cuatro deidades sostenedoras del cielo, relacionadas con la lluvia y los vientos. También parecen haber fungido como patronos del año. Es importante resaltar la abundante iconografía relacionada con los pauhtunes y bacabes en Chichén Itzá.

<sup>25</sup>*Tepal* significa reinar, mandar reinando, ser señor y señorear. Reino, mando y señorío. Ver Juan Martínez Hernández, *Diccionario de Motul*. Mérida: Talleres de la compañía tipográfica yucateca, 1929, p.849. Este término parece ser un préstamo del náhuatl, de *tepeualiztli*, que significa conquista o sumisión del enemigo. Ver Rémi Simeón, *Diccionario de la lengua nahuatl o mexicana*, México: Siglo XXI, 1977, p.497.

<sup>26</sup>Bernardo de Lizana (*Historia de Yucatán. Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual*. René Acuña (ed.). México: UNAM, 1995, p.61) dice: "Pero antiguamente decían al oriente [Dzeds] e[mal] y al poniente No[h] emal. [Dzedz] e[mal], quiere decir la "pequeña bajada" y noh emal la "grande bajada". Y es el caso que dicen que, por la parte del oriente, bajó a esta tierra poca gente y por la del poniente mucha.

<sup>27</sup>Avendaño (op.cit.: 36), señala en su relación que Yucatán estaba dividido en trece provincias.

<sup>28</sup>*Cantzuculcab*, significa cuatro parcialidades o partes del pueblo o mundo.

<sup>29</sup>*Holtun* significa agujero en la piedra. *Zuyua*, significa barullo o confusión. A la provincia del Petén se le llama de *Zuyua*.

<sup>30</sup>Es posible que se trate de Salinas de los Nueve Cerros en el Río Chixoy.

Tanxulucmul.<sup>31</sup> En el Katún Cuatro Ahau sucedió que gritaron sus almas. Trece katunes gobernaron con miseria y necesidad. En el Katún Ocho Ahau regresó el resto de los itzaes. En ese tiempo gobernaron Chakanputun. En el Katún Trece Ahau se asentaron en Mayapán y se llamaron hombres mayas. En el Katún Ocho Ahau despoblaron sus ciudades y se esparcieron por toda la provincia. Seis katunes abandonaron sus asientos y dejaron de llamarse mayas. En el Katún Once Ahau cesaron de llamarse hombres mayas, cristianos se llamaron. Todas sus provincias fueron ordenadas por san Pedro y su majestad el rey.<sup>32</sup>

Se puede observar que en este texto se establece una relación entre los pauahtunes y los gobernantes itzaes, que al parecer eran sus dioses tutelares. Es importante resaltar esto, ya que como se verá más adelante los gobernantes personificaban a las deidades vinculadas con las cuatro direcciones del universo. El texto habla de dos migraciones llamadas "pequeña y gran bajada", la primera parece haber sido de poca gente que provenía del oriente y la segunda de mucha gente que llegó del poniente. Es en ese momento cuando los itzaes se establecieron en Yucatán, formando trece provincias. En la crónica I que aparece en los libros de Chilam Balam de Chumayel, Tizimín y Maní<sup>33</sup> se dice que los itzaes llegaron a Yucatán y descubrieron Chichén Itzá en un Katún 6 Ahau. En el Katún 13 Ahau (495-514) ocuparon dicho sitio, estableciendo su gobierno y realizaron un ajuste calendárico. Gobernaron en este lugar por doscientos años, dejándolo para establecerse en Chakanputun, adonde llegaron en un Katún 6 Ahau (692-711). Estuvieron allí doscientos sesenta años y lo abandonaron en un Katún 8 Ahau (928-948). Según la

---

<sup>31</sup>Avendaño (op. cit: 24v.) habla de un lugar cercano la Laguna del Petén llamado Tanxulucmul, donde encontraron unos edificios muy altos donde se decía adoraban a un "ídolo muy afamado".

<sup>32</sup>Ralph L. Roys, op. cit.: 49-50. Texto maya tomado de Roys, la traducción del maya al español es mía.

<sup>33</sup>Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, op. cit.: 43-46.

crónica III, en un Katún 8 Ahau, Chakanputun fue tomada por Kak u Pacal<sup>34</sup> y Tec Uilu.<sup>35</sup> En las Relaciones de Yucatán se dice que ambos personajes eran capitanes itzaes, que también conquistaron Motul e Izamal y fundaron Mayapán.<sup>36</sup> Por lo que podemos pensar se trata de dos facciones itzaes enfrentadas. Cogolludo dice que Kak u Pacal era un capitán que en las batallas llevaba una rodela de fuego con que se defendía, siendo posteriormente deificado.<sup>37</sup> En la crónica I se dice que los itzaes regresaron a Chichén Itzá en un Katún 4 Ahau (947-987), que será el período de auge de esta ciudad, hasta que en un Katún 8 Ahau (1185-1204) el gobernante de Mayapán llamado Hunac Ceel la conquistó, expulsando a sus habitantes. Sin embargo, en un Katún 4 Ahau los itzaes regresaron para tomar represalias contra Mayapán, destruyéndola.<sup>38</sup>

#### **i)Gobierno de Chichén Itzá y la traición de Hunac Ceel:**

Según las fuentes indígenas Chichén Itzá estuvo gobernada por un *ahau* o señor principal al que se le daba el título de Ah Nacxit<sup>39</sup> Kukulcan. La relación entre los itzaes y Kukulcan no resulta muy clara en la documentación y como dice Landa no se sabe si este hombre-dios<sup>40</sup> llegó primero o junto con los itzaes.<sup>41</sup> En el Katún 8 Ahau (1185-1204) antes de la caída de Chichén, el *ahau* de este sitio se

<sup>34</sup>Kak u Pacal significa escudo de fuego.

<sup>35</sup>Ralph L. Roys, op. cit.: 141,

<sup>36</sup>Mercedes de la Garza (ed.), *Relaciones histórico geográficas de la Gobernación de Yucatán*. México: UNAM., t.1, pp. 269-270, 305-306.

<sup>37</sup>Diego López de Cogolludo, op. cit. t.I.: 255.

<sup>38</sup>Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, op. cit.: 57-67.

<sup>39</sup>Según Barrera Vásquez,(Ibid.: 223) en los documentos del Centro de México este nombre se asocia a príncipes del linaje culhua, durante el reinado de Quetzalcoatl. Nacxit significa cuatro patas, de *nahui*, cuatro e *ixitl*, que es pie o pata.

<sup>40</sup>Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: UNAM, 1973, pp.106-142.

<sup>41</sup>Diego de Landa, op.cit.: 12-13.

llamaba Ah Kul Itzam Can<sup>42</sup> [Divino Señor Cuatro Itzam] o Ahau Can [Señor Cuatro].<sup>43</sup> Debajo de este gobernante se encontraban cuatro principales a los que se refieren como hermanos,<sup>44</sup> llamados Chac Xib Chac, Sac Xib Chac, Ek Yuuan Chac y Hun Yuuan Chac, llamado Uooh Puc ["El pintado con glifos"<sup>45</sup> Puc]. Este era el hermano menor y el que ostentaba el menor rango político. En los textos glíficos de Chichén aparecen grupos de cinco gobernantes, que se piensa eran hermanos. Al contrario de lo que sucede en la época clásica, los monumentos del posclásico no narran las hazañas de un rey, sino de un grupo de gobernantes. Según Linda Schele, esto debió ser un *multepal* o gobierno conjunto.<sup>46</sup> Como se puede observar las fuentes indígenas parecen confirmar este tipo de organización política, que aparentemente esta replicando un patrón cosmogónico, ya que los cuatro personajes se asocian a Chac, dios de la lluvia, aunque los dos primeros se vinculan con una advocación de la deidad que esparcía [*xib*] el agua, mientras los otros dos con un Chac erguido [*yuuan*]. Los tres primeros se relacionan con un determinado color y por lo tanto a un punto cardinal: *chac* (rojo) corresponde al oriente, *sac* (blanco) al norte y *ek* (negro) al occidente. Faltaría *kan* (amarillo) que corresponde al sur, pero al parecer el cuarto principal todavía no tenía el rango de gobernante. De todas formas esto muestra que los señores itzaes representaban a las deidades cuatripartitas como eran los chaces, pauhtunes y bacabes,<sup>47</sup> que estaban íntimamente relacionadas como lo muestra el siguiente texto:

---

<sup>42</sup>Itzam Can, advocación de Itzam Na relacionada con los cuatro puntos cardinales.

<sup>43</sup>Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, op. cit.: 223-224.

Ermilo Solís Alcalá (trad.), *Códice Pérez*. Mérida: Imprenta Oriente. 1949, p.236.

<sup>44</sup>En la cultura maya también se considera como hermanos a los hijos de las hermanas de la madre y los hijos de los hermanos del padre (primos hermanos en nuestra cultura), ver Cristina Alvarez, *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*. v.III: Mundo Social, México: UNAM, 1997, p.110.

<sup>45</sup>Según Landa (op. cit.: 18) existía la costumbre de escribirse ciertos caracteres en el cuerpo para ser respetado y que esto hizo un sacerdote de Mayapán que le escribió a su yerno "ciertas letras en la tabla del brazo izquierdo, de gran importancia para ser estimado".

<sup>46</sup>Linda Schele y David Freidel, op. cit.: 360-364.

<sup>47</sup>Los bacabes eran dioses que según Landa (op. cit.: 62) eran cuatro hermanos, sostenedores del cielo y al parecer también derramaban agua con vasos de boca angosta.

La primera, pues, de las letras dominicales es kan. El año que esta letra servía era el agüero del Bacab que por otros nombres llaman Hobnil, Kanalbacab, Kanpauhtun, Kanxibchac. A este le señalaban a la de mediodía. La segunda letra es Muluc; señalábanla al oriente y su año era agüero del Bacab que llaman Canziental, Chacalbacab, Chacpauhtun, Chacxibchac. La tercera letra es Ix. Su año es agüero del Bacab que llaman Zaczini, Zacalbacab, Zacpauhtun, Zacxibchac y señalábanle a la parte del norte. La cuarta letra es Cauac, su año era agüero del Bacab que llaman Hozanek, Ekelbacab, Ekpauhtun, Ekxibchac; a ésta señalaban a la parte del poniente.<sup>48</sup>

Los días Kan, Muluc, Ix y Cauac en el posclásico se volvieron los "cargadores" del año. Los gobernantes itzaes representaban a cuatro parcialidades, asociadas a una dirección, color y una deidad, por lo que al parecer cada año uno de ellos tenía mayor poder y ascendencia sobre los otros. Esto parece corroborarse pues en los chilames se dice que cuando era *ahau* Ah Kul Itzam Can, el gobernante principal bajo su mando era Chac Xib Chac.<sup>49</sup> En este mismo período gobernaba en Mayapán Ah Mex Cuc [Ardilla Barbada]. Como se mencionó anteriormente, Mayapán fue fundada por una facción itzá, pero estaba bajo la hegemonía de Chichén Itzá. Ah Mex Cuc ofreció como una ofrenda a los dioses en el cenote de Chichén a un personaje llamado Ah Ceel Cauich. Este logró salir con vida del cenote declarando los designios de las divinidades, por lo que fue nombrado *halach uinic*, no se le podía dar el título de *ahau*, ya que este sólo podía dársele a un cierto estrato de la nobleza y ya lo ostentaba Ah Mex Cuc. El Chilam Balam de Chumayel dice lo siguiente sobre este episodio:

---

<sup>48</sup>Ibid.: 223.

<sup>49</sup>Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, op. cit.: 223.

Cauich, nombrado posteriormente Hunac Ceel Cauich [Gran Ceel Cauich], era el nombre del personaje que se asomó a la boca del cenote en el sur. Entonces fue soltado y salió a manifestar lo dicho [por los dioses]. Entonces se le comenzó a llamar *ahau* y fue puesto en el cargo por los *ahauoob*. Sin embargo, fue nombrado *halach uinic* y no *ahau*, pues ese era el cargo de Ah Mex Cuc. Aunque fue nombrado como gobernante [el hombre que presentó como ofrenda] Ah Mex Cuc.<sup>50</sup>

Aparentemente Hunac Ceel desplazó en el mando a Ah Mex Cuc, pero necesitaba obtener el título de *ahau*, para lo cual debía responder a los cuestionarios de Zuyua<sup>51</sup> y apoderarse de las insignias de mando. Decidió entonces conquistar Chichén Itzá, auxiliado por mercenarios llamados "mexicanos". Al parecer el pretexto que tomó para enfrentarse con los gobernantes de Chichén, fue que Chac Xib Chac había raptado a la mujer del señor de Izamal llamado Ah Uuil [El de Caracol de Tierra].<sup>52</sup> En otro pasaje del Chilam Balam de Chumayel<sup>53</sup> se dice que Chac Xib Chac, Sac Xib Chac y Ek Yuuan Chac, fueron despojados de sus insignias [*canheloob*], que pueden ser los cetros-maniqués con la figura del Dios K, que se relacionan con los linajes nobles y la legitimidad del poder político.<sup>54</sup> Los itzaes expulsados de Chichén, se refugiaron en el Petén, aunque regresaron posteriormente a tomar revancha y destruir Mayapán. El padre franciscano Fuensalida, decía que los itzaes eran originarios de Yucatán y que por eso hablaban la misma lengua, que habían abandonado Chichén Itzá, pues uno de sus gobernantes robó a la mujer de otro señor y por eso tuvieron que establecerse en el Petén:

---

<sup>50</sup>Ralph L. Roys, op. cit.: 19. Texto maya tomado de Roys, la traducción del maya al español es mía.

<sup>51</sup>El lenguaje de Zuyua parece haber sido introducido por los itzaes, se trata de una serie de acertijos que sólo los gobernantes legítimos podían responder.

<sup>52</sup>Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, op. cit.: 223-224.

<sup>53</sup>Ralph L. Roys, op. cit.: 67.

<sup>54</sup>Michael D. Coe, *The Maya*. London: Thames and Hudson, 1987, p.66.

[...] que cien años antes que viniesen los españoles a estos reinos, se huyeron de Chichén Itzá, en la edad que llaman ellos octava y en su lengua Uaxac Ahau (8 Ahau) y poblaron aquellas tierras donde hoy viven [Petén].<sup>55</sup>

Este acontecimiento muestra nuevamente la rivalidad entre las facciones itzaes, que generó enfrentamientos políticos y en las fuentes indígenas se asienta que por lo menos en dos ocasiones provocaron la derrota de uno de estos grupos y el posterior abandono de sus ciudades. Este faccionalismo es muy importante para entender los conflictos políticos de los itzaes asentados en el Petén y su relación con la concepción cíclica del tiempo.

#### ii) Organización política de los itzaes del Petén:

Todo parece indicar que la dinastía de los Canek gobernaba desde el Katún 8 Ahau en que los itzaes salieron de Chichén.<sup>56</sup> Sabemos que desde 1525, cuando Hernán Cortés pasó por el Petén, el señor principal se llamaba Canek.<sup>57</sup> Desafortunadamente el conquistador no dio mayores detalles sobre la organización política de este grupo. Sabemos que en 1617 gobernaba también un Canek que decía que su padre era quien había recibido a Cortés.<sup>58</sup> En 1695, el gobernante seguía siendo Canek. Según la declaración de un indio mopán, a la muerte del señor y cacique principal de los itzaes, éste dejó a tres de sus hijos por gobernadores de la isla, que tenía cuatro

<sup>55</sup>Diego López Cogolludo, op.cit.: 256.

<sup>56</sup>AGI, Guatemala 151 Bis, f.539 v. Al preguntarle a Canek si su señorío lo había heredado de sus ancestros contesto lo siguiente: " que si, que desde que vinieron de Chichén Itzá sus ancestros obtuvo dicho señorío."

<sup>57</sup>Este nombre se descompone en *Can* que puede significar cuatro, serpiente o hablar, mientras *ek*, es estrella, color negro y oscuridad. Podemos tener diferentes significados de este nombre, dos que me parecen los más adecuados serían Cuatro Estrella o Serpiente Estrella.

<sup>58</sup>Diego López Cogolludo, op.cit.: 234.

pueblos o barrios y cada uno de ellos se llamaba Canek.<sup>59</sup> Al parecer, continuaron con el mismo sistema de organización política que en Chichén Itzá, es decir un personaje central ocupaba el puesto de *ahau*, y compartía el poder con otros cuatro señores que aparentemente podían ser sus hermanos o primos hermanos.

La figura principal en el Petén era Canek, que fungía como *primus inter pares*. Junto a él gobernaba Ah Kin Canek, el principal sacerdote, que además de sus funciones religiosas, parece haber tenido un importante papel político. Algunas veces se dice que era hermano de Canek y otras su primo.<sup>60</sup> Estos dos personajes representan la cúspide del poder. Debajo de ellos se encontraban cuatro "reyes" y otros cuatro principales, como el propio Canek lo declaró: "siempre y hasta la entrada del señor general don Martín de Ursúa y Arizmendi, fue gobernado [el Petén] de cuatro reyes y cuatro caciques, quienes tenían sus parcialidades distintas y copiosas."<sup>61</sup> Según la misma fuente, tres de los "reyezuelos" [*¿ahauoob?*] eran Cit Can, Tesucan<sup>62</sup> y Cit Can.<sup>63</sup> Mientras que los cuatro caciques [*¿halach uinicoob?*] eran: Dzin, Tut, Canek y Cit Can.<sup>64</sup> Según Ah Chan, sobrino de Canek, los cuatro reyes eran: Cit Can, Ah Matan, Ah Cit Can y Ah Atsi.<sup>65</sup> Por debajo de estos "reyezuelos" y caciques habían "capataces, capitanes y cabezas" que gobernaban los pueblos.<sup>66</sup> Me parece adecuado (siguiendo a von Houwald) describir la organización política de los itzaes como una serie de círculos concéntricos, en cuyo centro se encontraban Canek y Ak Kin Canek .<sup>67</sup>

<sup>59</sup>Francisco Ximénez, op. cit.: 356. Se debe señalar que Landa (op.cit.:12) menciona que tres hermanos llegados del poniente reinaban en Chichén Itzá.

<sup>60</sup>AGI, Patronato 237, r.2, f.631. Carta de Ursúa al rey Carlos II. Petén, 22 de marzo de 1697. Ibid., r. 1, núm. 10. Carta de Ursúa al rey. Campeche, 12 de noviembre de 1697.

<sup>61</sup>Ibid., r.1, núm.2, f.51. Declaración de Canek.

<sup>62</sup>Debe ser Tesucun, apellido de origen nahua.

<sup>63</sup>Parece que se omitió el nombre de uno de ellos.

<sup>64</sup>Idem.

<sup>65</sup>AGI, Guatemala 151, f. 68. Declaración de Ah Chan. Mérida 24 de diciembre de 1695.

<sup>66</sup>AGI, Escribanía 339A, f.39v.

<sup>67</sup>Götz von Houwald, op.cit.: 262.

La estructura del territorio itzá parece amoldarse al mismo patrón cosmogónico que regía la organización política. Existía la isla principal o Noh Peten (Isla grande) junto con otras cuatro islas. Además habían pueblos asentados en islas o en tierra firme. A los primeros se les llamaba petenes (es decir, isleños) y a los otros ah itzaes, aunque todos pertenecían al mismo grupo.<sup>68</sup> Noh Petén era el centro político y religioso de los itzaes, y por lo tanto sitio de residencia de Canek, Ah Kin Canek y los cuatro *ahauoob*. Era el lugar fundamental de culto y donde se llevaban a cabo los rituales y sacrificios de importancia.<sup>69</sup> La isla estaba a su vez dividida en cuatro parcialidades o barrios, y es posible que la casa de Canek representara el punto central de esta división, como parece confirmarse por el hecho de que allí se rindiera culto a Yax Chel Cab (El árbol primigenio), el cual es de color verde-azul y marca el centro del mundo.<sup>70</sup> Siguiendo este modelo podríamos suponer que los barrios se dividían a su vez en múltiplos de cuatro, sin embargo, en lugar de haber veinte subdivisiones, había veintidós, cada una gobernada por un principal.<sup>71</sup> Además existían cuatro linajes que controlaban sus propios territorios, formando las cuatro parcialidades principales. Estos eran los panaes, couohes, canekes y tutes. Existían otros linajes subordinadas a los primeros que eran los chataes, chayaxes, kanchanes, puces, popes, citises, dzines, dzibes y chavines que conformaban parcialidades menores.

Las parcialidades tomaban generalmente el nombre de su gobernante, por ejemplo las personas que componían la parcialidad de Canek, eran conocidas como canekes, sin que eso significara que

<sup>68</sup>Francisco Ximénez, op. cit.: 357. Este dato parece no haberlo tenido Nicholas Hellmuth, pues el suponía que los itzáes sólo eran aquellos que vivían en la isla y las demás parcialidades eran otras "tribus" conquistadas por ellos, dando como ejemplo a los couohes. Nicholas Hellmuth, *Some notes on the Ytza, Quejache, Verapaz Chol and Toquegua Maya*. Connecticut: Foundation for Latin American Anthropological Research. 1971, p.17.

<sup>69</sup>AGI, Guatemala 151 Bis, f. 124. Parecer del bachiller Pedro de Morales, vicario y juez eclesiástico del Petén. Petén Itzá, 10 de abril de 1699.

<sup>70</sup>Andrés de Avendaño, op.cit.: 30-30v.

<sup>71</sup>Ibid.: 39-39v.

estuvieran emparentados con dicho señor, pues tenían sus propios apellidos.<sup>72</sup> Canek controlaba nueve poblaciones que eran Noh Petén, Sacpuy, Mascal, Ekixil, Sacpeten, Bakpich, Ain, Cantetul y Maskin. El cacique Couoh, principal adversario de Canek, gobernaba doce pueblos en la ribera de la laguna, llamadas Chaltunha, Poop, Zocol, Yantenai, Cetz, Hola, Uspeten, Boh, Kilichi, Cokot, Uoo y Chakan Itzá.<sup>73</sup> Con respecto a los tutes y panaes no contamos con la información sobre los pueblos que gobernaban. Las poblaciones proporcionaban mano de obra y tributos para sus gobernantes y todos a su vez debían tributarle a Canek.

A pesar de que Canek era la figura central del sistema político itzá, podemos decir que su poder era más bien simbólico, puesto que no podía tomar decisiones importantes sin consultar a los demás señores y principales. Además parece que la llegada de un nuevo Katún 8 Ahau indicaba un cambio político interno que marcaría el fin de su poder y quizá la ascensión de un gobernante de otro linaje. Es posible que el linaje Canek intentara formar una alianza con los españoles para continuar en el poder. También existía el interés de establecer tratos comerciales con los españoles y ser ellos los que controlaran dicho comercio. Sabemos que alrededor de 1617, Canek envió una embajada a Mérida, para dar obediencia al gobernador Antonio de Figueroa. En respuesta a dicha embajada, partieron en 1618 los padres Fuensalida y Orbita hacia el Petén. El gobernante itzá envió a Tipú a recibir a los religiosos a dos "capitanes" llamados Ah Chata Pol y Ah Puc, sin embargo, para que los frailes pudieran pasar al Petén, tuvo que hacer una junta y consultar al respecto con los señores principales y capitanes. La intención de Canek parece haber sido pactar con los españoles para continuar en el poder, y asegurar lo mismo para sus descendientes. En 1619, los religiosos acordaron lo siguiente con Canek:

---

<sup>72</sup>Idem.

<sup>73</sup>AGI, Guatemala 151, f.327. Declaración del bachiller Juan Antonio Pacheco de Sopena, Petén Itzá, 29 de mayo de 1697.

[...] que se quedaría en el cacicazgo y gobierno como le tenía, por ser señor natural y nombrarían alcaldes y demás gobierno como acá le tienen los indios. Que le sucederían en el cacicazgo sus descendientes y que a uno de ellos, el que él nombrase, se le daría el título de teniente para que le ayudase a gobernar. Que en diez años no pagarían tributo y después les señalaría el rey alguna cantidad moderada, por haberse dado pacíficamente.<sup>74</sup>

Cuando los señores principales se enteraron de los planes de Canek, se opusieron y lo obligaron a expulsar de la isla a los religiosos, diciendo que no querían ser cristianos. En 1695 sucedió un evento similar, pues el gobernante itzá mandó una embajada a Mérida para ofrecer de nuevo obediencia a los españoles. Como respuesta a esto, se envió al Petén a fray Andrés de Avendaño. El fraile dice con respecto a Canek "que todos se le atreven con alguna demasía, de suerte que no es dueño de mandar sobre lo que tiene".<sup>75</sup> Es probable que el señor itzá intentara ganarse a su gente asegurando el flujo de artículos españoles que para ese momento se habían vuelto necesarios, como eran hachas y machetes de hierro, pero su intención de rendirse a los españoles nunca fue aceptada y aun estando allí Avendaño, hubo varios tumultos en que la gente le reclamaba:

[...] que de que había de servir la amistad de los españoles y su ley, que si era por tener hachas y machetes para sus labranzas, que hasta allí o entonces no les había faltado con que milpear. Que si era por los géneros y ropa de Castilla para vestirse, que cuándo ellos necesitaron de nada de eso, porque lo tenían ellos muy bueno. Que si era porque los españoles los defendieran, que cuándo se acobardó la nación itzalana, ni se

---

<sup>74</sup>Diego López Cogolludo, op.cit.: 234.

<sup>75</sup>Andrés de Avendaño, op. cit.: 38v.

humilló a ninguno, teniendo ellos tanta gente de armas para su defensa y para arruinar a cuantos a ellos se atreviesen. Que era muy mal hecho el admitirlos [a los españoles].<sup>76</sup>

Es obvio que Canek no contaba con el apoyo de la gente, ni de los señores principales, ni de las parcialidades. En una declaración este gobernante le dijo a Ursúa, que los que habían planeado la ofensiva en contra de él y su tropa eran indios comerciantes, es decir de la parcialidad de los panaes.<sup>77</sup> Esto señala la importancia política y militar de dicho linaje.

Entre los gobernantes y principales existían fuertes vínculos y lazos de parentesco, por ejemplo Canek estaba casado con Chan Pana, de la parcialidad de los panaes. Ah Chan el sobrino de Canek era hijo de su hermana Cante y de un principal de Tipú. Estaba casado con Couh, hija del cacique Couh. Su hermana, a su vez, estaba casada con Manuel Chayax, hijo de un principal de Ix Tut (pueblo sujeto a Alain). Kixan,<sup>78</sup> aprisionado por las tropas del capitán Juan Díaz de Velasco, era hermano del cacique Tut y cuñado de Ah Chan. Sin embargo, a pesar de estos estrechos vínculos, existían fuertes rivalidades y pugnas entre la nobleza itzá.<sup>79</sup> El principal opositor a los planes de Canek era el cacique Couh, la rivalidad con dicho personaje era a tal extremo que el propio Canek le dijo a Avendaño:

[...] que como le degollasen a su enemigo el cacique Couh con todos sus secuaces (que *ad sumun* serían de sesenta a setenta) entregaría él los petenes a su cargo.<sup>80</sup>

<sup>76</sup>Ibid.:40v.

<sup>77</sup>AGI, Guatemala 151 Bis, f.542v.

<sup>78</sup>Este era su sobrenombre, según algunos indígenas itzaes su verdadero nombre era Ix Canek.

<sup>79</sup>AGI, Guatemala 151 Bis.

<sup>80</sup>Andrés de Avendaño, op.cit.: 47v.

Las pugnas internas muestran que el Katún 8 Ahau, a iniciarse, anunciaba un cambio político y posiblemente el fin del gobierno de los Canek. Los planes del gobernante itzá de aliarse a los españoles para conservar su poder resultaron infructuosos y al final fue traicionado por sus propios allegados. Ah Chan, su sobrino que tenía influencia política tanto en Tipú como en Alain, fue enviado como emisario a Mérida, éste siempre se mostró incondicional a su tío y a su idea de pactar la paz con los españoles. En su viaje iba acompañado por su hermano menor, y por otros individuos llamados Chantan Ah Tec, Ah Ku, principal del pueblo de los chanes llamado Champokeken y Ah Ciau que era cehache.<sup>81</sup> Ah Chan se ganó la confianza de los españoles, sobre todo de Martín de Ursúa, quien lo tenía en alta estima. Chamach Sulu, el cacique de Alain, estaba bajo las órdenes de Canek y era su hombre de confianza. Cuando llegaron los españoles al Petén se mostró sumamente cooperativo con ellos. Tanto Ah Chan como Chamach Sulu tenían un doble juego político, pues eran aliados del cacique Couoh, por lo que llegado el momento traicionaron la causa de los Canek. Para ello convencieron a Canek y Ah Kin Canek de entrevistarse con Ursúa en Noh Peten y después persuadieron a éste de que los señores itzaes eran los que incitaban a la gente a huir y rebelarse. Ursúa se convenció de su culpabilidad y decidió trasladarlos junto con el hijo de Canek y un primo a la ciudad de Guatemala. Esto debió ser conveniente para Ah Chan, quien al dejar Ursúa el Petén se rebeló, formando una provincia independiente y convirtiéndose en su gobernante. Cuando Canek y Ah Kin Canek fueron llevados a Guatemala, la organización política indígena se desintegró y al parecer cada una de las cuatro parcialidades más importantes, intentó imponer su hegemonía sobre las demás. El Katún 8 Ahau había comenzado, marcando el fin del gobierno de los Canek y el abandono de su ciudad y sus pueblos. Como lo profetizó el Chilam Balam, el territorio que debía funcionar a manera de un cuerpo dirigido por un

---

<sup>81</sup>Ibid.:54.

AGI, Guatemala 151, f.69. Martín de Ursúa da fe del bautizo de la embajada itzá. Mérida, 31 de diciembre de 1695.

centro rector, se empezó a desmembrar debido a las luchas intestinas por el poder:

Por toda la tierra habrá relajamiento y se dispersarán los pueblos, se dispersarán las ciudades se desatará la cara, se desatarán los pies del mundo, al terminar la codicia, cuando ocurra el desdoblamiento, cuando sea la ruina, la destrucción de los pueblos por el colmo de la codicia.<sup>82</sup>

### 3. Población:

Según la declaración de dos frailes que acompañaron a Avendaño al Petén en 1695 la isla principal o Noh Peten tenía aproximadamente cuatrocientas casas o cuatro mil personas.<sup>83</sup> Cada casa era habitada por una familia extensa que de acuerdo con los cálculos de Avendaño tenía generalmente diez miembros. En 1618, durante su visita, Fuensalida y Orbita, calcularon la población de la isla en doscientas casas, lo que indica que en los setenta y siete años que habían transcurrido se había duplicado la población de dicho asentamiento. Es de suponer si las fuentes están en lo correcto, que hubo un crecimiento demográfico, aunque no se puede descartar una agregación de población externa. Como se ha dicho esta isla era el centro político-religioso de los itzaes y por lo tanto solamente debían residir en ella miembros de la nobleza y sacerdotes. La sociedad estaba dividida teniendo en primer plano a una élite compuesta por la nobleza gobernante, los sacerdotes y capitanes de guerra. Existían especialistas dedicados a ciertos oficios, como carpinteros, alfareros, canteros y tatuadores. Los españoles reconocían que los itzaes eran muy ingeniosos y hábiles en estos

<sup>82</sup>Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, op. cit.: 108-109. Barrera señala en este mismo texto que en los *Anales de Quauhtinchan* o *Historia Tolteca-Chichimeca*, aparece una frase que refiere que la Gran Tollan estaba formada por veinte ciudades sujetas a las cuales se les consideraba como "las manos y los pies".

<sup>83</sup>AGI, Guatemala, 151, f.655. Declaración de fray Andrés del Campo.

oficios.<sup>84</sup> Otros especialistas de gran importancia eran los comerciantes, a los que se les llamaba *ah yikales*, que significa hombres ricos y poderosos.<sup>85</sup> Entre los itzaes, la parcialidad de los panaes y la facción de los mopanes parecen haber ostentado este título y eran los encargados de organizar y efectuar el comercio. Por debajo de la élite estaba la gente del común dedicada a la producción, principalmente a la agricultura. Tomando en cuenta los datos demográficos se puede inferir que cuando los hombres no se dedicaban a esta actividad actuaban como guerreros al mando de sus principales y capitanes.

Los españoles señalaban que existían en la isla muchas casas tanto de habitación como adoratorios, pero "brutal, sin barrer, ni tener calles en forma".<sup>86</sup> Tal vez la ciudad estaba sucia y sin barrer, por que mucha gente empezó a abandonarla a la llegada de los españoles y por eso se encontraba tan descuidada. Además de la isla principal existían diversas poblaciones en tierra firme y en otras islas e islotes. Se componían de un pueblo principal en el cual la gente tenía sus casas, mientras en sus milpas formaban ranchos donde residían cuando trabajaban en ellas. Alrededor de los pueblos que fungían como cabeceras existían otras poblaciones menores, rodeadas de la misma forma por sus milpas y ranchos. Por ejemplo, Nich era la población principal de la parcialidad de Chakan Itzá, misma que contaba con otros pueblos menores cada uno gobernado por su "cacique y capitán" y con muchas rancherías. En total en esta parcialidad vivían aproximadamente seiscientas personas.<sup>87</sup> Yalain o Alain era una de las parcialidades sujetas a Canek, su población principal tenía el mismo nombre y su gobernante era Chamach Sulu. Avendaño dice que este personaje era además un sacerdote mayor de

---

<sup>84</sup>AGI, Guatemala 151 bis, f.125. Parecer del bachiller Pedro de Morales y del misionero Joseph Martínez de Mora. Petén Itzá, 10 de abril de 1699.

<sup>85</sup>Ibid.:11v.

<sup>86</sup>AGI, Guatemala, 151 bis, f.536.

<sup>87</sup>Andrés de Avendaño, op.cit.: 28 v.

cincuenta y cuatro años de edad, lo cual explicaría el título de "*chamach* " que significa viejo. Existen varios caciques-sacerdotes con este título en diversas parcialidades y pueblos, quienes parecen haber sido también *ah uayoob* o naguales. Como naguales debieron cuidar a la gente de sus pueblos en forma sobrenatural.<sup>88</sup>

Alrededor de Alain, a una distancia de dos leguas, se encontraban sus milpas y ranchos que cultivaban los indios llamados canekes, gente sujeta al gobernante itzá. También había gente de Tipú en esta parcialidad, lo cual nos muestra cuán estrecha era la relación entre dicha población y los itzaes.<sup>89</sup> Avendaño calculó la población total del Petén tomando como referencia la población de la isla principal, ya que Canek le había dicho que los otros petenes tenían la misma cantidad de gente. Según este fraile la población total tomando en cuenta la isla principal, las otras cuatro islas, los chakan itzaes, tulunquies y las demás poblaciones de tierra firme, serían unas veinticuatro o veinticinco mil personas.<sup>90</sup> Después de la conquista la población indígena fue presa de las enfermedades llevadas por los españoles, situación que empeoró cuando se vieron obligados a quemar sus milpas y trojes para que no fueran saqueadas. Además de esto estaban acosados por guerras intestinas, todo lo cual provocó una gran pérdida en la población.

Los españoles consideraban a los itzaes como "gente bien agestada y amestizada, casi todos de color claro y de muy perfecta estatura".<sup>91</sup> Sin embargo, según Avendaño el demonio los impelía a "hacerse horrorosos y agoreros" pintándose el rostro y el cuerpo de negro y tatuándose, algunos incluso en el rostro con el "animal que

<sup>88</sup>Alfonso Villa Rojas, "El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayenses de Chiapas, México", *Estudios etnológicos. Los mayas*. México: UNAM, 1985, pp. 535-550.

<sup>89</sup>Andrés de Avendaño, *op.cit.*:53 v.

<sup>90</sup>*Ibid.*:42 v.

<sup>91</sup>*Ibid.*: 45 v. Diego López Cogolludo, *op.cit.*:257.

tenían por agüero".<sup>92</sup> Otros llegaban a tatuarse todo el cuerpo como Kixan, sobrenombre que significa "El rayado".

El tatuarse (*hots* en maya), no sólo era una forma de adorno personal, tenía además implicaciones religiosas y denotaba el estatus y la valentía de aquel que se sometía a esta práctica, misma que era un gran tormento. En Yucatán habían personas especializadas en realizar esta labor, que suponía el pintar las figuras en la persona con tinta y después ir abriendo la piel siguiendo el patrón trazado. Esto se iba haciendo poco a poco, pues era en extremo doloroso y podía llegar a infectarse.<sup>93</sup> Kixan declaró que en el Petén el indio que los pintaba se llamaba Chikinuitz y se le pagaba por su trabajo con mantas.<sup>94</sup> Los hombres y mujeres se taladraban las orejas y narices para usar orejeras y narigueras. Los principales se abrían el labio inferior para ponerse bezotes, lo cual indicaba su posición social y su valentía. Aparentemente podían hacerse esta incisión después de haber realizado alguna acción valerosa en la guerra.<sup>95</sup> Los hombres llevaban el pelo largo, el cual se amarraban con cintas de algodón, tejidas con diversas figuras y colores y que tenían al final unas borlas. Utilizaban una especie de sacos con mangas cortas de algodón, con listas de varios colores y braqueros de cuatro varas de largo y una tercia de ancho, que estaban bordados y remataban con plumas de diversos colores. En la noche utilizaban mantas tejidas con listas y labores de distintos colores y siempre llevaban bajo el brazo unos banquitos para poder sentarse.<sup>96</sup> La indumentaria y adornos que utilizaban los hombres choles, lacandones y mopanes es bastante similar a la que se ha descrito para los itzaes. Los choles parecen haber usado solamente taparrabos, mientras que los mopanes se tatuaban y utilizaban

---

<sup>92</sup>Idem.

<sup>93</sup>Diego de Landa, op. cit.:37.

<sup>94</sup>Francisco Ximénez, op.cit.: 363.

<sup>95</sup>AGI, Guatemala 151 bis, f.545 v. Declaración de Camal. Petén Itzá, 16 de abril de 1697.

<sup>96</sup>Andrés de Avendaño, op.cit.: 45v-46. Diego López Cogolludo, op.cit.: 235.

bragueros y casacas de algodón, sin narigas, algunas de color negro.<sup>97</sup> Los lacandones por su parte también usaban taparrabos, un jubón sin mangas, de algodón en colores negro y rojo, un paño cuadrado rematado con borlas, el cual se amarraban en el pecho, cintura o en la cabeza, sirviéndoles para cargar cosas, pero no se tatuaban la cara y solo se pintaban alguna figura en el pecho.<sup>98</sup>

Las mujeres itzaes en cambio andaban desnudas de la cintura para arriba y usaban faldas de algodón de "medio abajo y el pelo arrollado, pero sin tanto cuidado como los hombres".<sup>99</sup> Una indumentaria muy similar era utilizada por las mujeres choles y lacandonas, estas últimas también utilizaban un huipil pequeño y el cabello suelto, recogidos únicamente para moler.<sup>100</sup> Para los españoles el que los hombres estuvieran más adornados y arreglados que las mujeres sólo demostraba "el vicio nefando que en ellos reina".<sup>101</sup> Como ya lo he señalado el vestuario y los adornos eran símbolos y marcadores de estatus, valentía y aspectos religiosos entre los indígenas y no, como trataron de verlo los españoles, como elementos que subrayaban una condición de homosexualidad. En realidad la percepción con respecto a los hombres itzaes era bastante negativa, los tachaban de sagaces, engañosos, feroces, crueles y flojos, pues dedicaban todo su tiempo a idolatrar, bailar y emborracharse, por lo que sólo sembraban milpas pequeñas. En cambio los españoles consideraban a las mujeres como grandísimas trabajadoras que laboraban de sol a sol sin decir palabra.<sup>102</sup> Dedicadas a atender sus casas, hijos, guisar, hilar, tejer, cuidar las

<sup>97</sup>Francisco Ximénez, op.cit.: 319-320.

<sup>98</sup>Agustín Estrada Monroy, "Odisea hacia Zac Balam", *Datos para la historia de la iglesia en Guatemala*. t.I, Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1973, pp. 392-393.

<sup>99</sup>Andrés de Avendaño, op.cit.: 45v.

<sup>100</sup>Agustín Estrada, op.cit.: 393.

<sup>101</sup>Juan de Villagutierrez Sotomayor, op.cit.: 384-385.

<sup>102</sup>AGI, Patronato 237, ramo 11, f.633 v. Carta de Martín de Ursúa al rey. Petén, 22 de marzo de 1697.

huertas y animales. Las mujeres cocinaban *ibes* (*Canavalia*), frijoles, calabazas, batatas, plátanos, camotes, *quequesques* o *macales*, mazorcas que asaban o hervían, camarones, pescados, carne de venado, puerco montes, pavos, gallinas, los cuales aderezaban con chile. Hacían tortillas, tamales, atole de maíz o *saca* y pozol, lo cual siempre tomaban tibio, ya que nunca bebían agua fría.<sup>103</sup>

#### 4. Producción y comercio:

La agricultura en el Petén tiene características muy similares a las analizadas para la zona sureste de Yucatán donde habitaban los chanes y cehaches. Como he señalado la vegetación alrededor de la laguna es de bosque tropical perennifolio y subcaducifolio. La altura de los árboles en este tipo de bosques oscila entre los 30 y 45 mts.<sup>104</sup> Recordemos que en la agricultura de roza, tumba y quema lo que toma más tiempo y resulta más difícil es desmontar una parcela de selva virgen, lo cual explica la importancia de las herramientas de metal, las cuales redujeron el tiempo que se requería para limpiar los terrenos y posteriormente desyerbar y mantener las milpas. Los instrumentos de metal eran tan apreciados que cuando se rompían eran reutilizados como puntas de lanza y flechas.<sup>105</sup> Los españoles describen a los itzaes como flojos por tener milpas pequeñas, pero esto parece haber sido más bien una estrategia utilizada por los indígenas para reducir el riesgo de pérdida de cosechas. Teniendo parcelas pequeñas en distintos lugares se incrementa la estabilidad agrícola, pues si una cosecha se pierde por plagas o cambios climáticos, siempre existe la posibilidad que una de las otras milpas prospere.<sup>106</sup> Además de las milpas individuales parecen haber tenido milpas comunales, con trojes grandes donde almacenaban las

<sup>103</sup> Andrés de Avendaño, op.cit.: 46. APS-RJC-AGI, Guatemala 344, ff.20-36.

<sup>104</sup> Jerzy Redowski, op. cit.: 159-188.

<sup>105</sup> Andrés de Avendaño, op.cit.: 35v. APS-RJC-AGI, Guatemala 343, f.56.

<sup>106</sup> Frederick M. Wiseman, op. cit.: 98.

cosechas, las cuales seguramente servían para el pago de tributos y otras necesidades de la población.

En sus parcelas los itzaes cultivaban distintas especies, lo cual también parece indicar una estrategia para minimizar las pérdidas por plagas y animales. Además con este sistema se obtiene una variedad de productos a lo largo del año. Según la documentación consultada, los cultivos más frecuentes eran maíz, frijol, *ibes*, calabazas, chayotes sin espinas llamados *ch'unés*, algodón, tabaco (que reduce ciertas plagas y oxigena la tierra), achiote, yucas, jícamas, camotes, *macales*, piñas, algunos árboles de cacao (aunque pocos), vainillas, añil y grana. También cultivaban especies introducidas como la caña de azúcar que se daba muy bien, plátanos, sandías y cítricos.

De las milpas obtenían dos cosechas al año y el maíz que producían era de granos gruesos y cada mazorca podía tener ochocientos granos o más.<sup>107</sup> Los españoles decían que los itzaes se reducirían "por volver a poseer sus naturales tierras y sitios de sus milpas (cosa que tanto aman)".<sup>108</sup> Sin embargo, el amor a sus tierras no los hizo regresar y tampoco les impidió quemar milpas y trojes para que no fueran saqueadas por los españoles.

Los itzaes también contaban con huertos cercados en las casas donde sembraban "coles rústicas", "cebollas", algodón, grana y añil.<sup>109</sup> En Yucatán estos huertos familiares eran atendidos por las mujeres, lo mismo que los animales domésticos y los apiarios. Esto debió ser igual entre los itzaes. Las fuentes mencionan que había mucha cera y

---

<sup>107</sup> Andrés de Avendaño, op.cit.: 37 v. AGI, Guatemala 151 bis, Patronato 237, ramo 11.

<sup>108</sup> AGI, Guatemala 151 bis, f.138v. Parecer del capitán Marcelo Flores Mogollón. Petén Itzá, 14 de abril de 1699.

<sup>109</sup> Andrés de Avendaño, op.cit.: 37v.

miel, las cuales debieron obtenerse en apiarios silvestres y domésticos. También señalan que tenían numerosas aves de la tierra, de Castilla y perros.<sup>110</sup>

En las milpas que se dejaban descansar o acahuals los itzaes plantaban árboles útiles y cuidaban otras especies silvestres de importancia económica tal y como lo hacen en la actualidad los lacandones.<sup>111</sup> En estos huertos cultivados y protegidos se encontraban árboles de cacao, pataxte, achiote, zapotes, vainilla, zarzaparrilla, copal, hule, pimienta, pita, palo de Campeche, bálsamo así como otras plantas y yerbas tintóreas de gran importancia para la elaboración de tejidos. También tenían plantas medicinales como el árbol llamado leche de María o santa María.<sup>112</sup> Al parecer el cacao que había en el Petén era poco, pues la tierra no es lo suficientemente profunda para su cultivo. Cuando Cortés paso por Tayasal, Canek le dijo que tenía huertas de cacao cercanas a Nito, porque era tierra muy buena para sembrarlo, lo que refuerza la idea de que las tierras del Petén no eran aptas para este propósito.<sup>113</sup> En cambio las tierras de los choles y mopanes parecen haber sido mejores para su producción y los españoles se daban cuenta que aún habitaban ciertos parajes por lo limpio y bien atendido de sus cacaotales, vainillares y otros árboles frutales.

Destaca en la producción de los itzaes el cultivo del algodón y de plantas tintóreas como la grana, el añil<sup>114</sup>, el palo de Campeche, lo

---

<sup>110</sup>AGI, Patronato 237, ramo 11, ff.633-633v. Carta de Martín de Ursúa al rey. Petén Itzá, 22 de marzo de 1697.

<sup>111</sup>James D. Nations y Ronald B. Nigh, op.cit.:15.

<sup>112</sup>AGI, Escribanía 339 B, núm.5, pza.7, Patronato 237, ramo 11, Guatemala 151 bis.

<sup>113</sup>Hernán Cortés, *Cartas de relación*. México: Porrúa, 1983, p.243.

<sup>114</sup>En las fuentes consultadas siempre se menciona que los itzaes cultivaban añil, sin embargo, Norman Schwartz ( op.cit.: 39) señala que los españoles no se sintieron atraídos en ir al Petén, pues carecía de índigo que era el principal producto de comercio en Guatemala entre 1700 y 1798. En realidad lo que no había en el Petén era mano de obra.

cual servía a las mujeres para la elaboración de mantas y ropa. Es probable que los tintes como el añil y la grana, hubieran servido también para el intercambio con los pueblos de encomienda, principalmente en Yucatán donde eran exigidos en los tributos y repartimientos. Las mujeres elaboraban mantas blancas o ropa de diversos colores, que resultaba muy durable pues era una especie de fieltro,<sup>115</sup> aunque según Avendaño los colores no eran muy firmes y se corrían al lavarlos.<sup>116</sup> Las fuentes coinciden en alabar a las mujeres indígenas que realizaban tejidos "extraordinarios", tanto que el propio Ursúa decía que las indígenas yucatecas, que ya habían sido enseñadas por españolas en las artes de bordar y que producían obras primorosas, eran con mucho aventajadas por las itzaes.<sup>117</sup> La ropa y mantas hechas por las mujeres se convirtieron en el principal objeto de intercambio con los cehaches, chanes y tipuanos por instrumentos de metal. Antes de la llegada de los españoles los itzaes utilizaban como objetos de trueque cuentas coloradas de caracol, llamadas *k'an* en maya, cacao y posiblemente mantas.

Los itzaes complementaban sus actividades agrícolas y de recolección con la pesca y la caza. La laguna del Petén tenía diversos tipos de peces, camarones y jicoteas que consumían los indígenas. La caza era una actividad importante para los hombres que iban en grupos armados con lanzas y flechas y muchos perros "muy gordos".<sup>118</sup> Salían a cazar en una sabana cercana a la laguna donde abundaban los venados, puercos de monte, pavos monteses y conejos, aunque sus presas predilectas parecen haber sido los venados y puercos de monte.

---

<sup>115</sup>El fieltro era una lana que no se tejía sino que se incorporaba con la fuerza de agua caliente, lejía o goma, los tejidos itzaes debieron ser muy gruesos y de trama muy cerrada para compararlos con el fieltro.

<sup>116</sup>Andrés de Avendaño, op.cit.: 38.

<sup>117</sup>AGI, Patronato 237, ramo 11, ff.633-633v. Carta de Martín de Ursúa al rey. Petén Itzá, 22 de marzo de 1697.

<sup>118</sup>AGI, Guatemala 152, ff.921v-922. Carta de fray Agustín Cano. Mopán, 15 de mayo de 1695.

A través del Petén existía una ruta comercial controlada por los itzaes, que acondicionaron ventas para alojar a los traficantes que pasaban por su territorio. Los chontales de Acalan hacían parte de su recorrido hacia las ciudades de Nito y Naco por mar, pero parte de este trayecto debían hacerlo por vía terrestre. Cortés menciona un puerto controlado por los itzaes llamado Tenciz, donde debieron desembarcar los mercaderes chontales.<sup>119</sup> Nito era un centro comercial donde se reunían negociantes de distintos lugares e incluso había barrios con gente de provincias lejanas, como el de los chontales gobernado por un hermano de Paxbolon.<sup>120</sup> El principal producto con el que traficaban los chontales era el cacao, mismo que debieron haber cambiado con los itzaes principalmente por mantas y ropa. Después de la conquista española, los chontales perdieron el control sobre ese activo comercio y los itzaes aprovecharon para convertirse en un centro que impulsó y dominó el tráfico con los pueblos fugitivos, los pueblos de encomienda e incluso con los choles y lacandones. Establecieron relaciones de intercambio con los chanes, cehaches y tipuanos que fungían como intermediarios en el comercio con los pueblos de encomienda de Yucatán. Los itzaes les daban mantas, ropa, cera y colorantes que intercambiaban por sal, herramientas de metal y en el caso de Tipú, además lo hacían por cacao, achiote y vainilla.

Mientras los pueblos fugitivos estaban subordinados políticamente a los itzaes, los choles y lacandones trataban de mantener su autonomía, los itzaes hicieron todo lo posible por someterlos y tal vez obligarlos a comerciar con ellos. Estos grupos no se convirtieron en sus aliados políticos y sus relaciones oscilaban entre la violencia y momentos de paz en que podían comerciar. La situación de los choles empeoraba cuando los españoles intentaban reducirlos y cristianizarlos, pues entonces eran atacados con

---

<sup>119</sup>Hernán Cortés, op.cit.:242-244.

<sup>120</sup>Ibid.: 246.

ferocidad por los itzaes, que no deseaban que fueran sometidos y les mostraran a los españoles el camino a su territorio.<sup>121</sup> Sin embargo, los mopanes se volvieron intermediarios de los choles, estableciendo relaciones cercanas con ellos y tratos comerciales por cacao, achiote y vainilla.<sup>122</sup> Con respecto a los lacandones, éstos fueron considerados siempre por los itzaes como enemigos, con los que tenían enfrentamientos frecuentes por el control de las salinas de Los Nueve Cerros (Bolon Uitz), que era la única fuente de dicho mineral en el norte de Guatemala.<sup>123</sup> Pero cuando los lacandones se vieron forzados a establecerse en Sac Balam, comenzaron a perder población y fuerza e, incapaces de resistir a los itzaes, debieron aceptar tener tratos comerciales con ellos, supliéndolos con cacao, achiote y probablemente negro de humo (*cheeh yayahol* en maya), que utilizaban para pintarse el cuerpo y como tinta para escribir. Los itzaes parecen haber tomado finalmente el control de las salinas, al imponerse a los lacandones, por lo que este mineral debió convertirse en un artículo de importancia en el intercambio con estos grupos.

Cuando los españoles llegaron en 1695 a la población lacandona, éstos negaron tener tratos comerciales o comunicación con los itzaes, entre otras cosas para evitar llevar a los españoles a su territorio.<sup>124</sup> Los españoles se dieron cuenta que si existían tales relaciones de intercambio ya que por el pueblo de Saclemacal en el Petén, había un camino muy transitado por donde se comunicaban itzaes y lacandones con los choles que cultivaban achiote y adonde

---

<sup>121</sup>Martín Alfonso Tovilla, op.cit.: 185. AGI, Guatemala 179, f.1, Carta de fray Joseph Ramírez, Guatemala 29 de noviembre de 1680.

<sup>122</sup>AGI, Guatemala 152, f.144. Memoria de los parajes que hay desde San Miguel Manche hasta los indios ah itzaes.

<sup>123</sup>Antonio de León Pinelo, "Relación sobre la pacificación y población de las provincias del Manche y Lacandón que pretende hacer don Diego de Vera Ordoñez y Villaquirán", en *Relaciones histórico-descriptivas de La Verapaz, El Manche y Lacandón en Guatemala*, France Scholes y Eleanor Adams (eds.). Guatemala: Editorial Universitaria, 1960, p. 263.

<sup>124</sup>AGI, Guatemala 152, f.898v. Declaración de cinco indios lacandones. Ntra. Sra. de los Dolores, 1 de mayo de 1695.

ilegaban también indios de Coban, San Agustín Lanquin y Sacapulas. Estos últimos iban en busca de achiote y cacao que les exigían como tributo y en los repartimientos, a cambio de hachas y machetes.<sup>125</sup> Este punto de encuentro parece ser lo que fray Francisco Gallegos describió como la "feria del achiote", donde participaban choles, lacandones, itzaes e indios de varios pueblos de La Verapaz.<sup>126</sup> El pueblo donde tenía lugar este intercambio, estaba cerca al de los ah xoyes, fugitivos de Coban que se habían establecido allí y que comerciaban también con los choles y la gente de Verapaz. Hacia el noreste de este sitio, a dos días de camino y en las orillas del Río Sacapulas, se encontraba el pueblo llamado Zocomo, que tenía cuarenta casas y muchas canoas que servían para que los lacandones pasaran a La Verapaz y los de este lugar a tierras de El Lacandón.

Como se puede observar los itzaes lograron establecer y controlar una nueva red comercial que involucraba a los pueblos de encomienda de Yucatán, a algunos pueblos de La Verapaz, a las poblaciones de huidos, así como a los choles y lacandones. De esta forma el sistema de producción e intercambio que controlaban se asoció al sistema económico colonial a través del tráfico con los pueblos fugitivos y los de encomienda. El dominio de este intercambio supuso que este grupo se impusiera políticamente sobre las demás poblaciones, las que se convirtieron en barreras que frenaron por más de un siglo el avance hispano, asegurando su supervivencia y autonomía. Sin embargo, la caída del señorío itzá provocó un colapso en esta intrincada red de comercio que ya no pudo ser reestructurada.

---

<sup>125</sup>AGI, Guatemala 151 bis, f. 128 v. Parecer de fray Gabriel de Ortega. Petén Itzá, 16 de abril de 1699. Carta del capitán Marcelo Flores Mogollon a Ursúa y Mencos. Puerto Nuevo de San Antonio del Itzá, 1699.

<sup>126</sup>Francisco Gallegos, *Memorial que contiene las materias y progresos del Chol y Manché, presentado a su señoría don Francisco de Escobedo [...]*. Guatemala: Imprenta Joseph de Pineda Ybarra, 1676, p.7. Juan de Villagutierrez Sotomayor, op. cit.: 447.

## 5. Religión:

Con respecto a la religión tenemos muy pocos datos, existen pocas descripciones sobre los dioses, ritos y ceremonias de los itzaes. Fuensalida señala la existencia de una gran diversidad de deidades y bailes y a decir de Cogolludo eran casi los mismos que tenían los yucatecos.<sup>127</sup> Poseían una concepción cíclica del tiempo a través de ruedas katónicas y Avendaño señala que las profecías relativas a los katunes estaban asentadas en códices:

[...] el modo de contar a lo antiguo que usan así de días, meses, años como de edades y saber que edad era la presente (que para ellos una edad sólo consta de veinte años) y qué profecía había sobre dicho año y edad, que todo consta de unos libros de cuarta de largo y como cinco de ancho, hechos de cortezas de árboles, doblados a una banda y a otra a manera de biombos. Con el grosor cada hoja del canto de un real de a ocho mexicano. Estos están pintados por una parte y otra con variedad de figuras y caracteres ( de los cuales usaron en su antigualla también los indios mexicanos) que indican no sólo la cuenta de los dichos días, meses y años, sino las edades y profecías que sus ídolos y simulacros les anunciaron [...].<sup>128</sup>

A estos libros se les llamaba en maya *analte* y solamente Canek, Ah Kin Canek y otros sacerdotes podían realizar el cómputo del tiempo y entender las profecías.<sup>129</sup> Cuando los españoles tomaron posesión de la isla principal encontraron estos códices en casa de Canek; quedando en posesión de Ursúa.<sup>130</sup> El contenido de éstos

<sup>127</sup>Diego López Cogolludo, op.cit.: 258.

<sup>128</sup>Andrés de Avendaño, op.cit.: 36.

<sup>129</sup>AGI, Guatemala 151, ff.68v-69. Declaración de Ah Chan. Mérida, 29 de diciembre de 1695.

<sup>130</sup>AGI, Guatemala 151 bis, ff.125-125v. Parecer del bachiller Pedro de Morales y del misionero Joseph Martínez de Mora. Petén Itzá, 10 de abril de 1699.

posiblemente era el mismo o muy similar al de los libros de Chilam Balam. Los *analties* además de la información relativa a las ruedas katónicas y sus augurios, debieron contener otra información de carácter religioso y ritual.

Según Barrera Vásquez<sup>131</sup> la palabra itzá significa "brujo del agua", traducción que me parece la más acertada ya que en los Chilames se les menciona como hechiceros y hombres religiosos. Es decir, se les considera como brujos o *ah uayoob* [naguales] y según Roys el nagualismo comenzó en Yucatán en el Katún 5 Ahau (1323-1342), cuando los itzaes consolidaron su poder en la provincia.<sup>132</sup> El *uay* o nagual es el "mago" que tiene la capacidad de tomar la figura de un animal, bola de fuego o algún meteoro. Entre los mayas coloniales existían el *uay cot* o brujo águila, *uay ch'amac* o brujo zorra, *uay balam* o brujo jaguar, *uay mistun* o brujo gato, *uay xibalba* o brujo que se comunicaba con el inframundo, *uay chac*, el brujo que hacía llover, entre otros.<sup>133</sup>

Existen naguales buenos y malos, los primeros cuidan del bienestar de las personas mientras los otros procuran hacer daño, enfermando y matando a la gente. Reciben el nombre de nagual tanto el mago como la forma que éste adopta. Entre los nahuas existían una serie de factores que confluían para que una persona se convirtiera en nagual. En primer lugar una predestinación manifestada antes del nacimiento, después el día en que se nacía y posteriormente los conocimientos específicos que se adquirirían y la penitencia. Habían naguales entre la nobleza y entre la gente común y tanto hombres

---

<sup>131</sup>Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, op.cit.:54-55.

<sup>132</sup>Ralph L. Roys, *The Maya Katun Prophecies of the Book of Chilam Balam*. Contributions to American Anthropology and History, Washington: Carnegie Institution of Washington, vol. XII, núm.57, 1960, p.14.

<sup>133</sup>Alfredo Barrera Vásquez (director), op. cit.:916.

como mujeres podían ostentar este poder.<sup>134</sup> Avendaño señala que los itzaes eran "agoreros", es decir, que adivinaban o pronosticaban sucesos por ciertas señales, generalmente durante el sueño, condición que caracteriza a los nagueales o *uayoob*. Varios de los principales tenían nombres de pájaros como *cot* (águila), *kukul* (quetzal) y *Kauil* (zanate), las aves entre los mayas representaban ciertos augurios o profecías. Otros principales se llamaban Tunal, que significa hechicero e Its Kin, que significa mago que pronostica los días.<sup>135</sup> Se ha mencionado ya que era costumbre común en este grupo el tatuarse en la cara el animal que tenían por "agüero", lo que no queda claro es si se trata de su animal protector o *tona* (en náhuatl) por el día de su nacimiento o si se trata de su *uay*. Lo más probable es que se trate de este último, ya que el mismo religioso asienta que tanto los cehaches como los itzaes acostumbraban degollar a los hombres que pasaban de cincuenta años, "porque no aprendieran a ser brujos y los maten, salvo [a] los sacerdotes de sus ídolos a quienes respetan mucho".<sup>136</sup> Villa Rojas apunta que entre los grupos mayas de Chiapas, los ancianos y personas importantes adquieren la capacidad de convertirse en nagueales. Entre ellos cada calpul esta regido por un grupo de funcionarios que a su vez son sacerdotes, curanderos y nagueales. En su aspecto de brujos, estos funcionarios cuidan al calpul de otros nagueales y espíritus maléficos. También vigilan la conducta de todos los miembros del calpul y los sancionan con enfermedades cuando cometen algún delito o "pecado".<sup>137</sup>

Esta organización, válida para las primeras décadas del siglo XX en Chiapas, es muy similar a la de los itzaes, que tenían caciques-sacerdotes a los cuales les daban el título de "*chamach*" o viejo, los cuales parecen haber fungido como nagueales, ejerciendo un control

---

<sup>134</sup>Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*. México: UNAM, t.II, 1984, pp.416-419.

<sup>135</sup>AGI, Escribanía 339 A.

<sup>136</sup>Andrés de Avendaño, op.cit.: 28.

<sup>137</sup>Alfonso Villa Rojas, op. cit.: 536-540.

politico-religioso sobre sus parcialidades. Lo que no queda muy claro es si realmente los itzaes mataban a todas las personas mayores de cincuenta años o sólo a aquellas que presentaban ciertas características y cualidades para convertirse en brujos. Es posible que al eliminar a la gente del común que pudiera convertirse en nagual, evitaran que surgiera un grupo que cuestionara el poder de la élite. Con respecto a las mujeres sabemos que había hechiceras con el poder de transformarse en naguales, pero no queda claro si también las mataban pasando cierta edad. Ah Kin Canek, tenía una "esclava" a la cual enseñaba y era considerada "gran maga y hechicera" y se le tenía como a sacerdotisa. A esta mujer la encontró un día el vicario Juan Pacheco y le preguntó de donde venía, a lo que:

Respondió la embustera sacerdotisa que de ver al xagual [nagual] (esto es, a su galán) que siempre salía a visitarla a orillas de la laguna, en figura de leoncillo o tigre y la regalaba con conejos, faisanes y otras aves y cazas. Y habiéndole dicho el vicario y los demás que los llevase allá, que le querían ver; ella respondió: que se espantarían los españoles en viéndole. Y replicándola no sucedería así esto, porque antes bien huiría el tigre del sacerdote del Verdadero Dios, dijo: que de ningún suerte quería llevarlos allá, porque no se le matase, que si eso sucediese, al punto expiraría ella [...].<sup>138</sup>

Todo lo anterior nos muestra la importancia que tenía el nagualismo entre los itzaes, condición que tanto hombres como mujeres podían poseer. Pero el papel más importante era el de los caciques-naguales, que ejercían un control político y religioso en sus comunidades.

Ya he señalado que la isla era el centro religioso de los itzaes y donde se localizaban los principales adoratorios. Allí residían Canek y

---

<sup>138</sup>Juan de Villagutierrez Sotomayor, op.cit.: 408.

el sumo sacerdote Ah Kin Canek junto con otros doce sacerdotes. Los españoles encontraron nueve edificios altos que eran templos y doce casas grandes llenas de ídolos. Avendaño describe los adoratorios como edificios bien contruidos de cal y canto, que en su interior tenían dos hileras de bancas empotradas a las paredes, que rodeaban la estructura, todo pintado y pulido.<sup>139</sup> El templo principal era el de Ah Kin Canek, que era el más grande y alto, de forma cuadrada, con un "hermoso pretil" y nueve escalones, todo hecho de piedra. En el último escalón se encontraba una imagen antropomorfa en cuclillas, "mal encarada". Dentro de este lugar había otra figura hecha de "esmeralda bruta" (tal vez fuera jade), que decían ser el dios de las batallas (Pakoc o Ah Ox Chuncham), sobre la cual había una deidad de estuco con la cara del sol y rayos de nácar a su alrededor. Dentro de esta figura se encontraban los dientes de los españoles sacrificados.<sup>140</sup> En el mismo adoratorio se encontraba una canilla colgada de tres fajitas de algodón de colores, encima de ella había una corona y más abajo había una bolsita con huesos "podridos", en el piso habían tres sahumerios con resina, ollas con maíz seco y más resina. Al preguntarle a una india vieja de qué eran esos huesos, respondió "que de un caballo que había dejado encomendado un rey, que ha mucho tiempo pasó por allí".<sup>141</sup> Los itzaes parecen haber sido uno de los primeros pueblos mesoamericanos en adoptar un elemento introducido por los españoles, como lo fue el caballo. Cuando en 1525 Cortés pasó por Tayasal, dejó un caballo enfermo, al que los indígenas no supieron alimentar y murió de hambre. Posteriormente fue deificado como un dios del trueno y la lluvia llamado Tzimin Chaac. En 1618 cuando fueron al Petén Fuensalida y Orbita, ésta era la deidad principal y tenía la forma de un caballo sentado sobre sus ancas y levantando las patas delanteras. En un arranque de fervor religioso Orbita rompió la imagen, por lo que fueron expulsados del Petén, ya que los itzaes decían que habían matado a su dios y por lo mismo querían matarlos a

---

<sup>139</sup>Andrés de Avendaño, op.cit.: 30.

<sup>140</sup>Juan de Villagutierrez Sotomayor, op.cit.: 386.

<sup>141</sup>AGI, Guatemala 151 bis, ff.535v-536.

ellos.<sup>142</sup> El acontecimiento relacionado con el caballo de Cortés tuvo una gran repercusión en la memoria colectiva itzá, pues hoy día a través de la historia oral se recuerda este suceso, señalándose que al morir el caballo los itzaes decidieron hacer una figura de piedra a la cual le dieran "vida" los brujos o *uayoob*.<sup>143</sup> Cuando iban a transportar la estatua a Tayasal en una canoa, un fuerte viento hizo que se cayera a la laguna donde aseguran se encuentra hoy día.

El otro adoratorio importante era el de Canek y sus antepasados, "que habían sido reyes en las provincias de Yucatán". Dentro de este templo había una mesa de piedra para efectuar los sacrificios llamada *mayactun*, así como muchas imágenes de piedra, madera, veso y los *analtes*.<sup>144</sup> Avendaño señala que en la casa de Canek había una especie de mesa redonda de piedra que representaba al Yaax Chel Cab [Primer árbol del mundo], en su base se encontraba una carátula de piedra orientada hacia el poniente, misma que adoraban junto a la columna. Esta carátula representaba a Ah Coc Ah Mut, deidad celeste relacionada con Itzam Na. Canek, su familia y parcialidad rendían culto a este símbolo compuesto por la Ceiba primordial y un advocación de Itzam Na. Existe una estrecha relación entre la Ceiba o árbol primigenio y el principal dios maya, ambos se asocian al origen del mundo, al agua, la fertilidad y el culto a los antepasados. También se asocia al Yaax Chel Cab o Yaax Imix Che, con el establecimiento del tiempo y el calendario<sup>145</sup>, lo cual a su vez se relaciona con los itzaes, pues los chilames señalan que ellos fueron los que iniciaron la cuenta de los katunes.

<sup>142</sup>Diego López Cogolludo, op.cit.: 230-231.

<sup>143</sup>Charles A. Hoffing y Fernando Tesucún, "El caballo de Cortés, una relación itzá", *Winak: Boletín Intercultural*, vol.7. núms.1-4, junio de 1991 a marzo de 1992, pp.50-51.

<sup>144</sup>Juan de Villagutierre Sotomayor, op.cit.: 387.

<sup>145</sup>Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, op.cit.: 92.

Además de los templos había cuevas, bóvedas y casas comunes "nefandas".<sup>146</sup> El vicario Francisco Miguel Figueroa da la siguiente descripción sobre estas últimas:

[...] que tenían al lado de sus principales mezquitas casa grande de fábrica muy decorosa como privilegiada sólo para la habitación de los sodomitas, en donde entraban todos los que querían tener con ellos sus nefandos ayuntamientos, en especial los de poca edad, porque allí aprendiesen. Usaban estos ministros del demonio trajes de mujeres y ocupabanse sólo en hacer pan para los sacerdotes y en sus torpezas.<sup>147</sup>

Ya he señalado la imagen negativa que tenían los españoles de los hombres itzaes, tachándolos de flojos y afeminados, se puede pensar que esta era otra forma de desprestigiarlos, sin embargo, la descripción de estos sacerdotes recuerda la función de los semihombres/semimujeres o berdaches<sup>148</sup> como los llamaron los españoles. El berdache es biológicamente un hombre que adopta la vestimenta, ocupaciones, maneras y función sexual de la mujer, como resultado de una visión sagrada o por la elección de su comunidad.<sup>149</sup> Este tipo de personajes eran comunes entre los grupos zuñi, tewa, navajo, keres y hopi donde además se les consideraba personas sagradas, ya que reunían los atributos masculinos y femeninos, representando así la armonía cósmica. La cual también se expresaba en el hecho de que los hombres solteros podían tener acceso carnal con los berdaches, con lo que se evitaban conflictos en la sociedad, pues no competían con los hombres adultos por las mujeres.<sup>150</sup> Creo

<sup>146</sup>AGI, Guatemala 151 bis, f.126. Declaración del padre Diego de Rivas. Petén Itzá, 14 de abril de 1699.

<sup>147</sup>AGI, Escribanía 339 B, núm.5, pza. 16, f.572. Carta del vicario Francisco Manuel Figueroa. Petén Itzá, marzo 12 de 1702.

<sup>148</sup>Berdache viene del vocablo árabe *bradaj*, que significa prostituta masculina.

<sup>149</sup>Ramón A. Gutiérrez, *Cuando Jesús llegó las madres del maíz se fueron*. México: FCE, 1993. p.71.

<sup>150</sup>Ibid.: 73-74.

que esta misma función debieron tener los sacerdotes itzaes que vestían y actuaban como mujeres, sirviendo como un escape sexual a los hombres jóvenes y evitando así las tensiones sociales.

La isla estaba dividida en cuatro partes y a cada una correspondía una divinidad. Según declaró Kixan, existían "cuatro ídolos muy grandes y otro en una cueva, que están parados y con los brazos y bocas abiertas y que [éstos] les hablaban".<sup>151</sup> El que estaba en la cueva se llamaba Pakoc [El que causa espanto], que era dios de la guerra, al igual que Hoxchuncham [Ah Ox Chuncham, El de las tres encías ?]. A ambas deidades se les llevaba a las batallas y se les ofrecía copal y lo mismo hacían cuando realizaban una acción valerosa. Cuando consultaban a estos dioses les solían responder y durante sus bailes hablaban y bailaban con ellos.<sup>152</sup> Avendaño señala que Pakoc era quien les hablaba más a menudo.<sup>153</sup> Se debe resaltar la cualidad parlante de los dioses itzaes, lo cual también llamó la atención de los españoles, que le preguntaron a Ah Chan si hablaban los "demonios" en su pueblo, a lo que contestó:

Dijo que sí [que] hablan en los ídolos y que este declarante les ha hablado. Que cuando lo nombró el Canek para ir a la ciudad le dijo [uno de los dioses] que le pesaba mucho la disposición que tenía de irse a ver a los españoles y que para qué iba si no era español.<sup>154</sup>

Existía un *chilam* o profeta principal que era el sacerdote Tut, que se comunicaba con los dioses. En su adoratorio que estaba en una plaza había una imagen "horrorosa" (posiblemente de Pakoc) que

---

<sup>151</sup>Francisco Ximénez, op.cit.: 362.

<sup>152</sup>Diego López Cogolludo, op.cit.: 259.

<sup>153</sup>Andrés de Avendaño, op.cit.: 37-37v.

<sup>154</sup>AGI, Guatemala 151 bis, f.521. Declaración de Martín Chan. Petén Itzá, 10 de marzo de 1697.

consultaba este sacerdote. El día anterior a la llegada de los españoles esta deidad le dijo al sacerdote:

[que] mirase que el día inmediato vendrían los españoles y que se previniesen y estuviesen de buen ánimo para derrotarlos; a cuyo fin él ofrecía su asistencia, con tal que se los habían de sacrificar y comer ellos de sus carnes.<sup>155</sup>

Al darse cuenta este sacerdote que los españoles los estaban venciendo imploró el auxilio de la deidad, pidiéndole cumpliera lo prometido, pero al llegar los españoles a la isla, golpeó la imagen del dios con un palo, diciéndole muchos oprobios, después de lo cual huyó como todos los demás. Los españoles encontraron en la isla muchísimos ídolos de distintos materiales como diversos tipos de piedras, barro, madera; figuras sentadas en bancos de madera, que eran muy estimadas. Eran tantas las imágenes y templos que los soldados se dedicaron desde la mañana hasta las cinco de la tarde en destruir todo, aunque Ursúa se quedó con los códices y algunas figurillas.<sup>156</sup> Entre la gran cantidad de dioses aparte de los ya mencionados, se encuentra también Hobo [Cuerpo cilíndrico y hueco], que es el Bacab igualmente llamado Kanalbacab, Kanpauhtun y Kanxibchac. Este era el Bacab principal, protector de los años Kan y patrón de los apicultores.<sup>157</sup> Asimismo adoraban a Itzamna Kauil, aspecto de Itzamna relacionado con las buenas cosechas.<sup>158</sup> Otra deidad era Kinchilcoba [Chachalaca-pájaro del sol], tenía figura de hombre y los itzaes colocaban su estatua de piedra en la cima de un montículo, ya que decían que "era su vigía y centinela que los defendería de todos los contratiempos que les pudieran suceder".<sup>159</sup> Entre las muchas imágenes de divinidades que tuvieron los itzaes,

<sup>155</sup>Juan de Villagutierre Sotomayor, op.cit.: 387.

<sup>156</sup>AGI, Guatemala 151 bis, f.536.

<sup>157</sup>Diego de Landa, op. cit.:62-64.

<sup>158</sup>Andrés de Avendaño, op.cit.: 30v.

J. Eric S. Thompson, *Historia y religión de los mayas*. México: Siglo XXI, 1982, pp.261-262.

<sup>159</sup>Idem.

destacan en el registro arqueológico los incensarios estilo Mayapán, que consisten en una base que sirve como pedestal y la efigie moldeada y pintada de un dios. Además existen incensarios más sencillos que seguramente fueron utilizados por la gente del pueblo, que eran más pequeños de forma globular y decorados con las cabezas y en ocasiones las extremidades de las deidades.<sup>160</sup> Este tipo de incensarios son muy parecidos a los que actualmente utilizan los lacandones y seguramente cumplían la misma función de alimentar a los dioses con copal, resinas e incluso sangre.

Como ya he mencionado después de la llegada de los españoles se conformaron cinco provincias indígenas, una de ellas era Cun Ahau, donde residía Chumexen, junto con su sacerdote principal Kin Canek. El nombre de esta provincia corresponde al de la principal deidad de la muerte, que seguramente fungía como su dios tutelar. Esta divinidad representa un aspecto de Venus en su tránsito por el inframundo, planeta que en la cosmovisión maya estaba estrechamente ligado a la guerra y el sacrificio, por lo que es posible que se escogiera como dios patrono para que los ayudara en contra de los españoles.<sup>161</sup> Esta provincia se convirtió en el principal centro religioso, adonde acudía la gente a consultar a los sacerdotes.<sup>162</sup>

A dos días de camino de la Laguna del Petén, hacia el norte se encontraba un "cerro muy eminente" llamado Bochan<sup>163</sup> y en su parte más alta se hallaba un "ídolo" muy grande que recibía el mismo nombre, también había allí un adoratorio donde realizaban los

<sup>160</sup>Prudence M. Rice, "Postclassic Censers Around Lake Peten Itza, Guatemala". *Arqueología Mesoamericana. Homenaje a William T. Sanders*, vol.II, México:INAH, 1996, pp.123-135.

<sup>161</sup>Ralph L. Roys, *The Prophecies for the Maya Tuns or Years in the Books of Chilam Balam of Tizimin and Mani*. Contributions to American Anthropology and History, núm. 51, 1949, p. 174.

<sup>162</sup>AGI, Escribanía 339 B, pza. 14.

<sup>163</sup>En la actualidad existe un cerro cercano a la laguna llamado Cahui, el cual tiene importancia en la mitología itzá.

sacrificios.<sup>164</sup> *Boch* quiere decir cobertura, por lo que metafóricamente significa amparo o protección, de tal forma que Bochan sería "El que cubre o protege". A esta misma deidad se le llamaba Bala, *bal* significa esconder o encubrir y lo más probable es que fuera Balam "El que se esconde o encubre". Esta deidad esta relacionada al jaguar y muy posiblemente se trate de la versión maya de Tepeyolotl [Corazón de la Montaña], divinidad de las cuevas, del interior de la tierra y de los mantenimientos.<sup>165</sup> Según la misma fuente a dicha deidad se le daban también los nombres de Kakmison [Fuego limpiador], Sac Balam<sup>166</sup> [Jaguar Blanco] o Sac Buluc [Once claridad], dependiendo del grupo que fuera a rendirle culto. El primer nombre se identifica claramente con una deidad del fuego, lo cual no es de extrañar puesto que existe una estrecha relación entre los dioses del fuego y los terrestres.<sup>167</sup> Sac Balam es una deidad jaguar, tal vez relacionada a un punto cardinal y Sac Buluc, podría ser una deidad celeste, aunque ambas podrían estar relacionadas con el fuego. En Yucatán encontramos a un dios llamado Ah Buluc Balam [Once Jaguar] el cual junto con otras tres deidades, eran objeto de un ritual y una danza del fuego, en la que la gente debía pasar sobre brasas encendidas.<sup>168</sup> Esta ceremonia se realizaba para remediar la sequía tal como entre los tzotziles contemporáneos.

---

<sup>164</sup>AGCA, Ex.31555, leg.4061,ff.16-17. AGI, Escribanía, 339 B, pza. 14.

<sup>165</sup>J. Eric S. Thompson, op.cit.: 355. Para un análisis más detallado sobre la relación que existe entre la deidad jaguar, la lluvia y la fertilidad ver Guilhem Olivier, "Tepeyólotl, "Corazón de la Montaña" y "Señor del Eco": El Dios Jaguar de los antiguos mexicanos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 28, 1999, pp.99-141.

<sup>166</sup>Sac Balam, es el nombre del principal pueblo lacandón y es posible que se nombrara de esa forma por esta deidad.

<sup>167</sup>*Ibid.*:283.

<sup>168</sup>Diego de Landa, op. cit.: 69-70.

**i) Los sacrificios:**

Tenemos poca información sobre el autosacrificio entre los itzaes, pero sabemos que los hombres realizaban una mutilación ritual del pene. Este tipo de mutilación no es exclusiva de los itzaes pues la realizaban los mayas yucatecos, los choles y mopanes. El fraile dominico Joseph Delgado describe este ritual de la siguiente forma:

En la ranchería de Vicente Pach vi los sacrificios. Cogían un cincel y un mazo de palo, ponían al que habían de sacrificar sobre una losa de piedra lisa, sacábanle el viril y se lo partían en tres partes, quedando la mayor en medio, cosa de dos dedos de largo, \*diciendo ensalmos y palabras que yo no entendía, sin echar gota de sangre y al parecer sin sentimiento del paciente, antes si muy gustoso, pues de varias partes venían muchos al partimiento diabólico e iban muy contentos.<sup>169</sup>

Este sacrificio lo hacían en honor a una deidad, probablemente del inframundo pues el objetivo principal era seccionar el glande en tres partes de manera que quedara como un "murciélago con dos alitas".<sup>170</sup> Según fray Agustín Cano, un indígena itzá llamado Chan, tenía "el viril [que] era una monstruosidad, con orejas o cuernos hechas a mano, muy grandes, cosa cierto asquerosa".<sup>171</sup> En maya yucateco se llama a este tipo de sacrificio *xicin poy*, *xicin* quiere decir oreja o lo ancho de algo como mantas o ropa. *Poy* significa descorazonado, flojo, algo que sirve para poco, y esta era una expresión utilizada por las mujeres para referirse a los hombres.<sup>172</sup> Este último vocablo puede significar que los hombres que se sometían

<sup>169</sup>El subrayado es mío. Francisco Ximénez, op. cit.: 164.

<sup>170</sup>Ibid.:318.

<sup>171</sup>Ibid.: 357.

<sup>172</sup>Alfredo Barrera Vásquez (director), op.cit.: 670 y 943.

a este ritual pudieran haber tenido una disminución o una pérdida total en su funcionamiento sexual. Es de destacar que en la descripción de fray Diego Delgado se señala que la persona sometida a esta mutilación no sangraba, ni parecía estar sufriendo, lo cual parece confirmarse en dos figurillas de Jaina, las cuales están practicándose este sacrificio y cuyos rostros no reflejan expresiones de dolor.<sup>173</sup> Generalmente se ha asociado la mutilación de los órganos genitales masculinos como una forma de obtener sangre para ofrendar a las divinidades,<sup>174</sup> sin embargo, en este caso el sacrificio no parece estar orientado a la obtención de sangre, sino a modificar la apariencia del miembro masculino. Joseph Delgado apunta que antes de llevar a cabo este ritual se decían una serie de ensalmos, por lo que es posible que el individuo tuviera una preparación previa que incluyera técnicas de concentración como cánticos, plegarias u oraciones mismas que lo pusieran en un estado mental en que no percibiera el dolor. Uno de los objetivos de este sacrificio pudo haber sido el propiciar una visión extática que permitiera una comunicación con los dioses y con lo sobrenatural.<sup>175</sup> Esta mutilación parece haber tenido gran importancia durante el posclásico, pues existen diversas figuras que representan este ritual, incluso se encontró un falo de cerámica en Santa Rita, Belice, que muestra las tres incisiones anteriormente descritas.<sup>176</sup>

Además de este autosacrificio que parece haber tenido especial importancia entre los itzaes y sus vecinos, existe también el sacrificio humano, a través del cual se honraba y alimentaba a los

<sup>173</sup>Linda Schele, *Rostros ocultos de los mayas*, Singapur: Toppan Printing Co., 1997, pp.134-135.

<sup>174</sup>David Joralemon, "Ritual Blood-Sacrifice among the Ancient Maya: Part I", *Primera Mesa Redonda de Palenque, Part II*. Merle Green Robertson (ed.), California: The Robert Louis Stevenson School, 1973, pp.181-193.

<sup>175</sup>Peter T. Furst, "Fertility, Vision Quest and Auto-Sacrifice: Some Thoughts on Ritual Blood-Letting among the Maya", *Segunda Mesa Redonda de Palenque, Part III*. Merle Green Robertson (ed.), California: The Robert Louis Stevenson School, 1976, pp.181-193.

<sup>176</sup>David Joralemon, op. cit.: 64-65.

dioses. La iconografía de Chichén itzá nos muestra que los principales sacrificios eran la extracción de corazón y la decapitación, que los itzaes en el Petén continuaron practicando. El sustento de las divinidades eran la sangre y el corazón de las víctimas, aunque también podían ser ofrendadas para que el fuego las consumiera. Como el sacrificio realizado al dios Hobo, que Fuensalida describe como similar al que realizaban los judíos al dios Moloch, que era una figura de metal hueca con cabeza de novillo y cuerpo de hombre en donde colocaban a la víctima que moría abrasada. Ya que Fuensalida destaca la similitud entre los sacrificios, y ya que *Hobo* significa algo hueco, es posible que colocaran a la víctima en un tronco de árbol ahuecado y le prendieran fuego. Mientras realizaban el sacrificio bailaban con estruendo de *tunkules*,<sup>177</sup> tortugones y gente cantando, para que no se oyeran los gritos del sacrificado.<sup>178</sup>

Los itzaes sacrificaron a sus dioses a varios españoles que intentaron llegar a su isla. Así tenemos el caso de fray Diego Delgado que en 1623, después de tener severas discrepancias con el capitán Francisco de Mirones, decidió ir al Petén por su cuenta como ya referimos. El fraile iba acompañado por el cacique de Tipú, Cristóbal Na, ochenta indios de esta población y doce soldados enviados por Mirones para garantizar su seguridad, aunque Cogolludo asienta que los soldados iban desarmados. Una vez que este grupo llegó al Petén los itzaes cayeron sobre ellos y los mataron a todos, sacándoles los corazones que ofrendaron a sus deidades. Les cortaron las cabezas, las colocaron en estacas, y las pusieron en un cerro cercano, mientras el cuerpo de fray Diego Delgado fue despedazado. Cogolludo señala que los itzaes dijeron haber realizado estos sacrificios en venganza de que los padres Fuensalida y Orbita habían quebrado la imagen de Tzimin Chaac.<sup>179</sup>

---

<sup>177</sup> *Tunkul*, tambor horizontal de madera.

<sup>178</sup> Diego López Cogolludo, op.cit.: 258.

<sup>179</sup> *Ibid.*:322-325.

Posteriormente, en 1696, los itzaes mataron a un grupo de españoles que salieron de Yucatán, al mando de el capitán Pedro de Zubiaur que iba acompañado del franciscano fray Juan de San Buenaventura y un auxiliar lego. A éstos últimos y a un español llamado Agustín Sosa se los llevaron los itzaes en canoas, junto con otros españoles e indios gastadores y a todos los mataron a garrotazos y machetazos en las embarcaciones, para después sacarles el corazón en sus templos, y comerse sus cuerpos asados y hervidos.<sup>180</sup> El destazar los cuerpos de los sacrificados y posteriormente hervirlos o asarlos para comerlos, fue una práctica común en toda Mesoamerica, que se acentuó durante el posclásico.<sup>181</sup> Aunque se debe destacar que el canibalismo ritual sólo era realizado por las élites, pues estaba prohibido que la gente común participara de estos banquetes. Comerse el cuerpo de los enemigos significaba por una parte eliminarlos por completo y por otra incorporarlos al grupo para que no se convirtieran en espíritus malignos.<sup>182</sup>

Después del encuentro anteriormente descrito, los itzaes tuvieron otro con soldados que iban desde Guatemala, al mando del capitán Juan Díaz de Velasco. Acompañando a este grupo estaban los frailes dominicos Cristóbal de Prada y Jacinto de Vargas. Los itzaes lograron engañarlos subiéndolos a sus canoas y cuando llegaron al medio de la laguna los volcaron para que muriesen ahogados, rematándolos con palos y flechas. A los únicos que llevaron a la isla fueron al capitán, a los dos religiosos y dos muchachos. El capitán Díaz se defendió matando a varios indígenas, pero finalmente fue sometido. Según fray Agustín Cano, Ah Kin Canek molió a palos a los dos sacerdotes, para luego amarrarlos a una especie de Cruz de san

<sup>180</sup>AGI, Guatemala 151 bis, f.545. Declaración de Camal. Petén Itzá, 16 de abril de 1697.

<sup>181</sup>Carmen M. Pijoan y Josefina Mansilla, "Evidencia de sacrificio humano, modificación ósea y canibalismo en el México prehispánico", *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*. Elsa Malvido, Grégory Pereira y Vera Tiesler (coords.) México: INAH, 1997, p.197.

<sup>182</sup>Elsa Malvido, "Civilizados o salvajes. Los ritos al cuerpo humano en la época colonial", *Ibid.*: 42.

Andrés donde los mantuvieron suspendidos por un buen tiempo, hasta que el sacerdote les abrió el pecho y les sacó el corazón.<sup>183</sup> A todos ellos también se los comieron y guardaron sus huesos en un islote cercano dentro de la misma laguna. Este tipo de sacrificios también los hacían los itzaes con sus enemigos indígenas, realizando entradas para capturar víctimas para el sacrificio, entre los que estaban los choles, lacandones, petenactes e incluso indios cristianos. Los itzaes hacían entradas en el mes de Yaxkin (mes de secas) al área chol para buscar víctimas para sacrificar.<sup>184</sup> Lo mismo hacían con los lacandones a los que atacaban por las noches para llevarse a la gente.<sup>185</sup> Los petenactes estaban asentados en el Partido de los Ríos en Tabasco y al parecer eran lacandones que se fueron a vivir allí, convirtiéndose en enemigos de su propio grupo y de los itzaes.<sup>186</sup> Unos indios de la población de Yucum, tal vez petenactes, dijeron ser muy pocos "por la persecución de los indios del Ah Itzá, quienes se comieron a los moradores de su pueblo".<sup>187</sup> En 1694 un grupo itzá comandado por un cuñado de Canek bajó en canoas a Tabasco, llegando al pueblo de Canizan, de indios cristianos, para conseguir gente para sacrificar. En este pueblo mataron al cuñado de Canek y los itzaes se llevaron al cacique Andrés Dzib, cuya muerte debió ser terrible.<sup>188</sup>

---

<sup>183</sup>Agustin Cano, op.cit.: 74-75.

<sup>184</sup>Martín Alfonso Tovilla, "Relación histórico descriptiva de las provincias de La Verapaz y de la del Manche del Reino de Guatemala" en *Relaciones histórico-descriptivas de La Verapaz, El Manche y Lacandón en Guatemala*, France Scholes y Eleanor Adams (eds.). Guatemala: Editorial Universitaria, 1960, p.185. A pesar de que existen diversos testimonios que señalan el canivalismo ritual practicado por los itzaes, Grant Jones, sostiene que se trata de mentiras e invenciones hechas por los españoles para desprestigiar a los indígenas, me parece que este autor intenta conservar la visión idílica con respecto a los mayas. Ver Grant D. Jones, *The Conquest of the Last Maya Kingdom*, Stanford: Stanford University Press 1998, p. 320.

<sup>185</sup>AGI, Guatemala 152, f.898v. Declaración de cinco indios lacandones. Ntra. Sra. de los Dolores, 1 de mayo de 1695.

<sup>186</sup>Idem.

<sup>187</sup>AGI, Guatemala 344, f.85v. Carta del capitán Francisco Badillo y Velasco, alcalde mayor de la Provincia de Chiapa al presidente de Guatemala, Gabriel Sánchez de Berrospe. Ciudad Real, 15 de octubre de 1697.

<sup>188</sup>AGI. Guatemala 151, f.828 v. Declaración del alférez Blas Felipe de Ripalda Ongay. Campeche, 10 de julio de 1697.

En 1700 los itz'aees sacrificaron al mulato Juan Tomás que había sido enviado desde Campeche como prisionero. Habiendo escapado del presidio, penso que podría encontrar refugio entre los indígenas, pero éstos decidieron matarlo. Los itzaes declararon haberlo sacrificado como venganza por la muerte de Ah Kin Canek y porque los españoles se habían llevado a Canek a Guatemala. Lo primero que hicieron los gobernantes del pueblo de Hoyop fue llevarlo al de Chachachulte, donde fue colgado en un poste de los genitales, dándole además golpes y palos. Después fue conducido al adoratorio donde se encontraba su deidad principal, tendiéndolo en el suelo y sujetándolo de pies y manos. Kin Canek lo cuestionó sobre el paradero de Ah Kin Canek y Canek y lo único que pudo responder era que sabía que este último había sido conducido a Guatemala y que siendo él de Campeche no sabía más. A lo que Kin Canek le contestó: "pues vos pagareis la muerte de nuestro papa y de nuestro rey que está en Guatemala".<sup>189</sup> Entonces de una mordida le arrancó la nariz y después le cortaron un brazo y un muslo "en señal de que ya estaban vencidos los españoles", poniendo el brazo donde pudieran verlo los soldados.<sup>190</sup> Posteriormente el "rey" Sesa Cit Can, Kin Canek y el Ahau Uscib le abrieron el pecho y sacaron el corazón, el cual ensartaron en una flecha poniéndolo a quemar frente a las imágenes de sus dioses, luego lo hicieron pedacitos para dárselos a comer. La sangre fue recogida en jicaritas y la repartieron entre los principales de los pueblos que asistieron al sacrificio, para que la ofrendaran a sus dioses. Incluso estaban presentes indios que vivían muy cerca del presidio, a quienes también les dieron un poco del fluido "divino", para que lo ofrecieran a unas imágenes que tenían enterradas. Asimismo se roció en el suelo y las milpas. Al mulato le cortaron la cabeza y le sacaron los dientes para brindárselos a las divinidades. El cuerpo en esta ocasión no se lo

---

<sup>189</sup> AGI, Escribanía 339 A, f.28 v. Declaración de la india Micaela Balam. Petén Itzá, 14 de agosto de 1700.

<sup>190</sup> Ibid.:45. Declaración de la india Josefa. Petén Itzá, 20 de agosto de 1700.

comieron, sino que lo enterraron en la casa de un principal llamado Ix Canek.<sup>191</sup>

El tratamiento ritual del cuerpo del sacrificado guarda semejanzas con el que realizaban los mayas de Yucatán. Quemar y hacer pedazos el corazón para alimentar a las divinidades era una costumbre que practicaban los yucatecos aún después de la conquista. La decapitación también era un elemento fundamental en los rituales de sacrificio, las cabezas eran ofrecidas a los dioses, comidas o guardadas como trofeos. Las extremidades parecen haber tenido gran importancia ritual y sabemos que eran mutiladas o amputadas para garantizar la victoria sobre el enemigo. Al parecer esta idea era compartida por itzaes y lacandones, pues éstos últimos hicieron en 1586 un sacrificio ante la inminente llegada de los españoles a su ciudad, en el que a un niño de Aquespala le quemaron los pies y le hicieron varias heridas en el pie derecho, además le descarnaron el brazo izquierdo y le extrajeron el corazón.<sup>192</sup> En el caso del sacrificio del mulato destaca como éste se convirtió en el objeto de la violencia contenida de los itzaes, por lo que su muerte sirvió dos propósitos, por una parte dar rienda suelta a la ira<sup>193</sup> y por otra parte propiciar y alimentar a las divinidades para asegurar el sustento y la supervivencia, así como la victoria sobre los invasores.

---

<sup>191</sup>Ibid.:28 v-49. Declaraciones de varios indios que presenciaron el sacrificio del mulato.

<sup>192</sup>Jan de Vos, op. cit.: 109.

<sup>193</sup>René Girard, op. cit.: 9-45.

## Capítulo 6 La conquista del Petén Itzá

### 1. Antecedentes a las entradas a El Chol, Lacandón y Petén:

El antecedente inmediato a la campaña que organizó el presidente Jacinto de Barrios Leal contra los choles, lacandones e itzaes, fue una real cédula de catorce de mayo de 1686.<sup>1</sup> El contenido de dicho documento nos revela las intenciones políticas, económicas y religiosas de la Corona a finales del siglo XVII, con respecto a las zonas no dominadas dentro de los territorios coloniales. La promulgación de esta cédula se dio en el período en que España intentaba salir de la profunda crisis en que se encontraba desde comienzos de ese siglo.<sup>2</sup> Los amplios territorios que aún no habían sido sometidos a la autoridad colonial, hacían evidente por una parte la necesidad de asegurar la estabilidad política de esos dominios, ya que la presencia de indios indómitos era una amenaza constante de posibles alzamientos o rebeliones, y por otra se pensaba que, una vez "pacificados," aportarían riquezas, mano de obra y tributarios a una monarquía cada vez más endeudada.<sup>3</sup> Las reducciones que planteaba la Corona tenían claros objetivos políticos, económicos y religiosos que beneficiarían tanto a la Metrópoli como a los gobiernos locales. Entre los indios "gentiles" a los que se ordenaba pacificar, se encontraban aquellos que vivían entre Yucatán, Guatemala, Tabasco y Chiapas:

Que entre Campeche, Guatemala y sus costas del mar del norte hay naciones de indios gentiles y que teniéndolos a la puerta y tan inmediatos no se cuida de su reducción y conversión, por los ministros principales a cuyo cargo está la gobernación de dichas provincias, siendo ésta la primera y principal obligación a su cargo y [en

---

<sup>1</sup> AGI, Guatemala 152, f.187 v. Real cédula. Buen Retiro 14 de mayo de 1686.

<sup>2</sup> John Lynch, *España bajo los Austrias. España y América (1598-1700)*, Barcelona: Ediciones Península, vol.2, 1984, pp.355-364.

<sup>3</sup> Idem.

la] que debían poner especialísimo cuidado y toda atención [...].<sup>4</sup>

Además se quería prevenir la fuga de gran cantidad de indios pacíficos y su posible alianza con los no conquistados. Pero la motivación principal era abrir una vía de comunicación terrestre que por una parte vinculara las provincias de la Costa del Golfo y por otra Guatemala y la Costa del Pacífico, lo que promovería el comercio.<sup>5</sup> Esta idea se convirtió en una razón fundamental para sujetar a las poblaciones "indómitas" que habitaban entre Yucatán y Guatemala. Asimismo, una ruta terrestre era cada vez más necesaria, debido a los constantes ataques de los corsarios, principalmente ingleses, a lo que debe sumarse una preocupación casi obsesiva de que los indígenas no conquistados se unieran a los piratas en contra de los españoles.

Los indios no pacificados de estas provincias eran considerados como "los primeros acreedores a que se trate y cuide de su conversión, doctrina, enseñanza y reducción a nuestra santa fe católica".<sup>6</sup> La Corona utilizó la conversión de los indios insumisos, como el objetivo principal que alentaba las entradas, argumentando: "[era necesario] llevarles el mensaje del Verdadero Dios para la reducción de sus almas y al mismo tiempo sujetarlos a una vida civilizada y sociable". El ser "educados" e integrados a la "civilización" los convertía en súbditos que tenían que rendir tributo y vasallaje.<sup>7</sup> El cumplimiento de esta tarea la expresaba el rey de la siguiente forma:

[...] he acordado dar la presente, por la cual ordeno y mando a mi virrey de la Nueva España y a los presidentes y oidores de mis audiencias reales de México, Guadalajara y Guatemala y a los gobernadores de la Nueva Vizcaya y Yucatán

<sup>4</sup>AGI, Guatemala 152, f.187 v. Real cédula. Buen Retiro 14 de mayo de 1686.

<sup>5</sup>Götz Freiherr Von Houwald, *Nicolás de Valenzuela. Conquista del Lacandón y conquista del Chol.* t.II, Berlín: Colloquium Verlag, 1979, PP.93-94.

<sup>6</sup>Idem.

<sup>7</sup>Ibid.: 102-103.

que luego que reciban esta mi cédula, pongan especialísimo cuidado y aplicación en que se vayan reduciendo y convirtiendo a nuestra santa fe todas las naciones de indios gentiles que hubiese en el distrito y jurisdicción que comprende la gobernación de cada audiencia y gobierno de los que van expresados, disponiendo cada uno por la parte que [le] toca, que desde luego se trate de su reducción por los medios más suaves y eficaces [...].<sup>8</sup>

Se debe subrayar la idea que expresa claramente esta cédula de realizar reducciones pacíficas, llevadas a cabo por eclesiásticos "de la mayor satisfacción, virtud y espíritu". Desde las Ordenanzas de Ovando en 1573, se había abandonado el uso del término "conquista" para sustituirlo por el de "pacificación", es decir, se trataba de utilizar la fuerza de la predicación y no de las armas.<sup>9</sup> La utilización de medios suaves había dado "excelentes" resultados en la Nueva Galicia con los grupos chichimecas, que no habían podido ser conquistados después de cuarenta años de una guerra continua.<sup>10</sup> Las nuevas entradas promovidas por la Corona debían combinar medidas misionales y de gobierno. El concepto de "poblar" conllevaba la idea de formar ciudades o villas españolas que se mantendrían a través de la encomienda y los repartimientos, por medio de los cuales los colonos aprovechaban las riquezas y recursos de los lugares. También estos centros urbanos debían servir para controlar a la población indígena que se fuera reduciendo.

Por otra parte el concepto de "reducción" implicaba el juntar a los indios en poblaciones bajo el modelo hispano, donde se les imponía una nueva forma de gobierno y una nueva religión a través de la evangelización. Posteriormente los indios "reducidos a poblado" se convertían en mano de obra y fuente de riqueza para los españoles. En

<sup>8</sup>AGI, Guatemala 152, ff.189-189v. Real cédula. Buen Retiro 14 de mayo de 1686.

<sup>9</sup>Götz Freiherr Von Houwald, op. cit.:92.

<sup>10</sup>Philip W. Powell, *La Guerra Chichimeca 1550-1600*. México: FCE, 1984. pp.213-231.

la cédula de 1686, el rey ofrecía a los indios recién convertidos la exención de pago de tributos por un período de veinte años, liberándolos también de realizar trabajos en haciendas o minas. Sin embargo, se subrayaba a los religiosos que los estuvieran catequizando, que debían hacerles entender que pasados esos veinte años era su obligación pagar sus tributos "pues este género de servicio y vasallaje sirve para ayuda de los grandes gastos que hago en su reducción y conversión y en el sustento de los maestros eclesiásticos que los enseñan y los seculares que los mantienen en paz y justicia".<sup>11</sup> Es decir, recaía en los propios indígenas el pagar por su sujeción a los españoles. Pero desde la perspectiva de la Corona, el tributo era una compensación justa por las acciones que había prestado y el liberar a los indios de su pago y otros servicios personales "una piadosa libertad mía [del rey] y muestra del celo y amor con que deseo traerlos al conocimiento de nuestro verdadero Dios y redentor Jesucristo, por el bien y salvación de sus almas, que tanto solicitó el sacarlos de los errores de su gentilidad, reduciéndolos juntamente a vida política y sociable".<sup>12</sup>

Los religiosos eran los encargados de realizar las entradas, acompañados sólo por una escolta armada para su seguridad y utilizando principalmente la predicación evangélica, así como el uso de dádivas e incluso el pretexto del comercio para acercarse a los indios gentiles. El uso de las armas y la fuerza estaban en apariencia prohibidos, por lo que la pacificación y reducción quedaban en manos de religiosos misioneros, los cuales aplicando sus conocimientos lingüísticos se debían concentrar en el aprendizaje de las lenguas indígenas para poder enseñarles la "verdadera religión". Pero como se verá más adelante estas ideas no se pusieron en práctica y la mayoría de las veces las ordenes reales fueron ajustadas a las necesidades de aquellos que llevaban a cabo estas campañas. Así encontramos que había excesos y transgresiones a las leyes por parte de las autoridades e incluso de los propios religiosos. Una de las principales

---

<sup>11</sup>AGI, Guatemala 152, ff.189v-190. Real cédula. Buen Retiro 14 de mayo de 1686

<sup>12</sup>Ibid.:190v.

violaciones a la legislación fue el trasladar a los indios conquistados fuera de sus lugares de origen, incluso llevándolos a lugares completamente opuestos a los que estaban acostumbrados a vivir. Esto contravenía una real cédula de 1541 que prohibía transferir a los indios de tierras bajas a las tierras altas y viceversa.<sup>13</sup> De esta manera se extinguieron tanto los choltís como los lacandones; ciertamente no utilizaron armas para acabar con ellos, pero las enfermedades y los traslados forzosos resultaron medios igualmente mortales.<sup>14</sup>

## 2. Análisis de una entrada fraudulenta.

Considero importante analizar lo que he denominado como una "entrada fraudulenta", pues se trata de un documento que permite entender las motivaciones y miedos que alentaban la reducción de los pueblos no conquistados, como lo eran los itzaes y otros grupos vecinos. Este documento en particular nos permite conocer cómo imaginaban los españoles a estas poblaciones y en particular a los itzaes. Se trata de una descripción fantástica basada en un hecho real, que fue el alzamiento de Andrés Cocom. En 1604, el capitán Pedro Ochoa de Leguizamo presentaba al rey una serie de memoriales donde le daba a conocer el descubrimiento del Valle de Suchicane, que en lengua indígena significaba "valle grande dos veces". El señor de esa tierra era Nachi Cocom,<sup>15</sup> a quien consideraban los indios como "emperador" y le daban respeto y obediencia tanto los indígenas conquistados como aquellos por conquistar. También se encontraba un señor sujeto a este emperador llamado Pax Bolon,<sup>16</sup> cuyo asiento era

<sup>13</sup>Karl Sapper, *The Verapaz in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: A Contribution to the Historical Geography and Ethnography of Northeastern Guatemala*. Los Angeles: Institute of Archaeology-University of California. Occasional Paper 13, 1985, p.6.

<sup>14</sup>Mario H. Ruz, "La jaula y los pájaros. Notas sobre la cristianización de los manchés" en *Poder y sociedad locales en Los Altos de Guatemala*. núm. 189, Guatemala: Universidad de San Carlos-Centro de Estudios mexicanos y centroamericanos, pp.127-128. Jan de Vos, op. cit.: 205-211.

<sup>15</sup>Se debe recordar que este era el nombre del último *halach uinic* de Sotuta, que alentó una continua resistencia contra los españoles.

<sup>16</sup>Nombre del señor principal de Acalan-Tixchel.

Tah Itzá. Nachi Cocom contaba con más de veinte mil guerreros y según el capitán Ochoa había enviado cuatro mil indios flecheros con un sobrino suyo llamado Andrés Cocom, a efectuar un alzamiento en la Villa de Campeche.<sup>17</sup>

El capitán se había enterado de la existencia del valle y de los señores indígenas por un español llamado Gaspar de Villagrán, que según su testimonio había sido raptado junto con su madre, siendo aún un niño por los hombres de Nachi Cocom, cuando su padre se ausentó y se quedaron solos en su estancia. Este testimonio expresa uno de los temores más profundos de los españoles, que los nativos sublevados se llevaran a sus mujeres e hijos. El cacique tomó a la madre de Villagrán como esposa y tuvieron dos hijos y tres hijas con los que él se crió. Considerado como guerrero fue enviado como "caudillo" junto a Andrés Cocom y cuatro mil indios flecheros para tomar Campeche y "llevarse a todas las mujeres españolas" una vez que hubieran matado a los hombres. Pero cuatro leguas antes de llegar a la villa fueron descubiertos por lo que hizo regresar a los guerreros, huyendo él hacia Guatemala para buscar a su padre, como se lo había ordenado su madre. Tiempo después se encontró con el capitán Ochoa, quien le pagó para que le enseñara el valle, a donde lo llevó y estuvieron allí por un período de cuatro meses.<sup>18</sup>

La idea principal para elaborar este complicado engaño al parecer fue tomada del fallido alzamiento de Andrés Cocom en 1589. Este era un indio principal de Sotuta que había sido desterrado a San Juan de Ulúa por "idólatra y agitador", sin embargo, logró quedarse en Campeche donde planeaba rebelarse. Este personaje había enviado cartas y mensajes por toda la provincia, en las que decía haber ido a ver al "rey" (pudo haber sido Canek), quien a su vez lo había nombrado "rey" de toda la provincia. En sus misivas Cocom pedía a los principales de los pueblos que fueran a verlo y reconocerlo como

---

<sup>17</sup>AGI, Patronato 20, núm.5, r.25, f.17v. Pretensión del capitán Pedro Ochoa de Leguizamo para conquistar el Valle de Suchicane. Palenque, Tabasco, 15 de febrero de 1604.

<sup>18</sup>Ibid.: 18-18v.

gobernante, solicitándoles además dinero, mantas y vestidos. Sabemos que los pueblos de Hocabá y Homún (que pertenecían a la jurisdicción de los Cocomes) le habían hecho gran cantidad de mantas para vestidos con listas de colores.<sup>19</sup> Asimismo les aseguraba que habría una guerra y que antes de sesenta años (tres katunes), se extinguiría la cristiandad, quedando él como señor de la provincia.<sup>20</sup> También decía estar esperando a un "juez" para que averiguara si los caciques que estaban gobernando pertenecían a los linajes principales.<sup>21</sup> Andrés Cocom fue condenado a muerte como traidor a la real corona, por haber incurrido en un crimen de lesa majestad al tratar de nombrarse rey y rebelar a la provincia.

Es posible que a partir de la lectura del proceso contra Cocom se le ocurriera a Ochoa la idea sobre el Valle de Suchicane, puesto que este alzamiento representa las principales preocupaciones de los españoles en Yucatán. En primer lugar, existía el temor a un señorío autónomo que pudiera convertirse en un poder alterno al gobierno español. A lo largo de la primera parte de esta tesis intenté mostrar cómo los itzaes influyeron en la fuga de los mayas de encomienda, en la organización de las poblaciones fugitivas, la continuidad de la religión y las rebeliones al interior de la península. En este sentido, se puede entender por qué los itzaes se volvieron un peligro latente para el gobierno colonial en Yucatán, sin embargo, es preciso destacar también como las autoridades civiles y religiosas exageraron y manipularon dicha amenaza para conservar ciertas prerrogativas. Por otra parte, la idea que existiera un "señor natural" que cuestionara el poder de la Corona española y alentara una rebelión para recuperar

---

<sup>19</sup>AGI, Patronato 20, núm.5, r.25, ff.28v-29. Copia del proceso contra Andrés Cocom solicitada por el capitán Ocho de Leguizamo.

<sup>20</sup>Ibid.:28

AGI, México 130, f.3. Probanza de Francisco Sánchez Córdan. Campeche 23 de julio de 1611.

<sup>21</sup>Esto nos recuerda la utilización del lenguaje de Zuyua en los Chilames, donde se señala que había llegado el tiempo para examinar el conocimiento de los principales de los pueblos para que dijeran si sabían como habían llegado los señores y saber si pertenecían a los linajes nobles y hacer que lo probaran. Ralph L. Roys, op. cit.:88-89.

sus territorios, era otra preocupación fundamental de las autoridades, misma que se expresa en el proceso contra Cocom.

Todas estas inquietudes fueron retomadas y aumentadas por Ochoa en su historia, pues según ésta, el rey al que fue a ver Andrés Cocom resultó ser Nachi Cocom, quien además le proporcionó cuatro mil indios flecheros para tomar la Villa de Campeche. Ochoa señalaba que si se quería remediar la fuga de los indios de encomienda y el alzamiento de toda la población debía efectuarse la entrada que proponía lo más pronto posible. En cada memorial agregaba elementos que mostraban una situación cada vez más alarmante, por ejemplo, decía que se iban al valle muchos mestizos, mulatos y portugueses los cuales estaban confederados con los naturales y que eran los que compraban a los españoles comerciantes armas, pólvora y municiones.<sup>22</sup> En este caso, en lugar de decir que se trataba de corsarios ingleses, aliados con los indios, lo cual siempre representó una inquietud fundamental de las autoridades españolas, se le ocurrió a este personaje plantear una rebelión que incluyera a grupos marginales. Pero al parecer ignoraba que los mayas tenían fuertes pugnas con los mestizos y mulatos, quienes también los explotaban y maltrataban, por lo que en sus rebeliones siempre manifestaron rechazo hacia dichos sectores.

También menciona que Nachi Cocom había enviado al cacique de los mexicanos Xicotenga<sup>23</sup> a México- Texcoco con cartas pidiendo ayuda a los principales y que este cacique había regresado con muchos presentes y un mestizo que sabía hacer pólvora.<sup>24</sup> Es curioso notar como Ochoa mezcló en su relato a personajes como Nachi Cocom, Xicotencatl e incluso Pax Bolom, que había realizado desde 1566 reducciones de indios fugitivos y contaba con el reconocimiento y

---

<sup>22</sup>AGI, Patronato 20, núm.5, r.25, f.39. Pretensión del capitán Pedro Ochoa de Leguizamo para conquistar el Valle de Suchicane. Palenque, Tabasco, 15 de febrero de 1604.

<sup>23</sup>Xicotencatl, capitán tlaxcalteca que mando matar Cortés acusándolo de traición.

<sup>24</sup>AGI, Patronato 20, núm.5, r.25, ff.23-23v. Pretensión del capitán Pedro Ochoa de Leguizamo para conquistar el Valle de Suchicane. Palenque, Tabasco, 15 de febrero de 1604.

apoyo de la Corona, la cual nunca cuestionó su lealtad. Ochoa tuvo que decir que el cacique de Tah Itzá al que se refería en su memorial era un sobrino de Pablo Pax Bolom, cacique de Tixchel. También hace mención de un tal Francisco Moctezuma, que supuestamente era un cacique de un pueblo no conquistado, es de recalcar que todos los personajes que cita pertenecen a linajes de la nobleza indígena, que eran los que podían sublevarse contra la Corona española para reclamar su gobierno y sus territorios. El discurso en los distintos memoriales de Ochoa, muestra su deseo de captar la atención de las autoridades y promover una respuesta favorable para su propuesta. A cambio del gran servicio que ofrecía, las pretensiones del capitán eran realmente mínimas, sólo pedía que se le nombrara gobernador de Yucatán y Tabasco, que se le diera una remuneración por sus servicios anteriores, convertirse en gobernador y adelantado de lo que conquistara, por su vida y la de un nieto.<sup>25</sup> También solicitaba el poder repartir y encomendar a los indios reducidos, como los demás conquistadores, y que los soldados que lo acompañaran disfrutaran de las "preeminencias, exenciones y libertades que gozan los hijosdalgo". Por su parte se comprometía a realizar la entrada a su costa, de manera pacífica, sin realizar derramamiento de sangre y erigir una ciudad española en el Valle de Suchicane en nombre del rey y una villa en Tah Itzá.<sup>26</sup> Además de su deseo de evitar una rebelión de proporciones descomunales, lo motivaba el "ganar aquellas almas perdidas y que no se pierdan las que están ganadas" pues según él se habían fugado más de cuarenta mil hombres con sus mujeres e hijos.<sup>27</sup> Para agregar otro elemento de interés a su causa, señalaba que Nachi Cocom tenía un gran tesoro de oro y plata, pues la tierra era de "tanto oro y minas" que aseguraba habría un aumento de la real hacienda como no lo había logrado ninguna otra provincia.

---

<sup>25</sup>Su nieto don Jerónimo de Leguizamo era un hombre de treinta años, capitán en "las chichimecas". Posiblemente su hijo hubiera muerto.

<sup>26</sup>AGI, Patronato 20, núm.5, r.25, f.18. Pretensión del capitán Pedro Ochoa de Leguizamo para conquistar el Valle de Suchicane. Palenque, Tabasco, 15 de febrero de 1604.

<sup>27</sup>Ibid.:100.

El relato del capitán Ochoa de Leguizamo contiene las motivaciones principales que impulsaron a muchos personajes a realizar estas empresas. Por una parte se encuentra el afán de conseguir puestos de gobierno que podrían resultar muy rentables, así como el lograr reconocimientos y prebendas por parte de la Corona. Existía también el anhelo de conquistar tierras llenas de "riquezas". Una vez más tenemos que aclarar que para los españoles de este período la riqueza se expresaba principalmente en forma de metales preciosos, aunque esto no quiere decir que no reconocieran la importancia de otros recursos naturales como las maderas, cacao, vainilla, plantas tintóreas y especias, pero éstos nunca representaron la importancia que tuvieron los metales nobles.

Los planes de Ochoa no pudieron concretarse ya que la Corona pidió a la Audiencia de Guatemala y al gobernador de Yucatán, don Carlos de Luna y Arellano, enviar informes detallados sobre la región que pretendía pacificar dicho personaje. Seguramente estas averiguaciones echaron por tierra las expectativas del capitán, ya que debieron poner al descubierto la falta de veracidad de sus propuestas y el desconocimiento que tenía de la zona. Además desde 1603 los franciscanos fueron enviados a reducir a los mayas fugitivos del norte de la península y a establecer las misiones de Las Montañas, en lo que sería hoy la parte central del estado de Campeche, sus informes y cartas también debieron afectar negativamente a Ochoa, ya que mostraban una situación distinta a la que él planteaba con respecto a los fugitivos y señoríos no conquistados.

A pesar de tratarse de un fraude de su época, este documento expresa claramente las preocupaciones y expectativas que alentaron tanto al rey, a las autoridades coloniales y a los particulares a aventurarse en incursiones en contra de los indígenas no conquistados. El modelo que expresa este documento se repitió a lo largo del siglo XVII en todos aquellos que marcharon en contra de los itzaes, lacandones y choles. Incluso encontramos una idealización de

los territorios por conquistar, que siempre se describen como abundantes en recursos naturales, donde podían existir minas de metales preciosos, gran cantidad de población indígena, todo lo cual impulsaría la formación de ciudades y villas que estimularían el comercio. Ciertamente estos territorios eran ricos en recursos que los mayas supieron aprovechar, pero después de la conquista española se convirtieron en zonas "pobres" y marginales.

### 3. Las entradas desde Guatemala.

Es de señalar que las principales entradas que se realizaron a lo largo del siglo XVII para lograr la pacificación de choles y lacandones las llevaron a cabo los dominicos . Pero también se hicieron campañas como la de 1631, en que el alcalde de Verapaz Martín Alfonso Tovilla salió con una fuerza armada acompañado por el dominico fray Francisco Morán. El objetivo de Tovilla era reducir a los choles y formar una villa española. A pesar de que se estableció una población nombrada Toro de Acuña, ésta fue atacada por los indígenas y tuvo que ser abandonada, dejando a los choles sin pacificar.<sup>28</sup> La reducción de este grupo resultó un proceso largo y continuado debido a la resistencia que presentaban, como señalaba fray Agustín Cano "los indios bárbaros de aquellas montañas son muy fáciles, así para recibir la fe, como también para dejarla".<sup>29</sup> Ésta al parecer fue la tónica de las relaciones entre los religiosos y los indígenas, pues fray Joseph Angel Zenollo se quejaba de que los choles les hacían promesas de reducirse o de llevarlos a sus pueblos, mismas que nunca cumplían. Asimismo se lamentaba de que los indios sólo iban a verlos por los obsequios que les daban. Pero sobre todo, los choles se caracterizaron por su constante movilidad y la facilidad con que dejaban sus pueblos para internarse en las montañas. Como decía este

---

<sup>28</sup>France V. Scholes y Eleanor B. Adams (eds.), *Relaciones histórico-descriptivas de la Verapaz, El Manche y Lacandón en Guatemala*. Guatemala: Ed. Universitaria, 1960, pp. 29-250.

<sup>29</sup>AGI, Guatemala 152, f.26. Historia de la participación de la Orden de Santo Domingo en la reducción de los choles, por su provincial fray Agustín Cano. Guatemala, 24 de noviembre de 1684.

mismo fraile "mientras no tengan freno que los detenga en sus pueblos, luego vuelan como pájaros a los nidos de sus grutas".<sup>30</sup>

También a lo largo del mismo siglo XVII se intentaron hacer algunas entradas religiosas y militares a los lacandones, pero como éstos se habían trasladado desde 1586 a un territorio más inaccesible, dichos proyectos resultaron poco exitosos. Los lacandones se asentaron relativamente cerca de San Mateo Ixtatán y Santa Eulalia, a los que atacaron en varias ocasiones, lo mismo que a los poblados de Chajul e Ylón. Sin embargo, en comparación con los asaltos que realizaron a pueblos cristianos en el siglo XVI se puede decir que estos últimos fueron meras correrías en busca de víctimas para sacrificar.<sup>31</sup> Incluso con el tiempo los lacandones establecieron lazos comerciales con los chujes de San Mateo Ixtatán, con quienes intercambiaban cacao y achiote por sal y herramientas de metal. En cambio con los kanjobales de Santa Eulalia mantuvieron la enemistad, pues un indio de esta población había entrado a unas milpas lacandonas cercanas a su pueblo, robándoles sus frutos.<sup>32</sup>

A pesar de que las incursiones lacandonas contra pueblos cristianos durante el siglo XVII fueron escasas y de poco impacto, se continuó con el mito de la ferocidad y belicosidad lacandonas que motivó distintas entradas contra este grupo. Ya que analizar las diferentes campañas que se hicieron contra choles y lacandones excedería con mucho la temática de este estudio, me concentraré en los antecedentes inmediatos que culminaron en la entrada realizada por el presidente Jacinto de Barrios Leal en 1695. La propuesta realizada por el presidente de Guatemala don Sebastián Alvarez Rosica en 1667, fue un precedente a la conquista de los lacandones y

---

<sup>30</sup>AGI, Guatemala 152, f.223v. Informe de fray Joseph Angel Zenoyo. Convento de Santo Domingo, Guatemala, julio 10 de 1685.

<sup>31</sup>Jan de Vos, op. cit.:114-115.

<sup>32</sup>AGI, Guatemala 152, f.135v. Informe de fray Alonso de León Degollado a fray Diego de Rivas, provincial de la Orden de la Merced. San Pedro Soloma, 29 de enero de 1684.

otros grupos gentiles.<sup>33</sup> En las descripciones realizadas por el gobernador se observa la falta de conocimiento sobre la localización exacta de estos grupos, se resalta siempre la ferocidad de los indios y se subraya la idea de la riqueza de las tierras por conquistar, así como la esperanza de encontrar en ellas metales preciosos:

Señor, la provincia de Lacandón que tiene de longitud más de ciento veinte leguas de tierra norte-sur y más de noventa de latitud este-oeste en la Nueva España, linda con esta provincia de Guatemala y [las de] Chiapas, Yucatán, Tabasco, La Verapaz y Soconusco. Todas tierras de nuestra majestad, las ocupan los lacandones, mancheses, terrumpíes [¿tulunquíes?] y otros bárbaros enemigos que comen carne humana. Sin los infinitos apóstatas que se pasan a ella de la provincia de Campeche y otras partes. La provincia de Lacandón es muy abundante de cacao, vainilla, achiote y fertilísima para todo. Lo más de ella es muy llana y lo demás cuestras tratables, aunque consta de mucho monte. Tiene grandes pastos, fuentes y ríos. Parte es tierra caliente y la demás templada y muy a propósito para hacer grandes poblaciones, coger frutos crianza de ganados y se tiene por cierto hay muchos minerales de oro y otras riquezas.<sup>34</sup>

Por supuesto que la motivación principal que planteaba el presidente Alvarez Rosica para llevar a cabo su empresa era la conversión de tantas almas que continuaban bajo el "yugo del demonio". Ofrecía hacer la entrada a su costa, a cambio de que se le concediera el título de capitán general aparte del que tenía de la Provincia de Guatemala. Asimismo solicitaba religiosos de mucho "espíritu, corazón y sufrimiento" que supieran la lengua y que el virrey de la Nueva España y el gobernador de Yucatán le prestaran toda la ayuda necesaria. A cambio se comprometía a abrir un camino entre

---

<sup>33</sup>AGI, Guatemala 22, r.2, núm. 14. Propuesta del presidente de Guatemala don Sebastián Alvarez Rosica al rey, para conquistar a los lacandones. Guatemala, 16 de noviembre de 1667.

<sup>34</sup>Ibid.:1-1v.

Yucatán y Guatemala que impulsaría el comercio entre ambas provincias y que hasta ese momento no se había podido realizar por la presencia de los grupos insumisos. La reducción además pondría punto final a los indios fugitivos que apostataban de la fe y regresaban a la idolatría, así como el temor de un alzamiento general impulsado por los indios no conquistados.<sup>35</sup> El presidente Alvarez Rosica no pudo echar andar su plan y en realidad no sabemos si el rey le concedió o le negó el permiso para realizarlo. Además muy pronto se vio involucrado en innumerables pleitos y problemas, los cuales seguramente también le impidieron llevar a cabo su proyecto.<sup>36</sup> El modelo planteado en esta entrada es muy similar al que posteriormente propondría el presidente Barrios Leal.

El antecedente más inmediato a la campaña de 1695 fue la propuesta realizada por el capitán Juan de Mendoza al rey el 6 de diciembre de 1688, el cual había logrado una reducción exitosa de indios en la Provincia de Honduras. Con respecto a su ofrecimiento se despachó una real cédula el 29 de noviembre de 1692, señalando la forma en que debía realizarse la entrada. En primer lugar se tenía que hacer por tres partes, una por los lacandones a cargo de los dominicos, otra por Huehuetenango, cuyas doctrinas estaban a cargo de los mercedarios, y una más por Chiapas, también bajo custodia dominica. Se nombraba a fray Agustín Cano, de la Orden de Santo Domingo, y a fray Diego de Rivas, de la Orden de la Merced, como los encargados de las reducciones. El capitán Juan de Mendoza sólo debía servir como una escolta para los religiosos, pues era la voluntad real que la reducción "se consiga por medio de la palabra evangelizadora".<sup>37</sup> La entrada no la llevó a cabo Juan de Mendoza, pero las instrucciones dadas en esta real cédula fueron retomadas por el presidente Jacinto de Barrios Leal.

---

<sup>35</sup>Ibid.:3v-4v.

<sup>36</sup>Francisco Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*. Francis Gall (paleografía y anotaciones), vol. XXIX, lib.V, Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1973, p.115.

<sup>37</sup>APS-RJC, ff.1-1v. Noticia de las entradas a las montañas del Lacandón, su reducción y tránsito a la Laguna nombrada del Petén Itzá, por fray Diego de Rivas de la Orden de la Merced, 1695.

Agustín Estrada Monroy, op.cit.: 374-375.

Pero en realidad el detonador de dicha entrada fue la llegada de los frailes franciscanos Antonio Margil de Jesús y Melchor López, quienes en 1693 entraron por Cahabón a bautizar y predicar a los choles que los echaron de sus tierras. Posteriormente, en 1694, salieron desde Cobán hacia el Lacandón, entrando sorpresivamente en el principal pueblo lacandón, causando pánico en la población que se fugó al verlos. Cuando se dieron cuenta que sólo se trataba de los dos religiosos y algunos indios kekchis, regresaron a su pueblo muy molestos contra los intrusos. Los caciques impidieron que la gente dañara a los frailes, por el temor a las represalias. Los frailes trataron de convencerlos de que no querían hacerles daño, pues sólo iban a ofrecerles la paz de Dios, del rey y los cobaneros, con quienes habían tenido continuas pugnas. Un cacique viejo propuso que algunos emisarios lacandones fueran a Cobán para ver si era cierto que los frailes y los cobaneros querían la paz, quedándose fray Melchor López como rehén. Los embajadores lacandones fueron agasajados en extremo en Cobán y por causas desconocidas, atribuibles quizá al cambio de clima o exceso de comidas y bebidas, murieron casi todos ellos.<sup>38</sup> Esto obviamente no fue bien aceptado por los lacandones quienes obligaron a los padres a salir de su pueblo, no sin antes decirles que el Dios cristiano "era muy bravo, quemaba casas, matando también a la gente, que con sus ídolos estaban bien hallados pues de ellos recibían sus hijos, vida y sustento".<sup>39</sup> Viendo su obstinación los padres decidieron regresar a Guatemala "para representar a la Real Audiencia todo lo sucedido y suplicar se entrase con armas a la reducción de estos gentiles y otras muchas naciones de que tuvieron noticia por los mismos lacandones".<sup>40</sup> En 1694 el presidente Barrios Leal acababa de ser reinstalado en su puesto después de un bochornoso juicio de residencia en su contra, así que la

---

<sup>38</sup>Francisco Ximénez, op.cit.:299-302.

Isidro Felis de Espinosa, *El peregrino septentrional atlante: Delineado en la ejemplarísima vida del venerable padre fr. Antonio Margil de Jesús*. México: Joseph Bernardo de Hagal, 1737, pp.92-103.

<sup>39</sup>Ibid.:105.

<sup>40</sup>Ibid.:103.

idea propuesta por Margil de realizar una entrada militar contra los lacandones debió parecerle muy oportuna para restaurar su dañada imagen. Además con dicha empresa cumpliría con la expresa voluntad de la Corona de acabar con los últimos reductos que estaban fuera del dominio hispano y realizar por fin la apertura del camino que comunicaría a Guatemala con Yucatán, expandiendo los mercados. El hecho de que el presidente decidiera embarcarse en una empresa de tanta envergadura significa que también se contaba en ese momento con los recursos materiales para realizarla.<sup>41</sup>

En las juntas que se llevaron a cabo para establecer los lineamientos de la reducción, se suscitaron conflictos y divergencias de opiniones, ya que fray Margil pugnaba por que se realizara una entrada armada por Ocosingo, a pesar de que esto contravenía la cédula real de 1692. Por su parte fray Agustín Cano estaba en contra del uso de las armas y proponía que la entrada se hiciera por la Verapaz y no por Ocosingo, pues se había demostrado la inutilidad de utilizar esa vía, puesto que no había indios gentiles en esa parte.<sup>42</sup> Sin embargo, Barrios Leal prefirió seguir los consejos de Margil y decidió hacer tres entradas simultáneas que debían concurrir en el Petén, auxiliadas por una columna que entraría por Yucatán. La fuerza principal iba encabezada por el propio presidente, acompañado por Margil de Jesús, y que saldría desde Ocosingo. Otro grupo marcharía desde Huehuetenango bajo el mando de Melchor Rodríguez de Mazariegos y fray Diego de Rivas. Por último de Cobán saldrían fray Agustín Cano y el capitán Juan Díaz de Velasco. Las dos primeras columnas marcharon hacia el Lacandón, partiendo el 28 de febrero de 1695, mientras que la última se dirigió al Petén saliendo hasta el 5 de marzo.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup>Según Viqueira es en el período 1680-1720, cuando se da en Guatemala una recuperación económica y un desarrollo de intercambios comerciales que permitieron llevar a cabo las campañas contra los indios no conquistados. Juan Pedro Viqueira, "Tributo y sociedad en Chiapas (1680-1721)" en *Historia Mexicana*, vol. XLIV, núm.2, 174, 1994, pp.240-241.

<sup>42</sup>"Informe dado al rey por el padre fray Agustín Cano sobre la entrada que por la parte de la Verapaz se hizo al Petén en el año de 1695 y fragmento de una carta sobre el propio asunto" en *Revista Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, vol.18, sept., 1942, p.65.

<sup>43</sup>Götz Freiherr Von Houwald, op. cit.:129-154.  
Jan de Vos, op. cit.:138-141.

La columna al mando del presidente Barrios constaba de unas mil personas que junto con la gente que marchó desde Huehuetenango, conformaban una fuerza por demás exagerada, sobre todo tomando en cuenta que el padre Margil había visto lo disminuida que se encontraba la población lacandona. Los primeros en llegar el 8 de abril a Sac Balam, pueblo principal lacandón, fueron los de Huehuetenango y hasta el 19 de ese mismo mes llegaría el presidente con su gente. Tal como lo había previsto fray Agustín Cano, el rodeo por Ocosingo, atravesando un terreno sumamente accidentado le hizo perder al presidente tiempo muy valioso. Se encontraron con que los lacandones habían abandonado su población y Barrios se dio a la tarea de convencerlos a que regresaran, dejando finalmente establecidas a trescientas personas con una guarnición de treinta hombres y algunos religiosos.<sup>44</sup> Barrios Leal regreso el 19 de mayo a Guatemala, esta vez por San Mateo Ixtatán y canceló la entrada al Petén por encontrarse ya muy próximo el tiempo de lluvias.

Mientras, la expedición que había salido rumbo al Petén por Cahabón al mando del capitán Díaz de Velasco, el padre Cano, otros religiosos y setenta hombres como escolta, pasó entre los choles bautizándolos, adoctrinándolos y pidiéndoles se congregaran en pueblos. Después pasaron con los mopanes, pero ni éstos ni los lacandones querían mostrarles el camino al Petén por el temor que tenían a las represalias de los itzaes. La mayor parte de los mopanes había huido con su cacique principal llamado Taximchan, refugiándose en la zona de Tipú.<sup>45</sup> Los religiosos lograron pacificar a cuatro caciques nombrados Zac, Zuhben, Texcum y Yahcab. Este último les sirvió como guía e intérprete en su camino hacia el Petén, pero la verdad era que no quería que los españoles llegaran a la laguna del Itzá y pasando cada arroyo o río decía que era el último de donde

---

<sup>44</sup>AGI, Guatemala 151, f.38v. Carta de Jacinto de Barrios Leal a Martín de Ursúa.

<sup>45</sup>AGI, Guatemala 151, f.58v. Carta de Francisco de Ariza a Martín de Ursúa. Tipú. 30 de octubre de 1695.

podrían abastecerse de agua y que ya no encontrarían más hasta llegar a la laguna. Por esta razón tuvieron que hacer un campamento en el río Chacal, mientras el intérprete y algunos soldados salieron a reconocer la distancia que les faltaba para llegar a la laguna.

Este pequeño grupo llegó a orillas de la laguna del Petén donde se encontraron con una partida de caza itzá que iba armada con flechas y lanzas. Cuando los itzaes vieron a los españoles tomaron sus armas para atacarlos, pero el intérprete mopán les dijo que eran comerciantes que vendían hachas y machetes. Pero al mencionar que los acompañaban unos padres para predicarles la ley de Dios, se aprestaron a arremeter contra los españoles, éstos dispararon primero matando a varios de ellos y haciendo huir a los demás. El grupo regresó con el resto de la gente para informar lo sucedido y para hacerles saber que se encontraban a doce leguas [66.8 kms.] de la laguna. Se decidió entonces mandar a doce soldados, veinticinco indios flecheros e indios gastadores a abrir el camino. Este grupo se encontró con un espía itzá llamado Chan, el cual iba con un grupo más grande que se había rezagado cazando venados. Chan se defendió tenazmente y solamente entre todos lograron controlarlo y, herido en la cabeza, lo llevaron prisionero. Después se encontrarían con los demás itzaes con quienes tuvieron una difícil batalla, en la que los españoles reconocieron la valentía y habilidad de estos guerreros, logrando matar a seis y aprisionando a uno de ellos llamado Kixan. A este pudieron llevarlo prisionero a Guatemala mientras Chan logró escapar y relatar lo sucedido a Canek.<sup>46</sup>

Después de este incidente fray Agustín Cano y los demás religiosos acordaron que era mejor no continuar la marcha pues ellos no sabían la lengua y no podían predicarles a los itzaes. Asimismo quedaba demostrada su violencia y era obvio que eran muy pocos los soldados para enfrentarlos, sin agregar que la finalidad de la entrada era la reducción pacífica de los indios y no habiendo podido lograr

---

<sup>46</sup>Francisco Ximénez, op.cit.:353-361. Agustín Cano, op. cit.: 65-68.

dicho objetivo, lo mejor era retirarse antes que incumplir las reales cédulas. Además ya no tenían bastimentos, se aproximaba la temporada de lluvias, los hombres estaban enfermos y la mayoría de los indios flecheros y gastadores habían huido, todo lo cual los hizo regresar al Mopán el 25 de abril.<sup>47</sup> Los encuentros violentos con los españoles y la muerte y prisión de sus guerreros no pasaron inadvertidos en el Petén, por el contrario darían pie a una serie de represalias por parte de los itzaes que se analizaran posteriormente.

Una vez que tomaron la resolución de regresar al Mopán fray Agustín y el capitán Díaz enviaron cartas a la Real Audiencia explicando los motivos que los obligaron a retirarse. El oidor José de Scals se disgustó por esa decisión, pues pensaba que el presidente Barrios iba en camino al Petén y que necesitaría de la ayuda de los hombres de Díaz, por lo que le mandó una misiva ordenándole que "so pena de la vida y pérdida de bienes" regresara a la orilla de la laguna del Petén. Pero afortunadamente el capitán y el padre Cano, recibieron cartas del presidente Barrios desde el pueblo de Dolores de Lacandón, donde les comunicaba su retirada hacia Guatemala ordenándoles hacer lo mismo dejando una guarnición de treinta hombres en el Mopán.<sup>48</sup> A manera de justificación por haberse retirado, el padre Cano señalaba que la conquista del Itzá, si debía hacerse por "medio de las armas" iba a resultar más difícil que la conquista de México, ya que su laguna era más grande, lo mismo que su isla era mayor que Tenochtitlan. Según el fraile los itzaes eran muchos más que los mexicanos y más belicosos, por lo que la conquista tomaría gran tiempo en realizarse. Esto nos muestra que a fines del siglo XVII, el modelo a seguir seguía siendo el de la conquista de México llevada a cabo por Cortés. El padre Cano en forma muy sutil se lamentaba de que ya no hubieran capitanes como Cortés y

---

<sup>47</sup>AGI, Guatemala 151, ff.924-924v.

AGI, Escribanía 339B, núm.5, pza. 6, ff.262-262v. Carta del padre fray Agustín Cano. Mopán, 13 de marzo de 1695.

<sup>48</sup> Agustín Cano, op. cit.: 68-69.

soldados como los que él gobernaba.<sup>49</sup> Las ideas de este religioso también nos muestran la poca información que existía sobre los itzaes, su localización, número de pobladores, etc. Los itzaes se habían convertido en un mito, plagado de exageraciones y mentiras, que hacían más necesaria su conquista.

A su regreso a Guatemala el presidente Barrios inició los preparativos para una nueva expedición, que esta vez estaría dirigida hacia la conquista de los itzaes y la apertura del tan deseado camino. La verdad era que la campaña anterior resultó un fracaso rotundo para el presidente, pues había significado un esfuerzo mayúsculo y un gasto inmenso para unos resultados tan pobres como la reducción de trescientas personas. Barrios Leal envió una carta a Ursúa (en ese momento gobernador interino de Yucatán) para hacerle saber los resultados de su empresa anterior y lo que se proponía hacer en la siguiente. Pensaba que una compañía marchara por Cahabón hacia el Petén, mientras otra iría hacia el Lacandón. Para esta nueva empresa el presidente solicitaba (como lo había hecho en otras ocasiones) la ayuda del gobernador de Yucatán, para que desde allí también se fuera abriendo un camino y que concurrieran todas las fuerzas en el Petén. Asimismo pedía interpretes, pues sabía que los itzaes hablaban yucateco y en Guatemala no había gente que pudiera comunicarse con ellos.<sup>50</sup> Pero los achaques del presidente, agravados por lo mucho que padeció en el camino hacia el Lacandón, terminaron con su vida y con sus planes el 12 de noviembre de 1695. El presidente interino, el oidor José de Scals, decidió llevar a cabo el proyecto de Barrios. En enero de 1696 se alistaron dos columnas, una marcharía por Cahabón a las ordenes del capitán Amézquita, el capitán Juan Díaz y el padre Agustín Cano. La otra saldría desde Huehuetenango, hacia el pueblo de Dolores de Lacandón bajo el mando del maestro de campo Jacobo de Alzayaga y el padre Rivas. La misión de este grupo era reducir los

---

<sup>49</sup>AGI, Escribanía 339B, núm.5, pza. 6, ff.262v-263. Carta del padre fray Agustín Cano. Mopán, 13 de marzo de 1695.

<sup>50</sup>AGI, Guatemala 151, ff.40-40v. Carta de Jacinto de Barrios Leal a Martín de Ursúa. Guatemala, 26 de octubre de 1695.

pueblos lacandones de Peta y Map, lo cual consiguieron sin mayor dificultad. Después intentaron llegar en piraguas a través del río que pasaba cerca del pueblo de Dolores al Petén, pero no lo consiguieron y tuvieron que regresar.<sup>51</sup>

Por su parte, la columna principal salió por la Verapaz, con muchos problemas para encontrar bastimentos y mulas, logrando pasar con dificultad entre choles y mopanes. El capitán Díaz de Velasco decidió adelantarse para ir abriendo el camino con cuarenta y nueve soldados, treinta y seis indios flecheros y de servicio, los religiosos Cristóbal de Prada y Jacinto de Vargas y Kixan, el indio itzá que había sido apresado y conducido a Guatemala. Amézquita ordenó al capitán Díaz que se quedara en el paraje de Chacal y enviar desde allí a Kixan con una misiva al Petén. Pero al llegar las fuerzas de Amézquita no encontraron a nadie, después de esperar en vano alguna señal de Díaz y su gente, se dieron cuenta que algo terrible les había sucedido. Lo cual resultó cierto, pues los españoles cayeron en una trampa de los itzaes que los mataron a todos, al parece en represalia por la muerte de sus guerreros y la prisión de Kixan, que participó en la muerte de los españoles. No pudiendo hacer nada pues llevaba pocos hombres y sin forma de pasar a la isla, Amézquita decidió retirarse, hostigado durante todo el tiempo por los itzaes. En el ínterin llegó a ocupar su puesto el presidente Sánchez de Berrospe que decidió que Amézquita se retirara del Mopán sin dejar ninguna guarnición y que regresara a Guatemala. Le dio orden a fray Agustín Cano para que tomara las prevenciones necesarias para sacar y trasladar a los indios choles al pueblo de Belén en el Valle de Urrán. Cano no pudo cumplir estas ordenes, pues tardó en llegar un mes a la Verapaz y ya era el tiempo de lluvias, por lo que resultaba imposible realizar la operación. También se mandó regresar al maestro de campo Jacobo de Alzayaga y se suspendieron las reducciones en espera de recibir nuevas ordenes de la Corona.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup>Juan de Villagutierre Sotomayor, op. cit.: 279-281.

<sup>52</sup>Ibid.:283-296.

#### 4.Las entradas por Yucatán:

En la primera parte de este estudio analicé algunas de las entradas que se intentaron hacer hacia el Petén desde Yucatán como las de Feliciano Bravo (1573-1580), las de los franciscanos Fuensalida y Orbita (1618-1619) y la frustrada expedición de Francisco de Mirones (1622), por lo que me concentraré en la entrada llevada a cabo por Martín de Ursúa y Arizmendi.

A este personaje se le había prometido el gobierno de Yucatán al término del período del gobernador don Roque de Soberanis y Centeno. Ursúa ofreció al rey Carlos II en 1692, que al tomar posesión de su cargo abriría un camino a su costa que comunicara Yucatán y Guatemala, reduciendo "de paso y de paz" a todos los indios infieles y apóstatas. Al parecer este personaje tenía los medios y las motivaciones para llevar a cabo una empresa que parecía ser rentable, por la gran cantidad de indios que podían reducirse, la explotación de los recursos naturales de los territorios por conquistar y la posibilidad de impulsar el comercio interregional. El rey aceptó su ofrecimiento y en una real cédula de 1693 mandó que el presidente y la Real Audiencia de Guatemala coordinaran esfuerzos con Ursúa y que se hiciera una entrada por ambas partes al mismo tiempo. También les ordenaba que al abrir esta vía se fueran formando poblaciones, o por lo menos ventas cada ocho leguas, para ir haciéndola transitable, lo que favorecería el intercambio entre ambas provincias.<sup>53</sup>

Pero Barrios Leal se adelantó a los planes de Ursúa iniciando la reducción por Guatemala y desde 1694 empezó a mandar misivas al gobernador Soberanis para que cooperara con él en la entrada que estaba planeando. En ese momento el gobernador de Yucatán se tuvo que disculpar por no poder participar en una empresa de tanta importancia, pues tenía problemas con el obispo de esa provincia por

---

<sup>53</sup>AGCA, Leg. 4594. Real cédula sobre la apertura del camino de Yucatán a Guatemala. Madrid, 26 de octubre de 1693.

Pero Barrios Leal se adelantó a los planes de Ursúa iniciando la reducción por Guatemala y desde 1694 empezó a mandar misivas al gobernador Soberanis para que cooperara con él en la entrada que estaba planeando. En ese momento el gobernador de Yucatán se tuvo que disculpar por no poder participar en una empresa de tanta importancia, pues tenía problemas con el obispo de esa provincia por cuestiones de jurisdicción, y habiendo sido excomulgado no podía realizar ninguna operación, pero le prometía que al arreglar sus problemas acudiría puntualmente en su ayuda. Aparte de los problemas con el obispo, vecinos de Mérida acusaron al gobernador ante la Real Audiencia de México quejándose de su administración. Se envió entonces a Francisco de Sarasa para que analizara el proceso del gobernador, quien determinó suspenderlo de su cargo. Por esta causa don Roque de Soberanis se vio obligado a ir a México para apelar la sentencia y fue entonces que el virrey de la Nueva España nombró a Ursúa como gobernador interino de Yucatán. Este no perdió tiempo en cumplir lo que había prometido al rey en 1692 y cuando el presidente Barrios inició su entrada se aprestó a empezar una entrada por Yucatán, para la cual nombró por su conocimiento sobre la zona y los indios al capitán Alonso García de Paredes que era capitán a guerra del partido de Sahcabchén. Este personaje iba acompañado por ciento quince soldados, ciento cincuenta indios escopeteros, el padre franciscano Andrés de Avendaño con otros tres religiosos, un lego y un donado. La compañía salió de Mérida el 2 de junio de 1695<sup>54</sup>, pero muy pronto el fraile empezó a tener problemas con García de Paredes, pues éste hacía que los soldados indios entraran sorpresivamente a las rancherías de los fugitivos y gentiles para así poderles robar sus pertenencias, y mataron a cinco indios que opusieron resistencia. Avendaño intentó que el capitán les regresara sus bienes (principalmente ropa y cera), recordándole lo que mandaban las reales cédulas, pero fue inútil pues primero dijo que se las devolvería al llegar a Tzuctok, pero ya en ese sitio se negó a hacerlo. Este lugar se convirtió en el campamento de los españoles y desde allí continuaron abriendo el camino y asaltando las rancherías indígenas. Lo peor fue que Paredes ordenó que las mujeres recién reducidas y sus hijos,

---

<sup>54</sup>Andrés de Avendaño y Loyola, op. cit.:1-1v.

fueran llevadas a su encomienda, contraviniendo totalmente las leyes que señalaban que no debía trasladarse a los indios de sus lugares de origen y mucho menos encomendarlos. De esta manera dejaba a los franciscanos sin gente que adoctrinar, por lo que el padre Avendaño decidió regresar a Yucatán y comunicarle a su provincial lo sucedido. Su idea era pedir permiso para realizar una entrada pacífica hacia los itzaes sin la compañía de ningún soldado, pero el provincial le negó el permiso y Avendaño y sus compañeros tuvieron que regresar a Mérida el 17 de septiembre de 1695.<sup>55</sup> Mientras tanto García de Paredes tuvo algunos encuentros violentos con indios cehaches y también se vio obligado a volver. El relato que hace Avendaño contrasta con lo expuesto por Ursúa sobre estos mismos hechos:

Y habiendo salido [García de Paredes] en prosecución de su viaje y dando con número de indios cehaches, quienes se pusieron en defensa y no queriendo darse de paz [tuvieron que] matar a ocho de ellos y aprisionaron a algunos, quienes declararon haber número grande de indios y reconociendo el dicho capitán que la gente que llevaba se había atimidado [acobardado] y resueltos a no pasar adelante, se retiró a esta provincia.<sup>56</sup>

Ursúa no iba a permitir que la cobardía de los hombres que acompañaron al capitán García Paredes le impidiera realizar la empresa que consideraba tan importante, por lo que de inmediato reclutó a otros cien hombres, cien indios flecheros y cien gastadores, los cuales iban pagados, bastimentados y amunicionados, la mayoría a su costa. Al frente de este grupo iba de nuevo García Paredes, el capitán Joseph de Estenoz, como cabo segundo y además el capitán Manuel Jorge Sesere, piloto e ingeniero militar contratado por Ursúa para que abriera el mejor camino hacia Guatemala, para encontrarse con el presidente Barrios. Esta compañía abrió un camino de cuarenta leguas (222.88 kms.) hasta Tzuctok, cuando llegó la noticia a Mérida

<sup>55</sup>Ibid.:8-18v.

<sup>56</sup>AGI, Guatemala 151, f.43v. Carta de Martín de Ursúa al gobernador Jacinto de Barrios Leal. Mérida, 1 de diciembre de 1695.

de que el presidente Barrios había regresado a Guatemala después de haber descubierto un pueblo lacandón. Ursúa por su parte consideró que se debía seguir abriendo el camino y se avanzaron otras cuarenta leguas, hasta que se encontraron con una sierra muy alta que les impidió continuar.<sup>57</sup>

Mientras esta columna iba abriendo el camino, al mismo tiempo iban reduciendo indios fugitivos y gentiles, pero éstos se volvieron a fugar y se envió al padre franciscano Nicolás Martín a averiguar las causas que tuvieron los indios para dejar los pueblos. El cacique de Tzuctok declaró que el paraje adonde los habían poblado no era apto para vivir y mucha gente había muerto. Además el capitán Mateo Hidalgo, no les permitía trasladarse a un sitio mejor, obligándolos a quedarse donde estaban con violencia y los mantenía "en demasiada servidumbre" por lo que la mayoría se fugó nuevamente.<sup>58</sup> Las acusaciones de los franciscanos sobre los abusos que cometían el capitán García de Paredes y sus hombres, se volvieron puntos de conflicto entre la Orden y el gobernador interino.

A finales de 1695 llegó a Mérida el alcalde ordinario de Bacalar Francisco de Ariza, quien llevó ante el gobernador la elección de los nuevos oficiales de república del pueblo de Tipú para su confirmación. El alcalde había promovido el bautizo de trescientas cincuenta personas y estaba enseñando a rezar a siete indios principales de más de sesenta años de los indios muzules.<sup>59</sup> Sabiendo que Tipú tenía comunicación con los itzaes, decidió enviar a un indio de allí llamado Mateo Uicab, con un mensaje para Canek donde lo instaba a darse de paz. Uicab llegó al Petén y encontró muy alterados a los itzaes por la muerte de sus guerreros a manos de los soldados de Guatemala, lo que tenía muy molesto a Canek. Según el mensajero, el señor itzá aceptó

---

<sup>57</sup>Ibid.:44-44v.

<sup>58</sup>Ibid.:647-649. Información del padre Nicolás Martín, comisario apostólico. Cantemó, 13 de julio de 1696.

<sup>59</sup>Ibid.:54. Carta de Francisco de Ariza al gobernador Martín de Ursúa. Tipú, 30 de octubre de 1695.

el ofrecimiento de paz, poniendo como condición encontrarse con Ursúa en Mérida, pero que no fueran a su pueblo.<sup>60</sup> En respuesta Ursúa solicitó nuevamente frailes franciscanos que llevaran a cabo la pacificación de los itzaes. Es de recalcar que los franciscanos en Yucatán querían asegurar que su Orden llevaría a cabo la conversión de los itzaes, impidiendo las pretensiones que sobre la misma empresa pudieran tener el clero secular, los dominicos o mercedarios. Se comisionó nuevamente a Fray Andrés de Avendaño que salió de Mérida el 13 de diciembre de 1695, junto con otros cuatro franciscanos y un donado.

En septiembre de 1695 llegó a Mérida una embajada encabezada por el sobrino de Canek, llamado Ah Chan, quien iba acompañado por un hermano, dos itzaes y dos indios muzules.<sup>61</sup> Esta embajada no regresó a Tipú, sino que a finales de diciembre de ese mismo año se presentó como una delegación enviada por Canek para dar la sumisión de los itzaes. Todos fueron bautizados en la catedral de Mérida, Ah Chan fue apadrinado por el gobernador y su nombre cristiano fue Martín Francisco. Avendaño impugnó a la delegación como falsa, puesto que el gobernante itzá siempre le demostró confianza y jamás le habló sobre su sobrino, ni que lo hubiera enviado a pactar la paz con los españoles. Es obvio que el fraile tratara de descalificar esta embajada, pues a su regreso a Mérida el esfuerzo que había realizado para la conversión de los itzaes parecía inútil, ya que la embajada itzá había llegado antes dando una sumisión pacífica. En un interrogatorio realizado después de la conquista de Tayasal se le preguntó a Canek al respecto de la embajada, reconoció haberla enviado con el conocimiento y aceptación de los gobernantes de las otras parcialidades del Petén.<sup>62</sup> Sin embargo, pienso que Canek envió esta embajada y realizó otros acercamientos con los españoles, sin consultárselo a los caciques de las otras parcialidades, pues sabía que se opondrían a sus planes, por lo que seguramente tuvo que fingir

---

<sup>60</sup>Ibid.:57-58.

<sup>61</sup>Ibid.: 69.

<sup>62</sup>AGI, Guatemala 151 bis, núm. 6, ff. 40 v.-41.

ante los demás principales desconocer la causa de la visita de Avendaño a su pueblo.

Estos intrincados vínculos del gobernante itzá con los españoles están en íntima relación con cambios y disturbios internos en la organización política del Petén. Es probable que fueran Canek y sus seguidores los que trataran de acercarse a los españoles, para que éstos les aseguraran su poder político y para ampliar sus redes comerciales, ya que al parecer los otros caciques y la gente del pueblo se oponían a pactar con los españoles, como lo comprobó Avendaño en su visita:

Que después hubo un tumulto repentino que con osado atrevimiento vinieron al reyezuelo [Canek] diciéndole: "que una nación tan grande y valiente como aquella jamás había necesitado de la amistad de los españoles y sules [*dzules*]<sup>63</sup> y que tampoco entonces los habían menester".<sup>64</sup>

El reconocimiento de Ursúa de la embajada itzá, que descalificó el trabajo y los esfuerzos del fraile por convertir pacíficamente a los itzaes, molestó a Avendaño, quien al final de su crónica hizo patente su disgusto ante el gobernador, señalándole que se había dejado engañar por una delegación falsa.<sup>65</sup> Las aseveraciones de Avendaño en su crónica dañaron en forma permanente su relación con el gobernador, quien dejó fuera del proceso de reducción y conversión de los itzaes a la orden franciscana.

---

<sup>63</sup>*Dzules* significa extranjeros.

<sup>64</sup>AGI, Guatemala 151, f.93. Declaración de fray Andrés de Avendaño y Loyola ante el gobernador Martín de Ursúa. Mérida 5 de mayo de 1696.

<sup>65</sup>Andrés de Avendaño y Loyola, op. cit.: 67 v.-70.

### **i)Profecía y conquista**

Como ya he mencionado con anterioridad, los franciscanos retomaron las profecías katúnicas como designios de Dios, mediante los cuales se anunciaba a los mayas la llegada de los españoles y del cristianismo. La conquista de Petén estuvo inspirada por esta visión franciscana sobre los augurios indígenas e incluso fue utilizada por Ursúa. En las misivas que el gobernador le envió a Canek, siempre hace referencia a que había llegado el tiempo de que sus profecías se cumplieran.<sup>66</sup>

El tema de las profecías indígenas que supuestamente predecían la llegada de una nueva religión a Yucatán se encuentra mencionado por primera vez en la obra de fray Diego de Landa. Posteriormente fray Bernardo de Lizana, profundizó más sobre estos augurios y fue el primero en mencionar los nombres de los sacerdotes indígenas que habían dado los presagios y en poner el texto maya y la interpretación en español. Autores como Cogolludo y Villagutierre retomaron las traducciones en español hechas por Lizana y las incluyeron en sus respectivas obras. Estas llamadas profecías indígenas, fueron entendidas por los franciscanos y reinterpretadas a través de una visión providencialista y de difusión del evangelio. Es decir, se tomaron como la voluntad de Dios, que les había dado a entender a los indígenas la llegada de la Verdadera Religión:

Muy estraña cosa será para algunos que los indios sacerdotes de los ídolos profetizassen la venida de la Fe y nueva ley, como adelante se vera: más no se deve estrañar, pues Dios Nuestro Señor por sus divinos secretos puede dar espíritu de profecía a qualquiera, aunque sea gentil, o permitir que el demonio diga como

---

<sup>66</sup>AGI, Guatemala 151, f.58. Carta de Francisco de Ariza al gobernador Martín de Ursúa. Tipú, 30 de octubre de 1695.

enemigo que es, y principe de la mentira algunas veces verdad [...].<sup>67</sup>

Versiones similares a las profecías citadas por Lizana, aparecen en los Libros de Chilam Balam de Chumayel, Tizimín y Maní. Según Ralph Roys, el contenido de estos augurios está ligado al regreso de Kukulcan.<sup>68</sup> Un aspecto importante es que en estos textos se menciona continuamente a los itzaes, su pérdida de poder político y la llegada de una nueva religión, elementos que fueron retomados por los frailes para legitimar su proyecto evangelizador. En relación con este contexto es que Avendaño elaboró la parte medular de su discurso de conversión con respecto a los itzaes. Es por esto que el autor trata de resaltar y hacer notar sus capacidades para entender e interpretar las profecías indígenas. Los párrafos que cita Avendaño sobre dichas predicciones son muy similares a los textos incluidos en la obra de Lizana:

[...] yo soy el dichoso que da cumplimiento a vuestras profecías de que habeis de ser cristianos, cuyo bien os vendrá por vía de unos barbados del oriente y que según esas señas de sus profetas éramos nosotros; por venir de la banda del oriente muchas leguas, surcando mares sin más interés que llevados del amor de sus almas llevándoles (a costa de muchos trabajos) aquel beneficio que el Verdadero Dios les hacía.<sup>69</sup>

En varias partes del relato Avendaño, señala que les habló a los itzaes incluidos Canek y los principales de las cuatro parcialidades sobre sus augurios y de cómo había llegado el tiempo de que fueran cristianos. Pero cuando les preguntaba qué contestaban a esto, los itzaes siempre le respondían "*cato uale*", que significa "después". Un

---

<sup>67</sup> Bernardo de Lizana, *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual*, René Acuña (ed.), México: UNAM, 1995, p.134.

<sup>68</sup>Ralph R. Roys, op.cit.:185-186.

<sup>69</sup>Andrés de Avendaño y Loyola, op. cit.: f. 29v.

poco exasperado Avendaño los volvió a cuestionar, hasta que finalmente Canek le preguntó, qué era lo que quería saber, y éste le contestó que deseaba saber si querían ser cristianos y amigos de los españoles según lo tenían profetizado sus propios sacerdotes. Esto nos muestra que en realidad los itzaes no entendían qué era lo que el fraile les estaba proponiendo. Uno de los principales caciques llamado Couoh, definitivamente le contestó que no entendía las profecías a las que hacía referencia. Es claro que el marco de interpretación de Avendaño sobre estos textos, no correspondía con la visión indígena. Esto aparece claramente en la respuesta del mismo cacique al fraile:

[...] y qué importa que se haya cumplido el tiempo de que seamos cristianos, sino se le ha gastado a mi lanza de pedernal esta delgada punta que tiene.<sup>70</sup>

Lo anterior nos muestra que la visión sobre la historia indígena había sido amoldada para ajustarse a los patrones culturales y a las necesidades de evangelización de los frailes, por lo que éstos no pudieron entender el significado que los indígenas daban a su propia historia. Sobre todo, los religiosos no pudieron comprender la relación que existía entre la concepción cíclica del tiempo y la organización política de los itzaes.

##### **5. La conquista fallida del Petén.**

Después de haber "recibido la obediencia" de los itzaes a través de la embajada de Ah Chan, Ursúa mandó a García de Paredes a que tomara posesión del Petén. Pero por estar enfermo no pudo cumplir la orden y envió al capitán Pedro de Zubiaur, con sesenta hombres armados, algunos indios de guerra y otros de servicio, junto con el padre fray Juan de San Buenaventura y un compañero lego. El grupo llegó a orillas de la laguna para encontrarse con la abierta hostilidad de los itzaes,

---

<sup>70</sup>Ibid. f. 37

quienes los atacaron matando a catorce personas entre españoles e indios, incluyendo a los dos religiosos. Aparentemente, como ya referí antes, los itzaes embarcaron a estas personas y ya en las canoas los mataron a palos y machetazos.<sup>71</sup> Posteriormente ejecutarían una acción similar contra el grupo que iba desde Guatemala al mando del capitán Díaz de Velasco. Esta actitud hostil de los itzaes modificó los planes del gobernador de Yucatán, quien decidió salir personalmente a llevar a cabo la reducción. Para la campaña mandó reclutar carpinteros y otros oficiales para la construcción de una galeota, pues era la única forma en que sabía que podría tomar la isla.

Mientras Ursúa se preparaba a realizar su salida, el gobernador Roque de Soberanis se quejaba ante la Audiencia de México, diciendo que solamente a él le correspondía realizar la apertura del camino y la reducción de los itzaes. Ciertamente debió ser muy frustrante para este personaje haber quedado al margen de una misión de tanta importancia y sobre todo el verse privado de los reconocimientos, mercedes y prebendas por su ejecución. Esto lo llevó a tratar por todos los medios de frustrar y estorbar los proyectos de Ursúa. El virrey interino y obispo de Michoacán, Juan Ortega Montañez, decidió que debido a lo adelantada que estaba la apertura del camino y por lo mucho que había gastado Ursúa, que él terminara la empresa incluyendo la reducción de los indios, pero se le comunicaba que no podía regresar a Yucatán una vez que volviera a tomar posesión de su cargo Soberanis, por lo que tendría que establecerse en Tzuctok o en Chiapas. A Soberanis se le mandaba prestarle toda la ayuda necesaria a Ursúa para que concluyera su tarea.<sup>72</sup>

Al llegar el gobernador a Yucatán, Ursúa le entregó el poder y se retiró con su familia a la Villa de Campeche. Soberanis trató por todos los medios de desprestigiar lo realizado por Ursúa hasta ese

---

<sup>71</sup>AGI, Guatemala 151 bis, ff.525-528. Decreto de Martín de Ursúa. Laguna del Itzá, 12 de marzo de 1697.

<sup>72</sup>Juan de Villagutierre Sotomayor, op. cit.: 319-323.

momento, insistiendo además en que debía salir inmediatamente de la provincia, hacia los lugares que tenía asignados. Pero Ursúa argumentaba que esos lugares estaban muy distantes para poder llevar a cabo la entrada que tenía planeada para noviembre de 1696, una vez que pasara la época de lluvias. El rey envió reales cédulas fechadas el 29 de mayo de 1696, para Ursúa y Soberanis, al primero le hacía saber lo contento que estaba por las noticias de la apertura del camino, por lo cual sería remunerado, mientras al segundo se le ordenaba prestarle toda la ayuda necesaria a Ursúa y de no hacerlo "atenerse a las consecuencias de lo obrado en deservicio del rey".<sup>73</sup> Ante estas circunstancias no le quedó más remedio al gobernador que auxiliar con lo que se le solicitó para la reducción, lo cual no significó el final de los problemas entre ambos personajes. Tampoco se olvidó Ursúa de las dificultades que había tenido con los franciscanos (especialmente con Avendaño) y pidió al Cabildo eclesiástico curas seculares para la reducción que estaba a punto de emprender.<sup>74</sup>

La tropa salió de Campeche el 24 de enero de 1697 con García de Paredes y Joseph Fernández de Estenoz como cabos, llevando ciento cuarenta hombres con armas, pertrechos, municiones y víveres para cuatro meses. Iban también el bachiller Juan Pacheco de Sopena, nombrado por el obispo como capellán de las tropas y juez eclesiástico del Petén y sus contornos, y el bachiller Joseph Francisco Martínez de Mora. Ursúa envió al capitán Pedro de Zubiaur a que se adelantara para formar un campamento cercano a la laguna del Petén, y empezar la construcción de una galeota de treinta codos y una piragua.<sup>75</sup> El 26 de febrero llegó la tropa al paraje donde se estaba fabricando la barca, adonde se presentó el cacique de los chanes con veintiocho personas, que declararon que dos meses atrás habían entrado los itzaes a su pueblo quemándolo y aprisionando a

---

<sup>73</sup>Ibid.:325-329.

<sup>74</sup>Ibid.:339-340.

<sup>75</sup>AGI, Guatemala 151 bis, f.525v. Decreto de Martín de Ursúa. Laguna del Itzá, 12 de marzo de 1697.

todos, aunque después habían logrado huir de sus captores.<sup>76</sup> Asimismo se presentaron Martín Chan y el cacique de Alain, Chamach Sulu, el primero le dijo a Ursúa que cuando regreso al Tipú el cacique de dicho pueblo aseguró sería mejor que se ocultara, pues los chactaes [chataes] y puces habían matado a los españoles de Yucatán y Guatemala y que ya no obedecían a Canek.

Después llegaron a hablar con el sargento mayor, Ah Kin Canek, principal sacerdote itzá y Ah Cit Can, gobernante de una de las parcialidades, diciendo que querían la paz con los españoles. Ursúa les pidió que convencieran a Canek de ir a verlo y que comieran todos juntos para pactar la paz y les regaló hachas, machetes y abalorios en señal de su buena voluntad. Posteriormente fueron llegando al real de los españoles muchas mujeres itzaes, las cuales eran enviadas como señuelos para distraer a los soldados, pero según las fuentes éstos nunca cayeron en la trampa.<sup>77</sup> Junto con las mujeres llegaban grupos de guerreros que se acercaban al campamento tocando *tunkules* y flautas y dando gritos para tratar de desatar la contienda.<sup>78</sup> Esta situación hizo que Ursúa convocara una junta de guerra, pues a pesar de todos sus esfuerzos para atraer a los itzaes por medios pacíficos, éstos seguían mostrándose hostiles y Canek y los demás principales nunca fueron a verlo como habían pactado. Además un indio, que al parecer era un espía, le dijo que Cit Can había unido a todas las parcialidades del Petén para hacer la guerra contra los españoles. En la junta García de Paredes opinó que la única manera de sujetar a los itzaes era por medio de las armas, pues se había demostrado su traición al haber enviado una embajada de paz, que culminó con la muerte de la gente de Yucatán y Guatemala, por lo que le parecía que se debía ejecutar a los que habían hecho la traición y que se les cortaran las cabezas a los sacerdotes y a los viejos que enseñaban las "idolatrías", arrasando sus adoratorios. Los demás oficiales

<sup>76</sup>AGI, Guatemala 151, f.326v. Declaración del bachiller Juan Pacheco de Sopena. Petén, 9 de marzo de 1697.

<sup>77</sup>AGI, Guater.ala 151 bis, ff.519-524.

<sup>78</sup>Juan de Villagutierre Sotomayor, op. cit.: 360.

estuvieron de acuerdo con estas ideas, pero Ursúa les hizo ver que estaba obligado a hacer lo que dictaban las reales cédulas, que era realizar una reducción pacífica, pero que se alegraba al saber que sus hombres tenían el coraje y la decisión que se necesitaban. Público entonces un bando para que ningún oficial, ni la infantería "so pena de la vida" rompieran la guerra, aunque les dieran motivos hasta que él diera la orden. También les prohibía saltar a tierra y entrar a las casas de los indios.<sup>79</sup>

Una vez dado este bando alistó la embarcación y se dispuso a ir hacia el Petén. En el campamento se quedaron veintisiete hombres al mando del capitán Juan Francisco Cortés y del teniente Diego Bernardo del Río, tres indios escopeteros, además de los gastadores. En la galeota iban ciento ocho hombres, cinco criados del sargento mayor, Martín Chan y los dos clérigos. Los hombres iban todos armados y llevaban una pieza de crujía y cuatro pedreros.<sup>80</sup> Al atravesar la laguna se encontraron con muchas canoas con gran cantidad de indios que los flechaban sin cesar, los cuales finalmente hirieron a dos soldados que olvidándose del bando comenzaron a disparar y junto con ellos todos los demás sin que Ursúa los pudiera controlar. Lo que si evitó fue que se disparara la artillería, pues hubiera muerto gran cantidad de gente. Llegando a la isla dispararon algunas cargas contra la multitud, misma que se arrojó a la laguna. Todos los itzaes, incluyendo a los principales, mujeres y niños, abandonaron a nado el Petén. Martín Chan pidió una escopeta y mató a un hombre que se lanzaba a la laguna, ganándose aún más la confianza de Ursúa y de los demás españoles.<sup>81</sup> De esta manera el 13 de marzo de 1697 los españoles tomaron la que en palabras de Juan Francisco Cortés era "el corazón de la montaña, que daba alientos a las demás

---

<sup>79</sup>AGI, Guatemala 151 bis, ff.525-530. Decreto de Martín de Ursúa. Laguna del Itzá, 12 de marzo de 1697.

<sup>80</sup>Ibid.:535. Pieza de crujía es un cañon pequeño. Pedrero es una pieza de artillería que arrojaba balas de piedra o balas pequeñas, gastaba menos pólvora que otros cañones más grandes.

<sup>81</sup>Idem.

naciones que la habitaban".<sup>82</sup> Ursúa tomó posesión de la isla que bautizó como Nuestra Señora de los Remedios y San Pablo del Petén Itzá, laguna, pueblos adyacentes y territorio en nombre del rey. El vicario Juan Pacheco hizo lo propio en nombre del obispo de Yucatán. Después todos se dedicaron desde las ocho de la mañana hasta las cinco de la tarde a destruir "ídolos" y adoratorios. El templo de Canek fue elegido por los religiosos para convertirlo en iglesia.<sup>83</sup>

Cuatro días después llegó el cacique de Alain a dar la obediencia a los españoles y luego hizo lo propio el cacique Couoh que se entregó con doce poblaciones. Llegaron más tarde otras muchas gentes del Petén y de otros lugares y con todos procuraba Ursúa enviar mensajes a Canek, pidiéndole se entregara de paz y asegurándole se le perdonaría todo y se le recibiría con buena voluntad.<sup>84</sup> El sargento convenció a Chamach Sulu de que buscara a los señores itzaes y finalmente el 31 de marzo se presentó con Canek y Ah Kin Canek. Martín Chan y Chamach Sulu lograron convencer a Ursúa de que éstos deseaban fugarse y rebelar a los pueblos, por lo que los mandó aprisionar.<sup>85</sup> Mientras tanto el sargento mayor había enviado a García de Paredes y al alférez Joseph de Ripalda Ongay acompañados por el bachiller Joseph Francisco Fernández de Mora, con algunos hombres a Guatemala para dar la noticia de la conquista del Petén al presidente Sánchez de Berrospe y a la Real Audiencia. Además, por los problemas con el gobernador de Yucatán, el sargento mayor debió recurrir al gobierno de Guatemala pidiendo se enviaran cincuenta hombres para la guarnición del presidio, bastimentos y municiones para sostenerlo. Debido a la distancia que había hasta el Petén, se decidió en juntas de guerra y real hacienda que se debía dar el dinero a Ursúa para mantener a cincuenta hombres de los que habían ido con él, pues

---

<sup>82</sup>APS-RJC-Archivo de la Orden Mercedaria (en adelante AOM). Relación jurada del capitán Juan Francisco Cortés sobre las operaciones que en la reducción del Ah Itzá hizo el padre fray Diego de Rivas. Guatemala, 24 de octubre de 1704.

<sup>83</sup>Juan de Villagutierre Sotomayor, op. cit.: 373.

<sup>84</sup>AGI, Guatemala 151, f.327. Declaración del bachiller Juan Pacheco de Sopena. Petén, 9 de marzo de 1597.

<sup>85</sup>Juan de Villagutierre Sotomayor, op. cit.: 403.

estaba próximo el tiempo de lluvias y no se podía mandar a nadie en esas circunstancias.<sup>86</sup> Habiendo resuelto el problema de la manutención del presidio y de la guarnición, Ursúa decidió regresar a Campeche. Hizo una fortificación en la parte más alta de la isla, una estructura cuadrada, con cuatro baluartes, una albarrada y coronada con tres piezas de artillería grandes, seis pedreros y seis esmeriles.<sup>87</sup> Nombró al capitán Joseph Fernández de Estenoz como cabo principal del presidio y al capitán Juan Francisco Cortés como su alférez y cabo segundo. Asimismo dejó apresados a Canek, a Ah Kin Canek y a un primo llamado también Canek, hasta que se decidiera qué hacer con ellos y le encargó al capitán Estenoz que "especialmente se esmerara en asistir y agasajar a don Martín Chan y al capitán Couoh, con todas sus parcialidades, por el afecto que hemos experimentado en ellos y por la fineza con que han coadyuvado a esta función."<sup>88</sup>

Ursúa regresó con el bachiller Juan Pacheco de Sopena, pues se encontraba enfermo, por lo que los soldados del presidio se quedaron sin ningún religioso que los administrara, ni que empezara la conversión de los indígenas. Al llegar a la Villa de Campeche, Ursúa junto con su familia fueron puestos en arraigo domiciliario, pues de nuevo Soberanis alegaba estaba contraviniendo las leyes que señalaban que debía salir de Yucatán. Para empeorar aún más las cosas se le avisó que después de su retirada se habían ido todos los indios de la isla y sus contornos, incluyendo a Martín Chan, que en palabras de Ursúa había servido de "luz y guía para la aprehensión de la isla principal y atractivo para que los demás se entregaran".<sup>89</sup> Únicamente quedaron en el Petén, Canek, los otros prisioneros y doce indias con algunas criaturas. En noviembre se alzaron también los chanes y los cehaches, que desampararon sus pueblos e intentaron

---

<sup>86</sup>Ibid.:392-395.

<sup>87</sup>Ibid.:407.

<sup>88</sup>AGI, Guatemala 151 bis, ff.546-548. Auto hecho por Martín de Ursúa. Petén, 9 de mayo de 1697.

<sup>89</sup>AGI, Patronato 237 r.1, núm.10, ff.70-71. Carta de Martín de Ursúa al rey. Campeche 12 de noviembre de 1697.

matar a sus ministros.<sup>90</sup> Esto era precisamente lo que Ursúa no deseaba que sucediera, pues como el mismo decía:

[...] tierras yermas no las ha menester conquistador, ni adquirir que las conquisten, que de esto tiene [el rey] infinidad de leguas, por todas partes de la América. Lo que ha menester conquistar y quiere que se le conquiste, después de almas para el cielo, son tierras con gentes que añadan vasallos a su Corona e intereses que ayuden a mantenerla y a llevar la carga de defenderlos y conservarlos en paz.<sup>91</sup>

A estos problemas se sumaría un enfrentamiento con el obispo de Yucatán, fray Antonio de Arriaga, quien se disgustó al saber que los hombres del presidio quedaban sin la ayuda de ningún religioso. El obispo ordenó que tanto el vicario Pacheco de Sopena como el bachiller Martínez de Mora regresaran de inmediato al Petén, bajo pena de excomunión y suspensión de su cargo. El primero se vio obligado a renunciar a su puesto ya que su enfermedad le impedía regresar y el segundo se incorporó a sus funciones a su regreso de Guatemala. El obispo nombró entonces como vicario y juez eclesiástico al bachiller Pedro de Morales, que era el único religioso en el Petén hasta septiembre de 1697. Asimismo se le ordenó a Ursúa se hiciera cargo del sustento de otros seis u ocho ministros que eran necesarios, así como de proveer cálices, ornamentos y construir iglesias. El obispo se excusaba de no poderlo hacer, pues su renta era muy poca y se encontraba muy endeudado por su viaje de Madrid a Yucatán. Si Ursúa manifestaba que lo anterior estaba fuera de su competencia, el capitán Pedro Velázquez y Valdés, tesorero de la real hacienda en la Villa de Campeche, debía tomar del dinero que se le

---

<sup>90</sup>AGI, Guatemala 151 bis, ff.11v-13. Declaración del bachiller Pedro de Morales. Santiago de Guatemala, 24 de abril de 1698. Algunas poblaciones chanes y cejachos reducidas por las tropas de Ursúa estaban siendo adoctrinadas por franciscanos.

<sup>91</sup>Juan de Villagutierrez Sotomayor, op. cit.: 321. El subrayado es mío.

remitiera de Guatemala para proporcionarles a los eclesiásticos lo necesario para ejercer su ministerio.<sup>92</sup>

La postura intransigente del obispo (interesado en ampliar su jurisdicción), provocó el enojo de Ursúa que le contestó que desde antes de salir hacia el Petén le había solicitado ministros doctrineros y ornamentos y como nunca se los concedió se vio precisado a llevar a su capellán el bachiller Juan Pacheco de Sopena. Después se les unió el bachiller Joseph Francisco Martínez de Mora, que dejó la conveniencia de su doctrina en Hekelchakan para acompañarlos. De esta forma le hacía ver al obispo que estaba faltando a las reales cédulas, pues no había enviado religiosos, ni ayudaba en ninguna forma a la empresa. Ursúa se vio obligado a proporcionar quinientos pesos para el sustento de los religiosos, pero advirtió al obispo que se lo comunicaría al rey, al Consejo de Indias y al presidente de Guatemala, puesto que en dicha provincia se ofrecían de manera voluntaria, ministros evangélicos de la talla de fray Diego de Rivas, quien había sido señalado en una cédula real de 1692, para llevar a cabo las reducciones "por su superior graduación, letras y virtud, como por su madura edad, que es la prevención que hace su majestad para el cultivo de plantas nuevas".<sup>93</sup> De esta forma hacía patente que mientras el obispo se negaba a cooperar con él, en Guatemala se ofrecían religiosos ilustres para llevar a cabo una empresa que se consideraba tan importante para "ambas majestades". Por supuesto esto le ganó a Ursúa la enemistad del obispo, que no pocas veces dijo que la reducción del Petén era un fraude.

También continuaban sus dificultades con el gobernador Soberanis, por lo que Ursúa se vio obligado a escribirle al Conde de Moctezuma, virrey de la Nueva España, señalándole la mala voluntad

---

<sup>92</sup>AGI, Patronato 237 r.14. Auto del obispo de Yucatán, fray Antonio de Arriaga. Mérida, 22 de junio de 1697.

<sup>93</sup>Ibid.:880-882v. Respuesta de Martín de Ursúa al obispo fray Antonio de Arriaga. Campeche, 26 de agosto de 1697.

del gobernador y la necesidad que tenía de permanecer en Yucatán para terminar la apertura de los caminos al Petén y reducir a los itzaes. La resolución del virrey fue que Ursúa residiera en Campeche o en Hekelchakan, para que desde allí pudiera llevar a cabo las operaciones necesarias. Ursúa también le escribió al presidente Sánchez de Berrospe, manifestándole su incapacidad para continuar la campaña del Petén, por encontrarse prisionero. Además le señalaba que por la falta de ministros evangélicos (que había solicitado desde el inicio de su campaña) se habían retirado los itzaes a la montaña. Según él los curas seculares que se encontraban en el Petén tenían mucha disposición, pero aseguraba que era necesario contar con religiosos más experimentados y "sufridos" como los frailes Agustín Cano y Diego de Rivas.

Otro problema que enfrentaba era que cuando le solicitaba al gobernador indios arrieros para llevar provisiones al Petén, los mandaba de provincias lejanas, que se cansaban y dejaban abandonadas las cargas en las montañas, sabiendo que Soberanis no les reclamaría. Esto afectaba a los soldados que permanecían en el Petén, los cuales al verse sin bastimentos tenían que abandonar el presidio, para ir en busca de alimentos a las milpas de los indígenas que habían dejado sus pueblos. Para evitar esta situación el cabo del presidio, el capitán Fernández de Estenoz, pedía se enviaran quince indios domésticos para hacer milpas, con lo que además se ahorrarían el mandar las provisiones que la mayor parte del tiempo llegaban en mal estado. Pero Soberanis tampoco hizo caso de esta petición, lo cual llevó a los soldados del presidio a una situación verdaderamente desesperada, pues al dejar el presidio en busca de víveres, los itzaes aprovechaban para tratar de atacarlos, como sucedió una noche en la que habiendo salido treinta hombres hacia Alain, intentaron los itzaes ganar la isla.<sup>94</sup>

---

<sup>94</sup>AGI, Guatemala 151 bis, f.84v. Carta de Diego Bernardo del Río, secretario de guerra y gobierno. Petén Itzá, 15 de marzo de 1699.

Es de resaltar que Ursúa le planteara a Sánchez de Berrospe que los itzaes junto con los indios apostatas habían alborotado la provincia de Yucatán por mucho tiempo, sublevándose y haciendo entradas en las que asesinaron a los españoles y se llevaron a sus mujeres. Entre las rebeliones más importantes cita la del Partido de Sahcabchén en tiempo del gobernador Flores de Aldana, así como las entradas que hicieron los indios a Bolonchén y al partido de Petenacte donde mataron a varios españoles. Según Ursúa, Martín Chan le había confesado que años atrás se habían confederado los itzaes para formar un ejército en la sabana de Ox Kin Kibic [Plaza de tres días],<sup>95</sup> planeando matar a todos los españoles y que "quedasen libres en su tierra".<sup>96</sup> Es decir, una vez más se hace patente la amenaza que representaban los itzaes, no sólo para Yucatán sino también para Guatemala, si no se culminaba su reducción. La queja principal de Ursúa era que después de lo mucho que había adelantado en dicha pacificación, las autoridades civiles y eclesiásticas de Yucatán le impedían concluir. En los textos redactados por este personaje no usa el término conquista prefiriendo los términos: "conversión de gentiles", "castigo de culpados" o "misión apostólica", ajustándose a lo dictado por las cédulas reales.

Al regresar al Petén, García de Paredes y el alférez Joseph de Ripalda Ongay le hicieron saber al sargento mayor lo difícil e intransitable que era el camino hacia Guatemala, por lo que Ursúa envió desde Campeche a Pedro de Zubiaur y al piloto Juan Antonio Carbajal con indios gastadores que abrieran un camino más breve y directo desde el Petén a la Verapaz, para que la gente de Guatemala pudiera desplazarse con mayor rapidez y conveniencia. Zubiaur y el piloto lograron abrir un camino de treinta y cinco leguas desde la laguna hasta el pueblo de San Agustín (Cahabón) en la Verapaz. Debido a los informes que había enviado Ursúa al rey haciéndole saber lo que

---

<sup>95</sup>*Kibic* o *kiuic* significa plaza, mercado o tianguis. Es posible que en el lugar al que se hace referencia se realizara un gran tianguis.

<sup>96</sup>AGI, Guatemala 151 bis, ff.57-61. Carta de Martín de Ursúa al presidente de Guatemala, Sánchez de Berrospe. Campeche, 25 de agosto de 1698.

se había adelantado en la reducción de los itzaes y en la apertura de caminos y lo mucho que se interponía el gobernador Soberanis a que concluyera la empresa, se enviaron varias cédulas fechadas el 24 de enero de 1698, para Ursúa, Soberanis y Sánchez de Berrospe. A Ursúa se le daban las gracias por lo que había obrado hasta ese momento y se le nombraba gobernador del Petén y sus alrededores, quedando únicamente bajo el control del virrey de la Nueva España. De esta manera se libraba de la persecución de Soberanis. También se hacía hincapié nuevamente en la necesidad de realizar una reducción pacífica, basada en la predicación evangélica y se le ordenaba concluir la apertura del camino. Por otra parte a Soberanis se le exigía una vez más el que le brindara toda la ayuda necesaria a Ursúa, sin estorbar ni impedir que llevara a cabo sus operaciones.

Finalmente a Sánchez de Berrospe se le ordenaba continuar con las reducciones emprendidas por su antecesor y que comenzara junto con Ursúa la apertura del camino encontrándose en el Petén. También se le pedía mantener el presidio de Nuestra Señora de Los Dolores de Lacandón y que enviara familias para poblar el Petén.<sup>97</sup> Sin embargo, estas cédulas no llegaron sino hasta finales de 1698 y Soberanis no le hizo saber a Ursúa de su existencia hasta que éste se enteró por el presidente Sánchez de Berrospe, que se preparaba a realizar las entradas que se le mandaban por Guatemala. Al final no le quedó otro remedio a Soberanis que dar a conocer el contenido de las cédulas y prestarle a Ursúa la ayuda que necesitaba. A principios de enero de 1699 salió de Campeche el nuevo gobernador del Petén, y al mismo tiempo marcharon de Guatemala doscientos soldados que se dividieron en dos compañías. Por el pueblo de Dolores de Lacandón salió una escuadra al mando del sargento mayor Esteban de Medrano y Solorzano, que llegó al Petén acompañado por el padre Diego de Rivas. Mientras por Cahabón partió el comisario general de caballería don Melchor de Mencos y Medrano, con título de capitán general

---

<sup>97</sup>Juan de Villagutierre Sotomayor, op. cit.:430-435.

acompañado por tres compañías de infantería, indios de servicio, veinticinco familias de pobladores y ocho ministros misioneros.<sup>98</sup>

Junto con las tropas debían ir recuas con bastimentos, pertrechos de guerra, la paga de los soldados, hachas, machetes, cuchillos y abalorios para intercambiar con los indios, etc. Pero el proveedor Alejandro Pacheco había tenido problemas incluso para bastimentar a las tropas y al llegar éstas al Petén no llevaban provisiones. Los víveres que mandaban de Guatemala eran pocos, mal pesados y la mayoría descompuestos. La pólvora y las municiones eran muy pocas. Esto obligó a que la primera acción conjunta que tomaran Ursúa y Mencos fuera la limpieza de un terreno para hacer la "milpa del rey", con la que abastecerían a la gente del presidio, para lo cual pidieron continuamente al presidente de Guatemala indios "domésticos" que la rozaran. Asimismo decidieron enviar compañías que fueran a los pueblos indios a buscar maíz. Supuestamente debían atraer y reducir a los indígenas, pero su misión principal era conseguir alimentos. Así salió una compañía a cargo del capitán Marcos de Aválos hacia Sacpuy, adonde fueron bien recibidos, pero no tenían con que intercambiar el maíz que les ofrecían los indios, por el que les pedían cuchillos, machetes, hachas, reales hasta diez pesos o sal. Lo poco que pudieron conseguir tuvieron que embarcarlo hacia la isla, lo cual también les causó serios problemas.<sup>99</sup>

Ursúa convocó a una junta de guerra con sus principales oficiales para cuestionarlos sobre algunos puntos, entre los cuales si creían que se debía fundar una ciudad o villa, en qué paraje y qué cantidad de gente se debía añadir al presidio para su defensa y reducción de los indios. El cabo del presidio, Fernández de Estenoz, dijo que debido a la gran dificultad que había para la conducción de

---

<sup>98</sup>APS-RJC-AOM, f.66v. Relación jurada del capitán Juan Francisco Cortés sobre las operaciones que en la reducción del Ah Itzá hizo el padre fray Diego de Rivas. Guatemala, 24 de octubre de 1704.

<sup>99</sup>AGI, Guatemala 151 bis, ff.87v-88. Billeto dado por el capitán Marcos de Aválos. Sacpuy, 22 de marzo de 1699.

todo lo necesario a la isla, se debía fundar una ciudad en tierra firme, que fuera a la vez capital del Petén. Asimismo decía que debía haber otros treinta infantes además de los cincuenta existentes para que de esta forma cuarenta pudieran salir a hacer reducciones quedando los demás como guarnición. El alférez Ripalda Ongay era del mismo parecer sobre estos puntos y añadió que se necesitaban los otros treinta infantes pues los indios se rebelarían al ver que los españoles iban a sus pueblos a buscar qué comer y le parecía que estaban haciendo "una reducción de milpas y no de almas".<sup>100</sup> Los demás oficiales dieron opiniones similares. El 27 de mayo se ordenó al capitán Cristóbal Mendía Sologastoa que marchara con treinta hombres al despoblado de Alain con tres indios prisioneros originarios de dicha población, entre los cuales estaba un cuñado de Martín Chan, llamado Manuel Chayax, hijo de un principal de Ix Tuts. Por medio de éstos se debía averiguar el paradero de Chamach Sulu y Martín Chan. También se le encargó a don Manuel que les dijera a los indios:

[...]que los españoles taladrarían todos los montes en busca de los fugitivos para la exaltación de su fe, pero que les perdonarían todo si recibían la ley de Dios, para cuya enseñanza les darían padres y los poblarían en el pueblo de Alain.<sup>101</sup>

El mismo día partió otra compañía al mando del capitán Marcelo Flores hacia Saclemacal y los couohes. Mientras tanto el capitán Marcos de Aválos les avisaba a Ursúa y Mencos que los indios de Sacpuy se habían fugado quemando sus casas, trojes y milpas, y lo mismo habían hecho el cacique de Hoyop y su yerno Te Balam. También apuntaba la conveniencia de aprovechar y recoger el maíz que no se había quemado pues hacía mucha falta en el presidio. Todos los asentamientos itzaes por donde pasaron los capitanes Aválos y Flores se habían sublevado, quemando sus pueblos, menos el de Chacha. El

<sup>100</sup>Ibid.:95-97v. Parecer del capitán Joseph Fernández de Estenoz y del alférez Joseph de Ripalda Ongay. Petén, 6 de mayo de 1699.z

<sup>101</sup>Ibid.:105.

capitán Mendía había logrado reducir a los pueblos de Ix Tuts y Chinoha que eran sujetos a Alain. Así se formaron San Joseph Ix Tuts, con doscientas personas y Nuestra Señora de los Dolores Chinoha, con trescientas personas.<sup>102</sup>

La escasez de alimentos, el duro trabajo y el clima se conjugaron desatando una severa epidemia cuya naturaleza resulta difícil establecer pues se habla de "calenturas", pero no se dan mayores detalles. Al parecer el hambre alcanzó tales extremos que los soldados llegaron a comer zopilotes "y otras pestilentes aves, que les hacían cambiar los afanes de la vida, por las amargas vascas de la muerte".<sup>103</sup> Esta epidemia se extendió incluso a las poblaciones indígenas que se vieron asoladas por su causa. El médico del presidio Teodoro O'Kelly, declaró que había ochenta y ocho personas enfermas, sin contar a los soldados que estaban en distintas compañías reduciendo a los indígenas y consiguiendo alimentos, sin que pudiera hacer mucho por ellos, puesto que no había medicinas.<sup>104</sup> Esta situación tan difícil y el no haber logrado que se enviaran las provisiones necesarias, obligaron a Ursúa a convocar a una junta con los oficiales, capitanes de la infantería y religiosos, donde propuso que se retiraran las tres compañías de Guatemala y que solamente se quedaran setenta u ochenta hombres en el presidio. Su preocupación primordial era que la gente pudiera salir antes que empezaran las lluvias, puesto que de lo contrario quedarían atrapados sin ninguna posibilidad de sobrevivir. Pero el comisario Melchor de Mencos, estaba en contra de esta idea; señalaba el gran esfuerzo que había significado el reunir sus tropas y llevarlas al Petén. Sin embargo, la

---

<sup>102</sup>Ibid.:142-145v. Carta del capitán Mendía Sologastoa a Martín de Ursúa y Melchor de Mencos. Nuestra Señora de los Dolores Chinoha, abril 12 de 1699. El mismo capitán mencionaba que le habían dicho que faltaban por salir del monte los siguientes individuos y sus familias: Ah Its Kin, Ah Chac Maya, Chac Itzá, Yum Kuk Tut, Chamach Chavin, Chamach Camal, Chamach Chicen, Kuk Chicen y la parcialidad de Chamach Sulu.

<sup>103</sup>APS-RJC-AOM, f.4v. Relación jurada del capitán Juan Francisco Cortés sobre las operaciones que en la reducción del Ah Itzá hizo el padre fray Diego de Rivas. Guatemala, 24 de octubre de 1704.

<sup>104</sup>AGI, Guatemala 151 bis, ff.149-149v. Declaración del maestro de cirujano Teodoro Okelly. Petén, 1699.

mayoría de los asistentes a dicha junta estuvieron de acuerdo en que las tropas debían retirarse lo más pronto posible.<sup>105</sup> Finalmente en una junta el 30 de abril se nombró al capitán Juan Francisco Cortés como cabo principal del presidio, por su experiencia militar, el conocimiento que tenía de la zona, de los naturales y su amplio entendimiento de la lengua maya. Las tropas de Mencos salieron hacia Guatemala el 5 de mayo, mientras que Ursúa regresó a Campeche para tomar posesión el 25 de septiembre del gobierno de Yucatán, por la muerte del gobernador Soberanis.

Martín de Ursúa se encontraba sumamente frustrado ante los resultados de esta infructuosa campaña y así se lo expresó al presidente Sánchez de Berrospe, a quien culpaba del fracaso. En varias misivas le hizo saber que consideraba que la campaña había representado un gasto inútil, y que en lugar de las tres compañías que mandó, debió enviar puntualmente el aprovisionamiento, los indios "domésticos" que hicieran las sementeras y religiosos que realizaran la labor misional. Desde su punto de vista la única forma de reducir a los indígenas era teniendo abiertos y habilitados los caminos, que existiera un tráfico fluido en ellos, se establecieran poblaciones y sobre todo milpas para mantener al presidio y a sus habitantes sin que se hicieran mayores gastos de la real hacienda.<sup>106</sup> En este sentido el gobernador asentaba en una probanza de méritos haber abierto el camino que iba de Yucatán al Petén, el que iba de Tipú al Petén, haber despejado una vía de solamente treinta y cinco leguas del Petén a la Verapaz y un cuarto camino que iba de Chachanha por la parte posterior de la "nación itzalana" y de las parcialidades más belicosas que eran los couohes, citises, tziues y mumunties que según él, habían dado la obediencia.<sup>107</sup> En 1703 Ursúa planeaba abrir a su costa un nuevo camino de Sacapulas al Petén<sup>108</sup>, lo que demuestra su

<sup>105</sup>Ibid.:149-154v.

<sup>106</sup>Ibid.:163-165. Carta de Martín de Ursúa al presidente Sánchez de Berrospe. Petén Itzá, 24 de abril de 1699.

<sup>107</sup>APS-RJC-AGI México 1014, f.1. Carta de Martín de Ursúa al rey. Mérida, 4 de junio de 1701.

<sup>108</sup>APS-RJC-AGCA Ex.22645, leg.2891. Real Provisión. Santiago de Guatemala, 1703.

convicción respecto de convertir a éste en un verdadero punto de intercambio entre Guatemala y Yucatán.

El gobernador solicitó se le reconocieran y recompensaran sus logros en la reducción de los itzaes y apertura de caminos. Pedía el título de Castilla [¿castellano?] y adelantado de la Provincia del Itzá y una encomienda de indios de cuatro mil ducados útiles de renta al año, "por juro de heredad para sí y sus sucesores".<sup>109</sup> Para fundamentar su solicitud enfatizó el hecho de haber tomado la isla principal de los itzaes, la cual consideraba el centro de donde emanaban las sublevaciones y la rebeldía que sobre todo afectaban a Yucatán, "donde muchos de sus tributarios sacuden el yugo y usando de libertad, cada día se pasan a estas naciones". También resaltaba la riqueza de las tierras ganadas para la Corona, señalando la gran cantidad de gente que habitaba en ellas, su fertilidad y sus múltiples recursos:

La tierra firme comprende gran cantidad de ganado bravío, conejos, pavos y otras aves. Árboles de pimienta, bálsamo y preciosas resinas y maderas (para cuantas fábricas se puedan desear, canteras de alabastro, jaspe y muchos indicios de haber preciosos e incógnitos metales, que por entonces embarazó descubrirlos, por razón de estado político). Mucho más estimables y apetecibles son aquellas provincias por la grana fina, añil, vainillas, cacao, achiote, cera, miel, frutas y otras muchas legumbres que se cogen en ellas. A que se añade que abunda de pastos, forrajes y excelentes maderas y ser los naturales primorosos en sus labores y estar [esta tierra] más de ciento veinte leguas de la costa del mar, libres de ser perseguidos de piratas.<sup>110</sup>

<sup>109</sup>APS-RJC-AGI México 1014, f.5v. Carta de Martín de Ursúa al rey pidiendo se le reconocieran sus méritos y servicios. Mérida, 1 de julio de 1702.

<sup>110</sup>Idem.

Pero la Corona tomó con cautela las pretensiones del gobernador y en 1702 pidió un informe detallado en relación con el estado de las reducciones, lo que faltaba por hacer, las poblaciones establecidas, los gastos efectuados por Ursúa y los que había hecho la Real Hacienda, etc.<sup>111</sup> Se llegó a la conclusión de que aún faltaba mucho por hacer, sobre todo en la reducción de los indios y el que se mantuvieran en sus pueblos "con vida sociable y civil", por lo que no se le podían otorgar todas las mercedes que pedía. Sólo se le concedió el título de Castilla para él y sus sucesores, mandándole que continuara la pacificación y formación de pueblos.<sup>112</sup> Ursúa cumplió con la parte principal del contrato establecido con el rey en 1692, es decir, la apertura de caminos, pero la reducción de los itzaes se convirtió en una empresa mucho más difícil de lo que el gobernador hubiera imaginado.

## **6. Nuevas formas de evangelizar y aculturar.**

### **i) Resistencia y adaptación: indígenas del Petén en Santiago de Guatemala:**

Durante los siglos XVII y XVIII se utilizaron nuevos métodos para la conversión de los indígenas recién reducidos, sobre todo de los caciques que no eran especialmente cooperativos con los procesos de pacificación o con individuos problemáticos y rebeldes que no convenía permanecieran en sus comunidades. De esta manera se les trasladaba a Santiago de Guatemala, para que en casa de particulares se les educara y enseñara la "verdadera religión". Así fueron desplazados a esta ciudad caciques choles, Cabnal el principal cacique lacandón que encontró allí la muerte, y los señores Canek. Un personaje que tuvo a su cargo a estos indígenas fue Antonio de Andino

<sup>111</sup>AGCA Ex.31544, leg.4061, ff.411-411v. Real cédula. Madrid, 20 de septiembre de 1702.

<sup>112</sup>AGI, EScribanía 339B, núm.5, pza.9. Don Martín de Ursúa con el fiscal del Real Consejo de las Indias, sobre el cumplimiento de la apertura del camino de Yucatán a Guatemala y otras cosas. Septiembre 20 de 1702.

y Arce, vecino de Guatemala que en 1707 pidió una ayuda a la Real Hacienda señalando que desde 1680 se ocupaba de la reducción y enseñanza de los "indios infieles de las montañas de Campamac, Tzuncal, Choc Hau<sup>113</sup> y el Petén Itzá".<sup>114</sup> En este documento Andino subraya que él sustentaba, vestía y curaba a los indígenas a su cargo por lo que se encontraba pobre y necesitado, viéndose obligado a pedir una ayuda para continuar con la reducción de los indios. Al momento de escribir su petición tenía muchos enfermos, algunos que habían muerto y dos fugitivos que había mandado buscar.

En respuesta a su petición los oidores de la Junta de la Real Hacienda le solicitaron que hiciera un recuento de los indios que había tenido bajo su cuidado, cuántos estaban con él en ese momento y de qué parajes o sitios habían llegado. Esta tarea no resultó fácil pues a decir de Andino muchos indígenas habían estado con él desde 1680 e iban y venían sin que llevara una relación. El documento que elaboró es desordenado, con datos incompletos, sobre todo con respecto a los nombres de los indígenas de quienes en ocasiones sólo menciona el nombre cristiano o su nombre nativo. A esto se debe añadir que el documento se encuentra en pésimas condiciones por lo que algunas partes son ilegibles. Pese a esto la fuente aporta elementos muy importantes para entender el choque cultural, la resistencia y adaptación de los indígenas conquistados y trasladados a Santiago de Guatemala.

Se debe resaltar que a diferencia del siglo XVI en que el proceso de evangelización y enseñanza de los indígenas estaba restringido al clero, en los siglos XVII y XVIII vemos la participación de legos como Antonio de Andino realizando estas tareas. Esto conllevó cambios importantes, pues al parecer los indígenas recién convertidos tenían mayor libertad para acercarse a la religión cristiana. Andino no sabía ninguna lengua indígena por lo que los individuos a su cargo tuvieron

---

<sup>113</sup>Se trata de parajes de El Chol.

<sup>114</sup>AGCA, Ex.3695, leg. 181, f. 1.

que aprender el castellano. Enseñarles a leer y escribir se convirtió en una de sus principales metas y esto a su vez permitió que los indígenas retomaran la lectura y la escritura como formas de adaptarse a la cultura que se les imponía. Los principales grupos que tuvo bajo su responsabilidad fueron los choles de El Manché y los itzaes. Sobre éstos últimos proporciona más datos, ya que a partir de la conquista del Petén fue el grupo más numeroso a su cargo. Desde que se iniciaron las entradas a esta zona en 1695, había en casa de Andino un promedio de ocho a veinte indígenas a los cuales decía mantener y enseñar. Apunta que cuando llegó Quixoban, un indígena itzá, tenía en su casa veinte personas. Este personaje debe ser Kixan, que en 1695 fue tomado prisionero y llevado a Guatemala por el capitán Juan Díaz de Velasco.

Como se ha mencionado es probable que se enviaran a Santiago de Guatemala a aquellos indígenas que se consideraban más rebeldes o que estuvieran causando problemas en sus pueblos en el Petén. Eran acompañados por los soldados del presidio, que trasladaban a dos y regresaban con dos que estuvieran adoctrinados. Andino enfatiza a lo largo de su relación, que al principio casi todos se resistían a ser catequizados y bautizados, intentando huir o ahorcarse. También señala que había pagado mucho en la reparación de su casa ya que los indígenas que no estaban acostumbrados a espacios cerrados y que no sabían usar llaves, aldabas, ni puertas cuando las encontraban cerradas las destruían, sobre todo las últimas, que echaban abajo. Las casas indígenas contaban con escaso mobiliario, tenían puertas y ventanas abiertas, lo que no sucedía con las casas españolas que poseían una distribución distinta del espacio, más muebles y lugares cerrados por puertas y ventanas. Esto nos muestra el choque cultural al que se enfrentaron los indígenas conducidos a Guatemala. También se puede pensar que su actitud era una forma de oponerse a su nueva condición y a las imposiciones que estaban sufriendo. Este enfrentamiento cultural, se daba asimismo porque Andino trataba a todos los indígenas por igual, sin considerar la posición social que hubieran tenido. Un indio, de quien no menciona el nombre, le tiró

encima los platos en que le servían, pues no le habían dado de comer primero, lo que tal vez indique que se trataba de un principal. Este tipo de problemas también los tuvo frecuentemente con Canek y su hijo.

Andino apunta varios casos de indios itzaes que al principio se mostraban renuentes a ser convertidos y que por lo general lo agredían, intentaban fugarse o suicidarse pero que después de un tiempo lograba que aprendieran la doctrina, los enseñaba a leer y escribir y según él muchos se convirtieron en excelentes cristianos. Tomando en cuenta que Andino estaba pidiendo ayuda económica, debió exagerar sus logros con respecto a la conversión de los indígenas. Sin embargo, se debe tener presente que estos hombres se encontraban aislados de su gente y de su medio, por lo que debió darse un proceso de adaptación a los elementos culturales que se les imponían, principalmente los religiosos. A través del discurso elaborado por Andino se puede percibir el proceso de "cristianización del imaginario" indígena.<sup>115</sup> Este desarrollo se dio a través de dos vertientes principales: las lecturas y las imágenes. El que los itzaes pudieran leer y escribir en castellano es un hecho que se resalta a lo largo del escrito de Andino. Casi a todos los indígenas de que hace mención los considera muy hábiles para leer y escribir, resaltando siempre que todos ellos opusieron al principio una resistencia feroz a ser catequizados. Un ejemplo de estos fue Miguel Canchan a quien incluso mandó a la cárcel por su mal comportamiento, y que después pareció resignarse, aprendiendo a leer y a escribir tan bien, al grado que el propio Andino señalaba:

[...] estuvo de tal suerte que alcanzaba tanto como cualquier persona muy entendida y todo el día se estaba con el libro "Ramillete de divinas flores" y en el "Contentus mundis" [...].<sup>116</sup>

<sup>115</sup>Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*. México: FCE, 1993, pp.186-202.

<sup>116</sup>AGCA, Ex.3695, leg. 181, f. 5.

También relata el caso de dos itzaes que encontraron a un comerciante que vendía en la calle el libro *El devoto peregrino y viaje de Tierra Santa*.<sup>117</sup> Al oír un capítulo se quedaron prendados con el libro y se "tiraron a morir de pena" por no tener con qué comprarlo. Los indígenas vendieron sus ceñidores y otras prendas y con la ayuda de Andino finalmente lograron adquirirlo. A partir de ese momento todas las noches se reunían y mientras uno leía, los demás lo escuchaban con atención. *El devoto peregrino...* describe con mucho detalle y gran viveza los lugares santos mencionados en la Biblia, e incluye ilustraciones y mapas de los mismos. Es posible que entre los pasajes que más llamaran la atención de los itzaes, estuvieran los referentes al pueblo judío y su conformación como nación, sus profetas y sacrificios. Especialmente el que hacían a Moloch una imagen de bronce con cabeza de novillo y cuerpo humano en el cual se inmolaban niños abrazados a esta figura. No en balde, recordemos, el fraile franciscano Fuensalida que visitó a los itzaes en 1619, comparaba este sacrificio con el que los itzaes hacían al Dios Hobo.<sup>118</sup>

El libro narra asimismo la vida de Cristo y describe detalladamente los lugares en que se llevó a cabo la pasión y crucifixión. El tema de la pasión parece haber impactado fuertemente a los itzaes. En realidad se puede decir que la figura de Cristo causó un gran impresión en la mayor parte de los grupos indígenas y el área maya no fue la excepción como señalamos en el capítulo 2.<sup>119</sup> La

---

<sup>117</sup>Este libro fue escrito por Antonio de Castillo y publicado en Madrid en 1699. El autor siendo procurador y guardián de los santos lugares en Jerusalén, escribió una relación de los mismos, con una descripción acompañada de mapas e ilustraciones. Los lugares santos que retrata se mencionan tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, dando énfasis a este último.

<sup>118</sup>Diego López de Cogolludo, op. cit.:258. Curiosamente dos autores americanos entre ellos Grant Jones, mencionan que Moloch viene de Muluc, un cargador del año maya, cuando en realidad las fuentes señalan claramente que se trata de una deidad que adoraban los judíos. Ver Grant D. Jones, *The Conquest of the Last Maya Kingdom*, Stanford: Stanford University Press 1998, p. 453.

<sup>119</sup>Ejemplo de esto sería la apropiación del símbolo de Cristo que hicieron los mayas rebeldes durante la Guerra de Castas, así encontramos que en una de las Proclamas de Juan de la Cruz, aparece el siguiente texto: "Porque yo los creé a todos ustedes, yo derramé mi santa sangre por ustedes mis amados siervos, para que ustedes vean cómo mis pies están

manera en que los indígenas fueron asimilando el significado de este símbolo se muestra en el caso del indio Andrés Antonio, que se había reído del padre Diego de Rivas cuando había llorado delante de una cruz, lo cual le pareció un disparate. Sin embargo, Andino señala que una vez que supo que "el que había padecido en la cruz era Jesucristo, que había bajado del cielo para redimir a los hombres", entonces entendió por qué el fraile se había hincado y llorado delante de ella.<sup>120</sup> Frailes y españoles reforzaron en los indígenas la idea del sacrificio de Cristo por la humanidad. El autosacrificio de la divinidad se convirtió en uno de los temas centrales que los itzaes parecen haber retomado del cristianismo. Esto además se debió fortalecerse por medio de lecturas como la de *El devoto peregrino...* y las imágenes de las iglesias. Curiosamente todos los indígenas terminaron siendo devotos del Cristo Crucificado al cual iban a "ver" a la iglesia de San Francisco, ya que en la catedral sólo lo descubrían los viernes.

La aceptación y asimilación de ciertos elementos de la cultura española se convirtieron en una forma de adaptarse al proceso de dominación. Esto se ve especialmente con el aprendizaje de la escritura. Los itzaes que aprendieron a leer y escribir regresaron al Petén, dos de ellos uno llamado Diego Chavin y otro Santiago, pusieron una "escuela en forma" donde el primero fungía como maestro. Los indígenas de los pueblos comarcanos a la laguna llegaban en canoas para tomar las clases.<sup>121</sup> Estos indígenas al parecer representan un verdadero logro de la "aculturación" a que fueron sometidos, pues llegaron a ser tan hábiles que se confesaban y comulgaban y el maestro Antonio Bolívar, de la Compañía de Jesús, con quien acudían a recibir dichos sacramentos, les empezó a enseñar gramática. En 1707 pidieron licencia para ir a la montaña a catequizar a sus coterráneos,

---

clavados y engrilletados y cuantas sogas me atan, con las que soy castigado por mi Hermoso Padre por ustedes. Para que vean cómo estoy sostenido en nombre de mi Santísima Cruz y soy conducido por ángeles y serafines[...]. La traducción del maya al español es mía. Laura Caso Barrera, op.cit.:223-227.

<sup>120</sup>AGCA op. cit.: 4-4v.

<sup>121</sup>Ibid: 5.

lo cual se les concedió y el general Melchor de Mencos les ayudó comprándoles cartillas y catecismos y los jesuitas les dieron dos imágenes de bulto: una de Nuestra Señora del Carmen y otra de San Francisco Javier. Formaron un pueblo del cual desconocemos el nombre, con setecientas personas, con un galerón como iglesia, donde enseñaban la doctrina cristiana por medio de cartillas y catecismos. La fuente señala que esta población fue atacada muchas veces por los señores itzaes que no aceptaban la dominación española, en especial por Martín Chan.<sup>122</sup>

Es posible que estos mismos indígenas empezaran a escribir su propia lengua con el alfabeto latino. De esta forma posteriormente se retomó la escritura como un instrumento en contra de la opresión de los españoles. Así encontramos en el siglo XVIII documentos redactados por escribanos y caciques del Petén en maya itzá.<sup>123</sup> El poder redactar documentos les permitió a los indígenas del Petén hacer peticiones y defender sus intereses con base en la propia legislación española. Leer y escribir en el lenguaje de los dominadores les debió abrir nuevas posibilidades e interpretaciones, aunque fuera a un grupo reducido de ellos. En 1712 encontramos en el Petén una orden que prohibía a los indígenas la lectura de "libros de romances, materias profanas, historias mentirosas y se intentaba prohibir la circulación del documento del drama de la conquista".<sup>124</sup> Esto nos muestra que los indígenas tuvieron acceso a estas lecturas, que debieron modificar su percepción de la realidad, de lo imaginario y la religión.

---

<sup>122</sup>AGI, Escribanía 339B, núm.5, pza.9, ff.427v-428. Relación de Nicolás de Lizarraga. Posiblemente esta población se fundó antes de lo que la fuente apunta, pues en 1704 Martín Chan, era cacique y residente en un pueblo reducido en las márgenes de la laguna.

<sup>123</sup>Laura Caso Barrera, *Localización y análisis de documentos mayas itzaes, siglo XVIII*, en prensa.

<sup>124</sup>APS-RJC. Información histórica sobre El Petén, elaborada por el Dr. Ruben E. Reina.

ii) Los Canek, últimos señores itzaes:

Después que Canek y Ah Kin Canek se entregaron, en 1697 fueron catequizados y bautizados por el bachiller y vicario general de las provincias del Itzá, Pedro de Morales. Canek fue bautizado como Joseph Pablo Canek y Ah Kin Canek como Francisco Nicolás Canek. Ya he mencionado páginas arriba que Martín Chan y el cacique Chamach Sulu habían convencido a Ursúa de la intención de estos principales de fugarse y levantar a la gente, por lo que fueron aprisionados. Fue tal el convencimiento de este personaje sobre la participación de los señores itzaes en la rebeldía de su pueblo, que propuso que se les trasladara a Guatemala, vestidos a la usanza española y sin que lo supieran ni los soldados, ni los indígenas, subrayando que no se les podía enviar a Yucatán pues Canek era "señor natural" de esa provincia.<sup>125</sup> En la junta realizada con los oficiales y religiosos el 23 de abril de 1699 se acordó que se llevara a Guatemala a los tres indios presos "por haberse reconocido que embarazan la reducción de los que andan retirados, enviándoles a decir que se mantengan en su retiro".<sup>126</sup> Me parece que esto no era cierto y que más bien fue un ardid de Ah Chan y otros caciques para deshacerse de Canek y sus allegados, pero esto lo analizaré más adelante. El hecho de que los españoles se hubieran llevado también al hijo de Canek muestra que no querían que éste remplazara a su padre en el poder, lo cual sería también en beneficio de los caciques que se oponían al gobernante.

El cinco de mayo de 1699 Melchor de Mencos salió del Petén llevando presos y atados con sogas a Canek, a su hijo, a su primo llamado Canek y a Ah Kin Canek, además se proporcionaron grilletes para sujetarlos durante la noche. En el camino murieron el primo de Canek, que se había bautizado como Francisco Antonio Canek, y Ah Kin Canek. Según el general Mencos, mientras marchaban hacia Guatemala muchos de sus hombres perecieron a causa del hambre y las

<sup>125</sup>AGI, Guatemala, 151 bis, f.65v. Carta de Martín de Ursúa al Real Acuerdo de Guatemala. Campeche, 25 de agosto de 1698.

<sup>126</sup>Ibid.:158.

enfermedades que padecían, entre ellos su hijo Juan de Mencos y dos de los principales itzaes, pero otra de las fuentes consultadas da una versión distinta sobre la muerte de estos señores, señalando que Ah Kin Canek había "reventado de coraje porque lo sacaban de la montaña", mientras que a Canek le disparó el soldado Manuel de Tapia por ordenes que le habían dado, aunque no se especifican los motivos.<sup>127</sup> Cuando llegaron las tropas conduciendo a Canek y su hijo a la Verapaz, salían las gentes de los pueblos a verlos, y lo mismo sucedió cuando llegaron a la ciudad de Guatemala, pues los itzaes se habían convertido en un mito por su poderío y fiereza. En Santiago de Guatemala fueron hospedados al principio en la casa del general Melchor de Mencos.

La manutención, hospedaje, vestuario y adoctrinamiento de Canek y su hijo se convirtieron en una fuente de ingresos para varios personajes, todos los cuales reclamaban haber sostenido, educado y vestido a los señores itzaes a su costa, por lo que generalmente solicitaban una ayuda al rey o a la Audiencia de Guatemala. El primero en pedir este tipo de asistencia para instruir y bautizar a Canek y a su hijo fue fray Domingo de los Reyes. Según él, el señor itzá y su hijo tenían un año y cuatro meses en Santiago de Guatemala "sin el pasto espiritual y menos del abrigo necesario a sus cuerpos de vestuario".<sup>128</sup> Para este dominico era de suma importancia que se tratara bien a estos señores puesto que eran "las cabezas principales de la nación [itzá]" y por otra parte decía que le causaba gran compasión las necesidades que habían padecido. Fray Domingo solicitó sesenta pesos para sustentarlos así como para comprarles "camisas, calzones y capas".<sup>129</sup> La cantidad que pidió le fue otorgada, y dijo haberlos vestido decorosamente para recibir el bautismo, aparte de proporcionarles de comer, darles chocolate y pagarles una casa en que vivieran.

---

<sup>127</sup>AGI, Guatemala 239, f.74. Probanza del general Melchor de Mencos, 1785. AGI Escribanía 339 B, núm. 5, f. 427. Relación de Nicolás de Lizarraga.

<sup>128</sup>AGCA, Ex. 31553, Leg. 4061

<sup>129</sup>Idem.

El fraile volvió a bautizar a Canek, a pesar de que ya había sido bautizado el 26 de septiembre de 1697. Según Mencos la ceremonia tuvo lugar en la catedral el 4 de octubre de 1700, siendo sus padrinos los oidores el doctor Gregorio Carrillo y Escudero y el licenciado Pedro de Eguaras.<sup>130</sup> Con esto se incurrió en una grave pena, pues sólo se podía volver a bautizar a un indio adulto cuando existía duda de que hubiera recibido el sacramento y para ello debían hacerse diligencias y averiguaciones y si después de esto no se sabía, se le debía bautizar *sub conditione*.<sup>131</sup> A su hijo lo bautizaron como Francisco Canek, pero no sabemos si también hubiera sido bautizado en el Petén. Lo más probable es que el fraile se beneficiara con el subsidio que solicitó y no le importara incurrir en una grave pena canónica bautizando nuevamente al señor itzá. En 1701 Fray Domingo de los Reyes pidió cien pesos para continuar sustentando a los señores itzaes y pagarles casa y vestido. Según él llevaba tres meses manteniendo a los indígenas de su limosna, y se encontraban para ese momento necesitados de todo, incluso de una muda de ropa. De esta petición sólo obtuvo treinta pesos.<sup>132</sup>

Andino y Arce señalaba en 1705 que había tenido a su cargo a los señores itzaes desde 1699, sosteniéndolos y enseñándoles la doctrina cristiana, aunque al parecer no vivían con él en ese tiempo. En este mismo documento se queja del mal comportamiento de Canek y su hijo, a quien llama don Francisco Ex Quin-Canec [Ex Kin Canek]. Aparentemente ambos indígenas se enfrentaban continuamente a su guardián, que decía: "se me atreven con arrojo e ímpetu, tratándome mal de palabras".<sup>133</sup> Canek comenzó a salir de la casa de este personaje paseándose por la ciudad y diciendo que se iría, lo cual

<sup>130</sup>AGI, Guatemala 239, f.74. Probanza del general Melchor de Mencos, 1785.

<sup>131</sup>APS-RJC, AGI México 1040. Esto lo señalan las Consituaciones Sinodales para el Obispado de Yucatán en 1722.

<sup>132</sup>ACGA, Ex. 7020, Leg. 333.

<sup>133</sup>Joaquín Pardo, "El documento Canec", *Maya Research*, vol. III, núms. 3-4, 1936, p. 294.

cumplió fugándose hacia La Verapaz. Precisamente lo que más preocupaba a Andino era que Canek y su hijo huyeran alentando a los demás a seguir su ejemplo. Francisco Canek también tuvo un altercado con él, ya que les había concedido que un pariente se quedara a comer con ellos, pero no les permitió que se quedara en su casa ya que dormía en el Hospital Real. Esto enfureció al hijo de Canek, quien discutió fuertemente con Andino, por lo que éste último solicitó que tanto el padre como el hijo fueran llevados por unos días al Colegio de Cristo Crucificado, para que allí los obligaran a rezar y continuaran aprendiendo la doctrina, pues hacía ya tres meses que no podía hacer que rezaran todas las noches, sino con mucho trabajo una vez a la semana o al mes. También pidió que se le aumentaran los cien pesos al año que le daban para sustentarlos ya que no le alcanzaba, pues debía mantener a otros cuatro indígenas del Petén.<sup>134</sup> En 1707 Andino volvió a pedir un socorro para la manutención de los indígenas que tenía a su cargo, incluyendo a los señores del Petén. En relación con Canek, apuntaba que resultó muy difícil su conversión y que se había fugado, por lo que tuvo que mandarlo buscar. Al respecto dice lo siguiente:

El gobernador don Melchor de Mencos, caballero de la Orden de Santiago dirá lo que hemos pasado con el indio rey del Petén [Canek] que ha estado invencible y habiéndose desaparecido en los años pasados que [andá]bamos en busca de él, y fui a [ver] a don Juan de Avispeña a su casa para que lo buscara, por que entendíamos que se hubiese ahorcado en algún monte.<sup>135</sup>

A instancias de Andino el licenciado Juan Jerónimo Duardo, mandó buscar a Canek a La Verapaz donde lo encontraron junto con su hijo, y ambos fueron conducidos a la cárcel. Canek pidió hablar con Melchor de Mencos, quien los sacó de allí y los tuvo unos días en su casa, para después llevarlos de vuelta con Andino. Tanto Canek como su hijo le dijeron a éste último:

---

<sup>134</sup>Ibid.: 295

<sup>135</sup>AGCA, Éx. 3695, Leg. 181, f. 4 v.

[...] no te canses en predicarnos, que en muriéndose una persona allí acaba todo, no hay alma, ni hay nada [...].<sup>136</sup>

Después de referirse a las dificultades que había tenido con la conversión de los indígenas, Andino transforma su discurso para hacer patente que para ese momento había logrado totalmente su objetivo. Según él, tanto Canek como su hijo se habían convertido en devotos cristianos, quitándose lo que tuvieran para dárselo a lo pobres y que personalmente Canek había ido a buscar a unos indios itzaes que habían huido e intentaban regresar al Petén. Señalando lo siguiente en relación a los señores itzaes:

[...] ahora en cualquier [pena] o desconsuelo que tienen [Canek y su hijo], se van a encomendar al Santo Cristo de la catedral o el que está en San Francisco, por que allí lo hallan descubierto. Y viéndome a mí con algún cuidado me dicen, "ya te vamos a encomendar al Cristo".<sup>137</sup>

El cambio expresado por Andino parece demasiado radical para el corto tiempo que había transcurrido, por lo que es probable que estuviera exagerando los cambios en la actitud de los indígenas, para de esa forma obtener la ayuda que solicitaba. La documentación hasta aquí analizada nos muestra que los últimos señores itzaes resistieron tenazmente a la cristianización y forma de vida que se les imponía, sin embargo, si se toma en cuenta que estaban alejados de sus propios dioses y rituales y presionados por las circunstancias, es posible que finalmente adoptaran una actitud más resignada, retomando algunos elementos del catolicismo como la imagen de Cristo. El choque cultural al que fueron sometidos parece haber sido tremendo y la situación de dependencia a la que estuvieron sujetos debió ser terrible, ya que después de haber dirigido el destino de su pueblo, no pudieron hacerse cargo de sus vidas. Se convirtieron en una

---

<sup>136</sup>Idem.

<sup>137</sup>Idem.

fueron una fuente de ingresos para aquellos que los tenían bajo su custodia, pero sus verdaderas necesidades, aspiraciones e inquietudes no las sabemos, pues sólo existen las peticiones elaboradas por sus custodios.

La suerte final de los últimos señores del Petén tampoco la conocemos. En un documento sobre méritos y servicios del capitán Marcos de Aválos en 1714 se les vuelve a mencionar. En su relación dice que les daba a Canek y a su hijo de comer y vestir, además de catequizarlos. Subrayaba que se encontraban "muy gustosos y adelantados".<sup>138</sup> No queda claro si los señores itzaes dejaron la casa de Andino para ir a vivir con el capitán Marcos de Aválos y si realmente vivían tan contentos como éste lo señala. De qué forma transcurrió su vida y como fueron sus últimos momentos, aún queda por descubrirse, pero sí se puede afirmar que la rebeldía que presentaron los señores Canek en su destierro, tiene un paralelo a nivel social con la resistencia de los itzaes a la dominación hispana.

#### **7. Organización política itzá después de la conquista del Petén:**

Tras la toma de Noh Peten por Ursúa, los itzaes se refugiaron en los montes aledaños a la laguna, donde establecieron sus pueblos. Por ejemplo, las parcialidades que estuvieron gobernadas por Canek o que fueron sus aliadas, se concentraron hacia el poniente de la Laguna del Petén, estableciéndose junto a los cehaches y chavines. Otros asentamientos itzaes eran: Chinoha, Ichtutz, Yalain, Mumunti, Ix Mucuhil, Balamtun, Tutes, Chachaes, Tsokots, Bucup, Xipin, Ix Muan, Pantzimin, Chena, Yalac, Tuppop, Lalanich, Tacuna, Holca, Sacpuy, Yaxalchac, Hesos, Papadzun, Yaxa, Timuncetses y Popes.<sup>139</sup>

<sup>138</sup>AGI, Escribanía, 339B, f. 438 v.

<sup>139</sup>AGI, Escribanía 339 A, ff.28-49. Declaraciones de varios indios itzaes. Petén Itzá, agosto de 1700.

**Tabla 2. Poblaciones al oeste de la laguna después de 1697:**<sup>140</sup>

Pueblos	Caciques
Hoyop	Can Puc, Coti <sup>141</sup> Puc y Ex Puc
Uakmah	Coti Kanchan, Kukul <sup>142</sup> Citis, Chanchan <sup>143</sup> Citis, kabil [Kauil] <sup>144</sup> Kanchan y Ah Ma Kanchan.
Chachachulte	Kauil Canek, Us Canek, Ichim Canek, Bol <sup>145</sup> Canek, Hok <sup>146</sup> Canek y Cit Can. <sup>147</sup>
Yalkac	Kin Canek, Can Canek, Chac Tsuntecun, <sup>148</sup> Cunchac <sup>149</sup> Canek, Cibit <sup>150</sup> Canek, Itzkin <sup>151</sup> Canek, Tunal <sup>152</sup> Canek.
Tzacsel	Cancix Chan, Ix Chavin, Yocix <sup>153</sup> Chan.
Bich	Chamach <sup>154</sup> Pana.
Yaxbet	Men <sup>155</sup> Tunich.

<sup>140</sup>Idem.

<sup>141</sup>Cot es águila.

<sup>142</sup>Kuk significa quetzal.

<sup>143</sup>Chanchan significa pequeño.

<sup>144</sup>Kabil significa mano o brazo y kauil es zanate.

<sup>145</sup>Bol es un escanciador, el que reparte comida.

<sup>146</sup>Hok significa coger.

<sup>147</sup>*Cit* es un término reverencial que significa padre y *can* es cuatro, serpiente y hablar. Al igual que en el nombre de Canek encontramos que Cit Can puede tener distintas acepciones, dos que me parecen importantes serían Padre Cuatro o Padre Serpiente.

<sup>148</sup>Tsuntecun es un apellido de origen nahua (en la variante de Jalupa, Tabasco aparece como Tsuntekon) que significa cabeza. Ver Antonio García de León, *Pajapan. Un dialecto mexicano del Golfo*. México: INAH, 1976, p.99. En los Chilames se señala entre los siete jefes de Mayapán que atacaron a Chichén Itzá, a uno llamado Tzontecum, lo que nos muestra la antigüedad de este apellido.

<sup>149</sup>Cun significa encantar o hechizar y chac puede ser rojo, grande, fuerte o aguacero.

<sup>150</sup>Cib puede ser cera o hacerse entender bien.

<sup>151</sup>Its significa hechicería, brujería y kin, día, sol.

<sup>152</sup>Tunal significa hechicero.

<sup>153</sup>Yoc es perforar.

<sup>154</sup>Chamach significa viejo y encontramos varios caciques llamados así.

<sup>155</sup>Men es el duodécimo día del calendario maya, también significa ocupación, maestro o artifice.

Al faltar Canek y a Ah Kin Canek se conformaron cinco provincias (ver mapa 8), cada una con su propio gobernante. Todas contaban con un puerto a la laguna. La provincia del Tut estaba cerca del río de los lacandones (Río Lacantún), junto a una sabana llamada Yalchilan. Su pueblo principal era Potot y sus gobernantes Dzuni Tut y Cuh Tut. La provincia de Chan estaba hacia el este de la Laguna del Petén, su pueblo principal era Yaxmay, donde gobernaba Ah Chan. En esta provincia parecen haberse concentrado los chanes, cehaches y tipuanos. El Mopán o Mopana también se localizaba en la misma dirección, su pueblo principal era Sumpán y su señor era Pana. Es de señalarse que una de las parcialidades más importantes en el Petén era la de los panaes [estandartes]. Al parecer una rama de este grupo que eran los mopanes [estandarte-guacamaya] se había independizado y controlaban su propio territorio, sin embargo, se seguían considerando parte de los itzaes y estaban sujetos a Canek. Al crearse las cinco provincias, quedaron en una sola los panaes y los mopanes. Fray Agustín Cano relata la relación entre los mopanes y los itzaes de la siguiente manera:

Reconocimos en esta nación [mopán] muy poca sinceridad y que tenían inteligencia con los indios ahitzaes de la laguna, aun entendimos que todos ellos eran de una misma nación itzá, llamandose Mopan-Itza, Peten-Itza, y que estos mopanes estaban sujetos al reyzeuelo de la laguna [...].<sup>156</sup>

El Couoh estaba hacia el poniente de la laguna, sus gobernantes eran Culut Couoh y el cacique Couoh y sus poblaciones eran Saclemacal y Naua. La provincia de Cun Ahau o Chum Ahau, se localizaba al noroeste de la laguna, su asentamiento más importante tenía el mismo nombre de la principal deidad del inframundo.<sup>157</sup> Su gobernante era Chumexen, hermano menor de Canek. Este personaje recibía el título de Cit Can y era uno de los cuatro "reyes" [*ahauoob*]

<sup>156</sup>Agustín Cano, op.cit.: 66.

<sup>157</sup>AGI, Escribanía 339 A, 339 B pza 14, 339 B, núm. 5, pza. 7. AGCA, Ex. 31555, leg. 4061.

que habían gobernado junto a Canek. En uno de los documentos se apunta que Cit Can era la "segunda persona de Canek".<sup>158</sup> Antes de convertirse en el señor de esta provincia fue uno de los principales del nuevo asentamiento de Chachachulte.

Chumexen fue elevado como señor principal después de la partida de Canek y Ah Kin Canek, cuando se reunieron los señores de las parcialidades de la parte poniente, incluyendo a los couohes, para elegir a un nuevo gobernante. La reunión tuvo lugar en el pueblo de Yalkac, donde se eligió a Cit Can [Chumexen] como señor, designando también como su sacerdote principal a Kin Canek, quien era cacique en dicha población. Kin Canek es mencionado algunas veces como hermano de Canek y otras como de Ah Kin Canek.<sup>159</sup> Tomando en cuenta la organización política itzá, debemos pensar que también se eligieron otros cuatro principales. Cuando fue electo Cit Can le pusieron una "corona" y ropa nueva, celebrándose grandes fiestas con bailes y bebidas. Se debe señalar el valor que tenían los símbolos que legitimaban el poder de los gobernantes, entre los cuales la ropa parece haber tenido especial importancia. Las mantas con que se cubría a los señores tenían un simbolismo determinado y también parecen significar el nuevo estatus del gobernante.<sup>160</sup> Sólo los couohes y otras parcialidades menores reconocieron a Chumexen, y no lo hicieron los tutes, ni los mopanes y chanes. El nuevo gobernante no fue nombrado Canek, posiblemente porque este señor aún vivía. Sin embargo, se le dan los siguientes nombres y títulos: Chumexen [El que es principio u origen], Ceha Cun Can [Venado-Encantador de palabra],

<sup>158</sup>AGI, Patronato 237, r. 1, f.631. Carta de Martín de Ursúa al rey. Petén, 22 de marzo de 1697.

<sup>159</sup>AGI, Escribanía 339 A, ff.28-49. Declaraciones de varios indios itzaes. Petén Itzá, agosto de 1700.

<sup>160</sup>Cuando se elegía entre los mexicas al nuevo gobernante los sacerdotes de Huichilopoztli lo vestían con un *xicolli* verde oscuro, pintado con huesos de muertos, llevaba también una manta en la cara con las mismas características. Por cuatro días él y sus cuatro principales hacían penitencias con estas vestimentas. Lo cual parece ser un ritual de paso antes de tomar el cargo. Después se le daban la corona e insignias de su mando y recibía las ropas y joyas propias de los gobernantes. Bernardino de Sahgún, *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa. 1982, pp. 473-475. Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, México: Porrúa, 1967, t.II, p. 317.

Sesa Cit Can [Seseo-Padre Cuatro], Chili Canek [El que gobierna por otro-Canek o Profeta Canek].<sup>161</sup> En algunos de estos nombres se infiere una relación con la forma de hablar como el seseo o balbuceo o el de encantar con las palabras, acaso características relacionadas con los profetas o *chilames*, por lo que tal vez este personaje fuera un sacerdote-profeta.

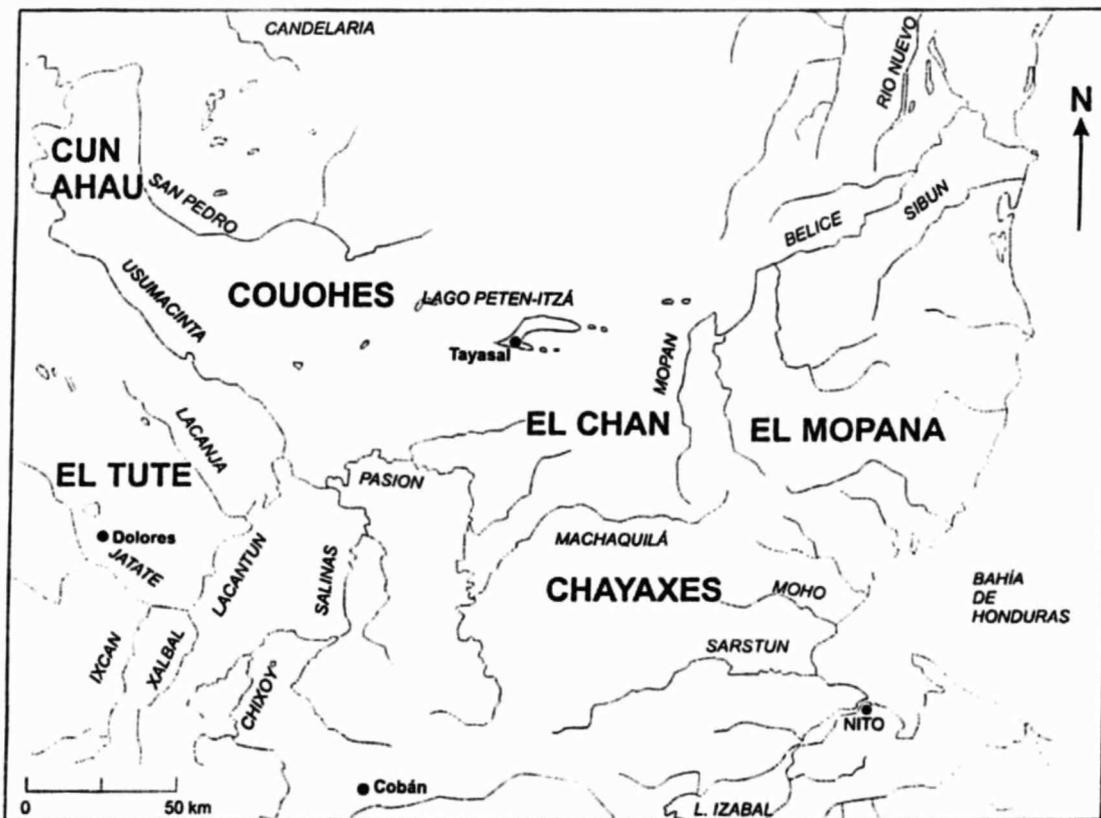
Algunos de los pueblos sujetos a Chumexen eran: Hoyop, Tzacsel, Sacpuy, Uacmah y al parecer también se le unieron algunos cehaches. Es posible que con el nombramiento de Chumexen el linaje de los Canek tratara de recuperar la hegemonía y restablecer la organización política anterior a la llegada de los españoles. Los Canek intentaron fundar un centro político-religioso igual al que habían tenido en Noh Petén, no lográndolo puesto que las otras tres parcialidades importantes no reconocieron a este gobernante como *Ahau*. Sin embargo, la provincia de Cun Ahau continuó siendo el principal centro religioso, tal y como lo asienta este documento:

[...] y formó [Chumexen] nuevo Jerusalén con su papa [sacerdote] en su territorio, y aunque los demás se le opusieron a la corona, haciéndole guerras y cada uno se fue coronando en su provincia, pero siempre continuó su Jerusalén y papa, adonde acuden todos a consultar a sus sacerdotes como antes lo hacían en tiempo del rey Canek.<sup>162</sup>

Al contrario de lo que sucedió con otros pueblos en Mesoamérica, las rivalidades entre las distintas provincias itzaes no hicieron que alguna se aliara a los españoles, pues cada una se enfrentó con tenacidad a los conquistadores. Sin embargo, el que no existiera unidad entre ellos les impidió tener un frente unido y organizado y más bien cada provincia implementó una "guerra de guerrillas". Los couohes junto con los citises, popes y saclemacales

<sup>161</sup>AGI, Escribanía 339 A, ff.28-49. Declaraciones de varios indios itzaes. Petén Itzá, agosto de 1700.

<sup>162</sup>AGI, Escribanía 339B, pieza 14. Mapa y descripción de la Montaña del Petén Ytzá.



**MAPA No. 8. PARCIALIDADES ITZAES DESPUES DE 1697**

(MODIFICADO DE VON HOUWALD 1984:271, INCLUYENDO INFORMACIÓN  
DE AGI Escribanía Leg. 339B pza. 14, AGCA Ex. 31555 Leg. 4061)

hicieron continuas emboscadas en contra de los grupos de soldados que iban a saquear sus trojes y milpas. Lo mismo hacían los tutes, que además hostilizaban a los pueblos que se mostraban más cooperativos con los españoles, como el de Chacha. La provincia de Sumpan era una de las más rebeldes y su cacique Pana, era muy temido y respetado.<sup>163</sup> En una de las escaramuzas contra los soldados, éstos lograron tomarlo prisionero llevándolo al presidio. Se rehusó a dar la obediencia y se negó a ser convertido. En el presidio, Pana enfermó gravemente y estando moribundo e instándole el padre Rivas a que se bautizara, lo único que pudo hacer fue quitarse sus orejeras que usaba "en señal de autoridad y ostentación de su mayor principado", con lo cual les dio a entender su derrota y luego murió.<sup>164</sup>

Chumexen y sus aliados también planeaban deshacerse de los invasores. Una mujer itzá cristianizada y casada con un soldado de la guarnición declaró que los indios de Hoyop, Chachachulte y otros muchos engañaban a los españoles al decirles que tenían "buen corazón" [*uts puksikal*] y que "estaban de paz", pues "todos a una voz decían que habían de matar a los españoles".<sup>165</sup> Los caciques de Hoyop aprisionaron a un mulato llamado Juan Tomás, que habiendo sido desterrado de Campeche al presidio del Petén, decidió fugarse refugiándose con los indígenas. Éste les propuso convertirse en su capitán y acabar con los españoles, aconsejándoles poner centinelas en los caminos para que cuando éstos pasaran los mataran. Los caciques lo escucharon y le respondieron que les parecía una excelente idea y que el primero en morir sería él, pues no lo querían como capitán en sus pueblos. Se convocó a los linajes de los pucés, kanchanes, chavines y citises para sacrificar al mulato. El sacerdote Kin Canek lo interrogó sobre el paradero de Canek, a lo que respondió

<sup>163</sup>APS-RJC-AGI Guatemala 344, ff.56-57v.

<sup>164</sup>APS-RJC-AOM f.7v. Relación jurada que hizo el capitán Juan Francisco Cortés sobre las operaciones que en la reducción del Ah Itzá, realizó el padre Diego de Rivas. Guatemala, 24 de octubre de 1704.

<sup>165</sup>AG., Escribanía 339 A, f.27. Declaración de Micaela Balam. Petén Itzá. 14 de agosto de 1700.

que sabía que se encontraba en Guatemala, pero que no tenía más información. Entonces acordaron matarlo en venganza de la suerte que hubiera corrido Canek y por la muerte de Ah Kin Canek. Después de sacrificar a Juan Tomás, todos los asistentes dijeron que no pararían hasta hacer lo mismo con el capitán, sacerdotes y soldados del presidio y se alentaban diciendo: "que ellos eran muchos y pocos los españoles, y que ya fuera uno por uno o todos juntos los acabarían sacrificando a sus dioses".<sup>166</sup>

Para defenderse los pueblos que conformaban la provincia de Cun Ahau, decidieron construir trincheras y fortificaciones con palos y piedras. Además pensaban ir llevando primero a los soldados casados con mujeres itzaes a sus pueblos, para luego matarlos, incluso a ellas por haberse unido a los soldados. También pensaban mandar mujeres que les dijeran a los soldados lo siguiente: "nosotras venimos de paz y tenemos buen corazón", mientras los hombres esperaban ocultos el momento en que los españoles las abrazaran, para matarlos. Esta misma táctica la utilizaron cuando Ursúa estaba construyendo la embarcación, al parecer sin ningún resultado. Pero estos grupos insistieron y utilizaron todos los recursos a su alcance para librarse de los españoles, como lo señaló el bachiller Francisco de San Miguel en 1702:

[...]porque la traición, rebeldía y solicitud con que los indios maquinan acabar con todo este cayo, es con tal solicitud y exacción que sólo en un descuido tienen afianzado el lograr su intento y es de suerte que hasta han atravesado de noche a nado la laguna y venido a este cayo. Ellos señor, por todas partes son muchísimos y cada día se alcanzan noticias de otros, como las tengo muy frescas y ciertas de dos poblaciones numerosas por la parte occidental. Doy noticia de todo al señor gobernador y en particular de dos cabezas a quien los mismos indios e indias que hay en este cayo [señalan como] la total causa de

---

<sup>166</sup>Ibid. 27 v.

la negación que tienen de manifestarse y venirse a poblar los indios alrededor de esta laguna y que de orden de ellos se han sublevado algunos de los pueblos que entraban y salían en este cayó [...].<sup>167</sup>

En 1702, las provincias con mayor poder eran las de los canekes y tutes, con mucha gente y muy bien fortificadas. Estas eran las que alentaban la oposición en contra de los españoles. Sin embargo, las guerras intestinas eran constantes debilitando a los líderes itzaes, algunos de los cuales fueron aprisionados por los españoles, como fue el caso de Martín Chan, que en esa misma fecha aparece siendo cacique del pueblo reducido de San Miguel. Esta población posteriormente se rebeló y despobló, pero los españoles los redujeron nuevamente llevándolos atados al presidio, lo que nos habla de la pérdida de poder de este gobernante. Sobre las pugnas internas de los itzaes señala el mismo bachiller San Miguel lo siguiente:

Y tan bárbaros aun entre sí mismos, *ad hoc*, parientes con parientes, pues se mataban bárbaramente como bestias.<sup>168</sup>

Los itzaes no se enfrentaron como grupo a los españoles pues sus conflictos internos se los impidieron, pero cada provincia presentó una lucha continua contra los conquistadores, por lo que éstos nunca pudieron someterlos.

---

<sup>167</sup>AGI, Escribanía339 B, pza 18, f.603. Carta del bachiller Francisco de San Miguel. Petén Itzá, 21 de febrero de 1702.

<sup>168</sup>Ibid.: 606. Carta del bachiller Francisco de San Miguel al obispo de Yucatán. Petén Itzá, 26 de mayo de 1702.

**Capítulo 7**  
**Establecimiento y desarrollo de la Provincia de Ntra. Sra. de los Remedios y San Pablo del Itzá.**

**1. La Provincia del Petén 1699-1725.**

Como traté de hacer evidente en el capítulo anterior, el gobernador de Yucatán, Roque de Soberanis saboteó la empresa emprendida por Ursúa y cuando éste conquistó por fin el Petén no contó con el apoyo ni la ayuda del gobernador, por lo que debió solicitar que la Audiencia de Guatemala se hiciera cargo de la administración de la nueva provincia. Por otra parte, la jurisdicción eclesiástica quedó a cargo del obispado de Yucatán, puesto que el vicario que acompañó a Ursúa tomó posesión de la provincia en nombre de su obispo. Esto originó continuos problemas de jurisdicción entre la Audiencia y el Obispado, mismos que incluso se reflejaron en el presidio, entre el cabo y los curas seculares. Ursúa y el obispo de Yucatán Pedro de los Reyes Ríos también tuvieron diferencias importantes, lo que llevó al obispo a tratar de descalificar los logros de aquél en el Petén, por lo que desde un principio Ursúa intentó que la evangelización de los itzaes estuviera a cargo de religiosos mercedarios o dominicos de Guatemala, alegando que las nuevas misiones se desarrollarían mejor si eran atendidas por ordenes regulares.<sup>1</sup>

En 1699 se nombró al capitán Juan Francisco Cortés como cabo principal del presidio. Debía reducir y congregar a los itzaes que vivían en las montañas, conseguir alimentos, coordinar los trabajos para hacer la milpa y hacienda del rey, construir casas para los soldados y los bastimentos, etc. Con el tiempo el cabo del presidio recibió además los títulos de gobernador, castellano y comandante y sus obligaciones también se incrementaron teniendo una extensa autoridad militar, ejecutiva, administrativa y judicial sobre la

---

<sup>1</sup>AGI, Guatemala 151 bis.

provincia y sus moradores. Entre sus responsabilidades se incluían la defensa del presidio, la custodia de los convictos, la reducción de indígenas no pacificados, la recolección de impuestos, la supervisión de obras públicas, el mantenimiento de caminos y administración de la estancia del rey.<sup>2</sup> La población indígena ya congregada también estaba bajo su mando, por lo que controlaba su trabajo.

Por otra parte, al vicario y juez eclesiástico que nombraba el obispo de Yucatán para el Petén, se le otorgaban también muy amplios poderes, como se observa en este título:

[...] por el tenor de la presente le nombramos, elegimos y diputamos por nuestro vicario provincial de la montaña y fortaleza de dicha Provincia del Itzá, términos y jurisdicción y le damos poder y facultad en forma que de derecho se requiere y es necesaria para que por el tiempo de nuestra voluntad use y ejerza dicho cargo de nuestro vicario provincial y la jurisdicción eclesiástica que le compete, conociendo de todas las causas civiles, criminales y mixtas que ante el susodicho se fulminaran y las que estuvieren pendientes en primera instancia y de más que por uso y costumbre le pertenezcan de que hubiese conocido su antecesor y las sentencie y determine interlocutoria y definitivamente conforme a derecho, y para que pueda castigar delitos y pecados propios que nuestro fuero competan contra cualquier persona eclesiástica y secular.<sup>3</sup>

Estos poderes tan amplios y la posibilidad del vicario de intervenir en causas civiles y criminales, provocaron una constante lucha por el poder entre los castellanos y los vicarios. Cuando el capitán Cortés tomó posesión del presidio vivían en el veintisiete

<sup>2</sup>Norman B. Schwartz, op. cit.: 42.

<sup>3</sup>AGI. Escribanía 339 B, núm. 5, pza.16, f. 563 v. Título de vicario provincial del Petén al bachiller Sebastian Méndez, otorgado por el obispo Pedro de los Reyes Ríos.

indias con sus hijos y algunos muchachos, setenta soldados, el vicario y otro cura secular, un religioso dominico, el padre Rivas y otro religioso mercedario.<sup>4</sup> También se encontraban quince familias que habían ido de Guatemala a poblar el Petén de entre ellos, siete hombres tenían oficios de plateros, silleros, sastres y carpinteros, mientras los demás no tenían oficio alguno. A dichos pobladores les había dado la Audiencia de Guatemala doscientos pesos para establecerse en el Petén, el avío necesario para llegar allí y les ofrecieron tierras que no perjudicaran las posesiones indígenas. El presidente Sánchez de Berrospe sugería que se llevaran familias indígenas de Guatemala a quienes se les prometerían tierras y se les condonaría el pago de tributos por seis años.<sup>5</sup> Muchos de los pobladores murieron a causa del hambre y la epidemia que azotó al presidio. Por las condiciones tan difíciles muchos de ellos pidieron licencias para abandonar el Petén. Lo mismo sucedía con los soldados que estaban enfermos y solicitaban permisos o simplemente huían abandonando sus plazas.

La falta de alimentos y la dificultad de abastecer el presidio se convirtieron en problemas constantes con los que debía lidiar el cabo, que mandaba a los soldados a saquear las milpas y trojes indígenas. Pero esto no podía continuar pues los itzaes habían quemado sus milpas y otras se habían perdido ya que las enfermedades también habían hecho presa de ellos. Se tomaron entonces otras medidas, haciendo la milpa y la estancia del rey y pidiendo a Guatemala naguas, huipiles, abalorios y reales para intercambiar con los indígenas por alimentos. La primera cosecha de la milpa del rey no tuvo mucho éxito, pues la mayoría de la gente estaba enferma u ocupada en tratar de reducir a los indígenas y conseguir víveres, por lo que no se pudo doblar a tiempo y los animales y cotorras dieron cuenta de ella.<sup>6</sup> La hacienda del rey sólo contaba con cincuenta y un reses y quince

<sup>4</sup>APS-RJC-AGI Guatemala 344, ff.20-36.

<sup>5</sup>AGI, Guatemala 151 bis, ff.179v-180. Razón de las familias de Guatemala que llegaron al Petén.

<sup>6</sup>idem.

yeguas. Los pocos indígenas itzaes que se encontraban en la isla eran obligados a trabajar: los hombres debían recoger y transportar leña, mientras a las mujeres correspondía moler el maíz y hacer tortillas, sin embargo tenían que ponerles centinelas para que no se fugaran y aún así en cualquier descuido saltaban a la laguna y huían nadando.<sup>7</sup>

El problema del abastecimiento fue una constante durante los primeros años del presidio, pues por lo general se enviaba todo lo necesario desde Guatemala. Entre 1703 y 1709 se despacharon varias cédulas reales en que se ordenaba a la Audiencia que se proveyera de todo lo necesario para su subsistencia.<sup>8</sup> Las Cajas Reales de Guatemala debían sufragar los gastos de mantenimiento y la paga de soldados y ministros. Parte del problema del aprovisionamiento eran los caminos, los cuales se debían abrir constantemente, pues no existía un tránsito constante y fluido que los mantuviera en buen estado. Además estaban despoblados, por lo que no había ventas o lugares donde hacer descansos. El vicario Francisco de San Miguel describe la situación del camino de Guatemala al Petén en la siguiente forma:

[...] pues siendo menos el dar alguna forma corriente al camino que viene acá, no se ha conseguido por más que lo tengo avisado. Y fuera sin duda más llevadero, aunque estuviera como está despoblado, con la calidad que estuviera abierto y tratable, y es tan gravoso a todos este daño que no hay cosa segura de avería por él, como me sucedió con el papel que me traían, que por haber caído en una ciénaga quedó del todo inútil [...].<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup>APS-RJC-AGI Guatemala 344, ff.20-36.

<sup>8</sup>AGCA, leg.4594, ff.176, 180 y leg.4597, f.42.

<sup>9</sup>AGI, Escribanía 339 B, núm. 5, pza.18, f. 562.

La guarnición se componía de soldados mestizos, mulatos y chinos<sup>10</sup> que se casaron con mujeres indígenas.<sup>11</sup> En 1700 se habían casado once soldados con mujeres itzaes, en 1702 lo hicieron otros quince y un año más tarde veintidós. La situación de estos hombres era bastante difícil pues se arriesgaban durante las entradas para reducir indígenas y eran ocupados en otras muchas labores, sin embargo sus sueldos podían tardar en llegar hasta dos años, por lo que se convirtió en una práctica común que el capitán del presidio les fiara lo necesario para vivir, lo que tenían que pagarle cuando finalmente llegaban sus salarios. En 1702 Nicolás de Lizarraga se quejaba de esta situación diciendo que se debía enviar a un gobernador del presidio desprovisto de intereses, "porque mientras el cabo trate de comerciar, así en las provincias como en los pobres soldados, no ha de ir en aumento".<sup>12</sup> Además del castellano llevaban a cabo este negocio los vecinos del presidio, que con el tiempo resultó muy rentable para los acreedores y muy oneroso para los soldados. Un problema similar sufrían los clérigos, que argumentaban que los doscientos pesos que se les asignaban eran insuficientes y que también tardaban mucho en recibir su paga, por lo que debían vender sus posesiones y endeudarse con préstamos.<sup>13</sup> Muchos curas también pedían licencia para dejar su cargo y regresar a Yucatán, argumentando que la vida era en extremo difícil y llena de carencias en el Petén.

Para mediados de 1700 empezaron a establecerse más familias indígenas cerca del presidio y acudían a la doctrina más de cincuenta personas entre chicos y grandes, esto gracias a la asistencia de los mercedarios fray Diego de Rivas y fray Simón de Mendoza.<sup>14</sup> Sin

---

<sup>10</sup>Se trata de una casta, mezcla de lobo y negra.

<sup>11</sup>AGI, Escribanía 339 B, núm. 5, pza.18, f. 604. Carta del bachiller Francisco de San Miguel. Petén Itzá, 21 de febrero de 1702.

<sup>12</sup>AGI, Escribanía 339 B, núm. 5, pza.7, ff.355-355v. Testimonio de autos de Nicolás de Lizarraga, 1702.

<sup>13</sup>Ibid., pza.9: 416v-417.

<sup>14</sup>AGI, Escribanía 339 A, f.12.

embargo, la mayoría de los itzaes se oponían a ser convertidos al cristianismo, como señala el vicario Francisco Miguel y Figueroa:

No ha sido señor para estos míseros bárbaros de ninguna eficacia la predicación de ministros evangélicos, porque totalmente no la quieren oír [...].<sup>15</sup>

Otros cuestionaban conceptos del cristianismo que no entendían, como la idea de que los católicos justos gozarían de la eternidad al morir. Un indígena le objetó al padre Gabriel de Artiga "que de qué servía la gloria después de muerto", cuestionamiento que llevó al fraile a concluir que los itzaes tenían una "inteligencia diabólica".<sup>16</sup> A pesar de estos tropiezos el padre Rivas, a quien los itzaes llamaban "Chamach kin" o "Padre viejo", se dedicó a la evangelización de las familias que salían para establecerse cerca del presidio, utilizando métodos similares a los de los primeros evangelizadores. Aprendió rápidamente la lengua indígena para así predicarles en su propio idioma y atrajo a niños y jóvenes por medio de juegos, pláticas, danzas y cantos que acompañaba con vihuela y sonajas. Todos los días salía el fraile "saltando y casi jugando al estilo de aquella inculta nación" hacia el templo, donde por las mañanas rezaba el rosario y se cantaba "El Alabado" y otras oraciones. Por la tarde enseñaba la doctrina y después salía con los indígenas con una cruz en procesión por las orillas de la laguna.<sup>17</sup>

Asimismo les predicaba para que detestaran la falsedad de sus dioses, diciéndoles que sus ídolos eran demonios. Estas pláticas parecen haber surtido especial efecto entre los niños y jóvenes, pues después de una de ellas un muchacho de catorce años colocó una cruz

<sup>15</sup>AGI, Escribanía 339 B, núm. 5, pza.16, f. 571v. Carta del vicario Francisco Miguel y Figueroa. Petén 12 de marzo de 1702.

<sup>16</sup>AGI, Guatemala 151 bis, ff.128v-129. Parecer del padre Gabriel de Artiga. Petén Itzá, 16 de abril de 1699.

<sup>17</sup>APS-RJC-AOM, ff.5-5v. Relación jurada que hizo el capitán Juan Francisco Cortés sobre las operaciones que en la reducción del Ah Itzá realizó el padre Diego de Rivas. Guatemala, 24 de octubre de 1704.

sobre un promontorio que estaba cercano a la iglesia, al preguntarle el padre qué hacía, el muchacho contestó: "estoy poniendo esta cruz porque aquí están los ídolos y demonios que decís de nuestros pasados".<sup>18</sup> El capitán Cortés mandó derribar el promontorio y encontraron muchos ídolos y huesos. También los indígenas eran atraídos al cristianismo por medio de rituales como los que se hacían en la Navidad y Semana Santa. Los rituales y penitencias de la Semana Santa en que participaban tanto los frailes como los soldados, fueron los que mayor impresión les causaron e, imitándolos, se azotaban, golpeaban y cargaban cruces.<sup>19</sup> Esto no es de extrañar puesto que estas mortificaciones eran semejantes a las que ellos realizaban para agradar y alimentar a sus dioses. Según la declaración del capitán Cortés el padre Rivas había congregado sin su ayuda diez poblaciones, sin embargo los clérigos se atribuían también el mismo logro.

En 1702 fue nombrado como nuevo cabo del presidio el capitán Joseph de Aguilar, que tenía como misión principal el capturar a los gobernantes y principales de las distintas parcialidades que vivían en la montaña. Desde su llegada realizó constantes salidas para reducir a los indígenas ayudado por los clérigos y religiosos, pero esto provocó disputas, pues todos querían adjudicarse los logros de la empresa. El veintitrés de junio de ese mismo año se despachó una real cédula otorgando una licencia para que pasaran de España a Guatemala treinta religiosos dominicos y tres legos destinados a las conversiones del Petén.<sup>20</sup> La Audiencia escribió al obispo de Yucatán para que instara a sus ministros que estaban en el Petén, a tratar a los religiosos dominicos como "hermanos y coadjutores". El provincial dominico por su parte estaba dispuesto a enviar a los religiosos siempre y cuando así se lo ordenaran. El gobierno de Guatemala deseaba tener el control de la jurisdicción religiosa del Petén, pero el obispo de Yucatán no estaba dispuesto a perderla, por lo que siempre

---

<sup>18</sup>Ibid.:5-6v.

<sup>19</sup>Idem.

<sup>20</sup>AGCA, leg.1524, f.23.

cuestionó la validez de la empresa de Ursúa, diciendo que los indios reducidos eran muy pocos, al contrario de lo que se había dicho en un principio de la conquista y señalaba que tampoco había caminos en forma para llegar a la provincia. Los dominicos no llegaron al Petén y el doce de julio de 1703 se despachó nuevamente una cédula pidiéndole al obispo que asignara a las misiones del Petén a religiosos jesuitas, por considerar que "se adelantarían más las conversiones, pues lo seculares habían obrado con tibieza". Se pedía además que se retiraran los clérigos y se señalaba que en caso de que los jesuitas no admitieran las conversiones entonces, como lo mandaba la cédula anterior, pasaran religiosos dominicos.<sup>21</sup>

El obispo Reyes de los Ríos escribió al Consejo de Indias que trató de persuadir al rector jesuita para que enviara al Petén por lo menos dos religiosos que fueran con dos clérigos, pero éste se había negado diciendo que no había conversión en dicha provincia y que requería la licencia de su provincial sin la cual no podía mandar a nadie.<sup>22</sup> El padre Rivas salió hacia Guatemala el 9 de febrero de 1704, para dar cuenta del estado del Petén y de las pugnas que existían con el clero secular y de éste con el cabo del presidio.<sup>23</sup> Rivas murió en Guatemala el 15 de agosto de ese mismo año y a partir de ese momento no regresaron religiosos de ninguna orden a pesar de lo expresado por las cédulas reales. Éstas se volvieron a expedir el 15 de abril de 1713 y el 16 de febrero de 1717, mandando nuevamente que se enviaran religiosos dominicos o jesuitas<sup>24</sup>, pero el obispo de Yucatán parece haber ganado la partida, pues el Petén quedó a cargo del vicario provincial y de cuatro curas que lo auxiliaban.

Además de las salidas que emprendió hacia las montañas, el capitán Aguilar pensaba abrir un camino más recto a Guatemala

<sup>21</sup>AGI, Escribanía 339 B, núm. 5, pza.9, ff.416v-417.

<sup>22</sup>Ibid.: 415v. Informe del Obispo de Yucatán. Mérida, 12 de marzo de 1702.

<sup>23</sup>Ibid.: 832v-833. Carta del padre Diego de Rivas al gobernador Martín de Ursúa. Guatemala, julio 20 de 1704.

<sup>24</sup>AGCA, leg. 1526, f. 68.

poniendo indios y canoas para pasar los ríos y lo mismo quería hacer con el camino a Yucatán, que a pesar de ser más transitable en la época de lluvias quedaba cerrado por los árboles que caían, por lo que era necesario limpiarlo constantemente.<sup>25</sup> Este capitán trató de resolver el problema del abastecimiento pidiendo continuamente a la Audiencia lo que se necesitaba, empezando por más soldados que lo ayudaran a hacer otras entradas, escopetas, pólvora, municiones, un cirujano y los sueldos de la infantería. Los sucesores de Aguilar continuaron luchando contra los problemas de desabasto, exigiendo los sueldos de los soldados, manteniendo los caminos y realizando las entradas a las montañas en demanda de "indios infieles", para lo cual solicitaban constantemente hachas y machetes para dárselas a los recién poblados. Debían ocuparse también de la reparación de las embarcaciones, las herramientas y armas de fuego. Pero muchos gobernadores incurrieron en abusos al vender los pertrechos que se enviaban al presidio como pólvora, fierro, acero, plomo y cuerda. De igual forma muchos habían vendido ganado de la hacienda real para su beneficio personal.<sup>26</sup>

La hacienda del rey, nombrada San Felipe, permitía el abastecimiento de carne para el presidio y parte de su producción se vendía para obtener fondos para su mantenimiento. Con el tiempo también permitió financiar otras obras y gastos. La hacienda tenía un mayordomo nombrado por el cabo del presidio, que en 1724 ganaba seis pesos al mes. En 1725 San Felipe contaba con dos mil reses. Trabajaban además vaqueros indígenas y sus mujeres, a los cuales debía suplir el castellano con ropa, hachas y machetes para trabajar.<sup>27</sup> Durante el gobierno del capitán Juan Ruiz de Bustamante (1708-1718) se formaron además las primeras estancias de ganado particulares y de cofradías en las sabanas cercanas a la laguna. Se

---

<sup>25</sup>AGI, Escribanía 339 B, pza.18, ff.601v-602. Declaración de Gaspar Raimundo Vargas, soldado del presidio del Petén. Mérida, 18 de diciembre de 1703.

<sup>26</sup>AGCA, Ex. 3787, leg.185, ff.4-4v. Certificación del vicario y juez eclesiástico del Petén, Bernardo de Herrera, sobre la actuación del castellano don Francisco Montojo de Chavarría. Petén Itzá, marzo 1 de 1724.

<sup>27</sup>Idem.

establecieron así las estancias de Sacluc, San Juan de Dios, Chachacluc, Junticholol y Yaxche, entre otras.<sup>28</sup>

El control de la mano de obra indígena fue otro motivo de constantes pugnas entre el cabo y los curas, pues estos últimos cuando querían iban por los trabajadores indígenas de San Felipe para utilizarlos en sus propios negocios, dejando a la hacienda sin mano de obra. En 1725 el cabo Juan Joseph Hurtado se quejaba de que los castellanos no podían ejercer su gobierno y administración, pues los curas se oponían a todo lo que el gobernador del presidio mandaba en relación a la infantería, vecinos, y principalmente a la población indígena. Los padres revocaban las ordenes que daban los cabos y amenazaban constantemente con la excomuni3n aun por las cosas más leves, creando confusi3n entre la gente.<sup>29</sup> Como ejemplo señalaba este capitán el caso del cacique de San Jerónimo, al cual inculpaban los pobladores de adulterio y malos tratos. Encontrándolo culpable se le apresó en el cuerpo de guardia, por lo que fue el vicario Pedro de Sosa y Aragón "todo lleno de pasi3n y cólera" diciendo que le entregaran al cacique pues se le acusaba falsamente y que él se ocuparía de dar cincuenta azotes a los indígenas de San Jerónimo que le habían levantado el falso testimonio. El vicario además le achacaba al capitán el usurpar su jurisdicci3n, a lo que éste contestó que él era quien debía administrar justicia en los casos seculares. Sin embargo, el vicario terminó amenazando a Hurtado con excomulgarlo si no le entregaba al preso, lo cual hizo por evitar escandalos y alzamientos. Sin embargo, al día siguiente el vicario se disculpó, pues habiendo interrogado al cacique, este confesó que lo que se le imputaba era cierto.<sup>30</sup> Buena muestra de que las luchas por el poder entre castellanos y curas podían llegar a grados extremos.

---

<sup>28</sup>José María Soza, *Monografía del Departamento de El Petén*, t.1, Guatemala: Ed. José de Pineda Ibarra, 1970, pp.611-614.

<sup>29</sup>AGCA, Ex. 3788, leg. 185, ff.1-2v. Carta del cabo general Juan Joseph Hurtado al presidente de la Audiencia de Guatemala, Pedro de Echebrez y Subiza. Petén Itzá, 17 de junio de 1725.

<sup>30</sup>*Ibid.*: 7-8. Carta del cabo general Juan Joseph Hurtado al presidente de la Audiencia de Guatemala Pedro de Echebrez y Subiza. Petén Itzá, 13 de julio de 1725.

### i) Los pueblos itzaes 1702-1725:

En 1702 habitaban en la isla sesenta indígenas entre los ocho y veinticinco años, cabe recordar que en 1695 Avendaño había calculado la población de Noh Peten, en aproximadamente cuatrocientas casas o cuatro mil personas. Treinta mujeres aún sin bautizar asistían en las cocinas de la infantería y todas eran consideradas como "criadas" de los españoles. Había quince mujeres recién convertidas y casadas con soldados y sólo dos hombres convertidos, Francisco Couoh y Diego Chan.<sup>31</sup> Según el bachiller Francisco de San Miguel esta era toda la población que habitaba en el presidio y sus alrededores cuando él llegó a la provincia, por lo que se dio a la tarea de reducir a los indios que vivían en los montes como se lo había ordenado su obispo. Se observa que tanto los seculares como los mercedarios y el cabo del presidio se atribuían el haber hecho las primeras reducciones cuando en realidad al parecer todos actuaron conjuntamente. Incluso hubo gente como Nicolás de Lizarraga que trató de aprovecharse de los logros del padre Rivas, diciendo que ambos habían congregado diecinueve poblaciones con más de tres mil familias. Esto resulta falso pues nunca se redujeron tantas personas y en la fecha que este individuo sitúa el hecho el fraile ya había fallecido.<sup>32</sup> El papel del capitán Aguilar en las reducciones que se realizaron entre 1702 y 1703 parece haber sido muy importante. Este salía con trece hombres en búsqueda de los principales y "cabecillas" itzaes, realizando salidas por la noche para sorprenderlos en sus asentamientos. Posteriormente otros comenzaron a refugiarse cerca del presidio "huyendo de las continuas guerrillas y muertes que entre si tienen como bárbaros en los montes".<sup>33</sup>

Los indígenas que fueron sacados de las montañas se poblaron en tierra firme, junto a la ribera de la laguna. Las primeras en llegar

<sup>31</sup>AGI, Escribanía 339 B, f.548. Certificación del bachiller Francisco de San Miguel y Figueroa. Mérida, 1 de julio de 1703.

<sup>32</sup> Ibid., núm. 5, pza.ª, f.427v. Relación de Nicolás de Lizarraga.

<sup>33</sup>AGI, Escribanía 339 B, f.548. Certificación del bachiller Francisco de San Miguel y Figueroa. Mérida, 1 de julio de 1703.

fueron las familias de Bac Dzib, Nichte Dzib y Tanche Pana a las cuales se asentó en un paraje al norte de la isla y a distancia de "un tiro de escopeta". Se les ayudó a construir casas y se les obsequiaron machetes, hachas y maíz. Se reunieron cuarenta y un familias que se ubicaron en veinticuatro casas, construyéndoles además una iglesia donde se les enseñaba la doctrina, se oficiaba misa, se bautizaba y casaba a los indios. En el documento no se hace mención si se trataba de familias extensas, pero suponemos que este debió ser el caso. Este pueblo, llamado San Miguel, se fundó el 12 de mayo de 1702 y su cacique era Martín Chan.<sup>34</sup> Es casi seguro que este individuo fuera el sobrino de Canek, quien debió haber perdido poder político y militar frente a sus adversarios indígenas. Pero este cacique no se rindió tan fácilmente, pues un mes más tarde su pueblo huyó de nuevo al monte. El capitán Aguilar logró encontrar al cacique y a ocho familias a los cuales regresó amarrados a su pueblo. Dieron como excusa de su fuga el que una noche entraron otros indios a "espantarlos", aunque el bachiller San Miguel decía que la causa no era otra más que "su inconstancia y suma malicia".<sup>35</sup>

Posteriormente el capitán llevó a veintiún familias couohes y a su cacique, los cuales se poblaron a la orilla de la laguna, hacia el sureste de la isla, a distancia de "un tiro de mosquete" de ésta y del pueblo de San Miguel. El pueblo se nombró San Joseph y se fundó a finales de julio de 1702. A fines de septiembre de ese mismo año se presentaron dieciséis familias de los dzines, que dijeron estar "acosados de otros de aquellas montañas", por lo que pedían asentarse como las otras dos poblaciones en la ribera del lago. Esperaban además que bajaran otras doce familias de su grupo. Decidieron quedarse en una punta que sobresale en la laguna del cayo, hacia el oeste, nombrándose su pueblo San Jerónimo. El 11 de noviembre arribaron dieciocho familias couohes y otras tantas kixabones [¿kixanoob?] que eligieron un paraje a tres leguas [16.7 kms.] de la isla; su pueblo se llamó San Martín. El día 30 del mismo mes llegaron

---

<sup>34</sup>Ibid., pza.18: 601v-602.

<sup>35</sup>Ibid.: 548-548 v.

treinta familias chataes, que se establecieron al noroeste, a una legua [5.572 kms.] de la isla, con las que se fundó San Andrés. En enero de 1703, se asentaron otras dieciocho familias couohes a media legua [2.7 kms.] al oriente del pueblo de San Martín, en el asiento nombrado San Francisco. Ese mismo mes se presentaron los dzibes, con nueve familias. Se formó su asentamiento hacia la parte oriental de la isla, a una legua del pueblo de San Francisco, nombrándose San Juan Bautista. A finales de febrero llegaron los panaes que también se situaron al oriente, a una legua de la isla, llamándose su población San Pedro. Para principios de marzo arribaron veinte familias de los chavines, que decidieron establecerse hacia el occidente fuera de la laguna, en el monte, a una legua de distancia donde había otra laguna más pequeña con dos islotes. Aquí se formó el pueblo de Nuestra Señora de Guadalupe.<sup>36</sup> En mayo se estaba fundando otro pueblo nombrado La Candelaria, al poniente, a media legua de San Jerónimo. En estas mismas fechas ya vivían en el presidio veintidós indígenas convertidas y casadas con soldados y otras cinco casadas con indios. Asimismo había más de cien muchachos y muchachas de doctrina, la mayoría ya bautizados. A principios de 1703 los nueve pueblos congregados tenían un total de doscientas setenta y ocho casas o una población de dos mil quinientas personas. Este número se incrementó posteriormente a ochocientas familias o cuatro mil personas.<sup>37</sup>

Pero fue muy poco el tiempo que duraron dichas reducciones, pues el 7 de septiembre de 1704, ocho de once pueblos que ya estaban establecidos se rebelaron matando a seis soldados españoles y huyendo de nuevo al monte. Las causas que impulsaron esta rebelión parecen haber sido varias, en primer lugar el capitán Aguilar declaró había solicitado a todos los pueblos su cooperación para construir una iglesia más grande en el presidio, para lo cual les pidió que cortaran madera y guano y que se turnaran en el trabajo ya que siendo tantos no les resultaría fatigoso ni pesado. Además les dijo que esperaba a

---

<sup>36</sup>Ibid.: 548-551.

<sup>37</sup>Ibid., pza.18: 601-609v.

que terminaran de milpear, pero los itzaes le respondieron que preferían empezar inmediatamente la obra, mostrándose además bien dispuestos y gustosos, por lo que los recompensó con sal y abalorios. Quizá la forma de pedirles que realizaran estas obras no fuera tan amable y complaciente como lo expuso el capitán y acaso ante sus exigencias decidieran rebelarse. También resulta muy probable que los indígenas aprovecharan la oportunidad que les daba el hacer las obras en el presidio para iniciar una revuelta y acabar con la gente del presidio. Según dijo el mismo cabo los indígenas habían planeado el levantamiento hacía tres meses con la idea de "matar a todos los españoles por quedar señores de sus tierras".<sup>38</sup> El momento resultaba bastante propicio, pues el cabo estaba ocupado en coordinar la construcción de la iglesia y había despachado seis soldados a Yucatán, seis a Guatemala, otros a cuidar la milpa y estancia del rey, mientras algunos habían ido al camino real a Campeche a buscar al nuevo vicario, por lo que solamente quedaban dieciocho soldados y unos pocos vecinos en el presidio. Un soldado declaró que lo que motivó el problema fue la orden del obispo de Yucatán de realizar un censo de las nuevas poblaciones, el cual hicieron el padre Rivas, el cabo y el vicario Marcos de Vargas. Los indígenas pensaron que los contaban para imponerles tributo, lo cual no les gustó en lo más mínimo. En realidad todas estas causas parecen haberse conjugado para que se desarrollara la rebelión.

Los hechos se sucedieron cuando el cabo mandó la galeota con diez hombres y un piloto a recoger madera y gente al pueblo de San Martín para iniciar los trabajos de la iglesia. La embarcación se detuvo en el pueblo de San Antonio para avisarles que ellos debían enviar gente para trabajar al día siguiente, allí fueron recibidos con mucho regocijo y los indios se llevaron a cinco soldados a distintas casas donde les obsequiaron plátanos, camotes y otras cosas de comer. Los soldados siempre pedían esas golosinas a los itzaes cuando iban a sus pueblos, por lo que no debió extrañarles que los

---

<sup>38</sup>Ibid.: 824. Carta del capitán Joseph de Aguilar Galeano al presidente de la Audiencia de Guatemala. Petén Itzá, 28 de marzo de 1704.

invitaran a sus casas. Descuidados comiendo, fueron sorprendidos por los indígenas que los mataron a machetazos, mientras a los otros seis hombres que quedaron guardando la embarcación también les llevaron comida a un casa cercana, pero éstos no se distrajerón y cuando comenzaron a llamar a sus compañeros fueron atacados, pero lograron defenderse y regresar a la galeota. Al mismo tiempo, habiendo terminado su guardia, salieron en una canoa el hijo del capitán Juan Francisco Cortés, el sargento Diego de la Garza y Nicolás de Lizarraga a comprar maíz al pueblo de San Martín. En cuanto se bajaron los atacaron y mataron al sargento, los otros dos se defendieron matando a uno de los agresores e hiriendo a otros y lograron llegar a la canoa. Tanto la gente de la galeota como éstos últimos regresaron al presidio a informar al capitán lo que había sucedido. Éste despachó enseguida veinte hombres a los pueblos a reprimir a los rebeldes, pero encontraron solamente a los soldados muertos, pues ocho poblaciones se habían fugado a los montes.<sup>39</sup> Inmediatamente puso el cabo a diez hombres a resguardar la milpa del rey temiendo que intentaran incendiarla, como sucedió, pero los indígenas fueron rechazados con las descargas de dos esmeriles. A doce días de lo ocurrido el capitán Aguilar logró capturar al cacique Pedro Dzin del pueblo de San Jerónimo, que era uno de los líderes de la revuelta. Este cacique era "muy querido" por los españoles y se le tenía como una de los más cooperativos. En su declaración dijo que él junto con el cacique Citam Couoh, del pueblo de San Joseph, habían planeado la sublevación y que otros de los implicados eran Culut Couoh, cacique de San Martín y el cacique del pueblo de San Antonio que posiblemente era Kixan, pues era de los kixabones.<sup>40</sup> Estos caciques convocaron a los demás pueblos y cuando se le preguntó a Pedro Dzin las causas que tuvieron para rebelarse contestó lo siguiente:

[...] sin dar más disculpa de esta alteración, ni más motivo que es que el Diabolo los engañó, que siempre es la suya. Y que por haber corrido una noticia entre ellos de que los queríamos sacar de

<sup>39</sup>Ibid.: 824v.

<sup>40</sup>Ibid.: 823v. Relación de Gaspar Raimundo de Varaya al gobernador Martín de Ursúa. Campeche, 17 de junio de 1704.

sus naturalezas y llevarlos a poblar a ese reino de Guatemala y a la Provincia de Yucatán. Que también sabían que en ambas provincias pagaban a los españoles tributo y era mucho el tequilo que tenían, y al temor de estos disparates que con su poca fe les introduce el Malo, y viendo su poca razón, pues es público el buen trato que aquí les estamos dando [...].<sup>41</sup>

A los seis indios confesos que capturó el capitán Aguilar, los sentenció a muerte para que dicho castigo sirviera de "gran ejemplo", en vista de las amenazas que constantemente hacían los principales "diciendo que no les había de quedar español vivo y que por los caminos habían de matar a los correos que de este presidio van despachados y los que a el vinieran."<sup>42</sup> Los seis fueron fusilados y su ejecución fue presenciada como un escarmiento por los indios que se quedaron en los pueblos de San Joseph, San Andrés y San Miguel. Este último pueblo seguía gobernado por Martín Chan, que no participó en el alzamiento. En los tres pueblos quedaron únicamente trescientas familias y después regresaron otras veinticinco de las fugitivas. El cabo no pudo realizar salidas para buscar a los huidos, pues no contaba con suficientes hombres por lo que solicitó a la Audiencia que enviaran otros cincuenta soldados, pólvora, balas, veinticinco mulas y el sueldo que se debía a la infantería para que pudieran remediar sus necesidades y pagar a sus acreedores lo que habían pedido para vestirse y mantenerse. A partir de la sublevación el capitán Aguilar implementó una política más severa en relación con los principales indígenas, para lo cual pidió:

También necesitamos doscientas cadenas de a vara de largo con sus ampollones para los pies, en que aseguraremos a los padres de familia y cabezuelas, en particular a unos que hay de labio partido, que éstos están muy arraigados a sus vicios de matarse unos a otros en embriagueces,

---

<sup>41</sup>Ibid.: 825. Carta del capitán Joseph de Aguilar Galeano al presidente de la Audiencia de Guatemala. Petén Itzá, 28 de marzo de 1704.

<sup>42</sup>Idem.

tener tres y cuatro mujeres cada uno, cosa que no podemos consentir. Lo peor es que son hermanos unos con otros y separándolos lo sienten y de aquí se disputan y como están bajo su palabra se quedan o se van, lo cual teniéndolos en prisiones seremos dueños de sus personas y voluntades y se adoctrinaran a gusto y con toda seguridad. Y así presos se llevaran a hacer sus milpas y casas porque son flojos y no quieren ni aun para sí trabajar. Y pues si hasta aquí señor no han querido por medio de mis agasajos y muchos cariños que les tengo hechos, como es público y puede dar noticia a vuestra señoría el reverendísimo padre maestro fray Diego de Rivas, quien juzgo estará en esa ciudad, pues no les mostraba menos cariño que de padre. Y pues no han querido por bien a de ser por mal, siquiera por su provecho, hasta que vengan al verdadero conocimiento.<sup>43</sup>

Estos principales o jefes de parcialidades, debieron destacarse en acciones valerosas, ya que tenían abierta la parte inferior del labio para poder usar bezotes. Muchos eran parientes cercanos, lo que no les impedía enfrentarse unos con otros, esto refleja la situación política que imperaba entre los itzaes. Esta es una de las pocas veces que se señala que los principales tenían dos o más mujeres, con excepción de Canek, el pariente del gobernante itzá, quien declaró en 1697 tener dos esposas.<sup>44</sup> El remedio para controlar a estos individuos, obligarlos a permanecer en sus pueblos y trabajar parece demasiado extremo y seguramente no fue muy bien recibido por los indígenas.

A pesar de los esfuerzos realizados por los distintos cabos para pacificar y reducir a los indígenas, los resultados fueron muy pobres pues pocos pueblos permanecían estables; la mayoría se poblaba y abandonaba continuamente. Sin embargo, todos los cabos siguieron

<sup>43</sup>Ibid.:826-826v.

<sup>44</sup>AGI, Guatemala 151 bis, f.543 v. Declaración de Canek. Petén itzá, 16 de abril de 1697.

realizando salidas para reducir y poblar a los itzaes. En 1708 el cabo Juan Ruiz de Bustamante fundó con indígenas que sacó de las montañas los pueblos de San Luis, Santo Toribio, Ntra. Sra. de los Dolores, San José y San Antonio Tun. También fundó el pueblo de Santa Ana y otras dos poblaciones con indios muzules, a todos los cuales proveyó con herramientas para que pudieran trabajar.<sup>45</sup> El mismo cabo en 1712 continuaba formando poblaciones con gente que seguía bajando de la montaña, de tal suerte que decía que los indios ya no cabían en las casas que había mandado construir.

A diferencia de la política más dura que deseaba implementar Aguilar, el capitán Ruiz optó por atraer a los indios con "halagos y doncellas", tratándolos con benignidad, con lo cual parece haber obtenido mejores resultados, por esto se quejaba ante la Audiencia de que los machetes y hachas que le enviaban eran de pésima calidad pues sólo tenían fierro y nada de acero, por lo que a los primeros golpes se quebraban. Los indígenas le reclamaban y tenía que reparárselos a su costa, por lo que sugería que ya que se hacía el gasto, fuera en algo que realmente les sirviera, señalando que además de ser de mejor calidad debían ser "medianitos y manuales" para que pudieran ser mejor aprovechados.<sup>46</sup>

Uno de los pueblos que permaneció estable desde su fundación en 1702 era San Andrés, que se formó con una parcialidad chata. Tenía un Cabildo formado por un cacique-gobernador, alcaldes, regidores y principales. En 1713 se le concedió por un año el título de cacique-gobernador a don Bernardo Chata, (cacique desde 1708), como un reconocimiento a su "lealtad, gran celo, valor y fidelidad" ya que había hecho salidas sólo o con los soldados a aprehender a los rebeldes que no querían dar la obediencia y a sujetar a los cehaches, logrando reducir a algunos con los cuales se aumentaron los pueblos

---

<sup>45</sup>José María Soza, *op. cit.*: 203.

<sup>46</sup>AGCA, Ex. 3785, leg. 185. Carta del maestre de campo Juan Ruiz de Bustamante al presidente de la Audiencia de Guatemala. Petén Itzá, febrero 22 de 1712.

del Petén. Para que este cacique continuara realizando tarea tan importante se le dio el título y la vara de mando de gobernador.<sup>47</sup> En el nombramiento se señalan las obligaciones que debía llevar a cabo, entre las cuales estaba vigilar la producción de las milpas, el que cada familia nuclear viviera en casas separadas para evitar adulterios e incestos, imponer "buenas costumbres" desterrando la idolatría y los amancebamientos. Sobre todo, se encargaba al cacique la reducción de los fugitivos y el agregarlos a su pueblo:

Habeís de tener cargo y cuidado de que los indios de dicho pueblo, chicos y grandes se junten y recogan a oír misa los días de precepto y aprendan la doctrina cristiana. Que se cumplan y guarden las ordenanzas para el buen gobierno de los naturales. Que siembren, beneficien, cultiven y desyerben sus milpas de maíz y otras legumbres, de manera que estén abastecidos. Que cada uno de los naturales en su casa tenga imágenes, rosarios, ropa de vestir y gallinas. Que tengan sus casas separadas y no vivan dos ni más casados en una casa, sino que estén cada uno por sí, por los inconvenientes que de esto resultan. Que no anden vagamundos, procurando con todo cuidado el servicio de Dios Nuestro Señor y mío y que entre ellos no haya amancebamientos, vicios, idolatrías ni otros pecados públicos, sino que todos trabajen y vivan políticamente y se introduzca entre ellos hábito de buenas costumbres. \*Asimismo tendréis cuidado de atraer y agregar a los indios infieles que andan dispersos y fugitivos en aquellas montañas y los tengas y conserves en gobierno, administrándoles justicia, oyendo las partes y determinando breve y sumariamente entre ellos sus pleitos con toda rectitud y limpieza, dándosela al que la tuviere e igualmente castigando los delitos sin causarles costas, ni penas pecuniarias y haciendo todo lo

---

<sup>47</sup>AGCA, Ex. 10224, leg. 1580, ff.185-186v. Nombramiento de gobernador al cacique de San Andrés don Bernardo Chata. Guatemala, 15 de mayo de 1713.

demás en orden a la paz y buen gobierno del dicho pueblo y a lo demás que sois obligado [...].<sup>48</sup>

En 1717 el cabo general Antonio Bernardo Quiroz, había enviado dos partidas a la montaña en búsqueda de infieles. También construyó una piragua de mejor hechura, pues las que tenían ya estaban muy deterioradas para "la más pronta administración espiritual" de los pueblos que estaban en la otra ribera de la laguna y para que hubiera mejor comunicación y comercio con ellos. Según el cabo la provincia estaba ya más estructurada, pues los pueblos indígenas tenían aranceles, milpas y fondos de comunidad, por lo que pedía se dieran ordenanzas para su gobierno y administración. Al respecto, el fiscal de la Audiencia pidió que se hicieran padrones de los pueblos e informes de los frutos y especias que producía la región para poder tasar el tributo que deberían pagar los indígenas.<sup>49</sup> Esta mayor organización de los poblados itzaes hizo que el obispo Juan Gómez de Parada consagrara veinticuatro campanas para las iglesias del presidio y los pueblos de San Andrés, Dolores, San Luis y San Martín.<sup>50</sup> Durante el gobierno del castellano Francisco Montojo de Chavarría (1721-1724) se continuaron realizando reducciones de "indios infieles" y se observa que éstos cada vez se retiraban más de los contornos de la laguna. Los caciques itzaes participaron activamente, ya que necesitaban gente que contribuyera con las cargas que les imponían los españoles. Así, el pueblo de Nuestra Señora de los Dolores, hizo una entrada a las montañas cercanas a Cahabón, de donde sacaron a veintiocho "indios infieles" a los cuales agregaron a su población. El pueblo de San Francisco Javier también sacó sesenta y ocho personas de las montañas que estaban entre La Verapaz y el castillo del Golfo Dulce, asentadas en la orilla del Río Satum [Sactun o Sastun] a las cuales anexaron asimismo a su población.<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup>Idem. \*El subrayado es mío.

<sup>49</sup>AGCA, Ex. 3786, leg. 185. Informe del cabo Antonio Bernardo Quiroz al presidente de la Audiencia de Guatemala Francisco Rodríguez de Rivas. Petén Itzá, febrero 10 de 1717.

<sup>50</sup>APS-RJC, Información histórica sobre El Petén elaborada por el Dr. Ruben E. Reina.

<sup>51</sup>AGCA, Ex. 3787, leg. 185, ff.4-4v. Certificación de vicario y juez eclesiástico del Petén, Bernardo de Herrera, sobre la actuación del castellano don Francisco Montojo de Chavarría. Petén Itzá, marzo 1 de 1724

A pesar de los esfuerzos realizados desde 1697 para reducir y poblar a los itzaes solamente había en 1722 doce pueblos con escasa población. En 1725 según el cabo Juan Joseph Hurtado habitaban aproximadamente seiscientas familias en todos los pueblos, pues muchos habían muerto. Se les seguía considerando como "enemigos y gente belicosa", de la cual no cabía fiarse y sólo podían esperar una traición. Por esta razón se tenía la orden de guardar todas las canoas en el embarcadero principal a las seis de la tarde, donde las custodiaba un centinela para que los indígenas no tuvieran oportunidad de pasar al presidio y cometer alguna agresión.<sup>52</sup>

En resumen, después de la revuelta de 1704 les costó mucho trabajo a los gobernadores del presidio volver a reducir a los pueblos itzaes y el proceso nunca se completo pues constantemente se fugaban a la selva. A pesar de esto algunos pueblos como San Andrés y San Joseph permanecieron estables y en ellos se formaron cabildos, iglesias, fondos y milpas comunales. Sin embargo, la inconstancia de los indígenas hizo a los españoles recelar siempre de ellos y los mantuvo alertas ante una posible sublevación. También continuó el temor a las poblaciones no conquistadas, que llevó a un esfuerzo constante por tratar de lograr su pacificación.

## **ii) Explotación indígena:**

Una de las incentivos para realizar la conquista del Petén fue el reducir una población indígena que se calculaba mayor a ochenta mil personas<sup>53</sup>, la cual una vez conquistada se convertiría en la mano de obra que permitiría explotar los recursos naturales de la región, con lo cual se estimularía el comercio. Asimismo se pensó que esta

---

<sup>52</sup>AGCA, Ex. 3788, leg. 185, ff.1-2v. Carta del cabo general Juan Joseph Hurtado al presidente de la Audiencia de Guatemala, Pedro de Echebraz y Subiza. Petén Itzá, 17 de junio de 1725.

<sup>53</sup>AGI, Guatemala 151, f.57. Carta de Francisco de Ariza a Martín de Ursúa. Tipú, 30 de octubre de 1695.

población abriría y repararía los caminos, realizaría los fletes y formaría asentamientos a lo largo de estas vías ayudando así al tráfico constante entre las provincias de Yucatán y Guatemala. Sin embargo, todas estas expectativas se vinieron abajo cuando se dieron cuenta de la oposición de los itzaes a reducirse. Como se ha señalado, los pueblos del Petén entre 1702 y 1725 no pasaron de doce y de las cuatro mil personas que inicialmente se lograron reducir, después de la revuelta de 1704 disminuyeron a la mitad. Esto por supuesto echó por tierra los grandes planes de explotación de recursos y comercio que planeo Ursúa, por lo que los cabos, vecinos y clérigos debieron conformarse con luchar entre sí por controlar la poca mano de obra indígena que logró establecerse a orillas de la laguna. Desde que se formó el presidio las mujeres itzaes que estaban en la isla fueron obligadas a trabajar en las cocinas de los soldados, moliendo maíz, cocinando y haciendo tortillas, considerándolas como "criadas" y a los pocos hombres que había se les obligaba a ir por leña. Cuando se comenzaron a establecer los pueblos en 1702 se les exigió que contribuyeran con materiales para construcción y mano de obra para hacer edificios, abrir caminos y otros trabajos que se requirieran, además debían sembrar y ocuparse de negocios particulares del cabo, vecinos o clérigos. Por ejemplo el capitán Aguilar en 1704, mandó sembrar dieciocho ducados de nopales de grana cochinilla, que se consideraba mejor que la de Oaxaca. La inversión es extremadamente alta si tomamos en cuenta que el gasto anual del presidio era de once ducados.<sup>54</sup> Por supuesto el sembrar los nopales, cuidar los insectos y producir el tinte debió quedar a cargo de los indios recién reducidos. Los vecinos, el cabo y los curas repartían a los indígenas para que fueran a trabajar a pueblos y zonas distantes de sus lugares de residencia, y la fuerza de trabajo indígena también fue requerida para las estancias ganaderas que se estaban formando.

En 1706 se envió una cédula real que mandaba al presidente de la Audiencia que prohibiera dichos repartimientos.<sup>55</sup> Esta no debió

---

<sup>54</sup>AGI, Escribanía 339 B, núm. 5, pza.9, ff. 414-416v.

<sup>55</sup>AGCA, leg. 1526, f.60.

tener ningún efecto pues el 15 de octubre de 1713 se expidió otra cédula que señalaba que para evitar la despoblación de los nuevos asentamientos se prohibiera a los españoles se sirvieran de los indios para labrar tierras, servicios personales y que no se obligara a las mujeres a abandonar sus pueblos para hacer molindas, hilados u otros menesteres.<sup>56</sup> No obstante en 1717 el cabo Antonio Bernardo Quiroz, decía haber "arrancado algunos abusos, atendiendo a la mejor utilidad de estos naturales a que me he decidido con eficaz esmero para que experimenten aquel alivio y beneficio que les persuadimos se logra en nuestra religión católica".<sup>57</sup> En estas mismas fechas se les cobraban aranceles a los indígenas y se les obligaba a contribuir para la manutención del clero. Estas condiciones no favorecieron las reducciones, pues los itzaes sabían como explotaban los españoles a los indios en Yucatán y Guatemala y no deseaban terminar igual, por lo que preferían vivir en la selva. Los cabos del presidio y el clero se acusaban mutuamente de explotar a los indígenas. En 1725 el cabo Juan Joseph Hurtado señalaba los excesos que cometían los curas:

[...] por tener a dichos indios tan sumamente avasallados en el continuo trabajo que les tienen introducido en hacerles milpas de algodón, repartimientos de hilos para teñir jocoque y la búsqueda de la raíz para dicha tinta, que es lo que les es más penoso, por gastar en esto el tiempo y ése les falta para sus milpas, de que se origina que siempre haya escasez de maíz y que estemos a una gran necesidad.<sup>58</sup>

Cada familia además debía contribuir una ración de treinta almudes de maíz al año para cada cura. Las más explotadas resultaban ser las mujeres a las que tenían en constantes tequios de hilar, prohibiéndoles incluso hablar entre ellas o ir con sus maridos a las milpas y tampoco las dejaban asistir al presidio a buscar remedio

---

<sup>56</sup>AGCA, leg. 1525, f. 254.

<sup>57</sup>AGCA, Ex.3786, leg.185.

<sup>58</sup>AGCA, Ex.3788, f. 175, ff.1-2v. Carta del cabo general Juan Joseph Hurtado al presidente de la Audiencia de Guatemala Pedro de Echebrez y Subiza. Petén Itzá, 17 de junio de 1725.

para sus enfermedades. Se debe recordar la habilidad de estas mujeres para realizar tejidos y bordados que se consideraban de extremada fineza. Los curas no les permitían a los indígenas comerciar con los soldados y vecinos. Según el cabo esta excesiva explotación era la causa de que muchos murieran y que tan pocos vivieran en los pueblos. Asimismo los indígenas debían prestar sus servicios como vaqueros en la hacienda del rey, pero cuando los curas los necesitaban los sacaban de la hacienda por lo que ésta quedaba sin trabajadores.<sup>59</sup>

Pero no sólo los españoles maltrataban y abusaban de los indígenas, sino que en algunos casos sus caciques se volvieron cómplices de los primeros. En 1725 los pobladores de San Jerónimo se fueron a quejar ante el cabo del presidio del comportamiento de su cacique, el cual vivía amancebado desde hacía dos años con una mujer a la cual hacía cuatro meses había llevado a vivir con su esposa. Además de esta conducta, que les sirvió como pretexto para presentar su queja, los indígenas se lamentaban de los castigos de azotes que les imponía el cacique por penas muy leves, tanto a hombres y mujeres, desnudándolos públicamente. Por todo lo anterior solicitaban su destitución y que se nombrara un nuevo cacique que "con amor los gobernara".<sup>60</sup> La defensa que hizo el vicario del cacique nos hace sospechar que este individuo servía como agente para controlar la mano de obra de su pueblo. Además de los abusos, la baja producción de alimentos y las enfermedades acabaron diezmando a la población, que finalmente prefería huir a los montes y abandonar sus pueblos.

---

<sup>59</sup>Idem.

<sup>60</sup>Ibid.:7-8. Carta del cabo general Juan Joseph Hurtado al presidente de la Audiencia de Guatemala Pedro de Echebrez y Subiza. Petén Itzá, 13 de julio de 1725.

## 2. Decadencia del presidio 1736-1819.

Durante el siglo XVIII la Corona continuó con su política de fortalecer las fronteras en sus posesiones americanas, impulsando el desarrollo de núcleos urbanos que activaran la economía y generaran mayor seguridad.<sup>61</sup> España procuraba borrar la vaguedad de sus límites, fomentando una demarcación más segura que frenara el expansionismo de potencias como Inglaterra. De esta forma favoreció el desarrollo de nuevas ciudades, pueblos y presidios. Estas ideas se habían desarrollado a finales del siglo XVII, como lo muestra la expedición de la cédula de 1686. Después de la conquista del Petén Ursúa pensaba que con la apertura de los caminos, la migración de gente de Las Canarias y la formación de una villa española, se aseguraría la provincia tanto de la amenaza de los indígenas como de los ingleses establecidos en Belice. Por supuesto que también pensaba que los itzaes se irían reduciendo y se convertirían en la fuerza de trabajo necesaria para impulsar la economía y el comercio. Sin embargo, esto no sucedió así, pues los itzaes nunca lograron ser reducidos lo que impidió desarrollar el intercambio entre Yucatán y Guatemala. El único camino relativamente transitado era el del Petén hacia Yucatán y sólo durante la temporada de secas. Los migrantes de Las Canarias no llegaron y tampoco hubo mucha gente de Yucatán o Guatemala que quisiera establecerse en la provincia. La mayoría de los itzaes se habían fugado a la selva o habían muerto. Esta situación hizo que la Corona a pesar de su política de reforzar las fronteras y promover nuevos centros urbanos, perdiera interés en conservar el presidio del Petén y que incluso tratara de extinguirlo. A las autoridades de Guatemala tampoco les interesaba mantenerlo, ya que no representaba una fuente de recursos o riqueza, sino más bien de gastos para el real erario.

---

<sup>61</sup>Francisco de Solano, "El espacio americano. Ciudad y frontera en la Hispanoamérica de la Ilustración: Tradición y novedad de las reformas" *Las reformas borbónicas y el nuevo orden colonial*. José Francisco Román (ed.). México: INAH, 1998, pp.51-55.

A partir de 1736 la administración española trató de reducir el personal y los gastos de los presidios y fortificaciones, sobre todo de aquellos como el Petén que no se encontraban en un lugar de auge económico o de gran importancia estratégica. Ese mismo año el contador real Joseph Antonio de Herrarte envió un informe sobre la situación del presidio, proponiendo la reducción de su guarnición y de sus gastos. La dotación era en esos momentos de cincuenta y cuatro plazas, incluyendo la de capitán que percibía un sueldo de ochocientos cuatro pesos anuales, le seguían la de alférez con trescientos sesenta pesos, la de sargento con doscientos cincuenta y cinco pesos, la de condestable con ciento ochenta y seis pesos y la de armero con el mismo sueldo. Además había cuarenta y nueve infantes que recibían ciento treinta y ocho pesos, por lo que en total gastaba anualmente la Real Hacienda ocho mil quinientos cincuenta y tres pesos.<sup>62</sup> El contador argumentaba que el presidio había sido erigido para lograr la conquista y reducción de los indios infieles que en ese momento eran muchos. Sin embargo, por "noticias de personas fidedignas", sabía que las epidemias habían aniquilado a la población y sólo quedaban unas cuantas familias que habitaban en cinco pueblitos, por lo que no era necesario contar con cincuenta y cuatro plazas para controlar a tan poca gente. De allí que pidiera se redujeran las plazas a veinticuatro, con lo cual ahorraría la Real Hacienda cuatro mil ciento cuarenta pesos anuales.<sup>63</sup>

Esta propuesta del contador real fue aceptada y desaparecieron treinta plazas de la infantería del presidio. Los castellanos del Petén reclamaron por esta medida y argumentaron que el contador real no tenía suficiente información para haber tomado esa decisión; en el Petén no sólo había cinco pueblitos, sino diecisiete, de los cuales seis estaban a orillas de la laguna, cinco en el camino hacia Yucatán y seis hacia el camino a Verapaz (ver mapa 10).<sup>64</sup> En 1741 el cabo

---

<sup>62</sup>AGCA, Ex. 3791, leg.185. Informe sobre el presidio de el Petén hecho por Joseph Antonio de Herrarte. Guatemala 20 de noviembre de 1736.

<sup>63</sup>Idem.

<sup>64</sup>APS-RJC-AGI, Guatemala 872A. Relación del estado del presidio del Petén Itzá, hecha por Miguel de Guzmán. Petén, 4 de agosto de 1740.

Francisco Joseph García de Monzabal se quejaba de lo cansada que se encontraba la infantería, por no contar con suficientes hombres para hacer los relevos y temía que además "en la conocida inconsistencia de los indios, desertaran y se retiraran a las montañas como príncipes de ellas, por el fijo conocimiento que tenían de la poca gente que hoy tiene este presidio".<sup>65</sup> La fuga de los indígenas era uno de los principales problemas a los que se enfrentaban los castellanos y curas. La mayoría de los itzaes se oponía a que los obligaran a trabajar en construcciones y amenazaban con huir, por lo que el presidente de la Audiencia Pedro de Rivera Villalón decidió enviar presidiarios para que realizaran estos trabajos, con lo que los indios habían quedado "aquietados y gustosos".

El gobernador Monzabal apuntaba que a pesar de que era cierto que los indios reducidos habían muerto por epidemias, no lo era en la magnitud que lo había manifestado el contador real y que había más pueblos de los cinco que señalaba su informe, administrados por seis curas incluyendo al vicario general. Por ello insistía que la guarnición del presidio era insuficiente y no se podían hacer las guardias. Tampoco podían recurrir a los vecinos pues también eran pocos y ocupados en sus negocios.<sup>66</sup> Asimismo advertía que no se habían tomado en cuenta ciertos peligros e inconvenientes al reducir a la guarnición, como el descubrimiento de poblaciones de indios gentiles al noreste y noroeste de la laguna, los cuales "se habían atrevido a los caminos y pueblos", por lo que temía un ataque a los indios reducidos o que los alentaran a rebelarse y fugarse. Además que por el Río Sactan [Río Mopán] podían entrar los ingleses y los zambos mosquitos, pudiendo incluso tomar el presidio por los pocos hombres que tenían. También recelaba que por la "naturaleza guerrera de los indios" se atacaran unos a otros como lo habían hecho desde antes de su conquista. Concluía que si alguno de estos problemas se presentaba no

---

<sup>65</sup>AGCA, Ex. 3793, leg.185. Carta del castellano del Petén Francisco Joseph García de Monzabal, al presidente de la Audiencia de Guatemala, Pedro Rivera Villalón. Petén, 26 de junio de 1741.

<sup>66</sup>AGCA, Ex.3792, leg.185. Autos hechos por el gobernador del presidio del Petén Francisco Joseph García de Monzabal. Guatemala, 3 de diciembre de 1742.

iban a ser capaces de hacerles frente, por lo que solicitaba la restitución de las treinta plazas que les habían quitado.<sup>67</sup>

El fiscal que revisó la petición del castellano pidió el testimonio del contador real Joseph de Aldama, antiguo cabo del presidio. Este convenía con Monzabal en que se debían restituir las treinta plazas, pues con tan poca gente no se podían hacer las guardias, las que no debían descuidarse pues había que vigilar los cinco pueblos asentados en la ribera de la laguna de los cuales "aún se podía temer algún asalto". Por otra parte señalaba que no se podrían controlar a estas cinco poblaciones o a todas las del Petén si se diera una sublevación o un enfrentamiento entre ellas, cosa a que "han sido muy inclinados". También apuntaba que cada uno de los indios de aquella provincia equivalía a un soldado veterano, "por la suma destreza con que manejaban sus flechas," por lo que treinta hombres eran totalmente insuficientes en caso de una rebelión. Consideraba además muy factible un ataque de los ingleses y mosquitos. Finalmente hacía ver que si la guarnición era sobrecargada con trabajo empezarán a desertar y no habría quien quisiera ir a sustituirlos.<sup>68</sup> De suceder esto los indios reducidos se fugarían y nuevamente se inhabilitaría el camino a Yucatán, con lo que la Corona perdería el control sobre una región "que mucho le había costado".

A pesar de que el informe del contador Aldama apoyaba la petición de Monzabal, el contador Herrarte solicitó elaborar un informe más detallado sobre la situación del presidio, e incluso propuso su extinción y el traslado de los indígenas a poblaciones ya establecidas en Guatemala, como se había hecho con el presidio de Nuestra Señora de los Dolores de El Lacandón. Sin embargo, la Junta de Real Hacienda restituyó las plazas el 22 de diciembre de 1742, decisión que fue revocada el 2 de diciembre de 1744, por el

---

<sup>67</sup>Idem.

<sup>68</sup>Ibid. Informe del contador Joseph de Aldama sobre la situación del presidio del Petén. Guatemala, 11 de diciembre de 1742.

presidente de la Audiencia, Tomás de Rivera y Santa Cruz, argumentando que era un gasto muy oneroso para la Real Hacienda. Pero fue hasta el 8 de abril de 1745, cuando la orden de suprimir las plazas nuevamente se puso en ejecución. La falta de suficientes soldados impedía a los castellanos hacer salidas para buscar a los indígenas que huían de sus pueblos y a los "indios gentiles" que habitaban la selva. Cuando en ese mismo año huyeron cuatro familias del pueblo de San Martín, el cura reductor Cristóbal Sanguino pidió al gobernador Montañez que despachara a algunos soldados para perseguirlos, pero como no había suficientes soldados de guarnición para realizar esas tareas, mandaron a un sargento y a un capitán indígenas con diez hombres para realizar la búsqueda, que resultó infructuosa.<sup>69</sup>

En 1750 el obispo de Yucatán fray Francisco de San Buenaventura y Tejada realizó una visita pastoral al Petén de la cual hizo un informe detallado al rey. En el mismo señalaba que la provincia estaba muy poco poblada de españoles debido a que su gobierno estaba bajo la Audiencia de Guatemala, por lo que no iban pobladores de Yucatán. Tampoco querían poblarse allí personas de Guatemala por la gran distancia que existía al Petén. Encontró además que la población indígena también era muy escasa, pues la mayoría había huido a los montes y los castellanos no tenían el cuidado de ir en su búsqueda. Por el camino recogió a más de ciento setenta personas fugitivas que andaban por las montañas y a las cuales dijo haber dejado reducidas en los pueblos del Petén.<sup>70</sup> A partir de este informe se expidió una cédula real fechada el 23 de junio de 1753, en donde se pedía a la Audiencia de Guatemala que hiciera todo lo necesario para sacar de las montañas a los indios fugitivos y gentiles y asentarlos en los pueblos del Petén. También se pidieron informes sobre el estado del presidio y de los pueblos.

---

<sup>69</sup>AGCA, Ex.3796, leg.185, ff.10-12v. Carta del cura Cristóbal Sanguino al castellano Miguel Montañez. Petén Itzá, 1745.

<sup>70</sup>AGCA, Ex.3799, leg. 185.

El castellano García de Monzabal en su informe destacaba que durante su gestión anterior (1741-1745) había velado por conservar a los indios reducidos en sus poblaciones y que se exploraran las montañas para descubrir infieles y recoger fugitivos, de los cuales había logrado encontrar algunas familias que se llevaron a los pueblos de Santa Ana, San Andrés y San Joseph. Aclaraba asimismo que las ciento setenta personas que había recogido el obispo San Buenaventura eran del pueblo de San Antonio Cibituc, que se había fundado con indios huidos de Yucatán. Dicho pueblo se mandó despoblar por ordenes del cabo Miguel Montañez, para que regresaran a esa provincia y pagaran tributos a sus encomenderos, por lo que cuando los indígenas se enteraron de la visita del obispo fueron al camino para encontrarlo y pedirle que interpusiera su autoridad e impidiera que fueran desalojados de su población. En vista de su petición el obispo se ofreció a ampararlos si regresaban a Yucatán, donde intercedería con sus encomenderos para que les perdonaran lo que debían y que no les cobraran tributos por dos años.

Con respecto a los indios gentiles, García de Monzabal estaba convencido de poder encontrar a los xocmoes, un grupo que vivía en la selva pero cuyas poblaciones aún no se localizaban, los cuales habían sido "soberbios guerreros y las mujeres tan varoniles que batallaban como ellos".<sup>71</sup> El bachiller Manuel de Santiago Betancourt cura del pueblo de Dolores, dijo que los principales de ese lugar salieron a explorar la montaña por el camino de Cahabón y se encontraron con una "cerca bastante espesa e intrincada de henequén, pita y estacada de un pueblo que se sospechaba estaba por el rumbo de unos indios bárbaros llamados xocmoes".<sup>72</sup> Según otras declaraciones de personas del presidio se sabía que los indios de Cahabón conocían un pueblo al

---

<sup>71</sup>AGCA, Ex.3796, leg.185, ff.10-12v. Carta del cura Cristóbal Sanguino al castellano Miguel Montañez. Petén Itzá, 1745.

<sup>72</sup>AGCA, EX.76, leg.4. Declaración del bachiller Manuel de Santiago Betancourt, cura del pueblo de Dolores. Petén Itzá, 12 de junio de 1755.

lado del cerro Chicorran adonde iban a comerciar, llevando hachas, machetes y sal que cambiaban por cacao.

Los xocmoes parecen haber vivido junto al Río Xocmo (Río de la Pasión) y es posible que después de la conquista española se movieran hacia la zona cercana a Cahabón. Este pueblo tenía fama de ser muy valiente e incluso de haber sido temido por los itzaes y mopanes. A pesar de su bravura los itzaes no dejaron de hacer entradas por el Río Xocmo para enfrentarlos y matarlos.<sup>73</sup> La descripción que hicieron los principales de Dolores sobre el pueblo fortificado con henequén y estacas, me hace pensar que quizá los xocmoes eran los enemigos de los itzaes a quienes llamaban chinamitas o tulunquies (fortaleza de henequén). Para lograr la reducción de estos indios gentiles y de los desertores, García de Monzabal pidió realizar expediciones durante el verano, puesto que en el tiempo de lluvias era imposible, y solicitó se le asignaran seis soldados que no fueran de la guarnición del presidio, una brújula y doscientos pesos para bastimentos. En respuesta se expidió otra cédula el 24 de julio de 1756, dando el consentimiento para hacer las entradas durante el verano y señalando que en caso de ser necesario llevar a cabo la conversión de los indios infieles, ésta se encomendara a los dominicos, pues no se habían obtenido muy buenos resultados al dejar las conversiones a cargo de los seculares.<sup>74</sup> El gobernador hizo cinco entradas a las montañas poniendo los bastimentos de su propio caudal, con la intención de encontrar a los xocmoes, sin embargo sólo logró reducir a diez personas originarias del Petén.

Este mismo gobernador pidió se le permitiera fundar un pueblo con los indios fugitivos de Yucatán que "hostigados de los pesados yugos de los particulares, desertaban de sus pueblos y dispersos vagaban por los montes". La finalidad de fundar dicho asentamiento en

---

<sup>73</sup>Francisco Ximénez, *op.cit.*: p.178, p.363.

<sup>74</sup>AGCA, EX.76, leg.4. Carta del gobernador Francisco García de Monzabal al presidente del Audiencia de Guatemala. Petén Itzá, 12 de julio de 1755.

el camino de Yucatán al Petén era dar alivio a los pasajeros que transitaban por allí, principalmente a los comerciantes yucatecos que iban a buscar ganado mayor. El camino sólo era franqueable en la época de secas y del último pueblo de Yucatán, que era Dzitbalché, al Petén, había cien leguas (572 kms.) (ver mapa 10) despobladas, por lo que durante las lluvias casi desaparecía el tráfico pues se anegaba y bloqueaba con árboles caídos. García de Monzabal argumentaba que teniendo poblaciones en el camino podrían dar alojamiento y avío a los pasajeros y ayudar a abrir y limpiar las vías cuando hiciera falta. La Audiencia finalmente accedió a que se formara el pueblo propuesto por el castellano y probablemente fue el de La Concepción.<sup>75</sup>

El sucesor de García de Monzabal, el comandante Manuel de Amate decidió en 1757 interrogar a los indios reducidos por el primero, así como a indígenas y soldados del Petén para averiguar si realmente podían existir poblaciones de indios no conquistados, de fugitivos y su posible localización, y así tener bases para continuar llevando a cabo las entradas o suspenderlas. Algunos de los indígenas itzaes interrogados señalaron que al sureste de la laguna, cerca de un río llamado Exulembeque, había una piedra con tres canales que usaban los indios gentiles para hacer flechas, lo que indicaba la existencia de gente habitando la zona. También apuntaban que cuando Pedro Montañez fue enviado a abrir un camino del Petén al Río Belice, encontraron muchas huellas que, como se dirigían hacia Belice, no pudieron seguir. Dijeron que además había indicios de que por el Río Usumacinta, en el paraje nombrado Tzuc Haas, habitaba gente, puesto que se escuchaban "mitotes"<sup>76</sup>. Lo mismo sucedía en el camino del Petén a Yucatán en el paraje nombrado Chun Cruz, donde constantemente se escuchaban *tunes*<sup>77</sup> y se veían vestigios de flechas y pedazos de vasijas.

---

<sup>75</sup>Idem.

<sup>76</sup>Mitotes, bailes, fiestas.

<sup>77</sup>Tun posible contracción de *tunkul*.

Todos los declarantes coincidieron en que cerca de las montañas de Cahabón vivían los xocmoes, con quienes comerciaban los cahaboneros.<sup>78</sup> Con respecto a la posibilidad de que los xocmoes vivieran cerca de Cahabón, también se interrogó al alcalde de dicho pueblo, Salvador Palacios, y al cura Eugenio de Góngora, quienes negaron rotundamente su existencia. Sus testimonios y los de otras personas de Cobán que también rechazaban la subsistencia de dicho grupo, convencieron a las autoridades de Guatemala que era totalmente inútil seguir realizando entradas a las montañas del Petén en busca de "indios bárbaros", pues ya estaban extintos. Esto provocó que en 1765 el fiscal de la Audiencia, Felipe Romana, propusiera la total desaparición del presidio, pues había sesenta y tres forzados en el presidio que se llevaron para hacer obras de construcción que los itzaes se negaban a hacer. La manutención de estos hombres costaba dos reales diarios, lo que provocaba un gasto anual de catorce mil o dieciséis mil pesos, que resultaba sumamente oneroso para la Corona. Según el fiscal era un gasto excesivo para un lugar "casi desértico" y donde los únicos beneficiados eran los castellanos que vendían a su arbitrio los géneros y artículos con que se les pagaba a los soldados y se mantenía a los presidiarios. Situación que había sido tolerada por los presidentes Alonso de Arcos y Moreno y Alonso Fernández de Heredia, que nombraron como castellanos a allegados y familiares. El fiscal pedía que ya no se remitieran más convictos al Petén, que se les redujera a un real la ración, que se suspendieran las seis plazas para hacer las entradas a los montes pues ya no había indios gentiles, y declarar inútil el presidio.<sup>79</sup>

La Junta de Real Hacienda, con base en lo expresado por el fiscal, decidió suspender las seis plazas destinadas para hacer entradas a los montes, pues no existían pruebas contundentes de que tuvieran resultados favorables. Pero la Junta no tenía la facultad para resolver y declarar la inutilidad del presidio, por lo que se pidió la

---

<sup>78</sup>AGCA, Ex.3799, leg.185, ff.32-49v.

<sup>79</sup>AGI, Guatemala 859, ff.269v-271v. Petición del fiscal de la Audiencia de Guatemala, Felipe Romana. Guatemala 18 de julio de 1765.

opinión del alcalde mayor de Chiapas, Joaquín Fernández Prieto y del señor Manuel Pinillos, quien había sido castellano del presidio. Asimismo les pidieron al vicario y curas del Petén que declararan sobre la situación del presidio, los soldados, forzados, pueblos de indios, posibilidad de existir indios gentiles o de una entrada de los ingleses por Belice. Pero sobre todo, debían manifestar si debía subsistir el presidio y por qué causas.<sup>80</sup> El alcalde mayor de Chiapas, Joaquín Fernández Prieto, que había estado en el Petén, señalaba la importancia de que permaneciera el presidio, pues los ingleses se habían asentado cerca del Río Belice, internándose para realizar los cortes de palo de tinte, caoba, cedro y otras maderas preciosas no lejos de la laguna del Petén. Según el alcalde mayor, si existían indios bárbaros y fugitivos en los alrededores, y siendo tan pocos los vecinos no podrían hacer frente a algún ataque, ni podrían ser rápidamente auxiliados por Yucatán o Verapaz debido a las grandes distancias.<sup>81</sup>

Manuel de Gregorio Pinillos, antiguo castellano, dijo que se podía aumentar la hacienda de ganado del rey para alimentar a los presidiarios, pues las tierras eran muy aptas para la ganadería, pero que se requería de mucho trabajo pues había que cuidar que los animales no huyera a los montes y hacer recogidas una o dos veces al mes, lo que implicaba contratar más vaqueros. Pero que con las trescientas o trescientas cincuenta reses que había en la hacienda era difícil que se mantuviera a los presos, pues se debía pagar por ellas el diezmo, los sueldos de los operarios y se tenían que matar algunas para mantener a los indios circunvecinos que asistían a la hierra y en todos esos gastos se consumían ciento veinte animales.

Según Pinillos los soldados tenían pésimas condiciones de vida, sobre todo cuando sus antecesores les anticipaban a principio de año

---

<sup>80</sup>Ibid.: 280-283v.

<sup>81</sup>Ibid.:290-291. Respuesta del alcalde mayor de Chiapas, Joaquín Fernández Prieto. Ciudad Real, 8 de enero de 1766.

los ciento treinta y ocho pesos que ganaban dándoselos en bagatelas como dulces, jabón, velas, tabaco y géneros. Para él los castellanos se habían convertido en acaparadores de los artículos necesarios como el jabón, velas, panela y tabaco con lo que comerciaban con tiranía. Los vecinos les compraban a los soldados estos artículos a precios mucho más bajos de los que se los había dado el castellano, por ejemplo, si éste les daba algo en dos reales, los vecinos lo compraban por la mitad o por la tercera parte de su valor. Esto hacía que los soldados tuvieran que pedir préstamos a los vecinos, por lo que cuando llegaban sus sueldos se los tenían que dar íntegramente. A decir de este personaje, él intentó corregir esta situación pagándole a los soldados en efectivo, sin embargo éstos le pidieron su paga en ropa para vestirse y para intercambiar por comestibles. Consultándole al vicario Manuel de Santiago Betancourt sobre lo que convenía hacer con respecto a los salarios, éste le aconsejó darles el pago en especie, pues el dinero lo jugaban y gastaban quedando igualmente necesitados. Con respecto a los presidiarios apuntaba que los dos reales que les daban apenas les alcanzaban para sostenerse. También hacía ver que si los ingleses hacían una entrada por Belice que se encontraba a 40 o 50 leguas (222.8 kms.) de distancia, no encontrarían ninguna resistencia si se quitaba el presidio.

Señalaba que alrededor de los pueblos indios se habían establecido las haciendas de españoles, mestizos, mulatos y de cofradías, las cuales criaban ganado vacuno y caballar que comerciaban con personas de Yucatán, que iban al final de la época de lluvias pues podían encontrar pastos y lagunas para los animales. Los comerciantes yucatecos llevaban patíes, hachas, machetes, cuchillos, pólvora, plomo, cacao, canela y sal que vendían para comprar el ganado. En 1766 el precio de una res oscilaba entre los veinticuatro y treinta reales. La hacienda más grande era la de Sacluc, que pertenecía a doña Ana de Ugalde y Arosteguí, viuda de Francisco García de Monzabal. Otras actividades a las que se dedicaban las personas en el Petén era salar carne de res, hacer jabón y velas con el cebo para el consumo interno de la provincia. Algunos peteneros

llevaban la carne salada a Tabasco para cambiarla por cacao o tabaco; otros se dedicaban al cultivo de caña de azúcar y a la fabricación de panela y aguardiente que vendían a los indios, a pesar de las expresas prohibiciones para ello. Pinillos recomendaba que se llevaran más pobladores y se abrieran caminos hacia Yucatán y Guatemala, con lo que el Petén se convertiría "en una de las mejores provincias del reino".<sup>82</sup>

El vicario Manuel de Santiago Betancourt, por su parte, pensaba que era difícil mantener a los presidiarios con ganado de la hacienda del rey pues suponía un gasto mayor en personal que se ocupara de los animales. Señalaba que éstos trabajaban en la reparación del Castillo, construcción de la iglesia, aseo de la plaza de armas y cortaban y conducían leña para las cocinas del presidio. Su manutención apenas alcanzaba con dos reales diarios, ya que la producción de maíz era muy poca en el Petén y su precio variaba de dos a seis reales la carga. La escasez de maíz obligaba a los castellanos a comprar a los indígenas tubérculos, plátanos, mameyes, zapotes y ramón e incluso tenían que pedir a Guatemala arroz y harina para el sustento de los soldados y presidiarios. A decir del vicario a los soldados se les pagaba en especie desde el gobierno de Pinillos, también se les daba efectivo si así lo solicitaban. Los castellanos Pedro Montañez y Francisco Javier de Requena continuaron haciendo esta forma de pagos, dándoles además los géneros a precios justos.

Apuntaba este cura que Belice estaba muy cerca del presidio, pues en el pueblo de San Pedro se podía escuchar la artillería inglesa y aseguraba que podrían desembarcar cerca del pueblo de Dolores que estaba cercano al río de Belice. También temía que los itzaes se alzaran como lo habían hecho los indios en Yucatán en 1762 o que los indios rebeldes de dicha provincia promovieran una rebelión en el Petén, pues su líder Jacinto "Canek", había estado dos años antes de la

---

<sup>82</sup>Ibid.: 292-300. Respuesta de don Manuel Gregorio Pinillos. Guatemala, 1 de junio de 1766.

revuelta en el pueblo de San Andrés. Además decía que habían muchas evidencias de la existencia de indios bárbaros, por lo que su parecer era que debía sin ninguna duda permanecer el presidio.<sup>83</sup> El cura de Santa Ana, Joseph Estanislao de Sousa también era de la idea de que si desaparecía el presidio, los itzaes se rebelarían al igual que los mayas en Yucatán:

[...] tiene otro enemigo [el presidio] muy a la vista, que son los indios naturales de esta provincia, que quizá por el mediano temor que tienen a los soldados de la infantería están algo subyugados y no tanto que a veces no se acuerden de la libertad de que carecen. Y entiendo que dicho castillo les servirá de freno a éstos como a los de la provincia de Yucatán, para que por entero o juntos no se subleven. Pues el régulo que así lo hizo en Cisteil de Yucatán, ahora cuatro años, estuvo entre éstos a conciliarlos, según lo declaró en Yucatán. Y éstos no quisieron delatarlo, no sé con qué motivo, quien sabe si no hicieran alianzas y por respeto de esta infantería y cuando (Dios no lo permita) esta misma facción intenten otra vez los de Yucatán (que no está fuera, según noticias), no será difícil que éstos o los de Verapaz convengan en la alianza y hagan la conjuración, sabiendo que la guarnición del presidio tiene tan poca y débil fuerza.<sup>84</sup>

A pesar de las declaraciones favorables y razones que señalaban la importancia de que permaneciera y se apoyara al presidio del Petén, la Contaduría General seguía insistiendo en 1774 que esta fortificación era obsoleta y estaba en un lugar despoblado y sin ninguna utilidad, representando sólo un gasto excesivo al real erario, por lo que se propuso no se enviaran más forzados. Además se procuró desalentar la formación de pueblos en el camino de Yucatán al Petén,

---

<sup>83</sup>Ibid.:306v-314. Respuesta del vicario del Petén, Manuel de Santiago Betancourt. Petén, febrero 26 de 1766.

<sup>84</sup>Ibid.:320-321v. Respuesta del cura de Santa Ana, Joseph Estanislao de Sousa. Santa Ana, febrero 28 de 1766.

a pesar de que los castellanos habían hecho ver su utilidad para activar el comercio con Yucatán. Estos pueblos se formaban con fugitivos de esa provincia, que preferían poblarse en el Petén donde no pagaban tributos, limosnas, ni obvenciones y por la gran distancia al presidio tampoco podían ser ocupados en tequios. Seguramente también había itzaes fugitivos que se mezclaban con los indígenas de Yucatán. Sin embargo, estas poblaciones eran muy útiles pues al estar asentadas a lo largo del camino real de Yucatán al Petén, permitían el avío y descanso de la gente que por allí transitaba .

Estos pueblos formaban sus cabildos y pedían administración eclesiástica ya que se encontraban muy lejos de la cabecera más cercana que era San Andrés. En 1763 el cacique del pueblo de La Concepción, Hilario Dzib, y las justicias pidieron al castellano se les concediera un ministro evangélico, pues no tenían administración religiosa.<sup>85</sup> Su petición fue enviada a la Audiencia de Guatemala, donde el fiscal Felipe Romana pidió al castellano un informe donde debía dar la cantidad de población que tenía el pueblo, la distancia que existía al presidio, si se podía agregar a otra población y si pagaban algún tributo. El cabo Francisco Javier Requena envió el informe el 14 de febrero de 1764, en que señalaba que el pueblo de La Concepción se encontraba a la mitad del camino de Yucatán al Petén, que entre esta población habían existido otros dos pueblos que eran San Martín y San Antonio, que se habían despoblado cuando el obispo San Buenaventura y Tejada intentó regresarlos a Yucatán. Que en 1755 el gobernador García Monzabal había propuesto juntar a los indígenas que estaban dispersos en los montes, formando un pueblo que era indispensable para los que transitaban el camino real, muy posiblemente se trataba del de La Concepción. Esta población contaba en 1763 con cuarenta y dos personas y estaba a una distancia de cincuenta leguas (278.6 kms.) de San Andrés. La opinión de Requena era que el intentar poblarlos en el Petén resultaría inútil, pues volverían a huir "por la natural inclinación y amor que los indios tienen a los montes". Además subrayaba que su permanecía era muy

---

<sup>85</sup>AGCA, Ex.3803, leg.186.

útil y conveniente para el comercio con Yucatán.<sup>86</sup> Los fugitivos no querían establecerse en los pueblos del Petén para que no les impusieran servicios personales, tequios y un mayor control por parte de las autoridades civiles y religiosas. El fiscal Felipe Romana decretó ese mismo año, que las poblaciones que existieran en el camino real fueran agregadas a los pueblos del Petén o a Yucatán, pues no se les podía dar un cura ya que eso aumentaría el gasto del real erario.

El expediente del pueblo de La Concepción estuvo archivado catorce años y cuando en 1778 se solicitó un nuevo informe sobre su estado, el castellano Jerónimo Benedit Horruitiner, dijo que como estaba asentado en un paraje "enfermizo" y los indígenas debían acudir anualmente a San Andrés a recibir el "pasto espiritual" recorriendo más de cincuenta leguas, acabaron abandonándolo. Desde 1776 este mismo cabo trató de que los indígenas fugitivos se establecieran en San Antonio, prometiéndoles que si se reunía un número considerable de personas intercedería para que les mandaran un cura. Se lograron reunir cincuenta y un personas que nombraron su Cabildo, pero el paraje carecía de paja y agua y no contaban con la ayuda de un religioso, por lo que solicitaron trasladarse a San Felipe. Este lugar contaba con mejores condiciones aunque había sido despoblado hacia mucho tiempo y se localizaba a cuarenta leguas (222.8 kms.) del presidio. Sin embargo, el castellano pensó que era mejor que se quedaran en San Antonio, para lo cual se les debía abrir un pozo y conseguir un religioso, con lo que estaba seguro que en un tiempo corto se formaría un asentamiento considerable. De no obtener el fondo para la construcción del pozo les concedería trasladarse a San Felipe.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup>Idem.

<sup>87</sup>AGCA, Ex. 3802, leg.186. Informe del castellano Jerónimo Benedit Horruitiner. Petén, 1779.

Jerónimo Benedit señaló lo importante que era para la provincia este pueblo y pidió a la Audiencia que se le concedieran los fondos para la apertura del pozo y que se mandara un cura, pero el fiscal Dr. Saavedra, mandó que la gente establecida en San Antonio fuera agregada a los pueblos más cercanos a una distancia no mayor de cuatro leguas, para que el párroco los pudiera administrar. A principios de 1779 San Antonio ya contaba con ochenta personas, pero un día quemaron sus casas y trojes y huyeron a las montañas. El gobernador no supo la causa precisa que los obligó a tomar esa decisión, pero existían rumores de que unos arrieros les habían dicho a los indígenas que la milicia del Petén se estaba acuartelando, con lo cual se atemorizaron y prefirieron fugarse, por lo que el gobernador apuntaba que nunca hubiera conseguido reducirlos a una distancia de cuatro leguas como se lo ordenaron. Pese a lo sucedido el gobernador insistió en la importancia de poblar San Antonio y estaba seguro que ofreciéndoles condiciones aceptables muchos indígenas regresarían, ya que los que trajinaban el camino real decían que "esas montañas estaban regadas de indios, pues en las noches se escuchaban mitotadas".<sup>88</sup> A pesar de que la Audiencia hizo todo lo posible porque dichos pueblos desaparecieran, éstos volvían a establecerse cuando las condiciones mejoraban. En 1802, San Antonio nuevamente estaba poblado con cincuenta y siete personas y el gobierno de la provincia comenzó a pedir una cuota a los pasajeros que viajaban por el camino real para que se pudieran mandar limpiar los caminos. Se pensó que se pagara en San Antonio un cuartillo por persona y medio real por cada mula. Este trabajo debían realizarlo los indios de los pueblos asentados a lo largo del camino, los cuales costearían sus bastimentos en el tiempo que durara la obra. También se propuso cobrar una cuota a las personas que usaban el camino de Verapaz al Petén y con el dinero recaudado pagar a los indígenas por mantener el camino.<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup>Idem.

<sup>89</sup>APS-RJC, Información histórica sobre El Petén elaborada por el Dr. Ruben E. Reina.

Es claro que desde mediados del siglo XVIII, la Audiencia de Guatemala quería desaparecer el presidio para evitar los gastos de su manutención, que consideraba sumamente onerosos. La población indígena y no indígena era muy escasa, esta última incluía unos cuantos españoles, mestizos y pardos. Esta población en 1766 era de quinientas veintidós personas, en 1778 de cuatrocientas cuarenta y seis y en 1792 logró incrementarse a mil ciento noventa y tres.<sup>90</sup> La provincia solamente producía lo suficiente para su autoconsumo y para un comercio restringido con Yucatán. La Audiencia no temía ningún ataque inglés, pues consideraba que no había nada en el Petén que pudiera atraerlos y la amenaza de indígenas no conquistados se veía solamente como un pretexto que usaban las autoridades civiles y religiosas del presidio para evitar su desaparición, en beneficio de sus propios intereses. Por otra parte es probable que la Audiencia tratara de frenar el comercio entre el Petén y Yucatán y que por eso en lugar de fomentar el establecimiento de pueblos que hicieran transitable el camino, prefiriera que estuviera desierto e inhabilitado. La razón era simple, las relaciones comerciales y sociales entre ambas provincias eran muy sólidas y existía el temor de que el Petén acabara anexándose a Yucatán, como muchas veces lo sugirieron el vicario y los curas del Petén. A pesar del poco interés del gobierno de Guatemala por esta provincia, tampoco deseaba cedérsela a Yucatán.

A pesar de todo el presidio logró mantenerse hasta el siglo XIX. Los castellanos, curas y vecinos continuaron abriendo caminos para desarrollar la comunicación y el comercio del Petén con Yucatán, Tabasco y Verapaz y reduciendo a los indígenas fugitivos y no conquistados. No obstante que en las fuentes se menciona la existencia de grandes poblaciones que habitaban la selva, sus logros muestran que en realidad eran pequeños grupos aislados. En 1795 los indígenas de los pueblos de San Joseph y San Andrés fueron

---

<sup>90</sup>AGI, Guatemala 859, f.403v. AGCA, Ex.28130, leg.1749, f.213. APS-RJC. Visita del presidio de Ntra. Sra. de los Remedios y San Pablo del Petén Itzá hecha por José Ignacio Manzanilla, por comisión del Obispo de Yucatán, fray Luis de Piña y Mazo. Petén Itzá, 1 de agosto de 1792.

reclutados para abrir un "nuevo" camino a Tabasco y de paso debían reducir y catequizar a los indios "caribes".<sup>91</sup> En 1805 el vicario Domingo Fajardo abrió otra vez un camino a Tabasco que debía favorecer el comercio entre el Petén, Yucatán y dicha provincia. En 1813 el dominico fray Manuel María de la Chica dijo haber abierto un nuevo camino de Cobán al Petén (ver mapa 10), que tenía sesenta leguas menos que el que se usaba habitualmente, con lo cual se impulsaría el comercio entre Verapaz y el Petén y además permitiría la conquista de "tantos gentiles que habitaban aquellas montañas". Después este mismo fraile hizo un camino a Tabasco, donde encontró las primeras milpas de "lacandones", logrando reunir a treinta personas a las cuales debió abandonar por problemas con el alcalde y Junta Provincial de Villahermosa. Los "lacandones" le ofrecieron subir por el Río de la Pasión hasta las pesquerías del Petén y encontrarlo allí para mostrarle el "gran pueblo gentil" llamado Chacampat. El tiempo de la reunión se fijó para la luna llena de noviembre, por lo que el padre salió de Tabasco en octubre, para encontrarse con que el camino para las pesquerías estaba cerrado y no había canoas. Trató entonces de abrir un camino y hacer una embarcación, pero los indígenas del Petén dejaron el trabajo a la mitad, pues no querían perderse la fiesta patronal de su pueblo, por lo que no pudo llegar al encuentro con los "lacandones".<sup>92</sup>

Para 1817 el fraile intentó nuevamente su propósito, quería formar un pueblo cerca del Río de la Pasión, con indios fugitivos de los pueblos de Verapaz que habitaban en las montañas, exentándolos del pago de tributos por ocho o diez años. Este pueblo debía mantener de dos a cuatro canoas y remeros que llevaran a los pasajeros que utilizaran dicho camino. Pensaba que río abajo encontraría el pueblo de Chacampat. Para llevar a cabo sus propósitos pidió a la Audiencia la asistencia de un compañero reductor que le ayudara en la

---

<sup>91</sup> Se les llamó caribes y lacandones a los grupos de indios fugitivos y no conquistados. El grupo Lacandón de Ntra. Sra. de los Dolores, hacia tiempo se había extinguido.

<sup>92</sup> AGCA, Ex. 7065, leg.334. Petición del padre Manuel María de la Chica para que se le auxilie a emprender la conquista de indios lacandones, 1817.

catequización de los "lacandones", ayuda económica para formar el pueblo con iglesia, casa parroquial y canoas, así como herramientas, abalorios y anzuelos para atraer a los gentiles, lo cual hacía un total de quinientos pesos. El Real Tribunal de Cuentas le hizo saber al padre que la Real Hacienda estaba exhausta y que no podían darle lo que pedía y le ofrecieron solamente prestarle algunos meses de sueldo destinados a los curas del Petén a cambio de una fianza. En octubre de ese mismo año el fraile entró al Petén por el nuevo camino, el comandante del presidio Antonio del Villar mandó a indígenas que abrieran un mejor camino e hicieran cuatro ranchos para que los pasajeros descansaran. El padre hizo construir dos canoas y con ocho indios asalariados fue por Sacluc y subió al Río de la Pasión por donde entró a las montañas, logrando sacar a cinco hombres y dos mujeres que remitió al Petén.<sup>93</sup> Al año siguiente continuó haciendo entradas por los ríos Usumacinta y Pasión y de las cercanías de este último pudo sacar a otras treinta personas que también llevó al Petén. Según la declaración del vicario Domingo Fajardo, el fraile había logrado construir canoas, una de las cuales servía para pasar por el camino que había abierto y que ya estaba siendo utilizado con frecuencia por ser más corto y poderse transitar con bestias de carga. También señalaba que si se le daba la ayuda que solicitaba el padre para establecer una población, se lograrían dos objetivos importantes: mantener el camino y reducir a los gentiles.<sup>94</sup>

El mismo vicario declaró que uno de los principales obstáculos que existía para el progreso del Petén era que estaba sujeto en lo temporal a la Audiencia de Guatemala y en lo espiritual al obispado de Yucatán, lo que había impedido que hubiera unidad de criterios para la resolución de los principales problemas. Para el vicario la única solución era que el Petén fuera administrado política y espiritualmente por Yucatán, por estar más cerca de esa provincia, tener un mejor camino y un comercio constante. Además señalaba que bajo la administración del gobierno de Yucatán se podría explotar el

---

<sup>93</sup>Idem.

<sup>94</sup>Idem.

tabaco en el Petén. Otro punto importante que justificaba esta anexión era que sólo los curas de Yucatán hablaban la lengua de los itzaes y eso no podían hacerlo los religiosos de Guatemala. Asimismo aseguraba que teniendo más curas lograrían aumentar la población y reducir a "tantos salvajes dispersos en aquellas montañas" como lo ordenaba una real cédula de 28 de julio de 1818.<sup>95</sup>

Se observa que las constantes promesas de los castellanos y religiosos de hacer caminos que comunicaran al Petén con distintas provincias, que a su vez generarían el desarrollo de la producción y el comercio y la reducción de indios gentiles funcionó para preservar el presidio hasta bien entrado el siglo XIX. De no haber sido así, y si se hubieran aceptado las propuestas de los fiscales de la Audiencia de desaparecer el presidio y trasladar a los indígenas a la Verapaz, los itzaes hubieran sufrido una rápida extinción como ocurrió con los choles y lacandones.

### **3. Los pueblos itzaes 1734-1819.**

Entre 1734 y 1742 había diecisiete pueblos en el Petén distribuidos en la siguiente forma: junto a la ribera de la laguna estaban San Jerónimo, San Andrés, San Joseph, San Bernabé y Concepción (ver mapa 9). Hacia el camino a Verapaz estaban Santa Ana, Santo Toribio, San Pedro, Los Dolores, San Francisco y San Luis. Por el camino real a Yucatán se encontraban San Miguel, Santa Rita, San Martín, San Felipe, Concepción y San Antonio. Los tres últimos estaban poblados principalmente por indios huidos de Yucatán y seguramente por fugitivos del Petén.<sup>96</sup> En 1766 ya se habían

<sup>95</sup>AGCA, Ex.3843, leg.108, ff1-44v. Representación del vicario Domingo Fajardo sobre el estado de miseria en que estaba la Prov. del Petén por falta de pasto espiritual. Guatemala, 7 de agosto de 1819.

<sup>96</sup>Plano de la Provincia de Yucatán, 1734. Cartógrafo desconocido. *Historia cartográfica de la Provincia de Yucatán*. Michel Antochiw (ed.). Campeche: Gob. del Edo. de Campeche-Gr:po Tribasa, 1994, lam XXIX.

APS-RJC-AGI, Guatemala 872A. Relación de la Provincia del Petén Itzá hecha por el castellano Miguel de Guzmán. Petén Itzá, 4 de agosto de 1740.

despoblado Concepción, San Pedro, San Francisco, San Miguel, Santa Rita, San Martín y San Felipe. Alrededor de los pueblos establecidos a orillas de la laguna y por el camino a Verapaz, se establecieron haciendas ganaderas de españoles, mestizos y mulatos. La población indígena y no indígena del Petén era escasa, aunque se mantuvo estable desde la segunda mitad del siglo XVIII a finales de ese mismo siglo, como lo muestra la siguiente tabla.

**Tabla.3 Población indígena y no indígena en el Petén 1776-1792:**

Poblaciones	1776 <sup>97</sup>		1778 <sup>98</sup>		1792 <sup>99</sup>	
	Ind.	No Ind. <sup>100</sup>	Ind.	No Ind.	Ind.	No ind.
Presidio		415	52	379		
S. Bernabé <sup>101</sup>	37					
S. Andrés	256	69	275	36	301	54
Haciendas <sup>102</sup>	78					
S. Joseph	110		141			
S. Jerónimo	21					
Dolores	483	23	279	6		
Sto. Toribio	141	15	113	25		
S. Luis	97		97		209	
Sta. Ana	186		194		215 <sup>103</sup>	220
Sacluc					241 <sup>104</sup>	53
<b>Total:</b>	<b>1409</b>	<b>522</b>	<b>1151</b>	<b>446</b>	<b>1827<sup>105</sup></b>	<b>1193</b>

<sup>97</sup>AGI Guatemala 859.

<sup>98</sup>AGCA Ex 28130, leg. 1749, f. 213.

<sup>99</sup>APS-RJC. Visita del presidio de Ntra. Sra. de los Remedios y San Pablo del Petén Itzá hecha por José Ignacio Manzanilla, por comisión del Obispo de Yucatán, fray Luis de Piña y Mazo. Petén Itzá, 1 de agosto de 1792.

<sup>100</sup>La población no indígena incluye españoles, mestizos, pardos y negros.

<sup>101</sup>Pueblo anexo al presidio.

<sup>102</sup>Se trata de haciendas contiguas a San Andrés.

<sup>103</sup>La población incluye a Santa Ana y ocho haciendas.

<sup>104</sup>La población incluye a Guadalupe Sacluc y seis haciendas.

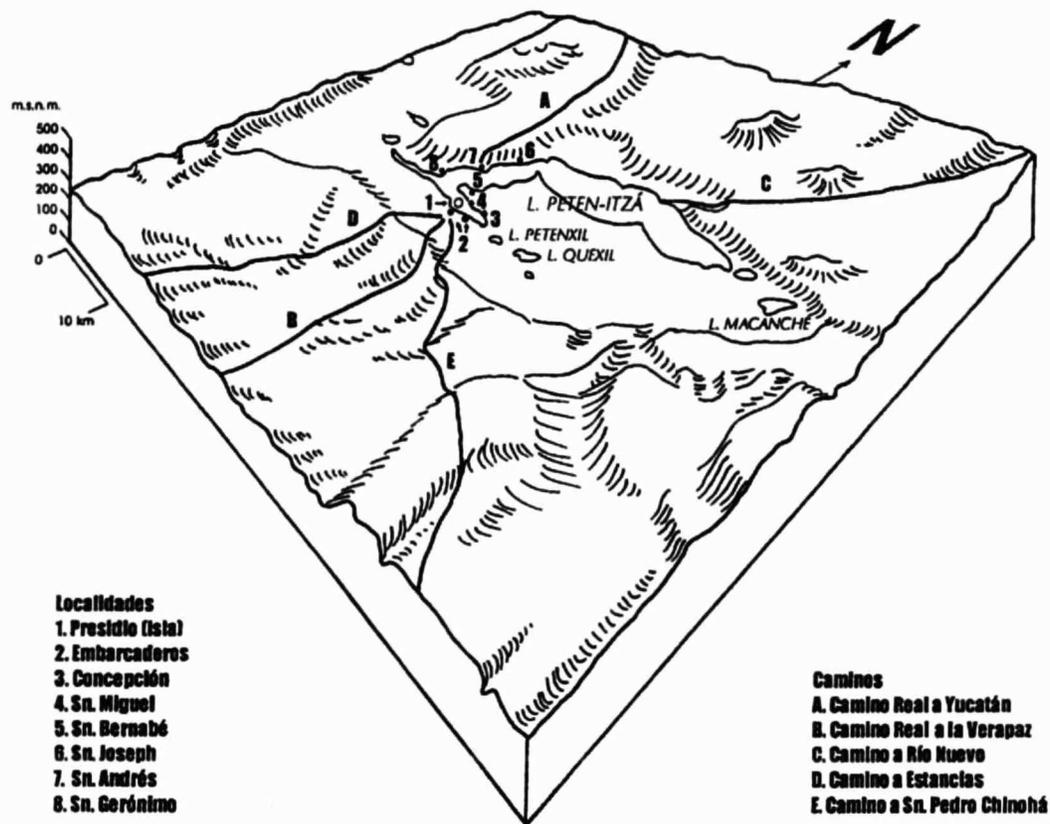
<sup>105</sup>A pesar de que el censo no está completo al principio del documento se dan los totales de la población indígena y no indígena.

Como se puede observar la población indígena del Petén oscilaba en estas fechas entre las mil cuatrocientas a mil ochocientas personas. La fuga constante hacia la selva y las enfermedades no les permitieron a los itzaes recuperarse demográficamente. Además los pueblos también empezaron a perder población que se iba a vivir a las haciendas ganaderas, lo que también provocó la desaparición de varios asentamientos.

Los pueblos que lograron mantenerse consolidaron una organización política a través de los cabildos compuestos por un cacique-gobernador, dos alcaldes, cuatro regidores, un alcalde de milpa que se encargaba de la milpa comunal, dos alguaciles, cinco topiles y un escribano. Existían además funcionarios religiosos como el sacristán mayor, cantor mayor y maestro de coro, este último también podía fungir como escribano. Desde 1736, cuando se retiraron veinticuatro plazas del presidio, se organizó además una milicia indígena que se encargaba de buscar a los fugitivos e indios gentiles. A la cabeza de esta milicia estaba un sargento mayor y le seguían dos capitanes que comandaban a un pequeño grupo de hombres. En 1745 en un documento escrito en maya itzá por los caciques de San Joseph, San Andrés, San Jerónimo y San Bernabé éstos se denominan *batabs* y al gobernador del presidio le dan el título de *halach uinic*, lo que significa que aún a mediados del siglo XVIII se conservaban los conceptos relacionados con la antigua estructura de poder indígena. Es probable que los gobernadores y miembros importantes del Cabildo se reclutaran entre las filas de la nobleza o la élite, como ocurrió en Yucatán y otras partes de Mesoamérica. Por lo menos el *batab* del pueblo de San Martín, Gaspar Uicab hizo patente en una carta al gobernador del presidio, Miguel Montañez su condición noble, utilizando el término maya *almehen* aunque se refiere a sí mismo como "un pequeño o insignificante noble".<sup>106</sup>

---

<sup>106</sup>AGCA, Ex.3792, leg. 185, f.15. Carta del cacique Gaspar Bicab (Uicab) del pueblo de San Martín al gobernador del presidio Miguel Montañez.



**MAPA No. 9. PUEBLOS DE LA RIBERA DE EL PETÉN-ITZÁ s. XVIII**  
 (BASADO EN: AGI Escribanía 3398 - 1702/1703, AGI Guatemala 872A Leg. 18-1740)

Desde 1717 los pueblos indígenas del Petén contaban con milpas y fondos de comunidad con los que sostenían a sus curas y al presidio, y se suponía que con el tiempo pagarían sus tributos y limosnas. A pesar de que los cabos del presidio y los curas intentaron establecer el pago de estas contribuciones, se los impidió la poca población y su carácter rebelde. No obstante haberse librado por mucho tiempo del pago de tributos, los itzaes tuvieron que soportar el servicio personal y los tequios que les impusieron a sus pueblos, mismos que se convirtieron en cargas muy pesadas. Debían suplir a los curas con bastimentos y servir como semaneros en el presidio, estancias, y trapiches a donde eran enviados por el cabo. Tenían que hacer cal, cortar madera y trabajar en las construcciones, así como sembrar la milpa de comunidad para contar con un excedente que permitiera el abastecimiento del presidio. Además debían servir como correos y hacer fletes. Todos estos servicios supuestamente debían ser remunerados, pero en realidad no se les pagaba lo estipulado o simplemente no se les pagaba. Los itzaes parecen haber resentido especialmente el trabajo en las construcciones, por lo que en 1741 el presidente de Guatemala tuvo que enviar presidiarios que realizaran estas labores, puesto que los indígenas se negaban a hacerlo y muchos preferían huir.<sup>107</sup>

La principal manera de los itzaes de oponerse a estos abusos fue la fuga hacia la selva, aunque también recurrieron en ocasiones a la violencia o a las autoridades en buqueda de justicia. A lo largo del siglo XVIII y principios del XIX se encuentran quejas de los caciques, justicias y pobladores reclamando sus derechos ante las autoridades coloniales. Una de estas quejas la presentaron en 1745 los caciques de los pueblos de San Andrés, San Jerónimo, San Joseph y San Bernabé, al gobernador del presidio Miguel Montañez en una carta escrita en maya itzá. El reclamo se daba en relación a la obra de una iglesia de cal y canto que se estaba haciendo en el presidio que empezó el cabo Francisco García de Monzabal y que debía continuar su

---

<sup>107</sup>AGCA, Ex.3793, leg. 185. Carta de Francisco Joseph García Monzabal al presidente de la Audiencia, Pedro de Rivera Villalón. Petén Itzá, 26 de junio de 1741.

sucesor. A los pueblos asentados al margen de la laguna se les mandó quemar cal y hacer tablas y vigas de madera, que además tenían que llevar al presidio. El precio establecido por cada viga de madera labrada era de seis reales y cada viga madre dos pesos. En el documento en maya los caciques señalaban que por veintidós vigas y su transportación les debían pagar dieciséis y medio pesos, pero les dieron solamente once pesos. Por el perjuicio que esto les ocasionaba decidieron presentar una queja ante el gobernador, pero su carta fue anexada como un recibo poniendo al margen veintidós tostones y en ninguna forma se menciona que se trata de un reclamo.<sup>108</sup> En las cuentas presentadas por los cabos del presidio tampoco corresponde el precio establecido por la madera con el total en pesos que les entregaron a los caciques. Obviamente las cantidades que se les pagaban eran menores a las que se habían estipulado. Lo mismo sucedía en el pago de bastimentos, fletes y diversos trabajos.

Para 1766 existían cuatro cabeceras en el Petén donde residían cuatro curas reductores, las cuales eran: San Andrés que administraba a los pueblos de San Joseph y San Jerónimo y las estancias de Pachail, Sacluc, Escabilache y San Joseph. Santa Ana administraba las haciendas del Sumbo [Tzumboob], El Rosario y Dolores que eran de cofradías y algunas estanzuelas de mulatos. Dolores administraba al pueblo de Santo Toribio y la estancia del rey. San Luis la estancia de San Pedro Mártir.<sup>109</sup> Este mismo año los curas hicieron un informe detallado sobre el estado de los pueblos indígenas, su producción, ocupaciones y población. La queja principal de los clérigos era la "extrema pereza" de los indios, que hacía que con mucho trabajo cultivaran lo indispensable para mantener a sus familias. Es claro que esto era una estrategia indígena para producir lo mínimo indispensable para que los españoles no les exigieran cada vez más. Según el vicario del Petén Santiago Betancourt, no había en la

---

<sup>108</sup>AGCA, Ex. 4947, leg. 189, f.5. Carta de los caciques de los pueblos de San Andrés, San Jerónimo, San Joseph y San Bernabé al gobernador del presidio Miguel Montañez. Petén Itzá, enero de 1745.

<sup>109</sup>AGI, Guatemala 859, ff. 297-298. Respuesta de Manuel Gregorio y Pinillos que fue castellano del Petén. Guatemala, 10 de junio de 1766.

provincia ningún indio que llegara a cultivar cincuenta o sesenta mecates y a eso se añadía que las pocas cosechas eran afectadas por los fuertes vientos, los animales y las plagas, lo que hacía variar mucho el precio del maíz.

Los itzaes siguieron cultivando milpas que daban dos cosechas al año (aunque ninguna muy buena), con distintas especies como maíz, frijol, tabaco, yuca, camotes, macales, plátanos y caña de azúcar. También mantuvieron sus huertos, donde se suplían de ramón, mamey y zapotes. Estos frutos eran utilizados frecuentemente cuando las cosechas se perdían e incluso los castellanos se vieron obligados a comprarlos a los indios para abastecer al presidio, pagando a un real el almud de ramón.<sup>110</sup> Los itzaes también salían a recolectar cacao, miel y cera a la selva con lo que podían hacer algunas transacciones. Sin embargo, hubo pueblos como el de Santa Ana que casi habían abandonado sus tierras para dedicarse por completo a la vaquería en estancias particulares. En dicho pueblo el indio que cultivaba treinta o cuarenta mecates sobresalía de los demás por su trabajo y las cosechas difícilmente daban doce o quince cargas de maíz con lo que apenas podían mantenerse. Esto, si las cosechas eran buenas y no habían sufrido ningún contratiempo, como la invasión de ganado a las milpas. Las difíciles condiciones de la agricultura hacían fluctuar el precio del maíz que iba de dos reales la carga hasta seis reales, pero además la falta de abasto generaba hambrunas y epidemias.<sup>111</sup> Las milpas comunales debían servir para aliviar este tipo de problemas, pero se obligaba a los indígenas a vender su producción para el presidio y las haciendas, sin pagarles lo justo por sus cosechas, ni por su transportación, por lo que los indígenas no mostraban interés en cultivarlas y los castellanos tuvieron que nombrar a soldados de confianza que supervisaran que se sembraran las milpas comunales. Todo esto impulsó a los itzaes a dedicarse a trabajar en las haciendas

---

<sup>110</sup>Ibid.: 307v-308. Informe del vicario Manuel de Santiago Betancourt. Petén Itzá, febrero 26 de 1766.

<sup>111</sup>Ibid.: 315v-316. Informe del cura de Santa Ana, Joseph Estanislao de Sousa. Santa Ana, febrero 28 de 1766.

ganaderas, con lo que huían de los tequios y cargas que se les imponían en sus pueblos. Asimismo, cuando las presiones y extorsiones se hacían insoportables, los itzaes siempre amenazaban a las autoridades con huir a los montes o simplemente se fugaban.<sup>112</sup>

A mediados del siglo XVIII se observa una reducción substancial de la producción agrícola indígena en el Petén, lo cual parece haber sido una manera de evitar que los españoles les exigieran mayores excedentes, produciendo únicamente lo necesario para su supervivencia. Se abandonó el cultivo de algodón, plantas tintoreas, vainilla y achiote, y al parecer las mujeres dejaron de elaborar los tejidos que tanta admiración provocaron en los españoles. El trabajo en las haciendas ganaderas se convirtió en una mejor opción de vida para los itzaes que prefirieron abandonar sus pueblos, al grado que muchos de ellos desaparecieron. Sin embargo, las poblaciones que lograron mantenerse debieron recurrir a diversas estrategias que les permitieran sobrevivir, así además de las milpas de comunidad establecieron haciendas de comunidad y de cofradías. Según la declaración en 1795 de los caciques y justicias de los pueblos de San Andrés y San Joseph, habían formado sus haciendas de comunidad en 1755 con un ganado que les dio el gobernador Amate, como pago a sus mujeres por haber servido como molenderas durante la apertura de un camino del Petén al Río de Belice. En un principio estas propiedades fueron administradas por los indígenas y con los fondos que generaban podían pagar las fiestas y culto a los santos, así como otros gastos comunales. Además de las haciendas ganaderas los pueblos de San Andrés, San José, Dolores, Santa Ana y Santo Toribio poseían estancias de cofradía.

El castellano Joseph de Gálvez, obedeciendo una real provisión, hizo en 1795 un listado general de los bienes de comunidad que tenían los pueblos indios en el Petén y les impidió vender su ganado comunal.

---

<sup>112</sup>Ibid.: 400v-401. Informe del cura de Dolores y Santo Toribio, Clemente de Vera. Dolores, 17 de febrero de 1766.

Se debe recordar que a finales del siglo XVIII la política borbónica de centralización administrativa hizo todo lo posible por controlar las cajas de comunidad de los pueblos. Pero en el Petén no existían cajas de comunidad, sino únicamente milpas y haciendas con las que los indígenas podían resolver sus necesidades. Es claro que el castellano intentaba sacar el mejor provecho de las órdenes que se le habían dado, aunque en su informe subrayaba los pocos bienes que poseían los pueblos y apuntaba que los indios tenían calidad de "reductores", pues estaban haciendo entradas en las montañas para sacar y catequizar a indios "caribes". También asentaba que los pueblos asistían al presidio con el maíz necesario para su manutención, por lo que no pagaban tributos.<sup>113</sup>

Los reclamos de los caciques Pedro Canek, del pueblo de San Andrés, y Pedro Couoh, de San José, no se hicieron esperar y mandaron una carta al presidente de la Audiencia solcitándole que el castellano les permitiera vender su ganado para poder sufragar los gastos de sus poblaciones. La de San Andrés contaba en 1794 con doscientas once cabezas de ganado vacuno y veintinueve de ganado caballar. La hacienda de San José tenía cincuenta y un cabezas de ganado vacuno y ningún ganado caballar. La venta de ganado de ambas haciendas servía para celebrar la misa y sermón del santo patrón del pueblo y las misas para otros santos. También se pagaban la limosna de los santos óleos que se iban a buscar a Yucatán, al escribano y el costo de la aprobación de las autoridades y justicias de los pueblos, a mas del papel que se requería en el Cabildo. En esto gastaba el pueblo de San Andrés sesenta y nueve pesos y el de San José, cincuenta y cuatro pesos con cuatro reales. Además el ganado de las haciendas servía para ayudar a las personas a quienes se les quemaran sus casas, dándoles seis pesos para hacer otra y se socorría también a las personas incapacitadas, a las cuales se ayudaba anualmente con maíz

---

<sup>113</sup>AGCA, Ex.48451, leg.5769. Instancia de los pueblos de San Andrés y San José del Petén, para que se les permitiera seguir utilizando los fondos de comunidad en obras públicas, 1795.

o dinero para su sustento.<sup>114</sup> El fiscal de la Audiencia concluyó que ya que se trataba de "pueblos de conquista" o "nueva reducción" se aprobaba el uso que hacían de sus bienes de comunidad y pidió que las autoridades indígenas rindieran cuentas de estos bienes al gobernador del presidio para que él diera su visto bueno y a su vez elaborara un informe a la Contaduría Mayor. Ambos pueblos lograron mantener estas estancias hasta principios del siglo XIX. En 1805 el pueblo de San José seguía teniendo cincuenta cabezas de ganado vacuno con las que continuaba pagando la fiesta de su santo patrón, haciendo la milpa de comunidad y la elección de sus autoridades.<sup>115</sup>

El fondo de las cofradías se calculaba con el precio de cada cabeza de ganado vacuno y caballo que poseían las estancias. Los gastos que debían solventar las cofradías eran el pago de los curas, salarios de vaqueros y mayores, pago de sacristán y maestro de escuela, misas, albarradas, sogas, sudaderas, botas, peales para los vaqueros, maíz para los burros y la paga del vicario por revisar los libros de cofradía, así como algunos ornamentos para la iglesia. En 1785 estas cofradías eran administradas por vecinos del presidio que controlaban los gastos, pues se pensaba que los indios no podían cuidar adecuadamente de sus intereses, ya que si se les daba demasiada libertad acababan gastando en exceso en las fiestas. Por lo menos se les permitió pagar de estos fondos a los curas, las misas y los maestros de escuela que al parecer se establecieron en el Petén desde 1778.<sup>116</sup> Como he señalado, a fines del siglo XVIII las autoridades coloniales aplicaron un mayor control sobre los bienes comunales de los pueblos del Petén, imponiéndoles la supervisión directa del gobernador o administradores que vigilaran los fondos y gastos de sus estancias de cofradía. En 1785 la Audiencia de Guatemala mandó a hacer un inventario de los bienes que poseían dichas cofradías, sin embargo, debido a que sus recursos eran pocos y se les continuaba considerando como "reducciones", los pueblos itzaes

---

<sup>114</sup>Idem.

<sup>115</sup>APS-RJC, Cuenta y razón del ganado vacuno y caballo del pueblo de San José, 1806.

<sup>116</sup>APS-RJC, Información histórica sobre El Petén elaborada por el Dr. Ruben E. Reina.

no sufrieron la pérdida de sus estancias. En 1800 la Contaduría Mayor de la Audiencia de Guatemala, mandaba al comandante del Petén que se establecieran en los pueblos de San Andrés y San José fondos de comunidad, argumentando que así contarían con efectivo en caso de alguna necesidad.

**Tabla 4. Fondos y gastos anuales de las cofradías indígenas del Petén en 1785.<sup>117</sup>**

<b>Cofrad.</b>	<b>S. Andrés</b>	<b>S. José</b>	<b>Dolores</b>	<b>Rosario</b>	<b>S. Ana</b>	<b>Animas</b>	<b>Total</b>
<b>Fondos</b>	1404	462	1320	998	371	2114	<b>6 6 6 9</b>
	pesos	pesos	pesos	pesos	pesos	pesos	<b>pesos</b>
<b>Gastos anuales</b>	300	48	432	432	15	192	<b>1 4 1 9</b>
	pesos	pesos	pesos	pesos	pesos	pesos	<b>pesos</b>

Lo que más seguía afectando a final del siglo XVIII y principios del XIX a los indígenas eran los excesos en los tequios y servicios personales que debían prestar al castellano, a los curas y vecinos. Continuaban también los abusos, puesto que no se les pagaba lo acordado o no se les remuneraba por su trabajo y productos y muchas veces debían tolerar maltratos. Los itzaes siguieron enviando sus quejas ante las autoridades coloniales en Guatemala, en especial durante el gobierno de Joseph de Gálvez. Pero cabe resaltar que para estas fechas las escribían en español, ya que las autoridades en Guatemala no sabían maya itzá, por lo que se vieron forzados a utilizar la lengua de sus dominadores. En 1781 Joseph Dzin y su mujer María Josefa Tsuntecun, que servían como semaneros en la casa del castellano Gálvez, se quejaron de que éste había maltratado a la mujer dejándola mal herida. Al parecer el cabo había estado bebiendo y entró a la cocina para pedirle pan a Josefa, la cual le contestó que en cuanto terminara lo que estaba haciendo se lo llevaría. Su respuesta enfureció a Gálvez que se abalanzó sobre ella golpeándola con una escoba, al grado que el vicario debió interponerse para que la dejara. Josefa estuvo tres meses en cama y su marido debió pagar

<sup>117</sup>AGCA, Ex. 209, leg.11. Fondos y gastos de las cofradías indígenas del Petén, 1785.

treinta y cinco pesos para que le "arreglaran los huesos", por lo que solicitaba a las autoridades que el cabo pagara dicha cantidad y que se reservara a su mujer del servicio personal, pues aún estaba convaleciente. A pesar de que la petición está escrita en un español muy deficiente (ver apéndice 2) no deja de sorprender el tono de indignación y de reclamo de justicia de los indígenas.<sup>118</sup> En ese mismo año las justicias del pueblo de San José se quejaron de haber solicitado a Gálvez un permiso para ir al monte (seguramente para recolectar cera y cacao), que les fue denegado. Además el cabo utilizaba quince semaneros en su hacienda a los cuales no les pagaba y mandaba cuatro semaneros al trapiche de Juan López y otros seis a otro trapiche. Solamente de esta población salían cada semana veinticinco personas a realizar distintos trabajos por ordenes de Gálvez. Además los forzaba a transportar cargas a otros pueblos, como cuando los obligó a que fueran veinticinco o treinta personas cuatro veces al pueblo de Dolores llevando cargas. Con todos esos trabajos los indígenas no podían hacer sus milpas y estaban padeciendo por la falta de maíz. Se quejaban además de haber suplicado a su cacique que le pidiera al castellano tiempo para hacer sus milpas a lo que éste se negó, por lo que las justicias argumentaban que si tenían "esos muchos trabajos, tenemos causa para pedir descanso".<sup>119</sup>

En 1795 Gálvez se proponía abrir un camino del Petén a Tabasco, utilizando la mano de obra indígena de los pueblos de San Andrés y San José, que además debían reducir y catequizar a los indios "caribes" que vivían en la selva (ver mapa 10). Las justicias de estas poblaciones pidieron varias cosas a cambio de realizar dicha obra, en primer lugar no querían que los negros fugitivos de Belice se establecieran en sus pueblos. Por esta razón se formó ese mismo año el pueblo de San Benito, que era sólo de negros huidos de Belice.

<sup>118</sup>AGCA, Ex. 4958, leg.189, ff.12-12v. Acusaciones de los indios del Petén contra Joseph de Gálvez por malos tratos, 1781

<sup>119</sup>Ibid.: 16-16v. Denuncia de las justicias del pueblo de San José contra el cabo Joseph de Gálvez, por exceso de trabajos. San José, 15 de agosto de 1781

Pedían que se prohibieran los casamientos entre negros e indias "pues no querían interpolar su sangre con la de negros recién convertidos". También solicitaron que se les liberara de dar indios semaneros a mulatos, pues era una obligación sumamente perjudicial.<sup>120</sup> Aparentemente los gobernadores y justicias de ambos pueblos tenían interés en reducir "caribes" para incorporarlos en sus pueblos, ya que la mayoría de su población se había fugado hacia las haciendas. Sin embargo, las cosas no salieron como lo planearon, pues los indios que habían logrado reducir pronto huyeron hacia las haciendas. El cacique y las justicias de San Andrés pidieron ese mismo año que se regresara a su pueblo a los fugitivos y a los "indios recién conquistados" que tanto trabajo les había costado reducir y que se hallaban en estancias de particulares. Esto lo pedían para que se pudieran realizar los servicios que les exigían, demandando que las mujeres fueran a trabajar en la cocina de los presidiarios y los hombres como semaneros en la casa de gobierno y que además llevaran a cabo otros muchos trabajos.<sup>121</sup>

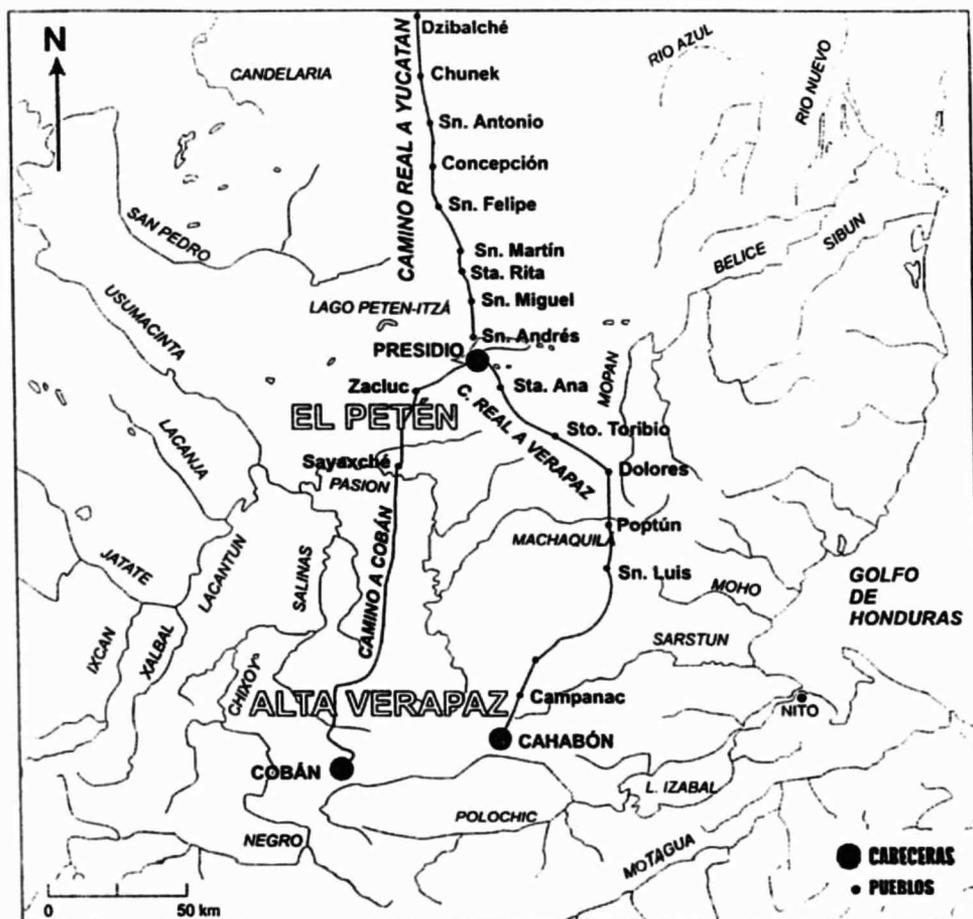
A pesar de las constantes quejas en contra de los abusos de Gálvez, la situación empeoró cuando éste nombró a un teniente llamado Juan López, que obligaba con violencia a los indígenas a sembrar tabaco, caña de azúcar y maíz, sin dejarles tiempo para hacer sus propias milpas y sin pagarles por su trabajo. Seguía además utilizando quince indios cada semana en su hacienda, los cuales labraban doscientos mecatres de milpa, hacían palizadas y juntaban guano sin percibir ningún salario.<sup>122</sup> La Audiencia falló en favor de los indios y ordenó que se frenaran la tiranía y codicia del gobernador y que se castigara por sus excesos al teniente López. Gálvez, por supuesto, se defendió diciendo que sólo cumplía con las obligaciones de su empleo.

---

<sup>120</sup>APS-RJC-AGI Estado 49. Testimonio del expediente del común del Petén, sobre que no se repartan indios para labores de mulatos, que los negros vivan fuera de la reducción y otros particulares. Petén, 23 de septiembre de 1795.

<sup>121</sup>AGCA, Ex.4851, leg.5769. Instancia de los pueblos de San Andrés y San José, 1795.

<sup>122</sup>Ibid.: 7-8. Denuncia de los indígenas del Petén ante el capitán e inspector de la Real Audiencia que José de Gálvez no les pagaba por los trabajos que realizaban.



## MAPA No. 10. PUEBLOS Y CAMINOS DE EL PETÉN, S. XVIII - XIX

(MODIFICADO DE PLANO DE LA PROVINCIA DE YUCATHAN,  
CARTÓGRAFO DESCONOCIDOMADRID 1734, ANTOCHIW 1994 Lámina XXIX;  
AGI Guatemala 872A Leg. 18 - 1740)

Para fortuna de los itzaes murió en 1802. Sin embargo, los excesos continuaron a través de los caciques, los curas y otros gobernadores. Como fue el caso del cacique de San Andrés, Pedro Couoh, que obligaba a la gente de su pueblo a trabajar sin descanso, haciendo uso de violencia. Este personaje había recibido una medalla del gobierno por su participación en la reducción de "indios caribes", pero al parecer este reconocimiento lo desquició, pues trataba a la gente "peor que esclavos" por lo que el Cabildo de San Andrés pedía su inmediata destitución.<sup>123</sup> En 1807 el cacique y las justicias de Santo Toribio también se quejaron contra el cura Antonio Avila que los obligaba a trabajar todo el tiempo, cortando madera y sacando piedras sin dejarlos hacer sus milpas. Maltrataba a hombres y mujeres y a estas últimas las mandó a azotar por no asistir a la misa de las seis de la tarde, haciendo que la esposa del cacique sufriera un aborto.<sup>124</sup> En 1814 Lorenzo Yajca (Yahcab) presentó en nombre de varios hombres del pueblo de Dolores una queja ante la Audiencia, pues desde 1806 habían sido obligados por el gobernador Luis Avella a hacer "un nuevo camino" hacía el Río Usumacinta, abriendo ciento treinta leguas de montaña por un período de tres meses, sin más alimento que el *totoposte*<sup>125</sup> que cada uno llevaba. En este trabajo se quedaron sin ropa y herramientas y cuando regresaron a su pueblo se encontraron con que habían perdido todas sus cosechas, por lo que padecían hambre. A consecuencia de los muchos piquetes de mosquitos y una "tupida sarna" que esto les ocasionó, murieron cinco de ellos. Como paga sólo habían recibido tres pesos cada uno y a pesar de haber reclamado repetidas veces al gobernador por la justa remuneración de su salario, todas sus gestiones habían resultado infructuosas. Por lo que ocho años después decidieron ir a la ciudad de Guatemala a presentar su queja ante el fiscal demandando lo siguiente:

Se digne mandar que sin más pérdida de tiempo  
nos satisfaga aquel señor gobernador o los  
sujetos que promovieron dicha apertura, nuestro

---

<sup>123</sup>APS-RJC, Información histórica sobre el Petén elaborada por el Dr. Ruben E. Reina.

<sup>124</sup>Idem.

<sup>125</sup> *totoposte* viene de nahuatl *totopotza* (tostar), es una especie de tortilla de maíz más grande y delgada que se deja tostar para que no se eche a perder.

trabajo a razón de tres pesos diarios, la pérdida de nuestras milpas y el viaje tan dilatado, pues de habernos administrado allá justicia no hubiéramos ocurrido a esta capital.<sup>126</sup>

Los pueblos de San Andrés, San José, San Luis y Dolores pidieron en 1817 al gobernador Antonio del Villar, se restituyeran a sus pueblos todos los indios que vivían en el presidio y en las haciendas, lo cual les causaba muchos perjuicios, pues no había quien realizara los tequios, que contribuyera con las cuotas de sus comunidades o que ocupara los cargos concejiles. Los trabajadores que se iban a las haciendas eran enganchados a través de adelantos de dinero, ropa, herramientas y maíz los cuales les iban descontando de su salario. Estos adeudos eran casi imposibles de pagar, pues había personas que debían sesenta o setenta pesos, por lo que esta obligación pasaba a sus hijos. Existía la posibilidad de irse a otra hacienda siempre y cuando otro patrón quisiera liquidar su deuda, por lo que seguían debiendo dicha cantidad más lo que les prestaba el nuevo patrón. A pesar de esto los indígenas preferían trabajar en las haciendas que vivir en los pueblos, donde como hemos visto se les exigían constantes tequios y servicios personales. Para aquellos que se quedaban las cargas se volvían insoportables y por eso los caciques y justicias trataron por todos los medios de hacer volver a sus habitantes. A principios del siglo XIX los indígenas del Petén seguían exentos del pago de tributos, limosnas y obvenciones, tampoco parecen haber pagado por entierros, bautizos y matrimonios y sólo tenían que dar una carga de maíz por vecino para su comunidad.<sup>127</sup> Sin embargo, como se ha señalado, eran objeto de abusos por parte de las autoridades civiles y religiosas y en ocasiones de sus propias autoridades. El alcoholismo se había vuelto también un problema grave en dichas poblaciones, a pesar de que existían prohibiciones para que los vecinos les vendieran aguardiente.

---

<sup>126</sup>APS-RJC. Queja de los indios de Dolores por no haberles pagado su trabajo en la apertura de un camino del Petén al Río Usumacinta, 1814.

<sup>127</sup>AGCA. Ex.31578, Leg.4061. Carta del gobernador Antonio del Villar al gobernador de Guatemala. Petén 12 de febrero de 1817.

El fiscal de la Audiencia encontró la costumbre de sacar a los indios de sus pueblos contraria a las leyes municipales y señalaba que los naturales necesitaban de la tutela de las leyes, debiendo ser "dirigidos y coartándoles la libertad que les sería dañosa", por lo que para que no se les vejara, extorsionara y explotara se les debía tratar como a menores. El sacar a los indios de los pueblos para "meterlos en una esclavitud ruinosa" iba totalmente en contra de la legislación y por lo tanto mandó que el gobernador Villar recogiera a todos los indios dispersos y los restituyera a sus pueblos.<sup>128</sup> Además el gobernador estableció la paga de los semaneros fijándola en doce reales por semana y repartiendo a dichos trabajadores sólo entre algunos oficiales y vecinos españoles. Ordenó asimismo que el mecate de milpa de montaña se pagara a dos reales y un real por la segunda cosecha o rastrojo y determinó el precio de los fletes con carga y sin ella. Fijó el precio del maíz, costando la carga de principios de octubre a finales de marzo cuatro reales y de principios de abril a fines de septiembre seis reales y en caso de mala cosecha costaría hasta doce reales la carga. Asimismo estableció la paga de otros trabajos y jornadas como el ir a buscar zacate, carbón, leña y guano.<sup>129</sup> Las medidas implementadas por del Villar fueron aplaudidas por los caciques y justicias de los pueblos itzaes, que finalmente habían encontrado comprensión y apoyo, sin embargo los curas, vecinos y hacendados se sintieron ultrajados y alegaron que sin la mano de obra indígena no podrían mantenerse las haciendas, lo que significaría la ruina de la provincia. Se debe recordar que la ganadería era la única empresa económica que tenía el Petén y el comercio de ganado se seguía haciendo fundamentalmente con Yucatán.

El vicario Domingo Fajardo dijo que la provincia había llegado al último estado de miseria, teniendo sólo tres curas, pues no querían ir al Petén por la pobreza en que vivían, ya que del Villar les había

---

<sup>128</sup>Idem. Representación del fiscal Valle sobre lo expuesto por el comandante Antonio del Villar sobre la dispersión de los indios. Guatemala, 16 de abril de 1817.

<sup>129</sup>APS-RJC. Regulaciones sobre los fletes, costos de bastimentos y pago de jornadas hechas por el gobernador Antonio del Villar. Petén, diciembre 31 de 1816.

retirado el servicio personal y les exigió pagar alcabalas por sus haciendas. Al haber restituido a los indios a sus pueblos les había causado graves perjuicios a los hacendados y a los propios indios, que prefirieron fugarse a los montes que regresar a sus poblaciones. Los hacendados habían perdido más de mil cabezas de ganado por la falta de vaqueros y muchos decidieron irse hacia Tabasco, Yucatán y Verapaz, con lo que se estaba acabando con la única fuente de riqueza que existía en el Petén. El peso de estos argumentos llevó al presidente de la Audiencia a dar marcha atrás, permitiendo que los indígenas pudieran residir donde quisieran ya fuera en sus pueblos o en las haciendas. Según Fajardo el atraso de la provincia se debía a que los castellanos no estimulaban la producción, ni el comercio pues de haber querido hubieran fomentado las plantaciones de cacao, achiote, café, grana, vainilla y tabaco utilizando, por supuesto, la poca mano de obra indígena por medio de servicios personales o el peonaje por deudas. Sin embargo, la dificultad principal era la falta de mano de obra, pues los indígenas eran muy pocos y nunca hubo una inmigración tal que pudiera activar la producción y el comercio. A pesar de todos los problemas que enfrentaron los itzaes y que hasta aquí se han analizado, se debe concluir que lograron mantener sus pueblos, su forma de vida y su población ya que encontramos una continuidad de sus principales patronímicos, desde 1701 hasta la primera mitad del siglo XIX, como lo muestra la tabla 5.

**Tabla 5. Principales patronímicos itzaes desde 1701 hasta 1839.**

1701 <sup>130</sup>	1792 <sup>131</sup>	1817-39 <sup>132</sup>
Dzib	Dzib	
Chata	Chata	Chata
Puc	Puc	Puc
Kanchan	Kanchan	Kanchan
Citis	Citis	Citis
Canek	Canek	Canek
Chan	Chan	Chan
Chavin	Chavin	Chavin
Pana	Pana	Pana
Tut	Tut	Tut
Cixchan	Cixchan	Cixchan
Tsuntecun	Tsuntecun	Tsuntecun
Dzin	Dzin	Dzin
Couoh	Couoh	Couoh
kixabon <sup>133</sup>	kixabon	kixabon
Citcan <sup>134</sup>	Citcan	Citcan
Chayax	Chayax	Chayax
Tesucun	Tesucun	Tesucun
	Kinyocte	Kinyocte
	Tsunkal	
	Xicen	Xicen
	Kukul	
		Yahcab

<sup>130</sup>AGI, Escribanía 339A, 1701. AGCA, Ex. 31555, leg.4061, 1701.

<sup>131</sup>APS-RJC. Visita del presidio y Provincia de Ntra. Sra. de los Remedios y San Pablo del Petén Itzá, 1792.

<sup>132</sup>AGCA, Ex.31578, leg.4061, 1817. APS-RJC. Padrón del pueblo de San José, 1839.

<sup>133</sup>Es probable que el origen de este apellido sea el nombre de uno de los principales señores llamado Kixan y que a la gente de su parcialidad les dijieran kixanoob, que tal vez derivó en kixabon

<sup>134</sup>Citcan también era un título utilizado por los señores itzáes y posteriormente se convirtió en apellido.

**i) Fuga y rebelión:**

Como se ha señalado en el apartado anterior los itzaes recurrieron a diversas estrategias para oponerse a los excesos de los cabos, curas y caciques ya fuera reduciendo su producción, enviando quejas continuas a las autoridades en Guatemala o yéndose a las haciendas a trabajar como vaqueros, pero quizá la forma de resistencia más constante fue la evasión hacia la selva. Los itzaes se iban hacia el Partido de los Ríos en Tabasco, a las zonas cercanas al Río de la Pasión y a los sitios que aún estaban despoblados entre el Petén, Campeche y Belice. Alrededor de 1724, el cura de Oxchuc solicitó permiso para conquistar a unas poblaciones paganas que se localizaban entre Campeche, Los Zendales, el Partido de los Ríos y el Petén, por el daño que ocasionaban atrayendo a indios cristianos que se iban a refugiar con ellos.<sup>135</sup> La fuga de los indígenas hacia la selva fue constante y en varios casos se vio propiciada por condiciones favorables como el haber mandado a los indígenas fuera del Petén o la falta de suficientes soldados en el presidio. Por ejemplo, en 1735 se fugaron varias familias del pueblo de Santo Toribio, cuando fueron enviadas a transportar las pertenencias del Bachiller Joan Quero, que se había jubilado y regresaba a Yucatán. Los itzaes también supieron aprovechar que en 1736 se quitaron treinta plazas del presidio, con lo que sin tanta vigilancia empezaron a abandonar sus pueblos. El castellano Francisco García de Monzabal le comunicó en 1741 a la Audiencia que por la falta de soldados, los indígenas se "retiraron a las montañas como príncipes de ellas". Además, sabiendo que no había suficiente gente en el presidio, se negaron rotundamente a trabajar en las obras de construcción, por lo que el presidente de la Audiencia tuvo que enviar forzosos a que hicieran esos trabajos. También bajaron a los pueblos itzaes indios no conquistados para comerciar con ellos, por lo que los curas pidieron al gobernador que les mandara una guardia, lo cual tampoco se pudo hacer por los pocos soldados que había.<sup>136</sup> La gente del presidio temía una sublevación pues se sabía

---

<sup>135</sup>AGI, Guatemala 369, exp. 1 (16). Sin lugar, sin fecha.

<sup>136</sup>AGCA, Ex. 3793, leg.185. Carta del gobernador Francisco Joseph García Monzabal al presidente de la Audiencia, Pedro de Rivera Villalón. Petén Itzá, 26 de junio de 1741.

que los indios que bajaban a los pueblos y caminos estaban asentados al noroeste y noreste del Petén y pensaban que podrían influir en los itzaes reducidos e iniciar disturbios que no pudieran ser controlados.<sup>137</sup> Las autoridades y vecinos del presidio estaban concientes de que los indígenas no aceptaban la dominación que se les había impuesto y que presentaban una resistencia continua. El vicario Manuel de Santiago Betancourt decía que los itzaes "cada instante amenazaban con que se irían al monte y no dejaban de tener su ánimo belicoso y sobre todo deseos de sacudir de sí el yugo, para estar con su apetecida libertad".<sup>138</sup>

En 1745 el cura reductor Cristóbal Sanguino, del pueblo de San Martín, fue el primero en denunciar que se habían fugado cuatro hombres con sus familias, pidiendo se les fuera a buscar y se les restituyera a su pueblo, por el peligro que corrían de volver a sus antiguas costumbres:

[...] y porque como ministro espiritual de los susodichos debo procurar el mayor bien de sus almas, las que sin duda pueden peligrar en los montes sin el freno y suave yugo de la doctrina evangélica, que en dicho su pueblo reparto.<sup>139</sup>

Este religioso destaca en su carta al gobernador Miguel Montañez que los indígenas no huyeron por que él o el cacique y justicias de su pueblo les hicieran "agravios, ni extorsiones". Pero como se ha visto, una de las causas principales que podían tener los indígenas para dejar sus pueblos eran precisamente los excesos de los clérigos y sus propias autoridades Menciona también la constante fuga de indígenas del pueblo de San Martín, señalando que su

---

<sup>137</sup>AGCA, Ex. 3792, leg.185. Informe del castellano Francisco Joseph García Monzabal, para que se restituyeran las plazas del presidio. Guatemala, 3 de diciembre de 1742.

<sup>138</sup>Ibid.: 319. Declaración del vicario Manuel de Santiago Betancourt. Petén Itzá, 26 de febrero de 1766.

<sup>139</sup>AGCA, A1 Ex. 3796 Leg. 185, f. 10. Carta del Bachiller Cristóbal Sanguino al gobernador Miguel Montañez.

antecesor le había contado que en 1743 durante una hambruna habían huido catorce familias, de las cuales sólo regresaron por su voluntad cinco, quedándose las demás en los montes. Anteriormente ya se habían fugado otras cuatro familias. El gobernador le respondió al cura que no tenía soldados de guarnición para ir tras los indios fugitivos, por lo que se les tuvo que pedir a los pueblos indígenas tres hombres con sus capitanes, para que éstos organizaran la búsqueda.

El cacique Gaspar Uicab por su parte, escribió al gobernador dos cartas, una en maya itzá y la otra en español. La versión española al parecer no fue redactada por el cacique. En ésta señala que en el listado que presenta (el cual está en el documento en maya itzá), las personas que aparecen mencionadas habían desertado varias veces de su pueblo y que habitaban en los montes sin que se hubiera podido hacer algo para que regresaran, apuntando además las "terribles" consecuencias de su fuga:

Siguiendose de su deserción, la apostasía de la fe que han profesado, en grave daño de sus almas y total perdición de los hijos que en las montañas nacen de los desertadores [...].<sup>140</sup>

La forma de este enunciado parecería más acorde en una misiva del cura Cristóbal Sanguino, por lo que es posible que éste redactara la carta en nombre del cacique Uicab. El documento en maya escrito por el mismo cacique inicia con la lista de personas fugitivas. Los primeros son los nombres de dos hombres y dos mujeres a quienes se les antepone el título don y doña, por lo que podría tratarse de principales: don Nicolás Batun, doña Luisa Chan, don Gaspar Cauich y doña Juana Chata. Los demás son trece hombres y dieciséis mujeres, siendo los apellidos más comunes Batun, Puc, Dzul, Chan y Couoch o Cough. En la actualidad entre los llamados lacandones, descendientes de los indígenas fugitivos del Petén y Yucatán, persisten ciertos

---

<sup>140</sup>Ibid.: 15-15v. Carta de Cacique Gaspar Bicab (Uicab) del pueblo de San Martín al gobernador Miguel Montañez.

apellidos como Couoh, Chan Y Puc que encontramos mencionados en el documento.<sup>141</sup> En esta misiva Uicab le informaba al castellano Montañez, la fuga de cuatro hombres y sus respectivas familias. Los hombres huidos eran el alcalde Francisco Camal, el regidor Antonio Matab, el sacristán mayor Agustín Couoch (Couoh) y el cantor Pedro Chan. Es notorio que se trata de dos oficiales de república y dos oficiales religiosos, de ahí la importancia que implicaba el que hubieran dejado su pueblo. Al igual que el cura, el cacique trató de evadir su responsabilidad sobre estas deserciones argumentando:

Estos huyeron no por que se les hiciera algún daño, sino por que desde hacía ya mucho tiempo deseaban escapar junto con otras muchas personas.<sup>142</sup>

En respuesta al *batab* Gaspar Uicab, el gobernador Montañez le envió una carta diciéndole había despachado doce indios,<sup>143</sup> con dos capitanes y el sargento mayor Joseph Citcan de San Joseph, a su pueblo en donde se incorporarían con las justicias y vecinos, para ir en la búsqueda de los indios huidos. El gobernador Montañez mencionaba reiteradamente en sus cartas que si se llegaban a encontrar a los indios fugitivos, debían ser tratados con "caridad y cuidado" y que si estaban inconformes con el paraje donde se encontraban poblados, se lo hicieran saber para que se mudaran a donde ellos quisieran y darles todo el auxilio necesario para construir su iglesia y la casa del cura reductor. También les pedía a los oficiales indígenas que si localizaban otras familias de las que anteriormente se habían ido, procuraran tratarlos bien para que todos retornaran al pueblo de San Martín.

El sargento mayor Joseph Citcan llegó con catorce hombres y el capitán don Joseph Chata al pueblo de San Martín, el cual estaba casi

---

<sup>141</sup>Jan de Vos, *No queremos ser cristianos. Historia de la resistencia de los lacandones 1530-1695, a través de testimonios españoles e indígenas*. México: CNCA-INI, 1990, p.36.

<sup>142</sup>AGCA op. cit.: 18. Carta del Cacique Gaspar Bicab (Uicab) del pueblo de San Martín al gobernador Miguel Montañez.

<sup>143</sup>El gobernador se refiere a los indígenas que envió como "hijos".

despoblado y con la poca gente que logró reunir salieron en la búsqueda de los huidos, siguiendo su rastro al río de San Pedro Mártir, donde hallaron huellas de su estancia en ese lugar. Al parecer los fugitivos se embarcaron río abajo hacia el poniente para reunirse con los que habían escapado anteriormente. Ya que los oficiales indígenas carecían de canoas, pues los fugitivos se las habían llevado, les fue imposible seguirlos por lo que regresaron a sus pueblos y escribieron un informe al gobernador Montañez sobre lo ocurrido. Posteriormente se averiguó que los desertores se habían establecido en un pueblo en el Partido de los Ríos en Tabasco.<sup>144</sup> Poco tiempo después San Martín fue completamente abandonado.

Cuando en 1750 el obispo de Yucatán Francisco de San Buenaventura y Tejada hizo una visita pastoral al Petén aseguró haber encontrado la provincia muy poco poblada, debido a que los indígenas habían huido a los montes. También dijo haber recogido a más de ciento setenta personas en el camino al Petén. El informe que mandó al rey generó una real cédula fechada el 23 de junio de 1753, en que se ordenaba sacar de las montañas a los indios fugitivos agregándolos a sus pueblos, y reducir a aquellos que aún permanecían en la gentilidad.<sup>145</sup> El castellano García de Monzabal hizo ver que las personas que había recogido el obispo eran fugitivos de Yucatán, los cuales preferían vivir en el camino real que iba al Petén y no pagar tributos, limosnas, ni obvenciones. Otros preferían mantenerse al margen de las autoridades coloniales y vivir en la selva, seguramente entre estos había fugitivos del Petén y grupos no conquistados. La organización política y económica que tuvieron las poblaciones fugitivas antes de la conquista de los itzaes, se perdió al desintegrarse el señorío de Canek. Los huidos se conformaron entonces en pequeños grupos familiares que subsistían de la agricultura, caza, pesca y recolección.

---

<sup>144</sup>AGCA, Ex.3799, leg.185. Informe del castellano Francisco Joseph García Monzabal. Guatemala, 9 de enero de 1755.

<sup>145</sup>Ibid. Real Cédula, ff.1v-2. Aranjuez, 23 de junio de 1753.

En 1755 García de Monzabal mandó a los indios del pueblo de Dolores a hacer reducciones y éstos lograron encontrar a algunos indios muzules que habían desertado hacia veintidós años del pueblo de Santo Toribio, estableciéndose al oriente de la estancia del rey. A diecisiete días de camino de esta población encontraron en un paraje llamado Checot, a cuatro hombres, tres mujeres y dos niños. Al interrogarlos sobre el paradero de otra gente se mantuvieron renuentes a decirlo y manifestaron que nunca habían visto más personas en esos parajes. En otra salida los indios de Dolores encontraron a dos indios grandes y a una india vieja que habían desertado del pueblo de San Andrés hacia más de cincuenta años. En total este castellano hizo cinco entradas en las que solamente logró reducir a diez individuos a los cuales bautizó y estableció en los pueblos del Petén.<sup>146</sup> Su sucesor el gobernador Manuel de Amate hizo interrogar a varios soldados e indios que habían hecho las reducciones, así como a algunos de los que fueron reducidos. El cabo de escolta Martín González declaró que salió hacia el este del presidio, por el camino al castillo del Golfo Dulce, donde encontraron rastros que parecían de muchos indios y vieron cinco casas muy grandes. Pero al llegar a las casas solamente encontraron a dos indios de más de cuarenta años y a una india, que era su madre, de más de noventa. Al preguntarles dónde estaban sus compañeros, dijeron ser sólo ellos, pues su padre había muerto y un hermano se había ahorcado por no tener mujer. A partir del suicidio de uno de sus hijos, el padre les mencionó que si querían mujeres fueran a la sabana de Ex Tut (Ix Tut).<sup>147</sup> Uno de estos indígenas llamado Juan Dzac, dijo que su padre había vivido en Ex Tut, pero se había ido por la "mucha viruela" que había y a causa de esa enfermedad moría demasiada gente. Las poblaciones itzaes fueron desde un principio de la conquista presa fácil de las enfermedades llevadas por los españoles. Muchos de los indígenas que se establecían en pueblos cerca del presidio y luego se fugaban a la selva llevaban con ellos enfermedades como la viruela.

---

<sup>146</sup>AGCA, EX.76, leg.4. Carta del gobernador Francisco García de Monzabal al presidente del Audiencia de Guatemala. Petén Itzá, 12 de julio de 1755.

<sup>147</sup>AGCA, Ex.3799, leg.185. Declaración de Martín González, cabo de la escolta. Petén Itzá, 6 de octubre de 1757.

Además de las enfermedades, diezmaron a estas poblaciones las guerras intestinas y la baja productividad, todo lo cual causó efectos devastadores como lo muestran las fuentes.

Ex Tut puede haber sido un paraje localizado al sureste de la laguna del Petén a unas veinticinco leguas (139 kms.) de distancia, lo que nos muestra que no existían poblaciones fugitivas o no conquistadas cerca del presidio. Al parecer éstas se fueron retirando a lugares cada vez más lejanos, yéndose a las zonas despobladas de Campeche, Belice, Tabasco y Verapaz. En Verapaz se les unieron fugitivos de Cobán y Cahabón. Sin embargo, estas poblaciones a mediados del siglo XVIII parecen haber sido muy pequeñas, ya que las reducciones que se llevaron a cabo resultaron en la captura de muy pocas personas.<sup>148</sup> El vicario del Petén Santiago Betancourt, daba otra explicación para estos resultados tan poco satisfactorios. Según él los indígenas que se iban a hacer las reducciones se oponían a que se localizara a los fugitivos o infieles y hacían todo lo posible por impedirlo. Apunta que en tres ocasiones que se fugaron personas del pueblo de Dolores tuvo que salir personalmente a buscarlos, ya que los indios siempre trataron de extraviarlo para que no los alcanzara y restituyera a su pueblo.<sup>149</sup> También el bachiller Joseph Estanislao de Sousa, cura del pueblo de San Luis, declaró que el no delatar a los desertores era una práctica común entre los itzaes:

Costumbre anticuada entre ellos no delatar a sus  
compañeros, diciendo que mejor están en sus  
retiros que no exponerlos a los tequios de sus  
pueblos.<sup>150</sup>

Esta solidaridad debió ser fundamental para la supervivencia de aquellos que optaban por abandonar los pueblos y abusos de las autoridades coloniales e irse a la selva. Como ocurrió en 1803 cuando

---

<sup>148</sup>Ibid.: 33-35.

<sup>149</sup>Ibid.:45v-46v. Declaración del bachiller Manuel de Santiago Betancourt, vicario del Petén. Petén Itzá, 16 de octubre de 1757.

<sup>150</sup>Ibid.: 47-47v. Declaración del bachiller Joseph Estanislao de Sousa, cura del pueblo de San Luis. Petén Itzá, 25 de octubre de 1757.

cinco indios y sus familias huyeron del pueblo de San Andrés hacia Sacpuy, pues no tenían maíz para mantenerse y eran hostigados con mucho trabajo. El regidor mayor Pascual Chay, encargado de la caja real, ayudó a los fugitivos y no dio parte de su paradero "de lástima que les tenía y porque creyó que nunca los cogerían".<sup>151</sup> Cuando las autoridades lograron atraparlos y les preguntaron por qué no habían pedido maíz prestado de la comunidad, dijeron no haberlo hecho porque se los cobraban con rigor y además ya debían el que solicitaron durante la plaga de *cochol*<sup>152</sup> y la epidemia de viruela. Según las autoridades se mandó que ya no se cobraran dichos préstamos y además se pidió repartir el maíz de la comunidad.<sup>153</sup> Sin embargo, parece que el regidor Pascual Chay, los impulsó a huir y aparentemente no les dijo que ya no se cobraban los adeudos anteriores para que éstos no regresaran, seguramente pensando que estarían mucho mejor en la selva que en su pueblo.

Además de la fuga constante de sus poblaciones los itzaes recurrieron en ocasiones a la violencia para tratar de librarse del yugo español. En 1734 los pueblos de San Pedro, Santo Toribio, Dolores, San Francisco y San Luis se conjuraron para matar a los curas Gregorio Malaver y Juan Antonio Moreno, así como a los ladinos que se encontraban en el pueblo de Dolores para celebrar la Semana Santa. La noche del Jueves Santo intentaron prenderle fuego a la iglesia, para que la gente saliera corriendo y pudieran matarla. Sin embargo, no lograron su objetivo pues los ladinos estaban acuartelados con el fin de custodiar el monumento y su presencia frustró su intento.<sup>154</sup> En 1742 llegó al presidio el sargento mayor Joseph Citcan, del pueblo de San Joseph, para dar parte de que un indio nombrado Couch, del pueblo de San Bernabé, había convocado a todos los pueblos a sublevarse durante la Semana Santa, ya que todos

---

<sup>151</sup>AGCA, Ex.46917, leg. 5465. Expediente sobre indios fugitivos del pueblo de San Andrés. San Andrés, 17 de junio de 1803.

<sup>152</sup>*Cochol* una especie de grillo rojo.

<sup>153</sup>Ibid.

<sup>154</sup>AGI, Guatemala 859, ff.399v-400. Informe del cura Juan Antonio Moreno de los Reyes, cura de San Andrés. San Andrés, 12 de marzo de 1766.

iban al presidio para los rituales. El castellano García de Monzabal logró prender a este individuo en el pueblo de Santa Ana, donde estaba tratando de convencer a los indígenas sobre la revuelta, llevándolo maniatado al presidio donde se le castigo públicamente.<sup>155</sup>

Además en 1760 estuvo en el pueblo de San Andrés, Jacinto "Canek", de lo cual no dieron parte los indígenas, por lo que los curas temían que se hubiera establecido una alianza entre los indios de Yucatán y los itzaes para sublevarse. Después de la revuelta de Cisteil en 1762, más de quinientos indios desorejados por las autoridades en Yucatán, se refugiaron en las montañas, por lo que existía la amenaza de que "inquietaran y conmovieran" a los pueblos del Petén.<sup>156</sup> Afortunadamente para el castellano y los curas del presidio no sucedió tal, sin embargo los temores de una alianza para una gran rebelión indígena volvieron a surgir durante el período de la Guerra de Castas, en que los mayas yucatecos rebeldes se internaron en los pueblos del Petén en busca de apoyo. En 1850 se reunió el Cabildo del pueblo de San José para discutir "si convenía o no consentir a los sublevados de Yucatán".<sup>157</sup> Acordaron que no se les permitiría quedarse en el pueblo y que ayudarían a trasladar a los emigrados de Yucatán hacia Chuntuquí, que era un paraje con manantiales donde podían establecerse. Los pueblos itzaes no se unieron a los rebeldes y trataron de involucrarse lo menos posible en un movimiento en el que ya poco tenían que ganar.

---

<sup>155</sup>Ibid.: 310-311. Informe del vicario del Petén, Manuel de Santiago Betancourt. Petén Itzá, 26 de febrero de 1766.

<sup>156</sup>Ibid.:311-312.

<sup>157</sup>APS-RJC. Actas del pueblo de San José. San José, Petén, 6 de abril de 1850.

### **Conclusiones**

La península de Yucatán desde la perspectiva española resultó ser un territorio pobre, pues carecía de minerales u otros recursos de importancia comercial. Sobre la base de esta supuesta "pobreza" y de la "pereza" indígena, se desarrolló un sistema de explotación de productos como la cera, el algodón, las mantas y los colorantes que terminó siendo sumamente rentable, ya que todos los sectores coloniales utilizaban la mano de obra indígena. Para poder contar con la fuerza de trabajo nativa se requería de encomiendas, beneficios o prebendas dadas por la Corona. El trabajo y los recursos indígenas fueron explotados por los gobernadores, encomenderos y el clero a través de los tributos, repartimientos y limosnas. Los tributos que daban los mayas eran mucho más altos que los que pagaban los indios del Centro de México. Además, los españoles instauraron un sistema de especulación sobre géneros básicos como el maíz, algodón, cera y mantas, alterando también los pesos y medidas en su beneficio. Cuando los precios de estos productos en el mercado eran altos, los indígenas debían suplirlos en especie y cuando bajaban los obligaban a pagarlos en dinero, con lo que los indígenas se quedaban con sus productos y tenían que emplearse en las casas y haciendas de los españoles para obtener efectivo.

Esta sobreexplotación dio como resultado el que los indígenas intentaran evadir todas estas cargas y la manera que encontraron para hacerlo fue moviéndose continuamente hacia ranchos, otros pueblos y la zona sin conquistar. Esto generaba una reducción de la mano de obra y de la productividad que afectaba mucho a los españoles, pero además ponía en peligro el sistema de control sobre la población indígena, principalmente por que al irse a zonas apartadas retomaban sus creencias, costumbres y forma de vida. Se podría pensar que aquellos que se retiraban a la selva, eran los que tenían una mayor "conciencia" para desafiar al sistema colonial, sin embargo en este estudio se intentó demostrar que todas las formas de

movilidad tenían la finalidad de evadir las presiones coloniales y que se establecieron estrechas relaciones de intercambio entre los pueblos de encomienda, las poblaciones fugitivas y el señorío itzá. La existencia de este señorío es fundamental para explicar los mecanismos de resistencia de los mayas en la península y en los límites del dominio colonial. Los itzaes organizaron política y económicamente a las poblaciones de huidos, integrándolas a un complejo circuito de intercambio, a través del cual este grupo podía acceder tanto a productos suntuarios como el cacao, vainilla y achiote como a herramientas de metal que se volvieron sumamente importantes en la producción agrícola. Por otra parte las poblaciones fugitivas se volvieron "colchones" que frenaron la incursión española hacia su territorio. El argumento principal de este análisis es que al caer el señorío itzá todo este complicado sistema de organización e intercambio se derrumbó. Ciertamente el Petén siguió siendo una zona de refugio, pero sin la estructuración que brindaba el señorío itzá, los fugitivos se fragmentaron en pequeños grupos familiares dedicados a la agricultura, caza, pesca y recolección. Los caminos en la selva o *batheob* que ligaron por más de un siglo a todas estas poblaciones finalmente se cerraron.

El que todos los sectores coloniales pidieran a los mayas los mismos productos y trabajos provocó que ninguno pudiera exigirles más, pues los indígenas no podían darse abasto y cumplir con todo lo que les demandaban. Cuando algún individuo o grupo les imponía mayores cargas, los demás sectores se aliaban y acudían a la legislación y la Corona para acusar al infractor de sobreexplotar a los indios y propiciar con eso la fuga de sus poblaciones. Esto creó un equilibrio de fuerzas que impedía a una persona o grupo acaparar la mano de obra o la producción. Es decir, cuando les convenía a los sectores coloniales reconocían que era la explotación lo que llevaba a los mayas a dejar sus pueblos y como consecuencia de eso muchos retornaban a sus creencias. Unos a otros se acusaban de crear las condiciones que propiciaban la desertión de los indígenas y su retorno a la idolatría. Por otra parte, el frenar la movilidad de los naturales y

erradicar sus creencias se volvió una forma de conseguir prebendas y reconocimientos de la Corona. Así encontramos numerosos expedientes de gobernadores, encomenderos, clérigos y franciscanos que decían haber organizado o participado en entradas para reducir a los fugitivos o haber extirpado idolatrías en los pueblos solicitando se les recompensaran estos servicios. Cuando los mismos sectores coloniales no estaban en pugna, atribuían la deserción de los mayas y la idolatría a la cercanía del señorío itzá. Ciertamente este grupo aprovechó los abusos de los españoles para atraer y organizar a los fugitivos y alentó la oposición contra la dominación colonial. El principal temor de los españoles era que se desarrollara una rebelión indígena con la participación de los pueblos de encomienda, los huidos y los itzaes que tuviera como base las profecías katúnicas. Los españoles estaban convencidos que hasta que no se conquistara a los itzaes no cesaría la resistencia indígena. A lo largo del siglo XVII se dieron algunas entradas para pacificar a este señorío que resultaron infructuosas y sólo hasta finales de ese mismo siglo se darían las condiciones para su conquista.

La movilidad indígena tenía tres vertientes, se iban a ranchos y milpas cercanos a sus pueblos, con lo que obtenían mayor libertad y en ocasiones podían huir a zonas de refugio. Se trasladaban hacia otras poblaciones y partidos donde hombres y mujeres contraían matrimonio. El índice de exogamia en algunos partidos de Yucatán alcanzaba más del 65%, lo que parece señalar que se trataba de una estrategia que permitía escapar en cierta forma de las imposiciones españolas y mejorar la vida de los migrantes. Se crearon así circuitos de partidos y pueblos que recibían y expulsaban gente. Los forasteros se asimilaban a sus nuevas comunidades y obtenían acceso a la tierra a través del trabajo comunal, el arrendamiento y las cofradías. También establecían lazos de compadrazgo que los ligaban a la colectividad. Existía otro tipo de forasteros, los cuales no se establecían en los pueblos y eran ocultados por los caciques y religiosos que los aprovechaban como fuerza de trabajo. Al no incorporarse a los pueblos, no tenían que hacer frente a las cargas e

imposiciones que se les exigían a los pobladores. Por último estaban los migrantes que se establecían en la zona no conquistada cerca del Petén. Lo interesante en el caso de Yucatán fue que los migrantes no rompían del todo con sus poblaciones con lo que se pudo establecer una red de intercambio, gracias a la cual los pueblos de encomienda podían dar salida a productos que les daban por la fuerza en los repartimientos, principalmente herramientas de metal y obtenían productos como cera, miel, algodón y mantas que les exigían a través de los tributos, repartimientos y limosnas. Las poblaciones fugitivas se volvieron intermediarias entre los pueblos de encomienda y los itzaes.

La mayoría de los indios que se refugiaban en las selvas cercanas a Campeche y Bacalar provenían de los partidos de la Costa, Sierra, Camino Real Alto y Camino Real Bajo. Existían muchas formas de desplazarse, en ocasiones se iba primero una persona a la que seguían después otros familiares, sobre todo hijos o hermanos. Se trasladaban también parejas recién casadas o con hijos pequeños. En otros casos se iba un matrimonio con un hijo casado. También llegaron a trasladarse poblaciones enteras. Los migrantes se iban incorporando a los pueblos ya establecidos que los acogían con gusto y los ayudaban. Estos asentamientos se conformaban con ranchos dispersos y por lo general había un pueblo más grande que fungía como cabecera. La población se componía mayoritariamente de matrimonios con hijos, había muy pocos solteros, viudos y gente de edad avanzada. La gente que se desplazaba a las zonas de refugio lo hacía con un patrón específico, pues la mayoría pertenecen a ciertos patronímicos, siendo el más constante Chan. De esta forma las personas con los mismos apellidos establecían alianzas y se trataban como parientes aunque no lo fueran en realidad. Este tipo de parentesco se denomina en maya *et kaba*, que significa de un mismo nombre. Los pueblos de huidos cercanos a Campeche finalmente se establecieron como una parcialidad denominada los chanes.

La base de la organización de las poblaciones fugitivas se centraba en grupos de familias dominantes, los ranchos estaban gobernados por uno o más principales y la cabecera podía tener uno o dos caciques y un consejo de ancianos y principales. Esta estructura política parece ser de tradición prehispánica, aunque no se puede descartar la incorporación de algunos elementos del Cabildo hispano. Paralela a la organización política se encontraba la organización religiosa encabezada por los *ah kines* y maestros cantores quienes conocían y preservaban las creencias y la concepción cíclica del tiempo. Finalmente todos estos pueblos podían convertirse en una parcialidad como el referido caso de los chanes, que tuvieron una mayor cohesión como grupo cuando se nombró a Juan Yam como su *batab* principal. Tanto los cehaches como los chanes estaban subordinados a los itzaes. Tipú también se volvió una parcialidad sujeta a este señorío, con el cual llegó a establecer alianzas matrimoniales. Todos estos grupos se incorporaron a la esfera de dominación política de los itzaes y quedaron bajo la sujeción de Canek. Cuando los españoles tomaron Tayasal y Canek fue destituido del poder todos estos grupos se independizaron formando la provincia de El Chan, bajo el gobierno de Ah Chan, sobrino de Canek.

Un elemento fundamental de cohesión entre los pueblos de encomienda, los huidos y los itzaes fue su forma de concebir el tiempo y la historia. Gracias a la existencia de un tiempo cíclico los mayas podían establecer el orden del universo y prever los acontecimientos que sucederían. Este esquema cíclico se convirtió en un modelo para las acciones humanas. Por ejemplo, la organización política se basaba en un principio de rotación regido por el calendario. El poder se alternaba entre las parcialidades, entre los linajes de una población o una provincia en determinados katunes. Dicha concepción del tiempo y de organizar la actuación en torno a él, está en íntima relación con los itzaes. En los libros de Chilam Balam se asocia a este grupo con el ordenamiento del territorio y el establecimiento de la cuenta de los katunes. Una vez que la conquista española se aceptó como un hecho, se le trató de explicar dentro de la concepción del

tiempo cíclico. Según dicho esquema la dominación española al igual que otras catástrofes tendría que llegar a su fin y los mayas recuperarían el control de su territorio. Esta convicción se convirtió en el motor que impulsó la resistencia indígena pues se advertía el fin del poder español y la vuelta a un orden político independiente. Los itzaes utilizaron estos augurios para promover la oposición contra los españoles y atraer gente hacia su territorio. Además impulsaron las sublevaciones en Bacalar en 1638 y en Sahcabchén en 1668.

Con respecto al ordenamiento del territorio los Chilames señalan que por un mandato divino los itzaes llegaron a establecerse en el norte de Yucatán, fijando sus límites y nombrando los pueblos y pozos. La zona sureste de la península se consideraba desde la época prehispánica como una zona de refugio en caso de guerras, hambres o epidemias. Se estableció así una oposición entre el territorio organizado y poblado y la selva que representa lo que no ha sido ordenado, es decir la naturaleza. En este sentido se le considera como un lugar de pobreza y miseria a donde se tenía que ir en caso de extrema necesidad. Las poblaciones fugitivas que se asentaron en la selva pudieron enfrentar las difíciles condiciones de vida gracias al orden político que les impusieron los itzaes y a los circuitos comerciales que éstos fomentaron.

Los itzaes tuvieron antes de la llegada de los españoles fuertes vínculos comerciales con los chontales, con quienes intercambiaban cacao posiblemente por mantas y ropa. Después de la conquista española y con la caída de la producción y comercio de los chontales, los itzaes se convirtieron en un nuevo centro rector que controlaba el intercambio entre pueblos de encomienda, poblaciones fugitivas e incluso establecieron tratos con los choles y lacandones. Como se ha mencionado gracias a esto la élite itzá pudo tener acceso al cacao y otras materias primas indispensables para el consumo de chocolate y herramientas de metal, que se habían vuelto muy necesarias para milpear.

La llegada de un Katún 8 Ahau que para los españoles marcaba la rendición y cristianización del señorío itzá, señalaba en realidad un cambio político interno y el fin del gobierno de los Canek. Esto llevó a dicho linaje a procurar pactar una alianza con los españoles, para tratar de asegurar su continuidad en el poder y el control sobre las redes de intercambio. Pero los señores de las demás parcialidades se opusieron siempre a sus planes. Después de la conquista de la isla principal Canek, su hijo, Ah Kin Canek y un primo fueron llevados prisioneros a Guatemala. Las profecías del katún se habían cumplido, pues el gobierno y el territorio que debían funcionar como un cuerpo empezaron a desmembrarse por las luchas de poder entre las parcialidades. Los itzaes dejaban de ser un grupo para convertirse nuevamente en *cantzuculcabs* [cuatro parcialidades]. En realidad se formaron cinco provincias indígenas, pues además de las cuatro parcialidades se creó un nuevo grupo gobernado por Ah Chan, en el que congregaba a los chanes, tipuanos y cehaches. Estos grupos que habían estado sujetos a Canek se conformaron en una provincia independiente cuando este gobernante fue llevado a Guatemala.

La parcialidad de los canekes nombró a uno de los cuatro *ahauoob* llamado Cit Can, que era el hermano menor de Canek como el nuevo gobernante. Se nombró también a un sacerdote principal llamado Kin Canek, hijo o hermano del anterior en un esfuerzo por volver a aglutinar a todas las parcialidades. Estos se establecieron en la provincia de Cun Ahau y al nuevo señor se le dio el nombre de Chumexen. Pero su esfuerzo no dio resultados ya que las otras parcialidades no lo reconocieron como *ahau*. Esto desató guerras intestinas para tratar de imponerse una de estas parcialidades a las demás. A pesar de sus rivalidades ninguno de estos grupos se alió a los españoles y por el contrario cada uno se enfrentó con tenacidad a los conquistadores. Pero sus propias luchas internas aunadas a la pérdida de sus cosechas y las enfermedades llevadas por los españoles causaron terribles estragos entre la población indígena. Una de las principales consecuencias de la descomposición de la organización política itzá, fue que los circuitos de intercambio que

habían establecido con los pueblos fugitivos, pueblos de encomienda y otros grupos como choles y lacandones llegaron a su fin, además que éstos últimos también sufrían los estragos de la conquista española.

La conquista del Petén se dio en el marco de una nueva política de la Corona, que a finales del siglo XVII trató de implementar el fortalecimiento de los bordes y fronteras de sus posesiones americanas, impulsando el desarrollo de núcleos urbanos que activaran la economía, el comercio y la seguridad. España procuraba borrar la vaguedad de sus límites fomentando una demarcación más segura que frenara el expansionismo de potencias como Inglaterra. También trataba de llenar los vacíos de poder, controlando las zonas no conquistadas donde habían "indios indómitos", favoreciendo el desarrollo de nuevas ciudades, pueblos y presidios. Las zonas sin conquistar representaban además nuevos recursos y poblaciones, que se suponía, aportarían mano de obra y tributos a una monarquía cada vez más endeudada.

En el caso de los gobiernos locales como los de Yucatán y Guatemala, el observar las políticas de la Corona significaba acabar con las zonas de refugio a donde se iba una considerable cantidad de población, lo que representaba una pérdida de fuerza de trabajo y de contribuciones. Implicaba, asimismo, poner fin a la amenaza de un centro de poder político y religioso que alentaba la resistencia y rebelión entre los indígenas. Además había la necesidad de abrir un camino que comunicara a Yucatán y Guatemala y que impulsara un comercio interregional. Existía también el gran incentivo de explotar los recursos del Petén e incorporar a su población como mano de obra y tributarios.

El presidente de la Audiencia de Guatemala, Jacinto de Barrios Leal, fue el primero en llevar a cabo las órdenes reales, pues además su gobierno contaba con los medios económicos para realizar una

empresa de tal magnitud. En el caso de Yucatán, fue el gobernador interino Martín de Ursúa el que promovió la apertura del camino. Desde 1692 le había ofrecido al rey abrir un camino a su costa que comunicaría a Yucatán con el Petén, reduciendo de paso a los indios fugitivos y gentiles. Por lo cual se le prometió el cargo de gobernador de Yucatán al término del período de Roque de Soberanis. El presidente de Guatemala se adelantó a sus planes, sin embargo la suerte estaba de su lado pues, por pugnas con el obispo, Soberanis fue destituido de su puesto y Ursúa fue nombrado gobernador interino. De esta forma pudo iniciar la apertura del camino y las reducciones que había prometido a la Corona.

Pero cuando Soberanis fue rehabilitado en su puesto entró en pugna con Ursúa, ya que él deseaba hacerse cargo de la empresa. Sin embargo, debido a lo avanzado que iba el camino abierto por el gobernador interino y lo mucho que había gastado, el virrey de la Nueva España decidió que éste continuara con la tarea. Lo que generó graves conflictos ya que Soberanis se dedicó a sabotear los planes de Ursúa. Las pugnas entre ambos personajes repercutirían de manera negativa en el posterior desarrollo del Petén. A pesar de todos los problemas, parecía que Ursúa estaba destinado a culminar la misión que se había propuesto y el 13 de marzo de 1697 finalmente tomó la isla principal de los itzaes. Encontrando una ciudad vacía, pues los indígenas la habían abandonado para refugiarse en la selva. La "conquista" del Petén en realidad no tuvo lugar, ya que los itzaes nunca fueron sojuzgados. Ursúa formó un presidio y debió pedir a la Audiencia de Guatemala que lo ayudara a sostenerlo, ya que por los problemas con Soberanis no podía pedir apoyo a Yucatán. Esto creó un problema de jurisdicción, pues la administración civil quedó a cargo de Guatemala, mientras la religiosa estaba en manos del obispado de Yucatán. Posteriormente algunos principales itzaes fingieron darse de paz con sus parcialidades. El sobrino de Canek, Ah Chan instigó a Ursúa para aprisionar a su tío y al sumo sacerdote, acusándolos de promover la resistencia contra los españoles. Después de hacerlos prisioneros y de establecer el presidio y su guarnición, Ursúa regresó

a Yucatán y poco tiempo después todas las parcialidades se retiraron a la selva formando cinco provincias.

El presidio del Petén enfrentó desde un principio graves problemas siendo el principal el desabasto. A pesar de la apertura de los caminos el comercio entre Yucatán y Guatemala no prosperó, pues sin poblaciones que hicieran los fletes, repararan los caminos y establecieran ventas donde descansar, era muy difícil desarrollar un intercambio. Los pobladores españoles y mestizos eran muy pocos, pues con todo y la abundancia de recursos de la provincia no existía la fuerza de trabajo para explotarlos. A principios del siglo XVIII el abastecimiento del presidio seguía siendo un problema que debía ser costeado por las Cajas Reales de Guatemala junto con los salarios de los ministros y soldados. Otra dificultad para aprovisionar el presidio era que por la falta de tráfico los caminos se cerraban y tenían que abrirlos constantemente.

Entre 1702 y 1703 se establecieron nueve poblaciones en la ribera de la laguna. Llegaron a poblarse once asentamientos con una población de aproximada de cuatro mil personas. Pero esto no duró mucho tiempo, ya que en 1704 ocho de las once poblaciones se rebelaron y mataron a seis soldados abandonando posteriormente sus pueblos. Aparentemente los gobernantes itzaes vieron una última posibilidad de librarse de los españoles y recuperar el control de la isla. Sólo permanecieron los poblados de San Andrés, San Joseph y San Martín. Los castellanos continuaron haciendo entradas para reducir a los indígenas, pero a pesar de todos los esfuerzos en 1725, solamente vivían en los alrededores de la laguna aproximadamente seiscientas familias, mucha gente había muerto y otros huían continuamente a la selva. La población española seguía pensando en los itzaes como enemigos, gente traicionera de la que podían esperar cualquier mal. Si consideramos que uno de los incentivos de llevar a cabo la pacificación del Petén era reducir a una cuantiosa población que se

pensaba mayor a ochenta mil personas, debió resultar sumamente frustrante congregarse a una población indígena que no rebasaba las dos mil personas. Los castellanos, clero y vecinos debieron conformarse con luchar entre sí por controlar la poca mano de obra indígena. Obligaban a las mujeres a trabajar en las cocinas y las tenían hilando y tejiendo. Los hombres debían llevar leña al presidio, conseguir materiales para construcción, hacer milpas, edificaciones y apertura de caminos. Muchas veces los sacaban de sus pueblos para realizar estos trabajos, por lo que para evitar el despoblamiento se expedieron varias veces cédulas prohibiendo el servicio personal de los indios del Petén. La ganadería se convirtió en la única actividad económica de la provincia. El ganado se vendía a comerciantes yucatecos y gracias a este trajín el camino del Petén a Yucatán permanecía abierto por lo menos la mitad del año.

Entre 1734 y 1742 había doce pueblos en el Petén distribuidos de la siguiente forma: cinco en la ribera de la laguna, seis hacia el camino a Verapaz y seis en el camino a Yucatán. Para 1766 ya se habían despoblado siete de estos asentamientos. La población indígena en la segunda mitad del siglo XVIII y hasta finales del mismo siglo oscilaba entre las 1400 a 1800 personas. Las epidemias y fugas constantes no permitían que la población indígena se recuperara. Para estas mismas fechas los pueblos itzaes contaban con cabildos, funcionarios religiosos e incluso una milicia para buscar fugitivos y hacer entradas en la selva. Desde 1717 tenían milpas de comunidad con las que sostenían a los curas y al presidio y se pensó que con el tiempo podrían pagar tributos y limosnas. Pero no se les pudo imponer el pago de contribuciones pues era muy poca población y con un carácter muy rebelde. Sin embargo, los itzaes tuvieron que soportar los servicios personales y tequios que les imponían, mismos que se convirtieron en pesadas cargas. Debían suplir a los curas con bastimentos, servir como semaneros en estancias, trapiches y en el presidio, cortar madera, hacer cal, trabajar en construcciones, sembrar la milpa de comunidad para tener excedentes que les permitieran abastecer al presidio. Además tenían que hacer fletes y

servir como correos. Todos estos servicios debían ser remunerados, pero en la realidad no se les pagaba lo estipulado o simplemente no se les pagaba. Ante estos abusos los itzaes reaccionaron de diversas formas, la principal fue fugarse hacia El Partido de los Ríos, a las zonas cercanas al Río de la Pasión y a las zonas despobladas entre el Petén, Campeche y Belice. Otros optaron por irse a las haciendas y en otros casos apelaron a las autoridades coloniales en busca de justicia. Desde el siglo XVIII y durante el XIX se encuentran quejas de caciques, justicias o vecinos escritas en maya o en un deficiente español, en las que se muestra el deseo de los indígenas de que se acataran las leyes y se les hiciera justicia. Los itzaes se vieron obligados a aprender a escribir en castellano, ya que las autoridades coloniales en Guatemala no sabían su lengua y seguramente hacían caso omiso de sus quejas y peticiones. En ocasiones también recurrieron a la violencia, durante el siglo XVIII hubo intentos de rebelarse sobre todo durante las celebraciones de Semana Santa. En 1760 estuvo en el pueblo de San Andrés Jacinto "Canek", por lo que los curas temían que se hubiera establecido una alianza entre los indios de Yucatán y los itzaes para sublevarse. Este temor a una gran rebelión indígena perduró a lo largo del período colonial.

La protesta constante de los españoles en el Petén era la "extrema pereza" de los indios, que con mucho trabajo cultivaban lo indispensable para sus familias. Al parecer se trataba de una estrategia de los itzaes para producir únicamente lo necesario para su manutención y ningún excedente para los españoles. Conservaban sus formas de cultivo en milpas y huertos, pero a un nivel de autosubsistencia. Se abandonó el cultivo de plantas tintóreas, así como del achiote y la vainilla. Las mujeres dejaron de realizar los extraordinarios tejidos que tanta admiración causaron a los españoles y tampoco se vuelve a mencionar a otros artesanos como los lapidarios que también fueron alabados por los primeros conquistadores. La tremenda caída poblacional al parecer, supuso una pérdida de importantes elementos culturales.

Recolectaban un poco de cacao y miel con lo que hacían algunas transacciones, pero la gran mayoría optó por convertirse en vaqueros en las estancias ganaderas. Esto les permitía escapar de los tequios, servicios personales y cargas que les imponían a sus pueblos. A causa de la deserción hacia las haciendas varios pueblos desaparecieron, por lo que aquellos que quedaron debieron recurrir a diversas estrategias para sobrevivir como la creación de haciendas de comunidad y de cofradía. En un principio éstas eran administradas por los propios indígenas, que pagaban de sus fondos el culto y fiestas de sus santos y seguramente otros gastos comunales. Pero a finales del siglo XVIII tanto las haciendas de comunidad como las de cofradía, fueron objeto de un mayor control por parte de las autoridades coloniales que les impusieron vecinos españoles que las administraran. Debido a sus pocos recursos y al hecho de que aún se les consideraba como "reducciones" los itzaes no perdieron estas propiedades, aunque sí el control sobre sus fondos.

Para las autoridades españolas el Petén se convirtió en un lugar pobre, marginal y considerado "casi desértico", por lo que no había interés en conservar el presidio. A partir de 1736 los funcionarios de la Real Hacienda hicieron todo lo posible por reducir la guarnición y extinguir el presidio, tratando de trasladar a la población indígena hacia Guatemala como lo habían hecho con los choles y lacandones. Sin embargo, se encontraron con la oposición de los castellanos y el clero que argumentaban en favor de conservar el presidio y las reducciones. Sus razones para no quitarlo se basaban en el peligro que aún representaban los pueblos itzaes, así como las poblaciones de indios infieles, temían también un ataque de los ingleses establecidos en Belice o de los zambos mosquitos. Algunos castellanos como García de Monzabal estaban convencidos de que existían grandes poblaciones de fugitivos y no conquistados en la selva, por lo que propuso continuar haciendo entradas, mismas que resultaron infructuosas, pues solamente logró reducir a diez personas que hacia años se habían fugado de los pueblos del Petén. Esto sólo

evidenció que la mayoría de los itzaes había muerto por epidemias o se habían retirado muy lejos de la laguna.

A la par de diversas declaraciones en favor de dejar el presidio, la Contaduría General continuaba insistiendo en 1774 que la fortaleza era obsoleta, pues estaba en un lugar despoblado y sin ninguna utilidad, representando únicamente un gasto excesivo al real erario. La Audiencia no temía un ataque inglés pues no creían que tuvieran ningún interés en el Petén y con respecto a los indios no conquistados consideraba se trataba de un pretexto que habían urdido las autoridades civiles y religiosas del presidio para no abandonarlo. No obstante estas presiones, el presidio logró mantenerse hasta bien entrado el siglo XIX. Los castellanos y curas continuaron abriendo ininterrumpidamente los caminos que debían comunicar al Petén con otras provincias y fomentar el comercio en aras de sus intereses personales. Además persistían en la idea de reducir grandes poblaciones de indios infieles y fugitivos, a los que en el siglo XIX se les dio el nombre genérico de "lacandones" o "caribes". Estas poblaciones desde mediados del siglo XVIII eran pequeños grupos organizados en familias que sobrevivían en la selva, ya no existían grandes grupos con una organización política y económica bien desarrollada.

A principios del siglo XIX el Petén continuaba bajo la jurisdicción política de Guatemala y la administración religiosa del obispado de Yucatán, eso para el vicario Domingo Fajardo era el principal obstáculo que impedía el progreso del Petén. Para él la solución era que la provincia fuera administrada íntegramente por Yucatán. Pero el gobierno de Guatemala no estaba dispuesto a perder el control de una provincia que había resultado tan onerosa para su erario. Las poblaciones itzaes en esta época continuaban sin pagar tributos, obvenções, ni limosnas sin embargo, estaban acosados por los servicios personales, por lo que seguían huyendo a la selva o refugiándose en las estancias ganaderas. El gobernador Antonio del

Villar trató de remediar los abusos en los servicios personales e intentó que los indígenas regresaran a sus pueblos. No obstante, se encontró con la oposición del clero y los vecinos que argumentaban que sin la mano de obra indígena no podrían sostenerse las haciendas, que representaban la única fuente de riqueza de la provincia. A pesar de los excesos e injusticias que enfrentaron los pueblos itzaes lograron sobrevivir, pero la caída del señorío itzá supuso el colapso de la organización política y económica de este grupo. Finalmente los españoles tomaron el control de los límites pulsantes y del territorio de los itzaes, mas no pudieron dominar a su gente. El Petén se convirtió entonces en un región pobre, carente de la principal riqueza que era su población. Las profecías se habían cumplido:

Mucha miseria en los años del imperio de la codicia, gran sufrimiento que terminará con la dispersión y la ruina de los pueblos.

Llanto de las Moscas, llanto de las gentes del pueblo. Entonces se depoblará el mundo encogiéndose, haciéndose escaso y pobre, empequeñecido y humillado a causa del rigor de la palabra de este katún.<sup>158</sup>

---

<sup>158</sup>Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, *El libro de los libros de Chilam Balam*. México: FCE, 1948, pp. 110-111.

## Apéndice 1

### Análisis de documentos mayas itzaes

#### Los documentos itzaes:

Sabemos que el maya itzá es una variante dialectal del maya yucateco y actualmente es casi una lengua en extinción, pues sólo la hablan adultos mayores en poblaciones del Lago Petén Itzá y en Socotz, Belice.<sup>159</sup> Hasta el momento no se conocían documentos coloniales escritos en maya itzá, que permitieran esclarecer la relación entre esta lengua y el maya yucateco. Es en este sentido, que los documentos que a continuación se analizan revisten gran importancia. Durante el trabajo de archivo que realicé en julio de 1995 en el Archivo General de Centroamérica y en el del Arzobispado de Guatemala, me propuse encontrar fuentes escritas por los indígenas que habitaban las poblaciones circundantes al Lago Petén Itzá. Después de una muy exhaustiva búsqueda, localicé en el Archivo General de Centroamérica dos escritos de mediados del siglo XVIII, en esta lengua, los cuales no presentan casi ninguna diferencia con el maya yucateco.<sup>160</sup> Establezco que se trata de documentos itzaes ya que fueron redactados por caciques de los pueblos del Petén en 1745. Ambas cartas estaban dentro de expedientes más amplios que nos permiten contextualizarlas históricamente.

---

<sup>159</sup>Ver Andrew C. Hoffling, *Itza Maya Texts with a Grammatical Overview*. Salt Lake City: University of Utha Press, 1991.

<sup>160</sup>Esto no es de extrañar pues a pesar de que fray Andrés de Avendaño y Loyola trató de resaltar en su obra *"Relazion de las dos entradas que hize a la conversion de los gentiles ytzaex y cehaches, 1696"* que tuvo que estudiar el "estilo antiguo con que los itzaes hablaban", parece que esto era una forma de exaltar sus méritos. Avendaño da algunos ejemplos de lo que le dijeron los itzaes en su visita de 1696 y se puede apreciar que es yucateco. Un ejemplo es lo que le contestaron los itzaes, a quienes les estaba leyendo una misiva del gobernador de Yucatán: *ma nucan a can tu dzot kanil ca xicin*, que él traduce como no entendemos lo que hablas. Una traducción literal diría, no entendemos tus palabras, no podemos meter tus palabras en nuestros oídos. El hecho de que no entendieran no tiene nada que ver con la lengua, sino con el contenido de la misiva que les estaba leyendo.

Los documentos itzaes del siglo XVIII, fueron escritos por un maestro de coro y un cacique. El primer documento esta escrito en una sola foja de papel común, de 21x30cms. Se encuentra dentro de un expediente sobre descargos del capitán Miguel Montañez, gobernador del presidio del Petén, en relación con noventa y tres pesos y cinco reales que le entregó el gobernador anterior. El documento fue hecho en 1745, por los caciques indígenas de los pueblos de San Joseph, San Andrés, San Jerónimo y San Bernabé, fungiendo como escribano el maestro de coro Francisco Kan Chan. Se trata de una queja de estos caciques al gobernador, ya que no se les pago lo acordado por un trabajo que realizaron sus pueblos. El documento esta redactado en un estilo directo y en cierta forma agresivo, dejando en claro que se trata de un reclamo.

El otro documento consta de cuatro fojas de papel común de 14x20cms., la foja cuatro se utilizó como sobre. Se encuentra dentro de un expediente promovido por el cura reductor del pueblo de San Martín. El cura Cristóbal Sanguino, le notificó al gobernador Montañez, la huida de cuatro indígenas con sus familias del mencionado pueblo, hacia la selva. El documento en maya inicia con un listado de personas fugitivas del pueblo de San Martín. Sigue una carta del cacique Gaspar Uicab, al gobernador Miguel Montañez comunicándole la fuga de los cuatro individuos y sus familias, así como las medidas que tomaría al respecto. A pesar de no estar fechada esta carta, sabemos que es de 1745, gracias a los otros documentos del expediente. El estilo de este documento en relación con el anterior, resulta mucho más cuidado y elegante, utilizando una serie de frases de reverencia y cortesía que no aparecen en la otra misiva. La ortografía en ambos documentos difiere muy poco con el maya yucateco de la misma época, aunque existen omisiones o cambios de ciertas letras, en palabras como *jalac* que en yucateco es *halach* o *bata* por *batab*. A pesar de ser documentos muy breves aportan información de gran valor, respecto de las relaciones de estos pueblos con los españoles, de su organización interna y estructura política, de la explotación a que eran sujetos y de las formas de resistencia que llevaron a cabo.

Al haber sido redactados en maya itzá, los documentos nos permiten tener la visión indígena de una serie de problemas que afectaron a estas poblaciones.

**Carta de los caciques de los pueblos de San José, San Andrés, San Jerónimo y San Bernabé.<sup>161</sup>**

[Petén, enero de 1745]

Ten cen batab don Clemente Canek ti u cahal San Joseph yetel don Juan Chintun ti u cahal San Andres yetel don batab Martin Puc ti u cahal San Jeronimo yetel batab don Juan Kunil ti u cahal San Bernabe toon tac mol cabiltac kama hunkal cacac capel toston tu cab ca yum Halach Uinic don Miguel Montañez u tohol hun kal catac capel vigas ta sati ti Peten hahibe ua uacpel tuminu tohol cuchí bay uchic u otabal u chucanil cuchí he ua cetaclusa ca capel tumin tu pol huhupel vigas tu mel kasiolal ti canon u la tun u hapil than lae Ca dzibtic lae hunlae uay ti pem tu bolon pix u kinil enero tu habil 1745 tu men tun mac ohel ca firmarte x kabatic katah a ti maestro de coro lukul ichilpeti u firmarte holal.

Francisco Kan Chan

\* Al margen aparece escrito 22 tostones

---

<sup>161</sup>AGCA, A1 Ex. 4947, Leg. 189, f. 5. Para facilitar la lectura de los textos mayas, se cambio el uso de la q por c y de la j por h, se completaron palabras como *jalac* por *halach* y *bata* por *batab*. La c invertida se escribió como dz y se desligaron las abreviaturas como por ejemplo, y por *yetel*.

### Transcripción libre

Don Clemente Canek, batab del pueblo de San José, don Joaquín Tun, batab del pueblo de San Andrés, don Martín Puc, batab del pueblo de San Jerónimo y don Juan Kunil, batab del pueblo de San Bernabé. Todos nosotros estamos a punto de reunir nuestros pueblos para recibir veintidós tostones en el presidio del Petén.

Señor gobernador don Miguel Montañez, el costo de veintidós vigas y transportarlas al Petén es de seis tomínes por cada viga. Desde hace tiempo este precio se acordó como lo justo. Anteriormente habíamos convenido que la cuota por labrar cada viga fuera de dos tomínes. Por eso nos parece injusta la paga de veintidós tostones, ya que al precio fijado se nos debieron pagar dieciséis y medio pesos. Por el gran daño que esto nos ocasiona, nosotros nos reunimos a discutirlo y decidimos escribir esta carta.

En este venturoso día de enero del año de 1745.

Por ser la persona que sabe firmar le pedimos al maestro de coro que firmara este documento.

Francisco Kan Chan

**Carta del cacique Gaspar Uicab del pueblo de San Martín al  
gobernador del presidio Miguel Montañez.<sup>162</sup>  
[San Miguel, Petén, 1745].**

Don Nicolás Batun  
Doña Luisa Chan  
Don Gaspar Cauich  
Doña Juana Chata  
Pedro Chata  
Juan Quixau  
María Batun  
Matías Batun  
Paula Maskin  
Benito Puc  
María Yab  
Salvador Dzul  
Antonia Batab  
Melchor Batun  
Petrona Tut  
Mateo Dzul  
Feliciana Puc  
Lucas Chan  
Simona Batun  
Rosa Cante  
Francisca Dzul  
Diego Batun  
Domingo Batun  
Francisco Mol  
Faviana Couoch [Couoh]  
Antonio Matab  
Felipa Couoch [Couoh]  
Francisca Dzul  
Pedro Chan  
María Couoch [Couoh]  
Pascuala Puc

---

<sup>162</sup>AGCA A1 Ex. 3796, Leg. 185, ff. 18-20.

Isidora Chan

Manuela Camal

Yume in noh tzicbenil yum halach uinic don Miguel Montañez yume cilmac tin uol yanil ahmatan toholal tu cicithan ca yumil ti Dios hextane in nohtzicbenil yum u dzetdzil almehen yan dzedzec in matan toholal tu cicithan ca yumil ti Dios u tial in meyahtic cech in nohtzicbenil yum ca uohel te dzoci u pudzul cantul uinic Francisco Camal alcalde Antonio Matab regidor yetel Agustin Couoch sacristan mayor yetel Pedro Chan cantor mayor maix yoclal u dzabal loboti maix manbal tu yolahoob tan uchben pudzuloob uacili yan ten uinic lay kin tihokoob be dzoci in chucicoob cahie hetunoob manbal bin in mentehac manaan in muk xalili u xul in than tech in noh tzicbenil yum ca yumil ti Dios dzah toholal ichil u yabal haab u tial amektanticoon ti Peten uay dzibnaen tu cahal in yumbilan San Martin ten batab don Gaspar Uicab ti cah San Martín u matan hunnil in nohtzicbenil in yum halach uinic don Miguel Montañez yumecil mac tin uol yanil a matan toholal tu cicithan ca yumil ti Dios yun San Martin

### **Transcripción libre**

Muy reverenciado señor gobernador don Miguel Montañez, estoy contento por gozar de buena salud y de tener las reconfortantes palabras de Nuestro Señor Dios. Soy un noble insignificante y recibo el consuelo de las dulces palabras de Dios Nuestro Señor, a fin de que yo le sirva.

Envío ésta para que usted esté enterado de lo último que ha sucedido, pues se fugaron cuatro hombres: Francisco Camal alcalde, Antonio Matab regidor, Agustín Couoch sacristán mayor y Pedro Chan cantor. Estos huyeron no porque se les hiciera algún daño, sino por que desde hacía ya mucho tiempo deseaban escapar junto con otras muchas personas. Siendo yo un hombre de palabra este día les pondré a los fugitivos una trampa al final del camino y los prenderé. Nadie hará este trabajo por mí aunque yo ya no tenga las fuerzas para hacerlo.

Con esto doy fin a esta misiva, esperando que Dios Nuestro Señor le conceda salud por muchos años, para que pueda goberarnos aquí en el Petén.

Escribí esta carta en el pueblo de nuestro santo patrón San Martín, yo el batab don Gaspar Uicab.

Sobre: Reciba esta carta reverenciado señor gobernador don Miguel Montañez. Gozo de buena salud y de las palabras amorosas de Nuestro Señor Dios. Carta enviada del pueblo de San Martín.

## Apéndice 2

**Acusación de Joseph Dzin y su mujer María Josefa Tzuntecun contra el castellano Joseph de Gálvez por malos tratos.<sup>163</sup> [Petén Itzá, 1781].**

Josef Dzin y su esposa postrados se comparesen ante vuestra merced dicen todo lo que les a precedido con el señor comandante Josef de Galves estando de semana en su casa esta mi muger estando un dia tomando vino y entra a pedirme pan y le dixé que aguardara que ya acave de hacer las tostas que me han mandado y se lo dare, asi oyo eso arretrato todo el [...] que yo avia hecho lo voto en la candela despues pegando gritos a esto vino dicho señor con el [...] de la escova y paso sobre mi muger que por poco mata, esta buya llevo con el señor vicario [...] Cardenas con el señor padre Lara que se enbroco mi muger suplicandole que la dejase mas que la havia de matar asta se travasones con el señor padre por que era su obligacion pues era pastor de nuestras almas. Que estaban de semana conmigo son estas criadas Maria Challax Nicolasa Chata y Rosa todo lo vieron.

Asi mi [ padre y señor] los 3 meses mi muger tuvo cama y todo lo que en mala y en pagar quien le conpusiera los uestos me [...] a su caritativo pecho de vuestra merced que le diga que me [...] pues el se lo yso en su servicio pobremente gaste [...] meses 35 pesos solamente pues con todo su poder sabe lo busque con mi sudor y trabajo viniendo a trabajar. A esto apelo con mis justicias clamo que se me pague inmediatamente que me avia con quienes estaban de obligacion en ese tiempo son los que pongo casique Don Lucas Quetzal los alcaldes el difunto Pedro Tun y Josef Carneiro Batab los regidores Mateo Dzul Nal[...] Ytza Balentin Salas. Estos señor que sean bajados para tomarles declaracion y si fuere posible irme a la provincia a traer certificacion de dichos señores padres no me excuso y por lo tanto juro no proceder con malicia.

Fecho Vd supra

---

<sup>163</sup>AGCA, Ex. 4958, leg. 189. Se presenta una transcripción literal del documento, solamente se desligaron las abreviaturas y la c invertida se escribió como dz, se pusieron corchetes en las partes ilegibles o faltantes.

Josef Dzin y su muger

Maria Josepha Tzuntecun

Señor postrado me veo a los pies de vuesta merced se digne aserme el favor de rreservarla en las semanas por que esta imposibilitada como le constara a vuestra merced.

Vale

**Archivos consultados:**

Archivo General de Indias (AGI)  
 Archivo General de Centroamérica (AGCA)  
 Archivo General de Simancas (AGS)  
 American Philosophical Society-Reina-Jiménez Collection (APS-RJC)

**Bibliografía:**

- Acuña, René (ed.).  
 1982 *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala.*  
 México: UNAM.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo.  
 1991 *Regiones de refugio. El desarrollo de la  
 comunidad y el proceso dominical en  
 mestizoamerica.* Mexico: FCE.
- Aliphat Fernández, Mario.  
 1994 *Ecología y territorio en la época clásica maya. El  
 caso del Alto Usumacinta.* Ponencia presentada  
 en la IX Reunión de historiadores canadienses,  
 mexicanos y de Estados Unidos, octubre 27.
- Alvarez, Cristina.  
 1980-1997 *Diccionario etnolingüístico del idioma maya  
 yucateco.* 3 vols. México: UNAM.
- Antochiw, Michel.  
 1994 *Historia cartográfica de la Península de Yucatán.*  
 México: Gobierno del Estado de Campeche, Grupo  
 Tribasa.
- Aramoni, Dolores.  
 1992 *Los refugios de lo sagrado: religiosidad,  
 conflicto y resistencia entre los zoques de  
 Chiapas.* México: Consejo Nacional para la  
 Cultura y las Artes.
- 1993 "Iglesia, cultura y represión entre los zoques de  
 Chiapas en el siglo XVII" en *Catolicismo y*

*extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII.*  
 Compiladores Gabriela Ramos y Enrique Urbano.  
 Cuzco, Perú: Centro de Estudios Regionales  
 Andinos "Bartolomé de Las Casas", pp. 367-387.

Atran, Scott.

1993 "Itza Maya Tropical Agro-Forestry", *Current Anthropology*, vol. 34, núm.5, pp. 633-700.

Avendaño y Loyola, Andrés de

1696 *Relación de las dos entradas que hize a la conversion de los gentiles Ytzaes y Cehaches.* Ms. 1040. Edward E. Ayer Collection, Newberry Library. Chicago.

Baer, Philip y William R. Merrifield.

1981 *Los lacandones de México.* México: INI.

Bartolomé, Miguel Alberto y Alicia Mabel Barabas.

1981 *La resistencia maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán.* México: INAH.

Barrera Marín Alfredo, Alfredo Barrera Vásquez y Rosa Ma. López Franco.

1976 *Nomenclatura etnobotánica maya.* México: INAH.

Barrera Vásquez, Alfredo (director).

1980 *Diccionario maya Cordemex.* Mérida: Cordemex.

Barrera Vásquez, Alfredo y Silvia Rendón.

1948 *El libro de los libros de Chilam Balam.* México: FCE.

Barth, Fredrik.

1969 *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference.* London: George Allen and Unwin.

Beezley, William H., Cheryl English Martin, William E. French (eds.).

1994 *Rituals of Rule, Rituals of Resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico.* Wilmington, Delaware: Scholarly Resources.

- Bernand, Carmen y Serge Guzinski.  
1992 *De la idolatría. Una Arqueología de las ciencias religiosas.* México: FCE.
- Bernand, Carmen (comp.).  
1994 *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años.* México: FCE.
- Boehm de Lameiras, Brigitte.  
1997 "El enfoque regional y los estudios regionales en México: Geografía, Historia y Antropología", *Relaciones (El concepto de región en Ciencias Sociales)*, núm. 72, vol. XVIII, pp.17-46.
- Bonfil Batalla, Guillermo.  
1986 *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos.* Mimeógrafo, México: CIESAS.
- Boot, Erik.  
1997 "Kan Ek', Last Ruler of the Itsá', *Yumtzilob*, vol.9, núm.1, pp.5-21.
- Borah, Woodrow.  
1985 *El Juzgado General de Indios en la Nueva España.* México: FCE.
- Borah, Woodrow (coord.).  
1985 *El gobierno provincial de la Nueva España 1570-1787.* México: UNAM.
- Bovin, Philippe (coord.).  
1997 *Las fronteras del Itsmo.* México: CIESAS-CEMCA.
- Bracamonte, Pedro.  
1998 *Los mayas de la montaña. La conquista inconclusa de Yucatán.* Tesis doctoral. México: UNAM.
- Bracamonte, Pedro y Gabriela Solís.  
1996 *Espacios mayas de autonomía.* Merida: UADY-CONACYT.

- Braudel, Fernand.  
1981 *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. 2 tomos. México: FCE.
- Bricker, Victoria R.  
1981 *The Indian Christ, the Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*. Austin: University of Texas Press.
- Cano, Agustín.  
1942 "Informe dado al rey por el padre fray Agustín Cano sobre la entrada que por la parte de la Verapaz se hizo al Petén en el año de 1695, y fragmento de una carta al mismo sobre el propio asunto", *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, 18 núm.1, pp. 65-79.
- Carmagani, Marcello.  
1988 *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*. México: FCE.
- Caso Barrera, Laura.  
1990 *Aportación documental a la Guerra de Castas de Yucatán*. Tesis de licenciatura. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- 1996 Discurso evangélico y conversión. Fray Andrés de Avendaño y la conquista del Itzá (1695-1697), *Dimensión Antropológica*, vol. 7, pp. 32-54.
- 1997 "La familia Xiu: Sobrevivencia y estrategias políticas de la época prehispánica a la colonia (S. XVII)", *Historia y Sociedad*, vol.1, núm.2, pp.9-31.
- 1998 "Hacia la conquista del Itzá. Idolatría y rebelión: Comunidades mayas en el siglo XVII", *Andes. Antropología e Historia*, núm.9, pp. 69-94.
- "Destino de los señores itzáes y de Cabnal, cacique lacandón después de la dominación española", *Antropología. Nueva época*, núm. 49, pp.11-20.

- 1999 "Religión y resistencia indígena en Yucatán, siglos XVI-XIX". *Colonial Latin American Historical Review*, vol.8, núm.2, pp. 153-184.
- "Localización y análisis de documentos mayas itzaes, siglo XVIII", en prensa.
- "Organización política de los itzaes desde el posclásico a 1702" Ponencia presentada en el Simposio Internacional Mat and Throne-Cosmovision and Society in Mesoamerica, 10-12 de mayo del 2000, Leiden, Holanda.
- Castro, Felipe.  
1996 *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*. México: CIESAS-INI.
- Ciudad Real, Antonio de.  
1976 *Tratado curioso y docto de las grandezas de Nueva España*. México: UNAM, 2 tomos.
- Clancy, Flora C. y Peter D. Harrison (eds.).  
1990 *Vision and Revision in Maya Studies*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Clendinnen, Inga.  
1980 "Landscape and Worldview: The survival of Yucatec Maya Culture Under Spanish Conquest", *Comparative Studies of Society and History*, vol. XXII, núm. 3, pp. 374-393.
- 1987 *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1550*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coe, Sophie D. y Michael Coe.  
1999 *La verdadera historia del chocolate*. México: FCE.
- Coe, Michael D.  
1987 *The Maya*. London: Thames and Hudson.
- Cook, Sherburne F. y Woodrow Borah.  
1974 *Essays in Population History. Mexico and the Caribbean*, vol.2. Berkley and Los Angeles: University of California Press.

- Contreras Sánchez, Alicia del Carmen.  
1996 *Capital comercial y colorantes en la Nueva España. Segunda mitad del siglo XVIII*. México: El Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma de Yucatán.
- Cortés, Hernán.  
1981 *Cartas de relación*. México: Porrúa.
- Culbert, Patrick T. (ed.)  
1991 *Classic Maya Political History. Hieroglyphic and Archaeological Evidence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chamberlain, Robert S.  
1974 *Conquista y colonización de Yucatán, 1517-1550*. México: Porrúa.
- Chase Diane Z. y Arlene F. Chase (eds.).  
1992 *Mesoamerican Elites. An Archaeological Assessment*. Norman and London: University of Oklahoma Press.
- De Atley, Suzanne P.  
1984 "The Casas Grandes Frontier as a Boundary: A Case Study from Northern Mexico", *Exploring the Limits. Frontiers and Boundaries in Prehistory*. Suzanne P. de Atley y Frank J. Finlow (eds.). London: University of London, Bar International Series 223, pp. 5-34.
- De Atley, Suzanne P. y Frank J. Finlow (eds.).  
1984 *Exploring the Limits. Frontiers and Boundaries in Prehistory*. London: University of London, Bar International Series 223.
- De Castillo, Antonio.  
1699 *El devoto peregrino y viaje de Tierra Santa*. Madrid.
- De Vos, Jan.  
1988 *La paz de Dios y del rey. La conquista de la selva lacandona, 1525-1821*. México: FCE.  
1990 *No queremos ser cristianos. Historia de la resistencia de los lacandones 1530-1695, a*

*través de testimonios españoles e indígenas.*  
México: CNCA-INI.

- 1994 *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas.* México: CIESAS-INI. Col. Historia de los pueblos indígenas de México.

*Diccionario de Autoridades.*

- 1964 Real Academia Española, edición facsimilar, 3 vols. Madrid: Ed. Gredos.

Diel, Richard A. y Catherine Berlo (eds.).

- 1989 *Mesoamerica After de Decline of Teotihuacan AD700-900.* Washington: Dumbarton Oaks.

Domínguez Ortiz Antonio y Bernard Vincent.

- 1993 *Historia de los moriscos.* Madrid: Ed. Alianza.

Durán, Diego.

- 1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme,* 2 tomos. México: Porrúa.

Edmonson, Munro S.

- 1982 *The Ancient Future of the Itza. The Book of Chilam Balam of Tizimin.* Austin: University of Texas Press.

- 1995 *Sistemas calendáricos mesoamericanos.* México: UNAM.

Espinosa, Isidro Felis de.

- 1737 *El peregrino septentrional atlante: Delineado en la ejemplarísima vida del venerable padre fr. Antonio Margil de Jesús.* México: Joseph Bernardo de Hagal.

Estrada Monroy, Agustín.

- 1973 "Odisea hacia Zac Balam", *Datos para la historia de la iglesia en Guatemala.* t.I, Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala. pp. 374-393.

Farriss, M. Nancy.

- 1984 *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- 1985 "Recordando el futuro, anticipando el pasado: Tiempo histórico y tiempo cósmico entre los mayas de Yucatán", *La memoria y el olvido: segundo simposio de historia de las mentalidades*, México: INAH, pp. 47-60.
- 1986 "Indians in Colonial Northern Yucatan", *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*. vol. IV Ethnohistory, pp. 88-102.
- 1994 "Conquista y cultura: Los mayas de Yucatán", *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. Carmen Bernand (comp.). México: FCE, pp. 187-214.

Flannery, Kent V. (ed.).

- 1982 *Maya Subsistence. Studies in Memory of Dennis E. Puleston*. New York: Academic Press.

Foucher, Michel.

- 1997 "Tipología de las fronteras contemporáneas", *Las fronteras del Istmo*. Philippe Bovin (coord.). México: CIESAS-CEMCA, pp.19-30.

Fox, Robin.

- 1983 *Kinship and Marriage. An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

Freidel, David, Linda Shele, Joy Parker.

- 1993 *Maya Cosmos: Three Thousand Years of the Shaman's Path*. New York: William Morrow and Co.

Furst, Peter T.

- 1976 "Fertility, Vision Quest and Auto-Sacrifice: Some Thoughts on Ritual Blood-Letting among the Maya", *Segunda Mesa Redonda de Palenque, Part III*. Merle Green Robertson (ed.), California: The Robert Louis Stevenson School, pp.181-193.

Gallegos, Francisco.

- 1676 *Memorial que contiene las materias y progresos del Chol y Manche, presentado a su señoría don Francisco de Escobedo [...].* Guatemala: Imprenta Joseph de Pineda Ybarra.

García Bernal, Manuela Cristina.

- 1972 *La sociedad de Yucatán, 1700-1750.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- 1978 *Yucatán: Población y encomienda bajo los Austrias.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos .
- 1994 "Desarrollos indígena y ganadero en Yucatán" en *Historia Mexicana*, vol. XLIII, enero-marzo, núm. 3. pp. 371-400.

García de León, Antonio.

- 1976 *Pajapan. Un dialecto mexicano del Golfo.* México: INAH.

García Hernán, Antonio Sierra y Gilberto Balam.

- 1996 *Medicina maya tradicional.* México: EDUCE.

García Recio, José María.

- 1988 *Análisis de una sociedad de frontera. Santa Cruz de la Sierra en los siglos XVI y XVII.* Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.

Garza, Mercedes de la. (ed.)

- 1983 *Relaciones histórico geográficas de la Gobernación de Yucatán.* 2 tomos. México: UNAM.

Gerhard, Peter.

- 1991 *La frontera sureste de la Nueva España.* México: UNAM.

Gibson, Charles.

- 1981 *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810.* México: Siglo XXI.

Girard, René.

- 1988 *La violencia y lo sagrado.* Barcelona: Anagrama.

- Gómez-Pompa, Arturo.  
 1999 "La vegetación de la zona maya", *Los Mayas*. Peter Schmidt, Mercedes de la Garza y Enrique Nalda (coordinadores). México: CONACULTA-INAH, pp. 39-51.
- González, Yolotl.  
 1988 *El sacrificio humano entre los mexicas*. México: FCE.
- González Cicero, Stella María.  
 1978 *Perspectiva religiosa en Yucatán, 1517-1571*. México: El Colegio de México.
- Gosner, Kevin.  
 1992 *Soldiers of the Virgin*. Tucson: University of Arizona Press.
- Green Robertson, Merle. (ed.)  
 1973 *Primera Mesa Redonda de Palenque, Part II*. California: The Robert Louis Stevenson School.  
 1976 *Segunda Mesa Redonda de Palenque, Part III*. California: The Robert Louis Stevenson School.
- Gruzinski, Serge.  
 1993 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: FCE.
- Güemez Pineda, José Arturo.  
 1991 "Everyday Forms of Mayan Resistance. Cattle Rustling in Northwestern Yucatan, 1821-1847", *Land, Labor and Capital in Modern Yucatan*. Brannon and Joseph (eds.), Tuscaloosa: The University of Alabama Press, pp. 18-50.  
 1994 *Liberalismo en tierras del Caminante, Yucatán 1812-1840*. México: El Colegio de Michoacán.

- Gutiérrez, Ramón A.  
 1993 *Cuando Jesús llegó las Madres del Maíz se fueron. Matrimonio, sexualidad y poder en Nuevo México, 1500-1846.* México: FCE.
- Hames, Raymond B. y William T. Vickers (eds.).  
 1983 *Adaptative Responses of Native Amazonians.* New York: Academic Press.
- Hammond, Norman (ed.).  
 1977 *Social Process in Maya Prehistory.* London: Academic Press.
- Hammond, Norman y Gordon R. Willey (eds.).  
 1979 *Maya Archaeology and Ethnohistory.* Austin: University of Texas Press.
- Hanson, Craig A.  
 1995 "The Hispanic Horizon in Yucatan. A Model of Franciscan Missionization", *Ancient Mesoamerica*, núm.6, pp.135-146.
- Hellmuth, Nicholas M.  
 1971 *Some Notes on the Ytza, Quejache, Verapaz Chol and Toquegua Maya. A Progress Report on Ethnohistory Research*, Mimeógrafo, New Haven Conn.: SE.
- 1977 "Cholti-Lacandon (Chiapas) and Peten-Ytzá Agriculture, Stettelment Pattern and Population", *Social Process in Maya Prehistory.* Norman Hammond (ed.). London: Academic Press, pp.421-448.
- Hernández Xolocotzi, Efraím, Luis M. Arias y Luciano Pool.  
 1994 "El sistema agrícola de roza-tumba-quema en Yucatán y su capacidad de sostenimiento" en *Agricultura indígena: pasado y presente.* Teresa Rojas (coord.). México: CIESAS. pp. 343-357.
- Hill, Robert M.  
 1991 "The Social Uses of Writing Among the Cakchiquel Maya. Nativism, Resistance, and Innovation" *Columbian Consequences, The Spanish Borderlands in Pan-American Perspective*, vol.3.

David Hurst Thomas (ed.). Washington and London:  
Smithsonian Institution Press, pp. 283-299.

- Hofling, Charles Andrew.  
1991 *Itza Maya Texts with a Gramatical Overview.*  
Salt Lake City: University of Utah Press.
- Hofling, Charles Andrew y Fernando Tesucún.  
1992 "El caballo de cortés, una relación itzá", *Winak: Boletín Intercultural*, vol.7, núms.1-4, pp. 41-60.
- Houwald, Götz Freiherr von (ed.).  
1979 *Comentarios al texto de Nicolás de Valenzuela, Conquista del Lacandón y conquista del Chol*, vol. 2, Berlín: Coloquium Verlag.
- 1984 "Mapa y descripción de la montaña del Petén Ytzá. Interpretación de un documento de los años poco después de la conquista de Tayasal", *Indiana* núm. 9. Berlín: Gebr-Mann, Verlag, pp. 255-271.
- Hurst Thomas, David (ed).  
1991 *Columbian Consequences, The Spanish Borderlands in Pan-American Perspective*, vol.3. Washington and London: Smithsonian Institution Press.
- Jones, Grant D.  
1982 "Agriculture and Trade in the Colonial Period Southern Maya Lowlands", *Maya Subsistence. Studies in Memory of Dennis E. Puleston*. Kent V. Flannery (ed.). New York: Academic Press, pp. 275-289.
- 1983 "The Last Maya Frontiers of Colonial Yucatan", *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica*. Murdo J. MacLeod and Robert Wasserstrom (eds.) Lincoln: University of Nebraska Press, pp. 64-91.
- 1984 "Maya-Spanish Relations in Sixteenth Century Belize", *Belcast Journal of Belizean Affairs*. 1(1), pp. 28-40.

- 1986 "The Southern Maya Lowlands During Spanish Colonial Times", *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*. Austin: University of Texas Press.
- 1989 *Maya Resistance to Spanish Rule: Time and History on a Colonial Frontier*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- 1990 "Prophets and Idol Speculators. Forces of History in the Lowland Maya Rebellion of 1638", *Vision and Revision in Maya Studies*. Flora C. Clancy y Peter D. Harrison (eds.) Albuquerque: University of New Mexico Press, pp.179-193.
- 1998 *The Conquest of the Last Maya Kingdom*. Stanford: Stanford University Press.
- Joralemon, David.  
1973 "Ritual Blood-Sacrifice among the Ancient Maya: Part I", *Primera Mesa Redonda de Palenque, Part II*. Merle Green Robertson (ed.), California: The Robert Louis Stevenson School. pp. 59-75.
- Kowalski, Jeff K.  
1989 "Who am I among the Itza?: Links Between Northern Yucatan and the Western Maya Lowlands and Highlands", *Mesoamerica After the Decline of Teotihuacan AD700-900*. Richard A. Diehl y Catherine Berlo (eds.), Washington: Dumbarton Oaks, pp.173-185.
- Landa, Diego de.  
1982 *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Porrúa.
- Lincoln, Charles E.  
1994 "Structural and Philological Evidence for Divine Kingship at Chichén Itzá, Yucatán, México", *Hidden Among the Hills. Maya Archaeology of the Northwest Yucatan Peninsula*. Hanns J. Prem (ed.). Möckmühl: Verlag von Flemming, pp. 164-196.

- Lizana, Bernardo.  
1995 *Historia de Yucatán. Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual.* René Acuña (ed.). México: UNAM.
- Le Goff, Jacques.  
1986 *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval.* Barcelona: Gedisa.
- Leach, Edmund.  
1981 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos.* México: Siglo XXI.
- León Pinelo, Antonio de.  
1960 *Relación que en el Consejo Real de las Indias hizo sobre la conquista de las provincias del Manché y Lacandón el licenciado.....* France V. Scholes y E. B. Adams.(eds.). Guatemala: Editorial Universitaria.
- López Austin, Alfredo.  
1973 *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl.* México: UNAM.  
  
1984 *Cuerpo humano e ideología.* 2 tomos. México: UNAM.  
  
1990 *Los mitos del Tlacuache.* México: Ed. Alianza.
- López de Cogolludo, Diego.  
1971 *Historia de Yucatán.* 2 vols. Graz, Austria: Akademische Druck.
- Lynch, John.  
1984 *España bajo los Austrias. España y América (1598-1700).* 2 tomos. Brcelona: Ed. Península.
- MacLeod, Murdo J.  
1973 *Spanish Central America. A Socioeconomic History, 1520-1720.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.  
  
1991 "Indian Riots and Rebellions in Colonial Central America, 1530-1720: Causes and Categories",

*Columbian Consequences, The Spanish Borderlands in Pan-American Perspective*, vol.3. David Hurst Thomas (ed.). Washington and London: Smithsonian Institution Press, pp.375-387.

- MacLeod, Murdo J. y Robert Wasserstrom (eds.).  
1983 *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Malvido, Elsa.  
1997 "Civilizados o salvajes. Los ritos al cuerpo humano en la época colonial", *El cuerpo humano y su tratamiento mortuorio*. Elsa Malvido, Grégory Pereira y Vera Tiesler (coords.) México: INAH, pp. 29-49.
- Malvido, Elsa , Grégory Pereira y Vera Tiesler (coords.)  
1997 *El cuerpo humano y su tratamiento mortuorio*. México: INAH.
- Marcus, Joyce.  
1982 "The Plant World of the Sixteenth and Seventeenth Century Lowland Maya", *Maya Subsistence. Studies in Memory of Dennis E. Puleston*. Kent V. Flannery (ed.). New York: Academic Press, pp. 239-267.
- Marjil [sic] de Jesús, fray Antonio, fray Lázaro de Mazariegos, fray Blas Guillen.  
1984 *A Spanish Manuscript. Letter on the Lacandonos*. Culver City, California: Labyrinthos.
- Martínez Hernández, Juan.  
1929 *Diccionario de Motul*. Mérida: Talleres de la compañía tipográfica yucateca
- Means, Philip A.  
1930 *A Narrative of the Conquest of the Province of the Ytzas in New Spain. Performed by Capitan Don Martin de Urzua y Arizmendi*. Paris: Les Editions Genet.
- 1974 *History of the Spanish Conquest of Yucatan and of the Itzas*. New York: Kraus Reprint Co.

- Mc Dermont, John Francis.  
1967 *The Frontier Re-Examined*. Chicago: University of Illinois Press.
- Miller Arthur G. y Nancy Farriss.  
1979 "Religious Syncretism in Colonial Yucatan. The Archaeological and Ethnohistorical Evidence from Tancah, Quintana Roo", *Maya Archaeology and Ethnohistory*. Norman Hammond y Gordon R. Willey (eds.). Austin: University of Texas Press, pp.223-240.
- Miller, David Harry y Jerome O. Steffen (eds.).  
1977 *The Frontier. Comparative Studies*. vol.1, Norman: University of Oklahoma Press.
- Morley, Sylvanus G. y Ralph L. Roys.  
1941 *The Xiu Chronicle*. Washington: Carnegie Institution of Washington, Microfilm consultado en El Colegio de México.
- Morley, Sylvanus G. y George W. Brainerd.  
1983 *The Ancient Maya*. Edición revisada por Robert J. Sharer. Stanford: Stanford University Press.
- Nations, James D. y Ronald B. Nigh.  
1980 "The Evolutionary Potential of Lacandon Maya Sustained-Yield Tropical Forest Agriculture", *Journal of Anthropological Research*, v. 36, núm.1, pp.1-30.
- Olivier, Guilhem.  
1999 "Tepeyóllotl,"Corazón de la Montaña" y "Señor del Eco": El Dios Jaguar de los antiguos mexicanos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol.28, pp.99-141.
- Pardo, Joaquín.  
1936 "El documento Canec", *Maya Research*, vol. III, núms. 3-4, pp. 294-295.
- Palma Murga, Gustavo.  
1997 "El reino de Guatemala y sus vinculaciones económico-comerciales externas durante la época colonial", *Comercio Marítimo Colonial*.

- Nuevas interpretaciones y últimas fuentes.*  
Carmen Yuste (coord.). México: INAH, pp. 45-56.
- Pastor Rodolfo.  
1985 "El repartimiento de mercancías y los alcaldes mayores novohispanos un sistema de explotación, de sus orígenes a la crisis de 1810", *El gobierno provincial de la Nueva España 1570-1787*. Woodrow Borah (coord). México: UNAM, pp.201-236.
- 1987 *Campeños y reformas: La Mixteca, 1700-1856*. México: El Colegio de México.
- Patch, Robert W.  
1993 *Maya and Spaniard in Yucatan, 1648-1812*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Peña, Guillermo de la.  
1997 "Los estudios regionales y la antropología social en México", *Región e historia en México (1700-1850)*. Pedro Pérez Herrero (comp.) México: Instituto Mora, pp.123-162.
- Pérez Herrero, Pedro.  
1986 "Producción Local e integración económica en el Yucatán del siglo XVI". *Los mayas de los tiempos tardíos*. Miguel Rivera Dorado y Andrés Ciudad (eds.). Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, pp.167-195.
- 1992 *Comercio y mercados en América Latina colonial*. Madrid: MAPFRE.
- Pérez Herrero, Pedro (comp.).  
1997 *Región e historia en México (1700-1850)*. México: Instituto Mora.
- Pérez, Juan Pío.  
1866-77 *Diccionario de la lengua maya*. Mérida: Imprenta Literaria de Juan F. Molina Solís.
- Phol, Mary y Lawrence H. Feidman.  
1982 "The Traditional Role of Women and Animals in Lowland Maya Economy", *Maya Subsistence. Studies in Memory of Dennis E. Puleston*. Kent V.

Flannery (ed.). New York: Academic Press, pp. 295-308.

Phol, Mary (ed.).

1985 "An Ethnohistorical Perspective on Ancient Maya Wetland and Other Cultivation Systems in the Lowlands", *Prehistoric Lowland Maya Environment and Subsistence Economy*. Harvard: Harvard University Press, pp. 35-45.

Pijoan, Carmen M. y Josefina Mansilla.

1997 "Evidencia de sacrificio humano, modificación ósea y canibalismo en el México prehispánico", *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*. Elsa Malvido, Grégory Pereira y Vera Tiesler (coords.) México: INAH, pp.193-212.

Powell, Philip W.

1984 *La Guerra Chichimeca, 1550-1600*. México: FCE.

Prem, Hanns J. (ed.).

1994 *Hidden Among the Hills. Maya Archaeology of the Northwest Yucatan Peninsula*. Möckmühl: Verlag von Flemming.

Puleston, Dennis E.

1982 "The Role of Ramon in Maya Subsistence", *Maya Subsistence. Studies in Memory of Dennis E. Puleston*. Kent V. Flannery (ed.). New York: Academic Press, pp. 353-367.

Quezada, Sergio.

1993 *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*. México: El Colegio de México.

Ramos, Gabriela y Henrique Urbano (compiladores).

1993 *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII*. Cuzco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

- Reina, Rubén E.  
 1966 "A Peninsula that May Have Been an Island: Tayasal, Peten, Guatemala", *Expedition*, núm. 9, pp.16-29.
- 1967 "Milpas y milperos: Implications for Prehistoric Times", *American Anthropologist*, núm.70, pp. 565-568.
- s / f *Información histórica sobre el Petén.*  
 Mecanuscrito en la American Philosophical Society.
- Reed, Nelson.  
 1982 *La Guerra de Castas de Yucatán.* México: Era.
- Restall, Matthew B.  
 1994 *The World of the Cah. Postconquest Yucatec Maya Society.* Tesis de doctorado, Universidad de California.
- Ricard, Robert.  
 1986 *La conquista espiritual de México.* México: FCE.
- Rice, Prudence M.  
 1996 "Postclassic Censers Around Lake Peten Itza, Guatemala", *Arqueología Mesoamericana. Homenaje a William T. Sanders.* 2 tomos. México: INAH, pp.123-135.
- Robinson, David J. (ed.).  
 1981 "Indian Migration in Eighteenth Century Yucatan: The Open Nature of the Closed Corporate Community", *Studies in Spanish American Population History.* Colorado: Westview Press, pp.149-173.
- Robinson, David J. y Carolyn McGovern.  
 1980 "La migración regional yucateca en la época colonial, el caso de San Francisco de Umán", *Historia Mexicana*, vol.30, núm.1, pp. 99-125.

- Rojas Rabiela, Teresa.  
1982 "Los instrumentos del trabajo agrícola en el siglo XVI", *Biotica*, vol.7, núm.2, pp. 205-222.
- Rojas Rabiela, Teresa (coord.).  
1994 *Agricultura indígena: pasado y presente*. México: CIESAS.
- Román Gutiérrez, José Francisco (ed.).  
1998 *Las reformas borbónicas y el nuevo orden colonial*. México: INAH.
- Roys, Ralph L.  
1943 *The Indian Background of Colonial Yucatan*. Publication 548, Washington: Carnegie Institution of Washington.
- 1949 *The Prophecies for the Maya Tuns or Years in the Books of Chilam Balam of Tizimin and Mani*. Contributions to American Anthropology and History. Washington: Carnegie Institution of Washington, núm.51.
- 1960 *The Maya Katun Prophecies of the Book of Chilam Balam*. Contributions to American Anthropology and History. Washington: Carnegie Institution of Washington.
- 1973 *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Rubial, Antonio.  
1996 *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad media a la evangelización novohispana*. México: UNAM.
- Ruggiero, Romano.  
1993 *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*. México: FCE.
- Ruz, Mario Humberto.  
1990 "La jaula y los pájaros. Notas sobre la cristianización de los manches", *Poder y sociedad locales en Los Altos de Guatemala*. núm.

- 189, Guatemala: Universidad de San Carlos-Centro de Estudios mexicanos y centroamericanos, pp.117-134.
- 1992 "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano", *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. México: CNCA, pp. 85-162.
- 1994 *Un rostro encubierto. Los indios del Tabasco colonial*. México: CIESAS-INI.
- "El conquistador y el jurisperito. Testimonios sobre el Itzá", *Estudios de Cultura Maya*, vol. XIX, México: CEM, IIF, UNAM, pp. 335-395.
- 1997 "La familia divina: Imaginario hagiográfico en el mundo maya", *La Iglesia Católica en México*. Nelly Sigaut (ed.). México: El Colegio de Michoacán, pp. 381-405.
- Gestos cotidianos. Acercamientos etnológicos a los mayas de la época colonial*. Campeche: Gobierno del Edo. de Campeche.
- Rzedowski, Jerzy.  
1978 *Vegetación de México*. México: Limusa.
- Sabloff, Jeremy A. y E. Wyllys Andrews V (eds.).  
1986 *Maya Civilization. Classic to Postclassic*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Sahgún, Bernardino de.  
1982 *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa.
- Saignes, Thierry.  
1985 *Caciques, Tribute and Migration in the Southern Andes. Indian Society and the 17th Century Colonial Order (Audiencia de Charcas)*. Institute of Latin American Studies, Occasional Papers, London: University of London.

- Sánchez de Aguilar, Pedro.  
1948-52 "Informe contra los adoradores de ídolos del obispado de Yucatán, año de 1639" en *Idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Estudio introductorio de Francisco del Paso y Troncoso, pp. 184-336. México: Ediciones Fuente Cultural.
- Sapper, Karl.  
1985 *The Verapaz in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: A Contribution to the Historical Geography and Ethnography of Northeastern Guatemala*. Los Angeles: Institute of Archaeology-University of California. Occasional Paper 13.
- Savage, William W. y Stephen I. Thompson (eds.).  
1979 *The Frontier, Comparative Studies*. vol.II. Norman: University of Oklahoma Press.
- Sigaut, Nelly (ed.).  
1997 *La Iglesia Católica en México*. México: El Colegio de Michoacán.
- Simeón, Rémi.  
1977 *Diccionario de la lengua nahuatl o mexicana*. México: Siglo XXI.
- Scott, James C.  
1985 *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, Conn.: Yale University Press.  
1990 *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Schmidt, Peter, Mercedes de la Garza y Enrique Nalda (coord.).  
1999 *Los Mayas*. México: CONACULTA-INAH.

Scholes, France V. y Eleonor V. Adams (eds.).

1936 "Documents Relating to the Mirones Expedition to the Interior of Yucatan 1621-1624", *Maya Research*, vol. III. núms. 3-4, pp. 151-176, 251-276.

1938 *Don Diego Quijada Alcalde Mayor de Yucatán 1561-1565*. 2 tomos. México: Antigua Librería Robredo.

1960 *Relaciones histórico-descriptivas de la Verapaz, El Manche y Lacandón en Guatemala*. Guatemala: Ed. Universitaria.

Scholes, France V. y Ralph L. Roys.

1968 *The Maya Chontal Indians of Acalan-Tixchel. A Contribution to the History and Ethnography of the Yucatan Peninsula*. Norman: University of Oklahoma Press.

Scholes, France V. y Eric Thompson.

1977 "The Francisco Pérez Probanza and the Matrícula of Tipu (Belize)", *Anthropology and History in Yucatan*. Grant D. Jones (ed.). Austin: University of Texas Press, pp.43-68.

Schwartz B., Norman.

1992 *Forest Society. A Social History of Peten Guatemala*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Shele, Linda.

1997 *Rostros ocultos de los mayas*. Singapur: Toppan Printing Co.

Shele, Linda y David Freidel.

1990 *A Forest of Kings*. New York: William Morrow and Company.

Sherman, William L.

1987 *El trabajo forzoso en América Central. Siglo XVI*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.

Sierra O'Reilly, Justo.

- 1994 *Los indios de Yucatán*. 2 tomos. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Simmons, Scott E.

- 1995 "Maya Resistance, Maya Resolve. The Tools of Autonomy from Tipu Belize". *Ancient Mesoamerica*, núm. 6, pp. 135-146.

Solano, Francisco de.

- 1971 *La población indígena de Yucatán durante la primera mitad del siglo XVII*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- 1990 *Ciudades Hispanoamericanas y pueblos de indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- 1998 "El espacio americano, ciudad y frontera en la Hispanoamérica de la Ilustración: tradición y novedad de las reformas", *Las reformas borbónicas y el nuevo orden colonial*. José Francisco Román Gutiérrez (ed.). México: INAH, pp. 51-67.

Solís Alcalá, Ermilo.

- 1949 *Códice Pérez*. Mérida: Imprenta Oriente.

Soza, José María.

- 1957 *Pequeña monografía del Petén*. Guatemala: Ed. del Ministerio de Educación Pública.
- 1970 *Monografía del Departamento del Petén*. 2 tomos. Guatemala: Ed. José de Pineda Ibarra.

Stevens, Rayfred L.

- 1964 "The Soils of Middle America and their Relation to Indian Peoples and Cultures", *Handbook of Middle American Indians*, vol. 1. Robert C. West (ed. volumen). Austin: University of Texas Press, pp. 265-315.

- Stone, Doris.  
1932 *Some Spanish Entradas, 1524-1695*. Middle American Papers, núm. 4. New Orleans: Tulane University Press.
- Tanck de Estrada, Dorothy.  
1994 "Escuelas y cajas de comunidad en Yucatán al final de la colonia", *Historia Mexicana*, núm.3. vol. XLIII, pp. 401-449.
- Taylor, William B.  
1990 "Santiago's Horse. Christianity and Colonial Indian Resistance in the Heartland of New Spain", *Violence, Resistance and Survival in the Americas. Native Americans and the Legacy of Conquest*. William B. Taylor y Franklin Pease G. Y. (eds.) Washington: Smithsonian Institution Press, pp.153-189,
- Taylor, William B, y Franklin Pease (eds.).  
1990 *Violence, Resistance and Survival in the Americas. Native Americans and the Legacy of Conquest*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Thompson, J. Eric S.  
1982 *Historia y religión de los mayas*. México: Siglo XXI.
- Tovilla, Martín Alonso.  
1960 *Relación histórica-descriptiva de las provincias de la Verapaz y de la del Manché, escrita por..., año de 1635*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- Turner, Frederik Jakson.  
1993 *History, Frontier and Section. Three Essays by Frederik Jakson Turner*. Introducción Martin Ridge, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Turner, Victor.  
1980 *La selva de los símbolos*. Barcelona: Siglo XXI.

- Uchmany, Eva A.  
1967 "Cuatro casos de idolatría en el área maya ante el tribunal de la Inquisición", *Estudios de Cultura Maya*, núm.6, pp. 267-300.
- Urbano, Henrique.  
1993 "Idolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico." en *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII*. Compiladores Gabriela Ramos y Henrique Urbano. Cuzco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", pp. 7-30.
- Valenzuela, Nicolás de.  
1979 *Conquista del lacandón y conquista del chol*, 2 tomos, Götz Von Houwald (ed.), Berlín: Colloquium Verlag.
- Van Young, Eric.  
1997 "Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas", *Región e historia en México (1700-1850)*. Pedro Pérez Herrero (comp.) México: Instituto Mora, pp. 99-122.
- Villagutierre y Sotomayor, Juan de.  
1933 *Historia de la conquista de la provincia del Itzá*. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.
- 1984 *Historia de la conquista de la provincia de El Itza, reducción y progresos de la de El Lacandón y otras naciones de indios bárbaros de la mediación de el Reyno de Guatemala a las Provincias de Yucatán, en la América Septentrional*. México: Condumex.
- Villalobos, Sergio.  
1992 *La vida fronteriza en Chile*. Madrid: MAPFRE.
- Villa Rojas, Alfonso.  
1985 "El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayenses de Chiapas, México", *Estudios etnológicos. Los mayas*. México: UNAM, pp. 535-550.

Viqueira, Juan Pedro.

1988 "Incesto y justicias en los pueblos tzeltales y tzotziles a finales del período colonial", *Relaciones*, vol.IX, núm.35, pp. 31-52.

1994 "Tributo y sociedad en Chiapas (1680-1721)", *Historia Mexicana*, vol. XLIV, núm.2, 174, pp. 237-267.

1997 *Indios rebeldes e idólatras. dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*. México: CIESAS.

Vogt, Evon Z.

1983 *Ofrendas para los dioses*. México: FCE.

Weeks, John M.

1988 "Residential and Local Group Organization in the Maya Lowlands of Southwestern Campeche, Mexico: The Early Seventeenth Century", *Household and Community in Mesoamerican Past*. Richard Wilk y Wendy Ashmore (eds.). Albuquerque: University of New Mexico, pp. 73-96.

1991 "Defining Variability in Colonial Lowland Maya Domestic Groups", *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 21, pp. 171-219.

West, Robert C. (ed.).

1964 "Surface Configuration and Associated Geology of Middle America" *Handbook of Middle American Indians*, vol.1. Austin: University of Texas Press, pp. 33-83.

Wilk, Richard y Wendy Ashmore (eds.).

1988 *Household and Community in Mesoamerican Past*. Albuquerque: University of New Mexico.

Wiseman, Frederick M.

1978 *Agricultural and Historical Ecology of the Lake Region of Peten, Guatemala*. Tesis doctoral. Arizona: University of Arizona.

- Wolf, Eric.  
1968 "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java", *Theory in Anthropology*, C.R.A Manners y C. Kaplan (eds.) Chicago: Aldine Publishing Company, pp. 1-18.
- Ximénez, Francisco.  
1971-1975 *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, 5 vols., Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.
- Yuste, Carmen (coord.).  
1997 *Comercio Marítimo Colonial. Nuevas interpretaciones y últimas fuentes.* México: INAH.

**Documentos consultados:**

<b>AGI Fondos</b>	<b>Leg.</b>	<b>R. N.</b>
<b>Guatemala</b>	<b>22</b>	<b>3 17</b>
	<b>151</b>	
	<b>151 B</b>	
	<b>Bis</b>	
	<b>152</b>	
	<b>153</b>	
	<b>179</b>	
	<b>239</b>	
	<b>344</b>	
	<b>859</b>	
<b>Escribanía</b>	<b>304 B</b>	
	<b>305 A</b>	
	<b>305 B</b>	
	<b>308 A</b>	
	<b>313 B</b>	
	<b>315 A</b>	
	<b>315 B</b>	
	<b>316 B</b>	
	<b>317 A</b>	
	<b>317 B</b>	
	<b>318 A</b>	
	<b>322 A</b>	
	<b>328 B</b>	
	<b>339 A</b>	
	<b>339 B</b>	<b>7</b>
	<b>1009 A</b>	
<b>México</b>	<b>92</b>	
	<b>130</b>	
	<b>130</b>	<b>4</b>
	<b>140</b>	
	<b>141</b>	
	<b>145</b>	
	<b>148</b>	
	<b>149</b>	
	<b>244</b>	<b>15</b>
	<b>246</b>	<b>4</b>
	<b>248</b>	<b>7</b>
	<b>292</b>	
	<b>294</b>	
	<b>295</b>	
	<b>307</b>	

	308		
	359		
	359	9	56
	360	5	24
			29
			31
			33
	361	2	44
			45
			46
			48
			50
			51
			52
		5	65
			69
			74
			75
	909		
	1010		
	1018		
Justicia	134		
	248		
	1561		
Patronato	20	24	3
	69		11
	184		84
	237		1
			3
			8
			9
			11
			12
			13
			14
Indiferente	136	17	
			1
AGS			
Estado	7627		

**AGCA, Expediente, Legajo.**

A1 Ex.3796 Leg.185

A1 Ex.3799 Leg. 185

A1 Ex.4947 Leg.189

A1 Ex. 7066 Leg.334  
A1 Ex.31553 Leg. 4061  
A1 Ex.7016 Leg.333  
A2 Ex.76 Leg.4  
A1 Ex.31534 Leg.1546  
A1 Ex.2035 Leg.94  
A1 Ex.7024 Leg.333  
A1 Ex.3793 Leg.185  
A1 Ex.10224 Leg.1580  
A1 Ex.31533 Leg.4060  
A1 Ex.3843 Leg.188  
A1 Ex.15510 Leg.2161  
A1 Ex.3791 Leg.185  
A1Ex.1528  
A1 Ex.31554 Leg.4061  
A1 Ex.31578 Leg.4061  
A1 Ex.46907 Leg.5464  
A1 Ex.8538 Leg.409  
A1 Ex.7065 Leg.334  
A1 Ex.3795 Leg.185  
A1 Ex.4958 Leg.189  
A1 Ex.3785 Leg.185  
A1 Ex.8549 Leg. 409  
A1 Leg. 4059  
A1 Leg.1524  
A1 Leg.4604  
A1 Ex.4590  
A1 Ex.4949 Leg.181  
A1 Ex.4950 Leg.189  
A1 Ex. 7048 Leg.334  
A1 Ex.4948 Leg.189  
A1 Ex.3798 Leg.185  
A1 Ex.3792 Leg.185  
A1 Ex.3786 Leg.185  
A1 Ex.48451 Leg. 5769  
B Ex.110 Leg. 28592  
A1 Ex.15486 Leg. 2158  
A1 I Ex.268 Leg.19

A1 Ex.3720 Leg. 4064  
 A3 Ex.28130 Leg.1749  
 A1 Ex.46917 Leg.5465  
 A1 Ex.15480 Leg.2159  
 A3 Ex. 207 Leg.11  
 A1 Ex. 4724 Leg. 96  
 B Ex. 66 Leg. 28588  
 A1 Ex.40333 Leg. 4681  
 A1 Ex. 3795 Leg.185  
 A1 Ex.15466 Leg. 2158  
 A1 Ex.7035 Leg. 333  
 A1 Ex.3803 Leg.186  
 A3 Ex.209 Leg.11

#### **APS-RJC**

AGCA A1 Leg. 1522  
 AGCA A1 Leg. 1523  
 AGCA A1 Leg. 1529  
 AGCA A1 Leg. 1632  
 AGCA A1 Leg. 9445  
 AGCA A1 Leg. 9745  
 AGCA A1 Ex. 3082 Leg. 186  
 AGCA A1 Ex. 33156 Leg.4600  
 AGCA Ex. 5832 Leg.54  
 AGI, México 1041  
 AGI, Estado 94  
 AGI, México 3168  
 AGI, México 1040  
 AGI, Patronato 329  
 AGI, Guatemala 344

Sin referencia de archivo. Documento elaborado por el fraile Diego de Rivas sobre la conquista del Lacandón, 1695.

Archivo de la Orden Mercedaria. Relación jurada de las operaciones que en la reducción del itzá, hizo el padre Diego de Rivas, 1704.

Sin referencia de archivo. Visita del presidio y provincia del Petén hecha por don Ignacio Manzanilla de Cuenca, 1792.

Sin referencia de archivo. Cuenta del ganado del pueblo de San José 1805-6.

Regulaciones en el cobro de fletes, bastimentos, trabajos y jornadas que realizaban los indígenas del Petén por el castellano Antonio del Villar, 1816.

Sin referencia de archivo. Padrón del pueblo de San José 1839.  
Sin referencia de archivo. Actas del pueblo de San José, 1850.