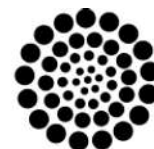




**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**



**CENTROS PÚBLICOS
CONACYT**

UNIDAD PENINSULAR

Cristianos idólatras:

Control episcopal y resistencia entre los
mayas yucatecos (1778-1822)

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTORA EN HISTORIA

P R E S E N T A

EUNICE IVETTE CRUZ RAMÍREZ

DIRECTORA: DRA. GABRIELA SOLIS ROBLEDA

Mérida, Yucatán, 30 de agosto de 2021

COMITÉ DE TESIS

Dra. Gabriela Solís Robleda

Directora

Dr. Pedro José Bracamonte y Sosa

Sínodo

Dr. Medardo Felipe Castro Gutiérrez

Sínodo

Dr. John F. Chuchiak IV.

Sínodo

[...] "la religión cristiana entre los indios, no ha tenido hasta aquí aquellas medras que han conspirado siempre los buenos deseos, ni ha [profundizado] sus raíces hasta aquellos términos, que se han solicitado por el esmero de sus pastores, como me lo acredita la experiencia, pues todo acto de religión lo ejecuta el indio por uno de los respectos, o bien por el temor que siempre traen a la vista, y a inducidos por la común costumbre de los demás y de este modo, si asisten al precepto de la misa es por evitar la reprensión, si cumplen con el precepto anual de la pascua todo es ceremonial y por precaverse de un adverso incidente; y así sucede discurriendo por los otros actos a la religión que *jamás pasan de la certeza a la substancia: de la letra a la esencia: de la superficie, el fondo, y de la carne al espíritu*" [...]

Fray Josef de los Reyes, Maní, 1782.

LA ESPERANZA DEL SIN-DIOS

"La vida del hombre es breve e impotente; sobre él y sobre toda su raza cae el destino oscuro y sin piedad, lenta y seguramente. Ciega al bien y al mal, indiferente a la destrucción, la materia omnipotente avanza en su senda inmisericorde; al hombre, condenado a la oscuridad, no le queda sino alentar antes que caiga el golpe, los sublimes pensamientos que ennoblecen su pequeña vida; desdeñando los terrores cobardes del esclavo del Fatum, rendir culto al santuario que construyeron sus propias manos; sin desanimarse por la fuerza del destino, mantener una mente libre del deseo de una tiranía que dirija su vida externa orgullosamente desafiante de las fuerzas irresistibles que toleraron, por un momento, su conocimiento y su condenación, para sostener solo, cual fatigado pero inflexible Atlas, el mundo que sus propios ideales han formado, a despecho de la marcha atropelladora de un poder inconsciente".

Bertrand Russell.

AGRADECIMIENTOS

Fueron muchas las personas e instituciones partícipes en la elaboración de este trabajo. En primer lugar agradezco al CIESAS-Peninsular por el respaldo académico e institucional recibido a lo largo de estos años de mi formación. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por la beca nacional otorgada durante el programa de posgrado. Especialmente, a mi asesora, la Dra. Gabriela Solís Robleda por su orientación, apoyo y asesoría constante a mi trabajo. Fue un gran honor para mi ser su alumna y aprender a través de su experiencia acerca de la historia de los mayas, al igual que el Dr. Pedro José Bracamonte y Sosa, quienes fueron mis principales mentores en este camino de formarme como historiadora. Asimismo agradezco al Dr. M. Felipe Castro Gutiérrez (UNAM-IIH) y Dr. John F. Chuchiak IV. (Missouri State University) quienes otorgaron las últimas pinceladas a este trabajo, además de sus valiosas aportaciones y comentarios en cada coloquio, que fueron de suma importancia en la construcción de mi investigación.

Al núcleo académico del posgrado, en especial al grupo de investigadores de la línea de especialización *Procesos y relaciones sociales en América Latina*. A mis profesores, Dra. Valentina Garza Martínez, Dra. Laura Machuca Gallegos, Dra. América Molina del Villar, Dr. Carlos Alcalá, Dra. Paola Peniche Moreno, Dr. Jesús José Lizama, Dr. Mario Trujillo, Dr. Edgar Mendoza, Dr. Gustavo Marín, Dr. Carlos Macías y Dra. Inés Ortíz Yam. Al Mtro. Hildeberto Martínez por todas sus enseñanzas en el arte de la paleografía y al Mtro. Juan Manuel Pérez Zevallos (†) por sus comentarios a mi trabajo. Al Dr. Sergio Quezada (UADY) por compartirme bibliografía y sugerencias, y al Dr. Jorge Alberto Rivero Mora (UAM-Azcapotzalco) por las lecturas y actividades en mi estancia académica que fueron incorporadas en este trabajo.

Mi agradecimiento al personal de la Biblioteca Stella María González Cícero del CIESAS-Peninsular, al Lic. Christian Cardoso, Mónica Bañuelos y Zenaida Tuz. Así como a la secretaria técnica del posgrado Paulina Nava, Yesenia Castillo, Gabriel Castillo y Juan Millán en cómputo por todas sus atenciones y profesionalismo.

Mi especial agradecimiento al presbítero Lic. Héctor Augusto Cárdenas Angulo director del Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán (AHAY), así como al Lic. Carlos Mendoza

Alonzo, David Varguez y Álvaro Mendoza por todas sus atenciones durante mi estadía en el repositorio. De igual manera agradezco al Dr. Francisco Morales Valerio, OFM, director del Archivo Histórico de la Provincia del Santo Evangelio de México (AHPSEM), así como al Lic. Israel López quienes amablemente me orientaron en dicho repositorio y en la Biblioteca Franciscana en San Pedro Cholula, Puebla.

A mis compañeros del posgrado generación 2016-2020. A la familia Simancas Ortiz por la hospitalidad y cariño que me dieron en mis viajes a la ciudad de México. A mi familia, en especial a mis padres Alfonso Cruz y Rosario Ramírez a quienes dedico este trabajo, gracias por todo su apoyo y cariño. A mis hermanas, Haymé, Yara y Guadalupe mis compañeras de vida; y finalmente a Felipe Vázquez por su comprensión y paciencia, y a mi pequeña Samantha, que se ha convertido en mi mayor motivación para no darme por vencida.

A todos, gracias.

RESUMEN

El presente trabajo titulado *Cristianos idólatras control episcopal y resistencia entre los mayas yucatecos (1778-1822)* analiza la existencia de dos ámbitos de un proyecto del clero orientado a la consolidación y avance del cristianismo en el obispado de Yucatán. La investigación parte del análisis de la vigilancia episcopal como principal medio de control en los curatos de la diócesis, a través del cual, se identifican dos aspectos principales: el impulso del cristianismo en cada curato indígena mediante su organización jurisdiccional y la expansión en zonas con un débil e inestable control. En el primero, el control se evocó a la jerarquía del pueblo principal o cabecera sobre los pueblos visita o auxiliares, haciendas, estancias, ranchos, milperías y colmenares denominados en esta tesis como *asentamientos de frontera* en atención a la dispersión y movilidad de los indios. En este sentido, cada curato indígena jugó un papel central y funcionó como un microcosmos de atención cristiana orientado a garantizar la vida en policía de los indios. Sin embargo, ante la dispersión e idolatría de los indios, algunos sitios funcionaron como fronteras culturales entre el control y la emancipación.

El segundo ámbito se centró en la expansión del cristianismo en zonas con un débil e inestable control, especialmente con la consolidación de reducciones y conformación de pueblos cristianos del Petén Itzá. Se destaca el papel de los curas en su función de reductores y las estrategias de obispos y visitadores para esa parte de la diócesis. El sometimiento y la cristianización de naturales en esa región implicó constantes conflictos entre curas e indios. La variedad de testimonios ofrecidos por curas y visitadores dan cuenta de los logros conseguidos, inclusive la incorporación de indios idólatras o recién convertidos a la fe cristiana. Los resultados de la investigación datan sobre las distintas formas de respuesta de la población originaria ante el colonialismo, así como sus saberes, formas de organización y su actuar ante los mecanismos de control de la Iglesia y otras autoridades. También podemos observar la cambiante postura del clero con respecto al control, así como su adaptación a las distintas realidades geográficas de la diócesis. Este doble ámbito deriva en que tanto el control diocesano como los diversos mecanismos de respuesta indígena se analizan en dos entornos que, siendo distintos, comparten el albergar fricciones por el antagonismo entre cristianismo e idolatría, o entre “civilización” y “barbarie”. **Palabras clave:** obispado de Yucatán, idolatría, dispersión indígena, movilidad, curatos indígenas, visitas pastorales, control episcopal, curas, frailes, visitadores, prelados.

ÍNDICE GENERAL

Introducción.....	12
Un balance del tema.....	13
Dos caras de la misma moneda	17
Capitulado.....	18
Fuentes y repositorios.....	21
a) El corpus documental de las visitas pastorales.....	22
b) El auto pastoral del obispo fray Luis de Piña y Mazo.....	25
c) El edicto de la visita de fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte.....	30
I. El dominio espiritual y la vigilancia episcopal	
1.1 Los amerindios y la conquista espiritual.....	36
1.1.1. Debates en torno al indio americano.....	36
1.1.2. Paganismo y barbarie entre los naturales.....	39
1.2 Mecanismos del gobierno eclesiástico.....	40
1.3 Jurisdicción eclesial y tareas al servicio doctrinal.....	42
1.4 Concurso a curatos y elección de opositores.....	47
1.4.1 División de curatos.....	50
1.4.2 Captación de obvenciones y emolumentos.....	53
1.5 Los recorridos episcopales en la diócesis entre 1778-1806.....	60
1.5.1 Fray Antonio Caballero y Góngora 1775-1778.....	64
1.5.2 Fray Luis de Piña y Mazo 1781-1792.....	68
1.5.3 Fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte 1803-1806.....	71
II. El gobierno eclesiástico en los pueblos	
2.1 Aspectos de la cristiandad en los pueblos.....	75
2.1.1 Interrogatorio a párrocos y tenientes.....	76
2.2 Red de curas, capellanes, vicarios y jueces eclesiásticos	78
2.3 Gobierno y administración eclesiástica.....	79
2.4 La composición del territorio diocesano.....	82
2.4.1 Erección del pueblo San Antonio Xul y el problema de la dispersión.....	85
2.4.2 Calidades en curatos entre 1778-1792.....	93
2.5 Josef Nicolás de Lara y su recorrido del Petén Itzá en 1782.....	100
2.6 Las tres nuevas reducciones.....	104
2.7 Los pueblos recorridos por José Ignacio Manzanilla de la Cuenca en 1792.....	109
2.8 El desdoblamiento de San Antonio del Petén.....	111
2.9 Las rentas de curas en los confines del obispado.....	115
III. El control local y la idolatría indígena	
3.1 La heterodoxia de los indios.....	122
3.2 Cristianos idólatras.....	124

3.3 Antiguos dioses nuevas interpretaciones.....	126
3.4 Circular sobre altares y actos fúnebres del obispo fray Luis de Piña y Mazo.....	130
3.5 Edicto de la visita pastoral del obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte.....	132
3.5.1 Los espacios de la clandestinidad.....	134
3.5.2 El papel de los doctrineros locales.....	142
3.5.3 Procesos contra idólatras y supersticiosos.....	144
3.5.4 Herejía mixta y los milagros con agua y tierra.....	148
3.6 El vínculo entre idolatría y embriaguez.....	154
3.7. La “barbarie” de los indios en el ocaso colonial.....	161

IV. La cristiandad de “frontera”: movilidad y dispersión

4.1 La dispersión de los indios.....	171
4.2 Las formas de movilidad.....	175
4.3 La polémica de Diego de Lanz y el despojo de fuerza laboral en las fincas.....	179
4.3.1 Curatos del oriente de Yucatán en 1784.....	188
4.3.2 Estancias, ranchos y milperías de Campeche.....	194
4.4 Causas de movilidad indígena.....	197
4.4.1 Milperías forzosas y vejaciones a indios.....	197
4.4.2 Trabajos forzosos y agravios de curas.....	199
4.4.3. Ausencia por cumplir las cargas.....	202
4.5. El ciclo agrícola y labranzas de indios.....	204
4.6. La cristiandad de frontera.....	206

V. Un clero en transición: El cristianismo nativo entre indios insumisos

5.1 El Rey Canek.....	211
5.1.1. Supersticiones alrededor de la sublevación.....	212
5.2. El culto a la Santa Cruz entre los mayas yucatecos.....	216
5.3. Reducciones en la provincia del Petén Itzá.....	218
5.3.1 La misión de <i>Chichanbaá</i> y reducciones del clero secular.....	219
5.3.2 Las creencias de los indios recién reducidos.....	225
5.3.3 La estrechez sufrida por los reductores.....	230
5.3.4. Las visitas pastorales del obispo Estévez y Ugarte en 1805.....	233
5.3.5. El sometimiento parcial de los indios.....	237
5.4 Un clero en transición.....	241
Epílogo	247
Anexos	253
Fuentes	297

Índice de tablas:

Tabla 1. Número de mantas y producto anual de los curatos de Muna, Sacalum y Abalá sujetos a división en el año 1778.....	53
Tabla 2. Pago de obvenciones mayores de indios en Hecelchakán, 1782.....	54
Tabla 3. Pago de obvenciones mayores de indios en Tihosuco, 1784.....	56
Tabla 4. Derechos parroquiales de feligreses del curato de San Diego de Pich en 1782.....	57
Tabla 5. Curatos visitados en el año 1778.....	67
Tabla 6. Curatos con más de 3000 almas registradas entre 1778-1805.....	79

Tabla 7. Las calidades del curato de Teapa, en 1778.....	94
Tabla 8. Visitas episcopales de los pueblos del Petén realizada por el visitador Josef Ignacio de la Cuenca en 1792.....	110
Tabla 9. Creencias heterodoxas registradas por eclesiásticos entre 1781-1816.....	137
Tabla 10. Haciendas de ganado mayor en el curato de Cunduacán en 1788.....	187
Tabla 11. Ranchos del partido de Espita, número de sus habitantes y distancias con respecto a la cabecera en 1784.....	190
Tabla 12. Población por calidades del curato de Chancénote en 1784.....	192
Tabla 13. Población por calidades del curato de Tixcacalcupul en 1784.....	192
Tabla 14. Cuentas de feligreses durante la visita de Francisco Xavier Baraona Campeche, 1787.....	195
Tabla 15. Visitas pastorales de los pueblos del Petén Itzá realizada por el obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte en 1805.....	233

Índice de mapas

Mapa 1. Recorrido del visitador don Josef Nicolás de Lara en 1778.....	65
Mapa 2. Recorrido pastoral del obispo fray Luis de Piña y Mazo, 1781-1792.....	70
Mapa 3. Curatos del norte y centro de la diócesis de Yucatán, en 1806.....	72
Mapa 4. Curatos del sur de la diócesis de Yucatán, en 1806.....	73
Mapa 5. Algunos pueblos del Petén Itzá, y parte de su camino despoblado, hasta el último pueblo de Yucatán en 1783.....	103

Índice de figuras

Figura 1. Mapa del curato de Ticul con expresión de leguas, haciendas y ranchos, con respecto al pueblo cabecera y visitas, en 1803.....	89
Figura 2. Mapa de los curatos de Valladolid y Tekuch con distinción de sus pueblos, barrios, sitios, ranchos y estancias anexas, en 1795.....	91
Figura 3. Plano topográfico del curato de Campeche, año de 1818.....	92

Índice de gráficos

Gráfico 1. Población indígena y otras calidades en curatos entre 1778-1792.....	97
Gráfico 2. Procedimientos efectuados por curas y doctrineros entre 1781-1816.....	152
Gráfico 3. Títulos de informantes de los registros sobre idolatrías entre 1781-1816.....	153
Gráfico 4. Distribución poblacional en curatos del oriente de Yucatán, 1784.....	189
Gráfico 5. Población en curatos de la diócesis entre 1782-1805.....	243

Índice información contenida en anexos:

Documentos:

1. Carta del cabildo indígena del pueblo de Maxcanú al obispo fray Luis de Piña y Mazo, sobre vejaciones padecidas en los tequios, 15 de marzo de 1782, ff. 35v- 35r.	255
--	-----

2. Carta del cabildo indígena del pueblo de Maxcanú al obispo fray Luis de Piña y Mazo, sobre vejaciones padecidas, 15 de marzo de 1782, ff. 40v- 40r.....258
3. Carta de los indios principales del pueblo de Tituc al obispo fray Luis de Piña y Mazo, sobre abusos y vejaciones recibidas por el cura don Francisco Xavier Badillo, 23 de marzo de 1784, f. 40v.....260
4. Carta de los indios principales del pueblo de Polyuc al obispo fray Luis de Piña y Mazo, sobre abusos y vejaciones recibidas por el cura don Francisco Xavier Badillo, 23 de marzo de 1784, f. 41v..... 261
5. Carta de don Martín Ek cacique del pueblo de Tituc al señor provisor y vicario general, sobre abusos recibidos por el cura de Chunhuhub, 23 de Marzo de 1784, f. 44v-45.....262
6. Representación del gobernador, alcaldes y común del pueblo de San Fernando, sobre abusos recibidos por el cura de Macuspana, 15 de abril de 1804, ff. 1v-2v.....263
7. Representación del gobernador, alcaldes y común del pueblo de San Carlos, sobre abusos recibidos por el cura de Macuspana, 15 de abril de 1804, ff. 5v-6v.....264

Tablas:

- | | |
|--|-----|
| Tabla 1. Visitas pastorales del obispo fray Luis de Piña y Mazo..... | 265 |
| Tabla 2. Visitas pastorales del obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte entre 1803-1805.... | 271 |
| Tabla 3. Red de curas, frailes, vicarios, tenientes, curas reductores y jueces eclesiásticos que administraron curatos de la diócesis entre 1778-1805..... | 275 |
| Tabla 4. Población del curato de Tizimín en 1784..... | 285 |
| Tabla 5. Rentas (en pesos) de curatos de la diócesis entre 1782-1805..... | 286 |
| Tabla. 6. Descripción de iglesias de pueblos de Tabasco entre 1781-1788..... | 290 |
| Tabla 7. Pueblos y haciendas del curato de Tacotalpa, en 1781..... | 293 |

Gráficos:

- | | |
|---|-----|
| Gráfico 1. Rentas (en pesos) de curatos de la diócesis entre 1782-1805..... | 295 |
| Gráfico 2. Población residente en fincas rurales y pueblos entre 1782-1785..... | 296 |
| Gráfico 3. Población residente en fincas rurales y pueblos entre 1803-1806..... | 296 |

INTRODUCCIÓN

La conquista y la colonización de las Indias originó diversos procesos sociales de gran envergadura, como lo son el mestizaje y la evangelización, cuyo impacto fue tal que la introducción de una nueva realidad fue inevitable. Es inevitable pensar en el pasado al observar grandes monumentos de origen prehispánico y colonial que han quedado plasmados sobre el territorio. Pensar en estas pervivencias materiales por designarlas de algún modo, conlleva a una serie de reflexiones de lo que en si mismas expresan de aspectos sobre la cultura de sus creadores, formas de pensar, sistemas de organización, entre otros. Quizá en el mundo de las creencias suceda algo parecido, y hoy en día podamos observar y analizar algunos de los efectos causados por el establecimiento de la Iglesia novohispana que propició la interrelación entre las costumbres de los pueblos nativos e inmigrantes europeos. La religión exportada desde Europa jugó un papel esencial en el establecimiento del dominio hispano y la organización de los pueblos. La conversión del indio al cristianismo se convirtió en el principal argumento para validar la conquista, y esta tarea implicó desde luego el destierro de sus creencias nativas, las cuales pronto se convertirían en un conjunto de prácticas paganas que ante los ojos de los evangelizadores estaban destinadas a extinguirse ante la luz del cristianismo. Sin embargo, desde principios de la dominación española, especialmente en la región de Mesoamérica y el área andina, las llamadas idolatrías, supersticiones, vaticinios y demás “paganismos” se mantuvieron vigentes en la vida cotidiana y continuaron siendo parte esencial de la matriz cultural de los pueblos originarios durante todo el periodo colonial.

Desde la óptica colonizadora se elaboró una diversidad de discursos para comprender a la otredad. Tales argumentaciones se construyeron a partir de testimonios, descripciones y formulaciones acerca de los indios y el combate de su idolatría.¹ En Yucatán por ejemplo

¹ En el caso andino, destaca la figura del jesuita Pablo Joseph de Arriaga como la figura más importante de los cronistas que realizaron visitas eclesiásticas del virreinato con el objetivo de conocer y extirpar las idolatrías de los indios. Arriaga, Pablo Joseph, “Extirpación de la idolatría del Pirú dirigido al Rey N. S. en su Real Consejo de Indias”, por Gerónimo Contreras impresor de libros con licencia, Lima, 1621. Otro personaje destacable fue Bartolomé de Álvarez quien entre 1587-1588 elaboró un escrito con el propósito de convencer al monarca sobre la

destacan las obras de fray Diego de Landay y Pedro Sánchez de Aguilar.² Sin embargo, el avance y control del cristianismo varió según la región de las Indias donde se implementaba, así como la adaptación e interpretación de elementos del cristianismo en los pueblos. Este proceso en buena medida ha sido estudiado por algunos historiadores, de cuyos aportes aquí plantearé, así como algunas tendencias generales que creo justifican la relevancia de haber realizado este trabajo.

Un balance del tema

En la historiografía sobre la religiosidad de los naturales se pueden identificar diversas tendencias o líneas de trabajo de varios autores. Algunos han hecho énfasis en las diversas pugnas entre autoridades civiles y eclesiásticas en torno al combate de la llamada idolatría de los indios. En algunas regiones que se han realizado estudios de caso³ que conforman un valioso y detallado testimonio sobre las acciones y mecanismos de control implementados en algunas diócesis, así como del grupo de creencias nativas que fueron objeto de extirpación. En este grupo se pueden mencionar los trabajos de autores como John Chuchiak, Gerardo Lara Cisneros, Rosalba Piazza,

necesidad de impulsar la intervención de la Santa Inquisición en el seguimiento y castigo de las prácticas no cristianas de los naturales, frente al poco celo demostrado por las autoridades religiosas locales ante ellas. Véase Galdames Rosas, L. y Miranda Álvarez, L., “El soporte cultural que sustenta el discurso de Bartolomé de Álvarez”, p. 75.

² Véanse Landa, D., *Relación de cosas de Yucatán*, México, Editorial Porrúa, 1973. Asimismo, la obra de Sánchez de Aguilar aporta supuestos sobre castigos ejecutados por obispos, inquisidores y jueces eclesiásticos, así como argumentos relacionados con la legislación canónica para el combate de la idolatría. Sánchez de Aguilar, P., *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán*, pp. 15-122.

³ Se distinguen los trabajos de Chuchiak J., “La extirpación de las idolatrías y relaciones inter-étnicas: conflictos Mayas-Cristianos en una frontera colonial, 1584–1600” published in the *Memorias del Primer Congreso Internacional de Cultura Maya: Balances y Perspectivas de los Estudios Mayistas en la Península de Yucatán*, Ruth Gubler and Alfonso Barrera Vasquez (eds.), Mérida, Yucatán, tomo II, 2002, pp. 831-847. Lara Cisneros, G., *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas 2016. Piazza, R., *La conciencia oscura de los naturales. Procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI-XVIII*. México, COLMEX, 2016. Valdés Borja, A., “Diego Jaymes Ricardo Vilacencio, un perseguidor de idólatras en el obispado de Puebla del siglo XVII”, pp. 145-168, en *La idolatría de los indios la extirpación de los españoles*, UNAM, 2016. Para el caso andino véanse los trabajos de Duviols, P., “La visite des idolâtries de Concepción de Chupas (Pérou, 1614)” In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 55, número 2. pp. 497-510, 1966., y “Une petite chronique retrouvée: errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los yndios de la prouincia de Chinchaycocha y otras del Piru (1603)”, en *Journal de la Société des Américanistes*, tome 63, pp. 275-297, 1974., Lehuédé Hidalgo, J., “Redes eclesiásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama. Siglos XVII y XVIII”, en *Revista Estudios Atacameños Arqueología y Antropología Surandinas*. Núm. 42, pp. 113-152, 2011., Castedo L., “La “extirpación” de la idolatría en el arte colonial”, en *Artes, Letras, Ciencias humanas*, Vol. 21., No. 10 (130), 1985, pp. 10-12, El colegio de México, Campagne, F., *Witches, Idolaters, and Franciscans: An American Translation of European Radical Demonology*, (Logrono, 1529-Hueytlalpan, 1553), in *History of Religions*, Vol. 44, No. 1, 2004, pp. 1-35, University of Chicago Press.

David Tavárez Bermúdez, Fabián A. Campagne, Leopoldo Castedo, Jorge Lehuedé, Ana Valdés Borja, entre otros.

Otros estudios se han aproximado a la religiosidad indígena enfocándose en las interacciones entre ambos sistemas de creencias. Destaca en esta línea de análisis la propuesta de Nancy Farriss quien señala que sólo si se reconoce que ambos sistemas se enfrentaron en tanto que sistemas totales e interactuaron en diversos niveles se puede comenzar a caer en cuenta que el cambio religioso posterior a la conquista puede vislumbrarse “no como un deslizamiento de un tipo a otro, ni como superposición del cristianismo sobre una base pagana, sino como una serie de intercambios horizontales mutuos entre niveles comparables”.⁴

Otras obras se han enfocado al análisis de la adaptación de la religión importada al nuevo entorno y de la manera por la cual los mecanismos empleados por la población originaria en la construcción de sus cosmovisiones incidieron en esta adaptación. Por ejemplo, Robert Hill propone que los pueblos mesoamericanos -a diferencia de la sociedad española- no mantuvieron un sistema ideológico cerrado, pues “si los nuevos seres sobrenaturales ofrecían ayuda o protección podían ser asimilados e incluso venerarlos sin abandonar sus creencias antiguas”.⁵ Para el caso yucateco, Bracamonte y Sosa sostiene que el cristianismo implantado fue asumido por la sociedad maya forjando esencialmente una misma cosmovisión, adoptando e interpretando una nueva religión que dio origen a una forma de expresión particular del cristianismo.⁶ Por su parte, Gabriela Solís Robleda señala que los mayas supieron integrar los nuevos conocimientos en un sistema propio de creencias que se puede definir como un “cristianismo indígena” que compaginaba la cosmovisión del mundo prehispánico con las enseñanzas de la nueva religión, adaptando sus cosmovisiones donde coexistían los rituales

⁴ Siguiendo a Horton, la autora postula tres niveles cosmogónicos en los mayas yucatecos, relacionados a lo universal, la esfera privada y un nivel intermedio. Véase Farriss N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, pp. 389-390.

⁵ Hill, R., *Los kaqchikeles de la época colonial: adaptaciones de los mayas del altiplano al gobierno español 1600-1700*, p. 105.

⁶ Bracamonte y Sosa, P., “El cristianismo indígena y las cofradías en el siglo XVIII”, p. 31.

propios con los impuestos.⁷ En este sentido también se distinguen trabajos de autores como Laura Caso Barrera⁸, Alfonso Villa Rojas⁹, Inga Clendinnen¹⁰ y Pedro Pitarch¹¹ entre otros.

También existe una amplia producción académica acerca de las diversas formas de resistencia indígena hacia el dominio colonial, que dieron origen incluso a rebeliones así como reinterpretaciones del cristianismo entre los indios. Tal es el caso de autores como Felipe Castro¹², Raquel Güereca¹³, Robert Patch¹⁴, Don E. Dumond¹⁵ y Victoria R. Bricker¹⁶, José L. Martínez¹⁷, Pierre Ragon¹⁸, Nelson Reed¹⁹, además de autores ya mencionados como Nancy Farriss, Gabriela Solís, Pedro Bracamonte, entre otros.

Otras aportaciones han puesto la mirada en la importancia de los factores que motivaron el proceso de cristianización de los naturales. Por ejemplo, Ryan Crewe ha propuesto el replanteamiento de factores políticos que indujeron a los indios a acercarse al cristianismo. Sostiene que es necesario entender a fondo las formas en que los pueblos indígenas rehicieron

⁷ Solís Robleda, G., *Las primeras letras en Yucatán la instrucción básica entre la conquista y el segundo imperio*, p. 256. Esta autora añade que los rituales paganos o prohibidos no conformaron entre los mayas coloniales una segunda religión porque los rituales de la ortodoxia católica se nutrieron de elementos religiosos mesoamericanos y las idolatrías adoptaron parte de ese acervo de creencias cristianas, tanto en la forma como en el contenido. Solís Robleda, G., *Entre la tierra y el cielo, religión y sociedad en los mayas del Yucatán colonial*, pp. 73-74.

⁸ Caso Barrera, L. “Hacia la conquista del Itzá, idolatría y rebelión: comunidades mayas en el siglo XVII”, p. 71.

⁹ Villa Rojas apunta que de acuerdo a la cosmovisión indígena, en las milpas eran ofrendados los *Yunz'itob* o dioses paganos que tenían la función de proteger y cuidar montes y milpas. La recurrencia a estos dioses se dio en diversos momentos del ciclo agrícola, desde la germinación del maíz hasta el tiempo de cosecha. Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, p. 304.

¹⁰ Clendinnen I., “Landscape and World View: The Survival of Yucatec Maya Culture under Spanish Conquest Source: Comparative Studies in Society and History”, Vol. 22, No. 3 (Jul) Published by: Cambridge University Press, pp. 374-393, 1980.

¹¹ Pitarch, P., “Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales” en *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 86, pp. 129-148, 2000.

¹² Véase Castro Gutiérrez, F., *Nueva ley nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, México, UNAM-III, El Colegio de Michoacán, 1996. Y *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, (Historia de los pueblos indígenas de México) CIESAS-INI, México, 1996.

¹³ Güereca Durán, R., *Un dios y un reino para los indios. La rebelión indígena de Tutotepec, 1769*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2014.

¹⁴ Patch, R., “La rebelión de Jacinto Canek en Yucatán: una nueva interpretación” en *Revista Desacatos*, número 13, invierno, pp. 46-59. Universidad de California, Riverside, 2003.

¹⁵ Dumond, D., *El machete y la cruz: la sublevación de campesinos en Yucatán*. IIF; UNAM; Plumsock Mesoamerican Studies; Maya Educational Foundation, México. 2005.

¹⁶ Bricker, V., *The Indian Christ, the Indian King, the historical substrate of Maya Myth and ritual*, Austin: University of Texas Press, United States of America. 1981.

¹⁷ Martínez, J. “Somos resto de gentiles”: el manejo del tiempo y la construcción de diferencias entre comunidades andinas”, en *Estudios Atacameños*, No. 39 (2010), pp. 57-70. Instituto de Investigaciones Arqueológicas, Universidad Católica del Norte.

¹⁸ Ragon P., “La muerte cristiana entre la pastoral evangelizadora y las prácticas indígenas: un acercamiento comparativo (México central y los Andes del centro-sur, siglo XVI-principios del XVIII)”, en *Chungara: Revista de antropología chilena*, vol. 44, No. 4, Oct.-dic., 2012, pp. 691-705. Universidad de Tarapaca.

¹⁹ Reed, N., *La guerra de castas en Yucatán*, Ediciones Era, S. A. de C. V., México, 1971.

sus comunidades y sus vidas, por lo que se requiere de un conocimiento más profundo de los factores políticos que motivaron a millones de indios a realizar el acercamiento ya mencionado a la nueva religión. De acuerdo a Crewe, al entender estos factores -en el caso del centro de México-, se revelaría que la expansión y aceleración de bautismos indígenas no fueron producto de un encuentro espiritual, de un choque o una fusión de mentalidades, sino que fue parte de un conjunto de pugnas alrededor del ejercicio del poder sobre los indios.²⁰ Sobre la constante búsqueda del ejercicio de poder, en un espacio geográfico particular y un panorama social diverso es donde se intentará enmarcar esta tesis.

En un trabajo previo, investigué la aparente dualidad que presentaban algunos curatos indígenas de la diócesis relacionada con el control diocesano que se percibía en los pueblos cabecera y el relajamiento sobre los asentamientos dispersos y arrabales de los poblados, donde persistían quejas sobre idolatrías de indios. Sin embargo, era una interrogante para mí saber si esas descripciones idolátricas y heréticas hechas por los curas habían trascendido en forma de denuncias, autos de fe o castigos implementados u otro evento que arrojara pistas sobre lo ocurrido con el conjunto de rituales localizados en las fuentes y la forma de proceder de los curas, vicarios in cápite y jueces eclesiásticos, obispos y sus visitadores.²¹ Precisamente fue esa aparente dualidad observada en los curatos el punto de partida para la elaboración de este trabajo, además de la incorporación de las visitas por los pueblos del Petén Itzá que me orientó al estudio de la constante búsqueda de control del clero sobre la religiosidad de los naturales y sus dominios, además de las diversas formas de resistencia nativa que se enuncian en esta investigación.²² Por ese motivo uno de los ejes de investigación se enfocó en los esfuerzos de la clerecía por mantener el control en los curatos del obispado, plasmado a través de las visitas episcopales efectuadas por diferentes obispos y sus visitadores, así como las acciones individuales de curas y doctrineros a cargo de los pueblos indios de la diócesis. Se trata entonces de poner atención en una estructura eclesiástica conformada por obispos, visitadores y una red de curas, frailes, vicarios y jueces

²⁰ Dominic Crewe, R., "Bautizando el colonialismo: las políticas de conversión en México después de la conquista", p. 947.

²¹ Cruz Ramírez, E., *Santos cristianos y rituales indígenas: los curatos del obispado de Yucatán entre 1778-1791*, tesis para optar el grado de maestra en Historia, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2016.

²² En este sentido, se reconocen algunos trabajos similares en otras regiones, tal es el caso de García P., "La religiosidad del mundo indígena guatemalteco del siglo XVIII: Espacio de reconquista política, social y económica", en Revista *Península*, vol. 1, núm. 0, pp. 130-150, 2005.

eclesiásticos y capellanes reales que habitaron los curatos indígenas entre 1778-1822. Pero concretamente, ¿qué es lo que se requiere mostrar en este trabajo?

Dos caras de una misma moneda

El presente trabajo titulado *Cristianos idólatras: control episcopal y resistencia entre los mayas yucatecos (1778-1822)*²³, se conforma de cinco capítulos que detallaré más adelante, y analiza la existencia de dos ámbitos de un proyecto del clero orientado a la consolidación y avance del cristianismo en el obispado de Yucatán. El primero de estos ámbitos se relaciona con el impulso al cristianismo en cada curato indígena, a través de la propagación de la doctrina mediante su organización jurisdiccional, teniendo el pueblo cabecera como punto focal de vigilancia cristiana en atención a la movilidad y dispersión de los indios. De acuerdo a lo anterior, el control se puede ejercer a través de la jerarquía del pueblo principal o cabecera sobre las haciendas, estancias, ranchos, milperías y colmenares denominados en esta investigación como “asentamientos de frontera”.²⁴ En estas jerarquías de orden territorial, el curato indígena jugó un papel central y funcionó como un microcosmos de atención cristiana orientado a garantizar la vida en policía de los indios. Esta tarea recayó en la oportuna acción y vigilancia del grupo de eclesiásticos²⁵ de cada partido que agrupaba a un número determinado de curatos. Dadas las condiciones geográficas y particulares de los curatos, en este ámbito se desarrollaron relevantes acciones del clero, como su participación en la creación de un pueblo y su manejo de los problemas que representaban la dispersión de los indios, la migración entre pueblos, estancias, ranchos, así como la creciente relevancia de algunas haciendas y las denuncias de idolatrías o creencias paganas que pervivían en los pueblos y montes.

El segundo ámbito del proyecto eclesial se centró en la expansión del cristianismo en zonas con un débil e inestable control, especialmente con la consolidación de reducciones y conformación de pueblos cristianos en la provincia del Petén Itzá. El avance cristiano en esta parte de la

²³ Existen trabajos previos que aluden la relación entre el cristianismo y la religiosidad de los mayas peninsulares. Véase Solís Robleda, G., *Entre la tierra y el cielo religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, Cap. II “Cristianos idólatras” y Farriss, N, *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, Cap. X, “El orden cósmico en crisis”.

²⁴ En este trabajo se utilizará el término *frontera* para explicar la importancia de estos sitios -en buena medida dispersos- con respecto a la religiosidad del pueblo central. Se trata de sitios aledaños a los pueblos formales que pertenecían a un curato y albergaron importantes grupos de población indígena. Sin embargo, su importancia no radica únicamente en el aspecto geográfico, sino que fungieron como *fronteras culturales* entre el dominio y la emancipación del control colonial, la civilidad y barbarie.

²⁵ Esta estructura eclesial varió en cada curato. El número de eclesiásticos a cargo de cada partido se vinculó estrechamente con el número de población y extensión territorial.

frontera colonial tuvo características particulares. Se destaca el papel de los curas en su función de reductores y las estrategias de obispos y visitadores para esa parte de la diócesis, que históricamente había albergado a moradores indios abiertamente opuestos al cristianismo y a la dominación colonial, y posteriormente a españoles, pardos y mestizos asimismo renuentes. El sometimiento y la cristianización de naturales en esa región implicó constantes conflictos entre curas e indios. Sin embargo, la variedad de testimonios ofrecidos por curas y visitadores dan cuenta de los logros conseguidos, desde la existencia de organizaciones como cofradías indígenas hasta la incorporación de indios idólatras o recién convertidos a la fe cristiana en las distintas reducciones. Esta doble realidad deriva en que tanto el control diocesano como los diversos mecanismos de respuesta indígena, -ejes medulares en este trabajo-, se analicen en estos dos entornos que, siendo distintos, comparten el albergar fricciones por el antagonismo entre cristianismo e idolatría, o entre “civilización” y “barbarie”.

El abordaje del proyecto eclesial antes descrito abarca temporalmente el gobierno eclesiástico de los tres últimos obispos de la diócesis de Yucatán del periodo colonial.²⁶ Se trata de un periodo particular del cristianismo marcado fundamentalmente por tres aspectos principales. El primero se relaciona con una intensa diáspora entre pueblos y asentamientos considerados de “frontera” no del todo bien administrados y con mayor espacio para ejecución de creencias heterodoxas, mantenidas e integradas en la construcción del cristianismo de los mayas peninsulares. El segundo tiene que ver con el viraje drástico del sistema colonial con el reformismo borbónico que provocó cambios en la administración diocesana y se reflejó en una pérdida paulatina de control sobre sus bienes y recursos monetarios. Finalmente, el tercer aspecto se vincula con la implementación de estrategias que los evangelizadores plantearon para la conservación del cristianismo en los indios, influenciadas en buena medida por el arribo de ideas ilustradas.

Capitulado

La descripción y análisis de esta problemática se desarrolla a lo largo de cinco capítulos. El primero tiene como objeto adentrarse a la conquista espiritual de los amerindios. Inicialmente se abordan algunas posturas acerca de la condición y naturaleza de los indios, donde resalta el debate de Pedro de Ahumada como un referente de las figuraciones que se abonaron con

²⁶ En el primer capítulo se detalla la temporalidad de cada prelado, en especial el período que se incluyó del gobierno eclesiástico del obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte.

respecto a los naturales. Al aproximarse a una región geográficamente extensa como es el obispado de Yucatán, este primer apartado también mapea los recorridos episcopales y señala las diferentes rutas emprendidas por los prelados y sus visitadores entre 1778-1806. Asimismo, se detallan algunos mecanismos del gobierno eclesiástico situados en el plano local, tales como el pago de contribuciones parroquiales y aranceles en los pueblos, tareas propias de párrocos o vicarios y sus tenientes, así como la inclusión de indígenas al servicio de las iglesias. En este capítulo también se muestra la mecánica de los concursos de oposiciones a curatos vacos, división de algunos beneficios y anexión de pueblos entre curatos.

El segundo capítulo se centra en el control eclesiástico en los pueblos. Propone explicar la organización de la red compuesta por curas, tenientes, capellanes, vicarios y jueces eclesiásticos a cargo de las parroquias, y su vinculación con el ordenamiento jurisdiccional orientado principalmente a garantizar la sujeción de los indios: la vida en policía y su cristiandad. En la búsqueda permanente del dominio sobre sus curatos apoyado en la vigilancia, se muestran los procedimientos aplicados a eclesiásticos en las visitas pastorales, así como algunas acciones vinculadas con la organización territorial de los partidos, la fundación de un pueblo en el partido de Oxkutzcab, denominado San Antonio Xul mediante solicitud promovida por el provincial seráfico fray Miguel Urqui. Entre las acciones promovidas por eclesiásticos para la evangelización de las almas destacan dos obstáculos principales: la dispersión indígena y la persistencia del idioma maya entre la feligresía. Una población compuesta por distintas calidades, en su mayoría indios, seguida de mestizos, españoles, mulatos, chinos y negros.

En este capítulo se identifican los dos aspectos del proyecto eclesial citado anteriormente: por un lado, las acciones emprendidas por curas, doctrineros y ministros provinciales para el avance del control cristiano que se basan en la centralidad del curato y, por el otro lado, la propuesta del visitador Josef Nicolás de Lara y el recorrido de José Ignacio Manzanilla de la Cuenca por las reducciones de la provincia del Petén Itzá entre 1782-1792. El capítulo finaliza con el caso particular del despoblamiento del pueblo de San Antonio del Petén como un referente de la renuencia de los indios a someterse al control, junto con las constantes fugas e inconformidades por aumentos en el cobro de obvenciones, en este caso en Tabasco o desatención por parte de sus curas.

El tercer capítulo tiene como eje central la vigilancia episcopal y las disposiciones de los dos últimos prelados de la diócesis del siglo XVIII y principios del XIX. A través de los recorridos, los obispos buscaron garantizar la permanencia del control y conocer los conflictos más apremiantes de la diócesis. Al seguir estos esfuerzos por reforzar el control, aflora la contraparte al salir a la luz algunas de las manifestaciones y prácticas religiosas de los indios, ejecutadas en montes y pueblos y enfrentadas a nivel local por sus curas. Estas prácticas fueron catalogadas por los eclesiásticos como hechicerías, idolatrías, supersticiones, blasfemias, profanaciones, “vanas observancias”, herejías y en general delitos considerados contra la fe cristiana. Se incluyen algunos casos de “herejías mixtas”²⁷ de algunos no indios, y se muestra como fueron tratadas y canalizadas las quejas e indignaciones a las autoridades episcopales a través de los curas, vicarios y jueces eclesiásticos. También se abordan las providencias y mandatos de los obispos fray Luis de Piña y Mazo y fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte orientadas a reforzar los mecanismos de control local mediante una serie de edictos con respecto al tratamiento de las costumbres consideradas como paganas, que finalmente fueron señaladas por los curas locales en sus informes. Asimismo, se muestra la ejecución de castigos y aplicación de diversos procedimientos contra estas prácticas. Por último, se aborda el vínculo entre la idolatría y embriaguez de los indios, vista por el clero católico como un problema con grandes repercusiones sociales, y se exploran diversas connotaciones en el concepto de “barbarie” de los naturales utilizada por los evangelizadores.

El capítulo cuatro se enfoca al análisis de las formas de movilidad entre pueblos y asentamientos que hemos considerados de frontera en este trabajo. Se centra en la dispersión indígena de finales del siglo XVIII y se clasifican las distintas formas de movilidad desde la visión que ofrecen los curas y doctrineros de los pueblos. Asimismo, se aborda la polémica generada por el recaudador don Diego de Lanz, sobre el cobro de tributos a los indios de las estancias. La importancia de este capítulo radica en que, a la par de explorar las causas de la movilidad indígena, describe los conflictos existentes entre los evangelizadores y la población dispersa, situada entre los márgenes de la cristiandad en parroquias y vicarias. Finalmente, vinculado a esto último, se presenta el caso de las visitas efectuadas en las iglesias de las haciendas de Chiná, Santa Rosa, Kulam, Guayamón,

²⁷ De acuerdo a la literatura cristiana, la herejía mixta se trataba de una manifestación por medio de palabras, escritos, gestos o señas de algún error contra la fe, y la gravedad del delito conllevó a la pena de excomunión mayor que sólo podía absolver el Papa y los que tenían especial comisión para ello. Planas, J., *El misionero apostólico o conferencias teológico-morales sobre la herejía y la superstición y los siete pecados capitales con su perversa prole, los vicios a ellos subordinados*, pp. 14-15.

Olá y Chulbak y otras milperías cercanas a Campeche, sitios que funcionaron como anclaje para la extensión de la cristiandad en otros asentamientos aún más marginales.

Finalmente, el capítulo cinco centra la atención en la concepción religiosa en los indios, plasmada principalmente en dos cuestiones importantes: la sublevación promovida por el líder indígena Canek en Cisteil donde destaca el cruce de creencias cristiano-paganas y el arraigado culto a la santa cruz entre los mayas yucatecos. Se abordan también algunos esfuerzos realizados por clero secular en reducciones del Petén Itzá, y se resalta el caso particular de la misión franciscana de *Chichanbaá* y algunas diferencias existentes entre el provincial y el cabildo catedralicio por el control de esa región. Se describen las creencias de un grupo de indios recién reducidos, a través del testimonio del vicario in cápite del Petén Juan Joseph Rojo, resultando ser moradores de los montes que se manifestaron como creyentes de la cruz, a quien denominaban *Hestu bkanu*. Se recogen escritos de curas reductores que dan testimonio sobre la escasez y penurias que experimentaban en aquella provincia, así como el recorrido pastoral del obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte en 1805. Por último, se ofrecen tendencias poblacionales en algunos curatos de la diócesis entre 1782-1805 y se cierra el capítulo con una reflexión sobre los cambios producidos ante el quiebre del sistema colonial y la incursión de ideas de corte ilustrado, mismos que provocaron la paulatina pérdida de control del clero católico tanto sobre sus bienes como en su ascendencia entre los indios.

Fuentes y repositorios

Las fuentes y mapas que se incluyen en este trabajo pertenecen a distintos repositorios, entre los que se encuentran el Archivo General de Indias (AGI), el Archivo General de la Nación de México (AGNM), el Archivo Histórico de la Provincia del Santo Evangelio de México (AHPSEM), la Biblioteca franciscana de Cholula, Puebla, el Archivo General de la Arquidiócesis de Yucatán (AGAY) y el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán (AHAY). En lugar de presentar la lista de los documentos consultados, me detendré en los documentos encontrados en este último repositorio (AHAY) puesto que conforman el corpus principal del texto. Se trata de una diversidad de informes elaborados principalmente por curas y frailes a cargo de parroquias indígenas, así como la correspondencia entre obispos, visitantes y el cabildo de catedral, que fueron fundamentales en la construcción del presente trabajo.

Todos los documentos consultados en ese repositorio pertenecen a la sección gobierno, de la cual se consultaron las series: cabildo, obispos, mandatos, parroquias y visitas pastorales. En la serie cabildo, se revisaron documentos relativos a la provisión de curatos vacantes entre 1752 y 1772. Destaca la descripción de méritos y servicios de curas para hacerse acreedores a oficios y beneficios. La serie obispos concentra una miscelánea de información, desde aranceles parroquiales, diligencias practicadas en curatos indígenas, solicitudes e informes de curas hacia preladados, inventarios parroquiales y otras informaciones sobre estancias de cofradías, corporaciones entre los años 1771-1812. En la serie mandatos existe un corpus diverso de información que brinda una aproximación sobre las costumbres de los naturales y algunos considerados como no indios, así como las acciones emprendidas por la mitra y doctrineros locales en la implementación de castigos y otras penas impuestas. También, circulares de cartas cordilleras, actos fúnebres y supersticiones, edictos diversos para los curatos, visitas de capellanes a los pueblos con cofradías, y menciones dispersas sobre idolatrías, hechiceras, herejías y embriaguez de los indios entre 1758-1807. Por último, visitas pastorales de la diócesis entre 1778-1806, período que comprende el gobierno eclesiástico de fray Antonio Caballero y Góngora, fray Luis de Piña y Mazo, y fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte.²⁸ Las visitas pastorales consultadas se pueden dividirse en tres grupos de acuerdo con los obispos que las realizaron: las del obispo fray Antonio Caballero y Góngora efectuadas en 1778, las del obispo sucesor Piña y Mazo realizadas entre los años: 1781-1782, 1784-1785, 1787-1788, y 1791-1792, y finalmente las visitas del obispo Estévez y Ugarte verificadas entre 1803-1805.²⁹

a) El corpus documental de las visitas pastorales

Las visitas dan cuenta de los recorridos emprendidos por la mitra por la geografía del obispado como parte de la tarea del prelado de ejercer un estrecho control sobre una variedad de aspectos, constituyéndose en una fuente de información variada y rica. La visita pastoral fue (y continúa siendo) el principal instrumento utilizado por el obispo para conocer su diócesis y vigilar de cerca la observancia debida de los preceptos cristianos. Por la diversidad de temas tratados, las visitas constituyen una ventana de observación de cada curato indígena y mantiene una riqueza excepcional de datos etnográficos para conocer la historia de los mayas peninsulares. Al ser una

²⁸ En el primer capítulo se detalla la temporalidad de las visitas de cada obispo y visitadores.

²⁹ Cabe señalar que entre 1779-1780 y 1795-1797 la diócesis permaneció como sede vacante. El primer período fue a causa de la promoción del obispo Caballero y Góngora al arzobispado de Santa Fe de Bogotá y el segundo por muerte del obispo fray Luis de Piña y Mazo.

herramienta de control, consignan conflictos particulares que se registraban en el obispado. No debe extrañar entonces que, por la importancia de información que aportan, varias visitas episcopales se hayan publicado y sean utilizadas por estudiosos de diversas perspectivas y enfoques historiográficos.³⁰

En este trabajo se emplearon las visitas pastorales como fuente para el estudio de la administración eclesiástica. Dada su variedad e importancia, quisiera concentrar la atención en su estructura narrativa. A pesar de que los formatos de visita se sujetaron al ritual del Concilio de Trento, los registros consultados variaron en función de cada obispo, visitador general, notario a cargo y, por supuesto, de los párrocos de cada curato. Ello significó una rica variedad en el discurso que en muchas ocasiones se alejaba del riguroso formato que ordenaba la regulación. A la visita del prelado siempre le antecedía una carta cordillera o auto de visita que hacía público el recorrido planeado. Cuando el obispo delegaba sus recorridos a un visitador general, éste se daba a conocer a los curas de los partidos mediante una carta o auto similar.³¹ Con respecto al grupo de visitas consultadas, se pudo localizar la circular de visita del obispo Piña y Mazo y el edicto de la visita pastoral promovido por el obispo Estévez y Ugarte, según se verá más adelante.

Algunas visitas contienen registros más extensos, y otras se sujetaron únicamente a interrogatorios de curas y testigos citados por los obispos.³² Pese a sus variaciones, se puede identificar una estructura general que inicialmente incluye el auto de proceder, la revisión de

³⁰ Véanse los trabajos de Gómez Canedo, L., *Obispo Mariano Martí: Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas 1771-1784*, Fuentes para la historia colonial de Venezuela, Caracas, 1969. García Martínez, B. (Transcripción, introducción y notas), *Juan de Palafox y Mendoza Relación de la visita eclesiástica del obispo de Puebla (1643-1646)*, Secretaría de Cultura del Gobierno de Puebla, México, 1997. Benito, J., (Introducción, transcripción y notas) *Libro de visitas de Santo Toribio Mogrovejo (1593-1605)*, Pontificia Universidad de Perú, 2006. Garza Martínez, V., Pérez Zeballos J., (Paleografía, introducción y notas), *Las visitas pastorales de Mazapil 1572-1856*, CIESAS-Zacatecas, Archivo Histórico de San Luis Potosí, Editorial letra antigua, Instituto Zacatecano de Cultura, México, 2007. Ruz, M., (coord.) *Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales. Tomo IV*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, 2008. Lundberg M., *Relación de la visita pastoral del arzobispado de México de Juan de Mañozca y Zamora, 1646*, en *Historia Mexicana*, Vol. 58. Núm. 2, Octubre-Diciembre, 2008, pp. 861-890. Gonzalez Jacome, A., *Memoriales del Obispo de Tlaxcala. Un recorrido por el Centro de México a principios del Siglo XVII*, 2da edición, SEP, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 2013. Aguirre Salvador, R., *Visitas pastorales del arzobispado de México, 1715-1722*, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, México, 2016.

³¹ El visitador podía ser alguno de los oficiales de la curia episcopal, que a su vez podían ser miembros de los cleros secular o regular.

³² Por ejemplo, las efectuadas por el visitador Antonio Solís comisionado por el obispo fray Luis de Piña y Mazo en los curatos de Chunhuhub y Bacalar en mayo de 1791, solo se encontraron interrogatorios efectuados a caciques, vecinos militares y curas de los partidos. De la visita de Bacalar se añadió una causa criminal de oficio contra el capellan real don Miguel Domínguez.

libros y cuentas parroquiales, el interrogatorio al párroco y sus tenientes³³, interrogatorio de dos o tres informantes o información secreta de visita acerca del manejo, operaciones y conducta parroquial del cura beneficiado³⁴ (en su mayoría fueron interrogados caciques, jueces españoles, capitán de milicias urbanas, alcaldes de primer y segundo voto, tenientes, maestros de doctrina, sacristanes o indios del común y demás vecinos de los pueblos citados por el obispo), seguido de los mandatos de visita emitidos por la mitra en orden a la corrección y erradicación de defectos o abusos detectados y finalmente, el razonamiento³⁵ individual realizado por el párroco e inventarios; todo el proceso ajustado a la circular de visita emitida por el obispo ya señalada.³⁶ En algunos casos, habían acusaciones en contra de curas, que se acompañaron de autos que resultaban de dichas acusaciones, así como multas o sanciones determinadas por el obispo.³⁷

En casos excepcionales, en algunas visitas se encontró evidencia de la participación de cabildos indígenas. Estos aprovechaban la llegada del obispo para denunciar abusos por parte de sus curas o faltas cometidas en perjuicio de los naturales. En algunos expedientes de visitas pastorales también se incluyeron padrones con el número de personas viviendo en estancias, familias de los pueblos, confesados y comulgados, así como feligreses que sabían o no la doctrina cristiana.

³³ A los curas, vicarios y jueces eclesiásticos a cargo de los partidos, se les hacía presentarse ante el obispo, secretario y notario de visita para recibir juramento *in verbo sacerdotis tacto pectore et corona* según derecho, cuyo cargo prometían decir la verdad en lo que supieren y les fuere preguntado.

³⁴ Estos testigos comparecían ante el obispo o visitador general en calidad de informantes clave. De acuerdo al ritual del interrogatorio, se presentaban ante el prelado, secretario y notario de visita quienes les recibían juramento que hacían “por Dios y la señal de la santa cruz, conforme a derecho cuyo cargo advertida la gravedad del juramento” comprometiéndose a decir verdad en lo que supieren y se les fuere preguntado sobre la conducta, vida y costumbres y demás obligaciones del cura propio y demás feligreses del partido. Cuando comparecían caciques o algún otro indio que no dominaba el idioma castellano se recurría a la ayuda de los intérpretes de visita o también denominados como intérpretes generales de los naturales, quienes eran presbíteros instruidos en el idioma maya.

³⁵ Generalmente el razonamiento hecho por el doctrinero contrasta con el manuscrito que conforma el expediente completo de la visita elaborada por una sola mano. Algunos razonamientos contienen ilustraciones detalladas de la geografía de su partido, cuadros y otras informaciones emitidas desde una letra distinta a la que aparece en el registro completo del ritual de visita.

³⁶ Algunos curas añadieron documentos probatorios que daban fuerza a sus señalamientos. En algunas ocasiones se encontraron inventarios de ornamentos y utensilios de sus iglesias, actas de fundación de cofradías y otras hermandades, testamentos, el desglose de funciones de misas y dotaciones de curas, así como relación de indios que sabían la doctrina castellana, padrones de confesiones, relación de mujeres “dejadas o abandonadas” del curato, entre otros. Esta información varía según el obispo o en su caso visitador general. Asimismo, existieron doctrineros que elaboraron relaciones separadas más extensas, esto dependía algunas veces de la extensión del curato o existencia de algún conflicto a exponer, siempre apegándose a los puntos emitidos en la carta circular de visita.

³⁷ En algunos expedientes de visita se señalaron algunos cargos que resultaban de las “visitas secretas” contra ciertos eclesiásticos que no cumplían sus obligaciones o no efectuaban de manera correcta la aplicación del oficio sacerdotal. Por ejemplo, durante 1781, en la ciudad de Mérida se le hicieron cargos al párroco del Sagrario de la Iglesia catedral Manuel Gonzales, se le acusaba de no oficiar misas, no formar padrones, no amonestar, no tener cuadernos de registro de pecadores públicos y demás libros parroquiales, ni visitar escuelas ni cárceles, entre otros. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 20, Cargos contra el eclesiástico Manuel Gonzales párroco de la Iglesia catedral, Mérida, 6 de Noviembre de 1781, ff. 35v-42v.

De especial relevancia en esta documentación fueron las expresiones de los curas contenidas en los razonamientos separados, en respuesta al auto pastoral.

De acuerdo al Tercer Concilio Provincial Mexicano, todos los eclesiásticos tenían la obligación de visitar su partido completo cuando menos una vez al año, y enviar al obispo o sus visitadores constancia de haberlo hecho con la información sobre la vida y costumbres de sus feligreses (tanto clérigos como seculares) y del estado de sus iglesias, ermitas, cofradías, hermandades y otros lugares píos. Básicamente, la revisión de los libros parroquiales consistió en examinar los libros que registraban las partidas de bautizos, defunciones, casamientos y de solteros, preparados para confirmaciones desde el registro de la última visita hecha en cada partido. En la mayoría de los expedientes se clasificó a la feligresía de acuerdo a las calidades existentes en los pueblos, principalmente indios, españoles, mestizos, mulatos, pardos, negros, entre otros. En algunos expedientes solo se clasificaron a los indios o vecinos de todo el partido, incluyéndose en estos últimos al grupo de los no indios de los pueblos. La población india también se dividió de acuerdo a los distintos grupos de edades, considerándose párvulos a partir del nacimiento hasta los 12 años para las mujeres y 14 años en el caso de los hombres. Los indios adultos se clasificaron entre 14 y 60 años para el caso de los hombres, y las indias entre los 12 y 55 años. Estas dos últimas clasificaciones eran la base para normar la obligación del pago de limosnas y obvenciones, pero también de tributos y otras imposiciones que pesaban sobre los indios, se trataba de la población tributaria.

b) El auto pastoral del obispo fray Luis de Piña y Mazo

Generalmente los registros de visita se ajustaron a la carta cordillera emitida por el obispo, visitador, o delegados del cabildo catedralicio, según sea el caso.³⁸ Por ejemplo, tres meses antes

³⁸ Los obispos mandaban cartas cordilleras para notificar sus mandatos tanto a curas como a feligreses. Algunas veces se dirigían a partidos específicos por motivos diversos. ejemplo, en algunos pueblos de la Costa, Campeche y Tabasco don Antonio Carbajal, secretario del obispo Piña y Mazo, envió una carta cordillera a los curas de pueblos de la Costa, Campeche y Tabasco para que informasen al prelado sobre la erección y reedificación de iglesias en sus respectivas cabeceras o pueblos visita, para que el obispo pudiera dar cuenta a la Real Audiencia de ese distrito y solicitar las licencias correspondientes. En 1776 el visitador Joseph Nicolas de Lara mandó carta cordillera a curas seculares y regulares de los partidos de la Costa y Valladolid informando dos edictos: uno sobre la visita de capellanes y otro sobre títulos y licencias de cofradías. De igual forma, en 1769 el obispo Caballero y Góngora pidió a los curas de diversos partidos oficiar en sus respectivas parroquias una misa solemne en honor a la virgen de Izamal que habia sido enviada a la capital para celebrarle un novenario en la iglesia catedral pidiendo intercesión ante la calamidad ocasionada por la plaga de langosta. AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 4, Cartas cordilleras emitidas por obispos y visitadores entre 1769-1783, s/f.

de la visita que haría el obispo Piña y Mazo³⁹, se ordenó publicar el auto de visita tanto en la lengua maya como en castellano, y su contenido se daba a conocer a los feligreses en todos los días festivos *inter misarum solemnias* en la iglesia parroquial de cada partido. Mediante la circular de visita o auto pastoral, se les ordenaba a los curas el cumplimiento puntual de catorce artículos vinculados a dos aspectos principales. El primero consistía en la descripción de la distribución geográfica del curato, su composición jurisdiccional de cabecera, pueblos visita, haciendas, estancias, ranchos, milperías, colmenares y sitios, la distancia entre ellos con respecto al pueblo cabecera, número de feligreses residentes en cada uno y su división por calidades, la condición de los caminos y algunas veces hasta se consigno la posición geográfica o el rumbo cardinal de cada pueblo o asentamiento con respecto al pueblo principal. El segundo se relacionó con la administración eclesial y aspectos sociales de la feligresía, orientado al conocimiento detallado de la totalidad de sus fieles, posesiones y el cuidado de la cristiandad de los pueblos. De particular importancia era la vigilancia del debido cumplimiento de las funciones de curas, vicarios y tenientes. Asimismo, mediante la carta pastoral se buscaba garantizar una coordinación efectiva entre los curas y los obispos y sus visitadores. La visita episcopal fue una práctica simbólica de poder y autoridad de los obispos, a la vez que tangible.

De manera puntual, en el auto pastoral promovido por el obispo Piña y Mazo, se pedía a los curas doctrineros atender y acatar los siguientes catorce capítulos:

- 1) Hacer del conocimiento de sus feligreses de la parroquia, en el primer día festivo luego de la recepción de la carta pastoral, la finalidad de la visita episcopal y lo que de ellos se requería para recibir el sacramento de la confirmación, las obligaciones de los padrinos, el parentesco que contraían con los ahijados y sus padres, así como el compromiso de adoctrinar a sus ahijados.
- 2) Promover la unión de los matrimonios cuyos cónyuges se hallaban separados y procurar la armonía de aquellos enemistados públicos o notables escandalosos.
- 3) Presentar sus libros parroquiales ordenados desde la última visita y contados al final los sujetos bautizados, casados y muertos de cada pueblo, con la división y número de los

³⁹ Es de reconocer, que los registros de visita elaborados por el obispo Piña y Mazo y su secretario y notario de visita don Antonio Carvajal son de los expedientes más detallados y completos que fueron consultados.

legítimos, naturales y expósitos.⁴⁰ En este artículo se añadía la relación de pueblos, estancias, haciendas, y otros sitios, así como la distancia que mantenían con la cabecera y el número de habitantes de todas las calidades.⁴¹

- 4) Presentar inventarios de alhajas, ornamentos y capillas del partido.
- 5) Indagar y reportar la existencia de vejaciones padecidas por los indios, la debida observancia de sus privilegios pontificios, sus supersticiones y el estado de su doctrina, civilidad y policía.
- 6) Revisar los aranceles vigentes en el cobro de obvenciones mayores y menores. En este articulo se obligaba a los curas señalar qué arancel respetaban y registrar los meses de obvención, y montos y especies entregadas, así como lo que se entregaba por costumbre de los indios.
- 7) Reportar el estado de la instrucción de la doctrina cristiana a la feligresía, así como los medios utilizados para ello de acuerdo al Tercer Concilio Mexicano.
- 8) Se solicitaba a los curas señalar la causa que en su opinión motivaba la falta de conocimiento de los indios de la lengua castellana, y los medios que consideraban adecuados para instruirlos en ese idioma.
- 9) Revisar las bendiciones nupciales y los velorios.
- 10) Describir la patria, padres, edad, estudios y ministerios, exámenes, licencias y actos literarios del párroco.⁴²

⁴⁰ Particularmente, el obispo Piña dispuso formularios e instrucciones para que todos los curas, párrocos, doctrineros y reductores asienten y certifiquen las partidas de bautismos, casamientos y entierros en sus respectivas parroquias, doctrinas y reducciones, mismo que fue remitido a todos los curas de la diócesis durante el inicio de su gobierno. AGI, México 3063, Formularios dispuestos por el obispo fray Luis de Piña y Mazo a curas de Campeche, 19 de febrero de 1782, s/f. Agradezco al Dr. Pedro Bracamonte y Sosa por haber compartido conmigo este material.

⁴¹ Algunos curas determinaron el número de habitantes de su partido en relación al padrón de confesiones a su cargo. Esta información es muy parecida a los registros de oposiciones que realizaban los curas en los concursos de oposición de curatos vacos de la diócesis.

⁴² Básicamente señalaron su edad, padres, años de servicios, sus empleos, tiempo de servicio en su actual curato, hábitos clericales y estudios, tanto del párrocos y tenientes.

- 11) Supervisar la relación de las especies sujetas al pago de diezmos por la feligresía, tasas de cada una y costumbre en el pago.
- 12) Prohibición de los curas a sus feligreses de recibir al obispo con soldados y otros militares, toros, convites y otros entretenimientos considerados como profanos, impedir el consumo del aguardiente u otro licor, no designar persona para la puerta de su aposento, sino permitir que todos tuviesen la libertad de hablar con el obispo.
- 13) Explicar a los indios que no debían contribuir cosa alguna, ni en plata ni en especie, a sus caciques, ni a otros mandones, para el recibimiento del obispo.⁴³
- 14) Registrar en el libro de mandatos de cada parroquia el auto de visita remitido para su correcto cumplimiento.⁴⁴

Estos catorce artículos son los que se consignaron en las visitas pastorales efectuadas personalmente por el obispo en los pueblos de la provincia de Yucatán entre 1782-1785. Además, se emitieron 24 providencias generales dirigida a todos los curas, tanto seculares como regulares de las parroquias.⁴⁵ En algunas visitas se encontraron copias de estas.

⁴³ Esto también se estipulaba de manera obligatoria cuando el obispo designaba un visitador general, por lo que se prohibió que para la casa donde se recibía al visitador se soliciten muebles, colgaduras, alhajas, o adornos que no fuesen necesarios, puesto que era suficiente con que los conventos esten limpios y aseados. Asimismo, se ordenaba a los curas y tenientes que para la visita no contribuyeran con cosa alguna los indios, ni ocasionarles perjuicios, agravios, u otras vejaciones, sino pagándoles todo sus servicios por sus legítimos precios, como las mulas y caballos que se necesitaren para la conducción del visitador, lo contrario era considerado un exceso que se debía castigar con toda severidad. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 623, Exp. 56, Circular de visita del obispo fray Luis de Piña y Mazo a los curas de los partidos de la Ceiba Playa, Champotón, Sacabchén, Chicbul, Usumacinta, Tepetitán, Jonuta, Macuspana, Pueblo nuevo, la Ermita, Tacotalpa, Jalapa, Nacajuca, Tamulté de la Sabana, Palizada, Laguna de Términos y Sabancuy sobre la designación de don Juan de Meneses como visitador general, Palacio episcopal de Mérida 18 de febrero de 1788, ff. 2v-4v.

⁴⁴ Estos libros contienen las disposiciones más importantes de cada parroquia. También concentra la relación de edictos generales, cartas cordillera y otras disposiciones particulares de cada curato indígena, registrada por el cura o vicario. Algunos libros de mandatos se encuentran en el Archivo General del Arzobispado de Yucatán (AGAY). En este trabajo se incluyó la revisión de los pueblos de Sotuta, Halachó e Izamal entre 1820-1822.

⁴⁵ En dichas providencias, se ordenaba el cumplimiento de varios asuntos relacionados con el acatamiento de las normas del Tercer Concilio Provincial Mexicano, uniformar rituales cristianos y elaboración de padrones, comportamiento adecuado de ministros, entre otros asuntos. AGI, México 3063, Certificación y testimonio de don Antonio Carvajal de la Vega secretario de Camara del obispo fray Luis de Piña y Mazo sobre la visita de éste a los pueblos de la Sierra y Camino real, 10 de junio de 1782, s/f.

En algunos expedientes se añadieron (además de la respuesta de los artículos anteriormente señalados) relaciones denominadas como “sencillas y verídicas” de acuerdo a una orden emitida por el obispo después de su visita pastoral. En estas relaciones, se debían responder diez puntos.⁴⁶ 1) Informe del cura sobre la totalidad de pueblos bajo su administración. 2) Monto destinado a la fábrica de la iglesia. 3) Monto de la contribución para el seminario de la ciudad de Mérida. 4) Relación de indios que servían en las iglesias, con distinción de sus destinos y cargos.⁴⁷ 5) Señalar las vejaciones y perjuicios que padecían los indios. 6) Consignar si el curato había sido de regulares en otro tiempo.⁴⁸ 7) Apuntar la distancia existente entre la cabecera del partido a Mérida, así como las distancias entre pueblos del mismo partido. 8) Entregar un padrón de toda la feligresía sin excepción de clases.⁴⁹ 9) Referir el número de ministros o tenientes que administraban el curato. 10) Se estipulaba que el cura estaba obligado a exponer los “desórdenes y abusos” tanto de vecinos como de naturales.⁵⁰

En la redacción de estos informes, algunos doctrineros no respetaron el orden y secuencia de los artículos, y formaron memorias con lo que consideraron sustancial de la información solicitada sobre sus beneficios. Así se realizaron, con ligeras variaciones, la visita del obispo a los pueblos de la provincia de Tabasco se observan ligeras variaciones. En estos pueblos el obispo personalmente realizó sus visitas en el año de 1781⁵¹, pero en los registros de 1788, cuando comisionó como visitador general a don Juan Meneses, cura del partido de Muna, y al presbítero don Francisco Josef de Campos como notario de visita. Para dichas visitas, el obispo solicitó a los curas y tenientes que desde la recepción de la circular notificasen a los mayordomos de las cofradías para que presentasen sus cuentas desde la última visita, así como testamentos para la inspección y reconocimiento del visitador. Además, les ordenó entregar las cuentas de la celebración de misas, de capellanías, y fábrica desde la última visita y la obligación de refrendar las licencias para celebrar y confesar. También se mandó visitar y refrendar las licencias de

⁴⁶ En algunas relaciones, los tenientes de cura daban respuesta a estos puntos, aunque en la mayoría de los casos, fueron los mismos párrocos a cargo de los curatos quienes respondieron estos puntos. Se trató de un concentrado resumido de los puntos ajustados a la carta pastoral o circular de visita.

⁴⁷ Aquí se incluían organistas, cantores, sacristanes, fiscales mayores, menores y de doctrina, sepultureros e indios de convento de los pueblos, que servían en la iglesia parroquial y se alternaban para servir en los pueblos visita.

⁴⁸ En este punto, los curas señalaban bajo constancia la fecha exacta en que el curato dejó de pertenecer a los regulares, o fueron miembro de otro partido, así como el nombre del obispo que los removió para pasar a clérigos.

⁴⁹ Algunos curas referían esta información según los padrones y libros parroquiales, de donde estipulaban el número de adultos y párvulos de todas las clases.

⁵⁰ En este punto se incluyeron problemas como la embriaguez y la supersticiones entre los naturales.

⁵¹ Estas visitas mantienen una estructura similar a las realizadas en las parroquias de la provincia de Yucatán entre 1782-1785.

oratorios rurales y privados.⁵² En los registros de este visitador aparecen las visitas de los pueblos cordillera, mediante una sola estructura y narrativa.

Otras visitas con diferentes formatos se observan en las realizadas por el bachiller Francisco Xavier Baraona por comisión del obispo Piña y Mazo. Se efectuaron en las cordilleras de pueblos tierra adentro de la ciudad de Campeche, así como algunas haciendas, estancias y ranchos de mayor tamaño, que se visitaron uno tras otro en un lapso de 9 días, del 16 a 24 de abril de 1787.⁵³ La visita de Baraona se centró en la relación de inventarios de las iglesias, revisión de licencias en oratorios y haciendas, así como en la elaboración de matriculas generales de habitantes⁵⁴, y en el reconocimiento de otras milperías ajenas al dominio cristiano. Además, se aplicaron interrogatorios a párrocos y tenientes, así como a feligreses.

c) El edicto de la visita de fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte

En el edicto promovido por el obispo Estévez se observan otras consideraciones contempladas en el ritual de visita. Este prelado remarcó que la visita era una obligación a efectuarse cuando menos una vez al año⁵⁵ y mandó que los curas informasen sobre el estado de sus iglesias, hospitales, ermitas, cofradías, entre otros. También se exhortó a cualquier persona a denunciar, declarar o manifestar cualquier “pecado público”. Especialmente, este prelado se concentró en la vigilancia del trabajo de curas y ministros, así como el comportamiento moral de sus feligreses, y expresó estas intenciones también en catorce mandatos.

⁵² El obispo ordenó revisar estos oratorios para saber el estado de cada uno, inspeccionando si estaban “decentes y aseados”, si tenían ornamentos o la ausencia de algún requisito necesario para la celebración de misas, pues de lo contrario se quedaban sin uso las dichas licencias y el visitador estaba facultado por el obispo para recogerlas si fuese necesario, o conceder otras para las haciendas “si se hallase que son necesarias para el alivio y consuelo de sus habitantes”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 623, Exp. 56, Circular de visita del obispo fray Luis de Piña y Mazo a los curas de los partidos de la Ceiba Playa, Champotón, Sacabchén, Chicbul, Usumacinta, Tepetitán, Jonuta, Macuspana, Pueblo nuevo, la Ermita, Tacotalpa, Jalapa, Nacajuca, Tamulté de la Sabana, Palizada, Laguna de Términos y Sabancuy sobre la designación de don Juan de Meneses como visitador general, Palacio episcopal de Mérida 18 de febrero de 1788, ff. 2v-4v.

⁵³ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 623, Exp. 61, Visita de las iglesias de Chiná, Santa Rosa, Culam, Hacienda Uayamón, Olá y Chulbac, Xtacal, Santa Ana, Tuchac, Barrio de Guadalupe, San Román, Yaxcabalcab realizada por el visitador don Francisco Xavier Baraona, 16 de abril de 1787, ff. 2v-64v.

⁵⁴ Los pobladores fueron clasificados por calidades: indios y españoles. Después se añadieron subcategorías como: casados, solteros, viudos y reservados.

⁵⁵ La obligación de visitar la diócesis tenía fundamento en el Concilio de Trento (sesión 24, capítulo 3), las Leyes de Indias (Libro I, título VII, ley 24) y en los propios Concilios Provinciales. Véase Benito, J., *Libro de visitas de Santo Toribio Mogrovejo (1593-1605)*, p. 14.

- 1) Inquirir si curas y ministros celebraban de manera correcta las misas y demás divinos oficios y la administración de sacramentos, si trataban con caridad a sus feligreses dándoles buena doctrina y predicándoles el evangelio.
- 2) Averiguar si los curas visitaban a los enfermos y moribundos, si respetaban los aranceles vigentes, si estaban involucrados en la comisión de algún pecado o daban “escandalo” con alguna mujer o vestían trajes indecentes o de legos y, en general si cumplían con las obligaciones de su estado.
- 3) Informar la existencia de personas amancebadas públicamente “con murmuración y escandalo”.
- 4) Inquirir sobre el uso de hechicerías, encantamientos, sortilegios, conjuros, ensalmos o adivinaciones y otros maleficios, y denunciar a “saludadores” o a quienes tuviesen escrituras de conjuros, supersticiones u otros libros prohibidos que debían ser exhibidos al tiempo de la visita.
- 5) Indagar si había personas en el partido que tuviesen la costumbre de “jurar y blasfemar en nombre de dios o de sus santos”, diciendo: no creo, descreo, reniego por vida, “u otra cualesquiera blasfemias”, o excomulgados que no hayan sido absueltos, o personas que no comulgasen al menos una vez al año, o que públicamente quebranten fiestas de precepto.
- 6) Informar de feligreses casados que no hiciesen vida maridable con su mujer, así como la existencia de personas casadas en España o en otra parte que no trajesen a su mujer por más de 5 años, o “desposados” que sin recibir el sacramento del matrimonio viviesen juntos como casados, o quienes estuviesen siendo parientes dentro del cuarto grado de consanguinidad o tuviesen otro legitimo impedimento para casarse sin haber obtenido dispensa, o casados clandestinamente sin preceder las amonestaciones ni guardar lo ordenado por el Concilio de Trento, o casados por segunda vez o más viviendo aún con su primera mujer o marido.

- 7) Averiguar o reportar personas que hubiesen cometido pecados “nefando”, en referencia a la homosexualidad.
- 8) Inquirir si habían personas que en sus casas tuviesen mesas para jugar naipes o dados, haciendo de estas actividades oficios para sacar ganancias.
- 9) Informar sobre capellanías, y las memorias de misas, o celebración de aniversarios que estuviesen por imponerse o las que no se hayan celebrado, así como si los administradores o albaceas que tuvieren a su cargo la distribución de bienes para cualesquier obra pía no hubiesen cumplido la voluntad de los testadores.
- 10) Inquirir si algunos eclesiásticos acompañaban a mujeres tomándolas de las manos, de cualquier estado y condición que sean, o las llevaban en las ancas de sus caballos.
- 11) Averiguar si curas, ministros o sacristanes, permitían officiar misa a clérigos o religiosos desconocidos o administrar los santos sacramentos sin licencia.
- 12) Reportar personas que hubiesen utilizado palabras “feas y deshonestas” en las iglesias o en ellas hubiesen tenido “trato deshonesto”.
- 13) Denunciar al provisor, vicario general o al defensor del ramo de capellanías si algunas personas de los curatos tenían fincas impuestas a estas capellanías, u otras obras pías, para que aquellos averigüen si las almas de los fundadores no estuviesen injustamente privadas de los sufragios que les correspondían.
- 14) Indagar si algunos dueños de estancias y ranchos que empleaban indios, les permitían asistir al precepto de la misa por tenerlos ocupados en algún trabajo, y durante la visita episcopal informar de las cofradías, hermandades y obras pías, y los patronos y mayordomos rendirían cuenta de su administración.⁵⁶

Al igual que su antecesor, el obispo Estévez recorrió la mayor parte de los pueblos de su diócesis confirmando a miles de feligreses de los pueblos. En el Archivo General de Indias (AGI), se

⁵⁶ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 623, Exp. 62, Edicto circular de la visita del obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte, Palacio episcopal de Mérida, 15 de diciembre de 1803, ff. 6v-7v.

encuentran los mapas realizados durante sus recorridos por la diócesis, mismos que se incluyen en el primer capítulo de este trabajo. El esquema de visita fue parecido al de su obispo antecesor: iniciaron con el auto de proceder, visita de los libros parroquiales, interrogatorios a testigos citados por el obispo o información secreta acerca del manejo y operaciones y conducta parroquial del cura beneficiado⁵⁷, seguido del interrogatorio al propio cura o sus tenientes, sobre las disposiciones y mandatos del obispo en el edicto de visita y, por último, el razonamiento de los curas doctrineros.

En síntesis, se puede afirmar que la narrativa que ofrecen las visitas pastorales constata fehacientemente el particular cumplimiento de la obligación de ejercer la vigilancia episcopal de cada prelado y el testimonio de curas y feligreses en torno a la cristiandad a nivel local. Los elementos de los formatos de visita antes descritos en el caso de ambos obispos seguían protocolos eclesiales que respondían a una lógica del control sobre los pueblos y jurisdicciones, teniendo el trabajo de los curas doctrineros como el elemento más importante. Asimismo, la revisión exhaustiva del corpus documental de visitas pastorales y fuentes ya mencionadas conforman el eje central de este trabajo. En la recopilación de registros se pudieron identificar diversas estructuras y narrativas, el apego a las normas tridentinas en la elaboración de registros y en la forma de ejecución del ritual de visita en los distintos espacios como pueblos, villas, ciudades o haciendas, así como la actividad y perspectivas de los múltiples actores sociales.

Otro relevante elemento a destacar, que ofrece información para múltiples análisis es el eje poblacional. Mediante el registro de los habitantes de cada partido se pueden generar bases de datos para contrastarlos entre una visita y otra, lo que permite observar la evolución poblacional de buena parte de la región. Pero también se aprecian cambios jurisdiccionales entre curatos, derivados de divisiones o anexiones de pueblos, lo que repercute directamente en el número de feligreses y extensión geográfica de cada partido. Asimismo, la llegada del obispo y sus visitantes ofrecía una oportunidad a toda la feligresía en general, pues podrían ser escuchados por el prelado para denunciar inconformidades o malos tratos por parte de sus curas, pero también (y es de destacar) de autoridades civiles. De tal forma que desde cualquier rincón de los curatos se podía acceder a la cabecera al momento de la visita pastoral para expresar y denunciar los abusos padecidos. Esto se observa especialmente en la participación de cabildos indígenas, mediante

⁵⁷ En algunos expedientes se presenta un solo interrogatorio sobre la información secreta, aunque se señala que fueron realizados en forma separada.

peticiones dirigidas al obispo o señor provisor y vicario general en su caso.⁵⁸ Además de esta participación corporada, algunos indios principales, como caciques de pueblos y parcialidades, alcaldes de primer y segundo voto, participaron por separado en interrogatorios de visitas convocados por los obispos. Aquí se reconoce también el papel y la importancia que tuvieron los interpretes generales de visita en la traducción de documentos hechos por los pueblos, en la ejecución de interrogatorios traduciendo sus declaraciones y recibiendo juramentos en la lengua de los naturales, así como en la información secreta de visita.

El conjunto de visitas pastorales consultadas permite el análisis particular de cada curato, el funcionamiento de la administración de las parroquias y la actividad y conflictos de los agentes sociales que conformaban la feligresía. La paleografía de cada documento, foja por foja, representó un reto para la construcción de este trabajo, especialmente para acotar el universo de información que arrojaron las distintas fuentes trabajadas. Sin embargo, es precisamente el afrontar este reto particular, lo que considero representa una de las fortalezas de este trabajo. El manejo de información detalla sobre el obispado completo y en diversos momentos permite observar tendencias, conflictos sociales existentes, y las principales acciones emprendidas por la mitra para la formación y calificación de su clero, evaluar el trabajo de los doctrineros y el grado de catequización de sus fieles. Asimismo, ofrece datos sobre los poblados, parajes, haciendas, estancias y sitios que conformaron los curatos de la diócesis, que nos permiten visualizar una geografía política del obispado, así como sobre personajes importantes en la vida social y religiosa de cada uno de los pueblos mayas coloniales que se abordan en este trabajo.

⁵⁸ En anexos se añaden algunos documentos ilustrativos sobre la participación de cabildos indígenas durante las visitas pastorales.

CAPITULO I

EL DOMINIO ESPIRITUAL Y LA VIGILANCIA EPISCOPAL

Las Bulas de donación de Alejandro VI que concedían a los monarcas de la Corona la soberanía del Nuevo Mundo se basaban en el supuesto de que el Papa poseía jurisdicción sobre las tierras de los amerindios. Desde el inicio de la colonización, en la instauración del dominio español se formularon diversas categorías según el origen del paganismo de los naturales. La servidumbre natural y el paganismo de los indios nutrieron formulaciones a las que aludieron la mayoría de juristas y teólogos del siglo XVI.⁵⁹ Durante la conquista espiritual se enfrentaron dos cosmovisiones distintas, que ocasionaron que tanto indios como españoles intentaran plantear explicaciones con respecto al origen y esencia de su contraparte. Para el grupo de conquistadores, la forma de entender las prácticas religiosas de los indios americanos requirió su traducción a un lenguaje compatible con su propia cosmovisión; así el proceso de identificación aplicado a las religiones americanas se vinculó con la demonización.⁶⁰

Las figuraciones sobre los indios nutrieron los discursos con respecto a su naturaleza y religiosidad que, en conjunto con experiencias previas del proceso de conversión de pueblos paganos de Europa, derivó en la elaboración generada por los evangelizadores una firme misión de liquidación del centro nodal de sus religiones, pero conservando un “estereotipo pagano” como parte de una teología cristiana que se enriqueció para constituir uno de los fundamentos

⁵⁹ Existieron formulaciones en torno a “categorías de paganos”, esto principalmente se relacionó a su acercamiento o desconocimiento de la doctrina cristiana, el sometimiento a un príncipe cristiano o imperio romano y de acuerdo a las calidades. Se reconoce la formulación de Tommaso de Vio cardenal de Cajetan y las clasificaciones del jesuita José de Acosta. Pagden, A., *La caída del hombre natural: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, pp. 64-67. Acosta, J., *Historia natural y moral de las Indias*, Libro I, cap. 23-25, pp. 75-84.

⁶⁰ En España, durante los siglos XVI y XVII, la tradición del discurso anti-supersticioso influyó en la elaboración de una legislación civil y eclesiástica abocada a la extirpación de supersticiones, idolatrías y adivinaciones de los naturales en el Nuevo Mundo. Véase Lara Cisneros, G., “El discurso antisupersticioso y contra la adivinación indígena en hispanoamérica colonial, siglos XVI-XVII”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Débats*, [en ligne] le 09 juillet 2012.

de las crónicas de evangelización de los indios americanos, dando lugar a un “estereotipo indio”.⁶¹

1.1. Los amerindios y la conquista espiritual

En la instauración del gobierno eclesiástico, se erigieron los obispados de Tlaxcala (1519), México (1535), Michoacán (1536) y Chiapas (1539), arribaron los primeros franciscanos en 1523 y se realizaron juntas eclesiásticas entre 1524 y 1544 disponiendo la venida de frailes de las distintas órdenes religiosas. Al llegar cada evangelizador, se imponía a dos tareas previas al inicio de su labor con los indios: el aprendizaje de una o varias lenguas aborígenes para su labor de persuasión y el conocimiento de las costumbres nativas. Procedía enseguida a enrolarse en diversas actividades como la extirpación de la idolatría, predicar, rezar, decir misa, bautizar a multitudes de naturales, construir conventos e iglesias, urbanizar, asistir a los enfermos, enterrar a los difuntos, entre otras tareas que aseguraran el control espiritual y la sumisión de la población aborigen.⁶² El esquema de colonización en las Indias se apegó básicamente a los intereses de instituciones y de grupos: la Corona, la Iglesia y el grupo de conquistadores-encomenderos, terminando todos por aceptar como justo título de conquista la propagación de la fe y como causa justa de guerra la oposición a las actividades que la evangelización entrañaba, aunque discreparon en lo relativo a la naturaleza de los indios.⁶³

1.1.1. Debates en torno al indio americano

Algunas figuraciones y críticas sobre los indios americanos giraron en torno a su humanidad. Pero el debate que causó mayor polémica con respecto a los indios fue protagonizado por el humanista Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas. La controversia se mantuvo en el marco de las ideas filosóficas de Aristóteles con respecto a la servidumbre natural. Este planteamiento sobre la servidumbre natural de los indios y el derecho de los españoles a sujetarlos por medio de la fuerza se mantuvo entre algunos pensadores escolásticos y renacentistas quienes acogieron la teoría clásica acerca de la relación de los hombres “prudentes

⁶¹ Pastor, M., “Del “estereotipo pagano” al “estereotipo indio”. Los textos cristianos en la interpretación del Nuevo Mundo”, p. 10.

⁶² Gonzalez y González, L., “Un panorama de la conquista”, pp. 49-50.

⁶³ Miranda, J., “Las ideas y los intereses de la conquista”, pp. 54-55.

contra los bárbaros”.⁶⁴ Juan Ginés de Sepúlveda, apoyado en esos planteamientos, postuló que por derecho natural los indios deberían someterse a los españoles y si no lo hacían de grado, habría que obligarlos por la fuerza de las armas, esto es, la “guerra justa”.

Sin embargo, también permearon otras ideas como las de fray Bartolomé de las Casas que sostenían que todo hombre sea cual fuere su cultura era poseedor de razón.⁶⁵ Basándose en argumentos teológicos sobre las enseñanzas de Cristo y sus apóstoles, Las Casas propuso que “la única manera de influir sobre los seres racionales era mediante la persuasión de su entendimiento”, sin necesidad de forzar y molestar a quienes no debían hacerlo, alegando que una persuasión pacífica era el método primitivo de la Iglesia.⁶⁶ Estas ideas de corte estoico y cristiano interpretaba la misión de los colonizadores conforme a los principios de una tutela civilizadora, que finalmente predominó en el ambiente ideológico y legislativo de España y las Indias.⁶⁷ Entre los discursos planteados se cuestionó la protestad y legitimidad del gobierno de los naturales, en relación a su capacidad física y racional para poderse convertir al cristianismo. Tales ideas se nutrieron de algunos tópicos relacionados con la legitimidad de la conquista, los métodos empleados por los peninsulares y el reconocimiento -o no- de algunas estructuras de organización política y social de las sociedades amerindias.⁶⁸ El transformando de las ideas y pensamientos antes señalados formaron parte de una filosofía política en contacto con problemas vivos, incursión y asiento en las nuevas tierras.⁶⁹

La evangelización se convirtió en el principal medio de imposición de la nueva cultura a los indígenas. Uno de los problemas que surgieron fue el diseñar y determinar la manera eficiente y adecuada de implantar la religión y cultura importadas. La conversión de indios al cristianismo puso en evidencia que los evangelizadores se enfrentaban a una realidad misional distinta, con circunstancias particulares, para lo que se requirió la búsqueda de métodos de cristianización y

⁶⁴ Zavala, S., *La filosofía política en la conquista de América*, p. 21.

⁶⁵ Gallegos Rocafull, J., “Problemas ideológicos de la colonización”, pp. 64-65.

⁶⁶ En la postura de evangelizadores como Sahagún (1524), y fray Bartolomé de las Casas se añadieron cinco condiciones para la predicación: 1) que los oyentes debían comprender que los predicadores no tenían intención de adquirir dominio sobre ellos, 2) los oyentes debían estar convencidos que los predicadores no los movían las ambiciones, 3) los predicadores debían ser “dulces y humildes” con los infieles, 4) los predicadores debían sentir amor y caridad por la humanidad, y 5) los predicadores debían llevar vidas ejemplares. Fray Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la religión de Cristo*, pp. 30-34.

⁶⁷ Zavala, S., *La filosofía política en la conquista de América*, p. 22.

⁶⁸ Ochoa Muñoz, K., “El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racionalización”, pp. 13-22.

⁶⁹ Zavala, S., *La filosofía política en la conquista de América*, p. 21.

predicación del Evangelio. El problema metodológico de la evangelización de los indios era grande porque los misioneros estaban convencidos de que no había época en toda la historia misional de la Iglesia que revistiese las características que ellos presenciaban, cayendo en cuenta de la nueva situación misional que tenían, y se aprestaron a afrontar la novedad de la empresa espiritual a la vista de lo realizado por los apóstoles en el discurso teleológico.⁷⁰ Los primeros misioneros enviados a las Indias ejercieron casi de manera simultánea a la conquista, y concibieron la empresa de cristianización inspirados en los tiempos de los primeros apóstoles, convirtieron las “doctrinas” en unidades de administración de una Iglesia que calificaron de “primitiva”.⁷¹

Inicialmente, los evangelizadores tuvieron que dilucidar la manera de presentar el cristianismo teniendo en cuenta la vigencia de religiones antiguas. Por ejemplo, en la conquista espiritual del centro de México en 1524, el modo de proceder de los primeros doce franciscanos inició emprendiendo un diálogo con indios principales y sacerdotes nahuas. Sobre estos primeros evangelizadores, fray Bernardino de Sahagún señaló se habían presentado con los indios dándoles a conocer cuatro fundamentos de conversión que principalmente consistían en: 1) que eran enviados por Dios a convertirlos y fundar su doctrina, 2) que el objetivo de conversión se trataba fundamentalmente para el bien y la salvación de sus almas, 3) que venían a predicar una doctrina no humana, ni inventada, sino proveniente del todopoderoso que habitaba en los cielos y 4) por último la existencia del reino de los cielos gobernado por el omnipotente Señor y por su Monarca vicario en la tierra, fundada en Roma y denominada como la Santa Iglesia Católica.⁷² Esta explicación religiosa resguardaba los objetivos de control absoluto que implicaba el sometimiento doctrinal y representaba una ruptura ideológica con el pasado indígena, y con ello la nueva religión trataría de extirpar de raíz las antiguas prácticas y creencias con que los indios habían sido educados.

Las formulaciones sobre la condición de los indios siguieron presentes en los discursos. Por mencionar un ejemplo, en una relación dirigida al rey escrita por el oidor Pedro de Ahumada en 1559, se propone no encargar a los indios la administración de la justicia real y gobierno de las repúblicas, siendo la causa principal para lo que afirmaba el considerar que no tenían la ciencia

⁷⁰ Borges, P., *Métodos misionales en la cristianización de América siglo XVI*, p. 31.

⁷¹ Mazín Ó., “Cristianización de las Indias: algunas diferencias entre Nueva España y el Perú”, p. 77.

⁷² León-Portilla, M., *Los diálogos de 1524 según el texto de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*, pp. 73-96.

ni la capacidad para la administración, comparando sus entendimientos con los párvulos.⁷³ Sin embargo, Ahumada no era partidario a que se les quitara a los indios del todo de los gobiernos de sus pueblos sino que lo ejerciesen junto con españoles para administrar la justicia y el gobierno mientras los indios se limitarían a ejecutar y hacer guardar las ordenanzas reales que se les dieran para su buen gobierno y conservación.⁷⁴

Mientras algunos teólogos y juristas abogaban por la incapacidad e irracionalidad del indio, otras posiciones como las de fray Bartolomé de las Casas, fray Juan de Zumárraga, fray Martín de Valencia, fray Luis de Fuensalida consideraron que los indios mantenían racionalidad, y figuraron testimonios a favor de los naturales.⁷⁵ A pesar de que la Iglesia y la Corona sustentaron ideas más humanitarias sobre la naturaleza de los indios que los propios conquistadores o encomenderos, coincidieron en el tratamiento que se debería dar a los indígenas en lo esencial: en que el mejor régimen aplicable a los naturales era el de tutela o protección muy vinculado a la idea de servidumbre natural.⁷⁶ Esta idea, que se acompaña necesariamente de la mentalidad señorial, se arraigó con mayor fuerza en Yucatán que en otras áreas coloniales debido a las condiciones físicas de su territorio que carecían de los alicientes para la colonización -existencia de materiales preciosos y tierras propicias para cultivos comerciales- y obligaban a depender del trabajo de la población maya y sus formas propias de organización.⁷⁷

1.1.2. Paganismo y barbarie entre los naturales

La evangelización pretendía alcanzar e impactar los diversos niveles de la vida indígena, y para consolidarla como mecanismo de control era necesario erradicar toda evidencia material e intelectual y todo lo que ofreciera indicios de paganismo.⁷⁸ La base del poder católico se fundó

⁷³ AGI, México 367, Suma de negocios de la Nueva España de Pedro de Ahumada, México a 31 de diciembre de 1559, en cartas de Yucatán al rey, 1554-1572, ff. 14v-15r. Agradezco a la Dra. Gabriela Solís Robleda por haber compartido conmigo este material.

⁷⁴ AGI, México 367, Suma de negocios de la Nueva España de Pedro de Ahumada, México a 31 de diciembre de 1559, en Cartas de Yucatán al rey, 1554-1572, f. 15r.

⁷⁵ Gallegos Rocafull, J., “Problemas ideológicos de la colonización”, p. 63.

⁷⁶ Miranda, J., “Las ideas y los intereses de la conquista”, p. 56.

⁷⁷ Sobre el arraigo de la mentalidad señorial, y por ende, la idea de servidumbre natural así como las condiciones que lo auspiciaron, véase Solís Robleda, G., *Los Beneméritos de la Corona, Servicios y recompensas en la conformación de la sociedad colonial yucateca*, Colección peninsular, CIESAS/ M. A. Porrúa, 2019, pp: 9-15. Sobre el trabajo organizado de los mayas como fuente de riqueza ver la misma autora en *Bajo el signo de compulsión el trabajo forzoso indígena en el sistema colonial yucateco, 1540-1730*, Colección peninsular, CIESAS/ M. A. Porrúa, 2003.

⁷⁸ Cabe señalar que en la interacción con los indios, algunos evangelizadores se adaptaron y aprendieron la lengua y dialectos de los naturales y conservaron sus usos y costumbres cotidianas, recogiendo sus ideas y tradiciones en

en la separación de cualquier manifestación de lo profano con lo ortodoxo, proveniente de una tradición sostenida en el discurso anti-supersticioso cristiano que se remontaba a los siglos III y IV cuando San Agustín de Hipona asentó las bases del pensamiento cristiano sobre las supersticiones.⁷⁹ Este discurso fue renovado en el siglo XIII por Santo Tomás de Aquino y en el siglo XVI posteriormente sería revitalizado por los asistentes al Concilio de Trento.⁸⁰ En los primeros momentos de la evangelización, muchos indígenas se sometieron al cristianismo, lo “que hizo concebir a sus catequistas desmesuradas esperanzas”, porque muchos de estos indios y otros más continuaron practicando clandestinamente su antigua religión y conservaron sus ídolos escondidos en sus casas, montes, detrás de las cruces o debajo de los altares.⁸¹

La lucha contra la idolatría, herejía y apostasía se plasmó en las normas conciliares del clero católico que se emitieron alrededor del mundo, tal fue el caso del Concilio de México (1525), Concilio de Ruan (1527), Concilios de París, de Bourges y de León (1528), Concilio de Colonia (1535), Concilio de Maguncia, de Osnabruk y de Munster (1538), Concilios de Petrikow o Paierkau (1539-1540-1542), entre otros que hicieron énfasis en el combate del luteranismo, herejías e idolatrías. También se manifestaban en esos escritos las obligaciones de obispos y sacerdotes, la implementación de la doctrina en los naturales y la conservación de la civilidad entre sus adeptos.⁸²

1.2 Mecanismos del gobierno eclesiástico

La extirpación del paganismo motivó la generación de mecanismos e instituciones con la finalidad de castigar delitos considerados contra la fe, tales como el Tribunal de la Inquisición y el Provisorato de Indios. Durante las primeras décadas de dominación hispana los delitos contra la fe de indios eran castigadas a través del auto de fe inquisitorial o para indios que se trataba básicamente de una representación de la abjuración, la reconciliación y finalmente el castigo mediante un acto público en presencia de todos los sectores de la sociedad colonial, ritual

algunos textos y memorias, tal es el caso de fray Bernardino de Sahagún en la *Historia generalde las cosas de la Nueva España*. Vease Gallegos Rocafull, J., “Problemas ideológicos de la colonización”, p. 68.

⁷⁹ San Agustín identificó el fenómeno herético como un “error de consciencia”, y visualizaba al hereje como una separación del cuerpo de Cristo, que rompía la paz y la unidad, lo que lo convertía en enemigo público y era perseguido por su bien. Forte Monge, J., “San Agustín, vencedor de herejes en el siglo XVI español”, pp. 71-80.

⁸⁰ Lara Cisneros, G., *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles*, p. 13.

⁸¹ Gallegos Rocafull, J., “Problemas ideológicos de la colonización”, p. 69.

⁸² Bercastel-Berault, *Historia de la iglesia escrita en francés por el abate Barault-Bercastel, canónigo de Noyon traducida al castellano, corregida, anotada y continuada, hasta el pontificado del S. P. LEÓN XII, por los PP. J. M. y A. C. de V.*, pp. 394-395.

derivado de un modelo común a las inquisiciones hispánicas representado en un discurso y dimensión teatral.⁸³ Posterior a la real orden de 1570, el Tribunal del Santo Oficio mantuvo la jurisdicción sobre los crímenes contra la fe cometidos por los no indios y únicamente la justicia ordinaria (obispo, arzobispo o provisoros) conservaron facultades para actuar contra delitos relacionados con la fe de los indios.⁸⁴ La transferencia de la jurisdicción sobre delitos contra la fe de indios de la inquisición a las autoridades episcopales provocó diversas interpretaciones dentro de la jurisdicción ordinaria, civil e inquisitorial.⁸⁵ En el caso de la idolatría, supersticiones o algún otro delito contra la fe, los indios no eran delatados al tribunal del Santo Oficio de la Inquisición sino al señor diocesano o su provisor, y para asuntos seculares en los tribunales reales, se recurría al Juzgado General de los Naturales.⁸⁶ Sin embargo, la idolatría como principal delito contra la religión en que podía incurrir un indígena era un delito *mixtifo*⁸⁷, lo cual favorecía la idea de que al menos en persecución de delitos sobre la fe de indios los tribunales del provisorato tenían la misma naturaleza que los tribunales inquisitoriales que eran tribunales de fuero mixto (religioso y penal).⁸⁸ De tal manera que los delitos de los indios contra la ortodoxia de la fe se procesaban en los tribunales ordinarios eclesiásticos, uno cada por obispado, encabezados por un provisor oficial y vicario general que extendía su presencia en la diócesis auxiliado por un conjunto de jueces regionales que, eran tantos como el obispo y su provisor considerasen necesarios.⁸⁹ Sin embargo, regularmente la responsabilidad recaía en el cura

⁸³ Lara Cisneros, G. *¿Ignorancia invisible? Superstición e idolatría ante el provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, pp. 238-257.

⁸⁴ Lara Cisneros, G., *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles*, p. 17.

⁸⁵ Destacan algunos trabajos como el de Chuchiak IV, J., "Inquisition", pp. 303-307. Para el funcionamiento del tribunal en la Nueva España desde su génesis hasta su abolición, particularmente en Yucatán véase: Chuchiak IV, J., *The Indians Inquisition and the Extirpation of idolatry: the Process of Punishment in the Provisorato de Indios of the Diocese of Yucatan, 1563-1812*, tesis para el grado de doctor en filosofía, Tulane University, Departament of Latin American Studies, 2000. Asimismo, pueden revisarse algunos estudios de caso sobre el funcionamiento interno del Tribunal, véase Piazza, R., "Un natural de Santiago Atitlán ante el Santo Oficio de México contra Matheo Pérez [dice ser] mestizo por pacto con el demonio (1671-1688)", en *Desacatos*, núm. 11, primavera 2003, pp. 132-148.

⁸⁶ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 35, Razonamiento del cura don Anselmo Blas y Moreno en la visita pastoral a su curato, Chunhuhub, 20 de marzo de 1784, f. 56v.

⁸⁷ Esta jurisdicción mantenía una doble naturaleza en la que el rey español era el garante legal y el papa garante de la ortodoxia religiosa y moral. Esta situación provocó múltiples conflictos entre autoridades religiosas y civiles que terminaron por situar a la Inquisición en un nicho particular en el que gozaba de autonomía sólo sometida al papa y al rey. Véase Lara Cisneros, G. *¿Ignorancia invisible? Superstición e idolatría ante el provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, p. 293.

⁸⁸ Lara Cisneros, G. *¿Ignorancia invisible? Superstición e idolatría ante el provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, p. 15.

⁸⁹ J. Chuchiak señala que el provisorato de indios se convirtió en el factor central de los encuentros espirituales entre la iglesia católica y los naturales, y dicha institución y sus ministros no solamente guiaron los encuentros espirituales de los nativos con la cristiandad, sino también "fue implemento de su inicial aculturación e introducción a la sociedad colonial española". Chuchiak IV, J., "La inquisición indiana y la extirpación de Idolatrías: El Castigo y la Reprensión en el Provisorato de Indios en Yucatán 1570-1690", pp. 79-93.

beneficiado de la parroquia.⁹⁰ Los indios, desde luego, conformaron el mayor grupo de población en las parroquias y como súbditos de la Corona fueron pieza clave para el sostenimiento del sistema colonial y por tanto, su religiosidad merecía atención especial en la legitimación del poder.

Los Concilios Provinciales fueron instrumentos clave para regir la vida cristiana de indios y todas las calidades. Las normas derivadas de ellos, intentaron modular las prácticas religiosas de la vida privada y comunal. Obispos y eclesiásticos intentaron seguir las normas plasmadas en los Concilios para llevar a cabo la celebración de las fiestas patronales, instrucción de la doctrina cristiana y lengua castellana, así como la elaboración de padrones con el número de feligreses, constatación del cumplimiento de normas por parte de sus feligreses, regulación de aranceles para la entrega de obvenciones parroquiales, observancia de los privilegios de indios y la vigilancia constante para corregir rituales y ceremonias consideradas proscritas.

1.3 . Jurisdicción eclesial y tareas al servicio doctrinal

La vigilancia eclesiástica se ejercía en el territorio que comprendía cada beneficio. Los pueblos cabecera eran la residencia párrocos.⁹¹ En los pueblos adjuntos o visita radicaban generalmente los tenientes de cura que atendían la administración de sacramentos de la feligresía y asistían en la celebración de las fiestas cristianas. Los tenientes de cura auxiliaban al párroco o vicario en otras funciones, tales como officiar misas, sermones y entierros en las estancias, ranchos o haciendas que contaban con capillas u oratorios (en algunos casos), o para rendir culto a los santos. En algunas haciendas u oratorios públicos se administraban los sacramentos de la confesión y comunión a los sirvientes.⁹² También se oficiaban misas, con facultad de enterrar

⁹⁰ Traslosheros apunta que algunos eclesiásticos compartieron funciones en ambos foros de justicia (inquisitorial y ordinaria) y ésta situación adquiere sentido en la practicidad de la relación entre jurisdicciones y entre sus agentes judiciales. Se trató de una red amplia de foros de justicia, construida y ordenada que dió sentido a las acciones judiciales para la salvaguarda de la fe y las costumbres cristianas de la población de un vasto territorio. Traslosheros, J., “Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en la Nueva España. Definición Jurisdiccional y justo proceso, 1571-1750”, pp. 54-56.

⁹¹ Algunos curas tuvieron una comisión de vicario y juez eclesiástico del juzgado episcopal. En estos términos se trataba de un “vicario judicial” o un juez eclesiástico con comisión y licencia del prelado para investigar y hacer informes sobre sus feligreses para el juzgado ordinario del obispo. A propósito de estos jueces Rodolfo Aguirre señala que el devenir histórico de los jueces eclesiásticos formó parte de un amplio proceso de implantación de la justicia episcopal en las diócesis novohispanas y que su implantación debe ubicarse como parte de un proceso de consolidación de la autoridad episcopal. Véase Aguirre Salvador, R., “El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El Arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII”, p. 15.

⁹² En el curato de Tacotalpa durante 1781, existía una hacienda llamada Popora del convento de santo domingo de ciudad real de Chiapa y un oratorio público donde se administraban el sacramento de la confesión y comunión.

difuntos contando con licencias y concesiones para ello otorgadas por el obispo de la diócesis. Algunas haciendas con abundante población funcionaron como verdaderos centros cristianos al proveer administración religiosa, vivienda y trabajo. A su vez, los curas y vicarios a cargo de los curatos eran apoyados por un grupo de indígenas involucrados en la administración de las iglesias, entre los que destacan los maestros de capilla, fiscales de doctrina, indios cantores, organistas, patronos, priostes, sacristanes mayores y menores, entre otros.⁹³ En muchos pueblos se disponía de un número abundante de indios al servicio de iglesias y conventos, a su vez, que por este motivo estaban exentos de tributos y otros servicios de su comunidad, lo que provocó constantes controversias.⁹⁴

Cada indígena al servicio de la iglesia tenía una función determinada y en su conjunto conformaron una red de organización para el mantenimiento del culto divino.⁹⁵ Por ejemplo, los maestros de capilla, o también denominados como *camzab*, tenían la tarea de presidir el coro, dirigirlo en misas cantadas, vigiliat y entierros, el asistir todos los días a la puerta de la iglesia para enseñar a los muchachos la doctrina, leer los domingos la tabla de partido para anotar las faltas y dar cuenta del estado de adoctrinamiento.⁹⁶ En otras palabras, la labor de los maestros de capilla radicó en la enseñanza de doctrina a todo el pueblo, sobre todo en los días domingo por la mañana y en la tarde, además de convocar a misa los días festivos, anunciar los ayunos de la semana y publicar las proclamas matrimoniales.

Asimismo, se cantaba misa y sermón con facilidad de enterrar mediante licencia concedida por el obispo fray Antonio Alcalde. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 10, Razonamiento del bachiller Josef Benito de Vera del partido de Tacotalpa en visita pastoral a su curato, 3 de febrero de 1781, f. 16v.

⁹³ Durante 1782 en el curato de Hecelchakán existía un total de 95 indígenas destinados a la administración de los sacramentos de sus iglesias. Véase AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 9, Razonamiento del bachiller Manuel Loría teniente de cura de San Francisco Hecelchakán en visita pastoral a su curato, 6 de marzo de 1782, ff. 33v-34v.

⁹⁴ El exceso en el número de indios al servicio de sus iglesias es señalado por García Bernal. Consigna por ejemplo que en Tesoco, comarca de Valladolid de los 384 indios que componían la comunidad 72 estaban destinados al servicio del convento en calidad de cantores, fiscales, sacristanes, etc., y en Yalcobá eran 69 los que estaban destinados a la iglesia de los 160 que componían el total de la población. García Bernal, M., *La sociedad de Yucatán 1700-1750*, p. 15.

⁹⁵ Por ejemplo en el curato de Bolonchenticul a cargo de los presbiteros Pablo Hernández de Córdoba y Lorenzo Mendicuti, que únicamente constaba de un pueblo y catorce ranchos anexos, se requirieron un total de 16 sacristanes, 12 indios cantores y 14 mayordomos para servir la iglesia. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 6, Razonamiento del cura Lorenzo de Mendicuti y Álvarez en la visita pastoral de su curato, Bolonchenticul, 17 de febrero de 1782, ff. 47v-47r.

⁹⁶ En los tiempos precolombinos el *ab camsab* o maestro era una sacerdote de gran importancia que se encargaba de transmitir a la generación más joven el arte sagrado de las letras, los rituales indígenas, leyendas e historia del pueblo. Reed, N., *La guerra de castas en Yucatán*, p. 210.

Cuando un maestro de capilla se ausentaba por viaje, enfermedad u otra contingencia, asumía sus funciones los tenientes de coro. Estos tenientes se alternaban cada 15 días para servir al coro de la iglesia. Otros indígenas fungieron como fiscales de doctrina y estaban dedicados a colaborar con la enseñanza de doctrina en las iglesias y, al igual que los tenientes de coro, se alternaban cada 15 días para vigilar que los muchachos no faltasen a la doctrina y en su caso imponerles el rezo del rosario. Se prescribía hubiese al menos un fiscal de doctrina en cada pueblo. Asimismo, los indígenas cantores, trompeteros, clarineros y organistas que se alternaban cada 15 días para servir en el coro.

La tarea de proveer lo necesario para la administración de las iglesias estaba a cargo de los sacristanes mayores y menores. Los primeros servían en la sacristía, contaban con la ayuda de cuatro sacristanes menores y se alternaban cada 15 días con sus similares con las obligaciones siguientes: el sacristán mayor en función semanal debía estar todos los días en la iglesia para prevenir los ornamentos para las misas, elaborar las ostias, cuidar la lámpara del santísimo sacramento, y proveer todo lo necesario para administrar los sacramentos del bautismo, matrimonio, o cuando salía el viático y extremas unciones para los enfermos. A su vez, los sacristanes menores se alternaban de esta forma: dos de ellos asistían una semana a la iglesia, y la siguiente los otros dos con el cargo de ayudar a las labores del sacristán mayor en las tareas referidas, así como acompañar al ministro que salía fuera del pueblo para algún servicio.

Los sacristanes menores también tenían que aprestar el servicio de velas para los santos, proveyendo cotidianamente las necesarias a la iglesia y labrar la cera para todas las funciones religiosas. El aseo de las iglesias y el cuidado de las alhajas de las imágenes era tarea de los llamados priostes, que eran indígenas organizados semanalmente para cumplir esas funciones. Por último se encontraban los indígenas llamados patrones, que se alternaban quincenalmente para llevar un farol delante del santo oleo cada que se administraba la extrema unción dentro del pueblo, así como barrer la iglesia, abrir sepulturas y enterrar a los difuntos. En algunas parroquias se incluyeron los llamados lunarios o luneros destinados al reparo y fábrica de iglesias y conventos.⁹⁷ Algunos pueblos de visita mantuvieron indios destinados a acudir al llamado de los sacerdotes de los pueblos cabecera.

⁹⁷ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 9, Hecelchakán, año de 1782 ff. 33v-34v y Caja 620, Exp. 3, Teabo, año de 1782, ff. 50v-50r.

Ya se mencionó que muchos de los beneficios con importante población de feligreses destinaban numerosos indígenas al servicio eclesiástico. Por ejemplo, en el partido de Oxkutzcab en el año de 1782 se atendían a cerca de 11,000 almas; al servicio de esta parroquia se encontraban seis sacerdotes, un *camzab* o maestro de capilla que se alternaba con otro cada dos semanas y atendía otras tareas en ese tiempo; también en dicha iglesia había un teniente de coro, tres indios cantores, tres organistas (uno por cada semana), trompeteros y clarineros que salían cada lunes del convento respectivo, un fiscal de doctrina y un tupil de doctrina, conformando un total de 30 individuos dedicados al servicio del coro y doctrina, además de los sirvientes de la sacristía, un sacristán mayor y dos menores que se relevaban cada dos semanas. También se añadía a este grupo otro *camzab*, dos cantorales, un teniente de coro, un fiscal y otro tupil que se encontraban al servicio de las iglesias de todo el partido.⁹⁸

De acuerdo al Tercer Concilio Provincial Mexicano, los doctrineros de los pueblos estaban obligados a realizar recorridos en los pueblos, estancias, haciendas y demás asentamientos que componían su beneficio, cuando menos cada 6 meses. Para llevar el control de la feligresía de sus curatos elaboraban padrones y matriculas de todos los habitantes consignando su cumplimiento doctrinal y sacramental, mismos que exponían al obispo durante su visita episcopal. Ya en 1776, en sintonía con este mandato, se emitió una real cédula para que cada cura formase una lista precisa (sin excepción de párvulos) de todas las almas existentes en sus partidos, poniendo al pie anualmente el número de bautismos, matrimonios, entierros, hijos ilegítimos y nacidos desde la última visita registrada, firmada por el capitán, teniente o cacique del lugar y luego remitirla al provisor de la Secretaria de Cámara para ser devuelta después a sus respectivos autores. Estos registros debían archivarse con los demás libros parroquiales con la finalidad de hacer constar incrementos y disminuciones de la feligresía informando de ello a las autoridades eclesiásticas.⁹⁹ El tamaño de la población de cada curato variaba de acuerdo a factores como migraciones, epidemias y hambrunas que causaban mortandad entre pueblos. La cantidad de almas fue clave para determinar divisiones de curatos y el número de doctrineros a cargo.¹⁰⁰ El cuidado en la atención y vigilancia de los feligreses constatando que viviesen de

⁹⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 4, Razonamiento de fray Antonio Maldonado en visita pastoral de su curato, Oxkutzcab, 28 de enero de 1782, ff. 62v-66v.

⁹⁹ En caso de omitir este proceso se aplicaba una pena de 50 pesos aplicados a obras pías. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 23, Mandatos emitidos por el obispo fray Luis de Piña y Mazo en visita pastoral, Ticul, 4 de febrero de 1782, f. 32v.

¹⁰⁰ Ver tabla 3 sobre red de curas de los pueblos ubicada en anexos.

acuerdo a los parámetros de orden y civilidad establecidos para la vida en las repúblicas de indios, así como los esfuerzos para lograr la conversión de indios gentiles al cristianismo aseguraban mantener el dominio eclesiástico y aminoraban las posibilidades de sublevación que con frecuencia se acompañaba, de apostasía.¹⁰¹

Los curas estaban asignados a un beneficio o curato y desempeñaban sus labores doctrinales y administración de sacramentos. Los beneficios fueron divisiones territoriales eclesiásticas que constituían una institución de naturaleza jurídica con deberes y derechos propios. La principal obligación de los sacerdotes era ejercer la jurisdicción eclesiástica y, en contrapartida, tenía el derecho a gozar de una renta proveniente de derechos, limosnas, obvenciones y otro tipo de entradas. Algunos gozaban de capellanías cobrando réditos sobre casas y fincas, pues la propiedad pertenecía a la iglesia.¹⁰² Ciertos curatos mantuvieron registros de cuando pasaron de la administración de regulares a la de clérigos. Tales fueron los casos del curato de Tecoh¹⁰³, que estuvo a cargo de franciscanos hasta que en el año de 1683 fue trasladado a la administración de la Iglesia secular, o el del partido de Bolonchenticul que transitó por similar cambio en 1755 y al año siguiente se dividió dando como resultado el curato de Hopelchén.¹⁰⁴ El pueblo de Becal también fue de los regulares como parte del beneficio de Calkiní pero en 1757 el obispo fray Ignacio de Padilla lo elevó a curato por sí y lo adjudicó a los clérigos.¹⁰⁵

Los doctrineros de los pueblos debían estar instruidos en las normas eclesiales que regían la vida religiosa en esos espacios; eran en realidad la extensión del brazo episcopal y eran muchos los

¹⁰¹ En el año de 1761 en el pueblo de Cisteil algunos mayas se levantaron en armas en contra de la opresión del colonialismo español, y coronaron a un rey considerado como un “hombre Dios” con el nombre ritual de: José Jacinto Uc de los Santos Canek Chichan Moctezuma y formaron un gobierno propio. Esto se abordará más a fondo en el capítulo V. de esta tesis. Véase Bracamonte y Sosa, P., Solís Robleda, G., *Rey Canek documentos sobre la sublevación maya de 1761*, Colección Peninsular, CIESAS, 2005. Además de la rebelión de Canek, se muestran algunos casos de apostasía acompañada de rebelión contra el Estado como sucedió con el cacique de Sotuta Andrés Cocom quien se procesó como reo por estos delitos, además, la presencia de la idolatría fue la causa de la creación de un nuevo beneficio en detrimento de otro. Izquiero, Ana L., “Documentos de la división del beneficio de Yaxcabá. El castigo a una idolatría”, pp. 159-193. También se ilustra el caso de los mayas de la isla de Cozumel quienes fueron procesados por delitos de idolatría “y respondieron a tan duros castigos con una profunda ira que más tarde desataría una rebelión en el pueblo de San Miguel”. Chuchiak IV, J., “La inquisición indiana y la extirpación de Idolatrías: El Castigo y la Reprensión en el Provisorato de Indios en Yucatán 1570-1690”, p. 88.

¹⁰² Izquiero, A., “Documentos de la división del beneficio de Yaxcabá. El castigo a una idolatría”, p. 160.

¹⁰³ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 1, Razonamiento de fray Francisco Javier Zapata en la visita pastoral a su curato, Tecoh, 25 de enero de 1782, f. 37v.

¹⁰⁴ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 6, Razonamiento de Lorenzo de Mendicuti y Álvarez en la visita pastoral a su curato, Bolonchenticul, 17 de febrero de 1782, ff. 47v-47r.

¹⁰⁵ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 11, Razonamiento del cura Josef Crisógono de la Cueva en la visita pastoral a su curato, Becal, 12 de marzo de 1782, f. 40v.

asuntos que debían atender, desde la defensa de la jurisdicción eclesiástica, problemas de disciplina en la Iglesia, coadyuvar con la justicia criminal y civil en todo aquello en que estuviera involucrada la clerecía y sus feligreses, hasta problemas matrimoniales y de moral sexual, testamentos, diezmos, entre otros que también entraban en la competencia de los tribunales eclesiásticos. El constante contacto del cura beneficiado con la feligresía los convertía en sujetos aptos para la vigilancia de las costumbres cristianas de sus fieles, ya que por un lado administraban los sacramentos y por el otro disciplinaban y vigilaban el orden de las almas a su cargo. De acuerdo a los concilios provinciales, los obispos y demás eclesiásticos estaban sujetos a vigilar el orden social de la feligresía, teniendo como preocupación principal la evangelización de las almas y el buen funcionamiento de la parroquia de acuerdo a los cánones eclesiales establecidos.

1.4. Concurso a curatos y elección de opositores

Cada doctrinero, presbítero, capellán, vicario in cápite y juez eclesiástico mantenía funciones específicas en la diócesis a la que pertenecía.¹⁰⁶ Conformaban así un esquema de organización que velaba por la cristiandad de los feligreses y atendía asuntos específicos ante el obispo, quien fungía como la máxima autoridad en el obispado. Para obtener la asignación a un curato o vicaría se estableció un mecanismo de concursos de oposición a curatos vacantes mediante el cual los aspirantes al cargo expresaban sus méritos y servicios, experiencias en otras parroquias, así como su legitimidad parental y la calidad de su formación.

La existencia de curatos vacantes se daba a conocer mediante edictos que se mandaban difundir por toda la provincia para que los eclesiásticos interesados pudiesen oponerse a ellos. Vacaban estos curatos por fallecimiento de sus poseedores u otra razón legítima de ausencia como viajes prolongados, enfermedad o incapacidad para ejercer el oficio. Quienes aspiraban la vacante debían presentar su oposición dentro de un lapso de 60 días a partir del día de la fijación del edicto.¹⁰⁷ Cada opositor debía elaborar un informe detallado dirigido al obispo o, en su defecto al señor Deán y cabildo catedral sede vacante, exponiendo sus méritos y demás circunstancias necesarias para que esas autoridades eclesiásticas determinasen lo conveniente al servicio de la

¹⁰⁶ Sobre funciones y alcances de los vicarios in cápite en el obispado de Yucatán véase, Medina Suárez, V., *La consolidación del clero secular en el obispado de Yucatán, siglo XVIII*, pp. 231-237.

¹⁰⁷ AHAY, Sección Gobierno, Serie Cabildo, Caja 1, Exp. 3, Provisión a curatos vacantes de la Iglesia del Sagrario, Seiba, Sotuta, Ychmul, Nahbalám y Tikunché, 5 de agosto de 1752, f. 13v.

feligresía. Las determinaciones se examinaban y aprobabas en sínodo, elaborando listas de los tres aspirantes más meritorios para cada curato vacante y dándolas a conocer a todos sus opositores¹⁰⁸ para luego presentarlas al gobernador de la provincia como vice patrón de la Iglesia conforme el Real Patronato para la designación respectiva.

Sin embargo, durante el gobierno del obispo fray Luis de Piña y Mazo, de acuerdo a la ley 28, título 6, libro 1, de la Recopilación de las Indias, los vicepatrones tenían facultad de devolver las ternas a los prelados o cabildos si consideraban que no eran los propuestos de las calidades necesarias para el oficio, disposición emitida desde 1627 que pretendía impedir la introducción en los curatos de sujetos considerados indignos para el servicio.¹⁰⁹ Como es de suponer, los opositores se esmeraban en la elaboración de alegatos donde exaltaban sus acciones y servicios. Entre las actividades realizadas en las parroquias y mencionadas en las relaciones de servicios destacaban la fabricación de iglesias y adquisición de imágenes y otros objetos necesarios para el culto a costa de sus propios caudales, el cumplimiento puntual de sus obligaciones, la obediencia, la evangelización de indios y erradicación de la idolatría y el congregar indios huídos a pueblos cristianos. En ocasiones los curas resaltaban sus acciones a favor de su feligresía en tiempos de calamidad, como hambrunas o epidemias, al socorrerlos en sus necesidades y administrarles los sacramentos a pesar de las dificultades del momento. Tal fue el caso del bachiller Manuel Gonzales de Alarcón, quien consignó haber estado en la iglesia del barrio de Santiago intramuros de Mérida en uno de estos tiempos difíciles y que se le duplicó el trabajo y fatigas “para procurar

¹⁰⁸ Durante su gobierno, el obispo fray Luis de Piña y Mazo determinó se continuase con el método de proveer curatos mediante los exámenes establecidos en la forma prevenida por Benedicto XIV en su Bula que iniciaba: *cum ilud Semper plurimum formidaverit celestia* bajo verdad dada en Roma el 14 de diciembre del año de 1742, dejando a los examinadores sinodales las prerrogativas que hasta su llegada al obispado no disfrutaban y que eran las mismas que el concilio tridentino les franqueaba para calificar no sólo acerca de la suficiencia en la literatura de los opositores, sino también sobre las demás cualidades necesarias para ser cura de almas, para cuyo mejor acierto debían consultar con el prelado antes de proceder a la votación para saber si los concurrentes padecían algún defecto oculto que dichos examinadores no hayan podido percibir después de los informes que por examen habrían adquirido de sujetos de ciencia y conciencia. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 414, Exp. 6, Representación del obispo fray Luis de Piña y Mazo sobre la real orden para informar a los gobernadores y vice patronos reales cuales eran los eclesiásticos de bondad, literatura y demás cualidades convenientes para servir los curatos y otros beneficios del Real Patronato, Mérida, Noviembre de 1785, ff. 6v-6r.

¹⁰⁹ Una medida cautelar que se optó para que el cabildo o vicario capitular queden sujetos y obligados a seguir las huellas del prelado inmediato muerto o trasladado a otra iglesia, consistió en que dicho prelado sobre el juicio que formo de los beneméritos eclesiásticos podía y debía dejarlos en un pliego rotulado cerrado y sellado en que se contenga una lista bien expresada y circunstanciada de todos los eclesiásticos del obispado hasta de los ordenantes con la que en caso muy urgente y preciso, debían satisfacer a los reclamos o reparos del vice patrón si ocurriere provisión de beneficio en su tiempo. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 414, Exp. 6, Representación del obispo fray Luis de Piña y Mazo sobre la real orden para informar a los gobernadores y vice patronos reales cuales eran los eclesiásticos de bondad, literatura y demás cualidades convenientes para servir los curatos y otros beneficios del real patronato, Mérida, Noviembre de 1785, ff. 6v-7v.

la salud y atención espiritual de aquellos feligreses fatigados por la repetición de epidemias y pestes de vómito de sangre”, donde administró los sacramentos a los enfermos de los barrios, sitios y estancias aunque también dentro de la ciudad a los criados españoles, semaneros y semaneras, en quienes según el cura fue mayor el estrago.¹¹⁰

Otros curas doctrineros alegaron haber participado en la conformación de pueblos cristianos y en erradicar idolatrías de indios. Así lo hizo, por ejemplo, el bachiller Miguel Luis de León y Castillo, quien aseguró estuvo en la provincia del Petén Itzá en el año de 1745 fungiendo como cura reductor, vicario particular y juez eclesiástico en el pueblo de San Antonio de esa provincia. El bachiller destacó en su alegato de oposición que la feligresía se mantenía dispersa en montes a causa de falta de agua y otras necesidades padecidas en el pueblo, por lo que decidió acudir a reducir a los indios dispersos que habían elegido el pueblo de *Nob-ha* para radicar. Sin embargo en el nuevo sitio seguían careciendo de lo necesario, por lo que el cura a su costa les dio bastimentos y formó la nueva población, fabricando también de su peculio su iglesia con todo lo requerido, casa real y cabildo de indios.¹¹¹ Otro caso de curas reductores entre los aspirantes a curato fue el del bachiller Simón de los Santos Segura, cura vicario y juez eclesiástico del partido de Nacajuca, quien en sus escritos de oposición aseguró administrar el pueblo de San Andrés en el Petén Itzá, donde catequizó a 36 indios bárbaros e infieles que salieron de los montes en el año de 1731.¹¹² Por medio de estos escritos de oposiciones se puede conocer con cierto detalle las actividades desplegadas por cada cura, en los diversos ámbitos donde ejercía sus labores eclesiásticas, así como su experiencia previa en estas tareas.

Muchos iniciaban sus carreras en la línea frontal como curas reductores en la llamada “montaña”, el Petén Itzá o la provincia de Tabasco¹¹³ y en sus alegatos, algunos destacaron las dificultades padecidas en sus recorridos por el presidio del Petén, por ejemplo, así como la inaccesibilidad

¹¹⁰ AHAY, Sección Gobierno, Serie Cabildo, Caja 1, Exp. 3, Informe del presbítero de Nahbalam Manuel Gonzales de Alarcón en oposición a los curatos vacantes de la Iglesia del Sagrario, Seiba, Sotuta, Ychmul, Nahbalam y Tikunché, 25 de septiembre de 1752, f. 33v.

¹¹¹ Dicho eclesiástico también señaló haber tenido noticia de la existencia de indios apóstatas y cuatro infieles, motivo por el cual se internó en los montes y habiéndolos hallado y conquistado posteriormente los catequizó, instruyó y bautizó. AHAY, Sección Gobierno, Serie Cabildo, Caja 1, Exp. 4, Informe del bachiller Miguel Luis de León y Castillo en oposición a curatos vacantes, 10 de mayo de 1753, f. 52v.

¹¹² AHAY, Sección Gobierno, Serie Cabildo, Caja 1, Exp. 4, Informe del bachiller Simón de los Santos Segura en oposición a curatos vacantes, 9 de mayo de 1753, f. 60v.

¹¹³ Estos sacerdotes podrían tratarse de recién ordenados que no contaban con una posición familiar o académica que los hiciera sobresalir, por lo que eran enviados a beneficios fronterizos y poco deseados por la clerecía, resaltando entre éstos la provincia del Petén Itzá. Medina Suárez, V., *La consolidación del clero secular en el obispado de Yucatán*, p. 393.

de caminos y agua, lo que volvía más meritoria la congregación de indios a poblados cristianos. El avituallar capillas o iglesias fue una constante en la mayoría de los escritos. Es de suponerse que una parroquia bien ornamentada para el culto induciría la asistencia y propiciaría la devoción de los feligreses, por lo cual se le reconocería este trabajo al cura como uno de los méritos para obtener un mejor beneficio curado.¹¹⁴

Era recurrente que los curas entrasen a sus beneficios inicialmente como tenientes o como curas interinos por ausencia de los párrocos a cargo del curato. Medina Suárez señala que el clero secular del obispado de Yucatán de la segunda mitad del siglo XVIII estaba conformado en gran medida por criollos del propio obispado y, de acuerdo a este autor, la circulación de cargos eclesiásticos dependió de grados académicos obtenidos, de los lazos familiares y méritos acumulados a lo largo de la trayectoria al servicio de la diócesis, lo que les permitía acceder a curatos de entrada, de segunda clase o de término.¹¹⁵ Cabe señalar que, aunado a lo anterior, en casos particulares algunos eclesiásticos se cambiaban de beneficios a través de permutas, para las cuales se existían una serie de procedimientos ante autoridades eclesiásticas.¹¹⁶ Lo cierto es que la experiencia generada por los curas a partir de sus recorridos a lo largo y ancho del obispado, junto con el constante contacto con los indios, les permitió conocer la problemática de cada curato, así como la geografía de la diócesis.

1.4.1. División de curatos

Ciertos beneficios requirieron un mayor número de eclesiásticos a cargo, esto dependiendo especialmente de la magnitud de su feligresía, el número de iglesias y la extensión geográfica del

¹¹⁴ Las iglesias de pueblos cabecera solían estar más ornamentadas que las iglesias auxiliares, pues se correlacionaba en gran medida con la cantidad de residentes de cada lugar; al igual que haciendas con grandes capillas u oratorios. Las visitas pastorales dan buena cuenta de ello. En la tabla 6 sobre la “Descripción de iglesias de pueblos de Tabasco entre 1781-1788” ubicada en anexos se pueden identificar algunas características físicas de las iglesias, así como la disposición de sus altares, ornamentación, sacristías y pilas bautismales. En casos específicos se describieron algunas de sus características arquitectónicas.

¹¹⁵ Este autor consigna que esta división entre parroquias se asocia a las diferencias entre sus rentas y trabajo de fábrica. Los *curatos de entrada* eran aquellos de poca valía o renta escasa, que implicaba mucho trabajo de fábrica para sus poseedores. Los *curatos de segunda*, tenían una renta media y un trabajo de fábrica avanzado, pero inconcluso, y finalmente, los *de término* eran los más pingües y acomodados. Estas clasificaciones también podían hacer referencia al ciclo de servicio de los sacerdotes y al proceso de ascenso basado en el *cursus honorum*. Véase Suárez Medina, V., *La consolidación del clero secular en el obispado de Yucatán, siglo XVIII*, p. 112, pp. 378-384.

¹¹⁶ La permuta era una opción para los curas independiente de los concursos de oposición. Las permutas solían ser entre beneficios de la misma jerarquía, además que los curas estaban sujetos a exponer sus razones para el intercambio de beneficios, donde muchas veces participaban testigos, y se incluían constancias médicas para legitimar sus razones y evitar que algún cura huyera de algún delito cometido a su feligresía. Suárez Medina, V., *La consolidación del clero secular en el obispado de Yucatán, siglo XVIII*, pp. 397-398.

partido. Los territorialmente extensos albergaban muchos ranchos, estancias, haciendas y milperías sujetas a la jurisdicción del pueblo cabecera o una visita de parroquia. Las iglesias de los pueblos cabecera fungieron como verdaderos centros para la propagación cristiana, puesto que en ellas se concentraban la mayor parte de las actividades eclesiales más importantes, tales como la celebración de las festividades a lo largo del calendario religioso, las visitas de obispos y visitadores generales, el adoctrinamiento y administración de los sacramentos, a más de difundirse desde este centro ambas actividades a los pueblos visita y a los asentamientos de diverso tamaño dentro su jurisdicción. Las visitas episcopales ofrecen buena cuenta de la dimensión de cada parroquia, pero espacialmente de su conformación sociodemográfica al consignar el número de fieles que residían en los diferentes sitios que conformaban los curatos. Eventualmente la dilatada extensión, la magnitud de la feligresía y dificultad para el acceso del pasto espiritual y a la administración de sacramentos se convirtieron en motivos para solicitar la división, unión, supresión o cambio de jurisdicción de beneficios.¹¹⁷

En algunos casos, se solicitaba el cambio de pueblos visita y sus anexos de la jurisdicción de un curato a otros más cercanos a los pueblos trasladados de su jurisdicción. Por ejemplo, en el año de 1769 el cura beneficiado del partido de Nahbalam solicitó al señor provisor del obispado la separación del pueblo visita nombrado Tixcancal y su anexión al curato de Chancnote. El cura alegó que Tixcancal se encontraba distante seis leguas de la cabecera de su curato, por lo que se hacía necesario mantener un clérigo residente, pero resultaba difícil hallar quien quisiese ejercer el oficio por el reducido salario que se le asignaba por tasa. El cura propuso que Tixcancal, junto con los ranchos de su jurisdicción (Kantok, Zahcala y Xuccah), fuesen adheridos al curato de Chancnote, a tan sólo dos leguas de ese pueblo. La resolución emitida por el Deán y examinador sinodal fue aprobatoria.¹¹⁸

¹¹⁷ La división, unión o supresión de beneficios se realizaban conforme a la ley 4, título 1, libro 6, de la Recopilación de las Indias, para que habiendo necesidad de unir, dividir o suprimir algunos beneficios curados se puedan hacer precediendo el consentimiento de los vice patronos para que juntamente con los prelados de las ordenes que convengan en realizar las modificaciones en los beneficios. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 411, Exp. 8, Diligencias practicadas sobre la averiguación de las obvenciones provento y emolumentos de los curatos primero y segundo de la ciudad de Campeche, Muna y Sacalum, división de Muna: Chancnote, Nacajuca, Villahermosa, Jalapa y la sacristía mayor de Valladolid, año de 1778, f. 13v.

¹¹⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 406, Exp. 9, Testimonio del bachiller Manuel de Palma para agregar el pueblo de Tixcancal a la parroquia de Chancnote separándolo del partido de Nahbalam, 13 de noviembre de 1769, ff. 1v-1r.

Otras peticiones de anexión de pueblos o ranchos con poblaciones numerosas fueron planteadas por vecinos y dueños de ranchos. Por ejemplo, don Juan Enrique de Ávila, dueño del rancho de Sabaché, administrado por la jurisdicción del curato de Oxkutzcab que distaba más de cuatro leguas del rancho, solicitó su anexión al vecino pueblo de Nohcacab, jurisdicción del curato de Ticul, en donde residían perpetuamente dos religiosos y se encontraba a tan sólo tres leguas. El vecino alegó que la feligresía del rancho tenía que transitar esas cuatro leguas en caminos “de difícil tránsito” por la Sierra, donde morían algunos indios “sin sacramentos”.¹¹⁹ Otro caso fue planteado por los vecinos de la villa de Salamanca y Presidio de Bacalar para segregarse de la parroquia de Chunhuhub en que estaban adscritos pidiendo ser administrados por los capellanes reales que residían en dicho presidio. Los vecinos realizaron una solicitud dirigida al capitán general, vicepatrón real e intendente, alegando que se encontraban a 32 leguas de distancia de la cabecera de su curato por lo cual ni siquiera conocían al cura de esa cabecera, cuyas obligaciones tenía encargadas a dos capellanes, “los que no satisfacían como corresponde a un cura propio”.¹²⁰

En 1778, se solicitó dividir los curatos de Muna, Sacalum y Abalá por muerte del cura el Dr. Pedro de Veytia. El de Muna quedó vacante para su provisión, misma que se aprovechó para solicitar su división sustentándola en “lo dilatado de su extensión” y el “grave inconveniente que resultaba a sus feligreses”. Se alegó que muchos de los asentamientos del beneficio se encontraban distantes de la cabecera, donde se administraba el pasto espiritual e instrucción de doctrina, a más de la dificultad de los curas para cumplir sus funciones en aquellos sitios.¹²¹ En ese tiempo, el partido de Muna constaba del pueblo cabecera y 17 sitios denominados: San José Yaxcopol, Tepakán, Yaxa, Chacsinicé, Choyob, Tinum, San Miguel, San Joaquín Caxpuy,

¹¹⁹ Los alegatos del dueño de Sabaché se sustentaron mediante las reales disposiciones, por un auto acordado y fundado en dos reales cédulas del 18 de octubre de 1764 y 6 de julio de 1767, que señalan que “sin pérdida de tiempo se provea de sacerdote cada uno de los pueblos que están a distancia de 4 leguas, de acuerdo a la ley 46 de la Recopilación de las Indias [ley 46, 16, I título 6 Recopilación de las indias] en que manda que se proporcionen las distancias de unas poblaciones a otras por la más fácil y cómoda instrucción de los indios y personas. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 400, Exp. 16, Exposición de don Juan Enrique de Ávila para que su rancho de San Antonio Sabaché sea administrado en el pueblo de Nocacab por su intermediación a dicho pueblo, Mérida octubre 1 de 1804, s/f.

¹²⁰ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 400, Exp. 16, Solicitud de vecinos de la villa de Salamanca y presidio de Bacalar para segregarse de su parroquia Chunhuhub y ser administrados por los capellanes reales de dicho presidio, año 1803, s/f.

¹²¹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 411, Exp. 8, Diligencias practicadas sobre la averiguación de las obvenciones provento y emolumentos de los curatos primero y segundo de la ciudad de Campeche, Muna y Sacalum, división de Muna: Chancnote, Nacajuca, Villahermosa, Jalapa y la sacristía mayor de Valladolid, año de 1778, f. 13v.

Maxal, Santa Rosa, Kohobchahac, Sahcabá, Uxmal, Ponponsithi, Kankirische, Tenxixim y estancia y Ticinsec rancho. Los habitantes de los curatos propuestos a división consistían en:

Tabla 1. Número de mantas y producto anual de los curatos de Muna, Sacalum y Abalá sujetos a división en 1778:

Curato	Mantas	Su producto	Vecinos	Utilidad	Producto anual
Muna	160 mantas, 7 piernas	161 pesos	647	250	1 860 pesos
Sacalum	140 mantas, 2 piernas	1 400 pesos	198	70 pesos	1 470 pesos
Abalá	63 mantas, 5 piernas	630 pesos	89	40 pesos	670 pesos

Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 411, Exp. 8, año de 1778, ff. 13v-13r.

Resulta obvia la importancia diferenciada de estos tres curatos dado que el número de habitantes en cada uno derivaba en distintos valores económicos significados en sus rentas producto de derechos, limosnas, obvenciones y otros pagos realizados por indios y feligreses de todas calidades.

1.4.2. Captación de obvenciones y emolumentos

Los diversos pagos en dinero y especie otorgados a los curas se denominaron como obvenciones mayores, menores, diezmos, entre otros considerados por costumbre antigua.¹²² Las obvenciones mayores se regían mediante arancel que pagaban los naturales desde la edad de 14 años hasta los 60 para los hombres y desde los 12 años hasta los 55 para las mujeres. Las obvenciones menores se trataban de derechos parroquiales por la administración de sacramentos como bautizos, casamientos y entierros.¹²³

¹²² Denominados anteriormente como limosnas, en alusión a los misioneros franciscanos que se apegaban a las normas de su orden para mantenerse únicamente de contribuciones voluntarias para sostener el culto religioso y sus ministros. Fue hasta 1581 cuando el obispo Gregorio Montalvo conformó el primer sínodo donde se estableció una contribución que los indios debían entregar a sus curas y doctrineros. La responsabilidad del cobro de limosnas recayó sobre los pueblos de indios, en el cabildo de la república y en los indios cargueros de la Iglesia. Véase Solís Robleda, G., *Entre la tierra y el cielo Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, pp. 139-141.

¹²³ Se estiman tasaciones por calidad, edad y estatus social. De acuerdo a su calidad se clasificó a la feligresía de los curatos como españoles, mestizos, negros, cresplos, mulatos, pardos, chinos e indios del común, por su estatus social se reconocía a los indios hidalgos y por la edad se diferenciaban entre párvulos y adultos. En las fuentes consultadas se aprecian ejemplos sobre tasaciones estimadas en pueblos, villas y ciudades. Esta contribución se repartía entre el

Los curas estaban obligados a respetar los aranceles vigentes para la captación de obvenciones mayores y menores. Por ejemplo, durante 1785, en el curato de Tixkokob se publicaron las obvenciones mayores que pagarían sus feligreses, en correspondencia al arancel realizado por el obispo don Pablo Matos Coronado y fijado en tablilla por el obispo don Ignacio de Padilla, mandando se observase en la diócesis el 13 de junio de 1757. Según esta tasación, los indios varones debían pagar en varios momentos del año en dinero y diversos géneros que en su conjunto valían un total de 12 reales y medio, en tanto que la contribución de las mujeres sumaba 9 reales.¹²⁴ Los pagos por esas obvenciones mayores para el caso del curato de Hecelchakán se consignan en la tabla No. 2.

Tabla 2. Pago de obvenciones mayores de indios en Hecelchakán, 1782:

Tiempo de obvención	Contribución de indios (14 a 60 años)	Contribución de indias (12 a 55 años)
Enero	6 almudes de maíz sin colmo, o 2 reales en plata y 1 almud de frijoles o 1 ½ real en plata	1 gallina o 1 real en plata
Febrero	1 real de miel	
Marzo	1 real de cera	2 onzas de hilo ó ½ real en plata.
Abril	½ de sal	(Pascua de pentecostés) 1 pierna de patí o 2 reales en plata.
Junio	½ real por la doctrina de San Juan, 2 reales el día del santo patrono del pueblo.	El día del santo patrono del pueblo 2 reales en plata.
Agosto	1 real de chile	
Noviembre	2 reales de finados y ½ de Holcandela	2 reales de finados y ½ de holcandela
Diciembre	½ real de doctrina	1 real por la doctrina de San Juan y navidad.

Nota: Cada niño de doctrina aportaba un huevo cada jueves, y si en una casa habían más de tres solo daban tres huevos. En esta regla se exceptuaban los hijos de las viudas y “algunos más según su pobreza”. También por costumbre antigua, en algunos curatos las mujeres contribuían dos onzas de hilo de monumento en el mes de marzo, o medio real por cada persona y los jóvenes de doctrina aportaban semilla de higuerrilla o *xkeoch* en lengua maya para la elaboración de aceite de la lámpara y para consumo de la casa benefical. Esta ultima práctica fue prohibida más tarde por el obispo Piña y Mazo en sus recorridos por la provincia de Yucatán.

Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 9, 6 de marzo de 1782, ff. 39v-39r, y Caja 622, Exp. 37, 22 de marzo de 1784, ff. 16v-17r.

En este rubro existieron algunas consideraciones entre los indios. Por ejemplo, los regidores, fiscales, cantores, sacristanes u otros indios con oficios de república o de iglesia no debían contribuir cosa alguna a sus curas fuera de lo que les iba señalado por cabeza, como a todos los demás del pueblo. Asimismo, de los bienes de comunidad se realizaban ciertos pagos colectivos

cura o sacerdote y los indios ayudantes de las iglesias como sacristanes y cantores que participaban en los rituales religiosos. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 406, Exp. 3, Arancel para los derechos que se pagan en Campeche, año de 1763, ff. 1v-5r.

¹²⁴ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 51, Razonamiento del cura Santiago de Salas en la visita pastoral a su curato, Tixcocab, 24 de febrero de 1785, ff. 16v-17r.

y se afrontaban gastos obligados como la comida del cura o su ministro cuando alguno de ellos asistía a sitios distintos de la cabecera para administrar sacramentos u oficiar misa en día de fiesta.¹²⁵

Es constante sin embargo que, a pesar del arancel que estipulaba las obvenciones mayores, hubiese diferencias en los pagos de curato a curato.¹²⁶ En Oxkutzcab por ejemplo, a diferencia de lo que se presenta en la tabla anterior, en ese mismo año durante los meses de marzo, mayo y septiembre las indias pagaban real y medio de plata por cada mes, con excepción de julio cuando contribuían un real y en noviembre dos reales, procurando que en los meses en que pagaban obvenciones las mujeres no se cargara a los indios. Además, por San Juan los indios pagaban a su encomendero cuatro reales y medio, y cinco si estaban en cabeza del Rey, por Navidad ocho reales y medio, y medio más si eran del Rey (salvo que ellos paguen a sus curas el real de las dos doctrinas de San Juan, y en tal caso únicamente pagaban al Rey trece reales).¹²⁷ En general los pagos principales se hacían en la fiesta del santo patrón de cada pueblo y en la conmemoración de difuntos, más una profusión de pagos a lo largo del año. Por ejemplo, en el partido de Ychmul en los Beneficios Altos los tiempos de obvención eran durante la festividad del santo patrón, el día de difuntos, más los meses de enero, agosto, noviembre (Holcandela), más el pago de doctrina, el de cera de monumentos y la obvención de sal.¹²⁸

Otro caso se observa en el curato de Tihosuco en 1784, donde se empleó otra tasación a las observadas anteriormente, consignada mediante correspondencia de don Pablo Matos

¹²⁵ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 15, Razonamiento del bachiller Juan Manuel Rosado en la visita pastoral a su curato, Ychmul, 12 de marzo de 1784, f. 21r.

¹²⁶ Solís Robleda consigna que la periodicidad, variedad de géneros y montos estipulados se vinculan a una compleja red de exacción constante. En la periodicidad se puede vincular la entrega de limosnas y las festividades religiosas, que desde los primeros años de la colonización se manifestó al señalar los días de fiesta para los pagos por este concepto, que aseguraban el cumplimiento de los indios para asistir a los eventos religiosos, por lo que reforzaban la compulsión de la exacción. Solís Robleda, G., *Entre la tierra y el cielo Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, p. 147.

¹²⁷ Además de lo anterior, contribuían los indios de ese curato por la navidad medio real que denominaban *Holpatán*, destinado a pagar los gastos y salarios del Tribunal de indios. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visita pastoral, Caja 620, Exp. 4, Razonamiento de fray Antonio Maldonado en la visita pastoral a su curato, Oxkutzcab, 28 de enero de 1782, f. 49v. El Tribunal de indios -que atendía causas civiles y criminales- estaba compuesto por un gobernador, escribano a quien se le daba el nombre de secretario de gobernación, abogado, procurador e intérprete. Todos estos funcionarios además del protector eran pagados con los productos de la contribución llamada *Holpatán*. Ancona E., *Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días*, p. 189. También véase Solís Robleda, G., *Entre litigar justicia y procurar leyes. La defensoría de indios en el Yucatán colonial*, Mérida, CIESAS, M. A. Porrúa, 2013.

¹²⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 15, Razonamiento de Juan Manuel Rosado en la visita pastoral a su curato, Ychmul, 12 de marzo de 1784, ff. 21v-21r.

Coronado y fijado en tablilla por el obispo fray Francisco de San Buenaventura de Tejada. El pago de las obvenciones mayores del curato de Tihosuco se consignan en la tabla No. 3.

Tabla 3. Pago de obvenciones mayores de indios en Tihosuco, 1784:

Tipo de obvención	Período	Contribución de indios (14 a 60 años)	Contribución de indias (12 a 55 años)
Maíz y frijoles	Enero	½ carga de maíz o 2 reales en plata corriente, o un almud de frijol o 1 real y medio en plata, a su arbitrio.	
Gallinas	Enero		1 real
La sal	Febrero	½ real por la de cera	
Cera en monumento	Marzo	1 libra de cera o 1 real en plata	
Mulsil	Abril (pascua)		1 pierna de pati o 2 reales en plata a su arbitrio
Miel	Abril	1 real	
La doctrina de San Juan	Junio	Medio real	½ real
Chile	Agosto	1 real y 2 reales por la del patrón que lo es en esta cabecera el patrón de San Agustín, en el de Tela San Lorenzo, y en el de Tepich Santa Rosa de Lima,	2 reales por la del patrón
Finados	Noviembre	2 reales y maíz por la de Holcandela en dicho mes	2 reales y ½ real por la de Holcandela
Navidad	Diciembre	½ real	½ real

Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 37, 22 de marzo de 1784, ff. 16v-17r.

Por otro lado, las obvenciones menores o derechos parroquiales que pagaba la feligresía se estipulaban también conforme a aranceles para pueblos indios, ciudades y barrios extramuros; además variaban de acuerdo a las calidades. Estos pagos se realizaban en retribución por la administración de algunos de los sacramentos y oficios rituales como bautismos, casamientos, celebración de misas rezadas y cantadas, responsos, vigiliyas, entre otros, en tanto que otros servicios no debían cobrarse ya sea porque así estaba estipulado o por la pobreza de sus feligreses pues en algunos curatos se enterraban de limosna a los indios pobres o “que no poseían bienes”.¹²⁹ De acuerdo al arancel de la parroquia presentada en la tabla anterior, por bautismo de indios el padrino contribuía tres reales por la candela y capillo de bautismo, por el casamiento de indios se pagaban diez reales, de los cuales cuatro eran para el cura por las informaciones y seis al sacerdote que efectuaba el casamiento y oficiaba la misa por los contrayentes.¹³⁰ En otros

¹²⁹ Se entendía por pobres para ese efecto los que no poseían bienes o que no podían enterrarse a su propia expensa, como prevenía el ritual romano *tít. Exsequys versas pau perisvero*. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 406, Exp. 3, Tasaciones de entierros, casamientos y bautismo de españoles, negros, mulatos y pardos en Campeche, año de 1763, f. 2v.

¹³⁰ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 37, Razonamiento de Sebastián Rodríguez de Castro cura beneficiado vicario y juez eclesiástico del partido de Tihosuco en la visita pastoral realizada en su curato, 5 de marzo de 1784, ff. 16v-17v.

curatos se estimaron variaciones en las tasaciones de derechos parroquiales o también denominados como obvenciones menores, dependiendo en gran medida de las características del ritual, como se estima en la siguiente tabla.

Tabla 4. Derechos parroquiales de feligreses del curato de San Diego de Pich en 1782:

Obvención	Indios	Indios hidalgos	Espanoles y mestizos	Mulatos, pardos, chinos y negros ¹³¹
Bautizos	3 reales		8 reales	6 reales ¹³² partibles por mitad, y la vela para el cura. Si era pardo o mulato la vela y 8 reales.
Casamiento ¹³³	8 reales		12 reales (amonestaciones) ¹³⁴ 10 pesos, 6 reales (casamientos) ¹³⁵	8 pesos, 6 reales (se observaba igual que los españoles)
Entierro	Algunos exentos ¹³⁶ y		12 pesos ¹³⁷ , 13 pesos ¹³⁸ y 15 pesos ¹³⁹	

¹³¹ En otras partes de la diócesis los casamientos de negros o pardos fue de la siguiente forma: sin los derechos de información pagaban al cura 6 pesos y medio en que se incluían 4 reales para las amonestaciones de dichos 6 pesos y 4 reales sacando 6 pesos de la misa y los 4 de las amonestaciones y del resto la cuarta parte correspondía al sacristán mayor y lo demás tocaba al cura, con la advertencia de que estos derechos parroquiales han de pagar también los pardos y negros aunque sean forasteros y si eran de primeras nupcias daban 3 monedas como los españoles fuera de los referidos 6 pesos y medio.

¹³² Si se trataba de un negro o indio criado de español.

¹³³ En Campeche los casamientos de crespos y mulatos sin los derechos de las informaciones, se pagaban a parte por los derechos que tocaban al cura como cura y sacristán mayor pagaban 10 pesos en que se incluían: 6 reales por las 3 amonestaciones de dichos 10 pesos, sacando primero 6 reales que se acostumbraban dar por la misa y 6 de las amonestaciones de los 8 pesos y 4 reales restantes se daba la cuarta para el sacristán mayor y todo el resto para el cura, y siendo el de primeras nupcias, a dichos 10 pesos, se añadían 13 monedas que no bajaban cada una de valor de 1 real y 4 velas de que sacada la cuarta para el sacristán mayor, lo que quedaba tocaba del cura. Esto también se practicó para todo casamiento de forastero, pues a estos solo les aumentaban los derechos de las informaciones que debían hacer ante el notario en la vicaría. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 406, Exp. 3, Tasaciones de entierros, casamientos y bautismo de españoles, negros, mulatos y pardos en Campeche, año de 1763, f. 2v.

¹³⁴ Para amonestaciones que se pedían para casarse en otro curato se daban 12 reales, (sea de la calidad que fueren los contrayentes), incluyéndose en dichos 12 reales la certificación de haberse hecho las amonestaciones, y de sus resultas por cada vez que el cura o su teniente leyeren alguna carta en el púlpito de censura que despacha el ordinario a pedimento de parte para descubrir algunas cosas, se daban 8 reales.

¹³⁵ Incluía la información, amonestaciones y misa, y si eran de primeras nupcias fuera de lo dicho se recibían las 13 monedas de reales de la Arras.

¹³⁶ Los indios pobres eran enterrados de limosna, y en el entierro acudía el cura y su teniente con *sobrepelliz* y estola, así como un sacristán que llevaba la Cruz baja y dos acompañantes con *sobrepelliz*. Estos eran elegidos por el cura, y tenían lugar de entierro en la iglesia parroquial sin costo de derecho alguno. Se entendía por pobres para ese efecto los que no poseían bienes o que no podían enterrarse a su propia expensa, como prevenía el ritual romano *tít. Exequijs versas pau perisvero*. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 406, Exp. 3, Tasaciones de entierros, casamientos y bautismo de españoles, negros, mulatos y pardos en Campeche, año de 1763, f. 2v.

¹³⁷ Con cruz alta, ciriales, capa, vigilia y misa cantada.

¹³⁸ Si fuere con vestuario la misa cantada

¹³⁹ Si fuere con misa rezada. En 1763 en Campeche por entierro de español o mestizo adulto con misa cantada y vigilia se daban 15 pesos y 2 reales distribuidos en la siguiente forma: cuerpo de entierro 7 pesos y 2 reales misa 6

	12 reales por la misa			
Entierro solemne		10 pesos (con misa rezada 8 pesos, 2 reales)		10 pesos (con misa rezada 8 pesos, 2 reales)
Entierro solemne (menores 7 años)		5 pesos	6 pesos (cruz alta, ciriales, y campa)	5 pesos
Entierro de cruz baja		3 pesos	3 pesos	3 pesos
Por sepultura de capilla mayor		10 pesos	10 pesos	10 pesos
Limosna de misas	dos velas			
Misas	12 reales, y rezada 6 reales			
Fe bautismo, muerte o amonestaciones	2 reales			
Responso	2 reales	2 reales	2 reales	2 reales
Vigilia o vísperas	2 reales			
Certificaciones de casamientos		1 peso	1 peso	1 peso
Nota: Por acompañar el entierro hasta la puerta de la iglesia se daban 2 reales a cada religioso o clérigo, y si asistía a la vigilia 1 peso para cada uno, (sea el difunto de la calidad que fuere).				

Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 8, año de 1782, ff. 31v-31r.

Entre 1778 y 1795 se observan algunas diferencias en el cobro de estos aranceles, sobre todo con respecto a la contribución de los indios.¹⁴⁰ Estas diferencias podrían deberse al criterio de cada eclesiástico para respetar como arancel vigente, entre los varios elaborados por los diferentes obispos de la diócesis. Por ejemplo, en 1782 el religioso cura de Ticul manifestó que el arancel al que se apegaba en su curato sobre los derechos parroquiales de los indios fue el hecho por el obispo Matos Coronado, aprobado por el Rey, publicado por el obispo Tejada y transcrito en los libros de decreto de los curatos por orden del obispo Padilla en su recorrido pastoral, en tanto que las obvenciones de los vecinos fueron establecidas en el arancel del obispo

pesos, vigilia 2 pesos, de los cuales un peso de la misa cantada, y se sacaba la cuarta para el sacristán mayor y el resto era para el cura. Si en dicho entierro la misa cantada era con vestuarios se daban a estos 12 reales, con capa 3 pesos, 12 reales para la fábrica, 3 para el sacristán mayor y 9 al cura. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 406, Exp. 3, Tasaciones de entierros, casamientos y bautismo de españoles, negros, mulatos y pardos en Campeche, año de 1763, f. 2v.

¹⁴⁰ En 1722 el obispo Juan Gómez de Parada estableció en las constituciones sinodales diferentes aranceles para el pago de obvenciones mayores y menores en el obispado. Estos aranceles correspondieron de acuerdo a cada parroquia. Se establecieron los aranceles de Juzgados Eclesiásticos, arancel de la Catedral, arancel de la parroquia del santo nombre de Jesús, arancel para los barrios de Mérida, Valladolid y Campeche, arancel para los indios de pueblos, sitios, ranchos y estancias y arancel para la Secretaría de Cámara y Gobierno. Gómez de Parada, J., *Constituciones sinodales del obispado de Yucatán*, transcripción, edición y notas Gabriela Solís Robleda, pp. 223-252.

Padilla y modificado después por el señor Gala.¹⁴¹ Sin embargo, en los recorridos episcopales se revisaban, y en algunos casos, se corregía la aplicación de dichos aranceles.¹⁴²

Además de los pagos anteriormente señalados, se contribuía asimismo por las misas de las festividades, devociones y cofradías. Por ejemplo, por una festividad con víspera se pagaban diez pesos distribuidos en la siguiente forma: un peso para la misa, otro para los vestuarios, seis reales a los cantores y el resto (sacando la cuarta parte para el sacristán mayor) le correspondían al doctrinero de la parroquia.¹⁴³ Además se aportaban cinco pesos por la revisión de inventarios de las cofradías distribuidos en: seis reales para la misa, un peso de vestuarios y el resto (a excepción de la cuarta parte del sacristán) se le otorgaba al cura. Por otro lado, indios, españoles y demás calidades del obispado también estaban sujetos a pagar el diezmo.

Sin embargo, los indios pagaban diezmo únicamente de los productos de Castilla que poseyeran (a excepción de aquello que aportaban según los aranceles anteriores). Por ejemplo, daban por los cerdos y caballos a dos reales por cabeza, por cada cabeza de becerro o caballo a dos reales, por cada mula, macho, burra o pollina un peso, por cada burro o pollino veinte reales.¹⁴⁴ Los españoles pagaban diezmo por productos como: maíz, frijoles, pepitas, chile, algodón, sandías y demás frutos de la tierra; por cada gallina un real, por cerdos dos reales, por caballos dos reales por cabeza, por mulas un 1 peso, por cada res tres reales. Esta disposición también comprendía a las demás clases de feligreses no indios.¹⁴⁵ Algunos curas plantearon ante sus obispos las dificultades que implicaba el lograr hacer efectivo que los vecinos y otras calidades cumplieran con el pago de los diezmos, por lo que recurrían a realizar exhortaciones a sus feligreses con diversas exhortaciones para que afrontasen esta obligación.

¹⁴¹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 23, Interrogatorio a fray Martín Calderón en la visita pastoral a su curato, Ticul, 4 de febrero de 1782, ff. 19v-20v.

¹⁴² Por ejemplo, el cura beneficiado de Campeche Joseph Manuel de Nájera, alegó no haber encontrado arancel cuando entró a su curato, y señaló “reconocer la memoria de los derechos” que habían estado pagando por costumbre sus feligreses, y por la cual formó arancel para su curato. Argumentó que en su curato los víveres, servicio personal y alquiler de casa eran caros, por lo que dispuso una regla fija de lo que los feligreses debían de pagar a su parroquia para su fábrica y al cura y ministros para su manutención. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 406, Exp. 3, Tasaciones de entierros, casamientos y bautismo de españoles, negros, mulatos y pardos, así como pagos de misas de cofradías y fiestas en Campeche, año 1763, f. 1v.

¹⁴³ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 406, Exp. 3, Tasaciones de entierros, casamientos y bautismo de españoles, negros, mulatos y pardos, así como pagos de misas de cofradías y fiestas en Campeche, año de 1763, f. 5v.

¹⁴⁴ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 37, Razonamiento de Sebastián Rodríguez de Castro en la visita pastoral, Tihosuco, 22 de marzo de 1784, ff. 18v-19v.

¹⁴⁵ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 8, Razonamiento de fray Manuel Hernández en la visita pastoral, San Diego de Pich, 20 de febrero de 1782, ff. 31r-32v.

1.5 Los recorridos episcopales en la diócesis entre 1778-1806

Ya se apuntó que la vigilancia episcopal sirvió como un instrumento de control que requería conocer a detalle el estado y la conservación del orden cristiano de cada curato, así como la debida aplicación de los aranceles vigentes. Esta tarea, no solo implicó el levantamiento de registros, sino también requirió de una red organizada entre curas, doctrineros y demás autoridades eclesiales, así como la feligresía para hacer posible la llegada de la comitiva conformada por el obispo o visitador general, notarios de visita, intérpretes y otros funcionarios.

La visita pastoral de los obispos en sus diócesis fue uno de los instrumentos de la reforma católica reimpulsados en el Concilio de Trento. De acuerdo a este, el obispo debía visitar regularmente su diócesis, con la finalidad de “mantener y restaurar la fe ortodoxa y disciplina eclesiástica en el ámbito local”.¹⁴⁶ Debía predicar a la feligresía para animarla, corregir abusos y administrar sacramentos de la Iglesia, en particular el sacramento de la confirmación, prerrogativa particular del diocesano.¹⁴⁷

La obligación de recorrer todos los pueblos de la diócesis se estipulaba con frecuencia de “cuando menos cada tres años”.¹⁴⁸ Los eclesiásticos visitadores se dirigieron a los pueblos, villas, ciudades y haciendas junto con sus notarios e intérpretes con la ayuda y servicio de los indios y curas locales, quienes los recibían en sus distintas parroquias indígenas. En el acto de visita, los obispos y sus provisores se enteraban de los principales problemas que aquejaban a los feligreses y a la cristiandad de las parroquias; por medio del ritual de visita ajustado a las normas eclesiales del Tercer Concilio Provincial Mexicano se realizaban interrogatorios a curas, tenientes y testigos de oficio citados por el obispo.¹⁴⁹ Durante la realización de este ritual se revisaban, corregían y

¹⁴⁶ Lundberg, M., *Relación de la visita pastoral de arzobispado de México de Juan Mañozca y Zamora 1646*, p. 862.

¹⁴⁷ Op. cit.

¹⁴⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 623, Exp. 56, Circular de visita a curas de los partidos de Seyba playa, Champoton, Sacabchen, Chicbul, Ríos de Usumacinta, Tepetitán, Jonuta, Macuspana, Pueblo nuevo, la Ermita, Tacotalpa, Jalapa, Nacajuca, Tamulte de la Sabana, Escobas, Palizada, Laguna de Términos y Sabancuy, en relación al recorrido del visitador don Juan de Meneses y su notario don Francisco Campos, comisionados por el obispo fray Luis de Piña y Mazo, Palacio episcopal de Mérida 18 de febrero de 1788, ff. 3v-4r.

¹⁴⁹ En las visitas pastorales consultadas se encontraron registros sobre la participación de caciques con la ayuda de intérpretes de visita, alcaldes de primer y segundo voto, vecinos de los pueblos, tenientes y capitanes, maestros de capilla, sacristanes, jueces españoles, caciques de parcialidades, administrador de aguardiente, entre otros testigos que fueron interrogados en el acto protocolar de visita. En algunas parroquias se consideraron interrogatorios de otros clérigos y tenientes (además del interrogatorio de curas a cargo de la parroquia), como fue el caso de la cordillera de pueblos mayas chontales de Tabasco en 1778. Estos tenientes entrevistados básicamente brindaron información acerca de los bienes impuestos en capellanías y obras pías, existencia de cofradías, así como las cuentas de cargo de data que obtenían en réditos.

emitían matriculas de población de los curatos, escritos razonados elaborados por párrocos, así como determinaciones, pareceres o acuerdos del obispo o visitador.

Mediante cartas llamadas circulares que recorrían los pueblos, los obispos notificaban a los curas de los partidos incluidos en la futura visita pastoral o de los visitadores designados en caso de que los prelados no pudiesen realizarla personalmente, especificando siempre en dichas circulares los motivos que impedían al obispo realizar el recorrido. Además, se notifica la ruta a seguir y se ordenaba a los curas y tenientes de cada curato cumplir las labores previas para el ritual de visita pastoral.¹⁵⁰

Y emprendieron distintas acciones para el mantenimiento de la cristiandad, aunque eso implicaba asuntos de orden social en los pueblos. Una vez enterados, los curas informaban a la feligresía sobre la llegada del séquito de eclesiásticos y cada domingo les explicaban el significado de la visita hasta que el visitador arribaba. Es probable que previo a la visita del obispo algunos curas comarcanos se hayan consultado entre sí, y por eso existan (en algunos casos) similitudes en los contenidos de los escritos de cada curato.¹⁵¹ A su vez, muchos mayas inconformes aprovecharon la presencia del obispo para denunciar abusos cometidos en su contra, ya sea por vejaciones por parte de sus curas, opresiones de repartidores, cobro excesivo de tributos o aranceles eclesiásticos.¹⁵²

¹⁵⁰ En el caso de la comisión del visitador Juan de Meneses el obispo Piña y Mazo mandó a los párrocos iniciar el protocolo de visita pastoral con una misa cantada, “para que al visitador comunique sus luces y el acierto que necesita para desempeñar sus obligaciones”, y estar prevenidos para efectuar en su presencia el sermón en que se fundaban los objetos y fines de la visita pastoral, “de que se consiga remediar los males, excesos, escándalos y pecados públicos y no se aparte el visitador de los pueblos sin curar las enfermedades de las almas”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 623, Exp. 56, Circular de visita del obispo fray Luis de Piña y Mazo a los curas de los partidos de la Ceiba Playa, Champotón, Sacabchén, Chicbul, Usumacinta, Tepetitán, Jonuta y Macuspana, Pueblo nuevo, la Ermita, Tacotalpa, Jalapa, Nacajuca, Tamulté de la Sabana, Escobas, Palizada, Laguna de Términos y Sabancuy, Seiba, 11 de abril de 1788, ff. 2v-4v.

¹⁵¹ En los curatos de Tixcacalcupul y Uayma se encontraron similitudes en las relaciones realizadas por fray Cayetano Martín Rosado y fray Josef Ignacio Perdomo. Aunque cada registro mantiene una letra diferente, en el artículo dos, sobre “el estado, abusos y supersticiones de los indios”, la información es la misma. Cabe señalar que ambos son pueblos comarcanos y la visita de Tixcacalcupul se efectuó el 31 de marzo de 1784, y Uayma el 1 de abril de 1784. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 39, Tixcacalcupul, año de 1784, Exp. 40, Uayma año de 1784.

¹⁵² El cabildo indígena del pueblo de Maxcanú, durante la visita pastoral del obispo Piña y Mazo, presentó una queja escrita en lengua maya sobre el excesivo cobro de tributos en patíes que no les aceptaban muchas veces o les entregaban en pago un real “sin valor”, además de no encontrar cera a causa de “inundarse la tierra por lluvias”, lo que les ocasionó graves prejuicios y opresiones por parte de los recaudadores, de manera que solicitaron al obispo tramitarles una rebaja del tributo y atender su petición. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 12, Petición del Cabildo indígena de Maxcanú al obispo fray Luis de Piña y Mazo por abusos y vejaciones cometidas en el pueblo, Maxcanú 14 de marzo de 1782, ff. 39v-39r. De igual forma, el cacique justicias regidor y escribano del pueblo de Polyuc denunciaron al cura Francisco Xavier Badillo por agresiones al pueblo, de quien

En el uso de esta facultad que los preladados podían tenían de delegar su obligación de visita en otros funcionarios eclesiásticos, el obispo Antonio Caballero y Góngora designó a don Josef Nicolás de Lara para visitar a los pueblos chontales; el obispo fray Luis de Piña y Mazo hizo lo propio con varios curas que envió a lugares distantes: don José Ignacio Manzanilla de la Cuenca, cura de Tizimín, para recorrer los pueblos del Petén, a don Juan de Meneses para los pueblos de Tabasco, a don Antonio Solís para el presidio de Bacalar y Mérida y al bachiller Francisco Xavier de Baraona¹⁵³ teniente de cura del barrio de San Román para la visita de los barrios extramuros y haciendas de Campeche.

Para el recibimiento de los obispos y visitantes se solicitaba no efectuar gastos excesivos¹⁵⁴, mesas opulentas, banquetes y únicamente “se considere lo necesario”, sin que se pidan colgaduras, alhajas o adornos que no fuesen primordiales y que ninguno de los curas o tenientes impidiera a los feligreses el contacto directo con los visitantes, para que aquellos pudiesen denunciar abusos. También se solicitó no agraviar a los indios, dando una justa paga por los servicios que diesen y en caso contrario se mandaba castigar con toda severidad.¹⁵⁵

recibían golpes y malos tratos además de tequios excesivos, por lo que solicitaron al obispo otro sacerdote para su curato. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 35, Petición del Cabildo indígena del pueblo de Polyuc al obispo fray Luis de Piña y Mazo por abusos y vejaciones cometidas por su cura don Francisco Xavier Badillo en visita pastoral del curato de Chunhuhub, 23 de marzo de 1784, ff. 41v-42v.

¹⁵³ Durante 9 días este visitador recorrió las iglesias de: Chiná, Santa Rosa, Kulam, hacienda Guayamón, Ola y Chulbak, Xtacal, Santa Ana, Tuchac, Barrio de San Román, Yaxcabalcab, y demás estancias y haciendas con oratorios y reportó al obispo Piña y Mazo sus gastos de traslado por un importe de 21 pesos y 7 ½ reales (además de la tasación de costas de las diligencias suyas y de su notario nombrado Felipe Josef Covo, añadiéndose dos partidas antecedentes: 128 pesos 2 reales a que se agregaron 12 reales por la tasación y registro de diligencias, con arreglo al arancel y práctica corriente, quedando finalmente 129 pesos, 6 reales). AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 623, Exp. 61, Diligencias practicadas sobre la visita de las iglesias de Chiná, Santa Rosa, Kulam, hacienda Guayamón, Ola y Chulbak, Xtacal, Santa Ana, Tuchac, Barrio de San Román, Yaxcabalcab, 16 al 24 de abril de 1787, ff. 60v-65v.

¹⁵⁴ En su gobierno, el obispo Piña y Mazo ordenó a los curas no contribuir cosa alguna para su recibimiento, ni en plata, ni en especie, a su cacique y fiscales. Asimismo, ordenó que no se preparen para su recibimiento en los pueblos tropas de soldados, salvas ni otras demostraciones militares, toros, convites, ni “profanos entretenimientos”, evitando las embriagueces y solo se practicara lo correspondiente al sublime carácter y notorio recibimiento a su llegada, y “por lo que reales ordenanzas es debido por razón de su militar grado”, previniendo de que nadie cuidara la puerta de su cuarto con el fin de que pueda entrar el que quiera libremente a hablar con el. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 5, Razonamiento del bachiller Juan Raymundo Castro y Puerto en la visita pastoral de Abalá, 20 de enero de 1782, f. 27r.

¹⁵⁵ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 623, Exp. 56, Circular de visita del obispo fray Luis de Piña y Mazo a los curas de los partidos de la Ceiba Playa, Champotón, Sacabchén, Chicbul, Usumacinta, Tepetitán, Jonuta y Macuspana, Pueblo nuevo, la Ermita, Tacotalpa, Jalapa, Nacajuca, Tamulté de la Sabana, Palizada, Laguna de Términos y Sabancuy sobre la designación de don Juan de Meneses como visitador general, Seiba a 11 de abril de 1788, ff. 2v-4v.

La visita pastoral requirió asimismo la participación activa de los mayordomos de las cofradías que debían presentar sus cuentas de limosnas y exhibir los testamentos para su inspección, así como las cuentas de fábrica desde la última visita pastoral. Los curas y tenientes tenían la obligación de requerir también a los albaceas para que tuviesen los testamentos registrados en escribanías, para informar de los que se hubiesen otorgado y de su cumplimiento desde la última visita en todos y cada uno de los curatos. La visita incluía el refrendo de las licencias de celebración y confesiones de tenientes de cura y otros eclesiásticos residentes mediante la aprobación del visitador y los examinadores, así como de licencias para oratorios rurales y privados, inspeccionando su decencia, aseo y ornamentación para los oficios divinos, pues de no hacerlo las licencias se cancelaban.¹⁵⁶ Asimismo, en la visita se efectuaban las confirmaciones que requería la feligresía, facultad reservada para el obispo. un aspecto muy importante es que los obispos tenían la facultad de castigar tanto a los indios como a los curas en caso de encontrar transgresiones, especialmente se examinaba la actuación de los párrocos porque eran la extensión del obispo en el ámbito local y en ellos recaían las principales labores de evangelización, así como la averiguación y castigos en delitos contra la fe.

En síntesis, las visitas episcopales posibilitaban conocer con bastante detalle la situación de cada curato indígena: el número de almas, estado de la cristiandad, la extensión y calidad territorial y poblacional de cada curato indígena, el pago de diezmos y aranceles y la presencia de idolatrías, hechicerías y supersticiones. Propiciaron que los obispos tuviesen un acercamiento con rincones recónditos desu diócesis. Además, ofrecen un panorama amplio sobre el número de eclesiásticos a cargo de las parroquias indígenas y las acciones emprendidas para impulsar la cristiandad de cada beneficio.

Cada obispo y su secretario de visita elaboraron registros de sus recorridos y aunque estos registros variaron en relación con los obispos y sus notarios, todos se ajustaron a las normas tridentinas. Varios registros de visitas fueron ubicados y nos aportan información sustancial para

¹⁵⁶ Si se trataba de un visitador general, el obispo podía otorgar la facultad para conceder otras licencias para haciendas si las consideraba necesarias. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 623, Exp. 56, Circular de visita del obispo fray Luis de Piña y Mazo a los curas de los partidos de la Ceiba Playa, Champotón, Sacabchén, Chicbul, Usumacinta, Tepetitán, Jonuta y Macuspana, Pueblo nuevo, la Ermita, Tacotalpa, Jalapa, Nacajuca, Tamulté de la Sabana, Palizada, Laguna de Términos y Sabancuy, Seyba playa, 11 de abril de 1788, ff. 2v-4v.

el análisis en este trabajo. Por la importancia que guardan para este trabajo, a continuación se presenta una breve introducción de cada una de las visitas.

1.5.1 Fray Antonio Caballero y Góngora 1775-1778¹⁵⁷

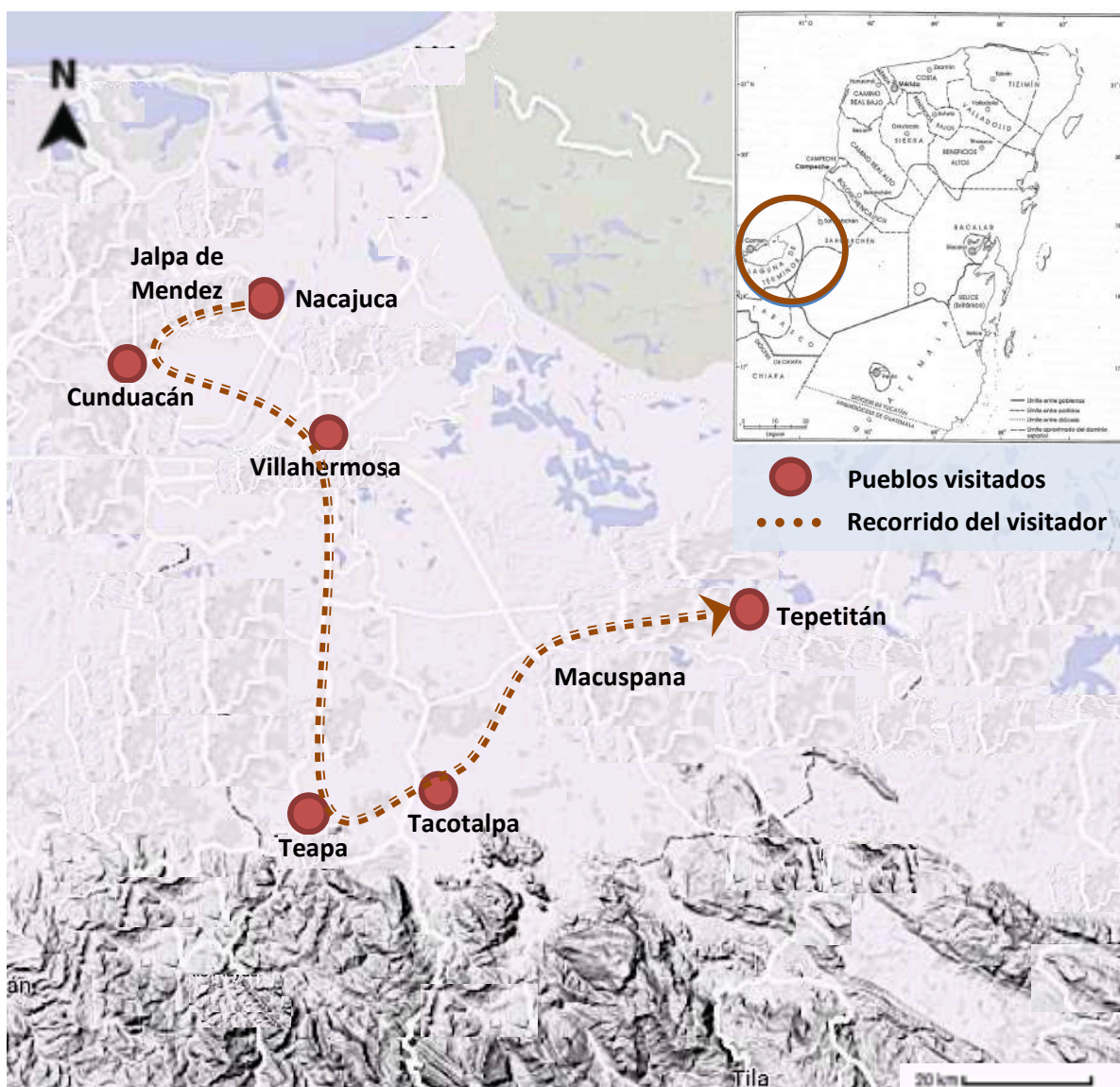
El obispo fray Antonio Caballero y Góngora recibió despacho mediante real cedula del 2 de noviembre de 1775 para ocupar la diócesis de Yucatán.¹⁵⁸ Nombró por su Secretario de Cámara y Gobierno al presbítero yucateco el doctor don Josef Nicolás de Lara, a quien posteriormente también lo designó como visitador general de la provincia de Tabasco y de los pueblos mayas chontales.¹⁵⁹ Lara, junto con su notario público de visita don Juan de León y Páez y el notario receptor don Josef Sánchez García, visitaron en febrero de 1778 los pueblos de Nacajuca, Cunduacán y Villahermosa donde fueron recibidos por los presbíteros: bachiller don Marcelo Álvarez, don Baltazar Villacencio y Juan Francisco Meneses. En el mes de marzo dicho visitador recorrió los pueblos de Teapa, Tacotalpa y Tepetitán. (Mapa 1)

¹⁵⁷ Esta temporalidad es relativa al gobierno eclesiástico de dicho obispo. Sin embargo, los registros de visita pastoral consultados pertenecen al año 1778.

¹⁵⁸ Carrillo y Ancona, C., *El obispado de Yucatán, Historia de su fundación y de sus obispos desde el siglo XVI hasta el XIX (1677-1887)*, p. 896.

¹⁵⁹ Carrillo y Ancona señala que el obispo acompañado de Lara emprendió la visita pastoral por los curatos de la provincia de Yucatán y fue persuadido por este a causa de “las raras prendas”; sin embargo, lo nombró como visitador general de la isla del Carmen y la provincia de Tabasco, comisión que desempeñó satisfactoriamente, y por tales méritos lo ascendió como cura de Sacalum y después de la Iglesia de Catedral y rector del seminario de San Idelfonso. Más tarde, perdió la confianza del prelado, “por imprudencias en el deber secreto” y dejó de fungir como secretario. Carrillo y Ancona, C., *El obispado de Yucatán, Historia de su fundación y de sus obispos desde el siglo XVI hasta el XIX (1677-1887)*, pp. 896-903.

Mapa 1. Recorrido del visitador don Josef Nicolás de Lara en 1778:



Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exps. 1-6, Visitas pastorales de los pueblos de Nacajuca, Cunduacán, Villahermosa, Teapa, Tacotalpa y Tepetitán, año de 1778.

Estos beneficios pertenecían a la Chontalpa, y tenían pueblos auxiliares o de visita que a su vez administraban cordilleras de haciendas ganaderas y de cacao, además de estancias, milperías y labranzas asentadas sobre el margen de los ríos que comunicaban unos pueblos con otros. La distancia existente entre la cabecera y los pueblos visita fue clave para la administración de las haciendas en cada curato indígena.¹⁶⁰ Los caminos hacia las haciendas y estancias eran llanos

¹⁶⁰ En 1778 el pueblo de Tepetitán administraba cinco pueblos visita: San Fernando, San Carlos, Macuspana, Cacaos y pueblo nuevo. A su vez, para la administración de las haciendas estos dependían de la lejanía o cercanía entre sí y entre el pueblo cabecera y de visita. Por ejemplo, en Tepetitán (cabecera) administraba el pueblo de San Fernando

aunque pedregosos, con algunas cuestras, y en temporada de lluvias se daban frecuentes inundaciones que generaban lodazales y zonas pantanosas que dificultaban el tránsito de los eclesiásticos y la feligresía.

Los tenientes de cura generalmente radicaban en los pueblos visita dispersos, colocados de manera estratégica para atender al mayor número de almas. En algunas haciendas, ranchos y estancias existían oratorios o capillas para la celebración de misas. Por ejemplo, en el pueblo de Tacotalpa, además de las iglesias de los pueblos visita existían dos oratorios. Uno se localizaba en la hacienda Popora, cercano a la diócesis de Chiapa, donde se oficiaba misa, y se administraban los sacramentos de la penitencia y eucaristía, y se sepultaba a los difuntos de dicha hacienda. El otro oratorio se ubicaba en San Martín, distante tan solo una legua de la cabecera, donde también se oficiaba misa y se daba la comunión pero solo “en casos muy precisos”.¹⁶¹ Estos pueblos mantenían una importante actividad comercial y al ser productores de cacao, maíz, panela, tabaco, frijol, entre otros géneros, para los cuales se requería principalmente mano de obra indígena.¹⁶² Existían en esos pueblos numerosas cofradías, hermandades, capellanías, archicofradías y dotaciones para la celebración de misas, aniversarios y demás celebraciones de las fiestas cristianas. En el recorrido algunos curas presentaron al visitador las cuentas de cargo y data de los libros de las hermandades mencionadas a su cargo¹⁶³ y señalaron la escasez de eclesiásticos como obstáculo para un eficaz cumplimiento de las obligaciones que ellos pesaban. Los partidos de la provincia de Tabasco visitados durante el gobierno del obispo fray Antonio Caballero y Góngora se consignan en la tabla 5 que se presenta a continuación:

distante a 3 leguas y 7 haciendas aledañas (distantes entre $\frac{1}{4}$ y 8 leguas entre sí), y dentro del mismo curato el pueblo nuevo (visita) administraba a otro pueblo visita denominado Cacaos (distantes entre sí 1 legua), además de 7 haciendas cercanas entre $\frac{1}{2}$ y 5 leguas de distancia. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 6, Razonamiento del cura Josef Joaquín Mediano en la visita pastoral de Tepetitán realizada por Josef Nicolás de Lara visitador general comisionado del obispo Caballero y Góngora, Tepetitán, 10 de marzo de 1778, ff. 9v-10v.

¹⁶¹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visita pastoral, Caja 619, Exp. 5, Razón específica de las distancias de los pueblos anexos con respecto a la cabecera y las haciendas o sitios realizada por el cura Joseph Benito de Vera, en la visita pastoral de Tacotalpa realizada por don Josef Nicolás de Lara visitador general comisionado del obispo Caballero y Góngora, Tacotalpa, 6 de marzo de 1778, ff. 8v-11r.

¹⁶² Sobre el comercio de los pueblos de la *Chontalpa* entre 1778-1781 y la ruta del cacao véase Cruz Ramírez, E., *Santos cristianos y rituales indígenas: los curatos del obispado de Yucatán entre 1778-1791*, pp. 104-107.

¹⁶³ Tan solo en el pueblo de Tacotalpa el cura Joseph Benito de Vera presentó al visitador general de la provincia las cuentas de 6 cofradías del partido, comprendiendo un total de 1,776 pesos, 26 $\frac{1}{2}$ reales en cargo y 651 pesos, 19 reales en data. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 5, Revisión de cuentas de cofradías del partido de Tacotalpa en la visita pastoral realizada por don Josef Nicolás de Lara, Tacotalpa, 8 de marzo de 1778, f. 6v.

Tabla 5. Curatos visitados durante el gobierno de Antonio Caballero y Góngora en 1778:

Curato	Pueblos	Almas	Obispo, secretario y notario de visita
Nacajuca	Tuxta, Macuspana, Guaytalpa, Tecoluta, Tapotzingo, Rarcualca, axibaque, Pueblo nuevo, Tamulte de las Sabanas	2 790	Obispo Antonio Caballero y Góngora, y Josef Nicolas de Lara (visitador), Juan de León y Paez (notario público de visita)
Cunduacán	San Antonio, Santiago, Cucutaupa, Pechuscalco, Guimango, Anta, Culico, Boquiapa.	3 106	Obispo Antonio Caballero y Góngora, y Josef Nicolas de Lara (visitador), Juan de León y Paez (notario público de visita)
Villahermosa	Tamulte de las Barrancas y Atasta	2 398	Obispo Antonio Caballero y Góngora, y Josef Nicolas de Lara (visitador), Jose Sanchez García (notario público de visita)
Teapa	Tecomajaca, ermita de la Concepción.	2 156	Obispo Antonio Caballero y Góngora, y Josef Nicolas de Lara (visitador), Juan de León y Paez (notario público de visita)
Villa de Tacotalpa	Puxcatan, Tapijulapa, Oxolotan y haciendas anexas.	3 079	Obispo Antonio Caballero y Góngora, y Josef Nicolas de Lara (visitador), Juan de León y Paez (notario público de visita)
Tepetitán	Macuspana, San Carlos, San Fernando, Pueblo Nuevo.	2 810	Obispo Antonio Caballero y Góngora, y Josef Nicolas de Lara (visitador), Juan de León y Paez (notario público de visita)

Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exps. 1-6, año de 1778.

Carrillo y Ancona señala que el obispo Caballero y Góngora había elegido al cura Lorenzo Mendicuti como visitador general de la provincia del Petén Itzá, encargo que no llego a verificarse “por las dificultades que impusieron las inclemencias del tiempo”.¹⁶⁴ Sin embargo, en el mismo año en que el visitador Lara recorría los pueblos de Tabasco, el obispo Caballero y Góngora fue promovido al arzobispado de Santa Fe de Bogotá, por lo que se dirigió al señor deán Pedro de Mora y Rocha, al maestrescuela Juan Agustín Lousel y al penitenciario Luis Joaquín de Aguilar, a quienes confirió el poder de autoridad y gobierno de la diócesis en sede vacante el 24 de abril de 1778.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Carrillo y Ancona, C., *El obispado de Yucatán, Historia de su fundación y de sus obispos desde el siglo XVI hasta el XIX (1677-1887)*, p. 896.

¹⁶⁵ Op cit., pp. 896-903.

1.5.2. Fray Luis de Piña y Mazo 1781-1792¹⁶⁶

Después de permanecer la diócesis en sede vacante por la promoción del obispo Caballero, dos años más tarde se eligió como prelado a fray Luis de Piña y Mazo, quien tomó posesión de la dignidad el 8 de octubre de 1780.¹⁶⁷ Posteriormente, el 11 de julio de 1782, informó al rey que requería estar al tanto de las condiciones de su diócesis y para ello era necesario emprender visitas pastorales “para conocer el estado de sus iglesias, ministros, las costumbres de todos y el beneficio espiritual y temporal de los indios”. En su informe, el prelado señaló que inició sus recorridos en Tabasco, poco después por el partido de la Sierra¹⁶⁸, Campeche y el Camino Real cuyas actas remitió como lo ordenaba la ley 24, título 7, libro 1, de la Recopilación de las Indias y conforme la ley 25, del mismo título y libro. Para el Petén Itzá designó a don Josef Nicolás de Lara mediante despacho fechado el 21 de septiembre de 1781.¹⁶⁹

De acuerdo a la información consultada, los primeros registros de visitas del gobierno del obispo fray Luis de Piña y Mazo se realizaron en los pueblos del río Usumacinta, Tenosique, Tamulté, Balancán y Santa Ana en la provincia de Tabasco durante enero de 1781. Más tarde, el obispo emitió una carta cordillera a los curas del partido de Seyba playa y de la propia provincia de Tabasco y Laguna de Términos, para informarles que tenía “indisposiciones” que le impedían realizar personalmente sus recorridos por esos pueblos y, para no diferir las visitas por más tiempo, comisionó como visitador general a don Juan de Meneses -cura beneficiado por el real patronato del partido de Muna- y al notario presbítero Francisco Campos, quienes recorrieron inicialmente los pueblos de la Seyba playa, Sahcabchen, Chicbul, Ríos de Usumacinta, Tepetitán, Teapa, Tacotalpa, Jalapa, Villahermosa, Cunduacán, Jalpa, Nacajuca, Jonuta, Palizada, Laguna de Términos y Sabancuy. Por su parte, Antonio Solís visitó el presidio de Bacalar y la ciudad de

¹⁶⁶ Esta temporalidad se definió a partir de los registros de visita pastoral consultados.

¹⁶⁷ Carrillo y Ancona, C., *El obispado de Yucatán, historia de su fundación y de sus Obispos desde el siglo XVI hasta el XIX (1677-1887)*, pp. 913-914.

¹⁶⁸ Durante dos meses, el obispo recorrió 133 leguas por el partido de la Sierra para visitar 20 iglesias, 59 pueblos a cargo de 70 ministros y revisó testamentos y obras pías confirmando un total de 31 294 personas. AGI, México 3063, Informe sobre la visita del obispo de Yucatán fray Luis de Piña y Mazo al partido de la Sierra, Mérida, 1 de junio de 1782, s/f. Agradezco al Dr. Pedro Bracamonte y Sosa por haber compartido conmigo este material.

¹⁶⁹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 399, Exp. 1, Informe del obispo fray Luis de Piña y Mazo al rey sobre las causas que tuvo para nombrar a Josef Nicolás de Lara como visitador de las reducciones del Petén Itzá, Mérida, 11 de julio de 1782, ff. 72v-73r.

Mérida y el bachiller Francisco Javier de Bencomo las haciendas de Campeche.¹⁷⁰ Ver tabla 1 ubicada en anexos.

El visitador de las reducciones del Petén Itzá, don Josef Nicolás de Lara en 1782, recorrió inicialmente el presidio y los pueblos de San Luis, Dolores, San Andrés y Santa Ana. Una década después en 1792, el obispo Piña y Mazo encomendó otra visita a la misma provincia del Petén al visitador don José Ignacio Manzanilla de la Cuenca -cura beneficiado de la parroquia de Tizimín- y al notario de visita Juan Josef Pacheco quienes realizaron las visitas pastorales de los pueblos de Dolores, Santo Toribio, Sacluk, Santa Ana, San Andrés, San José, Nuestra Señora de los remedios y San Luis, entre los meses de mayo y junio de ese año de 1792.

Hay que notar que los casos antes mencionados son áreas apartadas del centro del poder episcopal y que, a pesar de haber recurrido a visitadores designados, Piña y Mazo recorrió personalmente y en diversas ocasiones gran parte de los curatos de la diócesis, cumpliéndose con los lineamientos establecidos para así saber el estado que guardaba la cristiandad de la feligresía y los problemas a los que se enfrentaban los curas que residían en los beneficios. Inicialmente recorrió los pueblos de la provincia de Tabasco, posteriormente los de Campeche y Yucatán, luego se dirigió hacia Chunchuhub y Bacalar para finalmente visitar los pueblos del Peten Itzá. (Mapa 2).

Cabe señalar que algunas parroquias fueron visitadas dos veces en el periodo de este prelado, como en el caso de los curatos de Tabasco en 1781 y 1788¹⁷¹, Campeche¹⁷² en 1781 y 1788 y el curato de Chunchuhub¹⁷³ entre 1782-1784. Dada la diferencia temporal, en algunos casos hasta pueden apreciarse cambios jurisdiccionales entre parroquias como en el pueblo de Tepetitán que en 1778 aparece Macuspana como su pueblo visita, en tanto que en 1781 el centro cabecera es

¹⁷⁰ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 623, Exp. 56, Circular de visita del obispo Piña y Mazo a los curas de los partidos de la Ceiba Playa, Champotón, Sacabchén, Chicbul, Usumacinta, Tepetitán, Jonuta y Macuspana, Pueblo nuevo, la Ermita, Tacotalpa, Jalapa, Nacajuca, Tamulté de la Sabana, Palizada, Laguna de Términos y Sabancuy sobre la designación de don Juan de Meneses como visitador general, Palacio episcopal de Mérida, 18 de febrero de 1788, ff. 2v-4v.

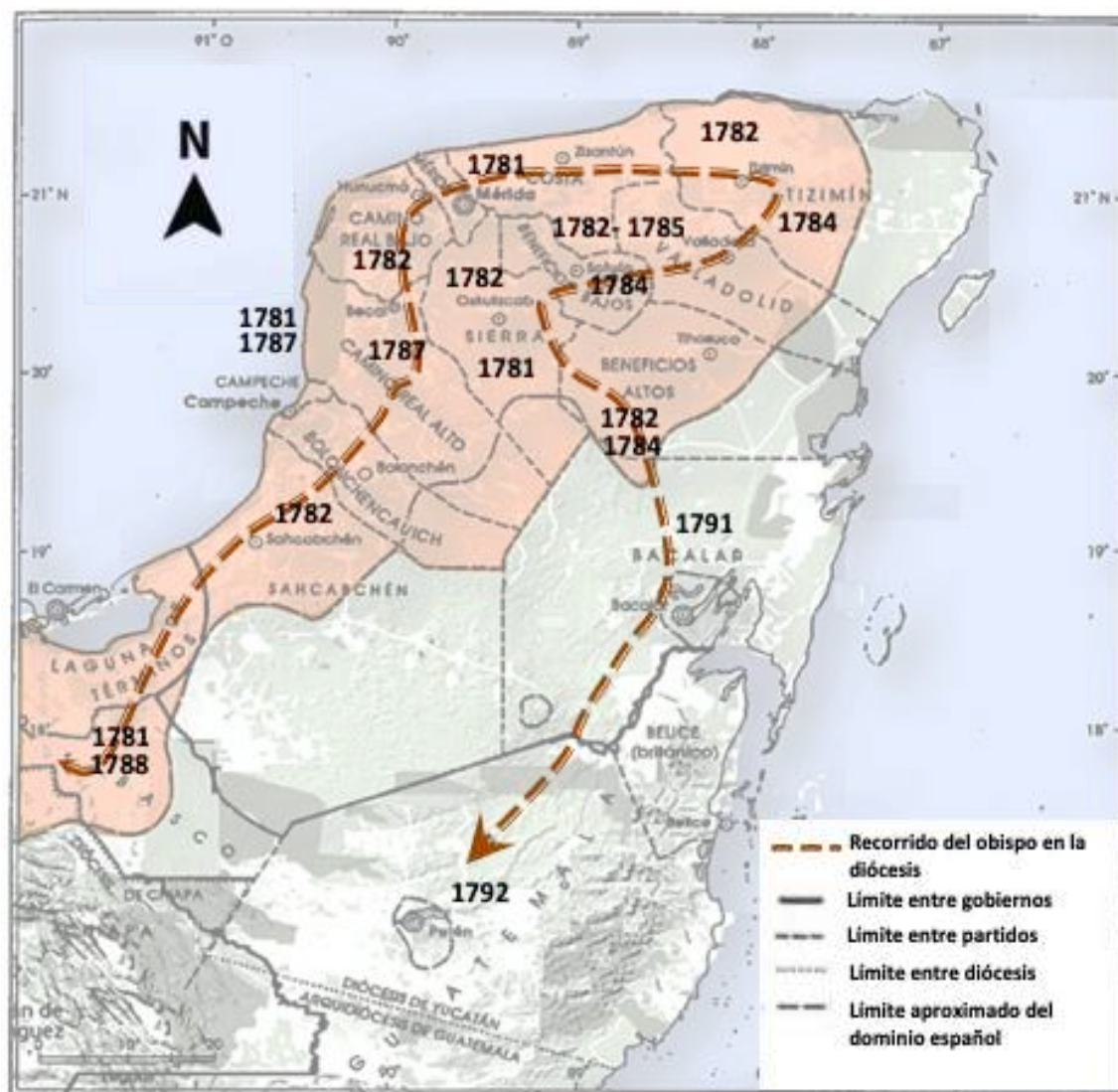
¹⁷¹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exps. 7-14, Caja 623, Exps. 57-59, año 1788, Pueblos de la provincia de Tabasco.

¹⁷² AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 18, año 1781, Caja 622, Exp. 56, año 1787, Campeche.

¹⁷³ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 36, año 1782, Caja 622, Exp. 35, año 1784, Chunchuhub.

Macuspana y Tepetitán se registró como su pueblo visita además de los otros pueblos anexos.¹⁷⁴ Posteriormente a sus últimas visitas registradas en 1792, a la edad de 72 años, muere el obispo Piña y Mazo el 22 de noviembre de 1795.¹⁷⁵

Mapa 2. Recorrido pastoral del obispo fray Luis de Piña y Mazo, entre 1781-1792:



Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exps. 7-24, Caja 620, Exps. 1-13, Caja 621, Exps. 14-34, Caja 622, Exps. 35-56, Caja 623, Exps. 56-61 Visitas pastorales realizadas entre 1781-1792 y Serie Mandatos, Caja 244, Exps. 5-9.

¹⁷⁴ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exps. 1-14, Visitas pastorales de los partidos de Nacajuca, Cunduacán, Villahermosa, Teapa, Tacotalpa, Tepetitán, Usumacinta, Macuspana, Jalapa y Jalpa, entre 1778-1781.

¹⁷⁵ Carrillo y Ancona, C., *El obispado de Yucatán, Historia de su fundación y de sus obispos desde el siglo XVI hasta el XIX (1677-1887)*, p. 951.

1.5.3. Fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte 1803-1806¹⁷⁶

El sucesor del obispo Piña y Mazo fue fray Agustín Estévez y Ugarte, quien mantuvo el gobierno eclesiástico desde 1797 hasta 1827. Empezó sus recorridos por la diócesis iniciando por los pueblos de la provincia de Yucatán junto a don Francisco de Paula Villegas y don Antonio Fernández Montilla notarios de visita. El primer registro ubicado de visita pastoral es el del pueblo de Tecoh y fue realizado el día 10 de abril de 1803. Después prosiguió por los pueblos de Acanceh, Mama, Tekax, Oxkutzcab y Ticul, entre otros.¹⁷⁷ Al año siguiente, junto a su secretario el presbítero don Manuel Pacheco y don Antonio Maíz, se dirigió a San Francisco extramuros Campeche, Chicbul, Presidio del Carmen, Sabancuy, Hopelchén, y pueblos del sur y oriente de la provincia yucateca, entre los cuales estuvieron Ychmul, Sacalaca, Peto, Sotuta, Espita, Valladolid y Calotmul.¹⁷⁸ Por último, en abril de 1805 recorrieron los pueblos de la provincia de Tabasco y del Petén Itzá junto al secretario don Pedro José Hurtado. La relación de visitas pastorales efectuadas entre 1803-1805 durante el gobierno del obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte puede encontrarse en la tabla 2 ubicada en anexos. En el Archivo General de Indias se conservan los mapas elaborados durante los recorridos pastorales del prelado. Como la diócesis de Yucatán era territorialmente extensa, el obispo la recorrió entre abril de 1803 y mayo de 1805 visitando sus pueblos y realizó sus propios mapas consignando la totalidad de sus curatos, lo que permitía a su vez una idea más clara para ejercer el control de sus dominios. Véanse los mapas 3 y 4.

¹⁷⁶ La clasificación temporal señalada en este subtítulo corresponde estrictamente a los registros de visitas pastorales consultados para este trabajo, que no precisamente corresponde a la totalidad de su gobierno eclesiástico.

¹⁷⁷ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 623, Exps. 62-76, Caja 624, Exps. 77-82, Visitas pastorales efectuadas en los pueblos de la provincia de Yucatán durante 1803.

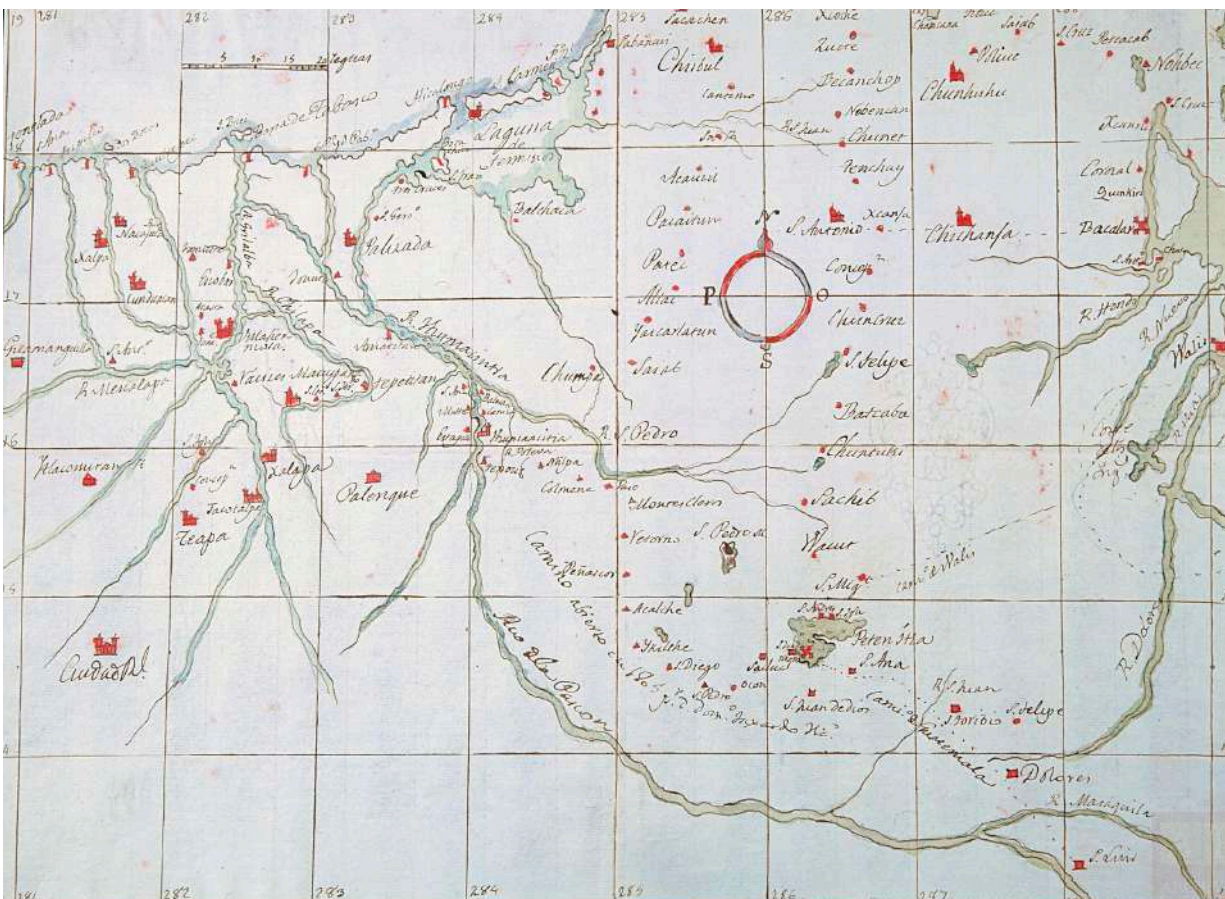
¹⁷⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 624, Exps. 77-126, Caja 625, Exps. 127-133, Visitas pastorales efectuadas en los pueblos de la provincia de Yucatán y Campeche durante 1804.

Mapa 3. Curatos del norte y centro de la diócesis de Yucatán, en 1806:



Fuente: AGI, MP-MEXICO,495 año 1806. Número de registro 940. El mapa presenta una parte del territorio de la diócesis, comprendiendo entre los paralelos N 17° y N 28° y los meridianos E 284° a E 292° que incluye la península de Yucatán. Los límites del mapa son la costa entre la laguna de Bacalar y los ríos Hondo y Walis [río Belice], en el golfo de Honduras, hasta la isla del Carmen y la Laguna de Términos, en el golfo de México. La toponimia indica ciudades, villas, curatos y presidios por medio de símbolos convencionales. Islas y accidentes costeros.

Mapa 4. Curatos del sur de la diócesis de Yucatán, en 1806:



Fuente: AGI, MP-MEXICO,496, año 1806. Número de registro: 941. El mapa presenta una parte del territorio de la diócesis de Yucatán, comprendido entre los paralelos N 13° y N 19° y los meridianos E 281° a E 289°, incluyendo Tabasco, el Petén y Belice. Los límites son el golfo de Campeche, laguna de Términos y el territorio entre Sabancuy y Noh-Bec; al sur, la laguna de Petén-Itzá y el río La Pasión; al este, la laguna de Bacalar y el sistema hidrográfico de los ríos Dolores, Walis [río Belice] y Nuevo; al oeste el sistema hidrográfico de los ríos Grijalva, Usumacinta y Palizada. La toponimia considera ciudades, villas, curatos y presidios representada por medio de símbolos convencionales. Indica la zona arqueológica de Palenque. Lagunas interiores.

En síntesis, podemos decir que los obispos celosos de procurar el avance de la cristiandad en su diócesis, actuaron conforme a los cánones tridentinos establecidos por la Iglesia. Cada uno, según su visión particular del ejercicio del gobierno eclesiástico, emprendió acciones para conservar el orden y la civilidad en los pueblos del obispado emitiendo una serie de disposiciones y mandatos generales para que los curas y demás doctrineros ejecutasen en el cumplimiento de sus funciones. Las visitas episcopales incluían todo un ritual, donde participaban en primer término el propio obispo y su comitiva, curas, caciques de los pueblos y parcialidades, maestros de capilla, notarios, interpretes, alcaldes de primer y segundo voto, jueces españoles, vecinos, indios, tenientes y sargentos de milicias, entre otras personas y grupos que contribuyeron a la

generación de registros de esas visitas y cuyo distinto nivel de involucramiento contribuye a enriquecer las diferentes lecturas que de esta documentación se puede hacer.

A lo largo de este capítulo se ha abordado la implantación del cristianismo en los pueblos de indios y algunos de los mecanismos del gobierno eclesiástico para la administración religiosa. En los inicios de la conquista espiritual, a través del pensamiento de teólogos y juristas, se pensó que los indios, desconocedores del cristianismo, habían sido persuadidos por el demonio y, por tanto, sus manifestaciones religiosas de estos se catalogaron como un atentado a la fe cristiana. La implantación de la nueva religión fue expandiéndose a través de la red de asentamientos, cabeceras, visitas o anexos y pueblos dispersos en gran medida creados mediante el programa de las reducciones, y su instauración se fue consolidando conforme a las ordenes religiosas primero y la iglesia secular después, quienes fueron asegurando su dominio mediante los múltiples mecanismos que implicaba la administración eclesial. Los pueblos que conformaban los curatos indígenas fungieron como asentamientos principales para la propagación del cristianismo en todos los rincones de la diócesis, y el papel de los curas locales fue clave para el establecimiento del control cristiano y la conservación de la vida bajo campana de los pueblos coloniales.

La vida religiosa, que contemplaba el mantenimiento del culto religioso, la enseñanza de la doctrina y lengua castellana, y la prohibición de rituales considerados como proscritos, recaía en la atenta y oportuna vigilancia de los doctrineros locales, de manera que éstos fueron figuras muy relevantes para la administración eclesiástica. Sin embargo, ante este orden cristiano implantado aparentemente sólido y eficaz, podemos preguntarnos: ¿existieron mecanismos de resistencia espiritual por parte de la población indígena?, y si ese fue el caso, ¿cuáles fueron las acciones de obispos y curas doctrineros?. El siguiente capítulo toma los pueblos como el espacio de análisis y se propone abordar las diversas formas del control eclesiástico en ellos, resaltando el papel de una estructura compuesta por doctrineros y curas locales, así como las acciones emprendidas por la mitra para el control y conservación de la cristiandad en los pueblos mayas coloniales.

CAPÍTULO II

EL GOBIERNO ECLESIAÍSTICO EN LOS PUEBLOS

Afianzar el dominio cristiano sobre los territorios conquistados fue una tarea que recayó de manera directa en los evangelizadores locales. Los pueblos conformados sobre la planicie yucateca conformaron un archipiélago de asentamientos de diferentes tamaños y condiciones sociales, por lo que cada uno representa un núcleo de análisis para dimensionar las formas de control y resistencia.

2.1. Aspectos de la cristiandad en los pueblos

El establecimiento del orden tanto civil como espiritual fueron los aspectos más custodiados en la vida de los pueblos mayas. La “vida en policía” de los curatos y el celo pastoral de los evangelizadores no solo representó el cumplimiento de los cánones tridentinos establecidos por la Iglesia, sino que también garantizaba la obtención de los recursos necesarios para el mantenimiento de las actividades eclesiales, el culto a los santos y la manutención de la estructura de curas y doctrineros.

Los curas que, como ya se vio en el primer capítulo, accedían a cada beneficio a través de un concurso de oposición por el cual idealmente se elegía al aspirante más apropiado para asumir las tareas en el curato vacante, mantenían una comunicación constante entre ellos de manera que eventos ocurridos en los pueblos de su administración llegaban a oídos de otros presbíteros de curatos comarcanos.¹⁷⁹ Este constante contacto entre curas fue importante para realizar averiguaciones diversas, como la existencia de matrimonios separados o de personas abandonadas por sus cónyuges en los pueblos¹⁸⁰, ya que solían realizar listas detalladas de estos

¹⁷⁹ Incluso existen registros de visitas episcopales que compartían formatos casi idénticos en la relación específica hecha por curas de curatos circunvecinos. Véanse los curatos de Tixcacalcupul y Uayma, a cargo de los franciscanos Cayetano Martín Rosado y Josef Ignacio Perdomo durante la visita pastoral del obispo Piña y Mazo en 1784. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exps. 39-40, año de 1784.

¹⁸⁰ En el pueblo de Maxcanú un indio llamado Hilario Euan abandonó a su mujer y “huyó a la Laguna” donde contrajo segundo matrimonio. El cura del pueblo envió certificación de estar viva María Quí su legítima mujer pero llegó cuando el segundo matrimonio se había realizado. Envío entonces una carta al secretario del obispo Caballero quien tomó las providencias “conducentes al remedio de sus consecuencias” lo que provocó que el dicho indio

hombres o mujeres dejados de los pueblos y en algunas ocasiones incluso se señalaba el “rumbo” o lugar donde fueron vistas las personas “fugitivas” de la parroquia que de esa manera rompían el vínculo matrimonial.¹⁸¹ Entre sus funciones de vigilancia, los curas estaban obligados a reportar a los obispos los concubinatos, los casos de bigamia, el incumplimiento de lo estipulado en testamentos, entre otras transgresiones que se registrasen en la jurisdicción de su partido. Para ello, efectuaban una relación específica que les era requerida por carta cordillera de visita pastoral.

2.1.1 Interrogatorios a párrocos y tenientes

En las visitas, todos los curas eran interrogados por los obispos en relación al cumplimiento de sus deberes. Se les preguntaba acerca del valor de su curato, su antigüedad en el oficio, cada cuánto tiempo visitaba todo su partido, la celebración de misas en los días de precepto y las que encargan los feligreses de obligación, y por último acerca del cumplimiento de jubileos.¹⁸²

En otros interrogatorios a párrocos se pueden identificar tres partes medulares, relacionadas básicamente con la administración de los sacramentos y ejecución de oficios divinos, la conducta de curas y tenientes y, por último, sobre el comportamiento de la feligresía.¹⁸³ En la primera parte, se incluyen preguntas a párrocos para saber si personalmente atendían la administración de sacramentos o si delegaban esa responsabilidad a sus tenientes, si se impartía la doctrina en la

Hilario Euan fuera preso a la capital. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 12, Interrogatorio al cura José Gonzales en relación a visita pastoral realizada en el curato de Maxcanú, 14 de marzo de 1782, f. 29r.

¹⁸¹ Por ejemplo, el cura de Tizimín refirió al obispo que en su curato existían mujeres “desamparadas”, como lo era Rosa Reguera esposa de Andrés Aranda “que dicen se anda por la villa y algunos aseguran que lo tiene en su estancia su tío el Br. don Juan Aranda que vive en dicha villa”. Otra mujer abandonada fue Sebastiana Castañeda esposa de Manuel Gil quien “dicen que anda viajando de Campeche a La Habana”. Un tercer caso fue el de la india del rancho Zizilá llamada Marcela Eb, cuyo marido Josef Ku “se huyó sin confesarse y dicen que se encuentra por Espita”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 21, Razonamiento de Josef Ortiz en la visita pastoral a su curato, Tizimín, 28 de abril de 1784, f. 23v. En el partido de Hecelchakán el cura indicó que en su parroquia existían matrimonios que no cohabitaban. Tal fue el caso de Narciso Loria que se encontraba separado de su mujer, “la que se hallaba en la ciudad de Mérida”, y el de una mujer llamada Brígida Ávila cuyo marido Juan Solís “andaba fugitivo por Hochtún”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 9, Razonamiento de Francisco Solís en la visita pastoral a su curato, Hecelchakán, 6 de marzo de 1782, f. 37v.

¹⁸² En las parroquias donde existían disposiciones testamentarias, el cura debía realizar una certificación de los testamentos otorgados desde la última visita general efectuada hasta el año del recorrido pastoral en curso. En las disposiciones testamentarias básicamente se señalaban los albaceas, la existencia de bienes intestados y los beneficiarios. Asimismo, los curas también certificaban la celebración de funciones y misas de las cofradías y dotaciones existentes en cada parroquia.

¹⁸³ El visitador general de la provincia don Josef Nicolás de Lara junto con su notario receptor don Josef Sanchez García aplicaron este formato de interrogatorio a párrocos y tenientes de cura en sus recorridos por las cordilleras de pueblos de Tabasco. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 5, Interrogatorio al cura Josef Benito de Vera, al teniente de cura don Josef María Salazar y al fiscal de naturales Juan Antonio de la Cruz en la visita pastoral realizada en el curato de Tacotalpa, 7 de marzo de 1778, ff. 13v-19v.

cabecera y en los pueblos de visita los domingos, si radicaban los curas en los pueblos de residencia asignados según las disposiciones, si se atendía a los moribundos con la extrema unción en lugares distantes dos leguas o más de la cabecera del curato, si exhortaban debidamente a los feligreses a cumplir con los sacramentos religiosos, si existían un fiscal o maestro de capilla que atendiese la doctrina de los niños, si se observaban los aranceles vigentes para obenciones y cobro de limosnas, si a los sirvientes se les pagaba según lo estipulado, si se ocupaba a feligreses o muchachos de doctrina sin pagarles su trabajo, entre otros asuntos.

En la segunda parte del interrogatorio se contemplaban preguntas acerca del comportamiento de los curas y sus tenientes, como su adecuada vestimenta, si era ostensible el vicio de la embriaguez cuando celebraban los divinos oficios y administraban los sacramentos, y si participaban en fiestas y espectáculos públicos. Se consideraba importante consignar la patria, ascendencia, edades, órdenes, y servicios prestados por los eclesiásticos a cargo de los partidos, por lo que en muchas visitas se anexó esta información en respuesta al requerimiento en las cartas pastorales de algunos obispos.¹⁸⁴

Finalmente, el interrogatorio concluía con preguntas acerca de la conducta de la feligresía, incluyendo la existencia de fieles amancebados o bígamos o causantes de algún escándalo público y notorio, si se habían registrado manifestaciones de idolatrías o supersticiones así como medidas que se habían tomado para su remedio, la frecuencia con la cual recibían los sacramentos, así como la existencia o no de escuela pública en el curato.

Una vez concluido el interrogatorio a párrocos y tenientes, el obispo -o en su caso visitador general- emitía disposiciones sujetas a cumplimiento obligado según lo observado y averiguado en los interrogatorios sobre el comportamiento del cura titular, sus tenientes y la administración de los sacramentos. Por ejemplo, en el caso del curato de Tacotalpa, el visitador general don Josef Nicolás de Lara mandó que los curas y sus ministros continuasen con el trabajo de adoctrinamiento en todos los pueblos, pero además que fundasen una escuela pública financiada a partes iguales entre el cura y la cofradía de Ánimas para el arrendamiento de la casa y conclusión de la obra de la iglesia del pueblo, así como cuidar de las sepulturas, administración de

¹⁸⁴ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 6, Relación de patria, edades, padres y servicios del bachiller Lorenzo de Mendicuti, coadjutor Br. Ignacio del Castillo y Enríquez y teniente Br. Pablo Fernández de Córdoba, de acuerdo a la carta pastoral emitida por el obispo Piña y Mazo, Bolonchenticul, 19 de enero de 1782, ff. 35v-47v.

sacramentos, celebración de fiestas, manejo de ornamentación de iglesias, registros de dotaciones y capellanías, levantamiento de padrones de la feligresía por calidad, entre otras órdenes para ser debidamente registradas en los libros de mandatos como decretos generados a partir de la visita.¹⁸⁵

No sobra decir que el resultado de las visitas realizadas por obispos y visitadores, fue de suma importancia para la administración de las parroquias, no sólo porque con los libros de mandatos cada párroco podía conocer las reglamentaciones vigentes sino, y más importante, porque esos libros le permitían adentrarse en lo acontecido en su curato antes de asumir el oficio y la problemática que prevalecía en el espacio a su cargo. Podría decirse que en estos libros contenían una especie de historial que a floraba el contenido de sus decretos, autos y órdenes superiores.

2.2. Red de curas, capellanes, vicarios y jueces eclesiásticos

La administración de la diócesis implicaba necesariamente todo un conjunto organizado de curas, frailes, tenientes y jueces eclesiásticos que mantenían diversas funciones dentro del obispado. Entre 1778-1805 pueden distinguirse al menos 466 eclesiásticos que fungieron como vicarios, curas reductores, vicarios in cápite, jueces eclesiásticos, tenientes, curas interinos y frailes de la orden de San Francisco a cargo de parroquias. (Ver tabla 3 en anexos).

Los cambios de jurisdicciones eclesiales involucraron reacomodos de los presbíteros a cargo, como fue el caso del curato de Tepetitán¹⁸⁶ que en 1778 que era administrado por el bachiller don Josef Joaquín Mediano, con su coadjutor don Sierto Josef Rosado y el teniente don Buenaventura Norema; pero cuando en el año 1781 este curato pasó a formar parte del partido de Macuspana¹⁸⁷ se mantuvo la administración al mismo párroco Mediano, aunque con diferentes tenientes: don Francisco Ramos y fray Francisco de Acosta de la orden de San Francisco.¹⁸⁸ Estas alternancias no sólo dependían de los cambios jurisdiccionales pues cada cierto tiempo los tenientes de cura eran removidos de sus curatos. Así se puede observar en los

¹⁸⁵ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visita pastoral, Caja 619, Exp. 5, Disposiciones del visitador don Josef Nicolás de Lara de acuerdo a los autos obrados en la visita realizada en el curato de Tacotalpa, 9 de marzo de 1778, ff. 20v-21v.

¹⁸⁶ Este curato incluía los pueblos de Macuspana, San Carlos, San Fernando y pueblo nuevo.

¹⁸⁷ El partido incluía los pueblos de Tepetitán, San Fernando, San Carlos, Macuspana, pueblo nuevo, Raíces, Cacaues y Jonuta.

¹⁸⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 6, Visita pastoral de Tepetitán realizada por Josef Nicolás de Lara, 10 de marzo de 1778, y AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 8, Visita pastoral de Macuspana realizada por el obispo fray Luis de Piña y Mazo, 8 de febrero de 1781.

reportes de obispos y visitadores que a su paso dejaron constancia de la movilidad de esos tenientes, como fue el caso del curato de la villa de Tacotalpa según las visitas de 1778 y 1781, pues se mantuvo el mismo número de pueblos y haciendas anexas pero se registraron cambios en los tenientes de cura del partido.¹⁸⁹

2.3. Gobierno y administración eclesiástica

Ya se apuntó que una tarea primordial de los doctrineros era la administración eficiente de sacramentos a la feligresía. De aquí que el número de almas y la abundante población indígena en cada partido fuese determinante para proveer el número de eclesiásticos que podrían estar a cargo, y eran necesarios para cumplir de manera adecuada con esta obligación. Entre 1778 y 1805 al menos se registraron 36 curatos con una población superior a los 3,000 feligreses, como se expresa en la tabla 6.

Tabla 6. Curatos con más de 3000 almas registradas entre 1778-1805:¹⁹⁰

Año	Curato	Pueblos	Núm. Almas	Eclesiásticos a cargo
1778	Villa de Tacotalpa	Puxcatán, Tapijulapa, Oxolotán y haciendas anexas.	3 079	Br. Josef Benito de Vera y sus tenientes don Josef de Santamaría, y don Josef María Salazar.
	Cunduacán	San Antonio. Santiago, Cucutaupa, Pechuscalco, Guimango, Anta, Culico, Boquiapa.	3 106	Vicario in cápite Mtro. Don José Gerónimo de Tejeda, tenientes, don Baltazar Villa Vicencio, don Antonio Zicero y Juan Nepomuseno Cobos.
1782	Maní	Maní, Dzan Tipikal y Chapa, estancias, sitios y ranchos.	4 875	Fray Josef de los Reyes, fray Francisco de Sosa, guardián y definidor fray Diego Argáez, y el predicador fray Francisco Cirbello.
	Mama	Mama, Tekit y estancias anexas.	4 343	Mtro. fray Ignacio Agustín de Himaya
	Ticul	Nocacab y Pustunich. Anexos Sitios, ranchos, estancias y colmenares	4 590	Fray Martín Calderón, teniente de cura fray Francisco Miguel Gómez, fray Miguel Antonio de Rosa y fray Josef Ávila.

¹⁸⁹ En 1778, durante la visita de Josef Nicolás de Lara, Tacotalpa era administrada por el cura bachiller don Josef Benito de Vera cura y sus tenientes don Josef de Santa María y don Josef María Salazar. Para 1781, en el recorrido del obispo fray Luis de Piña y Mazo, el mismo curato seguían siendo administrado por el mismo bachiller Vera, pero sus tenientes eran don Alonzo de Torres y don Florentino de Salazar. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 5, Visita pastoral de la villa de Tacotalpa hecha por el visitador don Josef Nicolás de Lara, 7 de marzo de 1778, y AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 10, Visita pastoral de la villa de Tacotalpa hecha por el obispo fray Luis de Piña y Mazo, 3 de febrero de 1781.

¹⁹⁰ Cabe resaltar algunas consideraciones. Para conocer el número de almas de cada curato se dependió en gran medida de los registros elaborados por los párrocos del número de feligreses a su cargo. La mayoría de estos registros dividieron a la feligresía por calidades, por grupos de edad y género, y consignaron el pueblo, estancia, rancho o hacienda donde radicaban; habían otros registros sobre la población casada y soltera, así como de los que sabían la doctrina cristiana o no. En algunos curatos sólo aparece el nombre del párroco y no el de los tenientes.

	Teabo	Teabo, Pencuyut, Chumayel, Xaya y estancias anexas.	3 833	Fray Pedro Marín, fray Antonio Méndez, Fray Salvador Gonzales.
	Oxkutzcab	Oxkutzcab, Akil, Xul, Yotholin y la estancia Tabí, ranchos y estancias.	11 000	Fray Antonio Maldonado, tenientes: fray Jacinto Mariano Hernández, Fray Pedro Yañez, Fray José Antonio Ramírez, Fray Francisco Espinoza.
1782	Hecelchakán	Hecelchakán, Pokmuch, Pocboc, Tenabo, Tinum.	3 362	Br. Francisco Solís, Br. Pedro Joseph Vázquez, Br. Manuel Loria, cura coadjutor Br. Josef Ortiz.
	Calkiní	Calkiní y Dzibalché.	6 397	Fray Josef Perdomo.
	Becal	Becal, Hunkini y Tepankamillo.	5 130	Br. Josef Crisogono de la Cueva, Br. Josef Bolio.
	Uman	Umán, Chocholá, Samahil y Bolompoxche, más haciendas anexas.	3 447*	Br. Cipriano Bencomo.
	Tihosuco	Tihosuco, Tepich y Telau	4 082	Br. Sebastián Rodríguez de Castro.
1784	Ychmul	Ychmul, Tiholop, Tinum, Quelul, Saban, y Maymax.	6 998	Br. Juan Manuel Rosado, Josef Rodríguez, Br. Juan Rodríguez.
	Sotuta	Sotuta, Tabi, Bolom, Uzih y Cantamayec.	4155	Br. Pedro Monsreal.
1785	Motul	Motul, Kikil, Muxupib.	3 738	Fray Bernardo Echeverría.
1803	Mama	Mama y Tekit.	5 734	Don José Gil de la Torre, don Ignacio del Castillo, don José Bermejo, don José María Flota.
	Oxkutzcab	Akil, Yotholi, Xul, Tabi (hacienda).	10 205	Fray Francisco Briceño, tenientes: Manuel Fuentes, Fray Benito Hernández, Fray Manuel Granado, Fray Mariano Chan. ¹⁹¹
	Abalá	Abala, Uayalceh, y haciendas anexas	3 974	Don Joaquín Campos, don Apolonio Cetz ¹⁹² , don José Teodoro Martín.
	Temax	Temax, Tekal, Buctzotz, Dzoncauich.	8 629	Don Manuel Francisco de Olivera, coadjutor don José Marcelino de Olivera, tenientes: don Juan Antonio Olivera, don Marcelino Mendicuti.
	Sacalum	Sacalum y haciendas anexas.	4 130	Don Ignacio Domínguez, coadjutor don Juan José Zapata, don Francisco Pérez.
	Tecoh	Tecoh, Telchaquillo.	3 895	Don Manuel Correa, tenientes: don Santiago García, don Juan Sosa, y Jose Pardenilla.
	Teabo	Teabo, Xaya, Chumayel, Pencuyut.	5 802	Fray Agustín Carrillo, fray Juan Escalera, Fray José Urbano Flores, Fray Jose Aranda.
	Tekax	Tekax, Ticum, Tixcuitum, Tixmehuac y estancias.	11 244	Fray Adrián Álvarez, Fray Juan Ruiz, Fray Pedro Marín, Fray Joaquín Ramírez.
	Acance	Acance y Timucuy.	3 246	Don Joaquín Castellanos Zetina y coadjutor don José Ignacio Lara.
	Mococho	Mococho, Baca, Tixkuncheel.	3 352	Fray Francisco Antonio Curbelo, vicario teniente fray José Canto.

¹⁹¹ Evangelizador de la orden seráfica con apellido maya.

¹⁹² Evangelizador con apellido maya.

1803	Motul	Motul, Uci, Kini, Muxupip.	3 342	Fray Fernando Domínguez, tenientes: el prelado guardián fray Pedro Marín, fray Manuel Triay, fray Francisco Garma, fray José Santamaría.
	Maní	Maní, Chapab, Dzan, Tipikal.	6 692	Fray Francisco Granado, tenientes el reverendo prelado fray Mariano Corao, fray Carlos Solís, fray Francisco Gómez Ancona, fray Ignacio Hernández.
1804	Santa Clara de Dzonot Pip	Dzonot, Tunkás, Dzitás, Tixbahá, Xocenpich.	5 625	Fray José Santamaría, tenientes: fray Juan Reyes, Fray José Sansores, P. fray José Díaz, y fray José Ayuso.
	Yaxcabá	Yaxcabá, Mopilá, Santa María.	7 322	Br. Bartolomé Granados Baeza, ministros don Mateo Vicente de Sierra, don Juan Pio Alvarado, y don Pablo Francisco Alcocer, y don Joaquín Escalante.
	Tahdziu	Tahdziu, Tixhualatún.	3 460	Don Francisco Pasos, ministro: don Manuel Antonio Santamaría.
	Espita	Espita, estancias y ranchos.	4 345	Don José Gerónimo Espinola, teniente don José Antonio Ponce.
	Bolonchenticul	Bolonchenticul.	7 126	Don Francisco Ángel López, tenientes: don José Antonio Pastrana, don José María Cabañas.
	Calkiní	Calkiní, Dzibalché.	5 798	Fray Cayetano Martín Rosado, tenientes: fray José Pérez, fray José Aliendo, fray José Argañiz.
	Becal	Becal, Tepakam, Nunkiní.	3 029	Br. Miguel Ruela, tenientes: don José Joaquín Mugartegui, don José María Marín.
	Hecelchakán	Hecelchakán, Tenabo, Poeboc, Pokmuchi, Tinum, rancho Sahcabchén.	9 610	Don Feliciano Meneses, coadjutor; don Agustín Meneses, tenientes: don Manuel Bolio, don Ignacio Gómez, don Esteban Baeza, don Juan Miguel Villafaña.
1805	Ticul	Ticul, Pustunich, Nohcacab.	9 066	Fray Francisco Gómez, tenientes: fray Joaquín Muxica guardián, fray José Herze, fray José Gómez, fray Pablo Carrillo, fray Pedro Arbina, fray Lorenzo Lope, fray Faustino Herrera.
*No se contabilizaron los párvulos.				

Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exps. 2, 5, 22 y 23, Caja 620, Exps. 2-4, 9, 10 y 11, Caja 621, Exps. 14, 15 y 30, Caja 622, Exps. 37 y 44, Caja 623, Exps. 62-65, 69, 71-76, Caja 624, Exps. 80, 85, 86, 97, 104, 110, 113, Caja 625, Exps. 129-131 y 133.

Estos curatos que rebasaban las 3000 almas eran administrados por un grupo de tres o cuatro doctrineros o frailes, quienes se repartían las labores de atención a la feligresía. El cura beneficiado de Oxkutzcab en 1782 señaló que para la administración oportuna de su parroquia, que atendía a 11 000 almas, contaba con el auxilio de 4 o 5 ministros que habitaban en la cabecera.

Alegó que en su dilatada parroquia se encontraban 6 sacerdotes pero “sólo uno de ellos confesaba en castellano” y además “estaba parálítico de los pies”.¹⁹³

En los curatos más grandes, como es lógico, se requería un número mayor de curas colaborando en su administración, como Ticul que en el año 1803 registró hasta ocho eclesiásticos al servicio de la parroquia. En la tabla anterior se observa población numerosa en los curatos de Hecelchakán y Maní entre 1782 y 1803. En otros, se observa una disminución poblacional a través de los años, como fue el caso de Oxkutzcab y Calkiní entre 1782 y 1804. Estos cambios demográficos expresados en el número de almas, obedecen a una diversidad de factores, entre ellos los flujos migratorios. En el capítulo cuatro abordaré más a detalle las formas de movilidad en los curatos indígenas.

2.4 La composición del territorio diocesano

A nivel territorial cada curato mantenía un mismo esquema de organización que variaba de acuerdo a las condiciones del partido y se componía de pueblos cabecera y de visita o anexos, parajes, estancias, milperías, ranchos y haciendas, asentamientos que estaban conectados por una red de caminos. En su estructura medular, destacan los pueblos cabecera de partido que generalmente albergaban al mayor número de feligreses de toda la jurisdicción. En la cabecera residía el párroco y en su iglesia se realizaban las principales actividades eclesiásticas: muchas de estas iglesias eran de gran tamaño construidas de cal y canto y con los ornamentos necesarios para celebrar los días de jubileo, las pascuas, viernes santo, domingo de ramos, y otras celebraciones litúrgicas, así como para administrar sacramentos. En el siguiente nivel, se encontraban los pueblos auxiliares o de visita, algunos de ellos con iglesias de cal y canto aunque de menor tamaño y otros con edificaciones de paja, todos con ornamentos de acuerdo a sus posibilidades de renta y a las contribuciones de feligreses y eclesiásticos a cargo. En estas iglesias auxiliares esencialmente el teniente de cura administraba los santos sacramentos y usualmente se celebraba misa cada 15 días, así como la administración de la eucaristía a los enfermos.¹⁹⁴

¹⁹³ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 4, Razonamiento de fray Antonio Maldonado en la visita pastoral a su curato, Oxkutzcab, 28 de enero de 1782, f. 66v.

¹⁹⁴ Las iglesias de los pueblos cabeceras se encontraban mejor ornamentadas y arregladas acorde a las labores y tareas que ellas se desenvolvían y en atención al número de feligreses o “vecindario”. Las iglesias de pueblos auxiliares generalmente solían ser más pequeñas y algunas no contenían pila bautismal, por lo que el centro de las funciones litúrgicas siempre se desenvolvía en las iglesias cabeceras. Muchas de ellas fueron financiadas mediante los bienes de comunidad de los indios, de cuenta de su majestad, a costa de algunos curas, de algunas cofradías y

Las iglesias de los pueblos cabecera percibían las rentas y otros ingresos por los servicios religiosos aportados por los pueblos auxiliares o de visita. Ello explica las quejas que surgían al quitarle o cambiarle a un curato algunos de estos pueblos anexos. Así sucedió, por ejemplo, en 1795 cuando el síndico procurador general de Valladolid alegó que en el curato de esa villa se realizó una “permuta o cambio de sus pueblos auxiliares” dándole el de Tekuch, aunque “se han mantenido a sus expensas sus iglesias, las ha costado de cal y canto, cubiertas de cañón y ornamentadas”. Además, señaló que las iglesias de la parroquia de Tekuch (en caso de agregárselas o cambiárselas) no le serviría al curato de la villa a causa de ser sus rentas muy cortas y muy trabajoso el camino para acudir a su administración.¹⁹⁵

El cambio de los pueblos de visita arriba mencionado se dispuso luego de la queja previa del cura de Tekuch ante el obispo Piña y Mazo argumentando que lo percibido era “tan bajo que no le alcanzaba para su manutención y decencia de su curato ni para pagar ministro por las ocasiones que pueda enfermar”. Por este motivo solicitó cambiar los pueblos de Tixhualahútun y Kanxoc con los de Tahmuy y Tesoco inmediatos a Valladolid y aquellos a los de Tekuch, poniendo por cabecera al pueblo de Kanxoc para una mejor administración y de esta forma garantizar su manutención.¹⁹⁶ Y es que cada doctrinero velaba por sus intereses y los de su parroquia, cuidando el eficiente cobro de derechos y obvenciones, lo cual explica la competencia por alcanzar aquellos curatos con pueblos de mayor feligresía, cuyas aportaciones representaban atractivas rentas.

Cada curato mantuvo características territoriales propias que incidían en las condiciones para desempeñar las labores eclesiales. Por ejemplo, los curatos de Tabasco estaban entre muchos ríos por lo que los caminos a pueblos anexos, haciendas y otros sitios se inundaban en tiempo de lluvias, lo que dificultaba el acceso y tránsito de indios y doctrineros. Para otro ejemplo sobre la influencia de las características físicas podemos recurrir al Petén Itzá, donde también los

obras pías, mediante la administración de doctrineros y el trabajo de los indios. Ver tabla 6 sobre “*descripción de iglesias de pueblos de Tabasco entre 1781-1788*” ubicada en anexos.

¹⁹⁵ El síndico señaló que la iglesia de la parroquia se encontraba en “grave decadencia material” al igual que sus iglesias auxiliares que eran “la fuerza de sus rentas”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 417, Exp. 19, Solicitud de ayuda a la iglesia de Valladolid hecha por Josef León Rosado y Argaiç síndico procurador general de la villa al obispo fray Luis de Piña y Mazo ante el cambio de pueblos auxiliares entre el curato de Valladolid y Tekuch, 24 de marzo de 1795, s/f.

¹⁹⁶ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 417, Exp. 19, Solicitud de don Jacinto Miguel Rubio, cura del partido de Tekuch, al obispo fray Luis de Piña y Mazo sobre el cambio de los pueblos auxiliares de Tixhualahútun y Kanxoc por los de Tahmuy y Tesoco y quedando de cabecera el pueblo de Kanxoc, Mérida, 1 de diciembre de 1794, s/f.

pueblos estaban rodeados de haciendas y rancherías además de en medio de la montaña como zona de emancipación. Asimismo, los pueblos del centro, norte y parte del oriente de la provincia de Yucatán y ciertas áreas de Campeche ranchos, estancias y haciendas donde radicaba un número importante de indios. En los siguientes capítulos, abordaré el caso de estos asentamientos y su administración eclesial.

Las características de la planicie peninsular y las tierras aptas para la ganadería, agricultura y apicultura conformaron regiones productivas que delinearon la localización de sitios como rancherías, haciendas, estancias, colmenares y otros espacios productivos. Ello se refleja en el gran número de estos asentamientos dispersos y variados que componían cada curato indígena. Buena parte del volumen de población de los curatos residía en este tipo de asentamientos habitados en su mayoría por indígenas dedicados al trabajo agrícola y ganadero.¹⁹⁷ Muchos pueblos auxiliares estaban alejados entre dos y hasta doce leguas de distancia con respecto a su cabecera, y los ranchos, estancias y haciendas de cada jurisdicción, se encontraban desde un cuarto de legua e incluso hasta dieciséis leguas de distancia del pueblo donde eran administrados. Esta situación de asentamientos dispersos obligaba en ocasiones a redefinir jurisdicciones e incluso la fundación de pueblos, como se muestra en la solicitud de 1774 promovida por el provincial seráfico fray Miguel Urqui para la erección de un pueblo de San Antonio Xul, ayuda de parroquia en el partido de Oxkutzcab. Justificó su petición por la existencia de una serie de ranchos en un área que se encontraban a distancia considerable de la cabecera del curato, por lo que era difícil brindar el pasto espiritual a los indios que allí habitaban, quienes tenían que recorrer en tiempo de secas, “de tres a cinco leguas para buscar agua para beber hasta un sitio que se localizaba en la medianía de dichos ranchos, donde recurrentemente entraban y salían los indios con grave riesgo de su vida”.¹⁹⁸ El provincial también alegó que esta situación les causaba graves daños espirituales y temporales a los indios, lo cual se podría remediar abriendo un pozo o noria en el lugar propuesto poniendo en él a uno o dos religiosos residentes del curato de

¹⁹⁷ En algunos ranchos, estancias y otros asentamientos productivos radicó exclusivamente población india a diferencia de otras calidades que se concentraron en pueblos cabecera y visitas. Ver tabla 4 ubicada en anexos.

¹⁹⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 411, Exp. 7, Solicitud del provincial franciscano fray Miguel Urqui de la orden de San Francisco al gobernador de Yucatán don Antonio Oliver Brigadier para que de licencia para abrir un pozo y poner un religioso residente en un paraje del curato de Oxkutzcab, Mérida, 9 de octubre de 1774, ff. 1v-1r.

Oxkutzcab. Para realizar la fundación, pidió licencia al gobernador de la provincia don Antonio Oliver, misma que fue concedida como se verá enseguida.¹⁹⁹

2.4.1. Erección del pueblo San Antonio Xul y el problema de la dispersión

Tres años después de la solicitud mencionada, el entonces provincial fray Joaquín de Jesús Denis informó al gobernador que el pozo se había abierto en ese sitio de San Antonio Xul, situado sobre las montañas de la sierra y en el centro de los ranchos que desde allí se atenderían, el cual se había logrado “con inmenso trabajo y dispendio de casi 4 000 pesos sin la manutención de los dos ministros y un religioso lego” que habían estado ya en el lugar administrando los santos sacramentos. El provincial agregó que el sitio ya contaba con 20 mantas de tributarios²⁰⁰, y que su número aumentaría si las justicias de Oxkutzcab no los “ocupasen sin necesidad”, para lo cual, solicitó al gobernador, como vicepatrón real, para declarar por pueblo anexo al curato de Oxkutzcab a San Antonio Xul y nombrar un cacique y justicias para su gobierno.²⁰¹

Ante la solicitud del provincial, el gobernador decretó que el protector de naturales Antonio Joseph de Roo y Fonte pasase a consulta del abogado de los naturales licenciado Estanislao Joseph del Puerto el asunto de la erección. El protector y abogado elaboraron un informe exponiendo varias consideraciones. Principalmente, referían que los indios que habitaban en los ranchos y montes referidos porque las tierras de esos rumbos eran las más aptas para el cultivo de maíz, además de que ellos servían de mano de obra “para alquilarse a los blancos en aquel terreno tan fértil en la labranza de granos”, por lo cual tendían a asentarse en los ranchos y no en poblado. Asimismo, señalaron que los indios preferían estar en aquellos montes y ranchos pese a los trabajos y dificultades que implicaba, como el tener que acopiar agua internándose en

¹⁹⁹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 411, Exp. 7, Solicitud del provincial franciscano fray Miguel Urqui de la orden de San Francisco dirigida al gobernador Yucatán don Antonio Oliver Brigadier para que de licencia para abrir un pozo y poner un religioso residente en un paraje del curato de Oxkutzcab, Mérida, 9 de octubre de 1774, ff. 1v-1r.

²⁰⁰ La manta se convirtió en Yucatán en un término de cuantificación demográfica al considerar a cuatro varones casados por cada manta, esto es, ocho tributarios. Las veinte mantas mencionadas indicarían que el recién creado sitio de Xul tendría 160 tributarios.

²⁰¹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 411, Exp. 7, Solicitud del provincial fray Joaquín de Jesús Denis de la orden de San Francisco al gobernador de Yucatán don Antonio Oliver Brigadier para que se declare como pueblo el sitio de San Antonio Xul y se anexe al curato de Oxkutzcab, Mérida, 19 de julio de 1777, ff. 2v-3v.

una cueva de difícil de acceso en donde muchos de ellos morían despeñados en dicha gruta “y esto con necesitarse cinco horas para entrar y salir de ella”.²⁰²

Sobre el trabajo de los indios en los ranchos, el protector apeló la ley primera, título tercero de la Recopilación de las Indias en la que el rey mandaba que en los contornos de las minas se fundasen pueblos en forma para evitar a los indios el tequio de llevarlos a ese trabajo de lugares distantes. En Yucatán no existen minas, pero el cultivo de maíz era “el de mayor consideración por ser este grano único y general alimento”, y su escasez o falta causaba estragos,²⁰³ como se había experimentado en una hambruna en el año de 1770, donde el mayor socorro del pósito se produjo en aquellos montes. Esta fue la razón principal alegada por el protector y abogado de indios para argumentar que la ley encaminada a ordenar fundar pueblos alrededor de las minas se aplicase en el caso yucateco en relación al cultivo de maíz.²⁰⁴ Además de que la erección del nuevo poblado serviría para definir límites confusos entre las dos parcialidades de Oxkutzcab.²⁰⁵

Tras el informe del protector y abogado de naturales, el 30 de julio de 1777, el gobernador don Antonio Oliver emitió un auto por el cual mandó que el sitio o paraje nombrado San Antonio Xul se le diera la categoría de pueblo y se erijese en república de naturales formando asiento y nombrando sus justicias “hasta que llegue el tiempo de elecciones” de acuerdo a la práctica de la provincia, señalando una legua de largo para ejido y uso común de sus habitantes.²⁰⁶ Ante la

²⁰² AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 411, Exp. 7, Informe del protector y abogado de naturales de la gobernación de Yucatán con respecto a la erección en pueblo del sitio San Antonio Xul, 24 de Julio de 1777, ff. 3r-4r.

²⁰³ El mismo argumento de que otros destinos del trabajo indígena era tan importante y necesario para el mantenimiento del sistema colonial se esgrimió en la segunda y tercera década del mismo siglo XVIII en la polémica generada ante las reformas del obispo Juan Gómez de Parada. Ver Solís Robleda, G., *Bajo el signo de la compulsión. El trabajo forzoso indígena en el sistema colonial yucateco, 1540-1730*, Cap. III.

²⁰⁴ En el informe también se señaló que de acuerdo a las leyes de Recopilación de las Indias, título tercero, libro sexto, se mandaba a los virreyes, presidentes y gobernadores que procuraran la reducción de los indios a poblado para que no viviesen separados en las sierras y montes sin pasto espiritual, sin socorros de ministros y sin la policía que conviene, asunto que por otra ley también se recomendaba a arzobispos, obispos, curas, doctrineros y sacerdotes con especial encargo de ayudar y allanar las dificultades que se ofrezcan para “el alivio de los naturales y que tengan unido al bien espiritual que les prepara el temporal que les procura”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 411, Exp. 7, Informe del protector y abogado de naturales de la gobernación de Yucatán con respecto a la erección en pueblo del rancho San Antonio Xul, 24 de Julio de 1777, ff. 4r-6v.

²⁰⁵ Se agregó que los ranchos estaban “mezclados” en la subordinación de las dos parcialidades de Oxkutzcab “con tanta confusión que no le fue posible al abogado de los naturales desenredarlos en las elecciones y huyendo el cacique de Yaxa de lo que contra él pudiera resultar sobre la mezcla de jurisdicciones” lo cual perjudicaba a los indios que solían sufrir doble paga en sus cargas de comunidad y de holpatán, cuando ambos caciques alegaban derecho a la subordinación. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 411, Exp. 7, Informe del protector y abogado de naturales de la gobernación de Yucatán con respecto a la erección en pueblo del rancho San Antonio Xul, 24 de Julio de 1777, ff. 4r-6v.

²⁰⁶ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 411, Exp. 7, Auto emitido por el gobernador don Antonio Oliver Brigadier sobre la erección del pueblo de San Antonio Xul, 30 de julio de 1777, ff. 8v-10v.

emisión de este auto, el protector de naturales Antonio Joseph de Roo y Fonte postuló en un escrito dirigido al gobernador donde postuló a los sujetos “más aptos” para los cargos de república del pueblo nuevo y propuso a las personas siguientes: para cacique del pueblo a Luis Uc, teniente Antonio Poot, alcaldes Domingo Xulú y Juan Uc y cuatro regidores que serían Juan Xulú, Francisco Cobah, Bernardino Uc y Pascual Chan, propuso que se dotase al pueblo de sus correspondientes libros de elecciones y comunidad.²⁰⁷ La petición del protector fue aprobada en agosto de 1777.²⁰⁸ Al año siguiente, el obispo fray Antonio Caballero y Góngora mandó erigir la iglesia del nuevo pueblo de Xul como ayuda de parroquia o visita para la administración, asistencia y pasto espiritual de aquellos feligreses recién reducidos a pueblo y república. Atendiendo al beneficio que lograron los naturales de dicho pueblo y al trabajo realizado por los franciscanos, ordenó se mantuviera en su iglesia un ministro de perpetua y continua residencia para administrar los sacramentos y el asiento de los libros de bautismos, entierros, y demás registros como se hacía en todas las ayudas de parroquia o visitas de curato, así como procurar que los indios de todas clases y edades no habitasen dispersos por los campos, sino bajo campana.²⁰⁹

En el caso particular de la erección de este pueblo de San Antonio Xul, se congregó a numerosos indios que vivían dispersos en parajes de la sierra de Oxkutzcab, porque mediante el problema de “acceso al agua” alegado en la petición de los franciscanos para erigir el nuevo poblado era propicio para procurar la congregación de los indios y estar más cerca de ellos.²¹⁰ Sin embargo, persistía el asiento de grupos importantes de población de manera dispersa en la mayoría de los curatos, en rancherías, estancias, parajes y milperías que distaban entre cinco y diez leguas o más

²⁰⁷ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 411, Exp. 7, Solicitud del protector de naturales Antonio Joseph de Roo y Fonte al gobernador Antonio Oliver sobre la designación de los sujetos para ser justicias del pueblo recién erigido de San Antonio de Xul, 30 de julio de 1777, ff. 10r-11v.

²⁰⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 411, Exp. 7, Aprobación del gobernador don Antonio Oliver a la solicitud del protector de naturales con respecto a los sujetos que conformarán las justicias del recién pueblo erigido de San Antonio de Xul, Agosto de 1777, f. 11v.

²⁰⁹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 411, Exp. 7, Testimonio del obispo de Yucatán fray Antonio Caballero y Góngora con respecto a que el pueblo de Xul se convierta en ayuda de parroquia del curato de Oxkutzcab, 8 de abril de 1778, ff. 11v-12v.

²¹⁰ Años más tarde, en la visita pastoral de 1782 de Oxkutzcab, Xul aparece como pueblo formal adjunto a ese curato. Sin embargo, la dispersión de los indios y su movilidad por la falta de agua continuó siendo un problema para los evangelizadores. Sin embargo, pese a lo enunciado anteriormente, se contabilizaron al menos 11 000 individuos de todas las edades en todo el curato. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 4, Razonamiento de fray Antonio Maldonado en la visita pastoral a su curato, Oxkutzcab, 9 de febrero de 1782, ff. 43r-44v.

de la cabecera de su jurisdicción.²¹¹ En aquellos sitios distantes, incluso a dos leguas para los doctrineros era difícil cumplir con la obligación de administrar los sacramentos a los enfermos, según las providencias establecidas y de acuerdo a los autos de visita. Sin embargo, algunas haciendas de mayor tamaño sí funcionaron como verdaderos microcosmos cristianos, ya que se asemejaron a poblados bajo campana manteniendo sus propios oratorios, capillas y suficiente ornamentación para celebrar misas, entierros, bautizos y oficios solemnes aunque ello correspondía únicamente a las parroquias.²¹²

Los curas efectuaron registros sobre la composición territorial de su partido. En la mayoría de ellos se consideró las distancias que habrían de recorrer entre pueblos y asentamientos dispersos tomando siempre como punto de referencia la cabecera de curato. También se señalaba el rumbo y la condición de los caminos, de manera que por medio de estos registros el obispo podía enterarse mejor de las circunstancias que por la dispersión enfrentaba el curato y el trabajo que implicaba para los feligreses acceder a los servicios religiosos y para los doctrineros el recorrer todo su curato periódicamente como se ordenaba en el Tercer Concilio Provincial Mexicano. Desafortunadamente, según la documentación consultada, fueron muy pocos los registros que de manera detallada plasmaron la composición territorial del curato, mismos que se examinarán a continuación. Esencialmente, y como lo marcaban los autos de visita, la simple lista de ayudas de parroquia y otros asentamientos, sus distancias y orientaciones respecto a la cabecera, así como el número de habitantes de cada sitio cuya suma conformaba la población total del curato, fue considerado suficiente.

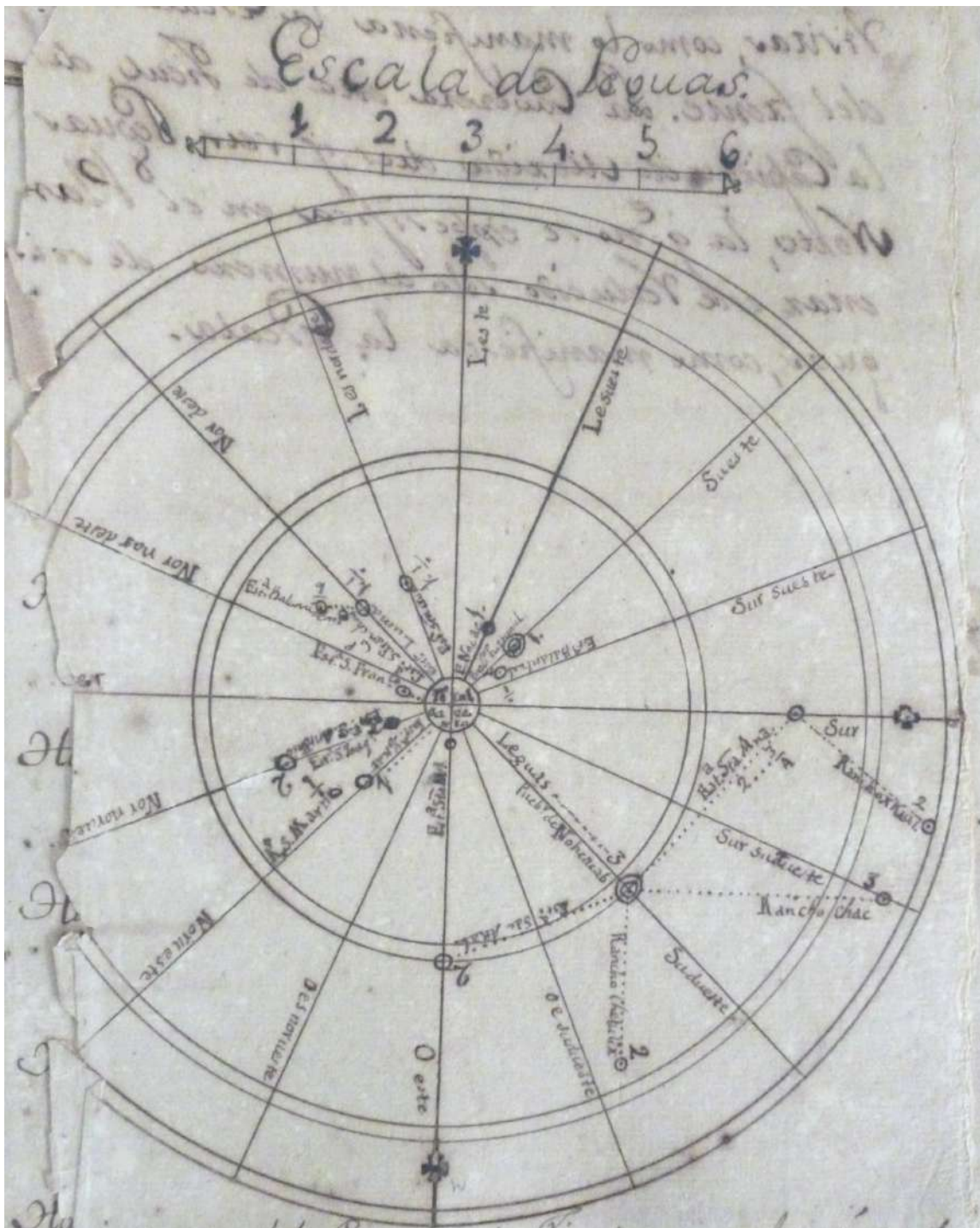
Destaca entre los casos con información más detallada la ofrecida por fray Francisco Gómez, beneficiado del partido de Ticul, quien en 1803 elaboró un mapa de todo su curato, consignando distancias en leguas, donde aparecen los pueblos que lo conformaban, así como las haciendas y ranchos existentes en su partido. Es interesante observar la manera como el cura plasmó la

²¹¹ En la revisión de las visitas pastorales consideradas para este trabajo se observan las diferentes distancias entre cada asentamiento, principalmente con respecto a la cabecera. En algunos registros, además de señalarse las respectivas distancias también se consideraba la orientación y las condiciones del camino clasificadas como “bueno, malo, regular o pedregoso”.

²¹² Por ejemplo, en el curato de Calkiní en 1782 se registró una hacienda de cofradía del santísimo Cristo que se veneraba en la cabecera. Esta hacienda contaba con capilla de cal y canto techada con rollizos, mantenía una sacristía y capilla mayor de cañón, lo cual se encontraba separado de la vivienda y uso doméstico de la hacienda, “y con bastante capacidad para albergar no solamente a los que vivían en ella, sino también los de las haciendas circunvecinas”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 10, Razonamiento de fray Josef Perdomo en la visita pastoral a su curato, Calkiní, 10 de marzo de 1782, f. 31v.

conexión jerárquica del pueblo principal y los demás asentamientos, vinculando unos con otros.
(Ver figura 1)

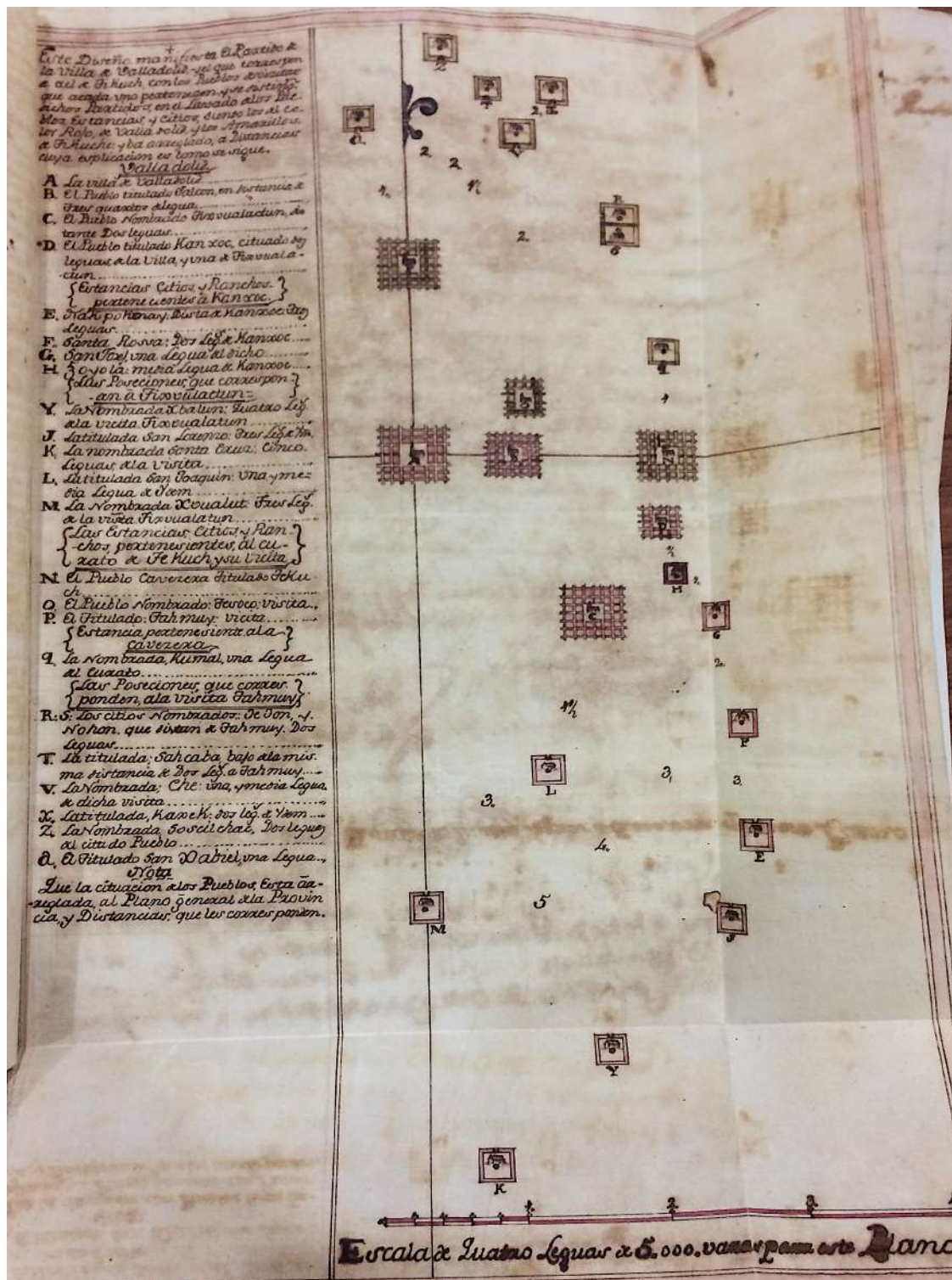
Figura 1. Mapa del curato de Ticul con expresión de leguas, haciendas y ranchos, con respecto al pueblo cabecera y visitas, en 1803:



Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 623, Exp. 76.

Existe otro registro gráfico que se refiere a la división y cambios de jurisdicción entre los curatos de Valladolid y el de Tekuch mencionado antes. Para tener precisión al realizar esos cambios se elaboró un mapa indicando la ubicación de pueblos y otros asentamientos de cada curato (Ver figura 2). De acuerdo al diseño de este mapa, es evidente la importancia de establecer con claridad los linderos entre una jurisdicción y otra (color rojo y amarillo). Es de destacar en este caso que se puede observar la distancia de pueblos dependientes de uno u otro curato, así como a una aproximación a la magnitud poblacional de las ayudas de parroquia o visitas con el consiguiente valor en rentas que de ello derivaba.

Figura 2. Mapa de los curatos de Valladolid y Tekuch con distinción de sus pueblos, barrios, sitios, ranchos y estancias anexas, en 1795:



Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 417, Exp. 19.

Pese a la escasez de este tipo de registros gráficos, la noción espacial fue una variable presente al momento de elaborar la descripción integral de cada curato. Con variaciones temporales debidas a los cambios en las disposiciones y por el tamaño o importancia del curato y sus particularidades físicas, los registros en ocasiones eran más precisos, como se aprecia en el mapa del curato de Campeche en 1818. (Ver figura 3). En ese caso particular, el mapa muestra con claridad la manera como se concentró la población alrededor del fuerte, y la existencia de “población o caseríos” en la periferia de la ciudad, así como la ubicación de estancias y ranchos en su jurisdicción.

Figura 3. Plano topográfico del curato de Campeche, año de 1818:



Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Parroquias, Caja 482, Exp. 23.

Como ya se mencionó, cada pueblo (cabecera o visita) mantenía la administración de otros asentamientos menores como estancias, ranchos, milperías, colmenares y en varios casos, haciendas de mayor tamaño, que funcionaron como asentamientos satélites dispersos hasta los linderos de su jurisdicción. La feligresía que habitaba en las haciendas debía participar en las actividades de los pueblos de los que dependía, asistir a misas los domingos y a la celebración de las fiestas y otros oficios litúrgicos. En los pueblos auxiliares de mayor tamaño por su población

generalmente residía un teniente de cura, designado como eclesiástico residente en relación al número de almas que se debía atender en una lógica cuyo objetivo era administrar de manera eficiente al mayor número de feligreses posible.

2.4.2. Calidades en curatos entre 1778-1792

La sociedad colonial de los curatos se componía por feligreses de diferentes calidades. Sin embargo, en todos los pueblos del obispado la población india conformó el grupo mayoritario y en menor medida hubo presencia de españoles, mestizos, pardos, mulatos, chinos y negros²¹³ que se concentraron mayormente en villas, ciudades, pueblos cabecera y auxiliares.²¹⁴ En algunos casos se registraron pardos y mestizos residentes de ranchos, estancias y haciendas con el título de mayordomos, así como también indios hidalgos y laboríos.²¹⁵ En las parroquias los curas elaboraban matriculas de feligreses y generalmente los clasificaban consignando su calidad, edades²¹⁶, estatus matrimonial y en algunos casos el grado de conocimiento de la doctrina. Estos

²¹³ Destaca un ejemplo de asentamiento conformado por no indios. Durante el gobierno del obispo Estévez y Ugarte el cura Manuel Antaro presentó una petición sobre la necesidad de nombrar un cura residente para administrar el pueblo de San Fernando Aké “pueblo de negros” situado a 14 leguas de Tizimín. El mismo cura había nombrado a un juez para que los gobierne, y pidió al obispo ordenar al cura de Tizimín para establecer un residente en aquel pueblo de “colonos”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 421, Exp. 8, Solicitud del cura Manuel Antaro al obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte para mandar un residente de cura para la administración del pueblo de San Fernando Aké, perteneciente al curato de Tizimín, 19 de diciembre de 1814, s/f.

²¹⁴ Muchos eclesiásticos alegaron que la falta de conocimiento del castellano en los indios se debía a su suma “rustiquez” e ignorancia. Más aún, en la vida cotidiana muchos españoles y mestizos se instruyeron en el idioma maya; asimismo, hubieron alianzas matrimoniales entre indios con otras calidades. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 41 Cenotillo 1784, Exp. 43 Mococho 1785, Exp. 48 Teya 1785. También se desarrollaron textos de doctrina en el idioma maya, aunque desde la óptica eclesiástica no alcanzaban explicar los verdaderos preceptos y dogmas cristianos. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 22, Maní, 1782, f. 42v.

²¹⁵ Los indios de esta clasificación de “hidalgos” estaban sujetos a pagar el diezmo como los españoles (de maíces y de todas legumbres de milpas, mieles, enjambres, cerdos, caballos, mulitos, ganado vacuno, cabras, ovejas, gallinas, chile y de todas frutas. En cuanto a los indios algunos eclesiásticos señalaron que pagaban diezmos de productos como lechones, caballos, mulitos, ganado vacuno, cabras, ovejas y frutas a excepción de lo que pagaban por obvención). En otras parroquias se señaló que los indios tributarios solo debían pagar el diezmo de productos españoles como lechones, caballos o reses, pero se consideró omitirles este pago, en atención a que sus encomenderos lo debían de pagarlo de las mantas que recibían, y esto se denominaba diezmo de tributo. En la documentación consultada existen algunas diferencias en los señalamientos de los curas con respecto al pago de diezmo de los indios, y lo que es claro, es que en la mayoría de los pueblos el cobro de diezmo fue una tarea dificultosa por la falta de cumplimiento, tanto de indios como españoles. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 6, Razonamiento de Lorenzo de Mendicuti en la visita pastoral a su curato, Bolonchenticul, 19 de enero de 1782, f. 34v, y AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 21, Razonamiento de Josef Ortiz en la visita pastoral a su curato, Tizimín, 10 de abril de 1784, f. 21v, y AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 15, Razonamiento de Juan Manuel Rosado en la visita pastoral a su curato, Ychmul, 12 de marzo de 1784, f. 32r. Asimismo, con respecto a las obvenciones menores lo indios hidalgos pagaban aranceles como los mulatos, chinos y negros, (ver tabla 3, en el capítulo 1).

²¹⁶ En otros registros se contabilizó a los indios varones desde el nacimiento hasta la edad de 14 años, y otro grupo de 14 años y más. En el caso de las indias eran contabilizadas desde el nacimiento hasta los 12 años y entre los 12

registros servían para visualizar las necesidades del servicio religioso en el curato, como el número de menores que debían asistir a la doctrina y el cumplimiento de obligaciones, pero tenían el propósito ulterior de ubicar a la población tributaria y completamente las cuentas que el gobierno civil realizaba.

Tabla 7. Calidades del curato de Teapa, en 1778:

Concepto	Españoles		Pardos		Laboríos		Naturales:			
							Thecomacoca		Teapa	
Casados	64		150		68		94		80	
Viudos y solteros	H 68	M 40	H 114	M 120	H 30	M 43	H 40	M 50	H 28	M 29
De 0 - 7 años	55	55	100	82	28	24	40	28	61	60
De 7- 14 años	30	38	65	80	20	18	76	60	35	20
Sumas:	153	140	279	282	78	85	156	138	124	109
Resumen										
Casados	64		150		68		94		80	
Hombres de todas edades	153		279		78		156		124	
Mujeres de todas edades	140		282		85		138		109	
Total:	357		711		231		388		313	
H: Hombres. M: Mujeres.										

Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 4.

En la tabla anterior puede observarse una fuerte presencia de pardos y naturales en todo el curato del partido de Teapa, sumando un total de 711 pardos, 701 naturales de ambos pueblos, 357 españoles y 231 laboríos en todo el partido. Cada partido reflejaba como en un microcosmos la predominancia de ciertas calidades sobre otras, y aunque diversas formas de movilidad poblacional estuvo siempre presente en los pueblos, los registros eclesiásticos ofrecen valiosa información para tener un panorama aproximado de la demografía en cada curato, especialmente lo consignado en los recorridos de visitas obispaes. Los registros incluyeron matriculas de naturales y vecinos de color con nombres y apellidos en maya y castellano, estos últimos españoles y mestizos o afroamericanos que adoptaron apellidos españoles.²¹⁷

años y más. Estas clasificaciones están ligadas a la entrega de obvenciones mayores que los indios tenían que pagar por arancel a sus curas.

²¹⁷ En la visita pastoral hecha en el presidio y provincia de nuestra señora de los Remedios y San Pablo del Petén Itzá, el cura Juan José Rojo registró un padrón general de la composición de las familias y casas e hijos que comprendían su curato. Aparecen los apellidos Solís, López, Montiel, Pinelo, Suárez, entre otros, y también mayas como Puc, Chan y Kal. Asimismo, en dicho padrón se aprecian algunas uniones familiares con apellidos españoles, mayas y en menor medida uniones de mayas-españoles. AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp.

Antes de hacer cualquier análisis comparativo de la población de los curatos es conveniente precisar algunas consideraciones. Como ya se ha señalado anteriormente, siguiendo las normas eclesiales cada obispo o visitador, previo a su recorrido por los pueblos, emitía cartas de visita especificando el formato de los registros, así como indicaciones diversas a curas. Sin embargo, la calidad de esos registros dependió en gran medida del cuidado que pusiera cada eclesiástico para ajustarse a las especificaciones mandadas y realizarlos de acuerdo a las matriculas de confesiones, y a los libros parroquiales de bautizos, entierros y casamientos consignados desde la última visita. Otros problemas que incidían en la calidad de los reportes fue el hecho de que muchos eclesiásticos fuesen “recién llegados” o hubiesen estado corto tiempo en sus curatos al momento de la visita episcopal²¹⁸, así como la presencia de indios “forasteros” o dificultades para contar con exactitud el número de habitantes de ranchos y fincas.²¹⁹ Por tanto, es probable que la exactitud de los registros fuese afectada por desconocimiento del cura, por población “infiltrada”, y por la cantidad de indios que radicaban en los ranchos que “no asistían a poblado”, cosa que fue motivo de quejas constantes.

Otra consideración a tener en cuenta tiene que ver con la variación en los formatos de los registros. En algunos registros se consideró a la población española con el título de vecinos de color aunque en algunas ocasiones, en ese grupo también se añadían pardos, mulatos y mestizos. En otros casos se consignaba un solo grupo contabilizando como vecinos de color a todos los no indios. Hay registros en los que aparece a la población española o mestiza sin considerar a los párvulos, o simplemente se contabilizó a la feligresía como “habitantes” sin distinguir la calidad a la que pertenecían. También hubo registros que únicamente asentaron el estatus matrimonial y edades sin distinguir la calidad. En contrapartida contamos con registros más detallados que señalaron grupos familiares, el número de habitantes por asentamiento, ya sea pueblo o estancia, así como su calidad aunque no la edad o estatus matrimonial.

8, Padrón general del curato del presidio y provincia de N. S. Remedios y San Pablo del Petén Itzá, hecha por el vicario in cápite don Juan José Rojo, 1 de agosto de 1792, ff. 1v-10v.

²¹⁸ Es posible saber la antigüedad del ejercicio de cada cura al momento de la visita episcopal, ya que durante el gobierno del obispo fray Luis de Piña y Mazo el “interrogatorio exclusivo a párrocos” se cuestionaba el tiempo que tenía en el partido, que varió entre dos meses hasta diez años.

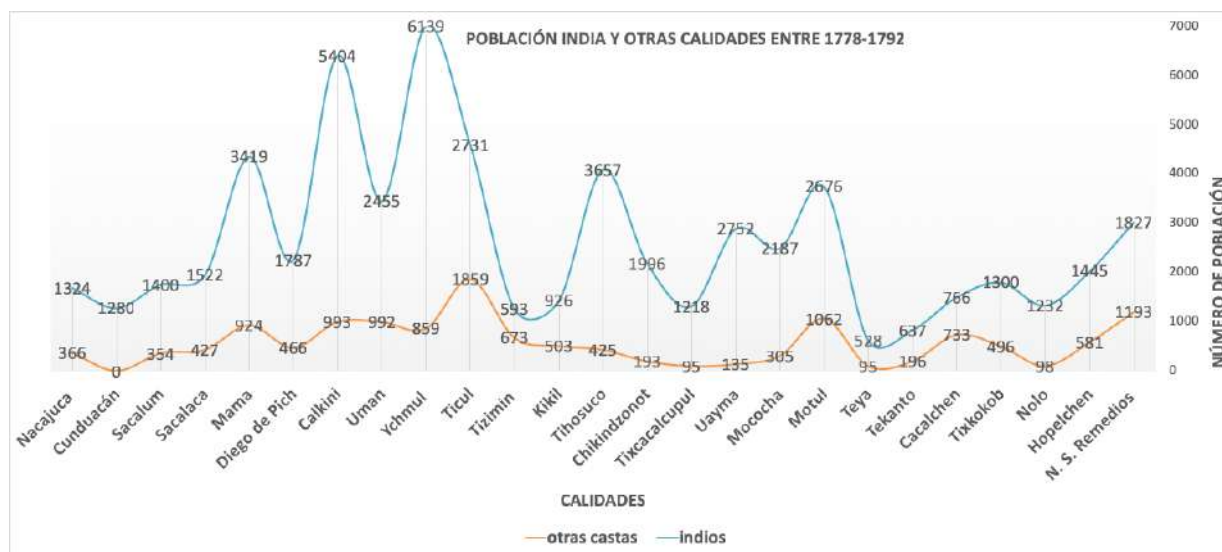
²¹⁹ En la insistente queja por parte de algunos eclesiásticos sobre el subregistro de los habitantes de las fincas rurales y ranchos se especula sobre la existencia de un gran número de indios no contabilizados por sus autoridades eclesiásticas, por lo que los registros sobre el número de residentes registrados pudiera tener un margen inexacto. A ello se añadía la llegada constante de forasteros de otros pueblos y el cambio de residencia de los ya matriculados. En el capítulo 4, se abordarán las diversas formas de movilidad en los curatos.

La información que ofrecen los registros de visitas más completos es muy relevante pues incluyen el auto de proceder, disposiciones obispaes, interrogatorios a curas y testigos secretos, revisión de libros parroquiales, relación del cura, y una serie de listados, a más de que generalmente anexaban otros documentos comprobatorios de las actividades del curato, como testamentos y actas de fundación de cofradías. Desafortunadamente no todos los registros incluyeron íntegramente estos componentes, lo que impidió en algunos casos obtener el dato poblacional, por ejemplo, además de tener que afrontar problemas como la ilegibilidad del documento a causa de su deterioro.

A pesar de los problemas apuntados, la revisión documental de los registros eclesiásticos nos permitió obtener cifras de población de los pueblos de los curatos del obispado con distinción de la calidad. Por su ubicación en el archivo, la información no tiene un orden geográfico establecido, pero de ella se puede obtener una especie de fotografía de la feligresía de los curatos al momento de la visita episcopal en un periodo determinado, bastante aproximada a la realidad aunque sin pretender exactitud.

Aunque los naturales conformaron el núcleo duro y mayoritario de población, es importante notar que en las iglesias y otros lugares interactuaban con todas las demás calidades existentes en los pueblos. Esta información puede apreciarse de manera más detallada en los registros matrimoniales de cada asentamiento, donde se pueden identificar uniones entre españoles, mestizos, indios, mulatos y pardos, entre los principales grupos que habitaban en los pueblos. La siguiente tabla muestra la prevaencia de la población india sobre otras calidades, especialmente en algunos pueblos. (Ver Gráfico 1).

Gráfico 1. Población indígena y otras calidades en curatos entre 1778-1792:²²⁰



Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exps. 1, 2, 23 y 24, Caja 620, Exps. 2, 8, 10, Caja 621, Exps. 14, 15, 21 y 22, Caja 622, Exps. 37, 39, 40, 43, 44, 48-52, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 8.

En la cotidianidad de los pueblos y en las festividades religiosas destaca la participación de la feligresía en cofradías,²²¹ tanto de indios como de españoles y otras calidades, llamadas también hermandades.²²² Esto también se puede observar en la fundación de obras pías y capellanías²²³

²²⁰ En la elaboración del gráfico, se optó por dividir a la población en únicamente dos calidades. Esto debido a que en la mayoría de los registros se encontraron únicamente dos clasificaciones, ya que incorporaban en un solo rubro a las “demás calidades” al momento de contabilizar a la población española. Asimismo, fueron muy pocos los curas que registraban por separado a las diferentes calidades existentes en los partidos, por lo que para efectos de visualizar a la población india ante las demás calidades se seleccionó a la población “india” y en “otras calidades” se añadieron a los españoles, pardos, negros, mulatos, mestizos y chinos.

²²¹ Entre los registros de cofradías fundadas por españoles se encuentra la de Nuestra Señora de la Concepción, con el renombre de “El Lunar” en el pueblo de Maní. Esta cofradía la mandó fundar don Francisco de Montejó, como encomendero del sitio y se hizo por petición de indios y españoles al protector general don Juan de Sanabria quien en su nombre la presentó al señor gobernador y capitán general don Diego de Velazco, el 8 de Julio de 1602. En el mismo partido, también se fundó otra cofradía “a voluntad y devoción de indios”, nominada Nuestra Señora de Dzan. Los fundadores fueron el gobernador de ese pueblo don Melchor Pacab, Pedro Juan, Gaspar Bacab, Francisco Tun, Andrés He, Pedro Uc, Melchor Pacab, y Gaspar Kú junto con los vecinos de Maní mediante petición que hicieron al obispo Vásquez de Mercado el 16 de marzo de 1607. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 22, Razón individual del estado y fundaciones de las cofradías del curato de Maní hechas por orden del obispo Piña y Mazo, 17 de enero de 1782, ff. 61v-64v.

²²² En el presidio de Nuestra Señora del Carmen don Francisco Alonzo Bantante fundó la hermandad denominada Jesús de Nazareno y fue aprobada por don Juan de Escobar y Llamas abogado de la Real Audiencia de México, dean de la santa iglesia católica de Mérida, provisor y vicario general en sede vacante el 21 de junio de 1735. En su pedimento, dicha hermandad aparece registrada en nombre de más de 140 vecinos. También se registró otra hermandad nombrada de ánimas conformada por 18 feligreses quienes daban jornales y limosnas. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 15, Razonamiento de Josef del Castillo y Torre, capellán real, párroco encomendado, vicario in cápite y juez eclesiástico de Nuestra Señora del Carmen en visita pastoral a su curato, 11 de marzo de 1781, ff. 6v-20v.

²²³ En el pueblo de Tixcacalcupul por ejemplo, la única capellanía registrada perteneció a Sebastián Can y fue fundada sobre una rejoyada de cacao; anualmente por el mes de noviembre se le oficiaba una misa cantada con su

en los pueblos de la diócesis. De acuerdo a las fuentes consultadas, fueron pocos los pueblos, villas y ciudades con una concentración significativa de población blanca, como Mérida, Campeche, Valladolid, Tizimín, Ticul, Motul, Cunduacán, Cacalchén entre otros.²²⁴ García Bernal señala que durante la primera mitad del siglo XVIII, el grupo español contaba con unas 5 000 personas que residían en los núcleos urbanos de Mérida, Valladolid y San Francisco de Campeche, adscritas a distintos estratos socioeconómicos: encomenderos, comerciantes, pequeños propietarios, militares, funcionarios, etc., y a esta estimación habría que sumarle los españoles residentes en los pueblos de indios.²²⁵

Ante la evidente predominancia de la población india, un problema recurrente que afloraba en el discurso de los curas ante los obispos fue la falta de instrucción de los indios en la lengua castellana; algunos alegaron su renuencia a aprenderla, a pesar de que -aseguran- ellos recurrían a diversos métodos para su enseñanza. Señalaban varios motivos que impedían a los indios hablar la lengua castellana: criarse siempre en su idioma, por vivir apartados entre los montes y, lo que se considero muy destacable, por el uso generalizado en la provincia como la lengua franca de la maya, pues la acostumbraban hablar “aún las gentes de color”.²²⁶

Incluso hasta finales del siglo XVIII el idioma maya era el predominante en toda la diócesis. Recurriendo a intérpretes formales o curas instruidos en esa lengua, se realizaban las diligencias necesarias de las visitas, como interrogatorios a caciques y otras autoridades indígenas.²²⁷ En algunos pueblos de la provincia de Tabasco y el Peten Itzá se señaló sobre este problema que, a causa de la desidia generalizada que se advertía en los naturales y en muchos españoles para instruirse en el dominio del castellano, los párrocos poco instruidos en el idioma maya no

vigilia, responso y otra rezada con su responso. Quien tenía la rejoyada en usufructo era don Felipe Chuc, quien pagaba 3 pesos anuales. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 39, Razonamiento de fray Cayetano Martín Rosado en la visita pastoral a su curato, Tixcacalcupul, 22 de marzo de 1784, f. 14v.

²²⁴ En algunos registros se incluyó a la población blanca en el grupo de otras calidades, en el gráfico 1 presentado anteriormente se pueden distinguir algunos de los pueblos señalados.

²²⁵ García Bernal, M., *La sociedad de Yucatán 1700-1750*, p. 25.

²²⁶ El cura de Tihosuco expuso al obispo que el medio que consideraba mejor para que los indios aprendiesen el castellano y pudiese prolongarse esa lengua era extraerlos del poder de sus padres antes de que comenzaran a pronunciar el idioma maya y ponerlos en las casas de los españoles, pues “como la experiencia se lo había enseñado”, al tratar con algunos de ellos criados en tales casas, no solamente aprendían la lengua castellana, sino que imponiéndose al estilo español “se criaban expertos y civiles para cualquier género de artes a que fuesen inclinados”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 37, Razonamiento de Sebastián Rodríguez de Castro en la visita pastoral a su curato, Tihosuco, 22 de marzo de 1784, f. 16r.

²²⁷ Al problema de la lengua se añadió el desconocimiento de la escritura, por lo cual en algunos interrogatorios de visitas episcopales se añadió la leyenda de “no firmó por no saber” incluso en casos se trato de caciques y otros indígenas. Cuando esto sucedía generalmente se acompañaba la firma del intérprete, notario, obispo o visitador en su caso.

podrían aspirar a mantener una adecuada administración y dirección de las almas a su cargo, conocimiento que por su importancia se incluyó en los requisitos para la provisión de los curatos que vacaban en esas áreas.

Al problema de la lengua, en algunas partes de la diócesis se añadían otros como el despoblamiento por la huída y la dispersión, así como la falta de sujeción de los indios a sus doctrineros, por lo que esas zonas requirieron mayor atención cuando se trataba de designar a sus curas y visitadores. Tal fue el caso de la provincia del Petén Itzá.²²⁸ Hay que considerar que esa zona tuvo un devenir histórico particular. Al mantener su autonomía frente al dominio hispano hasta finales del siglo XVII, se le ha considerado como un área de refugio para muchos indígenas que buscaban evadir el exceso de obligaciones en el área colonizada, a más de que su lejanía, densa montaña y su situación de frontera representaron serios obstáculos para imponer el control de curas y párrocos. En esa región se encontraban, además de los grupos insumisos como los *itzáes* y *quehaches*, individuos y familias producto de migraciones de diferentes áreas, que en un ámbito de mayor libertad podían manifestar sus propias creencias, prácticas y estilos de vida, mismos que fueron objeto de reducciones tardías registradas hasta finales del siglo XVIII.

Esta provincia ocupó la especial atención de las distintas autoridades religiosas y civiles. Según la información consultada, fueron varios los motivos que animaron la incursión a esa zona. Era clara la intención de abrir un camino transitable entre Yucatán y Guatemala, aunque principalmente se argumentó la conversión de indios gentiles al cristianismo y por consiguiente el establecimiento del orden colonial. De ello se desprender motivos como el cuidado y conservación de la cristiandad en los pueblos, la atención de sus iglesias, la escasez de clérigos para las reducciones existentes, la existencia de indios idólatras en la cercanía de las reducciones, el corto número y la pobreza de sus asentamientos, aspectos que iré considerando.

Cuando el obispo fray Luis de Piña y Mazo llegó y tomó posesión en la diócesis en 1780, procedió a efectuar sus recorridos pastorales iniciando en Tabasco, en los partidos de la Sierra,

²²⁸ Caso Barrera señala que la estrategia principal de los indígenas yucatecos fue la movilización constante en distintas direcciones, dentro y fuera de los límites coloniales. Las poblaciones mayas fugitivas se volvieron subordinadas de los itzáes y sirvieron como barreras contra la penetración hispana al territorio itzá. Pero todos compartían aspectos culturales como la lengua, la concepción de la historia e identidad, lo que les permitió establecer fuertes vínculos políticos, sociales y económicos. Lo interesante de esta zona fue el complejo sistema de relaciones formadas entre indígenas yucatecos e itzáes, los intercambios comerciales y los cruces permanentes con las autoridades coloniales. Véase Caso Barrera, L., *Caminos de la selva. Migración, comercio y resistencia. Mayas yucatecos e itzáes siglos XVII-XIX*. México: COLMEX. FCE, 2002.

Campeche y Camino Real, como se apuntó en el capítulo anterior. Sin embargo, para la visita que debía hacer a la provincia del Petén, alegó su lejanía para designar al visitador Josef Nicolás de Lara, considerando su trayectoria, méritos y cualidades.²²⁹

2.5. Josef Nicolás de Lara y su recorrido del Petén Itzá en 1782

El obispo Piña y Mazo informó al rey en julio de 1782 que cuando el visitador Lara llegó al Petén Itzá, siguiendo sus órdenes, pagó a sus conductores y arrieros con dinero en efectivo, prohibió donativos y obsequios a su persona y determinó que los indios no efectuaran derramas para su comida ni otros gastos de la visita, como se consignó en la certificación de su llegada fechada el 19 de enero de ese año. Previamente, el visitador había enviado la carta circular de visita dirigida a los curas reductores notificándoles las determinaciones conciliares, cánones y leyes fiscales a seguir. Al arribar al Petén, procedió al sermón como prescribía el tercer concilio provincial mexicano.²³⁰

En su travesía por los pueblos, Lara atendió las particularidades de cada reducción. Su visión como cura de parroquia, vicario foráneo y juez eclesiástico le permitió seguir el mandato formal que se le encomendó, pero poniendo atención en las condiciones locales de las reducciones. A esta visión más integral seguramente abonó que Lara tuviese experiencia previa como visitador de los pueblos mayas-chontales de la provincia de Tabasco durante el gobierno del obispo Antonio Caballero y Góngora.²³¹ Inició su recorrido en la iglesia del presidio de Nuestra Señora de los Remedios a cargo del cura reductor Dr. Bartolomé Granados Baeza.²³² En este presidio,

²²⁹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 399, Exp. 1, El obispo fray Luis de Piña y Mazo informa al rey sobre las causas que tuvo para nombrar a don Josef Nicolás de Lara visitador de las reducciones del Peten Itzá, Mérida, 11 de julio de 1782, ff. 72v-73v.

²³⁰ Cabe señalar que en la información consultada no se hallaron los registros de visita pastoral de dicho visitador, pero sí los del recorrido del visitador don José Ignacio Manzanilla de la Cuenca por los pueblos de Dolores, Santo Toribio, Guadalupe Sacluk, Santa Ana, San Andrés, San Luis, San José, San Pablo y Real capilla del presidio del Petén fechados en 1792. Fueron hallados en otra clasificación que no corresponde a las visitas pastorales dentro del mismo repositorio, por tanto, es probable que los registros pastorales del visitador Lara que menciona el obispo puedan estar en otra clasificación, en otro repositorio o lamentablemente extraviados. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 399, Exp. 1, Informe del obispo fray Luis de Piña y Mazo al rey sobre las causas que tuvo para nombrar a don Josef Nicolás de Lara visitador de las reducciones del Peten Itzá, Mérida 11 de julio de 1782, ff. 72v-73v.

²³¹ Cabe señalar que Josef Nicolás de Lara ya había efectuado recorridos pastorales con cargo de visitador general en los pueblos mayas chontales durante 1778 en el gobierno del obispo Antonio Caballero y Góngora, antecesor de fray Luis de Piña y Mazo. Véase AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exps. 1-6, año de 1778.

²³² Para 1784 Granados aparece como cura de Yaxcabá durante la visita pastoral de fray Luis de Piña y Mazo. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 31. Más tarde en 1813, escribió un informe en respuesta a un interrogatorio de 36 preguntas enviado de Ultramar sobre el manejo, vida y costumbres de los indios

el visitador revisó el estado de la iglesia, que se encontró “provista de paramentos y utensilios a expensas de la devoción de algunos fieles y principalmente del fondo de unas haciendas de cofradías que dedicaron sus rendimientos para el culto a los santos”.²³³

Siguiendo el ritual y procedimientos de visita, Lara revisó los libros parroquiales, las escuelas de primeras letras, los testamentos y efectuó interrogatorios de información secreta a curas y testigos. Al finalizar el proceso sumario de visita pastoral, el visitador expidió el 28 de febrero de 1782 el auto final en donde declaró libre al cura Granados Baeza de todo cargo por la pérdida de ganado vacuno y caballar en la administración de las haciendas de cofradías²³⁴ y promulgó una instrucción con varios capítulos: de sacramento, iglesia y doctrina, gobierno interior, tratamiento de los feligreses y conducta privada del cura, a más de expedir varios puntos y disposiciones divinas, canónicas y reales.²³⁵

Luego de la visita del presidio, Lara continuó su recorrido en los sitios llamados San Luis y Dolores. Reunió a los curas reductores y expidió un decreto dirigido a los caciques para que publicasen la visita. Recibió demandas contra esos curas, a quienes “castigó con multas y penalidades el mal trato personal de los indios”, aplicándoselas a ellos y a las iglesias para remediar los abusos de hacerlos trabajar sin la paga, y el de la contribución de especies,

de Yaxcabá. El contenido de este informe ha sido usado como documento inédito por algunos historiadores, ya que las descripciones efectuadas por el doctrinero consignan una fuerte relación de elementos de origen mesoamericano y cristianos dentro del sistema religioso indígena. Véase, Solís Robleda, G., *Entre la tierra y el cielo religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, pp. 137-138, Bracamonte y Sosa, P., “El cristianismo indígena y las cofradías: siglo XVIII”, p. 42.

²³³ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 399, Exp. 1, Informe del obispo fray Luis de Piña y Mazo al rey sobre las causas que tuvo para nombrar a don Josef Nicolás de Lara visitador de las reducciones del Peten Itzá, Mérida, 11 de julio de 1782, f. 73r.

²³⁴ En otro documento el vicario in cápite y administrador de las cofradías Bartolomé Granados Baeza solicitó al visitador Lara interrogase al mayoral y vaqueros de las dos haciendas de cofradías existentes por la pérdida de 85 caballos de la cofradía del Rosario y 13 de Dolores, para inquirir sobre el motivo de las mermas. Bajo juramento comparecieron por separado el mayoral de la cofradía del Rosario, Manuel de Oxiabon, el caporal Francisco Masa, y el vaquero Juan Chayax, quienes ante el notario de visita Francisco Monsaval, y el intérprete Juan Sánchez Moro, alegaron que la pérdida se debió a la falta de lluvias en 1781, por lo que se secaron todas las aguadas y los animales se retiraban en gran número a las lagunas de los extremos de las sabanas y los vaqueros no pudieron ir por ellos porque debieron dedicarse mes y medio en la apertura de un camino por orden del gobernador. Los interrogados añadieron que también debían constantemente salir al campo a recoger a los ganados, llegando en ocasiones hasta los confines de la sabana donde hallaban muchos huesos y esqueletos de caballos muertos sin saber a que haciendas pertenecían. Finalmente, después de ejecutar las diligencias correspondientes, el visitador liberó de toda culpa al vicario Granados Baeza. AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 3, Información practicada a la solicitud del vicario in cápite del Petén para justificar su conducto en la administración de las cofradías, Petén Itzá, 8 de marzo de 1782, ff. 1v-5r.

²³⁵ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 399, Exp. 1, Informe del obispo fray Luis de Piña y Mazo al rey sobre las causas que tuvo para nombrar a don Josef Nicolás de Lara visitador de las reducciones del Peten Itzá, 11 de julio de 1782, ff. 73r-75r.

asegurando que sus determinaciones se apegaban a las leyes. También visitó las iglesias de San Luis y su hacienda de cofradía de Santa Isabel. En cuanto a las de Dolores, emitió instrucciones encaminadas a costear el gasto de poner tabernáculo perenne en cada iglesia y para designar nuevos reductores. También reconoció en visita “los vicios y actos contrarios a la religión y sociedad” de los indios de San Luis, y aseguró haber dispuesto “las mejores precauciones y los medios de radicar el verdadero culto y la política”.²³⁶

Lara prosiguió su visita en el pueblo de San Andrés, donde contribuyó a culminar la obra de su iglesia auxiliar denominada San Josef, predicó a los indios en su propia lengua, efectuó disposiciones referentes a la vicaría y del fondo de las haciendas pías dotó lo necesario para un nuevo reductor luego de reconocer el trabajo de don Manuel de Santiago Betancourt “nonagenario que por casi un medio siglo se ha empleado en este ministerio en las diversas reducciones”.²³⁷ La reducción llamada Santa Ana, cuyo pueblo lucía desolado pues al momento de la visita únicamente contaba con la hacienda denominada Buenavista. Este curato se extendía por otras partes de la sabana que ceñía al Petén de este a oeste. La administración espiritual de este pueblo se dividía entre los curas del presidio y de San Andrés, pero como este último era muy anciano y no podía cumplir con su parte del trabajo, se le adjudicó a la reducción de Santa Ana toda la sabana cuyos extremos distaban entre sí doce leguas. Por este motivo se creó un nuevo reductor que residiría en la cercanía del oratorio público de Nuestra Señora de Guadalupe en la hacienda Sacluk, y tendría a su cargo la mitad de la extensión de la sabana quedando la otra bajo jurisdicción del curato de Santa Ana con residencia en Buenavista situada al extremo opuesto.²³⁸

²³⁶ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 399, Exp. 1, Informe del obispo fray Luis de Piña y Mazo al rey sobre las causas que tuvo para nombrar a don Josef Nicolás de Lara visitador de las reducciones del Peten Itzá, Mérida, 11 de julio de 1782, ff. 75r-76r.

²³⁷ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 399, Exp. 1, Informe del obispo fray Luis de Piña y Mazo al rey sobre las causas que tuvo para nombrar a don Josef Nicolás de Lara visitador de las reducciones del Peten Itzá, Mérida, 11 de julio de 1782, f. 76r.

²³⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 399, Exp. 1 Informe del obispo fray Luis de Piña y Mazo al rey sobre las causas que tuvo para nombrar a don Josef Nicolás de Lara visitador de las reducciones del Peten Itzá, Mérida, 11 de julio de 1782, f. 77v.

Mapa 5. Algunos pueblos del Peten Itzá, y parte de su camino despoblado, hasta el último pueblo de Yucatán en 1783²³⁹:



Fuente: AGI, MP-México 390. Año 1783. Número de registro: 805.

El camino de 150 leguas desde Mérida hasta el Petén iniciaba con una serie de pueblos en la ruta para luego atravesar partes despobladas con escasos asentamientos, como el llamado San Antonio situado a 40 leguas del último pueblo de frontera entre Yucatán y el Petén. El camino era transitable en tiempo de seca pero en el de lluvias el agua era un obstáculo y el tránsito se dificultaba aún más por la existencia de pantanos y ciénegas, aunado a la falta de lugares habitados que pudiesen albergar a los viajeros que, ante estas circunstancias, se veían precisados a traer con ellos pabellones o especie de tiendas de campaña para resguardarse de la intemperie.²⁴⁰

²³⁹ Este mapa fue elaborado un año después de los recorridos del visitador Lara por la provincia. Aunque su creación tuvo la finalidad de servir a los plenipotenciarios de España e Inglaterra para establecer las líneas de demarcación fijadas en el Tratado de Paz firmado en Versalles en 1783, ilustra gran parte de los pueblos visitados por Lara, además de mostrar las características físicas de la provincia, la disposición de ríos Vázil o Belice, Hondo, Nuevo hasta la desembocadura en el golfo de Honduras y la porción de costa comprendida con sus numerosas islas y accidentes costeros.

²⁴⁰ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 414, Exp. 6, Informe del obispo fray Luis de Piña y Mazo al rey sobre las dificultades y distancia de caminos del Petén, Guatemala y México, así como la conveniencia de que dicha

La escasez de sitios permanentes se debía a que la zona era receptora de una de las manifestaciones de la movilidad indígena, la huida del área de control colonial, encontrando allá los fugados un espacio para la emancipación del control español y por tanto de las cargas tributarias.²⁴¹ De igual forma, la dispersión indígena fue una variable constante en la diócesis, y más en el Petén, propiciando la existencia de asentamientos informales.²⁴²

2.6. Las tres nuevas reducciones

Tras todo lo observado en su recorrido y conocer el estado de la cristiandad del Petén, Lara reestructuró el gobierno de las reducciones dividiendo toda la provincia en tres curatos: San Pablo, San Andrés y Dolores. En cuanto a la organización jurisdiccional del territorio, al primero le correspondió toda la sabana cuya administración dividió entre dos tenientes, uno residente de Buenaventura y el otro en Guadalupe Sacluk, sitios distantes entre 4 y 6 leguas de camino bueno. La reducción de San Andrés, por su crecido número de habitantes, requería un reductor con dedicación exclusiva e incluyó el sitio San Josef a media legua por la laguna. A Dolores le correspondieron los pueblos de San Luis y Santo Toribio. Sin embargo, la administración de ese curato era difícil porque la cabecera distaba de esos pueblos 6 leguas muy accidentadas y 9 leguas de camino malo hasta la hacienda llamada San Felipe que albergaba una relevante población. En el mencionado pueblo de San Luis residía un reductor pero a causa de la lejanía se registraban contratiempos, cosa que se señaló al apuntar que habiendo sido llamado el reductor para administrar los sacramentos a un moribundo en Dolores, “solo lo alcanzó a sepultar después de 30 horas de fallecimiento”.²⁴³

La nueva división de reducciones y las demás disposiciones emitidas por el visitador se orientaban a lograr la atención oportuna de los habitantes en un territorio difícil. Mandó, por

provincia quede sujeta a Yucatán en lo temporal, como lo está en lo eclesiástico, Mérida, 27 de junio de 1786, ff. 8v-8r.

²⁴¹ Caso Barrera señala que el Petén Itzá se volvió un centro receptor y organizador de poblaciones fugitivas las cuales se transformaron en puntos de intermediación que recrearon y reforzaron prácticas de origen antiguo, pero también retomaron elementos de la cultura dominante reforzando su identidad y autonomía, cuestionando el orden colonial. Caso Barrera, L. “Hacia la conquista del Itzá, idolatría y rebelión: comunidades mayas en el siglo XVII”, pp. 70-71.

²⁴² Bracamonte y Sosa propone una clasificación de los asentamientos indígenas de la “montaña”, reconociendo cuatro categorías de acuerdo con su relación con las autoridades coloniales. Bracamonte y Sosa, P., *La conquista inconclusa de Yucatán, los mayas de la montaña 1560- 1680*, 2001, CIESAS.

²⁴³ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 399, Exp. 1, Informe del obispo fray Luis de Piña y Mazo al rey sobre las causas que tuvo para nombrar a don Josef Nicolás de Lara visitador de las reducciones del Peten Itzá, Mérida 11 de julio de 1782, ff. 77v-77r.

ejemplo, que en caso de muerte o impedimento de algún cura reductor, un vicario podría ejercer el oficio en tanto informaba y se proveía el reemplazo. Otra medida fue una orden para que todos los clérigos estuviesen sujetos a un jefe inmediato en cada distrito y a otro principal en el presidio, de manera que “no pudieran creerse absolutamente necesarios y se abstendrían de merecer su remoción por sus malas costumbres”. Una tercera disposición fue el instalar en las tres reducciones a ministros aprobados para curas en sínodo, para evitar “defectos graves” pues podrían ser examinadores de los otros reductores, ordenando que cada año concurren al presidio, conminándolos a no abandonar sus distritos y cuidar que todos llevaran una buena vida; lo podrían hacer porque el vicario de la provincia tenía facultades competentes para la remoción o castigo de los infractores. Con esta última medida se buscaba que anualmente estuviesen los tres sacerdotes juntos, y los fieles de cada pueblo se atenderían en días alternados según determinó el visitador, mientras los curas residentes llegaban a presentarse en la vicaria. Se determinó también que esta regla para la reunión anual se aplicaría por el mes de mayo, “por ser el tiempo en que todos los caminos están buenos”.

Parte de estas medidas también atendieron el problema del prolongado tiempo que los sacerdotes encargados de las reducciones ejercían el encargo, pues se mantenían entre 10 y 15 o más años en una misma reducción sin que sus acciones fuesen vigiladas por ninguna autoridad.²⁴⁴ También se examinaron los fondos de las haciendas de cofradías dotadas de ganado vacuno, mular y caballar, establecidas con las donaciones de los difuntos para el culto y celebración de los santos venerados en la iglesia de San Pablo y otras más. De sus fondos, dispuso el visitador la carga de sustentar a 3 nuevos reductores, con una asignación de 240 pesos anuales a cada uno, más otros 40 para gastos de la iglesia.²⁴⁵ Adjudicó a los reductores las obvenciones por misas de casamientos y entierros de su inmediata residencia, y a los curas principales las informaciones matrimoniales, entierros y bautismos, todo conforme al arancel de la diócesis.

²⁴⁴ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 399, Exp. 1, Informe del obispo fray Luis de Piña y Mazo al rey sobre las causas que tuvo para nombrar a don Josef Nicolás de Lara visitador de las reducciones del Peten Itzá, Mérida 11 de julio de 1782, ff. 77r-78r.

²⁴⁵ Es probable que la cantidad en pesos determinada por el visitador estriba en la suposición de que el rey disponía se diesen anualmente 200 pesos a los curas por gratificación a sus servicios, más otros 40 pesos para el gasto de la cera y oblata, pues no percibían de los feligreses que administraban otros derechos ni obvenciones por casamientos, bautizos, entierros y otros sacramentos, la doctrina cristiana y la predicación del evangelio que los 200 pesos referidos, por lo que muchos alegaban “estar viviendo casi de limosna en ese país”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 400, Exp. 13, Juan José Rojo Martínez reductor de San Pablo Petén comparece al obispo fray Luis de Piña y Mazo sobre el cambio y separación del cura del Dolores y aclaración de rentas, San Pablo Petén, año 1798, ff. 3v-3r.

Los tres nuevos reductores se destinaron a los pueblos de Santo Toribio, Guadalupe Sacluk y San Antonio. Esta última reducción era un antiguo sitio varias veces “extinguido y restaurado”, ubicado a medio camino entre Yucatán y el Petén (Ver mapa 3). Este sitio fue considerado por el visitador de especial importancia para facilitar el tránsito y porque en su viaje al Petén se detuvo allí dos días para reconocer sus condiciones y las del terreno en que se encontraba. Encontró 24 familias de indios “rancheados de mucho tiempo sin forma alguna de vida cristiana ni civil”. En aquellos dos días, el visitador se dedicó a predicar, bautizar, confesar y administrar la comunión. Es claro que el visitador Lara quedó convencido de la importancia de establecer el orden en el lugar y manifestó las razones por las que convenía al gobierno civil y eclesiástico establecer un pueblo situado en el extremo de Yucatán y el principio del Itzá, en el medio de una extensión despoblada de más de 100 leguas, cercano a un lugar con gran número de indios infieles que vivían en la sabana que llamaban *Nobba* en donde hubo cura en otro tiempo, y que el visitador calificó como “cueva de indios desertores sumergidos en sus vicios o barbarie”.²⁴⁶ Este sitio al parecer fue poblado varias veces por indios fugitivos de otros curatos indígenas circunvecinos y de la montaña.²⁴⁷

Condicionado a consulta del obispo, Josef Nicolás de Lara acordó con el gobernador del presidio del Petén la formalización del sitio en cuestión. Asimismo, dejó establecidas las reglas que debía observar para el nuevo reductor de indios del pueblo, los ornamentos que tendría la iglesia y, al carecer de agua el lugar, encomendó a excavador de pozos acabar uno que estaba comenzando a abrir. Mandó construir una iglesia de paja de suficiente tamaño para atender una mayor concurrencia de gente “que ha ido siempre en aumento, siendo cierto que los habitantes de *Nobba* volverán a este pueblo de donde salieron por la violencia con que se les destruyó en el año de 1773”.²⁴⁸

²⁴⁶ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 399, Exp. 1, Informe del obispo Piña y Mazo al rey sobre las causas que tuvo para nombrar a Josef Nicolás de Lara visitador de las reducciones del Peten Itzá, Mérida, 11 de julio de 1782, f. 80r.

²⁴⁷ El cura Francisco Sánchez comentó al ministro provincial que “según su experiencia de 14 años y su reflexión”, los sujetos que habían querido radicarse en ese paraje eran indios fugitivos de doctrina, adeudados o que por otros delitos o motivos eran perseguidos en sus curatos de origen y en sus pueblos, retirándose a ese sitio “tantas veces despoblado”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 10, Informe del cura de Pich Francisco Sánchez al ministro provincial fray Pedro Tudela sobre la escasez que experimentaba el religioso que administraba San Antonio del Petén, San Pablo Petén, Convento de Pich, 16 de octubre de 1799, f. 1v.

²⁴⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 399, Exp. 1, Informe del obispo Piña y Mazo al rey sobre las causas que tuvo para nombrar a don Josef Nicolás de Lara visitador de las reducciones del Peten, Mérida 11 de julio de 1782, f. 80r.

Satisfecho con el trabajo realizado de este visitador general, el obispo Piña y Mazo resaltó algunos aspectos de la visita por él efectuada a la provincia del Petén. Inicialmente reconoció que Lara no se limitó a hacer una visita eclesiástica, sino que “extendió sus talentos a otros muchos objetos de la primera importancia en lo respectivo a la religión y patriotismo”. En segundo término, señaló que al finalizar su visita Lara había establecido lo necesario para un buen gobierno eclesiástico, explicando al vicario sus facultades para el cumplimiento adecuado de su encargo según la disciplina canónica y leyes indianas. Todo lo hizo tomando en cuenta de manera detallada el estado “físico, político y moral” del Petén. En tercer lugar, este prelado apuntó que el visitador remitió un parecer sobre la importancia de que el gobierno civil y eclesiástico se conjuntase en Yucatán como proponía la Real Cedula de 30 de octubre de 1716. El obispo también destacó que dicho visitador, a pesar de ser un “sujeto pobre y cargado de familia”, invirtió de su peculio en la edificación de una casa para destinarla a la escuela mixta de menores. Promovió además la fundación de un “monte de piedad” de maíz y arroz a beneficio del común y en honor a San Pablo, patrón del presidio, y logró con su persuasión que contribuyesen no solo los indios sino también los vecinos hacenderos y curas, con el consiguiente beneficio para aquella provincia.²⁴⁹

De acuerdo al planteamiento del visitador, por las condiciones geográficas y distancia entre reducciones y el gran número de indios no cristianizados existente en el área del Petén, fue necesario establecer una estructura jurisdiccional jerárquica entre las reducciones para asegurar el funcionamiento eficaz del gobierno eclesiástico y, por consiguiente, una dominio adecuada y

²⁴⁹ En otro expediente el visitador Lara escribió un oficio consultivo al gobernador del presidio del Petén don Gerónimo Cayetano Benedict Horruinner para el establecimiento de un monte de piedad de maíz y arroz a beneficio de todo el común, por medio de su propio caudal y de la contribución voluntaria de sujetos hacendados, ya que estos géneros eran “tan necesarios como copiosos del Itzá”. Ante tal oficio, el gobernador Benedict Horruinner señaló que a pesar de la fertilidad de la provincia se experimentaba anualmente la escasez de granos “por la suma desidia de los ladinos”, y mandó a los indios añadir 4 mecates a los 20 que por obligación cultivaban “para reparar el fruto de una casa que para este efecto se fabricó y esta a cargo de los justicias”, quienes además eran obligados al expendio del grano y enterar a sus respectivos dueños su valor. También reunió a los sujetos hacendados para que cada uno manifestase su voluntad de contribuir para el establecimiento. Finalmente se efectuó la junta y se fundó el monte de piedad, con las siguientes contribuciones: el visitador Lara contribuyó 20 pesos, don Diego Rodríguez 5 pesos, don Manuel Gómez 3 pesos, don Francisco Monsaval 4 pesos, don Luciano Baeza 4 pesos, Juan Montero 3 pesos, el Capitán Francisco Pinelo 4 pesos, don Juan Antonio Navarrete 4 pesos, Ignacio Corzo 2 pesos, Santiago Valle 3 pesos, Pedro Alcántara 2 pesos y Toribio Castellanos 2 pesos. Asimismo, por medio de una carta cordillera el visitador notificó a sujetos y sacerdotes para efectuar aportaciones voluntarias. El cura de San Andrés contribuyó 8 pesos y el de Santa Ana 5 pesos y otro vicario in cápite 10 pesos. AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 3, Oficio del visitador general don Josef Nicolás de Lara al gobernador del presidio don Gerónimo Cayetano Benedict Horruinner sobre el establecimiento del monte de piedad en el presidio del Petén Itzá, 3 de marzo de 1782, ff. 1v-4r.

oportuna atención a la feligresía. Asimismo, como cura de parroquia que era, sabía de la importancia de una cercana relación de vicarios y curas porque ello facilitaba la comunicación y organización entre ellos, y así se garantizaba la administración de los socorros espirituales.²⁵⁰

Las particularidades que el Petén presentaba incidieron en la creación de pueblos y condicionaron el traslado o remoción de los curas reductores. Asimismo, es de destacar el número de haciendas de cofradías dedicadas al culto de los santos y al ornamento de las pequeñas iglesias en las reducciones existentes. Sacerdotes seculares y regulares administraban los santos sacramentos y las demás funciones espirituales, siendo reductores de sus iglesias. En la capital residían los capellanes reales que poseían también el título de vicarios poder ofrecer con prontitud sus servicios a feligreses residentes en lugares distantes. La sustentación de los curas provenía básicamente de obvenciones y de las limosnas que pagaban los indios anualmente en fechas establecidas, así como del corto número de derechos que, mediante arancel, satisfacían las personas de otras calidades, ingresos con los cuales también se afrontaba la manutención de los templos y el culto de los santos.²⁵¹

Algunos eclesiásticos consideraron una tarea difícil que los naturales del Itzá pagaran sus obvenciones parroquiales, y muchos de ellos alegaron escasez y pobreza, lo que abordaré más adelante. Sin embargo, también se pensó que se lograría cumplieren esta obligación procurando ponerlos en contacto con indios de la zona colonizada que estaban “acostumbrados desde niños a ver y llevar esta carga, y también con el ejemplo de los vecinos indios de la Verapaz, con lo cual accederían a dar a sus curas los pagos referidos para su sustentación y gasto de sus iglesias”.²⁵²

²⁵⁰ Aunque el obispo Piña y Mazo no lo señaló, esta medida propuesta por Lara tenía sustento en las disposiciones de Felipe II, quien ordenó y mandó por ley que los religiosos no viviesen solos en sus doctrinas y reducciones, sino en vicarías de 3 a 4 y que desde allí salieran a doctrinar a los indios. AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 10, Informe del cura de Pich Francisco Sánchez al ministro provincial fray Pedro Tudela sobre la escasez que experimentaba el religioso que administraba San Antonio del Petén, San Pablo Petén, Convento de Pich, 16 de octubre de 1799, f. 6v.

²⁵¹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 251, Exp. 5, Informe del obispo fray Luis de Piña y Mazo sobre aranceles, indios, productos de la tierra, medios para la instrucción de los indios y mejoramiento económico de su diócesis, Mérida julio de 1784, f. 15v.

²⁵² AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 251, Exp. 5, Oficio consultivo del visitador Josef Nicolás de Lara al obispo fray Luis de Piña y Mazo sobre la restauración del pueblo llamado San Antonio en su sitio antiguo, San Pablo Petén, 19 de febrero de 1782, f. 1v.

2.7. Los pueblos recorridos por José Ignacio Manzanilla de la Cuenca en 1792

Diez años después de la visita de Lara, el cura José Ignacio Manzanilla de la Cuenca, beneficiado de la parroquia de Tizimín, fue comisionado por el obispo Piña y Mazo como visitador de la provincia del Petén Itzá. Cuidadoso de su encargo y junto al notario don Juan Josef Pacheco, recorrió los curatos de Dolores, San Luis, Guadalupe Sacluk, San Andrés y Nuestra Señora de los Remedios entre los meses de marzo y agosto de 1792. A diferencia de las visitas de Lara, pudimos ubicar los registros de cada uno de los curatos visitados por Manzanilla de la Cuenca, ordenados de acuerdo al ritual de visita: desde el auto de proceder, la visita de los libros de entierros, mandatos, informaciones y bautizos, el interrogatorio sobre la conducta del cura reductor y los llevados a cabo a informantes como vecinos, caciques y a otros curas, los padrones de la feligresía con algunas diferencias en las clasificaciones por calidades, estado civil y composición familiar (casas e hijos). La ejecución de los recorridos y los formatos de los registros obtenidos por Manzanilla de la Cuenca fueron muy parecidos a los formatos aplicados por Piña y Mazo, junto con sus notarios, en su visita a la provincia de Yucatán en 1782, apegados estrictamente a las normas tridentinas.

Los padrones de indios y vecinos de color consignando casas y el número de integrantes de cada familia son una valiosa fuente de información etnográfica de los curatos indígenas. Mediante estas informaciones, distantes temporalmente una década, podían conocerse los avances que en la vida religiosa se habían registrado en cada parroquia, así como en la atención a la ornamentación de iglesias y en los procesos de reducción y evangelización en los pueblos, donde la idolatría indígena y la fuga de indios a los montes eran una amenaza constante.

Tabla 8. Visitas episcopales de los pueblos del Petén Itzá realizada por el visitador Josef Ignacio de la Cuenca en 1792:²⁵³

Pueblos	Fecha	Partes de la visita	Clasificaciones en relaciones separadas de eclesiásticos
Dolores, Santo Toribio	Marzo 1792	Visita de libros: entierros, mandatos informaciones sobre bautizos y casamientos. Interrogatorio al teniente, cacique y alcalde de segundo voto.	Padrón de párvulos, solteros, viudos, vecinos españoles y ladinos, de los pueblos y haciendas.
San Luis	Mayo 1792	Visita de libros, bautismo de adulto hereje o gentil indio mahometano. ²⁵⁴	Padrón de naturales del pueblo, con nombres, apellidos y uniones matrimoniales.
Guadalupe Sacluk y Santa Ana	Junio 1792	Nombre de curas reductores, interrogatorio al maestro de capilla y mayoral del pueblo.	Padrón de pueblos y haciendas del partido clasificados por calidades.
San Andrés y San José (auxiliar)	Junio 1792	Interrogatorio al cacique, alcalde de primer y segundo voto.	Relación de casados, solteros del pueblo de San Andrés y San José, pueblo auxiliar.
Presidio y San Pablo.	Agosto 1792	Información de ladinos e indios, cura vicario in cápite Interrogatorio a vecino de poblado, vecino de hacienda y soldado artillero	Padrón General del presidio y San Pablo, con separación de familias (casas e hijos).

Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exps. 5-9, Visitas pastorales de los curatos de Dolores, San Luis, Guadalupe Sacluk, San Andrés y provincia de Nuestra Señora de los Remedios, realizadas por el visitador don José Ignacio Manzanilla de la Cuenca, Petén Itzá año 1792.

A pesar de haberse registrado cifras bajas de población en estos curatos por las constantes huidas y la dispersión de los indios, en algunos pueblos se consignó la presencia de unidades productivas como haciendas en las áreas bajo jurisdicción de los pueblos coloniales, como sucedía en toda la

²⁵³ En efecto el visitador José Ignacio Manzanilla de la Cuenca, continuó con el esquema y la forma del registro de visita utilizado por el obispo Piña y Mazo en sus recorridos por la diócesis entre 1781 y 1787. Esas visitas se identifican por el registro minucioso de la llegada del obispo o visitador, revisión de libros parroquiales, la reproducción fiel de interrogatorios a testigos secretos y eclesiásticos, disposiciones de acuerdo al auto de visita y el razonamiento de curas donde se especificaba el registro poblacional de acuerdo a la última visita y su respectiva división por calidades. Además, en la selección y nombramiento de testigos en información secreta y sobre el comportamiento del cura, se interrogaron a caciques, alcaldes de primer y segundo voto, maestros de capilla, vecinos, mayores y hasta el caso de un soldado artillero; se procuró la atenta revisión de los registros en los libros de mandatos, entierros, casamientos, bautizos e informaciones particulares de cada parroquia. Los curas reductores se ajustaron al registro de padrones generales, quienes los efectuaron con ligeras variaciones en sus clasificaciones como se señala en la tabla 8. AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exps. 5-9, Visitas pastorales de los curatos de Dolores, San Luis, Guadalupe Sacluk, San Andrés y provincia de Nuestra Señora de los Remedios, realizadas por el visitador don José Ignacio Manzanilla de la Cuenca, Petén Itzá año de 1792.

²⁵⁴ En los expedientes de visitas consultados, se encontró un singular registro relativo al “bautismo de adulto hereje, indio gentil o mahometano”. En él se señala un “solemne y condicional santo bautismo de un indio” hecho por el obispo o provisor, vicario general o vicario in cápite. Se considera la procedencia del bautizado, el nombre y el tipo de herejía que cometió, además de testigos (o padrinos), mudando el nombre antiguo del bautizado por otro nuevo. Además contiene una nota aclaratoria sobre condiciones adicionales en caso de tratarse de una herejía, con definición específica de la “secta o herejía profesada”, además de eliminar el nombre “primitivo”, y sustituirlo por uno de “santo del nuevo testamento”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 9, Visita pastoral del pueblo de San Luis en la provincia del Petén Itzá, hecha por el visitador don Jose Ignacio Manzanilla de la Cuenca, 10 de abril de 1792, ff. 11v-13r.

diócesis. Al menos se registraron haciendas en los pueblos de Dolores, Santo Toribio, Guadalupe de Sacluk, Santa Ana, Nuestra señora de los Remedios y San Pablo.²⁵⁵ Para llegar a este conjunto de pueblos desde Yucatán era necesario transitar por varios asentamientos dispersos que albergaban indios fugitivos que escapaban del control colonial, como fue el caso de San Antonio del Petén. Este sitio era tráfico común para indios de las reducciones circunvecinas, como *Chichanhá* a 50 leguas y distaba 120 del poblado de San Andrés, primer pueblo del Petén, sobre la línea de frontera con el gobierno de esa provincia sujeta a la capitanía general de Guatemala. Los caminos en toda la zona de pueblos muy distantes entre sí eran generalmente muy malos, e intransitables en tiempo de lluvias y nortes, complicando mucho el trabajo de los curas reductores.

2.8. El “despoblamiento” de San Antonio del Petén

En el caso particular del sitio mencionado de San Antonio del Petén, lo poco que se sabe sobre los reductores que estuvieron a cargo y la resistencia de los indios ante el cristianismo es gracias a una relación del fraile del cercano convento de Pich, de nombre Francisco Sánchez, dirigida al ministro provincial fray Pedro Tudela en 1799, años después de la visita de Lara en 1782 y la de Manzanilla de la Cuenca en 1792.²⁵⁶ Este sitio habría captado la atención de Lara, porque lo consideró en la división que hizo de los tres curatos y contribuyó a terminar un pozo para el abasto de agua y así garantizar su restauración, como se apuntó anteriormente.²⁵⁷

En la relación de Sánchez se consigna que había sido fray José Vázquez quien dispuso a servir a los indios que vivían en aquel sitio y en los montes cercanos administrándoles el pasto espiritual.

²⁵⁵ En la visita de 1792, en el curato de Dolores se registró el padrón de naturales y vecinos de color tanto del pueblo como de las haciendas de Petenzuc y Tzic. En la información secreta del curato de Guadalupe Sacluk se interrogó a Juan Chayax “mayoral del pueblo” y en el presidio de Nuestra Señora de los Remedios a Juan Pinelo “vecino de la hacienda Hisam”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exps. 5, 6 y 8, Visitas pastorales de los curatos de Dolores, Guadalupe Sacluk y Presidio y provincia de nuestra señora de los Remedios, realizadas por el visitador don José Ignacio Manzanilla de la Cuenca, Petén Itzá año 1792.

²⁵⁶ De acuerdo a la información consultada, en los recorridos del visitador Manzanilla de la Cuenca por el Petén, no se encontró registro alguno o mención sobre la existencia de este paraje.

²⁵⁷ En 1782 Luis Chim indio natural del pueblo de San José elaboró una solicitud en lengua maya dirigida al visitador Lara, a quien atentamente le suplicaba diese licencia *in scriptis* para ausentarse por tres meses de su pueblo para poder cumplir su promesa de fabricar un oratorio y abrir un pozo en el territorio de San Antonio situado entre Yucatán y el Petén. La solicitud fue apoyada por el alcalde Pedro Mis y el regidor Juan Ve del pueblo de San Antonio quienes suplicaron a dicho visitador que “se les permita llevar consigo al maestro albañil Luis Chim para que les construya un pozo y fabrique un oratorio o iglesia”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 247, Exp. 2, Solicitud de Luis Chim natural de San José dirigida al visitador del Petén don Josef Nicolás de Lara para ausentarse de su pueblo y construir un oratorio y un pozo en el poblado de San Antonio situado entre la provincia de Yucatán y del Petén, 29 de enero de 1782, ff. 3v-3r.

El religioso les aseguró a los naturales que no se les impondría gravamen alguno y que él se conformaría con un poco de alimento de los géneros que ellos mismos tenían, pero que le habrían de ayudar a congregarse a los indios dispersos por aquellos montes. Prosiguió a redactar un informe dirigido al provincial fray Antonio Maldonado solicitando licencia para emprender esa reducción, así como al obispo Piña y Mazo quien finalmente le concedió los respectivos despachos y el título de cura reductor. Tras obtener lo solicitado, fray José Vázquez regresó a San Antonio del Petén en donde fue recibido por algunos indios. Empezó la construcción de una iglesia de paja con la ayuda de los indios, “y aunque parecía que trabajaban muy gustosos no le faltaron algunos dispuestos en la resistencia”.²⁵⁸

También continuó con la búsqueda de indios por los montes, pero en su recorrido “no encontró más que dos soldados desertores de la plaza de Campeche que procuró traer consigo, pero no le acompañaron mucho tiempo”. Con el transcurso del tiempo y con la novedad de la presencia del cura reductor, comenzó a aumentar el número de indios en el sitio, en su mayoría desertores de otros pueblos, y a poblarse junto con mozos de color solteros y casados, y otros indios más que huían de las justicias de sus pueblos y tomaban este sitio como un “asilo” por la lejanía de sus lugares de origen, dedicándose principalmente a la siembra de tabaco. Según el cura Francisco Sánchez, estos indios no vivían con leyes ni policía y siempre se mantenían a distancia de entre 3 y hasta 12 leguas de cualquier población cristiana reclusos en los montes, y solo acudían a San Antonio algunas veces los domingos, días de pascua y otras fiestas, “sin traerles el espíritu de devoción o cumplimiento, pues apenas llegan se irrigan a la embriaguez y otros escándalos... que aquello más se puede tener por cueva de ladrones y facinerosos que por reducción de cristianos”.²⁵⁹

Dado este incremento en el número de indios que llegaban a San Antonio, el cura reductor solicitó al gobernador del Petén que formase república para ellos y diese nombramiento a un ladino para que fungiese como juez español. Sin embargo, la petición fracasó, ya que los indios nunca se asentaron en la forma debida ni los escándalos aludidos cesaron. Finalmente, el cura reductor fray José Vázquez dejó el sitio después de nueve años de trabajar en él, no sin antes encomendar su cuidado a fray José Ignacio Fernández a quien se le había concedido su

²⁵⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 10, Informe del cura de Pich Francisco Sánchez al ministro provincial fray Pedro Tudela sobre la escasez que experimentaba el religioso que administraba San Antonio del Petén, Convento de Pich, 16 de octubre de 1799, f. 2v.

²⁵⁹ *Ibid.*, ff. 1v-3v.

administración un año antes. Pero el nuevo religioso no logró incrementar la asistencia de los indios a los preceptos religiosos al mantenerse casi nula y por el contrario aumentaron en el pueblo los disturbios ocasionados por la embriaguez. Incluso la defensa de los indios le trajo problemas, pues cuando el cura quiso impedir a quien se desempeñaba como juez español suplente continuase castigando a un indio con 100 azotes, después de haberle dado ya 50 por un delito que le achacaba, “tuvo éste la osadía de abalanzarse sobre su ministro”.²⁶⁰

Luego del padre Fernández ocupó el cargo fray Faustino Camargo. Este religioso, como los dos anteriores, mantuvo dificultades para sobrevivir en el sitio, por las necesidades que allí se pasaban y el poco apoyo recibido de la población, de tal forma que de no contar con la mínima alimentación requerida y “solo se mantenía en sus vegas de tabaco y con apenas 12 o 14 indios que le acompañaban”.²⁶¹ De acuerdo con el testimonio del cura de Pich, San Antonio era un ejemplo de sitio “despoblado” y recurriendo a la memoria de los antiguos residentes de los demás pueblos, aseguró fue despoblado tres veces durante el siglo XVIII, lo mismo que sucedió con otros pueblos que se intentaban formalizar en ese camino y estaban a cargo de los clérigos. El despoblamiento y la falta de control cristiano y orden colonial motivaron que muchos curas alegaran pobreza y falta de lo básico para su sostenimiento.²⁶² Además, la lejanía entre pueblos y las condiciones del tránsito dificultaron la coordinación y apoyo entre los mismos clérigos.²⁶³

El cambio de sacerdotes era constante y esa situación fue consignada en los informes de curas, provinciales y visitadores. También lo fueron las reiteradas quejas de los eclesiásticos por la

²⁶⁰ Tomaron la demanda los indios justicias y plantearon su queja al comandante del Petén, pero “estando este señor tan distante”, sus providencias no fueron efectivas para castigar la infracción pues el sujeto salió indemne y huyó a otro pueblo. AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 10, Informe del cura de Pich Francisco Sánchez al ministro provincial fray Pedro Tudela sobre la escasez que experimentaba el religioso que administraba San Antonio del Petén, San Pablo Petén, 16 de octubre de 1799, ff. 4r-5v

²⁶¹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 10, Informe del cura de Pich Francisco Sánchez al ministro provincial fray Pedro Tudela sobre la escasez que experimentaba el religioso que administraba San Antonio del Petén, San Pablo Petén, 16 de octubre de 1799, ff. 4r-5v

²⁶² Asimismo, se alegó la escasez de maíz en la provincia y su elevado costo de tal suerte que quienes viajaban al Petén debían abastecerse en curatos por el rumbo de Campeche que estaban en el mismo camino. El precio del almud de maíz era de 2 reales. AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 10, El cura de Pich Francisco Sánchez informa al ministro provincial fray Pedro Tudela sobre la escasez que experimentaba el religioso que administraba San Antonio del Petén, San Pablo Petén, Convento de Pich, 16 de octubre de 1799, ff. 6r-7v.

²⁶³ Sánchez relató que la muerte de un clérigo a causa de una enfermedad, y “sin confesión y enteramente destituido de todo humano socorro”, y para sepultarlo cristianamente otro sacerdote trasladó su cuerpo al pueblo de Dzibalché donde finalmente a los 4 o 5 días de su fallecimiento lo sepultaron. AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 10, El cura de Pich Francisco Sánchez informa al ministro provincial fray Pedro Tudela sobre la escasez que experimentaba el religioso que administraba San Antonio del Petén, San Pablo Petén, Convento de Pich, 16 de octubre de 1799, f. 5r

pobreza de sus reducciones y parroquias. Pero es destacable que los avances u obstáculos de la evangelización y del control cristiano en estos pueblos se pueden observar en los registros de los diversos recorridos pastorales en la diócesis, así como la cantidad de rentas eclesiásticas²⁶⁴, las cuentas de cargo y data resultantes de la revisión de los libros de las cofradías de las imágenes, cuentas sobre las cuales los ministros reductores y mayordomos eran responsables y debían declarar.²⁶⁵

Esta vigilancia se explica porque el cobro de obvenciones, tributos y otras cargas a los indios posibilitó el funcionamiento no sólo de las parroquias sino del sistema colonial en su conjunto, de tal forma que la riqueza generada como producto de la fuerza laboral de los indios fue vital para la conservación tanto de la empresa espiritual de almas como del dominio real. Entre 1782-1805 contamos con el registro de al menos 119 montos de rentas de diversos curatos de la diócesis, información que proviene del valor que los mismos curas reportaron a sus obispos o visitadores. En algunos casos, se señalaba únicamente el valor aproximado y no la cantidad exacta de las rentas y en otros se constata el incremento de rentas en aquellos curatos que añadían pueblos a su jurisdicción. Por mencionar un ejemplo, en el curato de Motul se registró una renta de 1 600 pesos en 1785, y para 1804, con la incorporación del pueblo de Ucí, su renta ascendió a 3 000 pesos. En otros casos, seguramente por el aumento poblacional, las rentas se incrementaron conservando el mismo número de pueblos auxiliares, como sucedió en el curato de Chunhuhub entre 1791 y 1804, que inicialmente mantenía una renta de 1 200 pesos y en el último año reportó un valor de 2 000 pesos. Algunos curatos registraron disminuciones en sus rentas, como sucedió en la parroquia de Pich que en 1782 mantenía una renta de 1 500 pesos y en 1804 únicamente contaba con 1 000. En síntesis se puede afirmar que los curatos veían afectada sus rentas según sus condiciones particulares, en las que incidían los cambios jurisdiccionales y poblacionales, teniendo un efecto directo en el sostenimiento de los eclesiásticos y las iglesias. Se pueden observar tendencias generales de incrementos o

²⁶⁴ En la tabla 5 ubicada en anexos, se observan las rentas eclesiásticas (valor en pesos) de algunos curatos de la diócesis entre los años 1782 y 1805.

²⁶⁵ En 1790 el doctor don Pedro Faustino Brunet chantre de la iglesia catedral y juez subdelegado del real subsidio por el obispo Piña y Mazo, envió un exhorto a los vicarios del Petén y Laguna de Términos para que remitiesen una relación jurada de la renta que gozaron en 1789 y de las obvenciones mayores y menores y demás emolumentos, beneficios simples, capellanías y memoria de misas, lo mismo a los mayordomos de los santos, cofradías y hermandades, con datos del ingreso y gasto durante su administración. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 417, Exp. 24, Despacho exhortatorio a los vicarios del Petén y Laguna para que remitan relación jurada de su renta y beneficios o administren bienes eclesiásticos en esa comprensión, Mérida, 20 de octubre de 1790, s/f.

decrementos en los curatos de acuerdo al año de registro,²⁶⁶ como puede verse en la gráfica 1 ubicada en los anexos.

2.9. Las rentas de curas en los confines del obispado

Se ha reiterado que la importancia del cumplimiento de las diversas cargas eclesiásticas que pesaban sobre la feligresía para mantener en funciones el gobierno y la administración de la Iglesia. Ello era aún más relevante en las áreas distantes del centro religioso y puede constatarse en la polémica generada en la provincia de Tabasco por el cobro de una de las obvenciones menos onerosas: la de los párvulos de la doctrina, pero en la cual afloraron los demás pagos que los feligreses debían hacer conforme al arancel tasado en 1767 por el obispo fray Antonio Alcalde. La polémica surgió en el año de 1789, Francisco de Amusquibar respondió mediante oficio el dictamen del promotor fiscal de Cámara sobre el pago de obvenciones en esa provincia. La respuesta hizo énfasis en el cabal desempeño de los curas en todo lo que estaba a su cargo y en las rentas que por ello gozaban, así como en la necesidad de aumentar los derechos parroquiales y establecer un pago por obvenciones suficiente para costear que cada cuatro leguas hubiese un ministro eclesiástico competente para la administración de sacramentos. Almusquibar alegó que en Tabasco se hizo efectivo el incremento de los nuevos derechos parroquiales, pero no sucedió lo mismo con el número de curas y religiosos para la atención de aquellos pueblos, por lo que muchos feligreses morían sin sacramentos, “evidenciando esta práctica en la provincia”.²⁶⁷

Parte de la inconformidad por el cobro de obvenciones estuvo relacionada con la incapacidad de los indios para cumplir con su pago y porque el referido arancel establecido en 1767 no contemplaba las condiciones de la provincia, especialmente por las penalidades del año de 1770 que llevó a la población a una situación de miseria. Pero una queja especial surgió por la resistencia de los curas al cobro de la obvención de párvulos al detectarse entre los obligados a pagar a 40 indios e indias de entre 12 y 14 años en Villahermosa. De acuerdo a Amusquibar, su precaria situación se evidenciaba por estar algunos enfermos y otros “infelices desnudos como

²⁶⁶ Habría que hacer un análisis detallado de la situación de cada curato. Lamentablemente, no todos los expedientes contienen la información de sus rentas. Los distintos cambios jurisdiccionales y poblacionales, y la repercusión en las rentas, se puede observar en las parroquias que fueron visitadas sistemáticamente por obispos y visitadores en diversos años.

²⁶⁷ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 417, Exp. 8, Oficio contestatorio de Francisco de Amusquibar al obispo fray Luis de Piña y Mazo referente al dictamen fiscal sobre pago de obvenciones en Tabasco, Tacotalpa, 22 de marzo de 1789, f. 2r.

Adán”, por lo que fueron examinados ocularmente por el maestro de curas don Josef Eugenio Quiroga, quien resolvió no debían pagar obvención alguna.²⁶⁸

Además de objetar los montos establecidos en el arancel, se aseguró que los curas de la provincia desempeñaban con cuidado sus muchas obligaciones, pero sus escasas rentas y la magnitud de sus necesidades eran tan visibles “que no puede ignorarlas aún el más estólido”.²⁶⁹ La mayoría de los curatos de Tabasco mantenían de dos a tres ministros y en esos beneficios se dispusieron importantes montos para la fundación de cofradías y bienes impuestos a capellanías.²⁷⁰ Al menos en el pueblo de Teapa se registró un monto total de 9, 505 pesos, 4 reales, sobre capellanías, en su mayoría producto de haciendas de cacao y de ganado vacuno y caballar.²⁷¹

En el curato de Macuspana el teniente de cura don Idelfonso de Torres, residente del pueblo de Tepetitán, señaló que había 18 000 pesos de capellanías con la pensión de 300 misas a 3 pesos cada una de ellas. Una cantidad de 14 000 pesos fue dada por el fundador don Nicolás Meoño para salvaguarda de su alma, y los 4 000 pesos restantes por don Mateo Flores. El capital principal se canalizó en la forma siguiente, diversas cantidades en cinco haciendas de cacao: 6 000 sobre la hacienda de cacao nombrada del Carmen cuyo poseedor era don Vicente de Salas, 4 000 en otra llamada Buluxi propiedad de don Josef Medina Muñoz, 2 000 a la que pertenecía a don Rafael Gómez, 1 000 en la nombrada Puente de doña Andrea Colón y 335 pesos a una hacienda también de cacao llamada San Isidro Labrador de don Martin Colón.²⁷²

²⁶⁸ Asimismo, se alegó que en la provincia se presentaron otros casos similares a los 40 párvulos de Villahermosa, con desinterés de los curas para resolver tales casos. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 417, Exp. 8, Oficio contestatorio de Francisco de Amusquibar al obispo fray Luis de Piña y Mazo referente al dictamen fiscal sobre pago de obvenciones en Tabasco, Tacotalpa 22 de marzo de 1789, f. 5v.

²⁶⁹ En el curato de Villahermosa durante la visita de Josef Nicolás de Lara se aprobaron las cuentas de cargo y data que se componían: en cargo 4,524 pesos, 4 y medio reales, y la data con el sistema de estarse construyendo de teja la iglesia principal, 4,516 pesos 1 real, resultaron a favor de la fábrica 7 pesos 3 y medio reales. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 3, Visita pastoral del curato de Villahermosa realizada por el visitador general de la provincia de Tabasco don Josef Nicolás de Lara, Villahermosa, 23 de febrero de 1778, f. 13r.

²⁷⁰ Tan sólo en el curato de Villahermosa se registraron 3 cofradías: Nuestra señora del Rosario con 2,000 pesos de fundación, y una limosna de 14 reales y sus funciones anuales de misas y sermones con 12 pesos. La cofradía de ánimas registró 3,000 pesos de fundación, además de limosnas, y la cofradía de Jesús de Nazareno sin fundación y tres funciones anuales con limosnas que sumaban 24 pesos. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 3, Visita pastoral del curato de Villahermosa realizada por el visitador general don Josef Nicolás de Lara, Villahermosa, 23 de febrero de 1778, ff. 15v-15r.

²⁷¹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 4, Visita pastoral del curato de Teapa realizada por el visitador general don Josef Nicolás de Lara, Teapa, 20 de febrero de 1778, f. 8v.

²⁷² AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 4, Visita pastoral del curato de Teapa realizada por el visitador general don Josef Nicolás de Lara, Teapa, 20 de febrero de 1778, f. 8v.

Sobre una hacienda de ganado de don Silvestre Rodríguez se impusieron a censo 1 513 pesos, 1 000 que se hallaban en las arcas de la vicaria y 266 pesos en una casa de la ciudad de Mérida de cuyo inquilino se ignoraba el nombre.²⁷³ Además, la renta anual de cada ministro ascendía a 402 pesos, pagándose a 33 y medio pesos mensuales, por lo cual el costo de dos ministros, como generalmente habían en esos pueblos, era de 804 pesos.²⁷⁴ La devoción de los feligreses de la provincia afrontaba el costo de la congrua sustentación de curas y ministros, a más del ornamento y construcción de iglesias, todo a expensas de sus propias haciendas, caudales y trabajos, con el “sudor de sus frentes para la subsistencia del templo de Dios”.²⁷⁵

A lo largo del presente capítulo se han abordado las formas del control eclesiástico en los curatos de la diócesis, examinando precisamente aquellos pueblos que se encontraban en sus fronteras donde el control era más difícil de consolidar. La labor de la red de curas y ministros existentes en cada pueblo fue vital para garantizar la difusión y permanencia del cristianismo implicando la administración de sacramentos y otros servicios religiosos financiando el financiamiento del culto y la dotación de iglesias en las aportaciones de los feligreses y de las hermandades o cofradías y otras obras pías. Sin embargo, los procesos de dominación y control en la diócesis fueron complejos y dispares. Mientras en algunos pueblos se reportaban montos muy significativos en sus rentas, en otras partes, como el Petén, aún estaban pendientes arduos trabajos para congregar a los indios que vivían al margen del régimen colonial formando pueblos reducidos a cargo de religiosos y curas reductores.

En algunos casos, y debido a las dificultades que la empresa reductora representaba, debieron unirse y coordinarse los esfuerzos desplegados en la evangelización de franciscanos y seculares para poder atender a la feligresía a lo largo del vasto territorio diocesano. Por medio de los registros eclesiásticos pueden observarse cambios jurisdicciones en los curatos, aumentos de su población, erección de nuevos pueblos y despoblamiento de sitios. Asimismo, las radiografías

²⁷³ Este cura además tenía a su cuidado 350 pesos pertenecientes a una hermandad de Nuestra señora del Carmen del pueblo de Jalapa. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 623, Exp. 56, Interrogatorio de don Idelfonso de Torres teniente de cura residente de Tepetitán, en visita pastoral efectuada por Juan de Meneses, Macuspana, 8 de mayo de 1788, ff. 66v-68v.

²⁷⁴ En algunos curatos se mencionó que la manutención de cada ministro constaba de 33 pesos, 4 reales cada mes. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 623, Exp. 56, Interrogatorio del cura interino don Manuel Rojo de Macuspana, en visita pastoral efectuada por Juan de Meneses, Macuspana, 8 de mayo de 1788, f. 68v.

²⁷⁵ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 417, Exp. 8, Oficio contestatorio de Francisco de Amusquibar al obispo fray Luis de Piña y Mazo referente al dictamen fiscal sobre pago de obvenciones en Tabasco, Tacotalpa 22 de marzo de 1789, ff. 5v-5r.

que nos ofrecen los registros de visitas de cada pueblo bajo dominio cristiano, se complejizan al consignar la diversidad de calidades de las personas que componían la feligresía de los curatos, aunque en la mayoría de los casos predominó con un muy amplio margen la población india. De igual forma, por medio de los registros pastorales pueden observarse avances o dificultades de la misión evangelizadora, como fue el caso que revisamos de los pueblos del Petén Itzá entre 1782 y 1792, mediante de los recorridos de los visitantes Josef Nicolás de Lara y José Ignacio Manzanilla de la Cuenca.

El ideal de lograr la cercanía de los ministros con su feligresía fue considerado un factor clave para el éxito del método empleado para la evangelización de los pueblos de la diócesis, y el intento de alcanzar este ideal puede observarse en las tres reducciones del Petén Itzá propuestas por el visitador Lara. A pesar de lo ordenado en las normas conciliares respecto a las distancias adecuadas entre pueblos para la atención religiosa, en la realidad existieron múltiples asentamientos satélites, debido al fenómeno de la dispersión, ubicados en toda la extensión de los curatos y lejanos entre dos y hasta dieciséis leguas de distancia con respecto a los pueblos principales. En el capítulo cuatro abordaré la movilidad entre pueblos y asentamientos de frontera, pero el siguiente se centrará en la vigilancia episcopal y en las disposiciones de la mitra emitidas para atender los principales problemas que padecían los curatos durante el gobierno de los obispos fray Luis de Piña y Mazo y fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte, así como los castigos empleados por los doctrineros locales en su afán de conseguir que la diócesis se mantuviese dentro de los parámetros de la vida cristiana.

CAPITULO III.

EL CONTROL LOCAL Y LA IDOLATRÍA INDÍGENA

En sus recorridos por la diócesis, obispos y visitadores vigilaban y examinaban el trabajo de curas, religiosos, vicarios in cápite, jueces eclesiásticos y otros ministros que estaban a cargo de vicarías y los pueblos cristianos, como vio en capítulos previos. De acuerdo a lo anterior, la autoridad episcopal emitía una serie de disposiciones y mandatos para cada parroquia indígena. Aunque la mayoría de los visitadores trataron de ajustarse a las normas del tercer concilio provincial mexicano para efectuar sus recorridos, mucho dependió del criterio particular de cada visitador. Mientras que la implantación y conservación de la vida cristiana de los pueblos recayó en la labor de doctrineros locales regulados y vigilados por visitadores, el adecuado funcionamiento de la empresa espiritual dependió también en gran medida de la colaboración de la feligresía con el pago de limosnas, obvenciones y diezmos, así como en la construcción y ornamentación de iglesias, ermitas, conventos y la observación de los preceptos cristianos.

Parte muy relevante de la vigilancia episcopal consistió en evaluar el estado de las parroquias y conocer los problemas u obstáculos que enfrentaba la cristiandad de los indígenas. Con base en interrogatorios realizados a ministros y feligreses, los obispos consideraban y emitían providencias y mandatos en relación a dos ejes principales: la conducta y operaciones de curas, coadjutores y tenientes, así como las costumbres y modo de vivir de la feligresía.²⁷⁶ Asimismo, también se generaban indicaciones para lograr que los registros y padrones fuesen cada vez más

²⁷⁶ Por ejemplo en la visita de la parroquia de Macuspana en 1781 el obispo dirigió sus providencias a los grupos referidos: la feligresía y los curas. Para los primeros hizo énfasis en el puntual pago de diezmos y obvenciones, así como la contribución de los indios para la obra de la iglesia. Para los curas prescribió mejoras en las anotaciones y registros de bautismos, entierros y casamientos, y los conminó a no usar hebillas ni botonaderas de oro, “prohibidos por el Concilio Provincial Mexicano”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 8, Providencias y mandatos del obispo fray Luis de Piña y Mazo en su visita pastoral al curato de Macuspana, 8 de febrero de 1781, ff. 9v-10v.

detallados y precisos consignando el número y calidad de almas en los pueblos de la diócesis, incluyendo estancias, ranchos, haciendas y otros asentamientos de cada curato.

En el ejercicio de su gobierno eclesiástico, los obispos también reformaban o ratificaban las tasaciones vigentes sobre el cobro de obvenciones mayores y menores y corregían costumbres que consideraban violaciones a las normas. Por ejemplo, en su visita de 1782 el obispo Piña y Mazo prohibió se hiciese el cobro de obvenciones a indios en las puertas, alrededores de las iglesias o en patios cercados. Lo mismo aplicaba para el cobro de bulas, repartimiento forzado y otras derramas.²⁷⁷ Sobre el trabajo de los indios, el prelado determinó cuestiones relativas al destinado a las iglesias, obras públicas y otros servicios personales. Debían los curas observar lo estipulado por las leyes sobre el número de indios que debían servir en las iglesias y, cuando necesitasen emplear más, estaban obligados a pagarles por su trabajo “lo que les fuere debido por arancel”. De igual forma, bajo penas impuestas a los transgresores, proveyó que no fuesen los indios de los pueblos y las haciendas ocupados en las fiestas para limpiar patios y calles en contravención a los preceptos eclesiásticos, ordenando que, si fuere necesario o de utilidad pública que los indios limpiasen calles, construyesen barreras de toros²⁷⁸ o hiciesen otros servicios, los curas debían pagarles sus jornales como lo ordenaba la Ley 13, Libro 6, título 10. Asimismo, no obligarían a los indios a proveer las norias de sus conventos, transportar los huevos que pagaban los indios por la doctrina ni pastorear cabras y ovejas, como tampoco mandarles poner en los confesionarios petates, banquillos y cestos sin pagarles el “justo y

²⁷⁷ De acuerdo a la orden del obispo, esa práctica estaba prohibida por lo dispuesto en la ley 16, título 1, libro 1, con pena de perdimiento de oficio, destierro u otros castigos para curas y ministros transgresores, lo mismo en el caso de otros abusos por los cuales “se hacía odiosa la doctrina, sacramentos y el templo a los indios”, a más de una multa de 50 pesos y reclusión por 20 días. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 23, Providencias y mandatos del obispo fray Luis de Piña y Mazo en su visita pastoral al curato de Ticul, 4 de febrero de 1782, f. 29v.

²⁷⁸ Las festividades de toros fueron una práctica común en los pueblos de Yucatán, como lo siguen siendo hasta ahora en sus fiestas patronales. Sin embargo, no era bien vista, pues el obispo Piña y Mazo consideró que no debían “correr a los toros en días festivos para no ser circunstancia comprendida en las moderaciones de Clemente 8, a las bulas de San Pedro Quinto, Gregorio 13, y tampoco permitiesen los curas que las barreras o estacadas se aproximen a los atrios o muros de las iglesias o cementerios, ni que dentro de ellos se practiquen semejantes espectáculos”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 23, Providencias y mandatos del obispo fray Luis de Piña y Mazo en su visita pastoral al curato de Ticul, 4 de febrero de 1782, ff. 29v-29r. Previamente, las Constituciones sinodales del obispo Gómez de Parada, del año 1722, también habían prohibido que los bienes de cofradías se gastasen en “juegos de toros”. Véase *Constituciones Sinodales del obispado de Yucatán Juan Gómez de Parada*, (transcripción edición y notas de Gabriela Solís Robleda), UNAM-CIESAS, México, 2008.

legítimo precio por sus trabajos”, bajo penas impuestas por derecho y al arbitrio del obispo, dejando estas tareas a sus respectivos encargados.²⁷⁹

Las providencias y mandatos generales de los obispos emitidas a lo largo de sus visitas buscaban reforzar los mecanismos de control en el nivel local, poniendo énfasis en los códigos del derecho canónico de la iglesia para impulsar su cumplimiento en la diócesis. A través de los registros de visita de los pueblos, puede apreciarse el peso de algunos aspectos al haber sido objeto de interés primordial y constante de visitantes y doctrineros. Estas variables están relacionadas con las contribuciones de los indios, el comportamiento de curas y tenientes, así como en la correcta impartición de la doctrina y de la enseñanza de la lengua castellana entre los indios.²⁸⁰ La existencia de la idolatría fue una preocupación constante durante todo el periodo colonial y por tanto un tema siempre pendiente.²⁸¹ Es por ello que las prácticas religiosas de los indios, denominadas idolátricas, y otras creencias heterodoxas estuvieron presentes en interrogatorios a curas, tenientes, caciques y otros vecinos y feligreses en general. En los escritos de párrocos y doctrineros locales redactados al final de la visita a sus pueblos, uno de los puntos usualmente respondía a la carta pastoral que pedía describir las creencias de los indios y el uso de hechicerías, encantamientos, sortilegios, ensalmos, adivinaciones o que sean “saludadores”, y si habían ubicado escritos de conjuros, supersticiones o libros “reprobados” que debían recoger para exhibir y presentar ante el obispo o visitador antes de ser examinados en la misma visita.²⁸²

²⁷⁹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 23, Providencias y mandatos del obispo fray Luis de Piña y Mazo en su visita pastoral realizada al curato de Ticul, 4 de febrero de 1782, f. 29r.

²⁸⁰ Por ejemplo, en las visitas por los partidos de la Sierra y Camino real, el obispo Piña inquirió sobre el comportamiento de los curas de Tecoh, Hopelchén y Umán por la existencia de “irregularidades” y otros delitos resultantes de la información secreta de visita, lo que derivó otras exámenes y multas. AGI, México 3063, Informe de la visita del obispo de Yucatán fray Luis de Piña y Mazo al partido de la Sierra, 1 de junio de 1782, s/f.

²⁸¹ J. Chuchiak señala que a lo largo del periodo colonial cambiaron las formas con las que la iglesia enfrentó las prácticas mayas, así como la manera en la que definió y extendió su control. En cuanto a la erradicación de la idolatría emprendida por el clero regular y secular en Yucatán, el autor propone tres periodos: de los obispos iconoclastas que comenzó con fray Diego de Landa (1572-1579) y terminó con fray Gonzalo de Salazar (1610-1636), donde se iniciaron cruzadas personales en contra de la idolatría y se enfocaron a la erradicación pública de ídolos, además que se institucionalizaron los tribunales episcopales del Provisorato de indios. El segundo periodo se distinguió por el aumento del poder de la iglesia evangelizadora y sus campañas de extirpación de la idolatría (1636-1714), y el tercer periodo (1716-1827) lo define como “la era de la desilusión clerical”, pues tanto los obispos como el clero perdieron toda esperanza de “convertir” a los mayas, caracterizado por el ausentismo de vicarios y curas de sus parroquias por una mayor delegación de la responsabilidad de erradicar la idolatría en los tenientes de cura y curas coadjutores. Véase Chuchiak IV, J., “La iglesia evangelizadora. El Provisorato de Indios y la extirpación de la idolatría, 1563-1763”, pp. 177-179.

²⁸² AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 623, Exp. 56, Carta circular de Juan de Meneses visitador general de la provincia de Tabasco, 13 de abril de 1788, ff. 5v-7v.

3.1 La heterodoxia de los indios

Hasta finales de la época colonial se mantenían una serie de prácticas y creencias diferentes a las prescritas por los curas de los pueblos mayas coloniales y aunque algunas fueron con el tiempo manifestando elementos cristianos, en su esencia estaban asociadas a una tradición religiosa mucho más antigua. Estas prácticas eran realizadas tanto por indios, aunque también por españoles y una variedad de calidades, y fueron clasificadas por curas y tenientes como parte de las supersticiones, hechicerías e idolatrías que conformaban el núcleo de creencias de los pueblos cuya persistencia llevó a cierto grado de tolerancia.²⁸³ En estas creencias se reflejaron elementos de la cosmogonía indígena relacionadas a los ciclos de vida: nacimiento, reproducción y muerte, así como a las distintas escalas territoriales: el hogar, el pueblo y los montes. Nancy Farriss clasifica los tratos de los mayas con lo sobrenatural por su relación con dos esferas, la pública y la privada. En el terreno privado (de lo doméstico) tenía que ver con las preocupaciones cotidianas del campesino y su familia, mientras que en el ámbito público se trataba de rituales que tradicionalmente se celebraban en templos y plazas y que representaban el vínculo colectivo entre los mayas y lo sobrenatural. Aunque los españoles no siempre fueron precisos en sus distinciones y a veces llamaban idolatría a cualquier tipo de ritual, en la práctica enfocaron su celo evangelizador a cualquier rito público.²⁸⁴ Es claro que para la religión impuesta toda creencia ajena a la ortodoxia cristiana era objeto de repudio y prohibición; sin embargo, este embate no fue suficiente para erradicar la cosmogonía antigua sino por el contrario, ésta se conservó incorporando nuevos elementos.

Como parte de los mecanismos de poder y control sobre los indios, los curas podían vigilar las prácticas y ritos indígenas efectuados en las casas de sus pueblos, en los caminos que los comunicaban y en otros espacios concurridos. Por el contrario, muchos curas especularon que en aquellos lugares que escapaban a su observación, como rancherías, estancias, milperías, colmenares y otros asentamientos pequeños y dispersos, los indios vivían y “recaían en la idolatría, hechicerías y supersticiones” viviendo lejos de la mirada de sus ministros y con la libertad que los montes les ofrecían. Muchos eclesiásticos consideraron que fue precisamente el

²⁸³ N. Farriss señala que la creciente tolerancia de los misioneros respecto a las prácticas “supersticiosas” de los mayas no es más que una aceptación a su fracaso en la erradicación de las costumbres paganas, dado que los ritos eran domésticos y dirigidos a entes menores de la cosmogonía indígena, el clero los consideró menos peligrosos. Farriss, N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, p. 381

²⁸⁴ Farriss, N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, pp. 379-382.

hecho de habitar lejos de los pueblos donde se administraba la religión motivo de la falta de cristiandad de esos indios, considerándolos más “agrestes, bárbaros y llenos de agujeros”, a lo que se añadía la desidia de muchos dueños de fincas rurales por atender y procurar cabal cristianización de los indios que habitaban en ellas.²⁸⁵ Esto lo señaló, por ejemplo, el cura del partido de Hecelchakán don Francisco Solís al decir que los amos de las estancias de su curato atraían a los indios movidos por su propio interés, “sin cuidar que cumplan con el precepto de la misa, aprendan la doctrina y se instruyan en los fundamentos de la religión cristiana, excusando sus faltas y obligaciones”.²⁸⁶

Ya sea por haberlos detectado personalmente o por rumores que llegaban a sus oídos por medio de otros feligreses, algunos curas pudieron describir rituales y creencias indígenas que consideraron transgresoras a los dogmas de la religión cristiana. Para efectos de este trabajo, se señalará la variedad de creencias heterodoxas que esos curas registraron, así como los espacios donde se ejecutaron estas prácticas y rituales.²⁸⁷ La información extraída de las fuentes coloniales consultadas conforman un corpus documental que ofrece una riqueza etnográfica excepcional, sobre todo por ser un testimonio de la persistencia de muchas de las formas tradicionales de vida, relacionadas con la actividad agrícola, la concepción del cuerpo humano y la importancia que para los mayas tenían los ciclos de vida como el nacimiento, la reproducción y la muerte, algunas de estas formas aún vigentes en poblaciones mayas.²⁸⁸ Incluso a finales de la época colonial seguía prevaleciendo la idea en muchos eclesiásticos de que los indios debían ser tratados

²⁸⁵ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 22, Maní año 1782, Caja 620, Exp. 3, Teabo año 1782 y Exp. 4, Oxkutzcab año 1782; y Caja 621 Exp. 19, Nahbalam año 1784 y Exp. 21, Tizimin año 1784.

²⁸⁶ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 9, Razonamiento del cura Francisco Solís del partido de Hecelchakán en visita pastoral, 6 de marzo de 1782, f. 39v.

²⁸⁷ En los registros de visitas entre 1778-1791 se mencionaron un conjunto de creencias de los indios de los pueblos que fueron denominadas por los curas como supersticiones, hechicerías e idolatrías. En un trabajo previo clasifiqué esta gama de creencias en tres rubros según su contenido: 1) los vaticinios y prácticas relativas a la concepción del tiempo cíclico, 2) costumbres provenientes de las formas de organización nativa en la vida cotidiana, y 3) rituales en montes, milpas y colmenares. Véase Cruz Ramírez, E., *Santos cristianos y rituales indígenas: los curatos del obispado de Yucatán entre 1778-1791*, pp. 155-180.

²⁸⁸ Villa Rojas ha trabajado la imagen del cuerpo según los mayas de Yucatán, refiere el conjunto de ideas que tienen sobre la estructura y función de las diversas partes del organismo y la forma en que influyen en su experiencia fisiológica y psicológica. También señala que los mayas aún conservan ideas que definen la estructura de su organismo como una réplica de la estructura cósmica, es decir, un espacio dividido en cuatro puntos cardinales, más un punto central rector de todo el sistema. Villa Rojas, A., “La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán”, p. 31.

como párvulos²⁸⁹, ya que mantenían una fe superficial, flaca, débil y dormida, además de realizar todas las funciones cristianas “a su modo”.²⁹⁰

3.2. Cristianos idólatras

La mayoría de las creencias consignadas en los registros de las visitas atendían aspectos relativos a la vida cotidiana de los pueblos marcados por los ciclos vitales. Dentro de la cosmogonía indígena también fue relevante la observación del medio natural, incluyendo el comportamiento de algunos animales, el ciclo agrícola o eventos naturales que incidían de manera relevante en la vida de los pueblos coloniales. A partir del ciclo agrícola, se definieron muchos aspectos y formas de organización en la vida indígena. Para los mayas la milpa entrañaba una complejidad de funciones, pues era un espacio productor de alimentos²⁹¹ y a la vez sagrado, a más de que en tiempos de crisis o calamidad fue un espacio de resguardo para vivir y dispersarse. Por la importancia de este espacio no debe extrañar que muchos curas registrasen una variedad de rituales realizados en milpas y colmenares. Además de los indios, algunos españoles pobres y de otras calidades también participaron en ceremonias y rituales agrícolas. Por ejemplo, en el pueblo de Teabo fray Pedro Marín señaló que tanto indios como españoles que vivían en los campos solían reunirse para efectuar actos supersticiosos, ya que muchos de ellos creían firmemente que si tocaban las milpas sin hacer sus ofrendas no tendrían buena cosecha en el año venidero.²⁹² Describió una ceremonia en los términos siguientes: en tiempo de cosecha los indios se reunían en sus milpas y preparaban una comida junto con panes de ofrenda llamados *tutiual*²⁹³ acompañado de un gallo de la tierra al que primero le sacaban la lengua y la ponían al fuego que formaban de dos jícaras asentadas, cuya acreción era ceremonial; posteriormente las llenaban de

²⁸⁹ Se consideraba que los indios debían ser tratados como párvulos ya que se les veía propensos a la curiosidad sin ninguna veracidad, poco afecto a la virtud, inclinados a chismes y agüeros por lo que algunos curas los sometían únicamente a “castigos leves”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 21, Relación de las costumbres de los naturales del pueblo de Acancé hecha por don Josef Rivero, 7 de enero de 1782, f. 24v.

²⁹⁰ J. Chuchiak señala que en las Constituciones Sinodales de 1722, promovidas por Gómez de Parada, se manifestó la opinión negativa que el clero tenía de sus feligreses mayas y marcó el inicio de una nueva era de extirpación de la idolatría, en relación a las campañas previas. Chuchiak IV, J., “La iglesia evangelizadora. El Provisorato de Indios y la extirpación de la idolatria, 1563-1763”, p. 248.

²⁹¹ Ortiz Yam, I., “Los montes yucatecos: la percepción de un espacio en las fuentes coloniales”, p. 197.

²⁹² El cura señaló que en Campeche fue castigado un vecino con azotes y destierro por haberlo encontrado revestido con ornamentos y vasos de la iglesia de Hool haciendo “rituales supersticiosos” junto con indios de dicho pueblo. De igual manera, en uno de los ranchos de Tunkás también fue hallado un vecino junto con indios “haciendo sacrificios y asumiendo el papel de principal”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 3, Razonamiento de fray Pedro Marín en la visita pastoral de Teabo, 13 de enero de 1782, f. 52v.

²⁹³ *Tuti uab* o *noox uab*, pan que completa o sirve de cuña. Se usaban para hacer ofrendas, eran pequeños y se solían presentar siete piezas. Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, p. 309.

la bebida de pitarrilla²⁹⁴ mientras que el oferente y los demás indios daban vueltas en círculos alrededor de la ofrenda pronunciando las palabras siguientes: *Hetikuloi, betichacai, hetickai, hetickai, betikinai, betibalai, betilumai*.²⁹⁵

El cura también consignó otra ceremonia realizada también en tiempo de cosecha denominada *Tich*²⁹⁶, que consistió en colgar unas cañas de las mejores que producía la milpa, junto a jícaras con caldos de maíz y con pitarrilla, que bebían los indios hasta el día siguiente que iniciaba la cosecha, y en esos rituales eventualmente participaban vecinos no indios también.²⁹⁷ En los colmenares, al momento de extraer la cera, algunos indios remojaban la cascarilla llamada *balché*, que servía para elaborar la bebida del mismo nombre y encendían copal de manera que el rumbo que tomase el humo les sirviese como indicador para encontrar miel para el *balché* y *zicilcab*²⁹⁸ y cera para pagar sus cargas tributarias.²⁹⁹

Entre la variedad de creencias y prácticas indígenas, muchas fueron asumidas por los curas como “vanas observancias” y supersticiones sin mayor relevancia. La mayoría de los eclesiásticos no se preocuparon por reflexionar ni elaborar clasificaciones sobre los rituales que describían, y en realidad fueron muy pocos los curas que hicieron distinciones entre esas prácticas limitando la grave denominación de idolatrías exclusivamente para la adoración de las deidades de los montes y milpas. La ritualidad en milpas implicó que los indígenas se internasen en los montes para organizar los “comistrajos” -como de manera despectiva se denominaba-, ejecutar el ritual e iniciar las labores agrícolas.³⁰⁰ El ciclo ceremonial se desarrollaba de manera paralela a la

²⁹⁴ También conocida como *Balché*, bebida sagrada entre los mayas.

²⁹⁵ *He abí que adoraban, he abí que cocinaban, he abí con cantos, he abí que cantamos, he abí que el Sol, he allí que cerramos, he abí la tierra*. Traducción libre. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 3, Razonamiento de fray Pedro Marín en la visita pastoral de Teabo, 13 de enero de 1782, f. 32v.

²⁹⁶ Oblación, sacrificio, misa milpera.

²⁹⁷ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 3, Razonamiento de fray Pedro Marín en la visita pastoral de Teabo, 13 de enero de 1782, f. 52v.

²⁹⁸ *Zicilcab* ó *tsitsilcab* relacionado con la actividad apícola en tiempo de cosecha, acto de cosechar la miel.

²⁹⁹ En el caso de la miel, un cura apuntó el culto a una deidad femenina en los colmenares, manifestándola como “la santísima que fingen de mieles y sus castras”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 7, Razonamiento de Juan Manuel Zasmarrá cura de Hopelchén en la visita pastoral de su curato, 22 de febrero de 1782, f. 31v. En otros registros, varios curas indicaron la presencia de rituales similares en milpas y colmenares.

³⁰⁰ En muchos pueblos de Yucatán se continúa con la realización de rituales en milpas. En algunos casos, la participación es exclusiva de hombres. Las ceremonias más comunes son para la petición de lluvia conocido como *Chaa chaa'c* y el *U jaanalil kool* de agradecimiento en tiempo de cosecha.

preparación del terreno, siembra, cuidado y cosecha del maíz, y en todos los rituales celebrados se tenían presentes ofrendas a las deidades protectoras o dioses paganos.³⁰¹

3.3. Antiguos dioses, nuevas interpretaciones

En algunas descripciones contenidas en las visitas se señala que los mayas invocaban a sus deidades protectoras mediante la quema de copal y con ofrendas colgadas en árboles de los contornos de las milpas con jícaras de bebidas nativas denominadas *zaca* y *balché*, junto con un pan llamado *nobuab*, en acción de gracias a los dioses de las milpas, nombrados *Zacpacabtún*, *Chacpacabtún* y *Ekpakabtún*.³⁰² En otras ceremonias vinculadas al desmonte, la siembra y la cosecha, en las plegarias los indios invocaban también a la Santísima Trinidad (Dios *Yumbil*, Dios *Mehenbil* y Dios Espíritu Santo) junto con seres sagrados de los mayas.³⁰³ Muchos eclesiásticos insistieron en haber cumplido con esmero y cuidado su trabajo de doctrina, pero también expresaban su desencanto porque, a pesar de que la mayor parte de los indios estaban instruidos en los misterios de la fe católica y firmes en la creencia de un Dios cristiano, no lograban erradicar en ellos por completo sus creencias paganas, “creyendo en adoraciones de barro, en el sol, la luna o las estrellas”; señalaban asimismo que los indios “más rústicos” solían poner ofrendas a algunas figuras aunque no creían en ellas como verdaderas deidades, sino como objetos de alguna “malignidad natural” con capacidad de infligir bien o mal.³⁰⁴

³⁰¹ En su etnografía sobre los mayas de Quintana Roo, Villa Rojas señala que en las milpas, los dioses ofrendados tenían la función de cuidar los montes y proteger las milpas y los indígenas tenían tratos frecuentes con ellos durante el ciclo agrícola. Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, p. 304.

³⁰² AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 35, Razonamiento del cura don Anselmo Blas y Moreno de Chunhuhub en relación a la visita pastoral de su curato, 20 de marzo de 1784, f. 56r. Es probable que la deidad señalada por el doctrinero esté relacionada con un culto derivado de una representación simbólica de los *Pabahtunes* enunciados en textos del Chilam Balam de Chumayel. En 1673 se efectuó una denuncia a las autoridades del Santo Oficio de Mérida por la cual unos indígenas acusaban a Baltazar Martín por participar en ceremonias mayas. Uno de los testigos señaló la existencia de tres deidades *tun* que eran “siete piedras de diferentes hechuras y colores y que cada una de éstas mantenía una denominación: *Cabepabahtun* [*Chacpacabahtun*], *Sacpabahtun* y *Kampabahtun* [*Chacpabahtun*], y las otras dos *Sakabtun* y la última *Taniolacaatún*”. A. Izquierdo consigna que es probable se trate de la representación simbólica de las deidades llamadas *Pabahtunes* citadas en el Chilam Balam de Chumayel, ya que los nombres de los cuatro dioses estaban formados por tres palabras entre los colores y los puntos cardinales asociados *Kan*-amarillo-sur, *Chac*-rojo-oeste, *Sac*-blanco-norte, *Ek*-negro-oeste. El significado de este simbolismo también se refiere a un período de tiempo, implicando una concepción espacio-temporal, de tal manera que los *Pabahtunes* se relacionan con la deificación del viento, cada uno de los cuales se localizaba en uno de los rumbos cósmicos y con un color. Véase Izquierdo de la Cueva, A., “Ritos ocultos. Documentos sobre idolatría en el Archivo General de la Nación”, pp. 286-287.

³⁰³ Farriss, N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, p. 380.

³⁰⁴ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 11, Razonamiento del cura Josef Crisogono de la Cueva de Becal en la visita pastoral, 12 de marzo de 1782, f. 30v.

De acuerdo al doctrinero de Bécál los indios ofrendaban a sus dioses en los montes con la finalidad de prevenir cualquier mal en sus labores diarias o actividades en las milpas, y reportó el caso particular de un indio que asistía a la iglesia a visitar a San Miguel llevando dos velas consigo: “una la dedicaba al santo cristiano y la otra al diablo, argumentando que las ofrecía al santo para que le favoreciese y al diablo para que mal no le hiciese”.³⁰⁵ Así como el testimonio del doctrinero anterior, en las visitas pastorales se registró el grupo de creencias de la feligresía, tanto de indios como no indios. Sin embargo, de acuerdo a los autos de visita requeridos por los obispos como se vio anteriormente en la introducción de este trabajo, no se exceptuaron otras consideraciones importantes de la sociedad colonial, como fueron las quejas o abusos cometidos principalmente a la población india. La visita sirvió como un canal de comunicación directo entre la feligresía con sus autoridades eclesiales, tal como se aprecia en dos peticiones del cabildo indígena del pueblo de Maxcanú dirigidas al obispo Piña y Mazo en 1782 durante su visita al lugar. La primer petición fue escrita en lengua maya, en la cual los indios expusieron una serie de abusos cometidos en la entrega de tributos y solicitaban que el obispo interfiriese para rebajar las cargas tributarias, ya que además tenían dificultades para encontrar cera debido “a que se inundó la tierra por las lluvias y también por la pobreza que aconteció, hubo muertes y fue el castigo de nuestro señor Dios”.³⁰⁶ En la segunda, solicitaron que se les devuelva el dinero que se les había quitado y entregado a los contadores, para con ello “poder comprar utensilios para recibir [ofrendar] a nuestras deidades, para que nos vaya bien en nuestros oficios como panaderos, talladores de pila, lavanderos y camareros”.³⁰⁷

Como se vio anteriormente, la visita del obispo sirvió como un mecanismo aprovechado por los indios para buscar remedio a sus necesidades. Sin embargo, la responsabilidad directa de su cristiandad recayó en los curas parroquianos, quienes constantemente plantearon las dificultades que enfrentaban por su peculiar sistema de creencias y la difícil condición de estos feligreses. Por ejemplo, el cura de Tixcacalcupul señaló que después de dar explicaciones de doctrina reiteradas a los indios, les preguntaba si estaban firmes en lo que se les había manifestado, a lo cual le

³⁰⁵ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, caja 620, Exp. 11, Razonamiento del cura Josef Crisogono de la Cueva de Becal en la visita pastoral a su curato, 12 de marzo de 1782, f. 30r.

³⁰⁶ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 12, Solicitud del cabildo indígena de Maxcanú al obispo fray Luis de Piña y Mazo, 15 de marzo de 1782, ff. 35v-35r.

³⁰⁷ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 12, Solicitud del cabildo indígena de Maxcanú al obispo fray Luis de Piña y Mazo, 15 de marzo de 1782, ff. 40v-40r.

respondían: “*puede ser así, así será*, siempre dudando y prestando atención a cualquier superstición y vana observancia”.³⁰⁸

Resulta obvio que muchos curas viesan el monte como un espacio propicio para los ritos paganos que conectaban a los indios con sus antiguas idolatrías y deidades indígenas. Las descripciones sobre la ritualidad observada en ese espacio son en realidad una prueba de la persistencia de la cosmovisión maya enmarcada de nuevos elementos cristianos.³⁰⁹ Desde la perspectiva indígena, el monte, además de tener una gran carga cosmogónica, representaba una parte consustancial de sus vidas, pues les proveía animales y aves de caza y otros variados géneros para su sustento. Además, los naturales manejaban un complejo conocimiento sobre el medio natural de ese entorno y los usos y propiedades de las plantas. Usaban por ejemplo el mamey y la palma real, el ramón, la pitahaya y la pimienta silvestres. Acopiaban miel y cera silvestre y en algunas partes habían maderas como cedro, caoba, palo de tinte, el majar y *lum* que se usaba entre los indios y gente pobre para el remedio de enfermedades como la cocolmea, tamajaz, sarsa, entre otras.³¹⁰ Las picaduras de algunos animales y bichos ponzoñosos, como los llamados *kulimes*, que provocaban hichazón y comezones que terminaban en llagas, ofrecían asimismo remedios para algunas enfermedades. Por ello si una víbora picaba a algún indio, existían curanderos, ensalmadores o santiguadores para su remedio, solían callar el nombre de la víbora y no consentían la presencia de sus mujeres hasta sanar de la picadura. Asimismo, se registró un método empleado por los indios para curar algunas enfermedades o accidentes. Esta práctica se denominó *Chinhá*, y consistía en disponer ollas de agua caliente cerca del enfermo, y le arrojaban el agua hirviendo por medio de jícaras por todo el cuerpo. La práctica era evidente al observar el pellejo dañado del enfermo o difunto.³¹¹

³⁰⁸ Las cursivas son mías. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 39, Razonamiento de fray Cayetano Martín Rosado de Tixcacalcupul en la visita pastoral a su curato, 31 de marzo de 1784, f. 15r.

³⁰⁹ Existe evidencia sobre la secuencia de rituales en montes y otras prácticas agrícolas en la península de Yucatán. Véase Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios, etnografía de los mayas de Quintana Roo*, INI, México, 1987.

³¹⁰ Entre el camino de Chunchuhub y Bacalar al igual que en las cordilleras de pueblos de Tabasco y el Petén, los caminos eran inundables en tiempo de lluvias. El tránsito hacia Bacalar, por ejemplo, tenía muchas aguadas y se volvía “pantanosos y llano”, y algunas veces se hacía necesario transitarlo por medio de canoas, por la presencia de lagunas, pantanos, montañas crecidas con subidas y bajadas, con abundante flora y fauna ponzoñosa. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 35, Razonamiento del cura Anselmo Blas y Moreno de Chunchuhub en la visita pastoral a su curato, 20 de marzo de 1784, ff. 51v-56r.

³¹¹ En algunos pueblos se registró la presencia de curanderos, ensalmadores o santiguadores a los que recurrían los indios por enfermedades. Estos no eran bien vistos ante la óptica eclesiástica. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 35, Chunchuhub, año 1784, Caja 620, Exp. 11, Becal, año 1782.

En algunos pueblos se consignó una práctica común sobre el nacimiento, que nos refiere al nahualismo consignado etnográficamente. En el momento del parto se colocaba bajo la cama algún tipo de ceniza seca, para posteriormente observar las formas o huellas que se imprimiesen en ella para visualizar el rastro de algún animal y al reconocerlo “le profesaban amor y jamás le mataban, aunque se tratara de alguno ponzoñoso, los indios lo asumían como patrón y abogado”.³¹² Otra práctica señalada por los curas como una falta a la moral, se relacionó con los enlaces matrimoniales. Se trataba, que cuando alguna persona daba palabra de casamiento, si se trataban de personas viudas, se mudaba la viuda a la casa del viudo, y si eran de primeras nupcias el varón hacía una serie de servicios en casa de la novia, “amansándose los dos para casarse”.³¹³

Con respecto a la muerte, los mayas tenían prácticas comunes en varios pueblos de la diócesis. Algunos curas señalaron que los indios acostumbraban lavar el cuerpo del recién fallecido para limpiarlo de pecados y posteriormente, el agua residual de ese lavado se aderezaba en chocolate o atole para repartirlo entre los asistentes al velorio. De acuerdo a esa práctica, al parecer los indios tenían la firme creencia de que consumiendo el agua resultante del lavado del cuerpo se repartirían los pecados entre todos para que el alma del recién fallecido quedase limpia y aliviada.³¹⁴ Asimismo, al octavo día de la muerte se efectuaba un convite en casa del difunto y si era varón se colocaba una camisa, un calzón, hacha y machete tendido sobre un petate en el suelo, y si era mujer un hipil, justán, un cesto con husos para hilar y algodón.³¹⁵

En otros pueblos se aseguraba que, además, en la mortaja de los difuntos colocaban los indios pan y pozole “para que comieran en su otra vida, y darle a los perros para que no les muerdan, así como el machete, hacha y aguja para que ellos trabajen y el dinero para rescatarse en donde quiera que fuesen prisioneros”.³¹⁶ En algunas estancias o ranchos, cuando fallecía un indio lo

³¹² AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 10, Calkiní, año 1782, Caja 622, Exp. 39, Tixcacalcupul, año 1784, Exp. 40, Uayma, año 1784.

³¹³ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 35, Razonamiento del cura don Anselmo Blas y Moreno en la visita pastoral a su curato, Chunhuhub, 20 de marzo de 1784, f. 60v.

³¹⁴ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620 Exp. 10, Calkiní, año 1782, Caja 622 Exp. 39, Tixcacalcupul, año 1784, Exp. 40, Uayma, año 1784. Por relatos recientes, al parecer esta práctica de lavar al muerto y consumir el agua mantenía su vigencia al menos hasta la primera mitad del siglo XX.

³¹⁵ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 6, Razonamiento de Pablo Hernández de Córdova de Bolonchenticul en la visita pastoral a su curato, 17 de febrero de 1782, ff. 47v-47r.

³¹⁶ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 39, Razonamiento de fray Cayetano Martín Rosado de Tixcacalcupul en la visita pastoral, 31 de marzo de 1784, f. 16v.

conducían al poblado para darle sepultura con una mazorca tirando granos, echando cal y llamando al difunto y guiándolo “para que no se quede a espantar a los caminantes”.³¹⁷

Según el cura de Calkiní, muchos de los indios morían más por falta de dinero para su sustento que por enfermedad y algunos se negaban a admitir medicamento alguno “deseando cuanto antes su muerte, con la esperanza de descansar, no creyendo en la eternidad”.³¹⁸ Fray Josef de los Reyes, beneficiado del partido de Maní, señaló que los indios tenían una fe flaca, débil y dormida, de modo que participaban “a su modo” en todas las funciones cristianas. También apuntó que cuando los indios morían y el cura acudía a asistirlos y administrarles el sacramento de la extremaunción, en sus terribles agonías solían proferir que ya iban a descansar pues pensaban que después de esta vida ya no tendrían más dolores.³¹⁹ Todas las creencias y prácticas de indios antes señaladas se consignaron en los escritos de los curas para informar al obispo durante su visita episcopal sobre las costumbres de los feligreses en sus curatos. Sin embargo, por la naturaleza de la fuente³²⁰ que no contemplaba más que la entrega de esos escritos, no se encontraron autos u otras acciones que los doctrineros locales hubiesen implementado para erradicar las costumbres antiguas o actos supersticiosos e idolátricos citados. Sin embargo, todas las acciones de eclesiásticos, además de regirse por las normas conciliares, debían atender los mandatos y determinaciones de cada obispo en su diócesis, y éstas se ajustaban a lo que los visitantes y prelados observaban en sus recorridos por el obispado. Por ejemplo, después de visitar parte de su diócesis, el obispo Piña y Mazo emitió en 1784 una circular o carta cordillera por haber llegado a sus oídos lo que consideró como “abusos, irreverencias y ofensas contra Dios”.

3.4. Circular sobre altares y actos fúnebres del obispo fray Luis de Piña y Mazo

Fueron precisamente las noticias que le llegaron a lo que llevó al obispo a emitir la circular mencionada por la cual prohibió tajantemente la erección de altares en casas particulares, ni en

³¹⁷ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620 Exp. 10, Calkiní, año de 1782, Caja 622, Exp. 39, Tixcacalcupul, año 1784, Exp. 40, Uayma, año 1784.

³¹⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 10, Razonamiento del cura Josef Ignacio Perdomo en la visita pastoral a su curato, Calkiní, 10 de marzo de 1782, f. 35v.

³¹⁹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 22, Razonamiento de fray Josef de los Reyes de Maní en la visita pastoral a su curato, 17 de enero de 1782, f. 36v.

³²⁰ En las visitas consultadas no se encontró registro sobre lo que dichos doctrineros ejecutaron al denunciar las prácticas paganas de los indios. Sin embargo, en otra fuente se encontró parte de las diligencias, castigos y demás acciones de curas locales para el combate de la idolatría y superstición tanto de indios como de otras calidades. Tema que abordaré más adelante.

barrios y arrabales de las ciudades, villas y lugares de la diócesis, mismos que se acostumbraban poner y solían acompañar con bailes la celebración de novenas de santos y festividades del año en las cuales se registraban incidentes indecorosos y afloraban algunas supersticiones. De acuerdo al mandato del prelado, se podrían erigir altares en casas particulares siempre y cuando “sea con decencia, sin baile ni música, y no permitiendo que otras personas vayan a visitarlas de noche”. En cuanto a los velorios en los pueblos, el obispo emitió varias prescripciones, a raíz de las prácticas reportadas. Inicialmente prohibió efectuar con ese motivo convites y banquetes en casas particulares, como en el caso de la erección de altares, además de limitar la participación de más personas que “aquellas que puedan concurrir al consuelo de los dolientes”. Asimismo, clérigos y demás religiosos no debían asistir ni atender estas prácticas durante las noches, ya que debían guardar un comportamiento ejemplar y no estar fuera de sus casas y conventos en horas consideradas por el obispo como “intempestivas”.³²¹

Las disposiciones de Piña y Mazo estaban orientadas entonces a regular los convites realizados en casas y oratorios particulares, ya que en estos espacios no podían celebrarse más que una misa en presencia del cadáver, siempre y cuando hubiesen cubierto el trámite requerido para ello. En las casas que no contaban con oratorios aprobados debían abstenerse de erigir altares y celebrar misa. Estas disposiciones se leyeron públicamente en días festivos *inter missarum solemnias* en la iglesia catedral para su estricta observancia, tanto por clérigos como por la feligresía en general, estipulando pena de excomunión mayor y pérdida de las imágenes y adornos de los altares, más otros arbitrios aplicados a los inobedientes. Finalmente, el mandato del obispo se fijó en la puerta de la iglesia catedral y se remitieron ejemplares autorizados a la ciudad de Campeche y Valladolid, donde igualmente se publicaron y fijaron, así como a los demás pueblos del obispado por medio de copias que los curas asentaban en sus libros de mandatos con orden de ser leídos y publicados para su observancia. Los vicarios y jueces eclesiásticos debían celar el cumplimiento de las providencias emitidas por los prelados y eran los encargados de proceder contra los transgresores según lo exigieran las circunstancias de cada caso.³²² Fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte

³²¹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 4, Circular del obispo fray Luis de Piña y Mazo sobre erección de altares en casas particulares y actos funebres efectuados en el obispado de Yucatán, Mérida 23 de diciembre de 1783, f. 2v.

³²² AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 4, Circular del obispo fray Luis de Piña y Mazo sobre erección de altares en casas particulares y actos funebres efectuados en el obispado de Yucatán, Mérida, 23 de diciembre de 1783, ff. 2v-2r.

también mandó varias circulares y edictos dirigidos a eclesiásticos y a la feligresía en general, durante su gobierno en la diócesis.

3.5. Edicto de la visita pastoral del obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte

En el edicto emitido en 1803, previo a su visita general, el obispo Estévez informó sobre los puntos a tratar en ella y el procedimiento para la averiguación de la vida y costumbre de sus súbditos, así eclesiásticos como seculares, contemplando también el estado de las iglesias, hospitales, ermitas, cofradías y lugares piadosos. A diferencia de las visitas de su antecesor Piña y Mazo en lo relativo a las costumbres de los indios, Estévez ordenó de manera específica denunciar a todas las personas que practicasen hechicerías, encantamientos, sortilegios, conjuros, ensalmos, adivinaciones u otra manera de maleficios, y a “saludadores”, así como reportar la existencia de escritos con conjuros, supersticiones o cualquier libro prohibido, ordenando se le exhibiesen al momento de realizar su visita en el lugar. Asimismo, mandó averiguar si habían personas que tuviesen la costumbre de jurar y blasfemar el nombre de Dios y de sus santos diciendo: “no creo, descreo, reniego, por vida, u otras cualesquiera blasfemias”.³²³ Con este mandato, la visita pastoral también podía manifestarse como un juzgado itinerante por los pueblos, al promover la denuncia de cualquier “hechicería o maleficio” ante el obispo y las autoridades locales, planteada en esa inquisición de vida y costumbres por cualquier cristiano, vecino y morador de cualquier calidad y condición.

Es de llamar la atención que en el edicto aludido el obispo no utilizase la palabra idolatría como tal, pero sí otras denominaciones para señalar actos en contra de la religión cristiana. Incluso, durante sus recorridos, únicamente se registró una sola mención sobre la presencia de supersticiones en un curato hecha por testigos en relación a la información secreta de visita sobre la administración y conducta parroquial del cura beneficiado. Los informantes aseguraron tener conocimiento de haberse traído del pueblo de Poeboc a indios supersticiosos, así como algunos otros denunciados en el pueblo de Hecelchakán, cabecera del partido.³²⁴

³²³ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 623, Exp. 62, Edicto circular de la visita del obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte, Palacio episcopal de Mérida, 15 de diciembre de 1803, ff. 6v-7v.

³²⁴ AHAY. Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 625, Exp. 133, Interrogatorio realizado a caciques y justicias de Tenabo, Poeboc, Pomuch, Tinum y Sahcabchén, don José Ortiz juez español, y el capitán Felipe de Ávila, y Pedro Heredia, vecinos de Hecelchakán, sobre el comportamiento del cura Feliciano Meneses, 1 de febrero de 1804, f. 2r.

Aunque la normativa y regulación de actividades religiosas estaba a cargo del gobierno episcopal, mucho quedó al criterio de fieles, clérigos y ministros dependiendo de lo que considerasen como pagano y como creencias y prácticas dignas de ser descritas y denunciadas durante los recorridos episcopales. Por los registros que dejaron, consta que los obispos del periodo estudiado en efecto se sujetaron al derecho canónico e instrucciones específicas de documentos normativos para la vida religiosa de los indios. En el caso yucateco, previamente en 1722 se impulsaron una serie de reformas promovidas por el obispo Juan Gómez de Parada destinadas a regular principalmente aspectos sobre el trabajo y la religiosidad tanto de indios, como de curas regulares y seculares. J. Chuchiak apunta que a partir de este obispo se marcó el inicio de una nueva etapa en el esfuerzo de extirpación de la idolatría, pues el prelado se convenció de que el verdadero fracaso del esfuerzo evangelizador entre los mayas no se debía atribuir a los indígenas mismos sino más bien al carácter deficiente del clero.³²⁵ Por su parte, Solís Robleda apunta que la iniciativa del obispo se concentró en la realización de un sínodo que concluyó con la redacción de las Constituciones Sinodales del Obispado de Yucatán en donde la vida religiosa de los indios ocupó un lugar importante, además de que sus reformas provocaron transformaciones que estuvieron acompañadas del influjo de nuevas ideas.³²⁶ Sin embargo, pese a las reformas del clero y la vigilancia episcopal, la realización de actos considerados paganos y la vigencia de creencias heterodoxas entre los indios siguieron presentes en la complejidad de la vida de los pueblos. Farriss señala que los párrocos más ilustrados que ejercían su ministerio en el periodo colonial tardío, influidos por las tendencias intelectuales generalizadas entre la élite culta en Europa y América, se mostraron escépticos respecto a las creencias en poderes “sobrenaturales” de cualquier persona en general y por tanto en el caso de las extendidas entre los indios consideraban a quien pretendiera tener control sobre ese mundo de los espíritus más un

³²⁵ Además este autor señala que el objetivo más importante de la administración del obispo Gómez de Parada fue regular las obvenciones de curas parroquiales y las limosnas exorbitantes de los frailes franciscanos y las idolatrías pasaron a segundo término. Chuchiak IV, J., “*La iglesia evangelizadora. El Provisorato de Indios y la extirpación de la idolatría, 1563-1763*”, pp. 248-249.

³²⁶ Además esta autora señala que el obispo examinó el estado de la provincia y propuso al rey la erradicación de la compulsión laboral tanto del sistema del repartimiento de mantas y cera como en los servicios personales. Solís Robleda, G., *Entre la tierra y el cielo religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, pp. 132-133. También se pueden consultar las constituciones sinodales del obispo en Juan Gomez de Parada, *Constituciones sinodales del obispado de Yucatán*, Transcripción, edición y notas Gabriela Solís Robleda, UNAM, 2008, y sobre las reformas del obispo al trabajo indígena, véase Solís Robleda, G., *Contra viento y marea documentos sobre las reformas del obispo Juan Gómez de Parada al trabajo indígena*, colección peninsular, CIESAS, 2003.

charlatán que un brujo.³²⁷ A pesar de estos cambios, el conjunto de creencias indígenas se seguía reproduciendo en los diversos espacios de los pueblos coloniales.

3.5.1 Los espacios de la clandestinidad

Las actividades cristianas se realizaban en lugares de acceso público ligado a las iglesias, plazas, atrios y centros de los poblados, y fueron de tipo abierto y muchas de ellas de carácter obligatorio para la feligresía, formaban parte de un culto oficial cristiano, reconocido como tal por la comunidad y sus ministros, para rendir homenaje a los santos, la Cruz y el dios cristiano. En contraste, el rito supersticioso, mágico o idolátrico, realizado en la clandestinidad principalmente en el refugio de los montes y vinculado a la actividad agrícola, se le ubicaba en lo irregular, restringido, apartado, y no en pocas ocasiones “desestimable” según el discurso oficial.³²⁸ Es por esta señalada diferencia que los rituales y creencias descritos por los ministros pueden leerse teniendo como guía sus espacios de reproducción.³²⁹

Algunas prácticas se reprodujeron en el primer espacio básico de convivencia entre los indios: la vivienda. En su interior se efectuaban ritos asociados a los ciclos de vida, desde el nacimiento hasta las prácticas funerarias ya descritas, se observaba el comportamiento de algunos animales que vaticinaban agüeros y se colocaban altares y ofrendas para diversos rituales como la comida ofrecida a los difuntos.³³⁰ Los ritos clandestinos que rebasaban el ámbito doméstico fueron constreñidos casi por completo a las milpas y los montes, en oposición radical a la actividad abierta para convertirse en una ritualidad secreta con participación limitada a ciertos individuos o grupos familiares en algún sitio específico.³³¹ De aquí que este espacio adquiriera entre los mayas una rica y compleja simbología. Ortiz Yam señala que existían varios vocablos y términos que distinguían en los montes yucatecos la acción del hombre sobre la vegetación y las características del terreno. Esencialmente, esos vocablos son evidencia del conocimiento y observación que

³²⁷ Farriss, N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, p. 381.

³²⁸ Romero García, J., “Diversidad en los caminos a lo sagrado: magia dañina y disidencia entre los nahuas prehispánicos”, pp. 19-42.

³²⁹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exps. 22, Caja 620, Exps. 3, 7, 9-11, Caja 621, Exps. 18 y 27, Caja 622, Exps. 35, 39 y 40.

³³⁰ El cura de Tixcacalcupul señaló que durante la noche de navidad los indios preparaban comida y bebidas para colgar en los árboles detrás de sus casas y fuesen consumidas por los que se les habían muerto, porque creían que era en la noche cuando los finados tenían licencia para salir al mundo para comer y beber. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 39, Razonamiento de fray Cayetano Martín Rosado de acuerdo a la visita pastoral realizada en su curato, Tixcacalcupul, 31 de marzo de 1784, f. 16v.

³³¹ Farriss, N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, p. 385.

realizaban los mayas sobre el medio físico que habitaban con el propósito de identificar y elegir los montes adecuados para la milpa y para establecer colmenares.³³²

De acuerdo a la cosmovisión maya, se recurría a las plegarias a los dioses para solicitar el agua esencial para la actividad agrícola, además de prevenir porque el monte y sus cuidadores tenían la capacidad de castigar algunas “faltas” cometidas por no realizar las debidas ceremonias y ofrendas acostumbradas en los tiempos de siembra y cosecha, ofrendas y ceremonias que formaban parte de un complejo significativo.³³³ Los indios creían firmemente que el castigo de los dioses se evitaba recurriendo a un sacerdote maya para rendirles tributo en las milpas, y también se recurría a ellos para buscar el alivio de algún tipo de mal. En 1816 el cura del pueblo de Panabá Juan de Dios Arroyo informó al obispo que en las milpas de Tomasa Camejo se habían juntado los indios Lucio Pech, Juan Hau, Antonio Dzul, Mariano Mercedes Tzamá, Bernardo Jahe, Pedro Hau, Felipe Aké, Tomás Uh “para recordar la idolatría llamada *Tich*³³⁴”. En esta ceremonia el indicado Bernardo Jahe fungía como sacerdote, estaba vestido con “ropaje viejo” y decía unas palabras ante unas tortas de pan de maíz mezclado con frijol y unas jícaras de *balché* sobre un altar debajo del cual se encontraban nueve hojas de un árbol llamado *ha'bin*. También participaban de manera activa en el ritual los indios Tomás Uh sirviendo de “sacristán” y Juan Hau como “maestro de ceremonias”.³³⁵ Cuando el cura interrogó a los infractores, doña Tomasa Camejo -a quién se le adjudicó ser mulata y dueña de la milpa- señaló que el principal de la ceremonia le había dicho que estaba enferma por haber andado desnuda en la milpa y que si no realizaba aquella ceremonia no sanaría de sus males. El hijo de esta mujer, Mariano Mercedes Tzamá, declaró que Bernardo Jahe le explicó que las ofrendas eran “comida de milpa”

³³² Ortiz Yam, I., “Los montes yucatecos: la percepción de un espacio en las fuentes coloniales”, p. 194. Sobre otras construcciones simbólicas atribuidas a la milpa y montes yucatecos véase también: García Quintanilla, A., “El dilema de Ah kimsahk'ax, el que mata el monte, significados del monte entre los mayas milperos de Yucatán”, en revista Mesoamérica Vol. 21, núm. 39, año 2000, México, pp. 255-285.

³³³ Lopez Austin señala que el carácter comunicador de la ofrenda implica una doble naturaleza: es el puente entre este mundo y el otro, y también es una forma de expresión con la que cuentan los hombres para comunicarse con los dioses. Lopez Austin, A., “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, p. 191.

³³⁴ En 1813 el cura de Yaxcabá Bartolomé Granados Baeza señaló que la ceremonia que los indios denominaban *tich*, se trataba de una especie de misa milpera que mezclaba rezos cristianos en un ritual. Bracamonte y Sosa, P., “El cristianismo indígena y las cofradías: Siglo XVIII”, p. 42.

³³⁵ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 255, Exp. 6, Informe de los curas Joseph Benito Morales y Juan de Dios Arroyo al obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte sobre la captura de indios en una milpa efectuando la idolatría del *Tich*, Panabá, 11 de agosto de 1816, s/f.

y que se hacía para ofrecerla al *Balam* que “cuidaba las milpas, los montes de los cabos de los pueblos, de las iglesias y de las casas reales”.³³⁶

El tiempo para realizar las ceremonias antiguas era asimismo importante, y la obscuridad de la noche también ofrecía cobijo para la reproducción de ceremonias antiguas. El cura del pueblo de Teabo reportó que los indios que administraba conservaban muchas memorias de sus antepasados, y tenían la firme convicción de la existencia de un señor invisible que denominaban *Balam* o *Uyumilcimil* a quien temían y respetaban mucho por juzgar que les traía los males y enfermedades, y para echarlo del pueblo solían tocar un tamborcito por todo el lugar en el silencio de la noche hasta determinar que había salido y por dónde lo hizo. El doctrinero añadió que regularmente los indios no se curaban más que con ensalmos y una ceremonia que denominaban *pehyah*.³³⁷ Pese a las acusaciones levantadas por curas y doctrineros locales, la reproducción y conservación de actos considerados profanos en los pueblos y plazas públicas, como la arriba descrita, son evidencia de una actividad abierta de resistencia continua entre los indios. En el pueblo de Chancernote, por ejemplo, el cura Bernardo Mendicuti denunció ante el obispo Piña y Mazo la vigencia de una costumbre entre los indios consistente en un baile comunitario denominado *Xtol* y pidió lo prohibiese, solicitando lo mismo –mediante una carta al comandante militar don Josef Sabido de Bárguez. La petición del cura se basaba en la normativa del tercer concilio provincial mexicano (libro 1, título 1, s. 1, *de impedimentis propriae salutis, ab Indis removendis* o quíteseles a los naturales lo que impida su propia salvación), y él opinaba que el baile caía en la orden de desterrar y abolir esas cosas por considerarlo indecoroso y deshonesto “por las canciones, el modo y movimientos de él” lo cual le parecía al cura abominable, “con perturbaciones contra la fe, siendo motivo para que vuelvan al vómito de la idolatría”.³³⁸

En el pueblo de Homún también se registró otro ritual nocturno. En este caso, fue el presbítero José Benito Esquivel quien capturó a 8 indios y 4 indias quienes, de acuerdo al cura, efectuaban

³³⁶ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 255, Exp. 13, Informe del cura Juan de Dios Arroyo al obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte sobre las diligencias con indios idólatras de su curato, Sucilá, Septiembre de 1816, s/f.

³³⁷ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 3, Razonamiento de fray Pedro Marín en la visita pastoral a su curato, Teabo, 13 de enero de 1782, f. 31v.

³³⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 18, Razonamiento del cura Bernardo Mendicuti en la visita pastoral de su curato, Chancernote, 25 de abril de 1784, f. 21v.

un acto de superstición “con invocación en *las cuevas*³³⁹ y cenotes de los montes en que se situaban sus labranzas, creyendo que allí moraban los dueños de aquellos montes y vientos”.³⁴⁰ La ceremonia, similar a lo ya apuntado, consistía en la elaboración de unos panes grandes y demás bebidas, como la denominada *pitarrilla*, y era dirigida por un sacerdote maya quien caminaba en círculos con dichos panes, los asentaba y luego esparcía incienso de copal con un sahumero. El motivo de esta ceremonia en particular, al igual que en la descrita anteriormente, fue la enfermedad de dos de los participantes considerada como castigo porque no cumplieron con la ceremonia que debían realizar anualmente.³⁴¹ En la siguiente tabla se consignan informes sobre estas creencias y rituales sospechosos o proscritos.

Tabla 9. Creencias heterodoxas registradas por eclesiásticos entre 1781-1816:³⁴²

Año	Pueblo	Creencia considerada heterodoxa	Informante ³⁴³	Calidad
1781	Mérida	Idolatrías en tiempo de cosecha, aniversario de difuntos, creencias sobre eclipses, curación de enfermos, malos agüeros y otras supersticiones.	Br. Josef Rosado <i>Presbítero e intérprete de la curia eclesiástica.</i>	Indios
	Hecelchakán	Supersticiones, danzas de la antigüedad, los indios beben <i>pitarrilla</i> con bailes en milpas.	Br. Francisco Solís <i>Cura propio, vicario y Juez eclesiástico</i>	Indios
	Calkiní	Creencias sobre cantos de pájaros, fuego, pronósticos sobre lo venidero, costumbres funerarias, los indios beben <i>pitarrilla</i> en rituales de milpas.	Fray Josef Perdomo, <i>Cura doctrinero.</i>	Indios
	Teabo	Creencias sobre lo venidero, sueños, animales, creen en el dios de la muerte o <i>Uyuncimil</i> , ritual de <i>Tich</i> en milpas, baile en milpas con invocaciones en lengua maya.	Fray Pedro Marín, <i>Cura doctrinero.</i>	Español e indios
	Nohcacab	Arte de <i>Pebyah</i> y danza nocturna al dios de la muerte o <i>Uyuncimil</i> .	Fray Pedro Marín <i>Cura doctrinero.</i>	Indios

³³⁹ Las cuevas formaban parte de un complejo simbólico entre los mayas. Algunos estudios sugieren que las cuevas eran vistas en Mesoamérica como puntos de entrada al inframundo, además de estar asociadas con la lluvia, la fertilidad y abundancia. Bonor Villarejo, J., *Las cuevas mayas simbolismo y ritual*, pp. 47-57.

³⁴⁰ Las cursivas son mías. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 400, exp. 21, Informe del cura Gregorio José Palomo al obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte sobre la captura de unos indios en un acto de superstición, Homún, 8 de enero de 1807, s/f.

³⁴¹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 400, Exp. 21, Informe del cura Gregorio José Palomo al obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte sobre la captura de unos indios en un acto de superstición, Homún, 8 de enero de 1807, s/f.

³⁴² La mayor parte de la información proviene de las visitas pastorales. Sin embargo, se encontraron otras fuentes que consignan creencias de indios. Estos registros fueron elaborados por curas locales para informar a los obispos la forma como habían actuado contra idólatras o supersticiosos. Otros informaron sobre los castigos y métodos empleados a idólatras sin mayor detalle. Más adelante abordaré el papel de curas y doctrineros en la extirpación de idolatrías.

³⁴³ Por la naturaleza de las diversas fuentes consultadas, entiéndase como “informante” al eclesiástico a cargo del curato y también a aquellos que, aunque no estuviesen precisamente a cargo del beneficio, elaboraron un registro sobre la creencia y/o idolatría descrita.

1782	Campeche	Ritual idolátrico en montes, se utilizaron ornamentos cristianos de la iglesia de Hool.	Fray Pedro Marín, <i>Cura doctrinero.</i>	Español e indios
	Tunkás	Ritual idolátrico en milpas.	Fray Pedro Marín, <i>Cura doctrinero.</i>	Español e indios
	Chancenote	Baile de <i>xtoł</i> , costumbre en las alianzas matrimoniales, los indios beben <i>balbé</i> en los montes.	Br. Bernardo Mendicuti, <i>Cura beneficiado.</i>	Indios
	Becal	Adoran el barro, son dados a la gula, embriaguez, colocan ofrendas y velas al santo cristiano y al diablo, curanderos supersticiosos, ofrendan en milpas.	Br. Josef Crisogono de la Cueva <i>Cura propio.</i>	Indios
	Maní	Costumbres funerarias.	Fray Josef de los Reyes, <i>Cura doctrinero</i>	Indios
1782	Bolonchenticul	Costumbres funerarias.	Br. Lorenzo Mendicuti y Álvarez, <i>Cura propio, vicario y Juez eclesiástico.</i>	Indios
	Ticul	Los indios queman copal en la Sierra para hallar cera y en acción de gracias por la cosecha.	Fray Martin Calderón <i>Cura doctrinero</i>	Indios
	Hopelchén	Rituales en colmenares, quema de copal para cosecha de miel.	Br. Manuel Pastrana <i>Cura beneficiado</i>	Indios
1784	Tizimín	Idolatrías en los montes, y otras supersticiones.	Br. Josef Ortiz, <i>Cura beneficiado.</i>	Indios
	Chunhuhub	Idolatría en montes con culto al dios de la milpa denominado <i>Zacpacabtum</i> , <i>Chacpacabtum</i> y <i>Ekepakabtum</i> , ritual <i>permis nuptojo</i> , práctica de curación denominada <i>Chinhá</i> , veneran al dios de los enfermos.	Br. Anselmo Blas y Moreno, <i>Cura interino.</i>	Indios
	Uayma	Vaticinios relacionados con la muerte y sobre lo venidero con animales, comidas a enfermos y muertos, costumbres funerarias de indios de ranchos.	Fray Josef Ignacio Perdomo <i>Cura doctrinero, vicario foráneo y Juez eclesiástico.</i>	Indios
	Izamal	Idolatría y superstición. Azotan perros cuando hay eclipse.	Br. Francisco Hernández <i>Cura beneficiado, vicario y juez eclesiástico.</i>	Indios
	Tixcacalcupul	Creencias relacionada con las mujeres en labor de parto, costumbres funerarias.	Fray Cayetano Martin Rosado <i>Cura doctrinero, vicario foráneo y Juez eclesiástico</i>	Indios
	Hocabá	Augurios, brujería, hechicería, embriaguez.	Br. Vicente Suárez y Domínguez, <i>Cura beneficiado, vicario foráneo y Juez eclesiástico.</i>	indios
1786	Provincia del Petén Itzá	Adoración de un ídolo en los montes, los indios vestían con hierbas y usaban flechas.	Fray Luis de Piña y Mazo, <i>Obispo.</i>	Indios
1792	Oxkutzcab	En el interior de las montañas adoraban un ídolo llamado <i>Cayut</i> o “dios de los montes” por medio de una efigie de piedra.	Fray Manuel Antonio de Armas <i>Cura vicario y Juez eclesiástico</i>	Indios

1807	Homún	Ritual nocturno con invocación de cuevas y cenotes de los montes, acto de superstición, beben <i>pitarilla</i> , queman copal.	Gregorio José Palomo <i>Cura propio</i> y José Benito Esquivel, <i>Presbitero</i>	Indios
	Campeche	Superstición con una Cruz que hacía milagros mediante agua y tierra.	Br. Diego de Solís. <i>Cura propio</i>	India
1815	Campeche	Dos mujeres hechiceras. Una acusada con blasfemias heréticas y la otra por herejía mixta.	Br. Vicente Méndez <i>Cura propio</i>	No señalado ³⁴⁴
	Dzidzantún	La hechicera Hermenegilda Poot fue acusada por tener pacto implícito y explícito con el demonio.	Fray Bernardo Rodríguez <i>Cura propio.</i>	India
	Chancenote	Costumbre pagana del <i>Cuch</i> . Festividad acompañada con la matanza de cochinos, consumo de <i>pitarilla</i> y aguardiente.	Br. Antonio Joseph Zapata Gómez <i>Cura propio.</i>	Indios
1816	Panabá	Ritual en milpas denominado <i>Tich</i> , ofrendan tortas de pan, mezclado con frijol y <i>balché</i> debajo del cual colocan nueve hojas del árbol Jabín.	Br. Joseph [Benito] Morales <i>Cura propio</i>	Indios y mulata

Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exps. 20 y 22, Caja 620, Exps. 3, 6, 7, 9, 10 y 11, Caja 621, Exps. 18, 21, 24, 25 y 29, Caja 622, Exps. 35, 39 y 40, Serie Mandatos Caja 250 Exp. 2, caja 255, Exps. 4, 6, 7, 9 y 13, Caja 260, Exp. 1, Serie Obispos, Caja 400 Exp. 21, Caja 421, Exp. 7.

Según información recabada, las acusaciones sobre idolatrías de indios y otras calidades estuvieron vigentes a lo largo del periodo colonial lo cual, aunado a las menciones diversas que contienen las fuentes sobre el asunto, nos indica fehacientemente la persistencia de creencias heterodoxas en los pueblos de la diócesis. Algunos autores han sugerido que esa persistencia de manifestaciones de la religión antigua no se contraponen con la aceptación de los mayas del cristianismo. En ese sentido, Solís Robleda propone que, desde la perspectiva indígena, las llamadas “idolatrías” formaron parte de un único sistema religioso junto con las expresiones abiertas y autorizadas de la religión impuesta, adaptándose a la fe cristiana y basándose en ciertos parámetros muy arraigados de la antigua vida religiosa.³⁴⁵

Otros autores han planteado que a lo largo de la colonia se desarrolló una forma particular de interpretación del cristianismo entre los indígenas de Yucatán, propiciada por el hecho de que los propios indígenas se encargaron parcialmente de la tarea de evangelización, manifestándose

³⁴⁴ En este caso el eclesiástico omitió las calidades de las acusadas. En su informe planteó dudas ante el obispo sobre la forma correcta de proceder. Alegó no saber si ellas debían solicitar la absolución al obispo o al Tribunal de Inquisición, ya que una no sabía escribir y la otra era de imposición. Más adelante se expone este caso a detalle. AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 255, Exp. 9, Informe del cura Vicente Méndez al obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte sobre la forma de proceder en contra de dos mujeres con delitos de blasfemias heréticas y herejía mixta en su curato, Campeche, 21 de Noviembre de 1815, s/f.

³⁴⁵ Solís Robleda, G., *Entre la tierra y el cielo religión y religiosidad en los pueblos mayas del Yucatán colonial entre los mayas de Yucatán*, pp. 86-87.

a partir de dos niveles: una religiosidad popular aceptada y apoyada por el clero regular y secular, y una religiosidad expresada en rituales de origen prehispánico a la cual los curas nunca dejaron de acusar como manifestaciones de idolatría, paganismo y superstición pero con la que se acostumbraron a convivir.³⁴⁶ De tal forma, puede afirmarse que los mayas fueron receptivos al nuevo culto pero lo hicieron en sus propios términos, lo cual significó incorporarlo al sistema preexistente.³⁴⁷

A decir de los ministros locales, las creencias heterodoxas en los pueblos coloniales se consideraron prácticas paganas, supersticiosas y heréticas atribuidas preferentemente a la población india. Sin embargo, no fueron raros los señalamientos de que junto con los indios también participaban otras calidades como mestizos, negros, mulatos y españoles en las prácticas y rituales mayas en los curatos indígenas. Pero hay que recordar que para la corrección y castigo de estas prácticas, mientras los naturales estaban sometidos a los mecanismos de control utilizados por los obispos y curas de los partidos, objeto de estudio de esta investigación, los no indios eran juzgados y procesados a través del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición.³⁴⁸

Este Tribunal era una estructura integrada por funcionarios especializados encargados en reprimir la disidencia, realizar averiguaciones, sentenciar y castigar³⁴⁹ actos contrarios a la fe, que funcionaba mediante una red de personas para canalizar denuncias y supervisar todos los procesos conforme a derecho canónico y civil.³⁵⁰ Algunas de las dificultades que enfrentó este

³⁴⁶ Bracamonte y Sosa, P., “El cristianismo indígena y las cofradías: siglo XVIII”, p. 31.

³⁴⁷ Farriss postula que el cristianismo no reemplazó al paganismo maya en los niveles teológicos superiores y tampoco se mezcló con él, pero ambos esquemas religiosos perdieron ante el sincretismo “parroquialista” del culto de deidades/santos tutelares, al tiempo que las élites mayas se veían reducidas a una categoría social local y subordinada, y sus horizontes se limitaban al nivel de sus vasallos macehuales. Farriss, N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, pp. 400-401.

³⁴⁸ La jurisdicción privativa sobre delitos contra la fe de indios a las autoridades episcopales motivó diversas interpretaciones dentro de la jurisdicción ordinaria, civil e inquisitorial. Luego de la real orden de 1570 que sancionó esta jurisdicción, el Tribunal del Santo Oficio atendía sobre los crímenes contra la fe cometidos por los no indígenas y únicamente la justicia ordinaria eclesiástica (obispo, arzobispo o provisoros) tenía facultades para actuar contra delitos relacionados con la fe de los indios, incluyendo los comunes como la bigamia, transgresiones sexuales diversas o el rezago en los diezmos, pero también la práctica de supersticiones como la idolatría o la hechicería. Lara Cisneros, G., “Introducción: La iglesia católica frente al espejismo idolátrico de los indios”, p. 17.

³⁴⁹ Los autos de fe, la proclamación en las parroquias, exhibición pública y castigo ejemplar de los condenados sirvieron “como un arma cruel y degradante de la Inquisición contra lo que consideraba inmoralidad y movimientos heréticos”. La Inquisición en la Nueva España funcionó desde 1570 hasta su abolición en 1821 con la independencia de México; a través del tiempo tuvo cambios en su enfoque y funciones. Véase Chuchiak IV, J., “Inquisition”, pp. 303-306.

³⁵⁰ Pueden revisarse algunos estudios de caso para conocer el funcionamiento interno de algunos tribunales, por ejemplo Piazza, Rosalba, “Un natural de Santiago Atitlán ante el Santo Oficio de México contra Matheo Pérez [dice ser] mestizo por pacto con el demonio (1671- 1688)”, en *Desacatos*, número 11, 2003, pp. 132-148.

Tribunal se relacionaron con impresiones y problemas en la definición de algunos delitos³⁵¹ y de otras calidades³⁵² ya que, una vez exentos los indios de su jurisdicción, las transgresiones de individuos de otras calidades como españoles, negros, mulatos o mestizos con comportamientos similares a los de los indios, ocasionaron confusiones en el desempeño inquisitorial, resultado de las condiciones geopolíticas del contexto americano colonial.³⁵³ Sin embargo, la lucha por erradicar la heterodoxia religiosa implicó una estrecha colaboración entre el Santo Oficio y los tribunales eclesiásticos ordinarios, también llamados audiencias y provisoratos, así como diversas fricciones o conflictos entre ellos.³⁵⁴

Por tanto, en los casos de idolatrías, herejías, supersticiones o alguna creencia considerada contra la fe católica, los indios infractores no eran delatados al Santo Oficio de la Inquisición sino al diocesano o su provisor que lideraba una estructura encabezada por dicha autoridad además de juez provisor y vicario general, cabildo eclesiástico, notarios, vicarios in cápite, jueces eclesiásticos entre otros.³⁵⁵ Asimismo, para sus asuntos de orden civil a los tribunales reales, contando en ambos casos para su defensa con el Juzgado General de los Naturales.³⁵⁶ Los delitos contra la fe de los indios, entonces, se procesaban en los tribunales ordinarios eclesiásticos, habiendo uno de estos tribunales en cada obispado y estaban encabezados por un provisor oficial y vicario general quien extendía su presencia en la diócesis auxiliado por un conjunto de jueces regionales que eran tantos como el obispo y su provisor creyesen necesarios. Sin embargo, la primera responsabilidad de la vigilancia y denuncia recaía en el cura beneficiado de la parroquia indígena al ser el contacto cercano al control episcopal.³⁵⁷

³⁵¹ Este problema se ilustra en estudios de caso, como por ejemplo el proceso criminal de Catalina de Miranda iniciado por el Santo Oficio en 1605 donde se evidencia la dificultad en definir algunos tipos de herejía. Véase González Molina, O., “Inquisición y hechicería novohispana: ideología y discurso en el proceso a Catalina de Miranda”, pp. 65-83.

³⁵² A. Izquierdo consigna el caso del indio Baltazar Martín que fue procesado por el delito de idolatría ante la Inquisición de Mérida por tener apariencia de mulato. Izquierdo, A., “Un documento novohispano del siglo XVII, como fuente para el estudio de la religión maya”, pp. 321- 334.

³⁵³ Acerca del funcionamiento del Santo Oficio en la Nueva España y sus relaciones con la sociedad y el poder entre 1571 a 1700, véase, Alberro, S., *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, FCE, México, 1998.

³⁵⁴ Véase Lara Cisneros, G., *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII?*, pp. 127-143, y Traslosheros, J., “Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en la Nueva España. Definición Jurisdiccional y justo proceso, 1571-1750”, p. 47.

³⁵⁵ Sobre el funcionamiento del provisorato de Indios en Yucatán destaca el trabajo de Chuchiak J., “La extirpación de idolatría y las relaciones interétnicas: conflictos maya-cristianos en una frontera colonial”, p. 841.

³⁵⁶ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 35, Razonamiento del cura don Anselmo Blas y Moreno en la visita pastoral a su curato, Chunhuhub, 20 de marzo de 1784, f. 56v.

³⁵⁷ Traslosheros apunta que algunos eclesiásticos compartieron funciones en ambos foros de justicia (inquisitorial y ordinaria) y esta situación adquiere sentido en la practicidad de la relación entre jurisdicciones y entre sus agentes

3.5.2. El papel de los doctrineros locales

Por la cercanía con los indios, resulta fácil entender que fueron los diferentes ministros locales quienes asumieron un papel de vital importancia en la extirpación de idolatrías y costumbres paganas. Sin embargo, no hay que olvidar la jerarquía de la justicia eclesial del obispado, donde participaban eclesiásticos con título de vicarios in cápite, vicarios y jueces eclesiásticos, juez provisor o vicario general, notarios, y por supuesto el obispo, donde cada uno cumplía una función específica en el ámbito de la justicia eclesiástica.³⁵⁸ Estos jueces formaron un sistema de vigilancia y extirpación a nivel local de los pueblos.³⁵⁹ Debemos tener en cuenta que en el nivel local existían dos tipos de administración eclesiástica en las parroquias indígenas del obispado: la del clero secular y la del clero regular. La diferencia entre ambas administraciones -de acuerdo a J. Chuchiak- es esencial para comprender la naturaleza de la administración eclesiástica a nivel local, así como los conflictos de jurisdicción ocasionados en la extirpación de la idolatría indígena que se intentó desarrollar a lo largo del período colonial. Las dos ramas de la Iglesia se involucraron en una lucha de largo plazo por el control de la administración eclesiástica de los mayas, que implicaba desde luego la facultad jurídica para el castigo de la idolatría.

Sin embargo, de acuerdo a las normas, el obispo designaba a quienes debían formalmente extirpar la idolatría, mayormente curas seculares, aunque eventualmente también comisionaba a franciscanos y a otras autoridades.³⁶⁰ Sin duda los clérigos locales eran los ojos y extensión del brazo episcopal en los pueblos pero además, al fungir como verdaderos agentes de propagación cristiana en sus partidos; estos doctrineros se apoyaban en sus ministros o tenientes, *camzab* o maestros de capilla, fiscales, sacristanes y otros indios del servicio eclesiástico, conformando un microcosmos cristiano en la convivencia diaria con todas las calidades, atención y administración de los sacramentos de la feligresía y resolución de riñas u otros asuntos particulares de sus

judiciales. Se trató de una red de foros de justicia, construida y ordenada que otorgó sentido a las acciones judiciales para la salvaguarda de las fe y las costumbres cristianas de la población. Traslosheros, J., “Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en la Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571-1750”, pp. 54-56.

³⁵⁸ Sobre el poder y jurisdicciones del provisorato de indios véase Chuchiak, J., “La extirpación de la idolatría y las relaciones interétnicas: conflictos maya-cristianos en una frontera colonial”, 1584-1600”, p. 841.

³⁵⁹ Chuchiak IV, J., “La inquisición indiana y la extirpación de idolatrías: El castigo y la Reprensión en el Provisorato de Indios en Yucatán, 1570-1690”, pp. 82-83.

³⁶⁰ Entre 1565-1821 en la diócesis de Yucatán la ejecución de castigos sobre delitos de idolatrías se dividió entre los curas 65.9%, franciscanos 18.8%, obispos 11.4%, visitadores 1.7%, gobernadores 1.1% y capitanes 1.1%. Véase Chuchiak IV, J., *The Indians Inquisition and the Extirpation of idolatry: the Process of Punishment in the Provisorato de Indios of the Diocese of Yucatan, 1563-1812*, pp. 129-150.

beneficios. Para desempeñar su relevante tarea de extirpar idolatrías, ministros seculares y regulares debían instruirse en la forma de operación y tratamiento de las costumbres no cristianas o creencias heterodoxas de los indios, y cumplir puntualmente una de sus obligaciones que, como ya se ha mencionado, era informar al obispo sobre cualquier sospecha de práctica idolátrica, para posteriormente poner en práctica el mandato o procedimiento ordenado para castigo de los transgresores.

Para las averiguaciones y castigos empleados contra indios idólatras se establecieron una serie de disposiciones generales. A principios de la tercera década del siglo XVIII el obispo Juan Gómez de Parada estableció la obligación de los doctrineros de informar y poner “todo cuidado” en el asunto, no ocultar las idolatrías de los indios de sus beneficios y entregar a los consentidores españoles y “otros de color” al santo Tribunal de la Inquisición para su castigo. De acuerdo a las constituciones sinodales que promulgó, todos los indígenas que fungían como maestros de idolatrías eran los incitadores y arrastraban a los demás a practicar esas costumbres, por lo que debían ser condenados a castigos como azotes públicos, destierro o trabajo personal en obras públicas o iglesias, así como quedar privados de obtener cualquier cargo en sus repúblicas o iglesias.³⁶¹ A los demás indios consentidores u ocultadores del mismo delito, también se les privaba de obtener algún cargo en sus repúblicas, y eran condenados por el lapso de un año al trabajo personal en sus iglesias u otras obras públicas de su pueblo, con apercibimiento de asistir junto con sus menores a la doctrina.³⁶²

En 1765 se emitieron otras instrucciones para curas y tenientes a cargo de los pueblos indios, en cuyo contenido se ordenaba que los curas pusieran mayor cuidado para evitar “las misas milperas o vanas observancias que tenían los indios”, especialmente cuando era tiempo de cosecha o castración de miel, así como el consumo de “la peligrosísima bebida del *balché*” entre los naturales, tan relacionado con sus actos idolátricos.³⁶³ Por el consumo del *balché* se estipuló la pena de 25 azotes a los indios por la primera transgresión, al igual que la incautación de vasijas a quienes las tuvieran, y si era reincidentes el doble de azotes y la misma incautación de vasijas,

³⁶¹ A diferencia de los indios ocultadores, los maestros de idolatrías estaban sujetos a penas más severas y con mayor duración de tiempo. Mientras los indios que participaban en las idolatrías de sus pueblos eran castigados por un año, los maestros de idolatrías enfrentaban el destierro a la Laguna y trabajos forzosos por un espacio de seis años. Véase libro quinto, título cuarto, *De Hereticis* en Gómez de Parada Juan, *Constituciones sinodales del obispado de Yucatán*, Transcripción, edición y notas de Gabriela Solís Robleda, p. 200.

³⁶² *Ibidem*.

³⁶³ Instrucciones para los curas y sus tenientes publicadas en 1765, tomado en Suárez Medina, V., *La consolidación del clero secular en el obispado de Yucatán, siglo XVIII*, p. 528.

dando cuenta de ello al gobernador. Por las llamadas “misas milperas” o *Tich*, se ordenaban castigos más severos, consistentes en 15 azotes en cada uno de nueve días consecutivos, “poniéndolos en ese tiempo con un grillete, sirviendo las obras de la iglesia o del convento, y que, al tiempo de los azotes, un fiscal en voz alta publique que aquella pena se les daba por sacrílegos y malos cristianos”.³⁶⁴ Si los ejecutores de las misas milperas reincidían, entonces se les remitía al tribunal eclesiástico.

3.5.3. Procesos contra idólatras y supersticiosos

Sin embargo, entre la norma y su ejecución se pueden encontrar algunas sutiles diferencias. Ya en otros trabajos han documentado el actuar de algunos obispos, jueces eclesiásticos, vicarios, franciscanos y autoridades seculares en la erradicación de la idolatría en Yucatán.³⁶⁵ Sin embargo, en esta tesis se exploran esas actuaciones a través de los registros elaborados por curas y doctrineros a cargo de las parroquias, que se encontraron en el archivo de manera dispersa y vale la pena explorar tomándolos como casos representativos. En estos registros se pueden observar y explorar los mecanismos locales utilizados para la extirpación de la idolatría indígena, tanto de franciscanos como del clero secular. Como parte de los mecanismos de control utilizados por la iglesia, en estas líneas nos enfocaremos en algunos castigos implementados en las parroquias indígenas. Como se vio anteriormente, desde la perspectiva eclesiástica fue larga la lista de creencias heterodoxas de los indios y de prácticas no aprobadas por los doctrineros. Algunas de estas prácticas motivaron denuncias que llegaban a oídos de los obispos a través de los curas de los pueblos. Ya se apuntó el caso reportado en 1816 por el cura del pueblo de Panabá Juan de Dios Arroyo y su teniente Joseph Benito Morales al obispo Estévez sobre la práctica denominada *Tich* realizada en las milpas de la mulata doña Tomasa Camejo, pero cabe consignar aquí el desarrollo del proceso. Tras la denuncia del hecho, registrada el 29 de julio de 1815, el cura envió a seis hombres para visitar dicha milpa, quienes llegaron al lugar poco después de media noche y hallaron a unos indios idólatras. De acuerdo al informe del referido cura, todos los indios partícipes del ritual idólatrico fueron detenidos y conducidos a la cárcel del pueblo. Sin embargo, tan solo un mes más tarde, el doctrinero Arroyo nuevamente informó al obispo no haber podido

³⁶⁴ Ibidem.

³⁶⁵ El capítulo VI, “*The methods and process of punishment in the ecclesiastical courts*” del trabajo de J. Chuchiak registra algunos procesos llevados a cabo para la erradicación de idolatrías, así como la participación de jueces y obispos, y algunos delitos de idolatría sujetos a persecución a través del provisorato de indios en Yucatán. Véase Chuchiak IV, J., *The Indians Inquisition and the Extirpation of idolatry: the Process of Punishment in the Provisorato de Indios of the Diocese of Yucatan, 1563-1812*, pp. 202-242.

ejecutar la comisión que éste le otorgó para examinar a los supersticiosos por haberse registrado un violento arrebato en el pueblo y porque su notario fue enviado a socorrer el puerto de Río Lagartos, quedando las diligencias truncas. También señaló que de los reos se habían fugado dos, el indio principal Bernardo Jahé y Felipe Aké. Al cuestionar a los demás indios, éstos señalaron que cuando los arrestaron el ritual no había iniciado y por eso no tenían conocimiento de lo que se iba a hacer, porque el que dirigía el ritual era Bernardo Jahé quien se huyó de la cárcel. Según el reporte del cura, la mulata Tomasa Camejo, Lucio Tzec y Juan Hau habían resultado reos reincidentes porque en otra ocasión fueron sorprendidos por el cura su antecesor en la parroquia, el bachiller don Manuel Vázquez. Los demás indios se limitaron a declarar que únicamente fueron convidados a comer y les pidieron traer leña y agua para preparar la comida, y cuando el cura les cuestionó sobre quien era el *Balam* ninguno de ellos dió razón.³⁶⁶

El doctrinero procedió a informar al obispo, “por si acaso se apiadaba de ellos”, y a ejecutar la pena de 99 azotes durante tres días seguidos a los transgresores, pero no pudo proseguir la causa alegando haberse ausentado su notario y verse obligado él a trasladarse al pueblo de Sucilá a celebrar la fiesta de la natividad de la virgen María.³⁶⁷ Sin embargo el cura aseguró que los indios castigados prometieron “enmendarse” y se les impuso acudir puntualmente a aprender la doctrina cristiana, lo que también serviría de ejemplo público y notorio a toda la feligresía. Lo que se observa en la forma de proceder del cura es que inicialmente supo del hecho, tramitó la captura de los idólatras y procedió a interrogar a los indios cautivos, informando de todo acto al obispo, máxima autoridad del provisorato. Posteriormente informó de nueva cuenta al prelado sobre la fuga de dos de los reos y de las dificultades que le impidieron terminar los interrogatorios a los indios para sacar a la luz información sobre la “idolatría” que practicaban al momento de su captura. Finalmente puso en práctica los castigos ya citados a los indios idólatras, incluyendo a la dueña de la milpa registrada como mulata y los conminó a aprender la doctrina en su iglesia.

Tras ejecutar los castigos, el doctrinero escribió otra carta al obispo el mes de octubre que a causa del extravío de un correo que transitaba desde Mérida para Valladolid, pensaba que probablemente se hubiese extraviado también su informe hecho previamente sobre los idólatras

³⁶⁶ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 255, Exp. 13, Informe del cura Juan de Dios Arroyo al obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte sobre las diligencias con indios idólatras de su curato, Sucilá, septiembre de 1816, s/f.

³⁶⁷ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 255, Exp. 13, Informe del cura Juan de Dios Arroyo al obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte sobre las diligencias con indios idólatras de su curato, Sucilá, septiembre de 1816, s/f.

del pueblo de Panabá. En su carta, el doctrinero informó al obispo que cuando encontrasen a los indios huidos Bernardo Jahé, considerado como “motor de la superstición”, y a su compañero, les tomaría sus declaraciones y haría las diligencias que el obispo ordenase. También reportó que el examen de los siete indios reos había sido un fracaso, pues no pudo conseguir ninguna información relevante y suplicó al prelado Estévez le ordenase lo que debía hacer con los indios aún en la cárcel.³⁶⁸ Pese a las dudas del cura sobre el procedimiento, podemos apreciar que las diligencias llevadas a cabo son similares a las empleadas por la Inquisición en las primeras décadas coloniales, como fue el caso de las realizadas durante 1562 en el pueblo de Hocabá, en donde se pueden establecer cinco pasos principales: 1) interrogatorio de los nativos, 2) arresto de los culpados, 3) interrogatorio de los reos, 4) pronunciamiento de sentencia, y finalmente, 5) aplicación del castigo.³⁶⁹

Otro caso de un proceso por idolatrías y supersticiones se registró en el pueblo de Dzidzantún. El franciscano Bernardo Rodríguez informó al obispo haber cumplido la orden del 17 abril de 1815 por la cual ordenaba examinar a la hechicera Hermenegilda Poot “con toda escrupulosidad”. Procedió el doctrinero a la diligencia y halló culpabilidad en la acusada por haber tenido un “pacto implícito y explícito con el demonio” y que no sabía disolver “el acto maléfico”. El fraile dijo haber tenido a la hechicera durante quince días en su prisión y dos meses acudiendo a la doctrina y misas en la iglesia del pueblo a la vista de todos, “con una vela encendida por penitencia, tal y como el obispo le había indicado”.³⁷⁰ Muchos doctrineros, vicarios y jueces eclesiásticos fueron los que finalmente aplicaron los castigos y penas impuestas por delitos de idolatrías, supersticiones o algún tipo de creencia que ellos mismos consideraban no apegada al cristianismo.³⁷¹ Estos mantenían ciertas atribuciones que les permitía actuar como obispos en determinados procesos, así como investigar y llevar a cabo castigos como se

³⁶⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 255, Exp. 13, Informe del cura Juan de Dios Arroyo al obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte sobre las diligencias con indios idólatras de su curato, Sucilá, septiembre de 1816, s/f.

³⁶⁹ Bricker, V., *The Indian Christ, the Indian King, the historical substrate of Maya Myth and ritual*, p. 286. Véanse también los juicios realizados por idolatrías en ese período en Chuchiak, J., “El regreso de los autos de fe: Fray Diego de Landa y la extirpación de idolatrías en Yucatán 1573-1579”, en Revista UACSHUM, UNAM, vol. I, núm. 0, 2005, pp. 29-47.

³⁷⁰ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 255, Exp. 7, Informe de fray Bernardo Rodríguez al obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte sobre las diligencias practicadas contra la hechicera Hermenegilda Poot, Dzidzantun, 11 de julio de 1815, s/f.

³⁷¹ Es importante hacer ciertas distinciones sobre la jurisdicción y atribuciones a los vicarios y jueces eclesiásticos. Todos los pueblos contaban con un vicario y juez local que tenía a su cargo el juzgado eclesiástico. Chuchiak J., “La extirpación de idolatría y las relaciones interétnicas: conflictos maya-cristianos en una frontera colonial”, p. 841.

ejemplificó anteriormente. Sin embargo, entre sus limitaciones, tenían que remitir el caso al vicario in cápite o bien como se mostró al obispo cuando se trataba de una sentencia final, además de que los indios no podían apelar sentencias cuando habían sido descubiertos.³⁷²

Las fuentes consultadas permiten apreciar las respuestas de curas seculares y franciscanos en la forma de proceder contra la idolatría, hechicerías o alguna creencia pagana, ya sea cuando inicialmente informaban directamente al obispo o al aplicar directamente castigos siguiendo su criterio personal, que no precisamente llegaron a ser formalmente denuncias canalizadas al Provisorato de Indios o castigadas mediante un auto de fe, ya que en algunas ocasiones se canalizaron como delitos menores que podían ser fácilmente resueltos por el cura de la parroquia.³⁷³ Además, entre los que optaban por ejecutar directamente castigos, existen diferencias en cuanto al tipo de castigos y la variedad de los delitos imputados. La atención y cuidado por mantener y consolidar la cristiandad en sus parroquias implicaba estar al tanto de los rumores y denuncias de actos considerados heréticos, que, de acuerdo a las normas de las visitas pastorales estaban obligados a informar al obispo para poder proceder a realizar las diligencias correspondientes. De tal forma que las visitas pastorales también fungieron como un tribunal itinerante para ventilar actos paganos, además de cuidar que se preservase el orden y el acatamiento de todas las disposiciones que debían regir la vida religiosa en los pueblos de la diócesis. De manera que los eclesiásticos que realizaban la visita, el cura o doctrinero de la parroquia, junto con los demás tenientes auxiliares, representaron en su conjunto la estructura de vigilancia espiritual en los pueblos, parecida a la jerarquía estipulada en la estructura del Tribunal del provisorato, solo que con acceso directo a la autoridad episcopal. Sin embargo, por sus atribuciones directas con los feligreses, fue el cura o doctrinero parroquial quién fungió como la figura más importante para la conservación de la cristiandad en los pueblos, villas y ciudades.

³⁷² Chuchiak J., “La extirpación de idolatría y las relaciones interétnicas: conflictos maya-cristianos en una frontera colonial”, p. 841.

³⁷³ De acuerdo a Lara Cisneros, no todos los pecados o delitos se castigaban mediante un auto de fe, ya que este se reservaba a las faltas que constituían un mal ejemplo o que atentaban contra los principios fundamentales de la religión católica o se reservaba a aquellos idólatras persistentes. Lara Cisneros, G., *¿Ignorancia invisible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII?*, pp. 288-291.

3.5.4. Herejía mixta y los milagros con agua y tierra

En Campeche, el presbítero Vicente Méndez reportó haber atendido en su confesionario a dos mujeres, una con delitos relacionados con “blasfemias heréticas”³⁷⁴ escándalos, ebriedad y con “cierta herejía oculta” al cuestionar la justicia de Dios ante la muerte de su padre y de un hijo; y la otra mujer era -a decir del cura- una practicante del pecado de “herejía mixta, interna y externa” al tratar sobre la pureza de María después del parto, cosa que reunía todos los requisitos para calificar el caso como herejía.³⁷⁵ De acuerdo al cura, las dos mujeres ignoraban no solo la reservación papal para la absolución de estos pecados, sino también la pena que implicaban. En estos casos particulares, el presbítero reportó al obispo haber decidido no absolverlas hasta tener indicaciones precisas, pues dudaba si por el tipo de delito cometido habían incurrido en la reservación papal, de tal manera que dudaba sobre absolverlas el mismo o en virtud de la bula, requería una delegación especial del obispo para ello.³⁷⁶ Solicitó instrucciones ya sea para proceder él en la resolución del caso, o ver que las mujeres solicitasen la absolución al obispo o al Tribunal de Inquisición, teniendo en cuenta que una no sabía escribir y a la otra “le costaba mucha vergüenza”.³⁷⁷ En el informe no se consignaron las calidades de las acusadas, el presbítero únicamente hizo énfasis sobre el tipo de delito cometido por cada una y sus dudas sobre el

³⁷⁴ En un mandato emitido por el obispo Estévez en 1806 se consideraban como blasfemias aquellas “voces del infierno cual llevaban los libertinos, improprios y ateístas y que también se habían reducido a canciones que escandalizaban los oídos”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 258, Exp. 1, Mandato general del obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte sobre blasfemias y la obligación de los curas de extirparlas, Mérida, 8 de marzo de 1806, s/f.

³⁷⁵ De acuerdo a la literatura cristiana, la herejía podía clasificarse en interna, externa o mixta. La *interna* era un error en el entendimiento del cristiano sin que de él se perciba nada en el exterior, y fue considerado grave porque atentaba contra la fe. Cuando el error se expresaba con la lengua u otra señal exterior se conocía como *herejía externa*, que consistía en propalar errores sobre asuntos que no se comprendían, y fue considerado un atentado contra la profesión de la fe de tal gravedad que el delincuente no podía ser absuelto mientras no se retractase o manifestase hacerlo. Finalmente, la *herejía mixta* era la manifestación por medio de palabras, escritos, gestos (exterior) de algún error contra la fe que se tenía (interior), y la gravedad del delito conllevó a la pena de excomunión mayor que sólo podía absolver el Papa y los que tenían de él especial comisión para ello. Planas, J., *El misionero apostólico o conferencias teológico-morales sobre la herejía y la superstición y los siete pecados capitales con su perversa prole, los vicios a ellos subordinados*, pp. 14-15.

³⁷⁶ Es probable que la reservación papal citada por el presbítero se refiera a la bula gestionada por el rey Felipe II ante el papa Gregorio XIII, en la que concedía a los obispos de Indias -y también les autorizaba a que estos delegaran esa autoridad a funcionarios específicos según fuera necesidad- la facultad de absolución en ambos fueros para el caso de indios, aún tratándose de casos de herejía, idolatría y otros casos reservados. Dicha bula señalaba que la absolución sólo procederá después de haber sometido a juicio al acusado y haberse determinado su culpabilidad por medio de una confesión expresa y por escrito, esto para evitar confusiones o conflictos jurisdiccionales. Véase Lara Cisneros, G., *¿Ignorancia invisible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII?*, pp. 133-135.

³⁷⁷ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 255, Exp. 9, Informe del cura Vicente Méndez al obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte sobre la forma de proceder en contra de dos mujeres con blasfemias en su curato, Campeche, 21 de Noviembre 1815, s/f.

procedimiento o diligencias a seguir. Cabe señalar que la herejía mixta fue considerada un delito grave, según las circulares emitidas en 1820-1822³⁷⁸, de modo que los curas no tenían facultad para absolverla. Para ello, se mandó a párrocos y justicias cuidar no se registrasen este tipo de expresiones “escandalosas y heréticas”, y a todos los fieles cumplieren con la obligación de delatar los actos heréticos ante el párroco y prelados para proseguir las causas y aplicar castigos, hasta entregarlos al brazo secular.³⁷⁹ En relación al pecado de la blasfemia, los curas mantenían la estrecha obligación de extirparlo, procesando al infractor en un lapso no mayor a seis días a partir de la denuncia y teniendo este delito pena de excomunión mayor para quien lo cometiese.³⁸⁰

Otras manifestaciones “supersticiosas” fueron atendidas con menos regulaciones y según el criterio de ciertos curas. Por ejemplo, en 1807 en la ciudad de Campeche se corrió el rumor sobre la fama de un crucifijo pequeño que -se dijo- fue hallado en los montes de Lerma. Este crucifijo se encontraba en la casa de una mujer quien lo utilizaba para efectuar lo que el cura denominó como “milagros acaso imaginarios que atraía y persuadían al vulgo de gentes”. Se creía que la tierra y el agua puestas en presencia de la mencionada cruz quedaban santificados y luego se repartían como reliquias de suerte “que convertía a aquel lugar como un santuario”, donde acudían señoras y otras gentes que visitaban la casa donde se encontraba la cruz llevando ofrendas a cambio de agua y tierra “santificada” para curar sus males y enfermedades. Ante tal situación, el cura manifestó al obispo su intención de mandar a un ministro residente de su parroquia para incautar la cruz retirándola de la casa para colocarla en el templo. Aunque advirtió que, “conociendo el carácter del pueblo”, no lo había hecho hasta dar cuenta al obispo y saber su determinación al respecto. A pesar de que el cura calificó este hecho como un “torrente de superstición”, más que tomarlo como un delito grave contra el cristianismo al parecer lo

³⁷⁸ En 1822 el obispo Estévez señaló que los curas podían habilitar “insertivos”, revalidar matrimonios y absolver reservados exceptuando el pecado de la herejía mixta. AGAY, Fondo Mandatos, Caja 108, Libro del pueblo de Halachó, Circular del obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte a los curas sobre la publicación de las bulas de cruzada y las facultades de curas, Palacio Episcopal, 1 de febrero de 1822, ff. 70v-70r.

³⁷⁹ AGAY, Fondo Mandatos, Caja 370, Libro del pueblo de Sotuta (1796-1833), Circular del obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte a los curas sobre la celebración de misas, prohibición del castigo de azotes y conservación de la pureza de la religión católica, Mérida, 6 de junio de 1820, s/f.

³⁸⁰ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 258, Exp. 1, Mandato general del obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte sobre las blasfemias y la obligación de los curas de extirparlas, Mérida, 8 de marzo de 1806, s/f.

consideró como una práctica que atraía al “vulgo de gentes”, siendo producto de vanas observancias y del conocimiento superfluo del cristianismo entre los participantes.³⁸¹

Más tarde -en 1815- en la ciudad de Campeche, el mismo cura informó al obispo la aparición de un pedazo de tronco sellado con dos cruces perfectas, que habría sido hallado cortando un árbol seco para leña en casa del armero Álvarez, quien solicitó la averiguación del caso. Se dijo que fue el mozo que cortaba la madera quien reportó la aparición, y el armero y dueño de la casa añadió que, noches atrás, él y su mujer habían visto una claridad o resplandor deslumbrante que no les causó miedo.³⁸² Respecto a la supuesta aparición de las cruces, el cura Solís manifestó abiertamente no haber efectuado interrogatorios por no exponer a los involucrados a jurar en falso ya que desconfiaba mucho de los milagros que alegaba la gente que era muy propensa a vanas observancias e “imaginar maravillas y hacer de cualquier cosa un misterio”. Reportó además estarse volviendo una práctica común el hallar crucifijos “para alborotar e interesarse con la devoción de los vulgares”.³⁸³ A pesar de estas precauciones, el cura solicitó al obispo le indicase le estimara conveniente hacer en el caso.

En la documentación también se aprecia la variedad de formas por las cuales los ministros de diversos pueblos y ciudades informaban a sus obispos sobre la existencia de idolatrías, hechicerías, blasfemias, vanas observancias y otros pecados. Pero sin duda el medio más relevante y utilizado para ello por su formalidad, obligatoriedad y periodicidad fue el requisito contemplado en la visita pastoral, pues en cada una de ellas los ministros locales elaboraban razonamientos especiales llamados “separados” que se ubicaban en el apartado del formato general de la visita denominado “creencias de los indios”. En estas relaciones los eclesiásticos de cada pueblo, villa o ciudad describían al obispo las costumbres y rituales que llegaban a sus oídos

³⁸¹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 260, Exp. 1, Informe del cura Diego de Solís al obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte sobre la aparición de una cruz en los montes de Lerma que hace milagros con agua y tierra, Campeche, 6 de julio de 1807, s/f.

³⁸² En el mismo informe, el doctrinero Solís explicó que la supuesta aparición pudo ser creada con alguna cruz de fierro o metal puesta al fuego, acomodando al leño rajado y apretándolo con otra mitad, ya que aparecía una sombra de la principal y estaba como ahumada o quemada. AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 255, Exp. 9, Informe del cura Diego de Solís al obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte sobre la aparición de un tronco sellado con dos cruces aparecidas cortando un árbol seco para leña en casa del armero Álvarez, Campeche, 18 de enero de 1815, s/f.

³⁸³ El doctrinero añadió que de acuerdo a la “devoción de los vulgares” también le habían llevado a su iglesia palmas accidentalmente formadas con las velas de los muertos. AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 255, Exp. 9, Informe del cura Diego de Solís al obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte sobre la aparición de un tronco sellado con dos cruces perfectas aparecidas cortando un árbol seco para leña en casa del armero Álvarez, Campeche, 18 de enero de 1815, s/f.

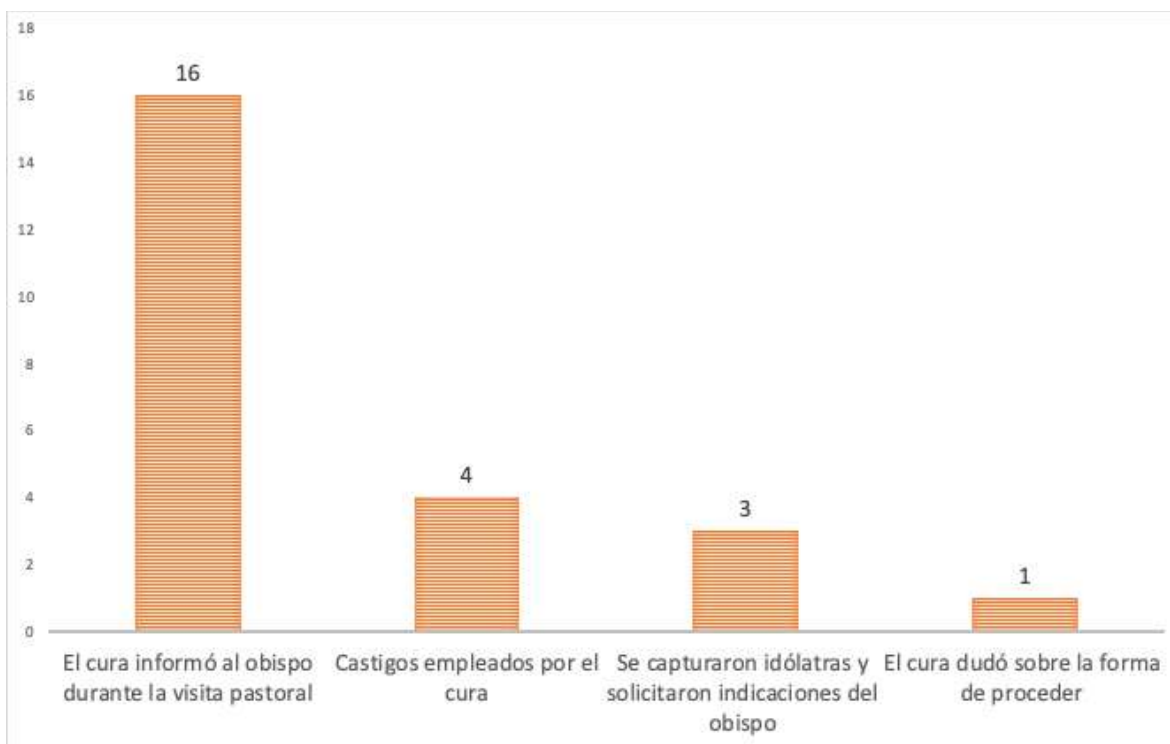
o en algunos casos habían presenciado ellos mismos. Efectuados en cualquier rincón de la diócesis desde milpas, colmenares, arrabales de ciudades, villas y demás pueblos.

Además de este medio de registro formal y periódico, otras actividades sospechosas de transgresión detectadas en los curatos ameritaron la redacción de informes específicos por medio de los cuales los curas las hacían del conocimiento de los obispos; este tipo de relaciones son más escasas y se ubican en la variada y dispersa correspondencia entre ministros locales y el prelado, vicarios in cápite u otras autoridades como el cabildo eclesiástico. En la mayoría de los casos aparece únicamente la descripción del cura sobre el hecho denunciado, el procedimiento efectuado y la petición de instrucciones o mandatos superiores a realizar, sin incluir el documento con la respuesta del obispo. Tal como se ha señalado por algunos investigadores, y como se estimó en los casos presentados anteriormente, la injerencia del obispo, -máxima autoridad del provisorato- fue determinante para la resolución de delitos contra la fe de indios y su poder fue mayúsculo para conocer a fondo todas las transgresiones.³⁸⁴

Seguramente, el contenido de estas informaciones motivó la emisión de edictos, mandatos y circulares difundidas por los obispos durante sus gobiernos, mediante las cuales se puede tener una idea de las acciones que se tomaban ante las denuncias de herejías, blasfemias, supersticiones e idolatrías de los indios y también de algunos no indios. En el siguiente gráfico pueden apreciarse procedimientos realizados por curas y doctrineros locales de la diócesis entre 1781 y 1815.

³⁸⁴ Se distinguen los trabajos de Lara Cisneros, G., "La idolatría de los indios americanos ¿El enemigo invisible?", pp. 47-48, y Chuchiak, J., "La inquisición indiana y la extirpación de Idolatrías: El castigo y la Reprensión en el Provisorato de Indios en Yucatán, 1570-1690", pp. 80-83.

Gráfico 2. Procedimientos efectuados por curas y doctrineros entre 1781-1816:

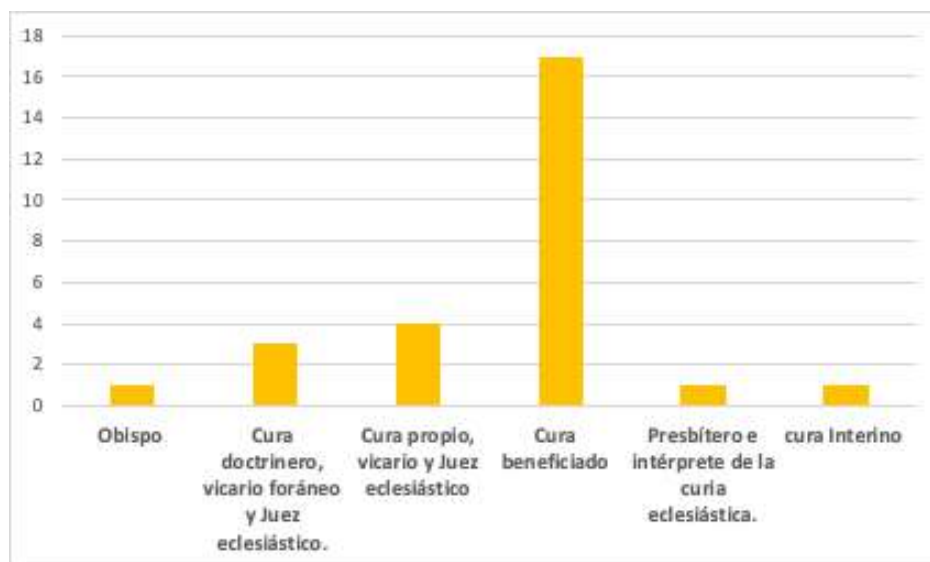


Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exps. 20 y 22, Caja 620, Exps. 3, 6, 7, 9 y 10, Caja 621, Exps. 18, 21, 23, 24 y 29, Caja 622, Exps. 35, 39, 40 y 55, Serie Mandatos Caja 250, Exp. 2, Caja 255, Exps. 4, 6, 7, 9, 13 y 15, Caja 260, Exp. 1, Serie Obispos, Caja 400 Exp. 21, Caja 421, Exp. 7

La mayoría de las prácticas heterodoxas de los indios fueron localizadas en las visitas pastorales, lo que representó un total de 16 casos. Tan solo 4 fueron curas, seguramente con el título de vicarios in cápite o vicarios y jueces eclesiásticos que implementaron diversos castigos, mientras que 3 solicitaron indicaciones del prelado o su provisor y solo uno dudó sobre la forma de proceder. Sin embargo, es importante hacer una aclaración: existieron curas quienes únicamente investigaban un acto de herejía indígena y no daban castigos ni procedían en formular un caso, y por contraparte, los curas quienes si procedían y daban castigos sin avisar a los obispos. Esta diferencia no se debió a una decisión propia, conocimiento o azar. Sino, los curas quienes elaboraron informes al obispo y no ejecutaban castigos inicialmente se trataba de curas beneficiados sin título de vicario in cápite, o vicario y juez eclesiástico, ya que ellos solo podían dar un informe de los hechos y esperar las diligencias del prelado, puesto que no contaban con la comisión explícita del obispo, o su provisor y no podían ejecutar condenas o castigos. Mientras que los vicarios in cápite y vicarios y jueces eclesiásticos contaban con dicha comisión del obispo o ejercían sus atribuciones mediante su “vicariato” que les permitía sentenciar y ejecutar los castigos a los transgresores de sus vicarías. En otros términos estos jueces tuvieron un papel

importante para subordinar a las doctrinas a la autoridad episcopal, “extendiendo la jurisdicción de los prelados en las parroquias de su diócesis.”³⁸⁵ De acuerdo a los casos expuestos anteriormente, el título de los informantes de idolatrías y herejías registradas se compone de la siguiente forma:

Gráfico 3. Títulos de informantes de los registros sobre idolatrías entre 1781-1816:



Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exps. 20 y 22, Caja 620, Exps. 3, 6, 7, 9 y 10, Caja 621, Exps. 18, 21, 23, 24 y 29, Caja 622, Exps. 35, 39, 40 y 55, Serie Mandatos Caja 250, Exp. 2, Caja 255, Exps. 4, 6, 7, 9, 13 y 15, Caja 260, Exp. 1, Serie Obispos, Caja 400 Exp. 21, Caja 421, Exp. 7

La mayoría de los informantes de los registros consultados fueron curas beneficiados, seguido de curas propios y jueces eclesiásticos y curas doctrineros vicarios foráneos y jueces eclesiásticos principalmente. Aunque algunos casos fueron resueltos por estos jueces, determinados procesos se remitían al obispo o vicarios regionales o in cápite, especialmente cuando se trataba de sentencias finales. El porcentaje de curas beneficiados encontrados en la documentación explica porque la mayoría de curas inicialmente capturó a los indios transgresores tan pronto se enteraron del hecho y los mantuvieron cautivos hasta informar y recibir indicaciones del prelado. En la documentación puede apreciarse una tendencia en los curas y doctrineros a visualizar las prácticas heterodoxas de los indios y otros actos supersticiosos como producto de un cristianismo confuso, derivado de un conocimiento superficial de la doctrina entre la feligresía de sus curatos. Sin embargo, a pesar de que algunos ministros aplicaron procedimientos de *motu*

³⁸⁵ Aguirre Salvador, R., “El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El Arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII”, p. 15.

propio y de manera inmediata, todos informaban de los casos atendidos a los obispos. La forma de proceder, inicialmente consistió en efectuar interrogatorios a los indios idólatras, para posteriormente emplear castigos como prisiones, azotes, destierro y otras penas a la vista de todos los feligreses como cumplir con la doctrina y misa de manera forzosa, así como decomisión de objetos.

En 1820 el obispo Estévez, mediante carta circular, notificó a los curas la prohibición de recurrir al castigo de azotes, y les encomendó cuidar “la pureza” de la religión y les advirtió que era facultad privativa de la justicia ordinaria el imponer prisiones y otras penas a la feligresía para que cumplieren con la asistencia puntual de doctrina y con las contribuciones, como pago de misas y otras cargas debidas a la iglesia “en que había mucha morosidad”.³⁸⁶ A pesar de la recurrencia en la emisión de órdenes y recomendaciones mediante este tipo de circulares, no hay duda que la vigencia de creencias sospechosas o abiertamente heterodoxas era patente en los pueblos cristianos, y que los castigos fueron siendo cada vez menos rigurosos. Es probable que los curas de finales de la colonia, como miembros activos de la sociedad en la que vivían influenciada por la ilustración, estuvieran más familiarizados con la presencia de creencias no cristianas, naturalizándolas y asumiéndolas como producto de la ignorancia más que de la acción del maligno, y ello, aunado al decaimiento del inicial ímpetu evangelizador, motivó que perdiesen importancia como delitos graves y fuesen atribuidas a un espíritu fantasioso de los indios. Sin embargo, desde el enfoque eclesiástico, vale la pena explorar tanto algunos problemas sociales expuestos por los curas como medidas propuestas para alcanzar “la completa civilidad del indio”.

3.6. El vínculo entre idolatría y embriaguez

Una variable constantemente asociada a las prácticas paganas fue la embriaguez de los indios por el consumo del *balché* o *pitarilla* en diversos rituales. Sin embargo, la embriaguez también se consideró como un vicio extendido entre los indios por el consumo de aguardiente y otras bebidas que provocaba la alteración del orden en los pueblos y fomentaba la comisión de diversos delitos y pecados. Es por ello que la embriaguez fue visualizada tanto como un

³⁸⁶ AGAY, Fondo Mandatos, Caja 370, Libro del pueblo de Sotuta (1796-1833), Circular del obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte a los curas sobre la celebración de misas, prohibición del castigo de azotes y conservación de la pureza de la religión católica, Mérida, 6 de junio de 1820, s/f.

problema social como un obstáculo muy significativo para alcanzar una verdadera cristianización entre la población nativa. En este sentido, cabe señalar algunas consideraciones.

Por lo anteriormente dicho, y al igual que la idolatría, la embriaguez de los indios fue motivo de preocupación para las autoridades civiles y eclesiásticas a lo largo del periodo colonial. Desde un inicio se identificaron a las idolatrías y el consumo del *balché* como parte de las prácticas entre los indios que debían extinguirse para lograr la conversión cristiana de los mayas, y por ello el clero católico visualizó el uso de ésta y otras bebidas nativas como un problema.³⁸⁷ Así encontramos en la documentación que en la mayoría de las ceremonias registradas, los curas consignaron la presencia del *balché* o de alguna otra bebida embriagante. Por ejemplo, el doctrinero de Teabo señaló que los indios realizaban en los montes sus idolatrías y la ceremonia denominada *tich*, que ya se ha mencionado, consistente en colgar cañas o jícaras producidas en la milpa, llenas de “caldos de maíces” y *pitarilla* acompañado de danzas y cantos “quedando borrachos hasta el otro día en que iniciaban la cosecha”.³⁸⁸ Los consumidores de *balché*, en rituales tanto mayas como no mayas, fueron considerados como enemigos no sólo del Estado, sino también de la idea de civilización cristiana española.³⁸⁹ Pero el consumo de la bebida continuó acompañando la vida ceremonial de los indios, a pesar de su prohibición. Campos García señala que el *balché* “espiritualizó la vida gentil de los mayas” y aunque fue prohibido y su consumo perseguido desde los primeros años coloniales por los franciscanos, siguió presente en la vida pagana de los indios al estar íntimamente ligado a su vida gentil en proceso de desarraigo.³⁹⁰

Esta estrecha imbricación se extendía a otros ámbitos de la vida de los indios lo cual motivó que muchos doctrineros ubicaran a la embriaguez como una problemática social, pues alegaban que las “exorbitantes borracheras” de los indios, ocasionaban que muchos de ellos entraran a dormirse en las iglesias, pero además vendían o “malbarataban” para ese fin sus colmenas, ganado mayor o menor y otras pertenencias, por lo que se veían precisados a salir a los montes

³⁸⁷ Chuchiak IV, J., “*It is their drinking that hinders them*”: *Balché and the use of ritual intoxicants among the colonial Yucatec Maya, 1550-1780*”, p. 154

³⁸⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 3, Razonamiento de fray Pedro Marín en la visita pastoral, Teabo, 13 de enero de 1782, ff. 31v-32v.

³⁸⁹ J. Chuchiak señala que para los mayas el consumo del *balché* era mucho más que un acto de desafío, pues trató de un medio para mantener un orden social y cosmogónico, en donde se organizaban y ordenaban el mundo que los rodeaba, colocando incluso a los españoles, negros, mulatos y otros no indios en su propio paisaje sagrado mediante un acto cohesivo de embriaguez ritual. Chuchiak IV, J., “*It is their drinking that hinders them*”: *Balché and the use of ritual intoxicants among the colonial Yucatec Maya, 1550-1780*”, p. 156.

³⁹⁰ Campos García, M., “*El paganismo maya como resistencia a la evangelización y colonización española 1546-1761*”, p. 120.

en búsqueda de especies o a “venderse de criados” para pagar sus tributos, obvenciones y demás cargas, “exponiendo a sus mujeres e hijos a mendigar en las casas particulares o venderse al trabajo de puerta en puerta para sustentarse”.³⁹¹

Algunos trabajos han hecho énfasis, en el consumo y la postura de la Iglesia y de otras autoridades con respecto a la embriaguez.³⁹² Este problema motivó la emisión de cédulas reales enviadas a los ministros de las Indias para que procurasen extirpar este vicio con diligencia y cuidado, sujetándose en los Concilios americanos que ordenaban desterrar de los naturales “tan abominable vicio”.³⁹³ En el periodo de estudio, el fraile doctrinero del pueblo de Maní tuvo que recurrir en 1782 a las ordenanzas del siglo XVI establecidas en 1552 por el oidor Tomás López Medel para la provincia yucateca que asignaba grandes penas para aquellos que hiciesen bebidas de las que usaban los indios para emborracharse y que “ni aun vino de Castilla se les diese, por evitarles, no solo muchas enfermedades corporales que les causaban la muerte, sino porque se distraían mucho de la doctrina cristiana y renovaban con las borracheras la memoria de sus gentilidades”. Para desarraigar este vicio, el oidor mandó a los caciques, principales y encomenderos de los indios solicitasen con todo cuidado que dentro de dos meses hiciesen quemar las canoas o vasijas donde se hacían los “beberajes”, y para los encomenderos que consistiesen o solapasen esta fabricación se estableció una pena de cincuenta pesos para la Cámara de su Majestad.³⁹⁴ Los intentos normativos de dicho oidor con respecto a este “vicio”

³⁹¹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 3, Razonamiento de fray Pedro Marín en la visita pastoral a su curato, Teabo, 13 de enero de 1782, f. 32v.

³⁹² El consumo del aguardiente en los amerindios ha sido abordado desde diferentes perspectivas. William B. Taylor centra su investigación en torno al consumo de bebidas embriagantes, el homicidio y la rebelión. Documentado principalmente en fuentes judiciales, muestra que las autoridades novohispanas visualizaban a la embriaguez como la causa de todas las infracciones al orden colonial. Taylor, W., *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. Stanford California. Stanford University Press, 1979. R. Corcuera contrasta el uso del pulque en la época prehispánica y su regulación dentro de un orden social y posteriormente en el discurso cristiano de la evangelización que los españoles trajeron e intentaron transmitir a los amerindios. Corcuera de Mancera, R., *El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*. FCE, 1991. Otro trabajo reciente, de James M. Córdova, argumenta que la imagen estereotipada del nativo borracho se debió no solo a los objetivos evangélicos de los frailes y la propensión del colonialismo de ver a sus súbditos como ingobernables, sino también a la compleja relación entre el texto alfabético europeo y imágenes hechas por nativos y correlaciones parciales entre las ideologías indígena y judeocristiana. Córdova, J., “Drinking the fifth cup: notes on the drunken Indian image in colonial Mexico”, *Word & Image*, vol. 31, 2015.

³⁹³ El Concilio Limense, Can. 109, pág. 67, señalaba que el vicio de la embriaguez era raíz de la infidelidad y de innumerables males y mandaba procurar por todas vías desterrarlo de la nación de los indios con la autoridad y cuidado de los gobernadores y justicias, era la razón de que no hubiese firmeza en la fe de Jesucristo en aquella tierra y no la habría mientras los indios no fueren apartados del vicio de la borrachera. Lo mismo ordenaba el Concilio Mexicano, libro 3, título 10 S. 5. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 42, Razonamiento de fray Francisco Sánchez en la visita pastoral a su curato, Conkal, 22 de enero de 1785, f. 19v.

³⁹⁴ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 22, Razonamiento de fray Josef de los Reyes en la visita pastoral a su curato, Maní 17 de enero de 1782, f. 41v

fueron esenciales para el establecimiento del orden y policía que se procuraba; sin embargo, no consiguieron erradicar el consumo entre los indios y siguió siendo objeto de preocupación entre los curas locales de las parroquias indígenas, al grado de considerarse como “la raíz de todos los males de la provincia”.³⁹⁵ Muchos doctrineros reportaron que la embriaguez en los naturales les acarrea a los indios una serie de males, tanto espirituales como corporales, porque le seguían “graves pecados” como el adulterio, incestos, hurtos, pependencias, iras, heridas, disturbios y otros delitos que, ante los ojos del cristianismo, fueron vistos como “estorbos a la frecuencia de los sacramentos y a la pureza de la ley de Dios”.³⁹⁶

En 1770 el bachiller Joseph Barroso propuso al obispo Piña y Mazo algunos puntos sobre la administración de los indios para ser considerados en el Concilio Provincial. En su escrito, el eclesiástico señaló que los indios eran muy inclinados a la idolatría y a la embriaguez, juntándose en los montes para realizar muchas ceremonias. Para enfrentar este vicio, el bachiller Barroso sugirió al obispo mandar a los curas tener cárceles eclesiásticas en los pueblos que administraban para encerrar en ellas a los públicos borrachos, porque los caciques y justicias no sólo no resolvían el problema sino que incurrían en el mismo delito, llegando a tal la osadía de los indios que entraban ebrios a las iglesias cuando se celebraban oficios divinos “haciendo bulla con escándalo del pueblo”.³⁹⁷

Otro eclesiástico, el doctrinero fray Josef de los Reyes, en la misma línea postuló que los indios hacían alarde y ostentación de su embriaguez, pero precisó que la causa de que fuese el consumo de aguardiente tan cotidiano era porque se podía comprar licor con facilidad en los estancos, cuyos renteros tenían “la laxitud de consciencia de embriagarlos, pues con ello les va su mayor interés y medra”.³⁹⁸ Por su parte el doctrinero del pueblo de Conkal señaló que la venta del

³⁹⁵ Al menos en los curatos de Maní, Teabo, Oxkutzcab, San Diego de Pich, Nahbalám, Izamal, Hochtún, Telchac, Conkal, Cansahcab, Cacalchén, Uayma, Dzidzantún, Villahermosa, Hocabá, y Teapa se consignaron referencias sobre la embriaguez de los indios. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Cajas 619-625, Razonamientos de los doctrineros y curas de los pueblos realizadas durante el gobierno eclesiástico de fray Luis de Piña y Mazo y fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte, entre los años 1782 y 1804.

³⁹⁶ En la literatura cristiana, se dice que San Pablo señaló que las personas dadas a este vicio estaban excluidos del reino de los cielos: *neque fornicaris, neque idolis servientes, neque adulteri, neque moles, neque masculorum concubitores, neque fures, neque abari, neque ebriosi, neque maledisi, neque rapases regnum Dei pocidebunt*. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 42, Razonamiento de fray Francisco Sánchez en la visita pastoral a su curato, Conkal 22 de enero de 1785, f. 18r.

³⁹⁷ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 256, Exp. 3, Informe de Josef Barroso sobre la administración de indios al obispo Piña y Mazo, Mérida, 21 de mayo de 1770, s/f.

³⁹⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 22, Razonamiento de fray Josef de los Reyes párroco de Maní en la visita pastoral a su curato, 17 de enero de 1782, f. 40v.

aguardiente a los indios se registraba incluso en los caminos que comunicaban sus pueblos, y que únicamente con el apoyo del gobernador se podrían evitar las ventas continuas en los pueblos y barrios de las ciudades, pues el comercio de estas bebidas era visto por dicho doctrinero como “el desembocadero de estos miserables indios, en donde los descamisan con la venta del aguardiente”.³⁹⁹ Los estancos de esta bebida generalmente eran manejados por los capitanes a guerra y tenientes del gobernador, y como las deudas que contraían los indios con la venta de este producto eran tan redituables incluso muchos dueños de estancias les vendían también la bebida recibiendo prendas a cambio de aguardiente para de esta forma tenerlos más sujetos y menos libres, asegurando su permanencia laboral. Y es que esas deudas adquiridas por los indios con los dueños de las fincas rurales los arraigaban más a ellas, de tal manera que se incrementaba el grado de subordinación al amo, y al darles fiado o recibir prendas a cambio del aguardiente de forma frecuente hacía que la deuda fuese impagable. En algunas ocasiones, cuando el maíz escaseaba, también se intercambiaba el grano por aguardiente, y la transacción se efectuaba en los términos que el dueño del estanco estimaba.⁴⁰⁰ Esta situación fue precedente de lo que en la historiografía del siglo XIX se denomina como la esclavitud por deudas.

Varias leyes buscaron normar el endeudamiento de los indios, como la que mencionó el cura fray Antonio Maldonado al señalar que por mandato de la Real Audiencia de México se ordenó que “pierda el dueño de la estancia o rancho todo lo que diere al indio prestado más de tres o cuatro días de manera que nunca pueda subir a más la deuda”, con pena de anular el cobro y la obligación del indio al pago. De acuerdo a este mandato, los que recibían prenda en empeño a cambio de aguardiente o algún otro licor la perdían, restituyéndosela al indio sin cargo de pagar al dueño la deuda; además, no podían los naturales endeudarse con los demás venteros o mercaderes en mayor cantidad que la contraída con los de las estancias sin licencia y aprobación del cura con la intención de que no aumentase la deuda de los indios de estancias aunque cambiasen de amo, ni el segundo dueño pudiese adeudarlos en más que hasta la dicha cantidad que debiere al primero, ni los venteros de aguardiente pudiesen adeudarlos más que cuatro pesos al año, so pena de perder lo que excediese de esta cantidad, y sin que de un año para el otro

³⁹⁹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 42, Razonamiento de fray Francisco Sánchez en la visita pastoral a su curato, Conkal, 22 de enero de 1785, f. 19r.

⁴⁰⁰ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 3, Razonamiento de fray Pedro Marín en la visita pastoral a su curato, Teabo, 13 de enero de 1782, f. 32v.

pudiese aumentar la deuda, ni multiplicarse deudores en una misma casa, aunque en ella hubiesen muchos de familia.⁴⁰¹

El consumo generalizado de aguardiente impulsó el cultivo de su materia prima, la caña de azúcar, como se evidencia, por ejemplo, en el curato de San Diego de Pich donde existían cañaverales para la producción del embriagante. Se sacaban indios semaneros del pueblo para trabajar en el rancho de Yaxkukul en este cultivo, sacos de aguardientes y arrozales, recibiendo como pago seis reales por semana y uno de viático. Según su doctrinero, los indios que trabajaban de semaneros en estos cañaverales perdían sus casas y sus pertenencias al endeudarse con los dueños de estancias y ranchos por la venta excesiva de aguardiente, con la finalidad de estrechar la sujeción a su servicio, negándoles el derecho de hacer sus propias milpas y demás labranzas, “hasta recibirles en prenda la ropa, además de permitirles vivir en los ranchos y estancias distantes de la enseñanza de su cura”.⁴⁰² En el siguiente capítulo se abordará la movilidad entre pueblos y asentamientos de frontera, que incluye la diáspora entre estancias y pueblos que este doctrinero refiere, pero cabe aquí hacer algunas precisiones sobre el problema.

Lejos de la vigilancia de sus curas, los indios que vivían en fincas rurales gozaban de una mayor libertad en relación a sus autoridades y obligaciones, pero en contrapartida estaban más sujetos a sus amos en comparación con los indios que habitaban en los pueblos. Esta situación no impidió el consumo de aguardiente en ambos espacios, pero sí hizo que este consumo registrase variaciones, como advirtieron los curas. Uno de ellos reportó que los primeros -los de las fincas- invertían el fruto de su trabajo en borracheras continuas cuando iban a poblado y los segundos -los de los pueblos- solían elegir los días de fiesta para hacer sus “bacanales”.⁴⁰³ Sin embargo son frecuentes las referencias de algunos curas apuntando que el poblamiento de muchas fincas rurales estaba ligado al aumento de la embriaguez entre los indios, puesto que lejos del control que estos curas locales ejercían sobre ellos, se inclinaban más a vivir fuera de las normas de conducta fomentadas en los poblados cristianos.

⁴⁰¹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 4, Razonamiento de fray Antonio Maldonado en la visita pastoral a su curato, Oxkutzcab, 28 de enero de 1782, f. 47v.

⁴⁰² AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 8, Razonamiento de fray Manuel Hernández en la visita pastoral a su curato, San Diego de Pich, 20 de febrero de 1782, f. 30r.

⁴⁰³ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 22, Razonamiento de fray Josef de los Reyes en la visita pastoral realizada en su curato, Maní, 17 de enero de 1782, f. 46v.

La recurrencia al problema de la embriaguez en las fuentes eclesiásticas nos da la pauta para analizar los diversos enfoques que los doctrineros tuvieron para asegurar el control de sus parroquias y el problema que para ellos representaba este consumo visto como un vicio “tan común” y con el agravante de ser permitido por las autoridades. Sus planteamientos sobre la mayor sujeción del indio a los amos de las fincas rurales a causa de la embriaguez nos permiten entender la relación entre los intereses de los dueños de las estancias que buscaban impulsar el desarrollo de estos asentamientos productivos lo cual requería el acceso a la fuerza laboral por un lado, y por otro la pérdida del control en los pueblos que procuraban mantener los curas y las autoridades civiles. En este marco de cambios, el uso de bebidas embriagantes tanto en ceremonias rituales “idolátricas” como en fiestas patronales de los pueblos continuó siendo una constante en la diócesis. La embriaguez del indio tanto en pueblos como en ranchos y fincas rurales dispersas, sea o no por consumo ritual, incidió en los cambios mencionados pues por un lado dificultó la labor de doctrina y control de los eclesiásticos que buscaban la cohesión social del pueblo a la vez de ser también un mecanismo para reforzar la sujeción utilizado por muchos estancieros y dueños de fincas.

No debe extrañar entonces que la embriaguez haya sido vista por el clero católico como un problema con grandes repercusiones sociales en la vida de los indios. Pero además de desterrar aquellas prácticas sociales no apegadas a los cánones occidentales establecidos, se intentó incluir al indio a la “civilización” lo implicó destruir los moldes culturales indígenas y adaptarlos a las estructuras impuestas.⁴⁰⁴ El debate que representaba la persistencia de la idolatría y superstición fueron adquiriendo un papel secundario.⁴⁰⁵ Estas ideas alcanzaron a los inquisidores en algunas partes de la Nueva España, quienes después de su álgida batalla contra las supersticiones, en los últimos lustros del siglo XVIII “ni siquiera se ocuparon de ellas y se limitaron a la persecución de los más célebres magos-prácticos.”⁴⁰⁶ En ese tenor, el surgimiento de un lenguaje ilustrado en los delitos de fe de indios se expresó en los juicios, concepción y significación cristiana de la heterodoxia, un cambio de mentalidad.⁴⁰⁷ Este cambio habría alcanzado también a los

⁴⁰⁴ Solís Robleda, G., *Las primeras letras en Yucatán la instrucción básica entre la conquista y el segundo imperio*, p. 36.

⁴⁰⁵ Gruzinski, S., “La segunda aculturación: el Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)”, p. 187.

⁴⁰⁶ Según González y González hacia finales del siglo XVIII tanto en España como México comenzó a abrirse paso una explicación de índole “naturalista de la actitud mágica” que había repercutido en la mentalidad de los inquisidores. González y González, L., “El siglo mágico”, pp. 67-68.

⁴⁰⁷ Lara Cisneros, G., *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el provisorato de indios y chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, p. 354.

evangelizadores, puesto que como veremos más adelante, surgieron diversas connotaciones con respecto a la barbarie y civilidad del indio.

3.7. La “barbarie” de los indios en el ocaso colonial

En la retórica de las fuentes consultadas se pueden concebir diversos significados en el empleo del concepto de “barbarie” de los naturales. Para algunos curas, los bárbaros eran los que a pesar de los siglos de conquista espiritual vivían apartados de sus curas en sitios de frontera que se abordarán en el siguiente capítulo, motivo por el cual su cristianización no era “completa”. Los indios bárbaros también eran los practicantes de las idolatrías o cultos sincréticos entre las diversas creencias pagano-cristianas. El obispo Piña y Mazo señaló que, aunque los indios se adornasen con las mejores cualidades de sencillez, sumisión y humildad, sus costumbres solían ser “muy nocivas y pésimas, inclinados a la mentira, robo, perjurio, idolatría, embriaguez, disolución y otros vicios”, y así habían quedado “en el mismo caos que tenían en el principio de su barbarie: con cortos progresos en su religión”.⁴⁰⁸

La barbarie de los naturales también fue atribuida a la resistencia de la absoluta mayoría de esa población al aprendizaje del idioma castellano, pese a las reiteradas órdenes reales para implantarlo y los esfuerzos desplegados por los eclesiásticos en su enseñanza. Este asunto fue de suma importancia para el clero, puesto que en los recorridos pastorales del obispo Piña, se estipuló que en los dictámenes elaborados por párrocos se añada una valoración sobre el estado del aprendizaje del castellano entre los indios y cuáles habían sido los mecanismos empleados para su enseñanza. La respuesta de los curas fue variada. Algunos opinaron que los indios solían ser renuentes en aprender el castellano y usaban el idioma maya como lengua franca, incluso entre no indios que lo adquirirían por medio de las amas de leche indígenas.⁴⁰⁹ Otros señalaron que la lejanía de los indios respecto a los pueblos cabecera ocasionaba un aislamiento que no ayudaba a tener trato directo con la lengua.⁴¹⁰ Y otros más destacaron que aunque los indios

⁴⁰⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 251, Exp. 11, Informe del obispo fray Luis de Piña y Mazo a don José de Gálvez sobre el estado de su diócesis, julio de 1784, s/f.

⁴⁰⁹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exps. 21-23, Caja 620, Exp. 4, Caja 621, Exps. 15, 23, 27 y 31.

⁴¹⁰ AHAY, Sección Gobierno, Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 22, Caja 620, Exp. 4, Razonamiento de fray Antonio Maldonado en la visita pastoral a su curato, Oxkutzcab, 9 de febrero de 1782, ff. 36v-45v.

conocían el castellano, “no la hablaban por vergüenza y solo estando embriagados lo hacían los de ranchos y haciendas”.⁴¹¹

Entre los motivos principales de la persistencia de la lengua maya estaban, a decir de los curas, que desde pequeños la aprendían o que, por su “natural rudeza”, no podían adquirir el conocimiento del castellano puesto que era evidente que incluso aquellos mayas que vivían en ciudades o pueblos cabecera pocos lo llegaban a hablar con perfección, ya que hasta los españoles estaban “aplicados al idioma maya”.⁴¹² Farriss añade que no solo fue la indolencia e indiferencia de los eclesiásticos que sirvieron en generaciones posteriores de la conquista lo que facilitó la “mayanización” generalizada, sino que la sociedad blanca fue siendo cada vez más criolla y los clérigos por consecuencia estaban mayanizados: habían nacido en Yucatán, criados por sirvientes mayas desde la infancia, hablaban maya como primera lengua y estaban hechos a las costumbres del lugar.⁴¹³

Pese a lo anterior, fueron varios los mecanismos o “remedios” que algunos curas propusieron para la eficiente propagación de la lengua de occidente. Ante la constante búsqueda de hacer efectivo y reforzar el control diocesano, era necesario crear estrategias para lograr la perfecta castellanización de los mayas, cuya lengua nativa seguía del todo vigente después de tantos años de instrucción, al igual que sus idolatrías. Asimismo, el hecho de que se considerase relevante la opinión de los curas locales sobre las estrategias que se requerían para la castellanización, evidencia la importancia de este nivel de contacto directo ante la preocupación generalizada del clero secular por llegar a saber el origen del fracaso evidente en la castellanización de los mayas.

El fracaso se debía además, a que no todos los pueblos contaban con escuelas para la enseñanza de la lengua castellana.⁴¹⁴ Los medios de instrucción requerían el establecimiento de escuelas en

⁴¹¹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 24, Razonamiento de fray Francisco Hernández de Sierra en la visita pastoral a su curato, Izamal, 10 de mayo de 1784, f. 21v.

⁴¹² AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 21, Razonamiento del cura Josef Riveros en la visita pastoral a su curato, Acancé, 7 de enero de 1782, f. 16v.

⁴¹³ Farriss N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, p. 445.

⁴¹⁴ Por ejemplo, en el curato de Tacotalpa el visitador Josef Nicolás de Lara señaló que la falta de escuela pública ocasionaba “un grave perjuicio de la instrucción cristiana y política de la juventud”, por lo que se ordenó que entre el cura y la cofradía de ánimas contribuyesen por partes iguales para el arrendamiento de una casa (mientras se presentaba otro arbitrio) para la instauración de la escuela pública donde debían concurrir “todos los hijos de vecinos, compelidos si fuere necesario el auxilio de la justicia real, y contribuyendo mensualmente la cuota acostumbrada debiendo también ocurrir los hijos de naturales pagando según su posibilidad o gracia del juicio del cura, que en el segundo caso dará papelería cuyo tenor guarde el maestro”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 5, Disposiciones del visitador don Joseph Nicolás de Lara en la visita pastoral al curato de Tacotalpa, 9 de marzo de 1778, ff. 19r-20v.

todos los pueblos para enseñar a leer y escribir con maestros capacitados, pero no en su propia lengua -como había funcionado la evangelización e instrucción hasta entonces- sino con el fin de que aprendiesen el castellano. Algunos curas pensaban que para que los indios se familiarizasen con la lengua impuesta se requería de maestros de escuela que aplicasen con rigor la prohibición del uso de la lengua maya, castigando a quienes no obedeciesen.⁴¹⁵ Otros proponían que el rey podía motivar a los indios mediante “premios” para que éstos se aplicasen en el aprendizaje.⁴¹⁶

Sobre este asunto, el cura de Cansahcab, señaló que en su partido tanto indios como vecinos ignoraban el idioma castellano y alegó que los primeros no la aprendían por la “muchísima aversión” que le tenían, pues los mismos naturales alegaban que ellos ya contaban con un idioma y podían explicarse perfectamente. Los segundos la ignoraban porque tampoco sus padres la sabían, además de que se negaban a llevar a sus hijos a la escuela. Ante tan crítica situación, el cura trató de reunir a los niños de su curato para que aprendiesen el castellano, así como a leer y escribir. Al principio todos asistieron, pero apenas transcurrieron quince días y pese a la vigilancia del cura muchos niños comenzaron a ausentarse y por consiguiente desertaron, alegando sus padres que no tenían ropa ni como pagarle al maestro. Pese a las exhortaciones de cura, en sus feligreses persistió la ignorancia del castellano, de modo que les mandó aprender la doctrina en lengua maya para poder confesarlos, enviar a sus hijos a la escuela sin excepción y castigar al que no acatase la orden “para escarmiento de todos”. Le indicó al maestro que de ningún modo permitiese que hablasen maya en la escuela sino únicamente la lengua castellana pues “aprendiéndola los niños vecinos⁴¹⁷ sin duda la aprenderán los indios”.⁴¹⁸

A pesar de la elaboración de gramáticas, vocabularios y traducciones de textos para la enseñanza de doctrina, algunos curas no pensaban que los indios entendiesen cabalmente los principales dogmas de la religión cristiana. El doctrinero de Mochochá señaló que los vocabularios en idioma maya resultaron útiles por la gran apatía que los indios tenían al castellano y cuando se usaban métodos más severos, huían a los montes ya que “como fieras se han hecho moradores de las

⁴¹⁵ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 27, Caja 622, Exps. 45 y 46.

⁴¹⁶ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 31, Razonamiento de fray Bartolomé Josef del Granado Baeza en la visita pastoral a su curato, Yaxcabá, 27 de febrero de 1784, f. 16v.

⁴¹⁷ De acuerdo a las fuentes consultadas, el término “vecino” se usó para nominar a los españoles o no indios.

⁴¹⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 45, Razonamiento de fray Josef Antonio Ramírez en la visita pastoral a su curato, Cansahcab, 6 de febrero de 1785, ff. 18r-19v.

montañas”.⁴¹⁹ Asimismo, el doctrinero de Maní, señaló que algunos vocablos no eran percibidos ni comprendidos por los indios, “aunque se descifre con explicaciones su significado”.⁴²⁰ En particular, este doctrinero efectuó una comparación entre indios y españoles con respecto al entendimiento de la doctrina:

“...Si los españoles se hallan bien instruidos es porque fácilmente encuentran la solución de sus dudas en casi innumerables libros que hay escritos sobre la doctrina cristiana y cuando estos no saben leer se valen de otros que les instruyan, lo que nunca hace ni procura el indio, y así siempre se mantiene en su misma necesidad espiritual, y esta y no otra es *la causa de hallarse los indios sepultados en el seno de tanta ignorancia* y aun muchos ignoran los principales misterios de nuestra santa fe, como haré constar por cuerda separada. Por lo que bien ha mirado la justificada atención de nuestro soberano el mérito y dignidad de la obra y lo que importa a mayor servicio de Dios la instrucción de la [lengua] castellana entre los indios, para que así se vaya perdiendo de vista, y quede abolida la memoria de su *bárbaro* idioma; y ha este fin ha dirigido varias cédulas reales, sin que hasta el presente se hayan visto logrados los piadosos deseos [...] por no haberse arbitrado los medios que conducen a sacar a los indios al centro de su *nativa aversión*, y total desafecto a la [lengua] castellana, y los de desprenderlos de la *innata afición* que tienen a su lengua maya, cuyo amor es tanto más connatural en ellos cuanto a lo vivo les suele pintar, y figurar las atezadas ideas y de la carne y sangre en que a buena medida los está cebando la ignorancia, sin que pierdan jamás de vista los ápices venéreos por servirle como de alma a la lengua maya”.⁴²¹

Salta a la vista en el testimonio un generalizado “desánimo evangelizador” en un discurso permeado de ideas ilustradas, especialmente evidentes en los diferentes mecanismos que propone para “vencer la ignorancia de los indios”. Estas ideas también se evidenciaron en propuestas planteadas por otros curas para incluir a los indios en la instrucción de las artes, las ciencias y hasta en el estado eclesiástico.⁴²² Asimismo, se puede observar que se mantenía presente la idea del concepto de la servidumbre natural que asignaba a la población india la calidad de minoría de edad, misma que justificó su tutela.⁴²³

Sin embargo, a diferencia de los primeros siglos de conquista, ya se iba configurando una nueva concepción del indio con respecto a su instrucción, donde la educación fue vista como el principal mecanismo para desterrar su barbarie.⁴²⁴ En una carta del obispo Piña y Mazo, dirigida

⁴¹⁹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 43, Razonamiento de fray Lazaro Calderón en la visita pastoral a su curato, Mococho, 28 de enero de 1785, f. 18v.

⁴²⁰ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visita pastoral, Caja 619, Exp. 22, Razonamiento de fray Josef de los Reyes en relación a la visita pastoral del pueblo de Maní, 17 de enero de 1782, f. 42v.

⁴²¹ Las cursivas son mías. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 22, Razonamiento de fray Josef de los Reyes en la visita pastoral a su curato, Maní, 17 de enero de 1782, f. 43v.

⁴²² AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 31, Razonamiento de fray Bartolomé Josef del Granado Baeza en la visita pastoral a su curato, Yaxcabá, 27 de febrero de 1784, f. 16v.

⁴²³ Castillo Canché, J., “Ocioso pobre e incivilizado: algunos conceptos e ideas acerca del maya Yucateko a finales del siglo XVIII”, p. 246.

⁴²⁴ Solís Robleda, G., *Las primeras letras en Yucatán la instrucción básica entre la conquista y el segundo imperio*, p. 67.

a José de Gálvez, señalaba que para lograr una “actitud racional en los indios” era necesario persuadirlos pues carecían de “todo principio para instruirse en las reglas de una sana y cristiana política”, por lo que se debía “ilustrar sus entendimientos con las luces que ministran la racionalidad y constituirse en un estado útil al común para lograr disipar las tinieblas de su ignorancia y rusticidad”.⁴²⁵ Fue claro que la cristianización de los indios tomaba otro rumbo. Como se observa en la opinión del prelado, se apostaba a la racionalidad e incursión de los indios a un estado útil en la sociedad colonial. Estas consideraciones se vinculan estrechamente con las necesidades políticas de la monarquía, donde los “indios como súbditos” eran esenciales para el proceso de reconstrucción del imperio.⁴²⁶ En lugar de la barbarie se civilizarían y se volverían “vasallos provechosos al Estado”.⁴²⁷ En concordancia con esta nueva política, el obispo Piña y Mazo había enviado desde 1791 una carta circular a todos los curas para que informasen sobre las escuelas sostenidas del fondo de cofradías, pues los pueblos serían dotados de escuelas de primeras letras, y solicitó a cada cura una relación particular relacionada con el fomento de escuelas, expedición de títulos de los maestros, instrucción en el idioma castellano y el estado de la doctrina entre los indios, entre otros asuntos.⁴²⁸

A lo largo de este capítulo se ha visto la importancia y permanencia de la idolatría y demás costumbres heterodoxas de los indios, especialmente en las últimas décadas del siglo XVIII y hasta principios del siglo XIX. Puede añadirse que las idolatrías y creencias indígenas se expresaron en espacios dentro de los mismos curatos, en las entradas de los pueblos, las milpas y montes, colmenares y en las cuevas que para los mayas mantenían significados cosmogónicos y para el clero católico representaban espacios clandestinos para recordar a sus gentilidades. Sin

⁴²⁵ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 251, Exp. 11, Informe del obispo fray Luis de Piña y Mazo a don José de Gálvez sobre el estado de su diócesis, julio de 1784, s/f.

⁴²⁶ Lara Cisneros sostiene que para la monarquía Borbón la incorporación de los indios como súbditos fue vital en el proceso de reconstrucción del Imperio donde se impulsó la idea de que si España quería competir contra sus rivales debía eliminar los privilegios de los millones de indios, quienes debían dejar de ser vistos como rudos, miserables y presa de la “ignorancia invencible” para convertirse en súbditos que podían aportar riqueza y bienestar a la Corona. Lara Cisneros, G., *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el provisorato de indios y chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, p. 357.

⁴²⁷ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 251, Exp. 11, Informe del obispo fray Luis de Piña y Mazo a don José de Gálvez sobre el estado de su diócesis, julio de 1784, s/f.

⁴²⁸ Carrillo y Ancona, C., *El obispado de Yucatán, Historia de su fundación y de sus obispos desde el siglo XVI hasta el XIX (1677-1887)*, pp. 944-945.

embargo, el sistema de creencias indígenas o “la idolatría” encontraba mayor eco como problema relevante a resolver cuando se percibía que estas prácticas derivaban en una pérdida del dominio eclesial, aunado a la resistencia ante las pesadas obligaciones que implicaba la observancia de la religión impuesta e incluso atisbos de rebelión.

No queda duda del papel esencial que tuvieron los doctrineros locales y los vicarios y jueces eclesiásticos en la impartición de justicia eclesiástica ordinaria en delitos y transgresiones a la fe de indios. El cuidado de la cristiandad local tenía como propósito lograr una conversión efectiva de los mayas, tal y como se estipulaba en los concilios y mandatos hechos por los obispos. Sin embargo, la información consultada indica que los mayas asumieron el control de su cristiandad y la resignificaron a través de sus prácticas bajo un sistema propio de creencias. La vigilancia episcopal reguló las acciones de los doctrineros, y éstos a su vez aportaban constantemente información relevante que sustentaban las órdenes y mandatos de los prelados. A pesar de que cada obispo, en el tiempo de su gobierno en la diócesis, imprimió su visión particular en el diseño de mecanismos de vigilancia y en la emisión de circulares para actos específicos en relación al combate a la idolatría, puede observarse una tendencia hacia una tolerancia implícita de las costumbres indígenas. Asimismo, en los registros eclesiásticos de principios del siglo XIX se observa la incidencia de los pecados de herejías, blasfemias y profanaciones en los curatos, transgresiones que preocuparon a los curas y doctrineros ilustrados que explicaban estas prácticas como parte de una cristiandad laxa o por la ignorancia de sus feligreses. Por otro lado, la información permitió constatar que, gran parte de los curas beneficiados enteró al obispo sobre las transgresiones de la fe, y solicitaban órdenes superiores para realizar las diligencias necesarias en los procesos contra los idólatras. Los eclesiásticos locales tuvieron relativamente amplio margen de acción para realizar esas diligencias y posteriormente aplicar castigos a transgresores. Finalmente, el concepto de barbarie entre los indios empleada en los registros consultados ofrecen un panorama amplio para comprender la concepción de los evangelizadores para tratar de justificar la parcial cristiandad de los mayas y adjudicarlas a su ignorancia y “natural rudeza”, misma que sería desterrada mediante el fortalecimiento de la educación e instrucción.

CAPITULO IV

LA CRISTIANDAD DE “FRONTERA”: MOVILIDAD Y DISPERSIÓN

La movilidad de los indios, en especial la dispersión, fue una variable constante a lo largo del periodo colonial que, desde luego, representaba un serio obstáculo para la cristianización efectiva de esa población y más preocupante aún para su administración y control. A mediados del siglo XVIII, cuando se tuvo pleno conocimiento de los graves perjuicios que acarrearba la continua migración de los indios, el rey ordenó al gobernador don Antonio Benavides por cédulas de 18 de marzo de 1740 y 8 de julio de 1742 que los indios dispersos fuesen reducidos a pueblos, pero su ejecución se encontró con la absoluta resistencia de los indios que habían conseguido establecerse con casa, milpa, aves y ganado en lugares que no contaban con las formalidades requeridas por el régimen colonial. Más tarde, en 1748, el obispo fray Mateo Zamora sometió una propuesta al rey para atender ese asunto, proponiendo se impusiese a los indios que vivían en sitios, ranchos, estancias y milperías los mismos servicios y repartimientos a españoles que tenían los de los pueblos, además de acudir junto con ellos al trabajo comunitario para que los pueblos formales se vieran aliviados de sus onerosas cargas, al tiempo de procurar se impidiese en adelante la fundación de nuevos ranchos o estancias con título de milperías.⁴²⁹

El principal argumento en el que se apoyaba la propuesta del prelado era la utilidad de hacer patente a los indios que, pese a sus desplazamientos, no se verían libres de las cargas de comunidad ni de los servicios a españoles, y así no tendrían este aliciente para abandonar sus pueblos. Sin embargo, cuando el gobernador intentó poner en práctica las sugerencias del obispo se encontró con la oposición de los ministros del Juzgado de Naturales, quienes alegaban que los indios que habitaban en los sitios dispersos mencionados continuaban colaborando con sus pueblos de origen al aportar anualmente algunos de los que vivían en estos lugares para ejercer oficios de república y trabajar en las obras públicas sin percibir por ello expendio alguno. La

⁴²⁹ García, Bernal, M., *La sociedad de Yucatán 1700-1750*, pp. 97-98.

realidad fue que las propuestas del obispo no tuvieron cabida ante la imposibilidad de llevarlas a la práctica y hasta 1750 nada se había podido resolver respecto al problema de la dispersión de los indios.⁴³⁰

Debe iniciar este capítulo con algunas consideraciones sobre lo que aquí se entenderá como asentamientos de “frontera”. Aunque estos espacios quedaron bajo la jurisdicción de pueblos indios formales existentes en la zona bajo control colonial, fungieron como fronteras del cristianismo vigente en esos pueblos, pues en efecto en estos sitios se podían implantar y vigilar algunas obligaciones y actividades eclesiales. Pero se trataba de asentamientos destinados para la actividad agrícola, ganadera y apícola que albergaba a diferentes grupos de población, en su mayoría indígenas y en menor medida otras calidades como españoles, afrodescendientes y mestizos. Estaban sujetos a la jurisdicción de un poblado mayor que ejercía sobre estos lugares en mayor o menor medida los mecanismos inherentes a la vida en policía implantada por el sistema colonial. Dependiendo de que tanto el pueblo podía ejercer sobre el sitio estos mecanismos, es que se puede definir la “frontera” entre la cristiandad y la idolatría en términos espaciales. El conjunto de pueblos con estos sitios dispersos conformaban un partido.

Sin desestimar los testimonios de curas y frailes que describían estos espacios dispersos en términos de lo que hoy conocemos como zonas de refugio (porque en un determinado caso y circunstancias fungían como tal) ajenos al régimen colonial, me interesa centrarme en el universo de pequeños caseríos y unidades productivas existentes en los curatos, que los mayas recurrieron y habitaron en distintos momentos de su historia. Sin embargo, algunos de estos espacios, fueron tan importantes en número de pobladores que llegaron a convertirse en grandes haciendas que fácilmente podrían equipararse a los pueblos coloniales, como lo veremos más adelante.

La construcción de espacios de “refugio” o de frontera también se aprecia en la historiografía del Gran Nayar⁴³¹, debido a las características físicas del territorio y la dificultosa experiencia hispana en esa región. Raquel Güereca propone que en ese complicado espacio fueron los mismos habitantes quienes aprovecharon los problemas de los españoles para colonizar esa

⁴³⁰ *Ibid*, pp. 98-99.

⁴³¹ Algunos autores señalan diversas connotaciones étnicas y geográficas para delimitar este espacio. Sin embargo, en términos territoriales ocupa porciones de estados que hoy conocemos como: Nayarit, Jalisco, Durango y Zacatecas. Véase Güereca Durán, R., *Caciques, lenguas y soldados fronterizos: actores indígenas en la conquista del Nayar (1721-1722)*, pp. 31-33.

zona, y lograron preservar un margen de autonomía y la posibilidad de regular la presencia hispana en su entorno.⁴³² Esta situación sobre religiosidades heterodoxas en contexto de frontera, también ocupa la atención de la misma autora en otro trabajo que hace énfasis en la escasa colonización y evangelización superficial que los hispanos lograron en las serranías de Tutotepec, una región marginal donde el dominio colonial no fue tan efectivo.⁴³³

En las fuentes consultadas los curas recurrieron de manera indistinta a las diferentes denominaciones para distinguir los espacios considerados como dispersos o lejanos a los pueblos cristianos.⁴³⁴ Las más comunes derivaron de su vocación productiva ya mencionada como estancias, haciendas, ranchos, colmenares, parajes, sitios y milperías. Respecto al término estancia, Robert Patch señala que se trató de una institución agraria de españoles, ya conocida desde España como la finca ganadera y/o agrícola.⁴³⁵ Bracamonte y Sosa añade que sirvió para denominar a las fincas rústicas del Yucatán colonial, y cayó en desuso en el siglo XIX después de habersele empleado como sinónimo de la palabra hacienda hasta las últimas décadas del siglo XVIII. Asimismo, añade que durante los siglos XVIII y XIX en Yucatán se denominaron como “ranchos” a las labranzas de cultivos comerciales situadas en pequeñas propiedades privadas o en terrenos baldíos o comunales, ya fuera en forma arrendada o simplemente ocupada. También se le llamó rancho o ranchería a un enclave de caseríos indígenas en el monte para la producción de maíz de subsistencia. Finalmente el sitio, desarrollado durante el siglo XIX por los mestizos y españoles pobres, se trataba básicamente de una pequeña propiedad para la cría de ganado, en tanto que por paraje se entendía una micropropiedad de la economía familiar.⁴³⁶

Estos asentamientos, en su mayoría dispersos, pertenecían a la jurisdicción eclesiástica de un partido vinculados a un pueblo cabecera o a un pueblo auxiliar.⁴³⁷ Algunos estaban integrados o conurbados a los pueblos y otros se situaron como archipiélagos a diferentes distancias del

⁴³² Op cit, pp. 96-98.

⁴³³ Güereca Durán, R., *Un dios y un reino para los indios. La rebelión indígena de Tutotepec, 1769*, pp. 84-87.

⁴³⁴ A través del análisis de testamentos, Machuca Gallegos señala que estancia y hacienda de campo se utilizaron como sinónimos, incluso en algunas ocasiones, paraje y sitio también se equipararon a los dos primeros. Machuca Gallegos, L., *Los hacendados de Yucatán 1785-1847*, p. 41.

⁴³⁵ Patch R., “La formación de la estancias y haciendas en Yucatán durante la colonia”, pp. 9-10.

⁴³⁶ Bracamonte y Sosa, P., *Amos y sirvientes, las haciendas de Yucatán 1789-1860*, p. 17.

⁴³⁷ En el capítulo II del presente texto, en el apartado sobre *la composición del territorio diocesano* se aborda la lejanía y conformación de estos sitios con respecto a su curato.

pueblo del cual dependían.⁴³⁸ Ya vimos que varios de estos lugares contaban con oratorios para celebrar rituales cristianos mediante licencias concedidas por los obispos que les permitía a los curas y tenientes officiar misas, enterrar difuntos y bautizar a los menores.

Las licencias para los oratorios de estas unidades productivas eran registradas generalmente en el libro de mandatos de cada parroquia, y se otorgaban como concesión episcopal para administrar sacramentos y celebrar misas, con la intención de acercar y facilitar los servicios religiosos a esta población dispersa y cobrando una cuota tasada por arancel (12 reales), que se podía ajustar con los solicitantes de las haciendas, ranchos o estancias. Los registros sobre el número de difuntos, casados y bautizados de estos sitios se sumaban a las estadísticas de la cabecera del curato o partido de su jurisdicción. La práctica religiosa en estos sitios se expresa, por ejemplo, en el rancho nombrado *Pocoboch* perteneciente al pueblo de *Tabcabo* en el curato de Calotmul, que mantenía iglesia y en ella se efectuaban misas.⁴³⁹ En el caso de la estancia de *Xocneceh*, del curato de Oxkutzcab, se oficiaban misas los días de trabajo por no ser ayuda de parroquia, y los domingos sus habitantes estaban obligados a acudir a la celebración de misas en el pueblo de su jurisdicción, de tal forma, que los moradores de estos asentamientos de frontera debían recorrer la distancia hacia sus cabeceras para cumplir con sus obligaciones cristianas, la más frecuente los domingos en la celebración de las misas.⁴⁴⁰

Otras estancias más grandes llegaron a convertirse en ayudas de parroquia. Por ejemplo en la estancia Tabí, perteneciente al curato de Oxkutzcab, se elaboró una petición por parte de los vecinos, indios y estanciero dirigida al obispo Alcalde en 1765. Esa petición quedó en manos del cura del partido, quien finalmente, tras realizar las diligencias correspondientes, logró que la estancia se convirtiese en ayuda de parroquia teniendo una iglesia construida por los mismos solicitantes. La licencia otorgada permitió que en esa iglesia se pudiese bautizar, enterrar y

⁴³⁸ Muchos curas registraron estos asentamientos añadiendo el rumbo en el que se encontraban, así como la disposición de sus caminos (malo, bueno, pedregoso, inundable, etc.) y las leguas de distancia con respecto a la cabecera o al pueblo de su jurisdicción.

⁴³⁹ Inicialmente el cura nombró como “rancho” *Pocoboch* este asentamiento, posteriormente en su descripción le llama como hacienda con el título de cofradía. Este asentamiento se habría conformado con un terreno donado por una india, al cual un cura le añadió varios terrenos cortos que habría comprado. AHAY, Gobierno, visitas pastorales, caja 621, exp. 20, Razonamiento de Juan Fermín Perez de Córdoba en la visita pastoral a su curato, Calotmul, 8 de abril de 1784, ff. 14v-16r.

⁴⁴⁰ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 4, Razonamiento de fray Antonio Maldonado en la visita pastoral a su curato, Oxkutzcab, 28 de enero de 1782, f. 37r.

administrar los demás sacramentos, con la condición de que el cura hiciera primero que se compraran los libros para asentar las partidas de bautizos, entierros y casamientos.⁴⁴¹

A pesar de que algunas estancias y haciendas de mayor tamaño albergaron grupos importantes de indígenas, el grueso de la población en los curatos se concentraba generalmente en los pueblos formales (cabeceras y auxiliares). Sin embargo, en casos particulares, en algunos partidos el total de indios viviendo en asentamientos de frontera rebasó el número de habitantes de los pueblos formales.⁴⁴² En un trabajo previo abordé el evidente contraste que existía, según la observación de los eclesiásticos, entre los indios que vivían en los asentamientos de frontera y aquellos de pueblos cristianos, pues los primeros representaban en gran medida lo opuesto a los positivos resultados alcanzados en el adoctrinamiento de los indios que habitaban bajo campana. Consideraban que ello se derivaba de los problemas derivados de la lejanía de esos sitios dispersos respecto a los lugares que irradiaban la actividad eclesial, lejanía vista como un obstáculo para propagar la fe que al mismo tiempo parecía ofrecer un reducto para la emancipación religiosa de los indios al facilitarles el vivir en libertad practicando sus idolatrías.⁴⁴³ Sin embargo, habría que poner atención en las distintas formas de movilidad, no sólo como un obstáculo a la evangelización sino como mecanismos de respuesta de los indios al colonialismo. Esta movilidad respondió a una diversidad de factores que abordaré a lo largo de este capítulo.

4.1. La dispersión de los indios

En la península de Yucatán la dispersión indígena fue una variable permanente durante todo el periodo colonial con un relevante precedente de la época prehispánica derivado, entre otras cosas, del sistema de roza, tumba y quema del cultivo del maíz que requería la rotación de los terrenos cultivados. Como se ha apuntado, esta dispersión era un obstáculo para lograr el eficiente control colonial, obstáculo que se buscó sortear con la implantación de las repúblicas de indios. a pesar de que se puede calificar como un éxito la rápida creación de las repúblicas y

⁴⁴¹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 4, Razonamiento de fray Antonio Maldonado en la visita pastoral a su curato, Oxkutzcab, 28 de enero de 1782, f. 62v.

⁴⁴² Durante 1784, en los recorridos del obispo Piña y Mazo por el oriente de Yucatán, el cura de Calotmul estimó un total de 322 indios que residían en asentamientos de frontera, mientras que los habitantes en pueblos únicamente eran 82. Situación parecida sucedía en el curato de Tizimín donde se encontraban 506 indios en los asentamientos de frontera mientras que 163 radicaban en los pueblos formales. En San Francisco Kikil 683 indígenas vivían en asentamientos dispersos y 243 estaban repartidos en los pueblos de Kikil, Sucilá, Panabá y Loché. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 20-22, Visitas pastorales de los curatos de Calotmul, Tizimín y Kikil realizada por el obispo fray Luis de Piña y Mazo, entre abril y mayo de 1784.

⁴⁴³ Cruz Ramírez, E., *Santos cristianos y rituales indígenas: los curatos del obispado de Yucatán entre 1778-1791*, pp. 95-98.

pueblos de indios, la lejanía de los asentamientos de frontera respecto de las cabeceras de curato y los pueblos formales hacía difícil la vigilancia doctrinal de los indios, una circunstancia expresada una y otra vez en el discurso de muchos eclesiásticos argumentando que la dispersión derivaba precisamente en la pérdida del control eclesiástico y civil, así como en el retorno a sus antiguas idolatrías.

En otro contexto, que vale la pena mencionar la dispersión de los indios señalada por los eclesiásticos vinculada a la falta de control en la provincia del Petén Itzá. A diferencia de lo que sucedía en otros curatos coloniales, gran parte de los indios del Petén Itzá vivía lejos de la mirada vigilante de curas reductores. En buena medida se trataba de indios fugitivos de otras partes de la provincia o bien de individuos y grupos que jamás se habían sometido al régimen colonial. Por la importancia de los procesos registrados en esa zona, en el siguiente capítulo me centraré en los indios del Petén Itzá y los trabajos de evangelización en esa área. Hecha la aclaración, se presentará en las siguientes líneas únicamente la dispersión indígena asociada al área bajo el dominio colonial, esto es jurisdicciones que comprenden los curatos indígenas. A excepción de aquellas unidades productivas que contaban con iglesias, ermitas u oratorios así como la vigilancia cercana de doctrineros, el resto de los asentamientos de frontera no mantenía vínculos estrechos con las autoridades civiles y religiosas, ya fuese por problemas derivados de la lejanía, porque la cohesión social estaba frágil u otros motivos. Esta circunstancia, se reitera, y ofrecía condiciones favorables para la evadir las obligaciones cristianas y cargas impuestas, esto es, del dominio colonial. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que el vivir apartados en estas unidades productivas dispersas no excluía a los indios formalmente del cumplimiento de sus cargas tributarias y obligaciones, lo que abrió la puerta a los dueños de estas unidades para incrementar el control sobre su fuerza laboral al pagar por ellos tributos y obvenciones, aunque no faltó el señalamiento de que lo hacían con el dinero que daban los mismos indios.⁴⁴⁴

Algunos autores han planteado esta cuestión al considerar que la población indígena que migraba a las estancias y haciendas, además de ser atraídos por la relativa seguridad que ofrecían estos espacios para eludir a sus oficiales de república y sus párrocos, tomaban la decisión de alejarse porque los dueños de las estancias les ofrecían cierta “inmunidad” ante las obligaciones del

⁴⁴⁴ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 4, Razonamiento de fray Antonio Maldonado en la visita pastoral a su curato, Oxkutzcab, 28 de enero de 1782, f. 37v.

trabajo forzoso en sus pueblos de origen y las contribuciones a sus iglesias.⁴⁴⁵ Además, la estancia ofrecía un abasto de agua conveniente y la tecnología de la noria impulsada por mulas, útil para regar huertos domésticos.⁴⁴⁶ Aunque, como resulta obvio, este abasto se ubicaba en la unidad productiva y la dispersión los alejaba de la fuente del líquido, pero hubo clérigos asegurando que, pese a las dificultades padecidas por el acceso al agua que padecían en ranchos y estancias, los indios tendían a vivir dispersos en ellos aunque tuviesen que acarrearla.⁴⁴⁷

Esta situación fue apuntada en 1782 por el doctrinero de Oxkutzcab al reportar que los moradores indígenas de estancias “se hacían pertenecer a un dueño” y eran precisamente aquellos que “se salían de los pueblos para vivir en sus milpas con el título de criados de vecino”.⁴⁴⁸ Con el trabajo de los luneros el dueño de la estancia aseguraba el maíz suficiente para el sustento de su familia y de sus vaqueros, además de ayuda para herrar, conducir ganado, recoger leña, castrar colmenas, construcciones y reparaciones de la estancia.⁴⁴⁹ Los llamados luneros, eran entonces indios que aportaban su día de trabajo a cambio del usufructo de la tierra.⁴⁵⁰ La palabra lunero al parecer proviene del término *lunesmeyah*, combinado del castellano *lunes* y del maya *meyah* que significa trabajo, y se denominaba así al día de la semana que los indios aportaban en trabajo para las faenas de la comunidad. Bracamonte y Solís señalan que en un principio la adscripción de los indios a una estancia con esta calidad de luneros no les significaba dejar de pertenecer a su república de origen en donde conservaban deberes y derechos, sin embargo, el crecimiento de las aldeas de sirvientes en el interior de las fincas trajo nuevos problemas sobre la jurisdicción política y social de esa parte creciente de la población indígena.⁴⁵¹ Los luneros terminaron siendo trabajadores eventuales vinculados a las fincas, a quienes los dueños proveían

⁴⁴⁵ García Bernal, M., “Desarrollo indígena y ganadero en Yucatán”, pp. 382-383, Farriss N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, pp. 292-293.

⁴⁴⁶ Farriss N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, p. 292.

⁴⁴⁷ El doctrinero del pueblo de Oxkutzcab señaló que a pesar que los pueblos de su jurisdicción contaban con pozos y agua para el abastecimiento, gran parte de la población vivía dispersa y sin agua en los más de 20 ranchos y estancias de su curato, y diariamente acarreaban agua hasta tres o cuatro leguas de distancia. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 4, Razonamiento de fray Antonio Maldonado en la visita pastoral a su curato, Oxkutzcab, 28 de enero de 1782, ff. 35r-45v.

⁴⁴⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 4, Razonamiento de fray Antonio Maldonado en la visita pastoral a su curato, Oxkutzcab, 28 de enero de 1782, f. 37v.

⁴⁴⁹ García Bernal, M., “Desarrollo indígena y ganadero en Yucatán”, p.383

⁴⁵⁰ Solís Robleda, G., “Tierra y trabajo en las haciendas de cofradías indígenas de Yucatán, siglo XVIII” p. 28.

⁴⁵¹ Ver Bracamonte y Sosa P. y Solís Robleda G., *Espacios mayas de autonomía*, cap. 2.

de tierra para milpas y solares para viviendas a cambio de un día de trabajo semanal para de contar con mano de obra sin la intervención de caciques y encomenderos.⁴⁵²

Se fue estrechando el vínculo entre esta mano de obra dispersa y la estancia al cargar el amo con deudas a los indios o recibir prendas a cambio de aguardiente o algún otro brebaje, para hacerlos “más adictos a su servicio”, como ya se vio en el tercer capítulo. Los indios moradores en asentamientos de frontera estaban instruidos en actividades agrícolas y ganaderas que realizaban en sus pueblos de origen, desde cultivos diversos hasta lazar toros y jinetear caballos; a diferencia de los indios de ranchos, en las estancias existió la figura de los mayordomos⁴⁵³ en su mayoría mestizos, quienes generalmente contaban con la confianza del amo y se encargaban de vigilar las labores de los indios y velar por los intereses del dueño.⁴⁵⁴ En otras partes de la diócesis, por ejemplo, los indios que servían en las haciendas percibían tan solo una ración diaria en retribución a su trabajo y, al no poder cubrir sus gastos indispensables, recibían del amo un “adelanto de sus urgencias, sin darse cuenta que su trabajo anual alcanzaba a cubrir lo que recibieron y era causa de las crecidas cantidades que quedaban debiendo los que fallecían”.⁴⁵⁵

La migración de indios hacia las fincas y ranchos sin duda fue vista de manera negativa por los doctrineros de los pueblos. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que esta migración respondió a un proceso más complejo que la evasión de las cargas eclesiales y civiles. Además de una forma de rechazo al sometimiento que implicaba el régimen colonial, la movilidad indígena puede entenderse dentro de un contexto de cambios ligados al uso de la tierra en los pueblos y al crecimiento de las unidades productivas, como fincas rurales y haciendas, que atrajeron un número importante de trabajadores. Bracamonte y Sosa señala que el sistema de luneros o trabajadores estuvo directamente relacionado con la introducción del cultivo de maíz en las estancias, o exclusivamente ganaderas, y con el atractivo de la oferta de espacios para cultivar milpas para el reclutamiento de mano de obra en las fincas.⁴⁵⁶

⁴⁵² Solís Robleda, G., *Bajo el signo de la compulsión*, p. 105.

⁴⁵³ Eran asalariados que recibían un jornal fijo por semana o por mes, pagado parte en dinero y parte en raciones de maíz. Eran los trabajadores mejor pagados y los que más libertades poseían. Bracamonte y Sosa, P., *Amos y sirvientes las haciendas de Yucatán 1789-1860*, p. 49.

⁴⁵⁴ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 4, Razonamiento de fray Antonio Maldonado en la visita pastoral a su curato, Oxkutzcab, 28 de enero de 1782, f. 37r.

⁴⁵⁵ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 417, Exp. 8, Oficio contestatorio de Francisco de Amusquibar referente al dictamen fiscal sobre pago de obvenciones de la provincia de Tabasco, dirigido al obispo fray Luis de Piña y Mazo, Tacotalpa, 22 de marzo de 1789, f. 6v.

⁴⁵⁶ Bracamonte y Sosa, P., *Amos y sirvientes las haciendas de Yucatán 1789-1860*, p. 122.

4.2. Las formas de movilidad

Nancy Farriss ha clasificado los diversos movimientos poblacionales de indios en tres grandes ejes: huida, deriva y dispersión. El primero lo define como la fuga de indios de pueblos sujetos al régimen colonial para cruzar la frontera al territorio no pacificado; la deriva la atribuye a la migración entre pueblos dentro de la zona bajo un dominio más o menos consolidado por la colonización; y finalmente relaciona la dispersión con la creación de asentamientos satélites por la fisión demográfica de un pueblo cabecera agrupado o congregado.⁴⁵⁷ Con base en esta clasificación, y centrándonos en los movimientos poblacionales al interior de la diócesis, en el eje de la *dispersión* se pueden distinguir varios tipos de acuerdo a lo que los curas señalaron como las causas de la migración deducidas tras la observación del comportamiento de muchos indígenas que habitaron en los asentamientos de frontera.

En efecto, en el marco de la dispersión se puede identificar al menos tres tipos de movilidad entre los habitantes de haciendas, estancias, ranchos y milperías. El primero se relaciona con el residente de un pueblo bajo campana que se trasladaba junto con su familia a vivir en una estancia o rancho; el segundo, aquel que se iba a los montes dejando a su familia en el pueblo y vivía en la milpa la mayor parte del año en función de los ciclos y labores del cultivo del maíz, y finalmente, el tercero era un indio que salía de su pueblo hacia otras jurisdicciones y a los montes para habitar, como el anterior en milperías y colmenares pero lo hacía exclusivamente para dedicarse a la búsqueda de cera para sus tributos y otras obligaciones.⁴⁵⁸ Es claro que la dispersión de los indios estuvo influenciada por factores sociales y económicos, así como condicionantes particulares de cada pueblo, familia e individuo. Sin embargo, también es probable que la diáspora hacia las estancias haya estado relacionada con la ubicación geográfica y condiciones territoriales de cada curato indígena.

A finales del siglo XVIII muchos clérigos de los pueblos coloniales con abundante y creciente número de rancherías y asentamientos dispersos aumentaron su convicción de que en esos sitios los indios retornarían a sus antiguas idolatrías, además de ser en ese entorno propicio para cometer incestos, embriagueces, intercambio de mujeres y otros delitos considerados como

⁴⁵⁷ Farriss, N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, p. 270.

⁴⁵⁸ Cruz Ramírez, E., *Santos cristianos y rituales indígenas: los curatos del obispado de Yucatán 1778-1791*, pp. 93-94.

“atropellos a la fe cristiana y a la civilidad”.⁴⁵⁹ Además fue común en el discurso de estos clérigos el asegurar que los mayas de los asentamientos de frontera mostraban una abierta oposición a los códigos civiles y religiosos que planteaba el sistema colonial. Como eran grupos de población que, aunque viviesen dispersos en los sitios de frontera, formalmente continuaban bajo la jurisdicción de justicias y párrocos y se les debía registrar a través de la elaboración de matrículas, por las cuales se supiese cuántos eran.⁴⁶⁰ Asentados en los ranchos y fincas, podían mantener sus casas distantes de la casa principal de esa unidad productiva y separadas varias leguas entre sí, pudiendo así evadir la visita del párroco y fiscal de doctrina.⁴⁶¹

Cuando los indios de ranchos cumplían con lo establecido recibían al cura que los visitaba con cierta regularidad, pero otras veces se evadían al no informar a sus autoridades, como era su obligación, cuando cambiaban su residencia a otra parte o se ausentaban en búsqueda de alimentos o de cera para pagar sus tributos. Según sus curas, el tener la población de ranchos distantes de los pueblos de doctrina sus casas esparcidas por los montes, les privaba “del pronto socorro de los sacramentos y los actos de religión y devoción cristiana”.⁴⁶²

Dada la lejanía de los sitios dispersos con respecto a las iglesias de los pueblos, los curas toleraban una antigua costumbre de los indios de ranchos y estancias al cumplir la obligación de asistir cada domingo a la misa. Esta costumbre se denominó como “mitad de rancho”, y consistía en permitir la asistencia de solamente la mitad de los habitantes del rancho a la iglesia del pueblo de su jurisdicción y el siguiente domingo la otra mitad.⁴⁶³ A pesar de la laxitud, hubo denuncias de clérigos en el sentido de que ni siquiera esto se cumplía porque los indios no asistían a los oficios con regularidad y usaban de pretexto cualquier enfermedad para diferir su observancia, pasando hasta meses sin atender su obligación y “mostrando poca solidez en la religión cristiana”.⁴⁶⁴ Era

⁴⁵⁹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 22, Razonamiento de fray Josef de los Reyes en la visita pastoral a su curato, Maní, 17 de enero de 1782, ff. 47v-48v.

⁴⁶⁰ La mayoría de clérigos tenía una idea aproximada del número de habitantes de los sitios dispersos de su curato, lo que se reflejaba en la relación que cada uno presentaba a sus autoridades eclesiásticas al momento de la visita pastoral o en diversos informes eclesiásticos. En las matrículas de confesión y en algunas relaciones de feligreses del curato instruidos en la doctrina cristiana y lengua castellana también se pueden encontrar el número y hasta nombres de los residentes de ranchos, haciendas, estancias y demás sitios dispersos.

⁴⁶¹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 4, Razonamiento de fray Antonio Maldonado en la visita pastoral a su curato, Oxkutzcab, 28 de enero de 1782, ff. 35v-36v.

⁴⁶² AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 4, Razonamiento de fray Antonio Maldonado en la visita pastoral a su curato, Oxkutzcab, 28 de enero de 1782, ff. 35v-36v.

⁴⁶³ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 21, Razonamiento de Josef Ortiz en la visita pastoral de su curato, Tizimín, 30 de abril de 1784, ff. 18v-18r.

⁴⁶⁴ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 21, Razonamiento de Josef Ortiz en la visita pastoral de su curato, Tizimín, 30 de abril de 1784, f. 18r.

tan numerosa esta población dispersa que en algunos curatos, cuando los indios de las estancias y ranchos concurrían al poblado para oír misa, al término del evento religioso retornaban a esos sitios, “quedando desolado el pueblo”.⁴⁶⁵

Los mayas de los asentamientos de frontera fueron considerados sólo “cristianos por el carácter bautismal”, pues aunque algunos sabían la doctrina cristiana estaban siempre “expuestos” a los riesgos de la libertad que ofrecían los montes y caminos.⁴⁶⁶ Ello planteaba problemas para el trabajo de los doctrineros, como lo aseguró el de Maní al asegurar que la práctica de la religión cristiana entre los indios de su partido que habitaban en ese tipo de asentamientos no se había incrementado ni permanecido de manera “profunda”. Es probable que la dispersión de los indios hacia los asentamientos de frontera haya ocasionado que muchos doctrineros locales cuestionasen las formas de implementar la doctrina y fomentar la cristiandad entre sus feligreses.⁴⁶⁷ Algunos destacan el contraste de que los indios bajo campana estuviesen más instruidos en los principales preceptos cristianos a diferencia de los moradores de las estancias. Otros más reconocían que la empresa espiritual de almas no había logrado transformar a los indios en “verdaderos cristianos”, pues creían que el indio practicaba la religión más “por el temor que siempre traían a la vista, asistían al precepto de la misa para evitar reprensión, y mantenían una fe superficial, flaca y dormida ejercitando a su modo todas las funciones cristianas”.⁴⁶⁸ El doctrinero de Calotmul coincidió con el argumento del temor y lo vinculó a la movilidad al afirmar que los indios de su curato mantenían una “total oposición a la doctrina cristiana, la que solo por temor la aprendían, y por lo regular era lo que los movía a vagar de un lugar a otro, ocultándose y sin acudir a los actos de religión”.⁴⁶⁹

Ya se apuntó que la dispersión formó parte de las reacciones sociales ante la dominación y para los doctrineros representó un obstáculo difícil de sortear para lograr la cristiandad de los pueblos.

⁴⁶⁵ El cura de Oxkutzcab comentó que en su curato era alto el número de feligreses que habitaba en sitios dispersos, incluso hasta el cacique del pueblo “mantenía su casa y haber en una milpería”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 4, Razonamiento de fray Antonio Maldonado en la visita pastoral a su curato, Oxkutzcab, 28 de enero de 1782, f. 44r.

⁴⁶⁶ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 4, Razonamiento de fray Antonio Maldonado en la visita pastoral a su curato, Oxkutzcab, 28 de enero de 1782, ff. 36v-37v.

⁴⁶⁷ En respuesta a los artículos contenidos en el auto de visita pastoral del obispo Piña y Mazo, algunos curas expusieron algunas propuestas para propagar la lengua castellana y doctrina cristiana en sus curatos indígenas. Esto se aborda más a detalle en el capítulo V.

⁴⁶⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 22, Razonamiento de fray Josef de los Reyes en la visita pastoral a su curato, Maní, 17 de enero de 1782, ff. 35v-36v.

⁴⁶⁹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 20, Razonamiento de Juan Fermín Perez de Córdoba en la visita pastoral a su partido, Calotmul, 8 de abril de 1784, f. 17v

En los recorridos pastorales, algunos curas aprovechaban la ocasión para proponer al obispo mecanismos de control tendientes a aminorar la dispersión de los indios. Entre las propuestas, plantearon el evitar a toda costa la mudanza familiar hacia las milpas, recurriendo a la aplicación de “grandes penas” para los transgresores, y obligar a quienes habitaban en sitios dispersos a congregarse en algún pueblo para que en el campo no viviesen indios sin licencia de sus curas. Asimismo, se propuso la instauración de escuelas en los pueblos costeadas por los fondos de las comunidades de indios, cobrando por los menores a aquellos no-indios que tuviesen los medios suficientes para pagar al maestro, conforme a la costumbre que privaba en la ciudad de Mérida. En las estancias se planteó designar un maestro que enseñase a leer a los indios bajo los auspicios y responsabilidad del amo, dándoles cartilla y un catecismo de la doctrina cristiana sin que esto afectara el salario de los trabajadores. Finalmente se pidió hacer cumplir la orden de que los vecinos y gente de color no habitasen en los pueblos indios.⁴⁷⁰ Sin embargo, no hay información sobre la respuesta que se haya dado a estas sugerencias en la diócesis.

Las repercusiones de los movimientos poblacionales fueron tan variadas como los motivos que los indios tuvieron para emprender sus formas de movilidad. Estos movimientos fueron constantes. Algunos pueblos registraron migración de indios hacia territorios no pacificados regresando posteriormente a sus lugares de origen. En el curato de Ticul, por ejemplo, se dió el caso de un indio que se fugó junto con su mujer y tres hijas solteras a los montes, donde estuvieron por un lapso de tres años pero retornaron porque el cura del pueblo supo que se encontraban viviendo en una milpa en un sitio en el centro de la zona denominada como la “montaña” y la familia fue obligada a volver a su pueblo para ser instruida en la doctrina y nuevamente cumpliesen con sus obligaciones religiosas.⁴⁷¹ En contraste, hubieron movimientos de población a gran escala que ocasionaron la despoblación de algunas zonas, como sucedió en el partido de Sahcabchén donde su doctrinero reportó existían en su curato “pueblos despoblados”.⁴⁷²

⁴⁷⁰ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 4, Razonamiento de fray Antonio Maldonado en la visita pastoral a su partido, Oxkutzcab, 28 de enero de 1782, ff. 36v-47v.

⁴⁷¹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 23, Razonamiento del doctrinero fray Martín Calderón en la visita pastoral a su curato, Ticul, 4 de febrero de 1782, f. 51r.

⁴⁷² AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 16, Razonamiento del doctrinero Josef Sixto Rosado sobre las distancias y caminos de los pueblos de Champotón y Sahcabchén, año de 1781, f. 12r.

A efectos de movilidad indígena también es importante considerar el aumento poblacional en algunas zonas, como en el oriente de Yucatán, sobre todo en la subdelegación de Valladolid entre 1795 y 1811. En esos años se registró un incremento de 22,796 habitantes a 57,207 almas, alcanzando un crecimiento exponencial de 151%.⁴⁷³ Peniche Moreno apunta que, de forma gradual, las fincas rurales fueron convirtiéndose en una alternativa para los indios que buscaban opciones de vida fuera de sus pueblos de origen, alentados por la necesidad de los empresarios españoles de allegarse de mano de obra.⁴⁷⁴ Estos movimientos o reacomodos poblacionales pudieron estar motivados también por otras causas, como vejaciones cometidas en los repartimientos forzosos de los pueblos, riñas, abusos por parte de sus párrocos⁴⁷⁵, escasez de granos en sus pueblos, traslado de pobladores a zonas de producción agrícola en tiempos de escasez o calamidades⁴⁷⁶ o simplemente para desprenderse de las obligaciones y cargas de sus pueblos.⁴⁷⁷ Para los recaudadores se volvía una tarea difícil acopiar los tributos atrasados, puesto que ignoraban el paradero de gran parte de los contribuyentes.⁴⁷⁸

4.3. La polémica de Diego de Lanz y el despojo de fuerza laboral en las fincas

Durante 1774 don Diego de Lanz –oficial de las reales cajas de la provincia– promovió un bando para que los estancieros pagasen los tributos de aquellos indios encomendados tocantes a la real

⁴⁷³ Alicia Contreras señala que este crecimiento puede estar asociado a la presencia del pósito de maíz que principalmente en tiempos de escasez convertía a la villa en un asentamiento atractivo y necesario para grupos de migrantes. Véase Contreras A., *Economía natural-economía monetaria los empréstitos de Yucatán (1750-1811)*, pp. 107-108.

⁴⁷⁴ Peniche Moreno apunta que el motivo de la migración de los indios a las estancias se relacionó con la posibilidad de evadir las cargas obligadas en sus repúblicas de adscripción, como son los tequios, repartimientos y servicios personales. Además en la migración a las estancias los mayas podrían negar su pertenencia a determinada república. Peniche Moreno, P., *La diáspora indígena a las estancias yucatecas del siglo XVIII*, p. 158.

⁴⁷⁵ Por ejemplo, en el pueblo de Chunhuhub el cura don Francisco Xavier Badillo atequiaba a los indios de su parroquia mandándolos a un cañaveral que tenía distante ocho leguas de dicho pueblo sin pagarles el viático. Tampoco pagaba a los indios por los servicios personales en su convento, además de que continuamente los trataba “a golpes y con palabras deshonestas sin que los dichos indios puedan tener consuelo alguno de su párroco sino tequios y trabajos”. Ante esta situación, el cacique, justicias y regidor del pueblo de Polyuc informaron al obispo Piña y Mazo los abusos, malos tratos y vejaciones que sufrían de su cura don Francisco Xavier Badillo. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 36, Autos contra el cura de Chunhuhub don Francisco Xavier Badillo realizado por el obispo fray Luis de Piña y Mazo y el intérprete don Francisco Rosado, Chunhuhub, 23 de marzo de 1784, ff. 40v-45v.

⁴⁷⁶ En Yucatán durante el siglo XVIII existió un vínculo entre migración y calamidad. Peniche Moreno apunta que lejos de que los indios reaccionaran de manera desesperada y sin concierto alguno, los mayas defendieron su organización y cultura mediante acciones ancladas en su propia dinámica social, visualizando a la migración como un mecanismo de resistencia y sobrevivencia, tanto física como cultural, tanto que la migración jugó un papel central en los pueblos en el siglo XVIII, así como la expansión de fincas agrícolas y ganaderas y la baja de tributarios en los pueblos. Peniche Moreno, P., *Tiempos aciagos las calamidades y el cambio social del siglo XVIII entre los mayas de Yucatán*, pp. 217-218.

⁴⁷⁷ Véanse los trabajos de Contreras A., *Economía natural-economía monetaria los empréstitos de Yucatán (1750-1811)*, Peniche Moreno, P., “Migración y parentesco en una parroquia al norte de Yucatán, siglo XVIII”.

⁴⁷⁸ Peniche Moreno, P., *Tiempos aciagos las calamidades y el cambio social del siglo XVIII entre los mayas de Yucatán*, p. 239.

Corona que trabajaban en su propiedad, no solo de los criados sirvientes sino también de los indios llamados luneros o arrendatarios de las tierras, con arreglo a los artículos 72, 73, 74 y 75⁴⁷⁹ de las ordenanzas que se formaron para la cobranza de tributos en las provincias de la Nueva España, y en caso de no pagar debían entregar a esos indios para ser reubicados.

Dadas estas medidas, don Antonio Carvajal, por orden del obispo Piña y Mazo, solicitó al arcediano de la catedral de Mérida y examinador sinodal doctor don Luis Joaquín de Aguilar, interrogar a los testigos más fidedignos sobre los motivos y razones que incidieron en el gobierno de don Antonio Oliver para no poner en ejecución dicho bando. El obispo y su notario señalaron la necesidad de demostrar que las medidas emprendidas por Lanz no podían adoptarse en Yucatán por la facilidad con la cual los indios se ausentaban a los montes cuando eran oprimidos y vejados. Y es que los indios podían salir perjudicados por aquellos hacendados que les cobraban por los tributos mucho más de lo que deberían pagar, además de que –de acuerdo al obispo y su notario– los indios luneros siempre habían cumplido con el pago de sus tributos sin necesidad de la intervención de los dueños de las haciendas.⁴⁸⁰

Posteriormente, el 30 de diciembre de 1781, el arcediano Aguilar procedió a examinar a los curas Lorenzo Mendicuti, Miguel de la Paz y Bernardo Baldéz. Los declarantes señalaron que algunos estancieros obedecieron el expresado bando pagando debidamente los tributos de los referidos luneros tributarios del rey por tener en sus estancias un reducido número de ellos; que otros lo hicieron por temor a las implicaciones que resultaban en caso de no acatar la orden, como sucedió con don Josef Jacinto del Pino que fue apresado por no entregar a los indios radicados en sus estancias como estaba obligado; y que otros más, como la condesa de Miraflores, el coronel don Alonzo Peón, don Manuel Bolio y doña Antonia del Castillo, pusieron a disposición de la justicia sus indios sirvientes, conduciéndolos desde sus haciendas hasta la plaza mayor de

⁴⁷⁹ Estos artículos estaban dirigidos a cuatro fundamentos generales: 1) Garantizar el cobro de los tributarios sin residencia fija, restituyéndolos a pueblos para mayor control de los cobradores, 2) Establecer la obligación de los amos de pagar el tributo de los indios colonos o gañanes en sus haciendas, 3) Imporner a los hacenderos el pago de tributos de los indios luneros, arrendatarios o terrazgueros y 4) Prohibir que los indios de jornal o alquiler en las haciendas salieran de los pueblos sin formal repartimiento. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 414, Exp. 6, El escribano mayor de gobernación y guerra Juan Esteban de Quijano remite las ordenanzas formadas para la cobranza de Tributos en todas las provincias del virreinato de Nueva España, 6 de diciembre de 1786, ff. 3v-5v.

⁴⁸⁰ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 414, Exp. 7, Diligencias para averiguar las causas y efectos de la ejecución del bando en 1774 sobre que los estancieros pagasen los tributos de indios luneros, año de 1786, ff. 2v-2r.

Mérida.⁴⁸¹ También añadieron que, pese a la publicación del bando, los cobradores de tributos mantenían la costumbre de cobrarles a los indios sin intervención de los amos de las haciendas, quedando así frustrada su ejecución promovida por el oficial de las cajas de la provincia.

Los amos renuentes a pagar los tributos de sus indios luneros, además de que fueron apresados por efectos del bando, condujeron a los indios junto con sus mujeres, hijos, petaquillas, gallinas, caballos y demás bienes para que se les dieran nuevos destinos, a manos de otro amo que sí quisiera pagar por ellos, lo que causó “muchísima compasión al vecindario de verlos violentamente desalojados de los países en que se criaron y connaturalizaron así ellos como sus ascendientes”.⁴⁸² Uno de los eclesiásticos examinados señaló que el traslado de indios ocasionó un “espectáculo y gemidos entre las mujeres y muchachos que puso al vecindario en bastante consternación que hasta algunos hacendados se retractaron de entregar a sus indios, optando por pagar por ellos”.⁴⁸³ El cura hacendado del barrio de San Cristóbal en Mérida se negó a pagar por los indios luneros de su hacienda Chacsinkín y solo aportó los tributos de sus asalariados “según costumbre entre los hacendados”, por lo que el cabo del barrio de Santiago Juan Aguilar y varios soldados, acompañados por una multitud de indios, iniciaron el traslado, saqueando todos los trastos y bienes “de indios vaqueros y luneros, dejando prácticamente sin sirvientes su hacienda y únicamente quedó el mayoral por ser mestizo y en la precisión de continuos quebrantos en todos los ganados y demás de la dicha estancia”.⁴⁸⁴

Ante la polémica que causó el traslado forzoso de los indios de las fincas cuyos amos se rehusaron a cubrir sus tributos, y en vista de no haber quienes se hiciesen cargo de pagar por los indios desarraigados, el gobernador Antonio de Oliver mandó regresar a la multitud de indios

⁴⁸¹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 414, Exp. 7, Interrogatorio al maestro de escuela bachiller Lorenzo Mendicuti para averiguar las causas y efectos de la ejecución del bando en 1774 sobre que los estancieros pagasen los tributos de indios luneros, año de 1786, f. 3v.

⁴⁸² AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 414, Exp. 7, Diligencias relativas para averiguar las causas y efectos de la ejecución del bando en 1774 sobre que los estancieros pagaran los tributos de indios luneros, año de 1786, ff. 3v-3r.

⁴⁸³ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 414, Exp. 7, Interrogatorio al presbítero Miguel de la Paz en las diligencias para averiguar las causas y efectos de la ejecución del bando en 1774 sobre que los estancieros pagasen los tributos de indios luneros, año de 1786, f. 5v.

⁴⁸⁴ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 414, Exp. 10, El cura hacendado del barrio de San Cristóbal Extramuros Bernardo Baldez se queja al obispo Piña y Mazo sobre el despojo de indios en su estancia Chacsinkín, 20 de enero de 1787, f. 1r.

expatriados a los lugares de donde los habían movido hasta esperar una segunda orden, con lo que quedaron frustrados los efectos del bando mencionado.⁴⁸⁵

La fallida ejecución del bando derivó en que pocos indios fuesen reubicados⁴⁸⁶ y muchos de ellos retornasen nuevamente a las estancias y haciendas a donde pertenecían, y otros más se internaron a los montes sin que las autoridades pudieran rastrearlos o saber de su paradero.⁴⁸⁷ El traslado forzoso de indios luneros hacia otro sitio -por más cercano que fuera- les resultaba perjudicial, primeramente por la pérdida de sus labranzas de maíz y de otros cultivos, pero también de sus colmenas y animales como aves, cerdos, mulas y caballos, motivo por el cual algunos de los trasladados durante el gobierno de don Antonio Oliver optaron por la huida refugiándose en los montes.⁴⁸⁸

Ante la poca efectividad de las medidas promovidas por el oficial real don Diego de Lanz, los recaudadores de tributos siguieron cobrando esta obligación de los mismos indios sin intervención de sus amos, hasta que en 1786 Lanz promovió nuevamente el bando frustrado y extendió la obligación de pago de los amos a los indios de encomiendas particulares y asalariados o no sin reserva alguna.⁴⁸⁹ Como puede notarse, se trataba de regular el cobro tributario de todos aquellos indios que ya no estaban directamente bajo la jurisdicción y control de sus repúblicas de indios. Luego de la publicación de este bando y ante los problemas para su ejecución, el 4 de enero de 1787 el arcediano don Luis Joaquín de Aguilar nuevamente mandó examinar a diversos

⁴⁸⁵ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 414, Exp.6, El gobernador Josef Merino y Zeballos solicita al provisor y vicario general don Eusebio Rodríguez informe sobre la aplicación del bando de pago de tributos a los curas hacenderos de la provincia, 17 de noviembre de 1786, f. 1v.

⁴⁸⁶ Los indios reubicados abandonaban sus milpas y solares y cargaban sus bienes y demás animales a sus nuevos lugares de residencia. Eso implicaba la construcción de nuevas casas, cercas, muros y otras edificaciones necesarias para establecerse sin el apoyo del vecindario respectivo, como era costumbre, por falta de fondos y arbitrios, con el manifiesto perjuicio de no poder trabajar “en sus utilidades por concurrir a las ajenas sin estipendio”, y si las nuevas tierras eran estériles era evidente la penuria de los desarraigados, que pasaban además largo tiempo sujetos a las inclemencias del tiempo o viviendo en casas prestadas con familias extrañas. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 414, Exp. 7, Interrogatorio al presbítero Feliciano Meneses en relación a las diligencias para averiguar las causas y efectos de la ejecución del bando en 1782 sobre que los estancieros pagasen los tributos de indios luneros, año de 1787, f. 14v.

⁴⁸⁷ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 414, Exp. 7, Interrogatorio al presbítero Miguel de la Paz en las diligencias para averiguar las causas y efectos de la ejecución del bando en 1774 sobre que los estancieros pagasen los tributos de indios luneros, año de 1786, f. 5v.

⁴⁸⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 414, exp. 7, Interrogatorio al presbítero Miguel de la Paz en las diligencias para averiguar las causas y efectos de la ejecución del bando en 1774 sobre que los estancieros pagasen los tributos de indios luneros, año de 1786, f. 8v.

⁴⁸⁹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 414, Exp. 7, Interrogatorio al presbítero Bernardo Baldez en las diligencias para averiguar las causas y efectos de la ejecución del bando en 1774 sobre que los estancieros pagasen los tributos de indios luneros, año de 1786, f. 8v.

eclesiásticos, que en esta ocasión fueron más numerosos: los presbíteros Miguel de la Paz, Juan Meneses, Feliciano Meneses, Juan Josef de Lara, Josef Zetina, Josef Gonzales Mangas y Josef Joaquín Chacón, sobre el pago de los tributos de indios que residían en las haciendas. Los testigos señalaron inconsistencias que obstaculizaban la aplicación del bando. Al parecer las autoridades estaban conscientes de la constante movilidad de indígenas y la facilidad con que huían a los montes cuando sufrían agravios y violencia siendo mecanismos eficaces para evadir las vejaciones, lo que hoy llamaríamos formas diversas de resistencia.

Más tarde, en 1787, el obispo Piña y Mazo escribió al gobernador Merino y Ceballos alegando que el bando promovido por Lanz no era factible de aplicar para el caso de los indios de Yucatán, pues aseguraba que estos indios “no aspiraban más que a labrar sus tierras en que sembraban el maíz y que solo trabajaban con tesón para satisfacer sus tributos”.⁴⁹⁰ El obispo también recalcó la utilidad de las estancias y haciendas para el abasto de la provincia⁴⁹¹, y reprobó contundentemente las medidas emprendidas por el oficial de Hacienda porque derivaban perjuicios por la facilidad con la que los indios se desplazaban e internaban en los montes donde “adoraban sus ídolos, quemaban copal y hacían mofa de los ritos cristianos, y por su natural propensión se hallaban poco radicada la fe”.⁴⁹² Además el prelado señaló que el cobro de 13 reales de tributos a los indios laboríos, como lo eran los traídos de México a ayudar en la conquista⁴⁹³, así como la sustracción de indios criados en las haciendas cuyos amos no pagaban lo establecido para sus trabajadores, -como en el caso del cura Bernardo Baldéz-, atentaba contra lo establecido en las leyes de Indias.

⁴⁹⁰ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 414, Exp.10, Contestación del obispo Piña y Mazo al gobernador Josef Merino y Ceballos sobre el pago de tributos de indios luneros, 1 de febrero de 1787, Campeche, s/f.

⁴⁹¹ Durante 1769, 1770 y 1771 las haciendas y estancias jugaron el papel importante en el abasto de la región. La escasez de lluvia en tiempo de secas y abundante agua en otros, así como la presencia de la plaga de langosta derivaron en el mayor mal de todos que era el hambre. Durante ese tiempo se suspendió la entrega formal de repartimientos en la provincia y por ejemplo, los caciques del pueblo de Sihunchén y Hunucmá alegaron que entre 1769-1771 no habían cobrado tributos gracias a un despacho del rey, reanudando su cobranza hasta 1772. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 414, Exp.10, s/f. Caja 416, Exp. 1, abril de 1775, f. 1v.

⁴⁹² AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 414, Exp.10, Contestación del obispo Piña y Mazo al gobernador Josef Merino y Ceballos sobre el pago de tributos de indios luneros, 1 de febrero de 1787, Campeche, s/f.

⁴⁹³ Los indios aludidos eran descendientes de aquellos traídos por Montejo para ayudar en la conquista y que por ello no pagaban más tributo que 6 reales “desde tiempos inmemoriales”, por lo que el bando promovido por Lanz contemplaba el mismo cobro entre laboríos y tributarios, lo que para el obispo representó “un atentado en contra sus antiguos privilegios”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 414, Exp.10, Contestación del obispo Piña y Mazo al gobernador Josef Merino y Ceballos sobre el pago de tributos de indios luneros, 1 de febrero de 1787, Campeche, s/f.

Los esfuerzos de las autoridades coloniales para contrarrestar la dispersión de los indios de Yucatán fueron constantes e infructuosos. El obispo Piña y Mazo y los curas interrogados también alegaron ser benéfico el que los indios estuviesen más sujetos a los amos de fincas y haciendas, porque al estar lejos de sus pueblos e internados en los montes estaban fuera del ámbito de control de los pueblos formales. Pero precisamente ese control contribuía a impulsar la fuga, como diría un cura al afirmar que los indios optaban por migrar cuando se les intentaba impedir su consumo excesivo de aguardiente, *balché* o cascarilla, o porque sus justicias los ocupaban en servicios públicos.⁴⁹⁴ Otro postulaba que al escapar de los malos tratos de sus justicias y dispersarse, su única intención eran sus intereses de la vida temporal, y “sujetos al amo de la estancia, y bajo su protección” cometían “faltas en las obligaciones cristianas”.⁴⁹⁵

A pesar de la atracción que ejercían las estancias y ranchos, la mano de obra no era estable ni permanente pues los indígenas residentes en ellas estos sitios, como mucha de la feligresía que vivía bajo campana, se mudaban constantemente hacia otras jurisdicciones.⁴⁹⁶ Ya se apuntó que para los doctrineros locales era patenta que la huida de los indios hacia las estancias, ranchos y haciendas era porque en sus pueblos los ocupaban en hacer las milpas de los españoles -mediante órdenes del gobernador- sin poder realizar las suyas.⁴⁹⁷ Robert Patch señala que las estancias ganaderas no se conformaron en unidades sociales porque, aunque tuvieron trabajadores a veces endeudados con sus dueños, estas fincas no necesitaron un gran número de operarios; en contraste, las haciendas sí fueron centros de población y verdaderos sistemas sociales en microcosmos.⁴⁹⁸ Otros autores han apuntado que las estancias ganaderas, a pesar de poder funcionar con un número reducido de personas, conforme se iban extendiendo y diversificando su producción para cultivar maíz y otros géneros, incorporaban un número mayor de trabajadores o luneros, por lo que de ser unidades económicas acotadas pasaron a convertirse

⁴⁹⁴ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 19, Razonamiento de Josef Benito Palma y Díaz en la visita pastoral a su curato, Nahbalam, 27 de abril de 1784, f. 21v.

⁴⁹⁵ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 23, Razonamiento de fray Martín Calderón en la visita pastoral a su curato, Ticul, 4 de febrero de 1782, f. 51v.

⁴⁹⁶ El cura de Calotmul indicó el problema de la dispersión de los indios y alegó que era perjudicial que se les permitiese radicar en montes y ranchos sin ninguna utilidad al bien común, ya que les resultaba lo mismo mudarse de unos lugares a otros. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 20, Razonamiento de Juan Fermín Pérez de Córdoba en la visita pastoral a su curato, Calotmul, 8 de abril de 1784, ff. 17v-18v.

⁴⁹⁷ Ver, AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 23, Razonamiento de fray Martín Calderón en la visita pastoral a su curato, Ticul, 4 de febrero de 1782, f. 51v.

⁴⁹⁸ Patch, R., “La formación de la estancias y haciendas en Yucatán durante la colonia”, pp. 18-19.

en unidades sociales, iniciando un proceso de transformación en la estructura agraria que habría de afianzarse a mediados del siglo XVIII con el surgimiento de las haciendas.⁴⁹⁹

Y es que durante la segunda mitad del siglo XVIII se dieron en Yucatán transformaciones importantes en la propiedad de la tierra, lo cual acompañó un cambio agrario.⁵⁰⁰ Bracamonte y Sosa apunta que después de 1750 los cambios en la posesión de tierras modificaron el paisaje rural de la península de Yucatán, y muchas haciendas y estancias ya fincadas iniciaron un período de crecimiento en su estructura productiva y población indígena servil.⁵⁰¹ Muchos mayas de los poblados coloniales buscaron refugio en estas unidades productivas en crecimiento, ante la desazón de sus doctrineros que veían en ello efectos negativos para su cristiandad. Era cada vez mayor el contraste entre la vida de los mayas residentes en los sitios dispersos y las cargas que llevaban en los pueblos bajo campana,⁵⁰² a lo que abonaba la creciente expansión de las propiedades agrarias ya apuntada lo que requirió de mano de obra indígena estable, estimulando la dispersión de los indios atraídos por la mayor libertad que ofrecía estas unidades.⁵⁰³

Algunos autores señalan que en Yucatán se puede identificar a lo largo del siglo XVIII una tendencia que, manteniendo la fragmentación de la propiedad territorial y derivada de una agricultura maicera necesariamente itinerante, registró la multiplicación de asentamientos rurales y un incremento en la dispersión de los mayas, lo cual influyó de manera decisiva en las formas y el patrón de asentamiento peninsular provocando incluso un cambio en su relación laboral con los españoles.⁵⁰⁴ Mientras aumentaba el número de unidades productivas cercanas a los pueblos, surgieron una serie de conflictos jurisdiccionales e invasión de ganado entre propiedades

⁴⁹⁹ García Bernal, M., “Desarrollo indígena y ganadero en Yucatán”, p. 376; Machuca Gallegos, Laura, *Los hacendados de Yucatán (1785-1847)*, p. 38; y Bracamonte y Sosa, P., *Amos y sirvientes las haciendas de Yucatán 1789-1860*, p. 36.

⁵⁰⁰ Robert Patch señala que en este período surgió la hacienda clásica como una finca que fue ganadera y agrícola a la vez, con construcciones permanentes de bastante valor, y que se convirtió en una unidad tanto social como económica debido a la gran cantidad de trabajadores y sus familias que radicaron en ellas. Patch, R., “La formación de la estancias y haciendas en Yucatán durante la colonia”, p. 17.

⁵⁰¹ Además este autor señala que a partir de entonces se incrementó el ritmo de apropiación del suelo por particulares para la fundación de haciendas, por medio de mercedes reales o mediante compras a los indígenas y composiciones con la Corona. Bracamonte y Sosa, P., *Amos y sirvientes las haciendas de Yucatán 1789-1860*, p. 29.

⁵⁰² En las visitas del obispo Piña y Mazo, los curas manifestaron que los indios residentes en los sitios dispersos estaban más aislados de los servicios religiosos y propensos a la idolatría en comparación con los indígenas residentes de pueblos coloniales. Véase Cruz Ramírez, E., *Santos cristianos y rituales indígenas: los curatos del obispado de Yucatán entre 1778-1791*, capítulo II, pp. 66-103.

⁵⁰³ García Bernal, M., “Desarrollo indígena y ganadero en Yucatán”, pp. 376-377.

⁵⁰⁴ Bracamonte y Sosa, P., *Amos y sirvientes las haciendas de Yucatán 1789-1860*, p. 51; Farriss, N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, pp. 83-84; García Bernal, M. “Desarrollo indígena y ganadero en Yucatán”, p. 376; y Peniche Moreno, P., “Grupos de filiación y movilidad poblacional los Ch'ibales y la migración de los mayas del siglo XVIII”, p. 33.

particulares, pueblos y milperías de indios.⁵⁰⁵ Sin embargo, no faltó quien señalara como positivo despachar licencias para fundar estancias por el beneficio que resultaba para el abasto de carne.⁵⁰⁶ Incluso, según testimonio de algunos doctrineros, la producción de ganado vacuno en las unidades productivas era muy útil en la provincia por ser la única vía para abastecer a las carnicerías, especialmente en tiempos difíciles, como en 1770 con la escasez de granos, legumbres y demás alimentos, cuando la matanza de las muchas reses ofrecidas a la venta “atemperó el estrago de mortandad de racionales que hubiera subido de punto al haber faltado este refugio”.⁵⁰⁷

Pero la transformación agraria mencionada no se debió solamente al aumento de la producción de maíz en estancias y ranchos, pues también se registró un incremento en el cultivo de una diversidad de otros géneros. En la provincia de Tabasco, por ejemplo, algunos doctrineros señalaron que los indios padecían entre otras vejaciones, el despojo de sus tierras para la labranza de tabaco, cacao, café, y frijol, además del maíz y otros cultivos. Todos alegaron que las tierras de la provincia eran sumamente fértiles para esos géneros por lo que las propiedades de los indios se convirtieron en un bien codiciado para las unidades productivas asentadas alrededor de los pueblos.⁵⁰⁸ Como ejemplo ilustrativo de la multiplicación de estas unidades podemos consignar para 1781, la existencia de al menos 75 haciendas en el curato de Tacotalpa, que albergaban a un total de 2,988 residentes, mientras que en los pueblos formales de esa jurisdicción se registraron apenas 1,939 habitantes.⁵⁰⁹ En el curato de Cunduacán el doctrinero

⁵⁰⁵ En muchos pueblos se registraron conflictos por el crecimiento de las unidades productivas, tales como invasión de ganado vacuno y caballar, pleitos sobre mensuras de tierras, perjuicios a milperías de indios, entre otros. AGNM, Tierras, Vol. 1013, Exp. 1, Inventario de bienes del cura de Chichimilá Luis Claudio de Meneses, 1773-1780; Vol. 1419, Exp. 2, Nicolasa Lara sobre mensura de las tierras de su hacienda San Bernardino de Chich, 1735-1796, f. 128; y Vol. 1464, Exp. 6, Bernabé Solís dueño de los ranchos Opichén y Sisal contra José de la Ruela dueño de los ranchos de Chacsinkín y Tepecal. 1564-1710.

⁵⁰⁶ AGNM, Tierras, Vol. 833, Exp. 2, José Cano dueño de la estancia San Anastacio contra Diego de Aranda dueño de la estancia San Diego Tixcancal, 1758-1764, f. 191.

⁵⁰⁷ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 414, Exp. 7, Declaración de Juan Josef de Lara, sobre los efectos de la ejecución del bando en 1774 sobre el pago de tributos de los estancieros, año de 1786, f. 19v.

⁵⁰⁸ Los curas que alegaron que los indios eran vejados con el despojo y/o escasez de sus tierras pertenecían a los curatos de Tacotalpa, Jalapa, Villahermosa, Macuspana, Cunduacán, Teapa, Jalpa y Nacajuca en el año de 1781. Se trató de haciendas de cacao y ganado preferentemente. También se cultivó tabaco, café, maíces, panela, entre otras cosas. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 8-14, año 1781. Caja 623, Exp. 56, partidos de la Seiba, Sahcabchen y provincia de Tabasco, Exp. 57, Pueblo de Jalpa, Nacajuca, Laguna de Términos y Sabancuy, año de 1788.

⁵⁰⁹ Véase la tabla “*Pueblos y haciendas del partido de Tacotalpa en 1781*”, ubicada en los anexos, y la relación de hacendados hecha por Josef Benito de Vera, cura beneficiado por el real patronato y juez eclesiástico de ese partido. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 10, Razonamiento del cura Josef Benito de Vera en la visita pastoral a su curato, 3 de febrero de 1781, ff. 14v-16v.

registró 28 haciendas con sus respectivos propietarios (en su mayoría no indios) pertenecientes a su jurisdicción, como se observa en la siguiente tabla:

Tabla 10. Haciendas de ganado mayor en el curato de Cunduacán en 1788:

Hacienda	Propietario	Distante de la cabecera
Masamepegue	Comunidad	5 leguas
San José	Don Francisco Fuentes	4 leguas
San Marcos y San Lucas	Del Coronel	4 leguas
Santa Catarina	Don Agustín Pizarro	4 leguas
La Concepción	Don Josef García	4 leguas
Tierra adentro		
San Francisco	Doña Eusebia de la Piedra	4 leguas
San Juan	Don Andrés Zevallos	3 leguas
Santa Lucia	Don Andrés Zevallos	3 leguas
Tierra nueva	Don Francisco Presenda	3 leguas
Santa Trinidad y Santa Isabel	De los herederos de Doña María Coto	3 leguas
El Velloto	Doña Juana Urrutia	3 leguas
Las Animas y San Lorenzo	Don Lorenzo Vinagne	2 leguas
Sin nombre	Don Francisco Naranjo	3 leguas
San Rafael	Don Francisco Presenda	3 leguas
El Carmen	Herederos de María Urrutia	2 leguas
San José	Don José Burelo	2 ½ leguas
Sin nombre	Don Diego Vinagne	3 leguas
San Bernardo	Don Bernardo Vinagne	3 leguas
Sin nombre	Don José Vinagne	3 leguas
Sin nombre	Doña Juana Vinagne	4 leguas
Sin nombre	Coronel	2 leguas
Sin nombre	Don Toribio Piedra	3 leguas
San Isidro	Cura propio	3 leguas
Sin nombre	Don Nicolás Priego	3 leguas
Sin nombre	Don Juan Cuevas	3 leguas
Sin nombre	Domingo Quiroga	3 ½ legua
Sin nombre	Valdez	3 ½ legua
Sin nombre	Don Ignacio López	5 leguas

Nota: Las demás haciendas pequeñas se encontraban en Río Seco inmediatas al pueblo de San Antonio de Río Seco y otros sitios de los naturales estaban a una legua de distancia del pueblo cabecera Cunduacán.

Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 623, Exp. 59, ff. 77v-78v.

Estos asentamientos formaban parte del curato compuesto por el pueblo cabecera llamado Cunduacán y las visitas: Santiago, Cucultuapa, San Antonio Río Seco, Pechucalco Guaymango, Anta, Culuo y Boquiapa. En el caso de este partido, cada pueblo mantenía bajo su jurisdicción sitios a distancia de entre tres y cinco leguas, y algunas haciendas de mayor tamaño funcionaban como centros de cristiandad para diversos asentamientos indígenas. La administración

eclesiástica de todos estos lugares recaía en el párroco que residía en la cabecera y sus dos tenientes de cura, que percibían un salario mensual de 33 pesos, 4 reales por cada uno.⁵¹⁰

4.3.1. Curatos del oriente de Yucatán en 1784

Como ya se mencionó, en cada curato indígena se presentaban distintas formas de residencia de indios entre quienes vivían en el pueblo cabecera, en los de visita y en sitios dispersos. Estos diversos patrones se relacionaban estrechamente con mecanismos y formas de control y organización indígena, así como con movimientos poblacionales y otros factores sociales que se podrían rastrear en cada curato. De acuerdo al análisis de los registros poblacionales de cada partido, se pueden observar dos situaciones generales: prevalecía de una absoluta mayoría de indios cuyo número sobrepasaba a los de las otras calidades y, muy relevante, una tendencia hacia el crecimiento de aquella población de feligreses que residía en los asentamientos de frontera en relación a quienes se mantenían habitando en los pueblos formales. Esta última variable nos permite observar de manera concreta la atracción ejercida por los espacios productivos ya referidos, mediante el cómputo de sus moradores realizado por sus autoridades eclesiásticas.

De acuerdo a los registros sobre el número de habitantes de los partidos entre los periodos de 1782-1785 y 1803-1805, aunque un gran porcentaje de población india radicaba en los pueblos formales, se observa una tendencia general de incremento de indios habitando en asentamientos de frontera.⁵¹¹ En 1784, durante los recorridos del obispo Piña y Mazo por los partidos de San Agustín de Nahbalam San Esteban de Calotmul, Santos Reyes de Tizimín, San Francisco de Kikil, San Josef de Espita y San Francisco de Chancénote se registró una población total de 7,603 habitantes de todas las calidades⁵¹², repartidos en 17 pueblos, 5 haciendas, 87 estancias y 76

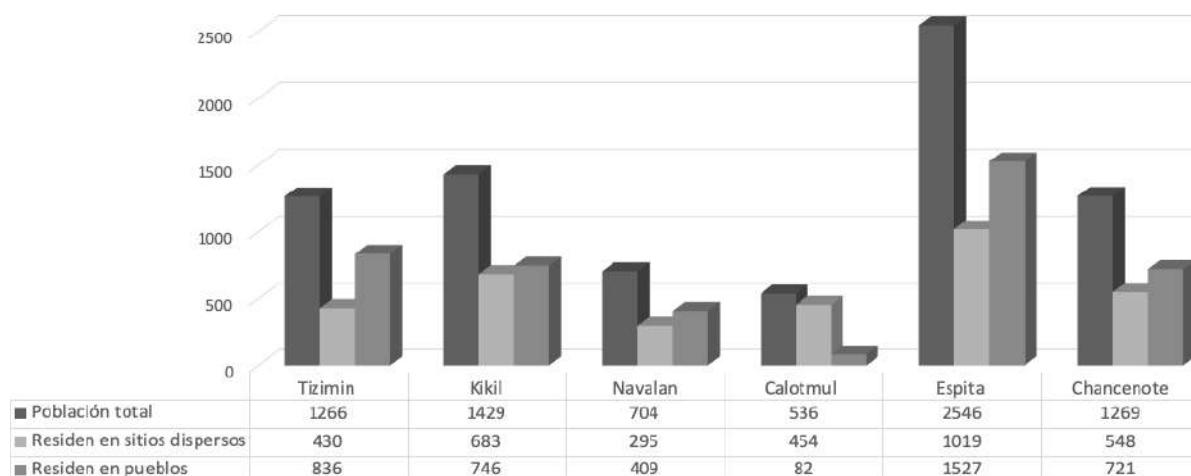
⁵¹⁰ En las visitas hechas por el Br. Juan Francisco Meneses visitador de la provincia de Tabasco, los curas de Villahermosa, Tacotalpa, Jalapa, Cunduacán y Teapa, señalaron que los residentes recibían un salario mensual de 35 pesos, y los tenientes 33 pesos, 4 reales. Véase AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 623, Exp. 59, Razonamiento del Br. Ignacio Ramón Sartre cura del partido de Cunduacán, en la visita pastoral a su curato, 12 de junio de 1788, ff. 67v-78v.

⁵¹¹ Estos patrones de residencia pueden observarse en algunos curatos del oriente y centro de la provincia de Yucatán que contenían un mayor número de estancias, haciendas y ranchos. Para observar las tendencias de la población residente en sitios dispersos o asentamientos de frontera véanse las gráficas 2 y 3 sobre la población residente en fincas rurales y pueblos entre 1782-1785 y 1803-1806 ubicada en anexos.

⁵¹² Del total poblacional 5,412 eran indios y 2,191 pertenecían a otras calidades, lo que representaba poco más del 70% de población india y 30% entre españoles, afrodescendientes, mestizos, pardos y otras calidades. Las parroquias más pobladas fueron Espita, Kikil y Tizimín.

ranchos, conformando un total de 168 de estas unidades productivas.⁵¹³ En la siguiente gráfica se constata que en la mayoría de los curatos citados radicó un número importante de indios en las unidades productivas.

Gráfico 4. Distribución poblacional en curatos del oriente de Yucatán, 1784:



Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 19-23. Año 1784.

En el curato de Tizimín, su doctrinero aseguró que los indios vivían “arranchados en los montes” alejados de la doctrina, a diferencia de los reducidos en la cabecera que vivían “en concierto y subordinación”.⁵¹⁴ Es de notar que en Tizimín los feligreses de pueblos casi doblaban en número a los que habitaban en sitios dispersos, pero ello se debía a que la población registrada en los pueblos incluía a los no indios y, según el cura, la mayor parte de la población india vivía en los 26 ranchos y haciendas (carentes de lugares para celebrar los rituales cristianos) del curato, mientras que en los pueblos de Tizimín, Zucop y Dzonot Aké habitaban 673 vecinos de todas las calidades y tan sólo 163 indios.⁵¹⁵ Otro curato con importante poblamiento en sitios dispersos fue el partido de Espita. En la siguiente tabla puede observarse el número de adultos y menores residentes en cada rancho en el año de 1784, consignando además el sexo de estos feligreses con un número ligeramente mayor del género femenino.

⁵¹³ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exps. 19-23. Razonamiento de los partidos de Nahbalam ff. 20v-21v, Calotmul ff. 24v-24r, Tizimín ff. 22v-22r, San Francisco Kikil, f. 23v, San Josef de Espita, ff. 23r-23v y San Francisco de Chancernote ff. 19v-21v, año de 1784.

⁵¹⁴ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 21, Razonamiento del Br. Josef Ortiz en la visita pastoral a su curato, Tizimín, 30 de abril de 1784, ff. 19v-23v.

⁵¹⁵ Véase la tabla 4, sobre “población de ranchos, estancias y pueblos del curato de Tizimín en 1784”, ubicada en anexos.

Tabla 11. Ranchos del partido de Espita, número de sus habitantes y distancias respecto a la cabecera en 1784:

Rancho	Distancia de la cabecera	Adultos		Menores	
		Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
Rancho de Bacoc	4 leguas	12	15	6	3
Rancho de Yokhom	4 leguas	11	14	9	12
Rancho de Pom	3 leguas	15	15	7	9
Rancho Lucho	4 leguas	17	16	9	11
Rancho de Sayabchén	3 leguas	9	8	3	10
Rancho de Yokhuas	3 leguas	15	18	7	10
Rancho Toká	2 leguas	18	18	11	18
Rancho Pakam	2 leguas	9	10	7	8
Rancho Uhe	2 leguas	4	6	6	4
Rancho Xicin Chah	2 ½ leguas	16	16	6	9
Rancho Calakdonot	2 leguas	11	13	10	9
Rancho Makylam	2 leguas	23	27	6	11
Estancia Santa Teresa	1 legua	8	9	4	8
Rancho Polmet	2 leguas camino Real	7	6	5	5
Rancho Kimbalam	2 leguas	15	13	9	20
Estancia de Sumavilá	2 leguas a Tizimin	4	4	3	5
Rancho Kubulconxuencial	2 leguas a Mérida	12	10	1	0
Rancho Tusig	½ legua a Calotmul	5	7	0	0
Rancho Tehum	2 leguas	25	10	9	7
Rancho Yokmab	2 leguas	14	20	21	14
Rancho Poxchan	1 legua al sur	19	25	11	4
Rancho Doyola	1 legua	10	9	6	3
Rancho Mahaycab	1 legua al sur	8	10	2	5
Rancho Chalam	2 leguas al sur	5	4	2	5
Rancho Viltun	1 legua al sur	13	15	5	3
Rancho Tepich	1 legua	12	12	8	6
Habitantes totales		317	330	173	199

Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 23, año 1784, f. 23v.

En otros registros se consideró el número de indios y vecinos no indígenas de cada asentamiento. Esa información confirma la escasa presencia mestiza y española en sitios dispersos pues en ellos, como se ha venido apuntando, habitaban mayormente grupos de población macehual que habían optado por salir de la cabecera y de otros pueblos para vivir en lugares pequeños ocupándose en labores principalmente agrícolas y ganaderas, adscritos a unidades productivas y/o por su cuenta. Es probable que esta población se conformaba en gran medida con indígenas de los llamados luneros que ya se han mencionado, aparceros que aportaban un día semanal de trabajo al patrón como alquiler por la tierra que ocupaban, vivían como milperos y transferían de esta manera al amo el impuesto de residencia o tequio de un día de trabajo que a la semana

daban a su pueblo de origen.⁵¹⁶ Estos luneros de estancias, ranchos y sitios a más de sus milpas, tenían sus casas y solares con géneros como plátanos, algodón, chile, henequén y otros frutos que comúnmente vendían en los pueblos, además de tener en sus patios crianza de aves, cerdos, caballos, colmenas e incluso algunos hasta ganado vacuno.⁵¹⁷

Con información de 1784 para los partidos de Chancénote y Tixcacalcupul, se constata que la mayoría de los indios que habitaron en haciendas y fincas rurales se desempeñaron como luneros, pero como sucedía desde la fundación de las estancias ganaderas, también habían vaqueros y mayorales asalariados⁵¹⁸, quienes pastoreaban el ganado y dependían directamente del amo de quien no sólo recibían salario y ración, sino también frecuentes suplementos en comida y vestuario. Muchos, y especialmente los luneros, recibían adelantos en calidad de adeudos y era frecuente que los amos perdiesen lo prestado a quienes fallecían sin bienes para liquidar sus deudas.⁵¹⁹ Ya vimos que, además, los amos fueron responsabilizados del pago de los tributos y obvenciones de sus trabajadores.⁵²⁰ Fueron pocos los casos de residentes no indios que con título de “vecinos” que habitaban en las unidades productivas y no parece haber una relación con el número de habitantes indios, sino con la actividad productiva de la estancia o hacienda. Por ejemplo, en el caso de las estancias Tuk y Salcut, del partido de Chancénote, se registró un número escaso de habitantes indios pero sí de un vecino español que era probablemente el mayordomo. En ese partido de Chancénote se observa con claridad la concentración de población no india en los pueblos, lo mismo que en Tixcacalcupul, aunque en este último se

⁵¹⁶ A ese día de aportación laboral se le denominaba lunes de comunidad y por tanto esos residentes no eran asalariados sino luneros. Farriss, N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, pp. 84-86, y García Bernal, M., “*Desarrollo indígena y ganadero en Yucatán*”, p. 382.

⁵¹⁷ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 414, Exp. 7, Interrogatorio al presbítero bachiller don Feliciano Meneses cura beneficiado del partido de Hopelchen, de acuerdo a las diligencias relativas a inspeccionar las causas o motivos que tuviesen efecto las diligencias promovidas en 1774 en relación al pago de tributos de los estancieros, año 1786, f. 16v.

⁵¹⁸ Bracamonte señala que a cada puesto y oficio correspondía un salario determinado que establecía una clara diferenciación en el interior de esta clase de sirvientes que era más homogénea en sentido cultural que salarial. Asimismo, la variedad de salarios para un mismo oficio tenía que ver con la conjugación de diversos factores: la escasez de mano de obra en la región, el tamaño económico de la hacienda, su riqueza o variedad productiva y la capacidad del trabajador. Véase, Bracamonte y Sosa, P., *Amos y sirvientes las haciendas de Yucatán 1789-1860*, pp. 143-144.

⁵¹⁹ Algunos eclesiásticos examinados sobre el pago de tributos de indios luneros señalaron que cuando fallecían los indios de las estancias y haciendas, generalmente el amo condonaba sus deudas por no poseer bienes. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 414, Exp. 7, Diligencias sobre los efectos de la ejecución del bando en 1774 sobre que los estancieros pagaran los tributos de indios luneros, año de 1786, s/f.

⁵²⁰ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 414, Exp. 7, Declaración del presbítero don Feliciano Meneses, cura de Hopelchén sobre los efectos de la ejecución del bando en 1774 sobre el pago de tributos de los estancieros, año de 1786, f. 15v.

registró un número considerable de vecinos no indios en algunos ranchos, estancias y sitios, como se observa en las siguientes tablas:

Tabla 12. Población por calidades del curato de Chancenote en 1784:

Pueblos, estancias y ranchos	Distancia desde la cabecera	Indios	Otras calidades
Pueblo de Chancenote	Cabecera del partido	242	225
Pueblo de Tixcancal (auxiliar)	2 leguas	189	65
Hacienda de Mucel	3 leguas	134	1(mayordomo)
Estancia de Kabtunchakan	1 legua	67	0
Estancia Pavo	1 ½ legua	45	0
Estancia Cocom	4 leguas	90	1(mayordomo)
Estancia Tuk	4 leguas	12	1(mayordomo)
Estancia Salcucut	4 leguas	13	1(mayordomo)
Rancho Cancalchen	¾ de legua	44	0
Rancho Chable (cofradía de la virgen)	2 leguas	62	0
Rancho de Nomulchechen	2 ½ leguas	14	0
Rancho de Hueya	4 leguas	14	0
Rancho de Xkimil	1 ½ legua	8	0
Estancia Kantok	2 ½ leguas	24	0
Rancho de Huccaah	3 leguas	17	0
Total		975	294

Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 18, año 1784, f. 19v.

Tabla 13. Población por calidades del curato de Tixcacalcupul en 1784:

Pueblo	Distancia respecto a la cabecera	Indios	Otras calidades
Pueblo de Tixcacalcupul	Cabecera del partido	446	86
Pueblo de Tecom	2 leguas	356	24
Timuch estancia	2 leguas	55	5
Chimlanot estancia	4 leguas	63	0
Chebalam estancia	4 leguas	112	10
Muchucux Rancho	6 leguas	93	0
Kula Rancho	4 leguas	47	0
Kaybe sitio	3 leguas	23	0
Tek sitio	3 leguas	4	0
Sacuuah sitio	2 ½ leguas	3	0
Xiat sitio	1 legua	9	0
Kochila	½ legua	9	0
Total		1218	95

Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 39, año 1784, ff. 14v-14r.

Aunque en la mayoría de los curatos de la diócesis el porcentaje de la población india que radicaba en pueblos formales era mayor que la dispersa, existen excepciones, como el curato de Calotmul donde el número de feligreses indios que vivía en los asentamientos de frontera era más grande. Algunos curas presentaron matrículas detalladas de indios moradores de fincas rurales, clasificándolos con el interesante dato de aquellos que sabían la doctrina cristiana y la

lengua castellana y quienes no tenían estos conocimientos. Las matrículas de otros doctrineros se reducían a simples registros de confesiones y listados con nombres y apellidos de los habitantes de cada finca o hacienda.⁵²¹

La accesibilidad que los curas tenían a fincas y haciendas varió en cada partido y en gran medida la variación dependió de las condiciones del suelo y las distancias entre asentamientos.⁵²² De acuerdo a las normas del Tercer Concilio Provincial Mexicano cada doctrinero debía recorrer todo su partido al menos dos veces por año, cosa que al parecer los curas procuraban cumplir aunque sus visitas a los asentamientos de frontera más alejados fue muchas veces esporádica.⁵²³ También remitían listas, llamadas tablas, consignando la asistencia a misa los domingos en sus iglesias de los indios moradores de los ranchos y fincas de sus partidos, que en muchos casos evidenciaba el incumplimiento de esta obligación.⁵²⁴

Visitas y listados de asistencia eran algunas de las estrategias de los curas en su intento de lograr el control sobre los asentamientos de frontera, aunque su efectividad variaba mucho. En algunos

⁵²¹ Algunos curas registraron los nombres de los feligreses que no sabían la doctrina cristiana y el castellano. En general los registros eclesiásticos clasificaban a los feligreses por sus calidades. En las matrículas de naturales residentes de estancias, haciendas y ranchos se observa la existencia de grupos parentales, casados, viudos y solteros, que compartían los mismos apellidos. Al respecto, Peniche Moreno señala que ya fuera hacia otros pueblos o hacia fincas, la migración en cadena de indios varones con un mismo patronímico junto con sus familias de procreación muestra que la movilidad poblacional indígena que caracterizó el final del siglo XVIII y principios del siglo XIX brindó a los mayas la oportunidad de refuncionalizar en un nuevo espacio las relaciones que les daban sustento y así perpetuarse como unidades sin vulnerar sus formas básicas de organización sociopolítica. Véase Peniche Moreno, P., “Migración y parentesco en una parroquia del norte de Yucatán, siglo XVIII”, p. 313.

⁵²² En algunos curatos las distancias entre los asentamientos de frontera variaron entre 2 y 16 leguas; generalmente los curas clasificaban los caminos como “bueno, malo, regular, predregoso, inundable” y en otras ocasiones señalaban incluso la orientación en que se hallaban con respecto a la cabecera o los pueblos de su jurisdicción. Muchas haciendas y fincas rurales en la provincia de Tabasco se encontraban en suelos pantanosos y/o cercano a ríos, y en tiempos de lluvias se inundaban los caminos teniendo que transitar a través de canoas. Tal fue el caso de las llamadas haciendas del río Poana del partido de Tacotalpa. Véase AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 5, pueblo de Tacotalpa, año de 1778, ff. 8v-12v; AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 39, pueblo de Tixcacalcupul, año de 1784, ff. 14v-15v; y AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 2, pueblo de Cunduacán, año de 1778, f. 15v. La distancia con frecuencia ofrecía obstáculos para el acceso a ciertos recursos como, por ejemplo, el que señaló el cura de Oxkutzcab de la carencia de fuentes de agua de indios de los ranchos de su partido, debiendo caminar distancias de hasta 2 o 3 leguas diariamente para acceder al vital líquido. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 4, Razonamiento de fray Antonio Maldonado en la visita pastoral a su curato, Oxkutzcab, 28 de enero de 1782, f. 35r.

⁵²³ En los interrogatorios a curas durante la visita pastoral del obispo Piña y Mazo se cuestionaba el recorrido obligatorio al interior de sus partidos. Generalmente cumplían con lo estipulado en el Tercer Concilio Provincial Mexicano, al visitar los pueblos, ranchos, estancias y demás territorios por lo menos dos veces al año. Otros alegaban recorrer sus beneficios apenas tomaban posesión o haberlo efectuado meses atrás de la visita del prelado.

⁵²⁴ El doctrinero de Oxkutzcab señaló que la numerosa población de indios de ranchos y fincas de su partido no asistía a los preceptos religiosos de su parroquia, por lo que consideraba que “se tenía en vano leer la tabla los domingos, porque ya sabía que de ambas parcialidades no pasaban de 80 de tabla”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 4, Razonamiento de fray Antonio Maldonado en la visita pastoral a su curato, Oxkutzcab, 28 de enero de 1782, f. 35r.

de estos sitios la impartición de la doctrina y el acercamiento de los indios al cristianismo y sus sacramentos continuó siendo un asunto pendiente para muchos eclesiásticos, considerándolo siempre como un grave problema; habían milperías con cuantiosa población indígena que no tenían contacto alguno con la doctrina cristiana⁵²⁵, en tanto que en otras haciendas, estancias, ranchos y milperías la vigilancia eclesial y el acatamiento a los principios doctrinales fue más patente. Entonces es probable que estos diferentes grados de efectivo control estén relacionados con el acceso y lejanía de los asentamientos de frontera con respecto a los pueblos cabecera en los que residían curas y tenientes, pero también podrían depender del celo que pusiesen cada eclesiástico encargado de estas tareas de vigilancia y control en lo individual, así como las autoridades civiles cercanas y los dueños de esos sitios dispersos que eran unidades productivas rurales.

4.3.2. Estancias, ranchos y milperías de Campeche

En 1787 el teniente de cura del barrio de San Román, don Francisco Xavier Baraona, fue comisionado por el obispo Piña y Mazo para efectuar la visita de las iglesias de las haciendas Chiná, Santa Rosa, Culam, Uayamón, Olá y Chulbac y otras milperías ubicadas tierra adentro de la ciudad de Campeche. Este visitador, junto con el notario nombrado Felipe Josef Covos, recorrió las iglesias y oratorios mencionados para realizar inventarios de ornamentos y utensilios, además de congregar a los feligreses para informarles el motivo de la visita y recalcarles la obligación de cumplir con los preceptos cristianos, además de examinarlos en el aprendizaje de la doctrina cristiana.

En algunos pueblos, ranchos y estancias se constató la existencia de figuras de santos cristianos como patronos del lugar que eran venerados en iglesias, ermitas y oratorios tanto de paja como

⁵²⁵ En 1787 se constató cerca de la ciudad de Campeche la existencia de varias milperías y asentamientos de indios que no reconocían la doctrina cristiana. Se trataba de un pozo llamado Chenché con milpería cercano a Dzidzilá, el paraje nombrado Paxcheyná cercano a Yaxcabalhá y el paraje Xkatakál, sitios de donde se pretendía sacar y reducir a sus indios moradores, en lapsos de ocho a ocho días. Asimismo, en las milperías contiguas a Dzuyukak existían tanto indios como gente de color que no estaban sometidos a alguna autoridad cristiana ni al régimen colonial. Lo mismo sucedía en las milperías de Chacté, donde existían parajes llenos de indios; aunque algunos vivían en Santa Lucía de Campeche se mantenían la mayor parte del tiempo en Yaxcabacal atendiendo sus milperías. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 623, Exp. 61, Visita de las iglesias de Chiná, Santa Rosa, Culam, Uayamón, Olá y Chulbac, Xtacal, Santa Ana, Tuchac, Barrio de Guadalupe, San Román, Yaxcabalcab realizada por el visitador don Francisco Xavier Baraona por comisión del obispo fray Luis de Piña y Mazo, 16 abril de 1787, ff. 2v-64v.

de piedra.⁵²⁶ Cada sitio recorrido por el visitador presentaba condiciones diferentes y particulares en relación al culto y la administración de los sacramentos. Algunos de mayor tamaño contaban con lugares para el culto cristiano mejor dotados de alhajas y ornamentos para el culto cristiano, además de la licencia correspondiente para poder celebrar bautizos, entierros y oficiar misas y, generalmente, estos sitios albergaban a un mayor número de feligreses.⁵²⁷ En la tabla No. 14 se consignan los lugares visitados, población en cada sitio y dueños de la unidad productiva de que se trate.

Tabla 14. Cuentas de feligreses durante la visita de Francisco Xavier Baraona a Campeche en 1787:

Pueblo o sitio	Mantas	Habitadores ⁵²⁸	Eclesiástico a cargo
Ebulá	11	87	Josef Cesáreo Velázquez
Pueblo de Chiná	13	206	
Pueblo de Santa Rosa Pichin	19	156	
Estancia Chulbac	2	41	
Estancia Ola	2	31	
Estancia Tec	4	72	
Estancia Chibic	4	43	
Hacienda Xanabchacan	1	25	
Estancia Xaya	1	8	
Pueblo Culam	20	163	
Rancho Xcatakál	2	19	
Pueblo de Poquixum	18	234	Victoriano Mendoza.
Rancho de Xtun	13 ½	130	
Rancho Dzidzilá	4	31	
Estancia Nohakal	3 ½	51	
Rancho Pidzil	0	4	
Estancia San Nicolás	1	26	
Rancho Kambul	7	68	
Estancia Yaxcabalcab	1	25	

⁵²⁶ Sobre este culto a diversas advocaciones tenemos, por ejemplo, el de Nuestra Señora de la Concepción que fue común en muchos asentamientos, como en los pueblos de Santa Rosa Pichín y Poquixum, la hacienda Uayamón y la estancia Xaya. La estancia Chechebchuc tenía como patrón a San Cayetano, el rancho de Xtún se veneraba la Santa Cruz, en la estancia Cayal y rancho Xkin a San Antonio, en la estancia Duyucac a San Francisco y en el pueblo de Culam a su patrón San Miguel. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 623, Exp. 61, Visita de las iglesias de Chiná, Santa Rosa, Culam, Uayamón, Olá y Chulbac, Xtacal, Santa Ana, Tuchac, Barrio de Guadalupe, San Román y Yaxcabalcab realizada por el visitador don Francisco Xavier Baraona por comisión del obispo fray Luis de Piña y Mazo, 16 de abril de 1787, ff. 2v-64v.

⁵²⁷ La documentación constata la relación entre el número de habitantes y la productividad de la hacienda o rancho con el equipamiento de sus iglesias, ermitas u oratorios. Existían ranchos con población similar a la de los pueblos formales, como fue el caso del pueblo Santa Rosa Pichin con 156 habitantes y el rancho de Xtún con 130, que incluso superaba a la hacienda Uayamón que contaba con 78. A propósito de los contrastes entre rancho y hacienda, Laura Machuca señala que en Yucatán la diferencia sustancial fue de carácter productivo, ya que se llamaba hacienda a las agrogranaderas y ranchos a los que se abocaban a explotar otros productos como palo de tinte, algodón y caña, entre otros. Machuca Gallegos, L., *Los hacendados de Yucatán (1785-1847)*, p. 45.

⁵²⁸ El número de habitantes se estimó a partir de las matriculas emitidas por el visitador Baraona en su recorrido pastoral por esos territorios en 1787. Los datos se encontraban divididos por el número de casados, solteros y viudos tanto de indios como de vecinos de color, aunque la escasa presencia de los últimos se limitó en algunos pueblos y en menor medida en haciendas, ranchos y estancias.

Estancia Chapin	4	32	Josef María Hernández.
Pueblo de Santa Ana	32	265	
Estancia Kala	4	38	
Estancia Koven	6	52	
Estancia Multunchac	1	10	
Estancia Cayal y Rancho Xkin	5	62	Josef Joaquín Pérez
Estancia Mucui Chakam	1	10	-----
Hacienda Uayamón ⁵²⁹	9 ½	78	
Estancia Chechebchuc	5	62	
Estancia Duyucac	6	88	
Estancia Yaxcabalhá	1 ½	25	

Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 623, Exp. 61, 16 de abril de 1787, ff. 2v-64v.

En la tabla anterior, como se acostumbraba en Yucatán en este tipo de cuentas, se consigna el número de población en cada lugar utilizando el término de “mantas” –principal producto tributado– utilizado de manera generalizada como indicador demográfico, pues representaba a cuatro tributarios completos, esto es, ocho personas. Resulta obvio que estas cuentas debían ser muy escrupulosas porque de ellas dependía el cobro de derechos y obvenciones que aportaban los feligreses se sostenía el funcionamiento de la empresa espiritual, mantenimiento así a sus curas y tenientes de quienes los feligreses recibían doctrina y sacramentos.

Cada doctrinero entonces estaba obligado a hacerse cargo de la administración sacramental del total de feligreses de su jurisdicción, estuviesen en pueblos formales o en sitios de diverso tamaño e importancia. Aún cuando el recorrido del visitador formalmente se enfocaba al examen del estado de las iglesias y del comportamiento adecuado de los eclesiásticos, su último fin era garantizar que el dominio cristiano se extendiese de manera efectiva al mayor número de población y de espacios para lo necesario procurar evitar que la feligresía se dispersase y residiese a más de 12 leguas de la vigilancia. Como ejemplo de esa intención, el visitador Baraona sugirió se nombrase un teniente de cura que residiese en la hacienda Uayamón, costado con lo que se acopiaba de las obvenciones menores, y poner bajo la jurisdicción administrativa del pueblo de Hool al rancho de Kambul y a la estancia de San Nicolás, ya que en ese pueblo de Hool residía un ministro que podría realizar el trabajo. En abono de esta propuesta se alegó que, en el cuidado de la cristiandad de los pueblos, lejos del control eclesiástico los indios retornarían a sus antiguas costumbres de adoración a dioses paganos.⁵³⁰ Esto constata cómo los esfuerzos para manejar la

⁵²⁹ En el caso de la hacienda Uayamón la festividad de la patrona Nuestra Señora de la Concepción la pagaba el pueblo de su bolsillo. El dueño de la hacienda en ese tiempo fue el coronel don Jacinto de Cicero.

⁵³⁰ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 623, Exp. 61, Visita de las iglesias de Chiná, Santa Rosa, Culam, Uayamón, Ola y Chulbac, Xtacal, Santa Ana, Tuchac, Barrio de Guadalupe, San Román y Yaxcabalcab realizada por el visitador don Francisco Xavier Baraona por comisión del obispo fray Luis de Piña y Mazo, 16 de abril de 1787, f. 64r.

lejanía de los indios de ranchos y fincas, vista como un obstáculo para su eficaz administración, motivó medidas constantes que eran generadas por la observación de la problemática de los obispos y sus provisores.

4.4. Causas de movilidad indígena

De acuerdo al testimonio de algunos doctrineros, se pueden identificar una serie de causas relacionadas con la movilidad de los indios. Muchas de ellas se relacionaron con vejaciones derivadas de los tequios de los pueblos, del trabajo forzoso y de la necesidad de dedicarse a generar sus tributos. Es importante entonces ver cómo estas imposiciones gravosas inherentes al funcionamiento del sistema colonial no solo alentaron sino compelieron a la movilidad de la población sometida.

4.4.1. Milperias forzosas y vejaciones a indios

El cura de Ticul aseguraba que en su partido los indios eran ocupados durante todo el año en labrar milpas para los españoles por orden del gobernador, capitán y teniente de guerra, motivo por el cual quedaban impedidos de hacer sus milpas, e incluso quienes alcanzaban a rozarlas y quemarlas los obligaban a dedicarse a cultivos ajenos y cuando regresaban ya sus propias labranzas estaban perdidas.⁵³¹ El cura del partido de Nahbalam se quejó ante el obispo que los indios de su jurisdicción eran vejados constantemente, obligándolos a cultivar milperías de algodón forzosas ubicadas en Tizimín y Chancernote, lo que los forzaba a ausentarse por uno o dos meses, dejando a su mujer e hijos. Ocupados en otras milpas, les era imposible cultivar las suyas y los volvía más susceptibles a sufrir los embates de cualquier calamidad, como sucedió con la escasez experimentada en 1780 cuando el cura tuvo que socorrerlos con 484 cargas de maíz que trajo a su costa del partido de los Beneficios Altos, ya que en otra parte no podía comprarse ni pagándolo a 12 reales la carga. Según este cura, los mismos indios del pueblo de Sisbichén (pueblo auxiliar del curato) le informaron que se “mudarían” a otra parte si no los defendía de don Manuel Antonio Espinola –teniente de capitán en Chancernote– quien era el promotor de dicha vejación. El eclesiástico, atendiendo la súplica, presentó la queja al referido teniente, pero éste, en vez de remediarla, castigó a los indios. Por este motivo, cuando el doctrinero fue a las confesiones de cuaresma a Sisbichén, se presentaron los indios en el convento para informarle

⁵³¹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 23, Razonamiento de fray Martín Calderón en la visita pastora a su curato, Ticul, 4 de febrero de 1782, f. 51v.

que iban a “desamparar” el pueblo pues no estaban ya dispuestos a ser agraviados por el teniente y, aunque el doctrinero trató de persuadirlos, “bastantes se mudaron”. El eclesiástico planteó entonces la queja al capitán de Tizimín advirtiéndole que si no contenía a su teniente de manera efectiva para evitar sus atropellos, pasaría la acusación a las autoridades superiores en busca del remedio. Al ser esta diligencia infructuosa, el doctrinero se presentó ante el gobernador Rivas y Bentancurt y, pese a la amistad existente entre éste y el teniente acusado, y aunado a la declaración de indios y vecinos de aquel curato, “consiguió alivio y consuelo de los miserables indios”.⁵³² Este fue uno de los muchos casos de denuncias por milperías forzosas.

En el mencionado curato de Chancnote, durante la visita episcopal, el teniente de cacique Juan Ciau se quejó porque obligaban a los indios de su pueblo a cultivar las milpas de algodón del comandante Josef Sabido y de su teniente don Marcelo Marín, junto con sus yernos, trabajo que los ocupaba entre seis semanas o dos meses. El testimonio del teniente de cacique fue apoyado por el maestro de capilla Blas Candelario Tuyú y por el cacique del pueblo don Antonio Canul, quienes agregaron que los indios debían también regar la huerta de la casa del teniente sin pago alguno, además de seguir con el repartimiento de hilo cuando éste se había ya derogado.⁵³³ Lo mismo sucedía con los indios del curato de Calotmul, donde además el comandante Sabido castigó al cacique del pueblo de Talcau con 50 azotes y poniéndolo de cabeza en el cepo durante todo un día por demorarse en la entrega del repartimiento.⁵³⁴ Aunque oficialmente ya se habían abolido los repartimientos, en la mayoría de los curatos se continuaban registrando una serie de vejaciones cometidas a indios relacionadas con la entrega de los géneros de estos repartimientos.⁵³⁵ Estaban, además, obligaciones sobre los indios como el pago de tributos, de bulas de la santa cruzada, entrega de semaneros para los vecinos de la ciudad y las villas, el cobro

⁵³² AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 19, Razonamiento del Br. Josef Benito de Palma y Díaz en la visita pastoral a su curato, Nahbalam, 27 de abril de 1784, ff. 21v-22r.

⁵³³ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 18, Interrogatorio al teniente de cacique Juan Ciau, maestro de capilla Blas Candelario Tuyú y el cacique don Antonio Canil citados por el obispo Piña y Mazo en la visita pastoral al pueblo de Chancnote, 25 de abril de 1784, ff. 10v-16v.

⁵³⁴ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 20, Interrogatorio al cacique de Calotmul Cayetano Euan y el cacique de Talcau Juan Pablo Cauich citados por el obispo Piña y Mazo en la visita pastoral al partido de Calotmul, 30 de abril de 1784, ff. 9v-11v.

⁵³⁵ En el obispado fueron abundantes las quejas relacionadas al repartimiento de cera y patíes. Pero además, para cumplir con los pagos de tributos reales, las obvenciones de sus curas, festividades de las iglesias, gastos de comunidad, reparos de sus viviendas y manutención propia, los indios elaboraban cal, sombreros, pescaban y cazaban, cultivaban milpas, eran semaneros, servían en diversas unidades productivas, entre otros trabajos. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 417, Exp. 8, Oficio contestatorio de Francisco de Amusquibar al dictamen fiscal sobre pago de obvenciones en Tabasco, dirigido al obispo Piña y Mazo, Tacotalpa, 22 de marzo de 1789, f. 6v.

excesivo de obvenciones por parte de algunos curas y otras cargas, cuya demora o incumplimiento les acarrea la aplicación de castigos de cárcel y azotes.⁵³⁶

4.4.2. Trabajos forzosos y agravios de curas

Fue algo frecuente que, durante la visita del obispo, los cabildos indígenas de los pueblos aprovecharan la oportunidad para denunciar abusos por los tequios que les imponían y malos tratos que padecían de sus doctrineros. En el partido de Chunhuhub, por ejemplo, el teniente, alcalde, regidor y escribano de Tituc, pueblo auxiliar del curato, señalaron al obispo Piña y Mazo que, además de tener que afrontar el trabajo por cuatro años de atender las necesidades del continuo tránsito de soldados que iban a Bacalar sin poder en ese tiempo cultivar sus propias milpas ni atender sus colmenas, su doctrinero Francisco Xavier Badillo empezó a ocuparlos enviándolos a su cañaveral distante 8 leguas del pueblo, sin pagarles el viático de la jornada.⁵³⁷

En el cañaveral del cura los indios debían cuidar de ocho caballos que servían para mover el trapiche donde se procesaba la caña para elaborar azúcar, panela y aguardiente, géneros que luego se vendían en Tihosuco. Según la denuncia, el cura los hacía trabajar todo el día y les daba 25 pencas de henequén a cada uno para raspar, de suerte que sólo les permitía descansar hasta las 8 o 9 de la noche, y debían levantarse nuevamente a las 3 de la madrugada para continuar el trabajo. Asimismo, los ocupaba en el cultivo de 400 mecates de milpa de maíz y cuando el cura acudía al pueblo no pagaba cosa alguna a los indios que lo cargaban. Añadido a todos estos trabajos impuestos por el eclesiástico acusado, los quejosos señalaron que éste trataba a sus feligreses con “golpes y palabras deshonestas, sin atender sus obligaciones”. Más tarde, el cacique y regidor denunciaron que, después de haber planteado las vejaciones padecidas, el cura les mandó llamar a su convento y los agravió “dándoles de bofetadas y tratándolos de palabras impuras porque no le hicieron saber el ocurro que hicieron”; y como el cacique le dijo que “todo

⁵³⁶ Los curatos donde se registraron quejas o denuncias de vejaciones por repartimientos y trabajos forzosos fueron Acancé, Ticul, Sacalum, Tecoh, Teabo, Bolonchenticul, Hopelchén, San Diego de Pich, Becal, Maxcanú, Kopomá, Umán, Ichmul, Sacalaca, Chancnote, Nahbalam, Calotmul, Tizimín, Homún, Sotuta, Chunhuhub, Tihosuco, Chikindzonot, Tixcalcupul, Conkal, Mochochá, Cansahcab y Macuspana entre 1782 y 1804.

⁵³⁷ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 35, Razonamiento de Anselmo Blas y Moreno en la visita pasatorial a su curato, Chunhuhub, 20 de marzo de 1784, f. 52v.

el pueblo se iría si seguía maltratándolos y atequiándolos”, el cura le respondió “que aunque todos se fueren, no dejaría de comer, ni beber”.⁵³⁸

En ese mismo partido, durante la visita episcopal, el cura interino don Anselmo Blas y Moreno, señaló que los indios de la cabecera Chunhuhub, Polyuc y Tituc experimentaban otras vejaciones relacionadas con los continuos tequios que recibían del presidio de Bacalar, por la apertura de camino, limpieza de pozos, fábrica de casas en todos los ranchos comarcanos y en tiempo de guerras recibían tropas, campañas y servían de cargadores de bastimentos y de los oficiales y algunos enfermos y ante la ausencia de caballerías suficientes y escasez de bestias se veían precisados a cargar sobre sus hombros.⁵³⁹ Las circunstancias anteriormente descritas fueron motivo para que muchos indios se enfermasen o se trasladaban hacia otros pueblos, donde estaban junto con sus mujeres e hijos “faltos de bastimentos y sin radicar en forma, precisados a estarse mucho tiempo en la montaña”, donde cazaban con sus perros, además recolectar de miel y cera para mantenerse.⁵⁴⁰ Otros indios se mudaban hacía pueblos comarcanos en busca de maíz, situación que generaba preocupación entre los curas por el temor a la despoblación de sus partidos.⁵⁴¹

Otro caso ejemplificador de las vejaciones de doctrineros sufridas por los indios sucedió en el partido de Macuspana, en la provincia de Tabasco. En 1804 el gobernador, alcaldes y común del pueblo de San Fernando se presentaron ante el obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte para denunciar los abusos que recibían de su cura, quien los obligaba todos los años en semana santa a entregar 50 peces, sebo, frijol y manteca, entre otros géneros, forzosamente y con apremio de castigo, obligando a los indios a permanecer en las lagunas y arroyos 15 o 20 días “buscando y arriesgándose entre lagartos”.⁵⁴² Los indios alegaron que el cura no les daba “ni medio real por

⁵³⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 35, Denuncia del cabildo indígena del pueblo de Tituc contra el cura Francisco Xavier Badillo, al obispo Piña y Mazo en la visita pastoral del partido de Chunhuhub, 20 de marzo de 1784, ff. 40v-41v.

⁵³⁹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 35, Razonamiento del cura interino don Anselmo Blas y Moreno, en la visita pastoral a su partido, Chunhuhub, 20 de marzo de 1784, ff. 55v-56v.

⁵⁴⁰ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 35, Razonamiento del cura interino don Anselmo Blas y Moreno, en la visita pastoral a su partido, Chunhuhub, 20 de marzo de 1784, ff. 55v-56v.

⁵⁴¹ A todas las vejaciones descritas se agregaba que cada 4 meses los indios servían a las personas que iban y venían del presidio de Bacalar a la capital, y les daban bastimentos; por estos trabajos perdían los suyos viéndose forzados a buscar sustento en el trabajo de milpas y si no fuese por ello, “no quedaría indio en este partido”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 35, Razonamiento de don Anselmo Blas y Moreno, en la visita pastoral a su partido, Chunhuhub, 20 de marzo de 1784, ff. 55v-56v.

⁵⁴² AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 625, Exp. 142, Denuncia del cabildo indígena de San Fernando contra cura en la visita pastoral del obispo Estévez y Ugarte, Macuspana, 19 de abril de 1804, ff. 1v-1r.

su trabajo” y además pagaban anualmente 20 reales todos los casados, 12 reales los viudos y solteros y las viudas y solteras 1 peso, además del pago correspondiente por sus obvenciones menores.⁵⁴³ Asimismo, en dicha semana santa obligaba a los fiscales, cocineros y acólitos a cargar leña y agua y a realizar las demás tareas de la cocina, manteniéndolos “ocupados sin la paga correspondiente y sin poder hacer sus labranzas”. A las vejaciones descritas, el cabildo agregó que dicho cura no les daba descanso para poder componer la iglesia y convento del pueblo, y por el contrario, había obligado a algunos indios a cargar materiales para para levantar su casa de piedra, dándoles 50 azotes como pago de su trabajo y alimento.⁵⁴⁴ Era común que algunos curas hacendados adquiriesen o se apropiasen de tierras y así lograsen establecer un número importante de sitios, haciendas y ranchos. Por mencionar un ejemplo, en el partido de Umán el año de 1782 el cura Luis de Echazarreta poseía la hacienda Itzincab, la estancia Hucxectamán, el sitio Haltunchén, la estancia Altamira y la estancia Sihomchén que en conjunto albergaban un total de 167 indios.⁵⁴⁵

Sin duda las cargas eclesiásticas que afrontaban los indios eran muy onerosas, en Tabasco se alegó que el peso de obvenciones y derechos para el sustento de sus curas, obligaba a muchos de los naturales a irse a vivir en los montes en la montaña “a sufrir intemperies del clima, inundaciones y peligros que cercan sus vidas bajo tan pesados yugos, para hacer fructificar su tierra en términos que puedan dar para el templo y para la existencia de sacerdotes”.⁵⁴⁶

Otra vejación hecha por curas se registró en los curatos de Ichmul y Sacalaca. En esos pueblos los indios eran obligados a ocuparse en la construcción de caminos, enfrentando la pérdida de sus cabalgaduras en el transporte de las tropas que defendían la tierra de ingleses y otros enemigos y enviaban provisiones a Bacalar sin recibir la paga justa por esos servicios, además de que servían también como atalayeros en las costas, trabajaban en los ranchos del partido y eran

⁵⁴³ Por los casamientos de solteros y solteras pagaban 4 pesos, 5 reales, más 4 reales de vela, y por los de viudos y viudas 3 pesos, y por bautismos 4 reales y un peso. AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 625, Exp. 142, Denuncia del cabildo de San Fernando contra su cura en la visita pastoral del obispo Estévez y Ugarte, Macuspana, 19 de abril de 1804, ff. 1v-1r.

⁵⁴⁴ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 625, Exp. 142, Denuncia del cabildo de San Fernando contra su cura en la visita pastoral del obispo Estévez y Ugarte, Macuspana, 19 de abril de 1804, ff. 1v-1r.

⁵⁴⁵ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 14, Razonamiento de Cipriano Bencomo en la visita pastoral a su curato, Umán, 21 de noviembre de 1781, ff. 34v-37v.

⁵⁴⁶ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 417, Exp. 8, Oficio contestatorio de Francisco de Amusquibar referente al dictamen fiscal sobre pago de obvenciones de la provincia de Tabasco, dirigido al obispo fray Luis de Piña y Mazo, Tacotalpa, 22 de Marzo de 1789, f. 5v.

despojados de sus cerdos y víveres.⁵⁴⁷ En el curato de Chikindzonot su cura señaló que desde que cesaron los repartimientos los indios de su parroquia no sufrían vejaciones por este motivo, pero que sí padecían la molestia de tener que enviar a 8 de ellos por un largo camino de 20 leguas hacia la costa, remudándolos cada 15 días, y en todo ese tiempo permanecían alejados de su pueblo y familia. Este trabajo forzoso era vital para la eficaz defensa de la tierra pues su finalidad era avisar oportunamente de cualquier novedad que surgiese y lo realizaban los indios sin recibir pago alguno y sí en cambio mucho perjuicio por la ausencia de sus casas y el atraso de sus labranzas, además que en el referido camino y estancia en la costa con frecuencia enfermaban e incluso algunos morían.⁵⁴⁸

Se ha reiterado que a causa de las vejaciones padecidas de autoridades civiles y eclesiásticas, muchos mayas optaban por la huida a los montes para escapar de los agravios, evadiendo cualquier forma de control. Sin embargo, hay que notar que no fueron raros los casos de familias que, después de haberse fugado de sus pueblos de origen regresaban y se sometían nuevamente a sus autoridades locales y de sus párrocos. Así sucedió en el partido de Ticul, donde un indio se fugó y se mantuvo ausente durante tres años junto con su mujer y tres hijas solteras, pero posteriormente, el cura supo que estaban radicando en una milpa en el centro de la montaña, y logró retornasen al pueblo donde “se les enseñó la doctrina cristiana para poder confesarse después de 3 años que no lo habían hecho”.⁵⁴⁹

4.4.3. Ausencia por cumplir las cargas

Otra movilidad que puede calificarse como generalizada y constante en todos los partidos está relacionada con la búsqueda de los géneros exigidos para cumplir con diversas obligaciones como el pago de tributos, los repartimientos forzados y las limosnas. Muchos indios se veían precisados a ausentarse de sus pueblos hasta uno o dos meses para acopiar cera y afrontar con este género silvestre estas diversas cargas, teniendo para ello que internarse en los montes, cuevas y cenotes para encontrarla. La ausencia de los indios por esta causa motivó una serie de quejas levantadas por sus doctrineros porque, como resultaba obvio, redundaba en la inasistencia al

⁵⁴⁷ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 15, Razonamiento del cura Juan Manuel Rosado en la visita pastoral a su curato, Ichmul, 12 de marzo de 1784, ff. 26v-27v.

⁵⁴⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 38, Razonamiento del cura Manuel Correa en la visita pastoral a su curato, Chikindzonot, 29 de marzo de 1784, ff. 15v-15r.

⁵⁴⁹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 23, Razonamiento de fray Martín Calderón en la visita pastoral a su curato, Ticul, 4 de febrero de 1782, ff. 50v-51v.

culto cristiano, doctrina y predicación evangélica. Esta movilidad hacia los montes en la búsqueda de cera también ocasionó a los indios la pérdida de sus labranzas y otros daños temporales, como enfermedades y eventuales muertes sin recibir la extremaunción dejando desamparadas a sus mujeres y en la orfandad a sus hijos.⁵⁵⁰

El cura del pueblo de Ticul alegó que los indios de su partido padecían vejaciones “espirituales y temporales” a causa de los repartimientos forzosos. Según el doctrinero, entre los males temporales que aquejaban a los indios estaba el carecer de cera los montes cercanos a su curato, de manera que debían ir a comprarla a los pueblos de Peto, Ichmul, Hopelchén o Bolomchén, o en caso de no poder comprarla, internarse por montes ubicados hasta 4, 5 o más leguas distantes del pueblo. En cuanto a los males “espirituales”, el cura alegaba que por la recolección de cera silvestre, los indios debían estar mas de uno y dos meses lejos del lugar donde residían sus curas por lo que podían morir sin recibir antes los sacramentos y, ante la angustia de no hallar el auxilio espiritual, se valían “de supersticiones y pactos implícitos o explícitos con el demonio para salir de su ahogo”.⁵⁵¹

Algunos mayas, en su búsqueda de cera en la montaña, también cosechaban la miel de panales silvestres y quemaban copal observando a qué rumbo se dirigía el humo y se dirigían en esa dirección “para ir asegurando que encontrarán mucha miel, para el *balché* y *zicilcab*⁵⁵² y mucha cera para pagar sus cargas”.⁵⁵³ Pero los perjuicios no paraban allá pues a su vuelta de los montes, de acuerdo a los eclesiásticos, los indios se dedicaban a “comprar hachas, machetes y beber mucho aguardiente al regreso”, y algunos ni siquiera pagaban carga alguna de las que motivaron su ausencia alegando no haber hallado cera, pidiendo nuevamente permiso para ausentarse del poblado para irse a los montes y, aunque solicitaran licencia para tan solo 15 días, permanecían otro mes y medio o dos. Finalmente, tan pronto pagaban sus obligaciones, alegaban ser tiempo de cultivar sus milpas para salir una vez más a los montes.⁵⁵⁴

⁵⁵⁰ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 23, Razonamiento de fray Martín Calderón en la visita pastoral a su curato, Ticul, 4 de febrero de 1782, f. 56r.

⁵⁵¹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 23, Razonamiento de fray Martín Calderón en la visita pastoral a su curato, Ticul, 4 de febrero de 1782, ff. 50r-51v.

⁵⁵² *Zicilcab* ó *tsitsilcab* relacionado con la actividad apícola en tiempo de cosecha, acto de cosechar la miel.

⁵⁵³ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 35, Razonamiento de Anselmo Blas y Moreno en la visita pastoral a su curato, Chunhuhub, 20 de marzo de 1784, ff. 56v-56r.

⁵⁵⁴ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 35, Razonamiento de Anselmo Blas y Moreno en la visita pastoral a su curato, Chunhuhub, 20 de marzo de 1784, ff. 56v-56r.

4.5. El ciclo agrícola y labranzas de indios

Como se vio en el tercer capítulo, los montes tenían una cosmogonía propia, permeada con las creencias antiguas de los indios y a la vez relacionada con los ciclos de la milpa. El cultivo de maíz, en este sistema de milpa, era la principal ocupación productiva de los indios, tanto para la propia subsistencia como para afrontar la entrega de parte de las obligaciones de tributos y limosnas, junto con otras actividades encaminadas a cumplir con las demás cargas forzosas en sus pueblos. Sin embargo, debido a este trabajo agrícola debían internarse en los montes por largas temporadas dejando sus pueblos de origen y alejándose así de la autoridad de sus párrocos y justicias. El doctrinero de Chunhuhub refería que desde que iniciaban “la dobla de las milpas” y las cosechas, esta labor les llevaba el año entero, puesto que los indios de su curato iniciaban sus labranzas desde el tiempo de finados (noviembre) hasta el mes de junio inclusive, y posteriormente iniciaban las siembras y deshierbas desde el mes julio hasta el de octubre.⁵⁵⁵ Y es que el trabajo en la milpa era constante porque también implicaba el continuo desyerbe y cuidado y vigilancia por las posibles plagas.⁵⁵⁶

La llamada roza, tumba y quema implicó un sistema rotativo de tierras pues al quemar el monte se sembraba en la poca tierra fertilizada con la ceniza, aunque se agotaba luego de unas pocas cosechas. Había entonces que dejar “descansar” el monte para que creciese la vegetación suficiente para que ese terreno pudiese ser de nuevo cultivado.⁵⁵⁷ El principal producto era el maíz, aunque se sembraban otros productos no menos importantes para la dieta como tomate, calabaza, chile o frijol. Aparte se sembraban otras plantas y frutos de la península de Yucatán como plátanos o henequén. De manera que, después de dos o tres años de trabajar en un terreno se requería dejarlo un tiempo considerable, hasta 10 años o más, para que el monte creciese y su quema pudiese ofrecer los nutrimentos que el cultivo requería. Esta alternancia necesaria entre el abandono para dejar crecer el monte y la explotación que requería la quema expresa “una

⁵⁵⁵ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 35, Razonamiento de Anselmo Blas y Moreno en la visita pastoral a su curato, Chunhuhub, 20 de Marzo de 1784, ff. 56v-56r.

⁵⁵⁶ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 35, Razonamiento del cura don Anselmo Blas y Moreno del pueblo de Chunhuhub de acuerdo a carta pastoral, Chunhuhub 20 de Marzo de 1784, ff. 57v-58r.

⁵⁵⁷ Dummond describe el trabajo de la milpa de la manera siguiente: primero limpiar la maleza acumulada y quemarla, labrar el terreno con ayuda de algunos instrumentos, cultivarlo por dos o tres años y luego dejarlo permanecer en barbecho hasta que el monte ganara una altura y densidad suficiente para indicar que la tierra podía ser nuevamente cultivada, alrededor de los 10 años. Dumond, D., *El machete y la cruz. La sublevación de campesinos en Yucatán*, p. 47.

racionalidad entre la ambigüedad de conservar y matar”.⁵⁵⁸ Los indios habían acumulado una valiosa experiencia que les permitía buscar el espacio adecuado para sus cultivos y la elección dependía preferentemente de su conocimiento sobre el medio físico. El monte, convertido en milpa, era mucho más que un espacio productor de alimentos, pues tenía un invaluable valor social y se convertía en un lugar de residencia de los indios, más que justificado porque el mismo trabajo así lo demandaba.⁵⁵⁹

Es evidente en la documentación consultada que la mayoría de los curas y doctrineros de los pueblos percibían de manera muy negativa del hecho de que los indios viviesen en sus labranzas o milperías, dado que la ausencia de sus pueblos bajo campana implicó el incumplimiento de sus obligaciones. Sin embargo, y a pesar de este inconveniente, la necesidad de hacer milpa para los propios indios y para el conjunto de la sociedad colonial hizo que estas ausencias fuesen parte de la vida cotidiana de los poblados y se tuviese que afrontar la realidad de la residencia prolongada de los indios en sus labranzas dispersas, que se volvieron espacios de residencia y producción, pero también de culto.⁵⁶⁰

La residencia de los indios en sus milperías implicaba ocupar solares y construir en ellos de casas de paredes de bajareque y techos de zacate o paja para dar forma a pequeñas chozas. Cerca de los pueblos habían montes y tierras aptas para cultivos, pero la densidad poblacional obligaba a alejarse más de los pueblos. Siendo la mayor parte del suelo yucateco pedregoso y no propio para el uso del arado, la necesaria rotación de tierras y de largos periodos de descanso en el sistema de roza, tumba y quema, el recurso se volvía insuficiente por lo que muchos indios se veían precisados a alquilar tierras de las estancias o haciendas privadas.⁵⁶¹ Los indios que tenían esta calidad de arrendatarios o terrazgueros habitando en estos espacios de producción fueron incrementando su número hasta conformar una porción considerable de población.

⁵⁵⁸ García Quintanilla, A., “El dilema de Ah kimsah K’ax, “el que mata al monte” significados del monte entre los mayas milperos de Yucatán”, p. 266.

⁵⁵⁹ Ortiz Yam, I., “Los montes yucatecos: la percepción de un espacio en las fuentes coloniales”, pp. 195-196.

⁵⁶⁰ En la actualidad en poblados de la península de Yucatán, se ejecutan ceremonias en las milperías. Estas ceremonias tienen un vínculo estrecho con los quehaceres de la milpa, principalmente con la siembra, cosecha y petición de agua.

⁵⁶¹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 414, Exp. 7, Interrogatorio a Miguel de la Paz, sobre los efectos de la ejecución del bando de 1774 sobre el pago de tributos de los estancieros, año de 1786, f. 13v.

4.6. La cristiandad de frontera

Algunas fincas y haciendas que llegaron a contar con un número tan grande de población indígena se convirtieron en ayudas de parroquia y replicaron la conformación de los pueblos formales. En su interior, los indios veneraban santos patronos, recibían los sacramentos y se celebraban misas cuando acudía algún ministro. Adquirir esta condición de ayudas de parroquia no era fácil, como puede notarse en el hecho de que de las 14 estancias, ranchos y haciendas existentes en el partido de Calkiní, solamente la hacienda Lumá de Sahcabchén y la hacienda de cofradía del Santísimo Cristo venerado en la cabecera del curato, contaban con la licencia requerida para realizar estas funciones. Esta última tenía capilla de cal y canto techada con rollizos, sacristía y capilla mayor con ornamentos, separada de la vivienda de uso doméstico de la hacienda. El tamaño de la capilla era suficiente para atender, no solo a sus residentes, sino también a los habitantes de otras haciendas y estancias circunvecinas.⁵⁶²

Replicar a los pueblos formales en los asentamientos de las unidades agrarias planteaba a la población indígena una paradoja. Nancy Farriss señala que los residentes de los ranchos podrían generar cierto orgullo fincado en el hecho de que su asentamiento creciera y se convirtiera en pueblo independiente, pero tal éxito anularía las ventajas que ofrecía la dispersión: una libertad relativa de las constricciones físicas y sociales emanadas del núcleo alrededor del cual se agrupaban los asentamientos.⁵⁶³ Ya se mencionó que los indios de ranchos y estancias asistían por turnos al precepto de la misa en los pueblos de su jurisdicción. Sin embargo, otros podían pasar por un largo tiempo sin asistir a sus parroquias, excusándose con el motivo de tener que atender sus labranzas, recolectando géneros para cumplir con sus obligaciones o cumpliendo tareas que el amo les señalaba.⁵⁶⁴ El fiscal del asentamiento era el representante del párroco en los sitios dispersos y, con la sola autoridad que le asignaba el reconocimiento de sus vecinos y parientes, poco podía hacer en la vigilancia de la gente que también se encontraba dispersa.

⁵⁶² AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 10, Razonamiento de fray Josef Perdomo en la visita pastoral a su curato, Calkiní, 10 de marzo de 1782, ff. 30v-33r.

⁵⁶³ Farriss N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, p. 281.

⁵⁶⁴ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visita pastoral, Caja 619, Exp. 22, Pueblo de Maní, 17 de enero de 1782, ff. 38v-38r. Caja 621, Exp. 22, Pueblo de Kikil, 1 de mayo de 1784, ff. 19v-20r, Exp. 21, Pueblo de Tizimín, 30 de abril de 1784, ff. 18v-19v.

A lo largo de este capítulo se han explorado las diversas formas de movilidad de los indios y algunas causas que les atribuyeron los eclesiásticos. La dispersión indígena y la diáspora entre pueblos y haciendas, estancias, y ranchos de los curatos registradas de manera creciente a lo largo del siglo XVIII, implicó para los curas la pérdida del control sobre la población indígena que se ejercía en un engranaje con la organización de los poblados formales y por eso mismo, dispersión y diáspora representaron un fuerte obstáculo para la cristianización. La movilidad hacia finales del siglo XVIII fue vista también como un impedimento para conseguir el ya añejo anhelo de transformar a los mayas en “verdaderos cristianos”. Lejos de sus parroquias y centros de culto cristiano, los indios podían evadir la mirada de sus curas y fiscales de doctrina.

Las unidades productivas surgidas en torno a los pueblos indios funcionaron como “asentamientos de frontera”, pues los mayas, en su mayoría indios luneros o terrazgueros, vaqueros, mayores, mayordomos que laboraban en estas unidades productivas, podían obstaculizar la entrega o al menos evadir las cargas doctrinales. Lo podían hacer por la distancia o lejanía con estos núcleos de poder colonial, pero es importante señalar que esta frontera, aunque tiene condiciones espaciales, se refiere más a la dicotomía civilización/barbarie, o en otras palabras, cristianismo/idolatría, que a la distancia espacial. Los residentes de las estancias o fincas rurales, como espacios sociales, interactuaban constantemente con los habitantes de los poblados por medio del comercio, del abasto, de relaciones familiares, entre otras circunstancias que los mantenían conectados con el pueblo original, pero muchos mecanismos de control inherentes al funcionamiento del sistema colonial se volvían inoperantes. Algunas estancias de cofradía y haciendas albergaron a tantos indios que podían mantener importantes celebraciones cristianas en su interior, creando dinámicas sociales que se asemejaban a los poblados formales: la veneración de los santos patronos, oratorios y capillas bien ornamentadas con licencia para realizar la liturgia y sus residentes pagaban limosnas y obvenciones y costeaban sus fiestas. Algunas de estas iglesias y capillas estaban incluidas en los recorridos de visitantes y obispos. Las condiciones geográficas de cada curato, de alguna forma, garantizaban las opciones que los mayas tenían para evadir sus cargas coloniales. El sistema de rotación de las milpas era propicio para la generación de caseríos y sitios dispersos donde los indios podían recurrir con frecuencia.

Los asentamientos dispersos que contaban estas características de oratorios con licencia en forma e importancia en sus servicios litúrgicos funcionaron también como anclaje para la propagación cristiana de otros sitios y unidades productivas menores aledañas, principalmente donde se registraba la presencia de indios sin el adoctrinamiento debido. En este sentido, podemos hablar de dos tipos de asentamientos de frontera: los de propagación cristiana visitados y examinados periódicamente y aquellos que solo tenían un contacto intermitente o esporádico con sus evangelizadores o de plano tenían nula presencia cristiana. La conformación variable de la cantidad de pueblos formales y del número e importancia de estancias y sitios dispersos dependió de la composición y condiciones de cada curato.

La vigilancia eclesiástica especialmente, las visitas pastorales, buscaban ampliar y hacer efectivo el dominio en toda la extensión de los curatos. Los indios residentes de una estancia, sitio o hacienda formalmente debían someterse a la autoridad de un eclesiástico, pero la lejanía y dificultad en el acceso a cada sitio podían desdibujar el grado de dominio de párrocos y tenientes de cura. Como ya se apuntó a lo largo del capítulo, la dispersión de los indios fue un asunto que hasta finales del siglo XVIII continuó preocupando tanto a autoridades civiles como eclesiásticas, y de acuerdo a los segundos, fueron varios los motivos que los indios tuvieron para abandonar sus pueblos, radicar en los sitios de frontera o internarse en los montes.

CAPITULO V

UN CLERO EN TRANSICIÓN:

EL CRISTIANISMO NATIVO ENTRE INDIOS INSUMISOS

En este capítulo se examinan dos cuestiones importantes. La primera se relaciona con la configuración de un cristianismo maya adaptado y resignificado, tomando como referente la sublevación de Canek y la figura de la cruz entre los mayas yucatecos. La segunda se centra en el control eclesiástico de los indios en la provincia del Petén Itzá en los confines de la diócesis mediante el trabajo de curas reductores y visitadores, así como de la misión franciscana de *Chichanbaá* y otras reducciones del clero secular. Algunas características físicas y creencias de los indios recién reducidos por el cura Juan Josef Rojo, en un periodo de cambios importantes para el clero católico con el arribo de ideas de corte ilustrado, se expondrán para ver su incidencia en los discursos sobre la barbarie y civilidad del indio.

La rebelión de 1761 promovida por Jacinto Uc de los Santos Canek en Cisteil se ha considerado como uno de los intentos más destacados de los mayas para deslindarse del control colonial. Se trató de un evento que causó gran conmoción entre las autoridades civiles y eclesiásticas de la provincia de Yucatán. Pero más que avocarnos al recuento de los eventos de este movimiento que cuestionaba el control, nos aproximaremos hacia algunas acciones del líder principal y de sus seguidores relacionadas con creencias y actos de superstición e idolatrías, así como otras acusaciones levantadas por las autoridades coloniales. Para ello, es importante destacar que en esta rebelión también coexistieron elementos cristianos que fueron resignificados y adaptados. Esta sublevación ha sido analizada desde diversos enfoques. Por ejemplo, Robert Patch apunta que se trató de un movimiento “nativista” con causas que parecen ser más de naturaleza cultural que económica.⁵⁶⁵ En contrapartida, otros autores como Dumond sugieren que más que un

⁵⁶⁵ Patch, R., “La rebelión de Jacinto Canek en Yucatán: una nueva interpretación”, pp. 46-57. También véase Bracamonte y Sosa, P., “La declaración de Jacinto Canek, 1761” en *Desacatos*, núm. 13, invierno 2003, pp. 163-

movimiento nativista, la sublevación está expresada en términos enteramente cristianos y su mayor queja fue la falta de atención a las necesidades religiosas de una comunidad cristiana.⁵⁶⁶ Lo cierto es que el movimiento promovido por Canek tuvo importantes significados en los mayas yucatecos. Por ejemplo, parte del nombre que el líder del movimiento se atribuyó correspondía al último gobernante de los mayas itzáes independientes, además de la elección de Uxmal como destino de las cartas enviadas en solicitud de ayuda y el supuesto cambio de sede entre Cisteil y Maní, capital de la dinastía Xiu.⁵⁶⁷

Los indios sublevados no solo se apropiaron de diversas manifestaciones religiosas de origen cristiano, sino también retomaron algunos de sus antiguos significados culturales. Situación parecida había ocurrido tan solo ocho años más tarde en la llamada rebelión de la Sierra de Tutotepec durante 1769.⁵⁶⁸ Según Bracamonte y Sosa, la rebelión de Canek puede considerarse como un hecho cultural de importancia trascendental en los mecanismos sociológicos de la resistencia entre los mayas yucatecos, y se imbrica con dos ámbitos de su concepción cíclica del tiempo: mediante las profecías katúnicas y a través del mito del retorno del Dios Kukulcán.⁵⁶⁹ El trasfondo principal de la sublevación, sin duda fue la lucha por el control y autonomía ante la opresión española, aunque el cristianismo ya adquirido por los mayas peninsulares jugó un papel esencial.⁵⁷⁰ Es claro que la adopción de elementos cristianos y la presencia de la mitología maya realizaba la identidad cultural entre la población *macebual* que participó, muchos de los cuales eran

169, CIESAS, D.F., donde se considera la sublevación de Canek como una reproducción de un antiquísimo mito de origen mesoamericano: el regreso de un hombre-dios al que se le puede identificar con Quetzalcóatl o Kukulcán.

⁵⁶⁶ Dumond, D., *El machete y la cruz: la sublevación de campesinos en Yucatán*, p. 93.

⁵⁶⁷ Patch, R., “La rebelión de Jacinto Canek en Yucatán: una nueva interpretación”, pp. 46-57. Bricker, V. Reifler, *The Indian Christ, the Indian King, the historical substrate of Maya Myth and ritual*, pp. 70-71., Dumond, Don E., *El machete y la cruz: la sublevación de campesinos en Yucatán*, pp. 89-90.

⁵⁶⁸ Güreca Durán señala que liderados por un anciano otomí, los indios de esa región se negaron a pagar tributos y obviaciones a la Iglesia, siguiendo una profecía indígena relacionada a una gran inundación que destruiría el mundo conocido para dar paso a un nuevo orden, en el que los indios serían los amos y los españoles sus sirvientes. Asimismo, de acuerdo a esta autora, los sacerdotes indígenas habrían crecido en contacto con el cristianismo y eran al mismo tiempo depositarios del saber indígena, y muy posiblemente buscaban el modo de compaginar ambas realidades. Véase Güreca Durán, R., *Un dios y un reino para los indios. La rebelión indígena de Tutotepec, 1769*, Capítulo V. “La rebelión indígena”, pp. 117-154.

⁵⁶⁹ Bracamonte y Sosa, P., *La encarnación de la profecía Canek en Cisteil*, p. 27.

⁵⁷⁰ Robert Patch señala que en realidad los mayas que participaron en este movimiento no estaban resistiéndose a la autoridad, sino que la estaban reclamando para sí mismos. Por esa razón, no hicieron algún intento por negociar con el gobierno español para reparar notorios agravios del colonialismo; como sucedió posteriormente en 1847 con la llamada “guerra de castas” donde el jefe maya intentó negociar con el gobierno y presentó una lista de agravios cometidos a los *macebuals*. Véase Patch, R., “La rebelión de Jacinto Canek en Yucatán: una nueva interpretación”, p. 51.

de pueblos cristianos cercanos a Cisteil.⁵⁷¹ Pero, ¿quién era ese indígena al que se le reconoce como líder del movimiento?

5.1. El Rey Canek

José Jacinto Uc de los Santos Canek Chichán Moctezuma era natural del barrio de Campechuelo de los laboríos y fue el principal promotor de la rebelión acaecida en el poblado de Cisteil en 1761.⁵⁷² De acuerdo a las fuentes coloniales, Canek había sido formado por religiosos franciscanos en el convento mayor de Mérida, y posteriormente recorrió algunos pueblos de la diócesis en calidad de vagabundo y observó que muchos curas descuidaban su atención a los pueblos indígenas, especialmente a los de visita, pues en los pueblos cabecera en donde se oficiaban las misas “por ser residencia de los blancos”.⁵⁷³ A partir de esta observación y luego de hacer un “balance de indio colonizado”, Canek planteó como única solución sacudir a la población maya del yugo español. Para ello, convocó a caciques e indios de los pueblos de Tahdziú, Tiholop, Tixhualhtún, Chaksinkín, Tinum, Ichmul, Tixméhuac y Tixcuytún cercanos a Cisteil, que era pueblo visita del curato de Tixcaltuyú. La correspondencia entre el gobernador de la provincia de Yucatán y los militares, sargentos, capitanes, cabos y tenientes, muestra una clara preocupación y la manera como se organizaron para apaciguar el “alboroto o levantamiento” de los indios. Por ejemplo, Pedro Joseph de Lizárraga informó al gobernador Joseph Crespo y Honorato haber capturado a un indio mensajero en el pueblo de Tiholop y que los sublevados habían matado al capitán Tiburcio Cosgaya de Sotuta y a otros más que lo acompañaban. Quienes enviaron a ese mensajero fueron los caciques de Ichmul, Tiholop, Tela y Ekpedz para ir a los pueblos del partido de Maxcanú, y estancia de Uxmal.⁵⁷⁴

⁵⁷¹ De acuerdo a los juicios criminales resultantes de la rebelión, los sentenciados provenían de diversos distritos: pueblos que correspondían en un 27.9% a los Beneficios Bajos, 28.3% a los Beneficios Altos, 16.3% al partido de la Costa, 10.5% a la Sierra Alta y Baja, 3.5% a Mérida, 1.9% a Valladolid, dos personas eran del Camino Real Bajo y el propio Canek de Campeche. Patch, R., “La rebelión de Jacinto Canek en Yucatán: una nueva interpretación”, p. 55.

⁵⁷² De acuerdo al testimonio del mismo Canek, se autoproclamó como mayordomo del señor Jesús de Nazareno, no pertenecía a pueblo alguno, porque había andado de vagabundo, tenía treinta años y era viudo. Bracamonte y Sosa, P., “La declaración de Jacinto Canek, 1761”, p. 165.

⁵⁷³ Campos García, M., “El paganismo maya como resistencia a la evangelización y colonización española 1546-1761”, p. 113.

⁵⁷⁴ AGI, Audiencia de México, Autos criminales, legajo 3050, Pedro Joseph de Lizárraga al gobernador desde Oxtutzcab, 24 de noviembre de 1761, ff. 419r-v, 425v-427v y 431r-432r, tomado en Bracamonte y Sosa P., Solís Robleda, G., *Rey Canek documentos sobre la sublevación maya de 1761*, pp. 54-57.

La correspondencia entre autoridades civiles, evidencia la organización entre militares de diversos pueblos y el flujo de armas para enfrentar la sublevación. Los seguidores de Canek, también se habían organizado por medio de sus caciques y al parecer creían firmemente ser capaces de derrocar a sus enemigos, como lo refiere la carta de Cristóbal Calderón al gobernador desde el pueblo de Tiholop, asegurando haber capturado a cincuenta indios que venían reclutando bastimentos, gente y armas, además de que “mantenían la creencia de que todos los españoles morirían y ningún indio saldría herido ni muerto por prevención de su rey Moctezuma”. Cabe destacar que los indios sublevados, quienes se encontraban atrincherados en Cisteil fueron considerados como “herejes”, por su participación en “mitotadas quemando copal” junto con su líder y demás caciques de indios, según testimonio del capitán Calderón.⁵⁷⁵

5.1.1. Supersticiones alrededor de la sublevación

De acuerdo a la declaración de un mendigo del pueblo de Valladolid, Canek había participado en rituales junto con otros indios además de Cisteil. Uno de los rituales descritos por el mendigo tuvo lugar en un cerro que denominó Kansut, donde estaban “un negro con cuernos y más de cien indios alrededor en figurillas de gatos, perros, lechones, aves, enjalmados, leoncillos y demás”.⁵⁷⁶ De acuerdo a este testigo, Canek y los indios lo recibieron con la intención de reclutarlo a la insurrección y especialmente a sus rituales. Confesó el declarante haber renunciado “al Dios cristiano y su madre Santísima”, y participado con ellos en un ritual donde se les repartió carne humana para cenar, pero como él finalmente no quiso comerla, Canek le dijo que no volviese más con ellos dejándolo solo en aquel cerro ceremonial.⁵⁷⁷ Los indios sublevados sustentaron su movimiento en una profecía del Chilam Balam de Maní que aseguraba que un rey de los itzáes vendría a padecer por todos los indios, para gobernar y conducir a los extranjeros

⁵⁷⁵ AGI, Audiencia de México, Autos criminales, legajo 3050, Cristóbal Calderón al gobernador desde Tiholop, 25 de noviembre de 1761, ff. 432r-434v, tomado en Bracamonte y Sosa P., Solís Robleda, G., *Rey Canek documentos sobre la sublevación maya de 1761*, pp. 65-66.

⁵⁷⁶ AGI, Audiencia de México, Autos criminales, legajo 3050, Declaración del mendigo Nicolás Cahuich de Valladolid, Mérida a 13 de enero de 1762, ff. 901v-906v, tomado en Bracamonte y Sosa P., Solís Robleda, G., *Rey Canek documentos sobre la sublevación maya de 1761*, pp. 65-66.

⁵⁷⁷ Juan Carrillo señala que el testimonio de Nicolás Cahuich sobre su encuentro con Canek aporta datos que refuerzan la participación de este último como un poderoso “*may*”. Véase Carrillo, González, J., “Naguales en las poblaciones mayas coloniales. Más allá del sustrato, la transfiguración y la memoria”, pp. 54-56. Campos García señala que Canek también fue conocido como “hechicero” entre los indios. Campos García, M., “El paganismo maya como resistencia a la evangelización y colonización española 1546-1761”, p. 114.

al mar⁵⁷⁸; dicha profecía ayudaría a Canek a legitimarse con el propósito de “dar guerra a los españoles para la nochebuena, porque era el Rey Moctezuma”.⁵⁷⁹

Finalmente, el 20 de noviembre de 1761, -tan solo seis días después de dar muerte al capitán Cosgaya- se registró otro enfrentamiento entre indios y soldados, que dejó una estela de muertes y heridos ante la tenaz resistencia de los indios.⁵⁸⁰ En esta última batalla, se capturaron más de 300 sublevados -entre ellos Canek-, quienes fueron puestos a disposición de la justicia real y condenados a diversas penas.⁵⁸¹ Como era de esperarse, el máximo castigo se reservó para el líder, quien fue condenado a la pena de muerte, atenazándolo y quebrándole los brazos y piernas a golpes, y puesto en un cadalso en la plaza pública de la ciudad de Mérida como “castigo ejemplar y escarmiento” de todos los espectadores, para luego quemar su cuerpo y regar sus cenizas al viento.⁵⁸² Además de la ejecución de dichos castigos, las autoridades habrían de acabar con todo rastro de aquella sublevación, por lo que se ordenó que los indios entregaran en el término de dos semanas todas las armas de fuego en su poder, a más de prohibir danzas nativas y el uso de instrumentos musicales -no europeos- en las fiestas indígenas. Asimismo, se ordenó destruir el pueblo de Cisteil y regar la tierra con sal para perpetuar la memoria de su traición.⁵⁸³ Sobre el juicio de Canek, Castillo Canché cuestiona no hubiese alguien del tribunal eclesiástico ordinario episcopal si los delitos cometidos caían en su jurisdicción, ya que a pesar de que en la condena prevaleció la idea de que había cometido los más graves delitos como la blasfemia y el sacrilegio, parece haber pesado más el delito secular de la sublevación contra la autoridad del

⁵⁷⁸ Bricker, V., *The Indian Christ, the Indian King, the historical substrate of Maya Myth and ritual*, pp. 70-71.

⁵⁷⁹ AGI, Audiencia de México, Autos criminales, legajo 3050, Declaración del mendigo Nicolás Cahuich de Valladolid, Mérida a 13 de enero de 1762, ff. 901v-906v, tomado en Bracamonte y Sosa P., Solís Robleda, G., *Rey Canek documentos sobre la sublevación maya de 1761*, pp. 65-66.

⁵⁸⁰ AGI, Audiencia de México, Autos criminales, legajo 3050, Auto de sentencia contra Jacinto Canek y otros implicados, Mérida a 11 de diciembre de 1761, ff. 555r-557v, tomado en Bracamonte y Sosa P., Solís Robleda, G., *Rey Canek documentos sobre la sublevación maya de 1761*, pp. 156-158.

⁵⁸¹ Los castigos impuestos a los sublevados fueron desde doscientos azotes por las calles públicas, mutilación de una oreja (para que toda su vida manifesten la gravedad de su delito), seis años a las obras de su majestad a ración y sin sueldo, a disposición de su majestad para cuando los hubiere menester, remitiéndoles entre tantos a sus pueblos de origen y entregándolos a sus justicias. Los menores de dieciséis años se asignarían al Colegio Sagrado de la Compañía de Jesús por un lapso de seis años para servir de semaneros mientras los adoctrinaban. AGI, Audiencia de México, Autos criminales, legajo 3050, Auto de sentencia de indios sublevados, Mérida a 15 de diciembre de 1761, ff. 562v-564r, tomado en Bracamonte y Sosa P., Solís Robleda, G., *Rey Canek documentos sobre la sublevación maya de 1761*, pp. 158-163.

⁵⁸² El auto de sentencia fue promulgado el 11 de diciembre de 1761, fue notificado un día después y finalmente fue ejecutado el 14 de diciembre de 1761 en la plaza pública de la ciudad de Mérida. Véase Bracamonte y Sosa P., Solís Robleda, G., *Rey Canek documentos sobre la sublevación maya de 1761*, pp. 156-158.

⁵⁸³ Dumond, Don E., *El machete y la cruz: la sublevación de campesinos en Yucatán*, p. 92.

rey.⁵⁸⁴ Dumond apunta que para los españoles fue evidente la voluntad de rebelión entre los sublevados y hubo una clara “turbación” con la que los blancos respondieron, lo que indica tanto la expectación como el miedo ante una sublevación, además de que estos hechos marcaron acontecimientos de insurrección del siguiente siglo.⁵⁸⁵

Lo cierto es que para las autoridades coloniales la sublevación había cuestionado el dominio de los españoles y representaba un peligro para el orden civil colonial, pues sus demandas estaban orientadas a la emancipación tanto religiosa como social. Sin embargo, podemos señalar que la sublevación de Cisteil se suma a otros acontecimientos de indios rebeldes que estuvieron vinculados estrechamente al paganismo como medio para resistir al dominio colonial.⁵⁸⁶ El levantamiento denota también la relación entre idolatría y rebelión, como mecanismos para canalizar descontentos indígenas ante el control de los blancos. En este sentido, Felipe Castro plantea que toda organización de un grupo social tiene una doble faz: representa las demandas de sus miembros y proporciona una adecuada vía de desahogo para el descontento, una efectiva integración política y eficaz control social.⁵⁸⁷

El levantamiento de Cisteil no fue olvidado y tuvo distintas resonancias en la provincia.⁵⁸⁸ Fue minimizado en 1782, en una carta del protector de indios dirigida al obispo Piña y Mazo, en la cual se argumentaba que después de la lícita introducción de los repartimientos entre indios sucedió el levantamiento de Cisteil y “por lo mal que a juicio de todos se procedió en los principios y progresos del movimiento, más que rebelión debe calificarse de un pequeño motín o alboroto, pero sea todo lo que aparece en el proceso por las confesiones de unos reos mal interrogados de unos testigos peor examinados”.⁵⁸⁹ También se registraron afirmaciones sobre el levantamiento y sus causas totalmente desvinculadas de lo que aparece en los autos criminales,

⁵⁸⁴ Véase Castillo Canche, J., “La ofensa a Dios y al Rey: el delito de lesa majestad en la rebelión maya-yucateca de 1761”, pp. 24-26.

⁵⁸⁵ A diferencia de R. Patch (2003) y V. Bricker (1981) este autor no considera que se haya tratado de un movimiento “nativista” que recreara el pasado “pagano”, ya que considera que Jacinto Canek estaba expresado en términos cristianos y su mayor queja se relacionó con la falta de atención a las necesidades religiosas de una comunidad cristiana. Dumond, Don E., *El machete y la cruz: la sublevación de campesinos en Yucatán*, pp. 93-94.

⁵⁸⁶ Campos García, M., “El paganismo maya como resistencia a la evangelización y colonización española 1546-1761”, p. 116.

⁵⁸⁷ Castro Gutiérrez, F., *Movimientos populares en Nueva España. Michoacán, 1766-1767*, p. 18

⁵⁸⁸ Posterior al levantamiento de los indios, existe una serie de documentos donde se señalan algunos aspectos relativos a la reincidencia de indios sublevados o nuevas sublevaciones y otros testimonios relativos al levantamiento de Cisteil. Ver apartado IV denominado “Ecos de la sublevación” en Bracamonte y Sosa P., Solís Robleda, G., *Rey Canek documentos sobre la sublevación maya de 1761*, pp. 241-285.

⁵⁸⁹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 251, Exp. 3, Carta del protector de indios dirigida al obispo fray Luis de Piña y Mazo, año 1781, s/f.

como fue el testimonio del doctrinero de Mococho en 1785 quien lo recordó como una “detestable sublevación de indios para recuperar las tierras que creen que son injustamente usurpadas por los españoles, con exterminación de los españoles, tanto eclesiásticos como seculares”.⁵⁹⁰ Además el doctrinero llamó la atención a la educación de Canek y otro personaje denominado Kantún⁵⁹¹ pues aseguró eran peritos en la lengua castellana “bastantemente civilizados”, y a pesar de ello habían sido los promotores del desorden entre los demás indios y movido los ánimos, incitando un levantamiento.⁵⁹² De acuerdo al eclesiástico, muchos indios habrían aprendido la lengua castellana a través del comercio con los españoles y algunos vocabularios de doctrina utilizados como medios para la instrucción, siendo útiles ante la gran aversión que los indios mantenían con respecto al castellano, sobre todo cuando se había implantado a la fuerza para que lo aprendan.⁵⁹³ Y es que la instrucción y otros mecanismos utilizados para asegurar el control de los indios de Yucatán a lo largo del periodo colonial fueron motivo de huida hacia los montes y otros asentamientos.

Sin embargo, no parece haber duda de que los seguidores de Canek fueron los mismos que asistían a las iglesias de los pueblos y que cumplían con sus tareas cristianas bajo la mirada atenta de los curas. Los vigilantes del celo cristiano entendían esta patente paradoja pues constantemente señalaban que los indios estaban siempre inclinados a la idolatría y podían integrar en su gama de creencias elementos cristianos, siendo incapaces de comprender a profundidad los principales dogmas de la religión. Ya se ha señalado, la evidencia que, hasta finales de la época colonial, se registra sobre las estrategias empleadas por curas y doctrineros para erradicar supersticiones e idolatrías de los indios.⁵⁹⁴ Ya no se trataba de una amplia y radical persecución como sucedió al inicio de la conquista, más bien se recurrió a una vigilancia más

⁵⁹⁰ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 43, Razonamiento de fray Lázaro Calderón en la visita pastoral a su curato, Mococho, 28 de enero de 1785, f. 18v.

⁵⁹¹ Es probable que el doctrinero se haya referido a Miguel Kantún, quien se trataba de un cacique reformado de Lerma que fue aprehendido junto con su hijo en los primeros días de enero de 1762. Véase Bracamonte y Sosa, P., *La encarnación de la profecía Canek en Cisteil*, p. 86, y Bricker, V., *The Indian Christ, the Indian King, the historical substrate of Maya Myth and ritual*, p. 70.

⁵⁹² AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 43, Razonamiento de fray Lázaro Calderón en la visita pastoral a su curato, Mococho, 28 de enero de 1785, f. 18v.

⁵⁹³ El franciscano se refirió al trabajo de hacer vocabularios del idioma maya al castellano y viceversa, como ejemplo, un tomo de estos vocabularios compuesto por el francés fray Buenaventura para instruir a los maestros y predicar la enseñanza de la doctrina cristiana y administrar los sacramentos, enseñarlos a leer y escribir en su misma lengua para su fácil instrucción. Véase AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 43, Razonamiento de fray Lázaro Calderón en la visita pastoral a su curato, Mococho, 28 de enero de 1785, ff. 18r-18v.

⁵⁹⁴ Véase el tercer capítulo de este trabajo, titulado: “Vigilancia episcopal y disposiciones de la mitra”, en especial el gráfico 2, sobre los procedimientos implementados por ministros locales entre 1781-1816.

austera y esporádica por parte de los evangelizadores locales. Aunque el cristianismo implantado a los indios reafirmó su dominio por medio de las instituciones creadas y fungió como instrumento de control, no pudo erradicar de raíz la idolatría. En los pueblos del obispado, tanto indios como mestizos, mulatos y algunos españoles rezaban a sus difuntos y constantemente realizaban ofrendas en montes y milpas, manteniendo una red de prácticas y saberes, una realidad que entraba en conflicto con el cristianismo ortodoxo de sus evangelizadores.

5.2. El culto a la santa cruz entre los mayas yucatecos

Un argumento que se ha reiterado es la asimilación de elementos del cristianismo a la cosmovisión religiosa prehispánica. Se ha mencionado que la gran mayoría de los indios de los pueblos asistían a sus parroquias, se confesaban, comulgaban, concurrían a la doctrina y cumplían con otras tareas cristianas. Según el reporte de los eclesiásticos, las mujeres solían ser las más devotas y frecuentaban cotidianamente los santos sacramentos; eran más piadosas y caritativas, pagaban misas, responsos y oraciones a los santos patronos, sacaban bulas de difuntos y daban culto especial a la santa cruz, “en quien creían firmemente ser Dios hombre, lo festejaban y celebraban principalmente en los días en que la santa Iglesia celebraba su muerte y resurrección”.⁵⁹⁵ Por ejemplo, el cura del pueblo de Chunhuhub, don Anselmo Blas, señaló que durante los días de cuaresma, en especial el viernes santo, los indios que se encontraban internados en los montes, retornaban a sus pueblos y acudían a las celebraciones del descenso del cristo crucificado y, aunque tenían en sus casas otras imágenes de devoción cristiana, mantenían fielmente en sus puertas y altares la santa cruz, a quien conservaban especial veneración y respeto.⁵⁹⁶ Situación similar ocurría incluso en algunos pueblos del Petén, cuando que en tiempo de cuaresma los indios y otros feligreses de otros partidos comarcanos se congregaban en la iglesia del presidio.⁵⁹⁷

Pero la cruz, representó algo más que un símbolo cristiano entre los mayas de Yucatán. A mediados del siglo XIX fue utilizado por los mayas rebeldes, llamados *cruzob*, como símbolo de

⁵⁹⁵ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 35, Razonamiento de don Anselmo Blas y Moreno en la visita pastoral a su curato, Chunhuhub, 6 de enero de 1782, ff. 56v-58v.

⁵⁹⁶ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 35, Razonamiento de don Anselmo Blas y Moreno en la visita pastoral a su curato, Chunhuhub, 6 de enero de 1782, ff. 58r-59v.

⁵⁹⁷ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 421, Exp. 7, Petición del cura Domingo Fajardo al obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte sobre la necesidad de enviar tres curas para el auxilio de almas en el presidio del Petén, 8 Mayo de 1813, s/f.

resistencia frente a la dominación de los blancos.⁵⁹⁸ Nelson Reed sostiene que los *cruzob* formaron una sociedad defensiva y su cruz los hacía “los más afortunados de todos los mayas” que de uno u otro modo indicaba que habían resistido al ataque cultural de los blancos. Aquellos mayas luchaban “para conservar o reconquistar” la cultura de sus padres, y en el proceso sacaron a la superficie moldes antiguos, normas perdidas o escondidas frente a los extranjeros.⁵⁹⁹ V. Bricker añade que la diferencia principal entre la religión de los *cruzob* y la de los otros grupos mayas de la península estriba precisamente en el lugar destacado que para los primeros ocupa la cruz como objeto de adoración.⁶⁰⁰ En cuanto al cumplimiento de los preceptos religiosos, mientras en algunos curatos, los testimonios de sus evangelizadores refieren a una asistencia constante de los indios a sus iglesias, en otros curatos se cuestiona su cristiandad por su nula o poca presencia. Era un obispado con múltiples realidades.

De acuerdo al testimonio del franciscano Antonio Maldonado, guardián de Oxkutzcab, los indios no comprendían del todo los dogmas de la religión cristiana, pues muchos, además de tener una actitud apática hacia la religión, “solo han pensado su vida en milpas, ceras, patíes” y otras cargas forzosas.⁶⁰¹ El fraile se ocupaba de su partido desde hacía año y medio atrás, y había observado que la multitud de indios de su beneficio vivía apartados en ranchos, y aunque muchos habrían sido bautizados únicamente “eran cristianos por el carácter bautismal”, estaban “expuestos a todos los peligros y pecados a que les conduce su ignorancia”.⁶⁰² El testimonio del franciscano reflejaba la realidad de finales de la colonia en Yucatán, cuando lejos de suponer un éxito total de la religión y dominio europeo, eran evidentes los mecanismos de resistencia de la población maya como la dispersión y formas de apropiación religiosa, donde la idolatría y superstición fueron constantes.

Desde la perspectiva evangelizadora, se describen pueblos cristianos debidamente incorporados al régimen colonial mediante el cumplimiento de las tareas cristianas y civiles entre los indios. En contraparte, se consignan pueblos y asentamientos en donde el aprendizaje de doctrina e

⁵⁹⁸ Véanse algunas referencias sobre la importancia de la cruz parlante en la denominada guerra de castas en Nelson Reed, *La guerra de castas en Yucatán*, (1971), y Victoria Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el Rey Nativo, el sustrato ideológico de la mitología del ritual de los mayas*, (1981).

⁵⁹⁹ Reed, N., *La guerra de castas en Yucatán*, p. 217.

⁶⁰⁰ Bricker, V., *The Indian Christ, the Indian King, the historical substrate of Maya Myth and ritual*, p. 223.

⁶⁰¹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 4, Razonamiento de fray Antonio Maldonado en la visita pastoral a su curato, Oxkutzcab, 28 de enero de 1782, ff. 36v.

⁶⁰² AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, exp. 4, Razonamiento de fray Antonio Maldonado en la visita pastoral a su curato, Oxkutzcab, 28 de enero de 1782, ff. 36v-36r.

instrucción del castellano fueron tareas pendientes de consolidar.⁶⁰³ Sin embargo, en una perspectiva amplia, se pueden distinguir diversas formas de control, avance del cristianismo en los espacios de frontera, así como el creciente dominio del clero secular en la geografía episcopal. En la provincia del Petén Itzá, hasta mediados y finales del siglo XVIII se advertía la presencia de indios infieles, por lo que aún se diseñaban y llevaban a cabo trabajos de reducción de indios, por medio de franciscanos o de curas reductores.

5.3. Reducciones en la Provincia del Petén Itzá

Para el mencionado caso del Petén, un ejemplo de estas reducciones constantes lo refiere el bachiller Miguel Luis de León y Castillo, quien asegura que en 1745 fue voluntariamente a ejercer como cura reductor en el pueblo de San Antonio de esa zona. A su llegada encontró a los indios viviendo de manera dispersa por los montes y el poblado deshabitado por la ausencia de agua y otras carencias. Dicho cura alegó haber iniciado los trabajos de reducción, pero encontró a los indios renuentes a vivir en poblado. También señaló haber ofrecido opciones de poblado a los indios para que eligiesen el pueblo para radicar, aunque no podían brindarles mucho apoyo por la escasez de bastimentos.⁶⁰⁴ Alegó haber fabricado la iglesia de aquella reducción que contaba con tres altares, pulpito, pila bautismal, además del nicho dedicado a San Antonio. También construyó una casa eclesiástica, casa real, casa de cabildo de indios y casas particulares de los indios de la nueva reducción.⁶⁰⁵ Según los evangelizadores, lograr una reducción en esa región de la diócesis implicaba un trabajo arduo, puesto que muchas poblaciones fundadas antes de conquistar y ocupar la zona habían sido fácilmente despobladas o porque los indios se mantenían con la intención de vivir fuera de los parámetros del régimen colonial, aunque también resulta lógico pensar que al ser estos testimonios de reductores utilizados en concursos de oposición a curatos vacantes convenía exponer las dificultades enfrentadas para aumentar los méritos relativos a la reducción.⁶⁰⁶

Otro cura que alegó haber ido de manera voluntaria al Petén fue el bachiller Simón de los Santos Segura, aunque el motivo de su concurrencia a dicha zona fue por la ausencia de otro vicario.

⁶⁰³ En el capítulo IV existen ejemplos de estos asentamientos considerados de frontera.

⁶⁰⁴ AHAY, Sección Gobierno, Serie Cabildo, Caja 1, Exp. 4, Testimonio del bachiller Miguel Luis de León y Castillo en el concurso de curatos vacantes, Mérida, 10 de mayo de 1753, ff. 52v-55v.

⁶⁰⁵ AHAY, Sección Gobierno, Serie Cabildo, Caja 1, Exp. 4, Testimonio del bachiller Miguel Luis de León y Castillo en el concurso de curatos vacantes, Mérida, 10 de mayo de 1753, ff. 52v-55v.

⁶⁰⁶ Véase “Concurso a curatos y elección de opositores”, en capítulo I.

Inició sus labores allá administrando el pueblo de San Andrés y durante su permanencia en el sitio dijo haber catequizado alrededor de 36 indios bárbaros e infieles que habían sido extraídos de los montes en el año de 1731. Durante tres años y medio que administró su partido alegó haber realizado a su costa una efigie de Cristo y haber cuidado una hacienda de campo fundada a beneficio de la señora de la Concepción del pueblo de San Joseph solicitando para ello limosnas a sus fieles.⁶⁰⁷

5.3.1. La misión franciscana de *Chichanhaá* y reducciones del clero secular

Las estrategias de reducción e incorporación de indios al cristianismo fueron de prioritaria atención tanto para religiosos franciscanos como para curas reductores, instruidos en el idioma maya y guiados conforme a soberanas disposiciones del rey y mandatos de obispos. Se ha señalado que para obtener algún curato en la diócesis, especialmente en zonas de frontera como Tabasco y el Petén, era muy importante saber el idioma maya como requisito necesario para la evangelización de los naturales. Este conocimiento se evaluó con especial atención en los procesos para la previsión de los curatos que vacaron en el tiempo del obispo Piña y Mazo.⁶⁰⁸

Los sacerdotes seculares en calidad de reductores del Peten Itzá y la Isla de Términos administraban los santos sacramentos y promovían todas las demás funciones espirituales, sin otro estipendio que el determinado por la Real Hacienda que asimismo daba los fondos para ornamentar las iglesias.⁶⁰⁹ Cabe señalar, que la empresa franciscana había tenido ya antes presencia en el Petén y que ambos cleros mantenían una endémica disputa por la administración de las parroquias, aunque compartían el interés por impulsar la evangelización.⁶¹⁰

Una de las misiones franciscanas más importantes en esa área se fundó desde finales del siglo XVII, con motivo de la apertura del camino que conectaría a Yucatán con Guatemala. Inicialmente la nombraron Santa Clara de *Chichanhaá* por orden de don Miguel de Campo y Joan Bruno Tello de Guzmán gobernador de esa provincia en 1686. En principio, propusieron iniciar

⁶⁰⁷ AHAY, Sección Gobierno, Serie Cabildo, Caja 1, Exp. 4, Testimonio del bachiller Simón de los Santos Segura en el concurso de curatos vacantes, Mérida, 9 de mayo de 1753, f. 60v.

⁶⁰⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 251, Exp. 11, Informe del obispo Piña y Mazo al rey sobre aranceles de indios, productos de la tierra y propone medios para la instrucción de los indios y aumento económico de la diócesis, Mérida, julio de 1784, ff. 15v-17v.

⁶⁰⁹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 251, Exp. 11, Informe del obispo Piña y Mazo sobre aranceles de indios, productos de la tierra y proposición de medios para la instrucción de los indios y mejoramiento económico de su diócesis, Mérida Yucatán, julio de 1784, f. 15v

⁶¹⁰ Suárez Medina, V., *La consolidación del clero secular en el obispado de Yucatán, siglo XVIII*, pp. 445-452.

la apertura del camino talando montes rumbo a la ciudad de Guatemala “en cuyo término, vencidas más de 80 leguas de monte, catequizaron y bautizaron los religiosos de la orden seráfica los indios de *Chichanhaá*”.⁶¹¹ Posteriormente, mediante cédulas reales fechadas el 6 de mayo de 1688 y junio de 1695, el rey agradeció a los franciscanos por la nueva conversión, y determinó que el presidente de Guatemala y gobernador de Yucatán abrieran el camino entre los dos lugares y procurasen la ayuda de los franciscanos asignándolos a las misiones que tenían en aquella zona. Habían iniciado el trabajo de conversión y a partir de la nueva reducción de *Chichanhaá* habían explorado y realizado varias entradas en la espesa montaña, en *Taitzá*, *Caclum* y un poco más adelante del *Tipú*, donde habían fallecido cinco religiosos.⁶¹² En ese período también se habían efectuado otras conversiones en la montaña.⁶¹³

Para los reductores estaba claro que el sometimiento de los indios del Petén arraigados a la montaña implicaba un trabajo de evangelización complejo y no bastaría únicamente con bautizarlos, tal como lo señaló Francisco de Morales por mandato del obispo Joan Ortega Montañez, en 1696, quien recomendó a los franciscanos que se ocupaban en la reducción “se apliquen a la instrucción de indios infieles sin bautizarlos los hijos contra su voluntad ni celebrando el sacramento con los adultos, no estando ellos bien catequizados”.⁶¹⁴ Dicho eclesiástico apuntó asimismo que los indios recibían el bautismo sin ninguna comprensión, con que se sujetaban al yugo de la Iglesia y posteriormente regresaban a su antigua religión “haciéndose apostatas de la religión católica”, por lo que se buscaba entonces oír lo pronto “sujetar al infiel en lo temporal, reducirle a la vida política y civil”.⁶¹⁵ Es probable que el contexto de los argumentos empleados por Morales esté relacionado con la disputa entre regulares y el clero secular por esa área situada en el camino de Yucatán a Guatemala. Sin embargo un año

⁶¹¹ AHPSEM, Fondo reservado, Caja 195, Exp. 2. Informe del ministro provincial fray Joan Antonio de Silva al deán y cabildo catedral sede vacante sobre los religiosos despachados al *Taitzá* y la apertura de camino hacia la ciudad de Guatemala, 20 de diciembre de 1695, ff. 4v-5v.

⁶¹² AHPSEM, Fondo reservado, Caja 195, Exp. 2. Informe del provincial fray Joan Antonio de Silva al deán y cabildo catedral sede vacante sobre los religiosos despachados al *Taitzá* y la apertura de camino hacia la ciudad de Guatemala, 20 de diciembre de 1695, f. 4v.

⁶¹³ Véanse los trabajos de Bracamonte y Sosa, P., *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña 1560-1680*, CIESAS-UQROO, 2001, México, Caso Barrera, L., *Caminos en la selva. Migración, comercio y resistencia: mayas, yucatecos e itz'áes, siglos XVII-XIX*. México, El Colegio de México, FCE, 2002 y Rocher Salas, A., “La Montaña: espacio de rebelión, fe y conquista”, en *Estudios de historia novohispana*, núm. 50, enero-junio 2014, pp. 45-76.

⁶¹⁴ AHPSEM, Fondo reservado, Caja 195, Exp. 2. Don Francisco de Morales informa a los franciscanos sobre algunas resoluciones, informes y pareceres del real acuerdo de la reducción de Chichanhaá en la que se ocupan, México, 4 de mayo de 1696, f. 1v.

⁶¹⁵ AHPSEM, Fondo reservado, Caja 195, Exp. 2. Don Francisco de Morales informa a los franciscanos sobre algunas resoluciones, informes y pareceres del real acuerdo de la reducción de Chichanhaá en la que se ocupan, México 4 de mayo de 1696, f. 1v.

atrás, en 1695, el cabildo de catedral señaló que el provincial fray Joan Antonio de Silva mandó a la apertura de ese camino a los padres fray Joseph de Jesús María, fray Joan de Chaves y fray Andrés de Avendaño y a otros religiosos con el propósito de reducir indios gentiles, pero sin licencia ni participación de dicho cabildo, por lo que ellos tenían ya nombrados a evangelizadores que fuesen “en busca del reyezuelo⁶¹⁶ a predicar el santo evangelio, catequizar, reducir y bautizar”, que no debían de encontrarse con los regulares que ahí se encontraban. Para esta determinación los calbilteros alegaron que “en las conquistas y catecismos no debían concurrir dos religiones por motivos referidos, opinión practicada en los reinos del Perú señalada por el ilustrísimo Montenegro⁶¹⁷ en el libro titulado: párroco indiano”.⁶¹⁸

Ante tal señalamiento del cabildo de catedral, el provincial franciscano expuso una serie de alegatos sobre el motivo por el cual no había acudido al cabildo de catedral antes de emprender la reducción. Señaló que los frailes estaban subordinados al predicador fray Joan de San Buenaventura Chaves a quien debían obedecer “para el más feliz logro de las almas que de paz y de paso quisieren convertirse, hicieron lo que debió su religiosa humildad”, además de que el rey -mediante cedula del 6 de mayo de 1688- les había agradecido sus trabajos ordenándoles hacer lo que fuere necesario en la nueva conversión, además de que por otra real cedula mandó

⁶¹⁶ El reyezuelo aludido por el cabildo catedral es el rey Canek del Petén, quien había enviado una embajada a la ciudad de Mérida. Cabe señalar, que la embajada fue recibida por el cabildo catedral en sede vacante, conformada por clérigos locales, opositores a los regulares y con la visión de que la conquista del Petén Itzá significaría ampliar los alcances diocesanos tanto de diezmos como de nuevos pueblos “que se pensaba llegarían a convertirse en sedes parroquiales, dándole mayor dinamismo a un obispado que en ese momento se hallaba carente de curatos” vacantes, creando así la figura de “cura reductor” pues con esa categoría, el clero local no necesitaría de la presencia de frailes peninsulares. Véase Suárez Medina, V., *La consolidación del clero secular en el obispado de Yucatán, siglo XVIII*, pp. 445-452. Asimismo, Canek del Petén fue identificado por los españoles como el “*ajau*” de los itzáes, “rey o cacique principal de aquellos bárbaros”. Machault J., “Integración política y frontera social en el Petén Itzá, siglos XVI-XVIII”, p. 58.

⁶¹⁷ La obra citada por el cabildo de catedral es el *Itinerario para párrocos de indios* del autor Alonso de la Peña Montenegro (1596-1687), quien fue obispo de Quito desde 1654, quien a instancias de los párrocos doctrineros de indios, publicó su trabajo en 1668 con la intención de exponer criterios que se debían aplicar. Su obra fue de suma importancia en la formación ética, pastoral y canónica de la Iglesia Indiana, ya que recoge numerosos textos normativos referentes a las Indias, tanto canónicos -sobre todo sinodales- como civiles, hasta ese momento inéditos. De la Peña Montenegro, A., *Itinerario para párrocos de indios, libs., 1-11*, edición crítica por C. Baciero, M. Corrales, J. M. García Añoveros, F. Maseda, *corpus hispanorum de pace*, segunda serie, vol. 11, tm. 1, 698 pp. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1995.

⁶¹⁸ AHPSEM, Fondo reservado, Caja 195, Exp. 2. El cabildo catedral sede vacante solicita al provincial fray Joan Antonio de Silva de razón dé razón del motivo que tuvo para no participar a dicho cabildo en la reducción de indios gentiles en la apertura del camino de Yucatán hacia Guatemala, convento de la Asunción, Mérida, 20 de diciembre de 1695, ff. 3v-4v.

a los señores presidente y gobernador de Guatemala abrir el camino procurando la asistencia de los religiosos franciscanos.⁶¹⁹

Otra de las razones dadas por el ministro se fundamentó en la real cedula del 26 de marzo de 1689 donde se determinaba que los prelados regulares enviasen a los sujetos que fueren de su mayor satisfacción, sin que necesitasen licencia ni colación del obispo para administrar los sacramentos en las misiones, ni para hacer todo lo demás que fuere conveniente para la conversión de indios infieles.⁶²⁰ Finalmente se negó a retirar a los religiosos despachados para las nuevas conversiones del *Taitzá*, apuntando en su favor que ellos habían sido “los primeros y únicos ministros” que a expensas de muchos trabajos y con riesgo de la salud habían logrado una nueva conversión denominada santa Clara de *Chichanbaá*.⁶²¹

Los indios de la reducción de *Chichanbaá* permanecieron por algunos años exentos de la obligación de pagar tributos y obvenciones parroquiales además de conseguir una tasación del obispo que consideraba su pobreza, aunque después fueron incluidos en el sistema de repartimientos. Más tarde, hacia 1700 los franciscanos informaron al rey que esta reducción se había despoblado debido a que muchos indios huyeron a causa de las vejaciones recibidas precisamente por los repartimientos y por los estragos causados por una epidemia.⁶²² Rocher Salas consigna que “afortunadamente para los frailes la llama de la vela no se apagó” impidiendo que los religiosos se convirtiesen en simples administradores parroquiales sin diferencia con el clero diocesano, y según esta autora *Chichanbaá* fue la chispa que encendió el viejo espíritu franciscano que se negaba a morir.⁶²³

⁶¹⁹ AHPSEM, Fondo reservado, Caja 195, Exp. 2. El cabildo catedral sede vacante solicita al provincial fray Joan Antonio de Silva de razón de razón del motivo que tuvo para no participar a dicho cabildo en la reducción de indios gentiles en la apertura del camino de Yucatán hacia Guatemala, convento de la Asunción, Mérida, 20 de diciembre de 1695, ff. 3v-4v.

⁶²⁰ AHPSEM, Fondo reservado, Caja 195, Exp. 2. Informe del provincial fray Joan Antonio de Silva al deán y cabildo de catedral sobre la razón del motivo que tuvo para no participar a dicho cabildo en la reducción de indios gentiles en la apertura del camino de Yucatán hacia Guatemala, convento de la Asunción, Mérida, 20 de diciembre de 1695, ff. 4v-5v.

⁶²¹ AHPSEM, Fondo reservado, Caja 195, Exp. 2. Informe del provincial fray Joan Antonio de Silva al deán y cabildo de catedral sobre la razón del motivo que tuvo para no participar a dicho cabildo en la reducción de indios gentiles en la apertura del camino de Yucatán hacia Guatemala, convento de la Asunción, Mérida, 20 de diciembre de 1695, ff. 4v-5v.

⁶²² Se estima que para el año 1700 la reducción contaba con 665 pobladores, en 1764 habían 544 y más tarde en 1795 ya contaba con 600 habitantes. Rocher Salas, A., “La vicaría de Chichanbaá y la provincia franciscana de San José de Yucatán” pp. 104-105.

⁶²³ *Ibidem*, p. 106.

Aproximadamente un siglo después de su fundación, *Chichanbaá* continuó siendo una misión viva que contaba con dos religiosos de continua asistencia, así como otros reductores dedicados a atraer y bautizar a indios gentiles del área.⁶²⁴ En septiembre de 1786 el provincial Antonio Maldonado dirigió una carta al obispo Piña y Mazo informando sobre la llegada de religiosos a una misión en la provincia de San José. En dicha carta, el provincial señaló que dos años atrás había llegado contingente de 29 religiosos de los cuales tres habían muerto y habiendo consultado la situación con los prelados determinaron que se enviarían 10 o 12 frailes en lapsos de 5 años, con la finalidad de sostener y mantener la alternativa establecida en la provincia mediante bulas apostólicas, debido a que en la provincia no se encontraba misión alguna más que la de *Chichanbaá*, donde radicaban familias completas entre los extendidos y espesos montes.⁶²⁵

Posteriormente, el 13 de octubre de 1786, el obispo Piña y Mazo corroboró la información emitida por el provincial. El prelado señaló que en su diócesis no había otra misión más que la de *Chichanbaá* situada a 40 leguas de distancia del presidio de Bacalar y a cargo de los franciscanos residentes de la provincia, “porque a más de componerse dicha población de indios dispersos en los montes que ahí se congregaron... desterrando las idolatrías a que les precipitaba su ceguedad por la eficiencia de los religiosos dejando la aspereza de las montañas”.⁶²⁶ Sin embargo, formalmente las reducciones de aquella zona estaban a cargo del clero secular mediante sus curas reductores. Pese a los trabajos de conversión realizados por los franciscanos durante los primeros siglos del régimen colonial, la región fronteriza entre Yucatán y el Petén estaba ocupada por indios prófugos de otras jurisdicciones, muchos denominados apóstatas y otros infieles que habitaban en los montes, población que era constantemente objeto de preocupación de los evangelizadores. A pesar que el obispo Piña y Mazo no realizó personalmente sus visitas pastorales por los pueblos del Petén, mantuvo suma consciencia de la difícil situación de aquella provincia, y se refería a esa zona como “una de las partes de la América en que todo el cuidado y vigilancia jamás serán [suficientes] para atraer aquellos naturales separados del gremio de la

⁶²⁴ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 250, Exp. 2, Carta del maestro provincial don Antonio Maldonado dirigida al obispo fray Luis de Piña y Mazo sobre la llegada de religiosos a la provincia de San José, Mérida, 9 de septiembre de 1786, s/f.

⁶²⁵ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 250, Exp. 2, Carta del maestro provincial don Antonio Maldonado dirigida al obispo fray Luis de Piña y Mazo sobre la llegada de religiosos a la provincia de San José, Mérida, 9 de septiembre de 1786, s/f.

⁶²⁶ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 414, Exp. 6, El obispo de Yucatán fray Luis de Piña y Mazo informa al Rey sobre la misión de *Chichanbaá* a cargo de los religiosos de San Francisco y las reducciones de la provincia del Peten Itzá, que sirve el clero secular, Hecelchakán, Campeche, 13 de octubre de 1786, ff. 10v-11v.

Iglesia, rendidos al culto de las falsas deidades”.⁶²⁷ El prelado también refirió que un vicario suyo que trabajaba en esa zona, le escribió informándole haber catequizado a 44 indios bárbaros y para comprobarlo envió como evidencia las flechas que usaban los indios en aquellos montes, reportó quienes además que esos montaraces adoraban un ídolo y usaban una ropa tejida de yerbas “con que cubrían su desnudez los de uno y otro sexo”.⁶²⁸

Cabe señalar que tan solo cuatro años antes del intercambio epistolar entre el provincial y el prelado, el visitador del Petén Itzá don José Nicolás de Lara había recorrido algunos pueblos del área realizando precisamente las visitas pastorales.⁶²⁹ En el informe de sus recorridos, Lara destacó que aquella zona del Petén era “una porción infeliz de la diócesis que se debe con razón tantos desvelos cuantos ha menester para reparar los daños que se causa el abandono en que ha estado”.⁶³⁰ A diferencia de otras partes del obispado en donde había una numerosa población administrada por curas y frailes, la cristiandad del Petén y el avance de las reducciones en la frontera colonial fue un asunto que siempre preocupó a los eclesiásticos, pues consideraban que someter a indios prófugos representaba una tarea mayúscula por la constante huida hacia la montaña y a otras jurisdicciones, a contracorriente de los estándares de vida bajo campana establecidos por la Iglesia y sus evangelizadores.

Pese a la idea anterior, algunos reductores sostenían que sí se podía y se lograba atraer y retener a los indios dispersos para formar repúblicas de naturales en forma para luego podían catequizarlos. Y es que los pueblos que se iban formando capturaban la atención de indios de otros asentamientos o parajes cercanos y muchos decidían congregarse en ellos.⁶³¹ Esta decisión

⁶²⁷ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 414, Exp. 6, Informe del obispo fray Luis de Piña y Mazo al rey sobre la misión de *Chichanhá* a cargo de los religiosos franciscanos y las reducciones de la provincia del Peten Itzá a cargo del clero secular, Hecelchakán, Campeche, 13 de octubre de 1786, f. 11v.

⁶²⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 414, Exp. 6, Informe del obispo fray Luis de Piña y Mazo al rey sobre la misión de *Chichanhá* a cargo de los religiosos franciscanos y las reducciones de la provincia del Peten Itzá a cargo del clero secular, Hecelchakán, Campeche, 13 de octubre de 1786, f. 11v.

⁶²⁹ Ver en capítulo II de esta tesis, “*Josef Nicolás de Lara y sus recorridos en el Petén Itzá 1782*”.

⁶³⁰ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 251, Exp. 7, Informe del visitador de la provincia del Petén Itzá don Josef Nicolás de Lara al obispo Piña y Mazo, San Pablo del Petén Itzá, 19 de febrero de 1782, s/f.

⁶³¹ En el caso por ejemplo del paraje *Polain*, pueblo de nueva reducción en el Petén, se formó una iglesia con 339 almas, pero el misionero fray Joseph de Jesús María comentó que faltaban muchas otras almas y que “hasta que cesen las aguas no se podrán juntar”. A ese mismo poblado llegaron 23 indios a ver a los misioneros y les dijeron que su asentamiento “caía al norte del Itzá” distante de *Polain*. Según testimonio del provincial franciscano, aquellos indios habrían llegado “*con gravísima sumisión pidiendo que los recibiesen por hijos y que querían ser cristianos y que se sujetaban al cacique del pueblo y que fueron recibidos por los prelados con muestras de alegría y se les hizo cristianos, y al tercer día de su llegada se despidieron de los prelados diciendo que volverían a verlos y que iban a ver su milpa y regresarían para hacer un pueblo con los de Polain*”. Las cursivas son mías. AHPSEM, Fondo reservado, Caja 195, Exp. 2, Informe del provincial fray Francisco Ruiz al cabildo de catedral sobre las nuevas conversiones en la montaña, Mérida, 22 de octubre de 1697, f. 9v.

estaba abonada por la difusión de saberes y elementos de origen cristiano que habían sido adaptados a la cosmovisión indígena gracias a la movilidad de los naturales entre la montaña y la zona colonizada y al contacto previo con los evangelizadores, lo que creó una red de comunicación que auspició la difusión referida. Ello puede observarse en un testimonio inédito sobre la reducción de indios elaborado por el vicario Juan Josef Rojo, mismo que veremos a continuación.

5.3.2. Las creencias de los indios recién reducidos

La descripción del vicario Rojo detalla algunas características físicas de los indios, a más de que interroga y explora el núcleo de creencias de los naturales que habitaban en la montaña. Aunque su informe no indica temporalidad alguna, por medio de otros registros sabemos que este cura estuvo al menos desde 1787 como cura reductor de la parroquia de San Pablo del Petén con el título de vicario in cápite y juez eclesiástico de la provincia⁶³², y se mantuvo en esa parroquia durante el recorrido pastoral del visitador José Ignacio de la Cuenca efectuado el 1 de agosto de 1792⁶³³, por lo que es probable que la temporalidad del documento se ubique entre ese lapso de cinco años.

El vicario Rojo indicó que había extraído a 11 indios del monte. Se trataba de tres hombres, uno de 25 años, otro de 14 o 15 años y uno más de 7, así como un infante de pechos, y siete mujeres “de las cuales dos eran viejas y cristianas y las tres mozas que no lo eran y dos doncellitas de 9 años”.⁶³⁴ De acuerdo al vicario, los indios tenían el cabello largo y suelto “bastante enredado”, uñas largas, y vestían con ropones tejidos en forma de camisones sin mangas. El cosido de su vestimenta era “bastante burdo”, pero habían incrustaciones de huesos de animales debajo del ropón que traían, y tanto las mujeres como los hombres “portaban una pampanilla a taparrabo que les cubría su desnudez”. Todos hablaban el idioma maya con diferencias en ciertos términos. El vicario les ofreció distintos alimentos pero ninguno fue de su agrado, sino sólo aquellos que solían comer “por la vida silvestre que llevaban”, faltándoles “principalmente la sal cuyo defecto

⁶³² AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 400, Exp. 13, Informe de Juan Josef Rojo y Martínez al obispo sobre la administración de algunos pueblos del Petén, 18 de abril de 1787, f. 1v.

⁶³³ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 8, Visita pastoral del presidio y provincia de Nuestra Señora de los Remedios y San Pablo del Peten Itzá realizada por don José Ignacio Manzanilla de Cuenca y su notario Juan José Pacheco con comisión del obispo fray Luis de Piña y Mazo, 1 de agosto de 1792.

⁶³⁴ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 250, Exp. 2, Informe de Juan Josef Rojo al obispo fray Luis de Piña y Mazo sobre los indios recién reducidos, Petén Itzá, 26 de junio de 1792, s/f.

suplían en el monte con la ceniza del guano, por cuyo motivo desde luego, y por haber salido a sitio descampado, enfermaron y murieron cinco de ellos”.⁶³⁵

El vicario mantuvo cautivos a los indios y les ofreció la comida, puso atención en su comportamiento y observó la destreza que mantenían en el uso del arco y flechas. El cura puso una prueba a tres indios situando gallinas a distancias considerables para admirar como cazaban dichas aves “sin equivocación alguna”. Con el transcurso de los días y el trato cotidiano entre los indios y el vicario, éste pudo entender la renuencia de los naturales a comer la comida que les ofrecía, pues, según el reductor, los indios confesaron que estuvieron atemorizados al salir de los montes pensando que el motivo de su extracción era “engordarlos para matarlos y guisarlos, cuyo pensamiento los obligaba a medirse en la comida contra su natural exigencia”.⁶³⁶

Luego de esta primera observación, el doctrinero creyó ser momento de indagar más sobre cosas más profundas y sustanciosas. Es de suponer que el vicario Rojo estaba instruido en el idioma maya para poder comunicarse con ellos.⁶³⁷ Inicialmente los cuestionó sobre el culto que profesaban y quién era el ídolo al que le ofrendaban en los montes, a lo que los naturales respondieron ser creyentes de la cruz a quien denominaban *Hestu bkan*. De acuerdo al vicario, el indio que se nombraba capitán entre ellos, llamado Buenaventura Balam, traía consigo pendiente del cuello un cordel con un pequeño crucifijo de plata que aseguró haber heredado de sus antepasados, además de que uno de los tres hermanos indios, llamado Juachin Batúm, tenía conocimiento de la doctrina cristiana “mejor y con más extensión que el indio más añejo en la cristiandad”.⁶³⁸ El vicario informante también observó que aquellos indios “cantaban el alabado que comenzaba: alabado y ensalzado sea el divino sacramento”, mismo que cantaban en el idioma castellano. Posteriormente, procedió a llevarlos a la iglesia del pueblo, donde les mostró

⁶³⁵ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 250, Exp. 2, Informe de Juan Josef Rojo al obispo fray Luis de Piña y Mazo sobre los indios recién reducidos, Petén Itzá, 26 de junio de 1792, s/f.

⁶³⁶ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 250, Exp. 2, Informe de Juan Josef Rojo al obispo fray Luis de Piña y Mazo sobre los indios recién reducidos, Petén Itzá, 26 de junio de 1792, s/f.

⁶³⁷ Cabe señalar que los curas reductores y otros misioneros tenían amplio conocimiento sobre “el idioma de los indios”. Por ello saber maya fue un requisito indispensable en los curas opositores para aspirar a la obtener beneficios en el Petén Itzá durante el gobierno del obispo Piña y Mazo. AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 251, Exp. 11, Informe del obispo Piña y Mazo al rey sobre algunos particulares de su diócesis, Mérida, julio de 1784, f. 16v.

⁶³⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 250, Exp. 2, Informe de Juan Josef Rojo al obispo fray Luis de Piña y Mazo sobre los indios recién reducidos, Petén Itzá, 26 de junio de 1792, s/f.

las imágenes de Jesucristo y de María santísima, y llegando a un crucifijo que estaba sobre el altar, el vicario tomó de la mano a uno de ellos diciéndole las siguientes palabras:

“aquí tienes -hijo mío- al verdadero Dios que se vistió de nuestra carne para morir y padecer por nosotros de la manera que estás viendo y para abrirnos con esta cruz las puertas del cielo que nos había condenado con su pecado otro primer padre, la ingrata correspondencia que tú le has dado ha sido vivir una vida absolutamente brutal, no obedeciendo a sus preceptos que sabes relatar, pero al fin, como es tu padre y te libró de las garras del demonio con la sangre preciosa de sus venas, ha querido que esta tu alma logre el fin dichoso para que la crio, y así ha querido que a pesar de tu fiereza y de tanta resistencia como hiciste te trajesen a que lo conocieras, lo adoraras y le pidieras perdón de las ofensas que le has hecho. Aquí lo tienes con los brazos abiertos aguardando únicamente que le hables con un corazón sentido para perdonarte al instante de tus delitos”.⁶³⁹

El vicario informó que, luego de dirigirles estas palabras, en presencia del gobernador y otros espectadores del pueblo, uno de los indios le arrebató la imagen de las manos y le dijo que quería pedirle perdón y con mucha reverencia la puso sobre el altar y se puso de rodillas en la tarima “exaltado bañado en lágrimas y suspiros”, y golpeándole el pecho dijo: “*señor y padre, aquí tienes en presencia a Buenaventura Batún que te ha ofendido tanto, no viviendo como los demás cristianos sino como bravo en el monte, perdóname señor mío que yo no he tenido la culpa, sino mis padres que me fueron a engendrar en aquel lugar, sino salía yo a buscarte era de miedo que tenía de que me matasen y por eso me defendí e hice tanta resistencia, pero ya me tienes aquí y me entrego por tuyo desde ahora para que me defiendas y me ayudes como tu pobrecito hijo*”.⁶⁴⁰

Al día siguiente de aquel acontecimiento, el vicario hizo entrar a los tres hermanos recién reducidos a su dormitorio y los gratificó con “tabaco, dulce y otras cosas”. Procedió a preguntarles acerca del pueblo de donde provenían y pertenecían sus antepasados, a lo que los indios respondieron que eran del pueblo de San Martín que se encontraba sobre el camino de Guatemala a Yucatán, que -según el cálculo de aquel cura-, hacía 42 años que se había despoblado, siendo cura reductor de ese extinto pueblo don Juan de Espinoza y vicario del Petén don Simón Segura⁶⁴¹, cuyas firmas antiguas acreditaban la extinción en la fecha señalada.

⁶³⁹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 250, Exp. 2, Informe de Juan Josef Rojo al obispo fray Luis de Piña y Mazo sobre los indios recién reducidos, Petén Itzá, 26 de junio de 1792, s/f.

⁶⁴⁰ Las cursivas son mías. AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 250, Exp. 2, Informe de Juan Josef Rojo al obispo fray Luis de Piña y Mazo sobre los indios recién reducidos, Petén Itzá, 26 de junio de 1792, s/f.

⁶⁴¹ De acuerdo a otros registros, este bachiller Segura había estado en varias partes del obispado entre las provincias de Yucatán y del Petén catequizando indios en el idioma maya y castellano. En 1730 fue ministro y vicario por ausencia del vicario in cápite del Petén y estuvo administrando el pueblo de San Andrés, y en 1731 redujo a poblado a 36 indios infieles. Administró tres años dicho partido. AHAY, Sección Gobierno, Serie Cabildo, Caja 1, Exp. 4, Testimonio del bachiller Simón de los Santos Segura por concurso de curatos vacos, Mérida, 9 de mayo de 1753, f. 60v.

Luego el cura les preguntó si conocían el motivo por el cual sus padres habían cometido “tan execrable apostasía”, a lo cual respondieron que por el sumo mal trato que experimentaron, tanto de sus curas como de sus caciques de quienes recibían “infinitas extorciones”, como hacerlos conducir cargas a Yucatán y sacar grandes cantidades de cera del centro de la montaña “con gravísimo dispendio de sus vidas y sin otro estipendio que el de una aspereza de trato imponderable”. Seguidamente, les cuestionó el motivo por el cual fabricaron una canoa y la pusieron sobre el río Usumacinta, actividad por la cual fueron descubiertos, a lo que respondieron que fue para armarse “en corzo” contra los viajeros del río con el objeto de despojarlos de las hachas y machetes que ellos necesitaban y luego ir en dicha canoa hacia el pueblo de Tenosique⁶⁴² y entrar furtivamente a robarse algunas mujeres “de que tenían igual necesidad”.⁶⁴³

La descripción de los indios recién reducidos elaborada por el vicario Rojo es una evidencia clara sobre la constante movilidad de indios de la montaña hacia otras jurisdicciones y la corta permanencia de éstos en las reducciones hechas en los márgenes del control colonial. En esencia, los cuestionamientos elaborados por el vicario convierten este registro en un documento etnográfico e inédito, que data la incorporación de elementos cristianos, en gran medida producto del contacto con las estrategias evangelizadoras que esos indios o sus antepasados habían tenido al vivir en pueblos formales, lo que les permitió conocer elementos cristianos como la cruz, -principal símbolo católico-, y a la diversidad de advocaciones de santos, aunque habitasen en montes, alejados de la vida en policía y compartiesen rasgos de vestimenta e idioma correspondientes con una “vida salvaje e incivilizada”. En este documento, al igual que muchos otros examinados en este trabajo, particularmente muestra el actuar del vicario in cápite y juez eclesiástico en su función, pues sus cuestionamientos se centraron en averiguar los motivos de los indios para no vivir sujetos a pueblos formales. Además, como los indios “mostraron

⁶⁴² Más tarde, en 1813 el dominico comisionado de Guatemala fray Manuel María de la Chica informó al obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte que después de haber estado tres meses en las montañas salió a las sabanas en cumplimiento de su misión, y observó a muchos “idólatras que habitan en las inmediaciones del río Usumacinta cerca de Tenosique por lo que se propuso acercarse a ellos para evangelizarlos”. Aunque no pertenecía al obispado de Yucatán, este dominico fue autorizado por el arzobispo y el vicepatrón real para la conquista de los indios lacandones, para ello, tuvo que recorrer e incluso internarse en algunos pueblos de la jurisdicción de Yucatán, por lo cual se comunicó con el obispo Estévez y Ugarte. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 421, Exp. 7, Informe de fray Manuel María de la Chica al obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte sobre la presencia de indios idólatras sin sacramentos en las cercanías de Tenosique junto al río Usumacinta, Petén Itzá, 10 de mayo de 1813, s/f.

⁶⁴³ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 250, Exp. 2, Informe de Juan Josef Rojo al obispo fray Luis de Piña y Mazo sobre los indios recién reducidos, Petén Itzá, 26 de junio de 1792, s/f.

arrepentimiento” se centró en mantenerlos cerca de su casa e iglesia para convertirlos plenamente a la fe cristiana, ya que rehuían el modo impuesto de vida, tanto civil como religiosa. Por lo que trató ejercer con eficiencia los mecanismos de control y por tanto lograr entonces la cristianización deseada. Ciertamente las acciones e intención del vicario también pueden circunscribirse al interés del clero secular por ampliar su control y administración de los indios en las reducciones.

Y es que el testimonio del vicario que hemos visto refleja una creciente intervención del clero secular en las reducciones de indios frente al monopolio que para estas actividades misioneras habían tenido las órdenes mendicantes. Quizás a este conflicto entre cleros se deba la velada crítica que expone como falacia la existencia de una exitosa y verdadera cristianización que imperó sobre la barbarie e idolatría de los indios, al constatar una realidad en donde los naturales aparentemente habían “entrado en razón” y se arrepintieron de permanecer prófugos viviendo ocultos entre los montes. Es de notar que las antiguas misiones franciscanas y el avance del cristianismo en esa región de frontera colonial había hecho un eco en la memoria de aquellos indios montaraces. Hasta finales del siglo XVIII la cristiandad de los indios del Petén preocupaba a curas y prelados, dado los obstáculos para lograr la sujeción porque fácilmente podían huir de sus justicias y se mudaban constantemente, viviendo dispersos entre los montes, aunado a los difíciles caminos y la proximidad de la montaña. En esas condiciones era una tarea casi imposible consolidar en esa población nativa el cumplimiento de los preceptos cristianos.

A la problemática anterior habría que añadir la ausencia de ingresos por no privar el pago de derechos y obvenciones en esa región, dada la calidad de los indios reducidos “recién convertidos a la fe”, lo que derivaba en que la permanencia de curas reductores, vicarios y doctrineros dependía en gran medida de los mismos eclesiásticos, quienes solían criar animales como cerdos y gallinas, a más de otras actividades para asegurarse los insumos necesarios para su propio sustento.⁶⁴⁴ En el segundo capítulo se ha visto el caso del pueblo de San Antonio⁶⁴⁵ del Petén, donde fray José Vázquez, que venía del convento de *Chichanbaá* entre 1788-1789 emprendió la reducción asegurándole a los indios “no gravarlos en nada y que se conformaría con que solo le

⁶⁴⁴ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 11. Informe del capellán Domingo Fajardo al provisor y gobernador del obispado sede vacante don Santiago Martínez de Peralta, sobre varias necesidades de la provincia del Petén Itzá, 25 de abril de 1801, ff. 2v-3v.

⁶⁴⁵ Capítulo II de esta tesis. El “despoblamiento” de San Antonio del Petén.

administrasen unos cortos alimentos de los mismos que ellos usaban”.⁶⁴⁶ Sin embargo, cuando las condiciones eran tan desfavorables para los evangelizadores, se recurría a las autoridades seculares para la solicitud de una asignación para alimentos y otros gastos, pues la real Hacienda se podía ubicar un ramo para proveer los recursos y así cubrir los sueldos del cura o clérigo.⁶⁴⁷

5.3.3. La estrechez sufrida por los reductores

La mayoría de los curas de la provincia yucateca consideraron a las reducciones del Petén como “verdaderos destierros en que se vivía miserablemente”.⁶⁴⁸ La ausencia de obvenciones y de otros ingresos también se vio reflejado en el estado que guardaban sus iglesias, no tanto en su edificación como en lo necesario para el culto y su ornamentación. Por ejemplo, el cura Domingo Fajardo escribió en 1801 al vicario general del obispado sede vacante, el doctor don Santiago Martínez de Peralta, sobre la necesidad de enviar un apoderado a Guatemala instruido para solicitar el remedio de varias necesidades que se tenían en el Petén Itzá.⁶⁴⁹ Con ese objetivo elaboró una serie de alegatos que nos ilustran el estado en el que vivían algunos curas a cargo de las reducciones.

El padre Fajardo alegó que, a excepción de la iglesia del presidio, todas estaban arruinadas, y aunque los indios algo habían reedificado, siempre había sido con el apoyo de los curas, aunque sería imposible volver a hacerlo por la escasez y pobreza que estos reductores experimentaban. Asimismo, de acuerdo a Fajardo, los emolumentos que gozaban los curas eran escasos, y con tan solo 20 pesos mensuales tenían que mantenerse y dotar a sus iglesias con lo necesario para celebrar misas, y sus limosnas eran “el único aunque no cotidiano pan”.⁶⁵⁰ Es probable que los

⁶⁴⁶ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 10, Informe del cura de Pich Francisco Sánchez al provincial fray Pedro Tudela sobre la escasez padecida por el religioso que administraba San Antonio del Petén, Convento de Pich, 16 de octubre de 1799, f. 2v.

⁶⁴⁷ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 10, Oficio del Dr. José Joaquín Chacón sobre arbitrios para la subsistencia de un sacerdote en el pueblo de San Antonio, Mérida, 20 de noviembre de 1799, f. 9v.

⁶⁴⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 11. Informe de Domingo Fajardo al gobernador del obispado sede vacante sobre la necesidad de solicitar en Guatemala el remedio de varias necesidades de iglesia y más de la provincia del Petén Itzá, 25 de abril de 1801, ff. 1v-3v.

⁶⁴⁹ Para ello hay que considerar que dependían del obispado de Yucatán pero sus honorarios venían de Guatemala. Algunas veces, ante la distancia que existía entre ambas provincias se dificultaba las peticiones por escrito, puesto que, en ocasiones, los eclesiásticos recurrían a la corte de Guatemala para el remedio de algunos asuntos. AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 11. Informe de Domingo Fajardo al gobernador del obispado sede vacante sobre la necesidad de solicitar en Guatemala el remedio de varias necesidades de iglesia y más de la provincia del Petén Itzá, 25 de abril de 1801, f. 9v.

⁶⁵⁰ El cura señaló que en todas las iglesias del reino de Guatemala en donde los capellanes eran a cuenta del rey ganaban 30 pesos mensuales, además de tener raciones dobles y cuanto era necesario para sus iglesias y administración de los sacramentos. AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 11. Informe de

20 pesos señalados hayan proveniendo de los 200 pesos asignados por el rey anualmente como gratificación por sus servicios además de otros 40 para el gasto de la cera y oblata.⁶⁵¹ Ya se mencionó que las cofradías también podían solventar las necesidades de las iglesias,⁶⁵² pero los clérigos que fungían como administradores de cofradías en el Petén,⁶⁵³ a diferencia de otras partes del obispado, no recibían de los feligreses otros derechos ni obvenciones por casarlos, bautizarlos, enterrarlos, y administrarles los demás sacramentos, impartirles la doctrina cristiana y predicarles el evangelio, sino únicamente los 200 pesos referidos, por lo cual muchos alegaron que prácticamente estaban viviendo casi de limosna de ese lugar.⁶⁵⁴ Además, en los trabajos de reducción, cuando se extraían indios infieles de los montes, corría a cuenta de los curas dotarlos de vestimentas y demás insumos necesarios para catequizarlos, como vimos anteriormente en las descripciones del vicario Juan José Rojo, quien alegó haber mantenido a los indios reducidos en su casa.

Se ha reiterado que el Petén era un área difícil y complicada para la eficaz administración diocesana, “siendo lo más doloroso para los que mandan y para los que obedecen”, que aquellos tengan que arrancar a éstos clérigos de en medio de sus familias pobres en un acomodo capaz de sostenerlas “para mandarlas a un destierro donde no alcanzan ni lo suficiente para sí”.⁶⁵⁵ Algunos desesperados de la situación que padecían, abandonaban sus reducciones sin licencia del vicario ni esperando la llegada de su respectivo sucesor, “temiendo menos el asalto de una fiera en una montaña en que a cada paso está expuesto, que la dilatada muerte en un país en que

Domingo Fajardo al gobernador del obispado sede vacante sobre la necesidad de solicitar en Guatemala el remedio de varias necesidades de iglesia y más de la provincia del Petén Itzá, 25 de abril de 1801, f. 4v.

⁶⁵¹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 400, Exp. 13, Informe del vicario Juan Josef Rojo y Martínez al obispo sobre la administración de algunos pueblos del Petén y aclaración de rentas del cura, 18 de abril de 1787, ff. 3v-4v.

⁶⁵² AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 421, Exp. 4, Informe del cura Domingo Fajardo al obispo Estévez y Ugarte sobre la aclaración de algunas rentas, Petén, 22 de agosto de 1811, s/f.

⁶⁵³ Por ejemplo, el cura reductor y vicario in cápite Dr. Bartolomé Granados Baeza se desempeñaba también como administrador de cofradías durante los recorridos del visitador Lara en 1782, a quién solicitó interrogar al mayoral y vaqueros de las dos haciendas de cofradías existentes en su reducción por la pérdida de 85 caballos de la cofradía del Rosario y 13 de Dolores. AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 3, Información practicada a la solicitud del vicario in cápite del Petén para justificar su conducto en la administración de las cofradías, presidio del Petén Itzá, 8 de marzo de 1782, ff. 1v-5r.

⁶⁵⁴ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 400, Exp. 13 Informe del vicario Juan Josef Rojo y Martínez al obispo sobre la administración de algunos pueblos del Petén y aclaración de rentas del cura, 18 de abril de 1787, ff. 3v-4v.

⁶⁵⁵ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 11. Informe de Domingo Fajardo al gobernador del obispado sobre la necesidad de instruir un apoderado para solicitar el remedio de varias necesidades de iglesia y más de la provincia del Petén Itzá, 25 de abril de 1801, ff. 8v-9v.

se carece de lo necesario para el sustento de la vida humana”.⁶⁵⁶ Es por estas dificultades que los curas que habían realizado trabajos en la región y aspiraban a otros beneficios, en los concursos de oposición a curatos destacaban el mérito que implicaba su estadía en la zona y los logros conseguidos durante su servicio en el Petén, pues por lo más mínimo que fuese, era conocimiento generalizado que se trataba de la región más difícil del obispado, de manera que incluso la más corta estancia allá se convertía en meritoria.⁶⁵⁷

Sin embargo, los trabajos de reducción requerían la presencia de los curas en los pueblos, de manera que cuando algún eclesiástico se ausentaba de su beneficio por fallecimiento o por abandono, las autoridades eclesiásticas se daban la tarea de coordinarse para subsanar la falta tan pronto fuese posible. La permanencia de clérigos en el Petén dependió de las estrategias de subsistencia personal y los presbíteros que servían allá lo hacían por mandato directo del obispo o de la sede vacante, aunque algunos afirmaron haber ido de manera voluntaria.⁶⁵⁸ De acuerdo a la consulta de algunos registros y correspondencia entre curas, algunos eclesiásticos permanecieron por tiempo prolongado en sus beneficios.⁶⁵⁹ A pesar de las dificultades para mantener clérigos, el avance del cristianismo a cargo del clero secular en esa provincia fue vigilado y auspiciado por los obispos y visitadores. Ya se mencionó en esta tesis, el trabajo realizado por los visitadores Josef Nicolás de Lara en 1782 y posteriormente José Ignacio Manzanilla de la Cuenca 1792⁶⁶⁰ es pista clave para entender a través de los ojos del clero secular, cuáles fueron las principales preocupaciones y estrategias en las labores de las reducciones, así como los diversos conflictos sociales que permeaban la cristiandad de estos pueblos de la

⁶⁵⁶ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 11. Informe de Domingo Fajardo al gobernador del obispado sobre la necesidad de instruir un apoderado para solicitar el remedio de varias necesidades de iglesia y más de la provincia del Petén Itzá, 25 de abril de 1801, f. 9v.

⁶⁵⁷ Los curas que asistían en esa provincia eran en gran medida sacerdotes que no contaban con méritos literarios de importancia o que no habían hecho una carrera eclesiástica que les permitiera alcanzar un mayor rango y para la mayoría de ellos, su estancia en el Petén ocurrió en los primeros años de su ministerio sacerdotal. Véase Suárez Medina, V., *La consolidación del clero secular en el obispado de Yucatán, siglo XVIII*, pp. 488-489.

⁶⁵⁸ Suárez Medina señala que algunos eclesiásticos estuvieron sirviendo entre 1-3 años, otros entre 5-8 años y sólo encontró a un cura que estuvo en esa provincia por 29 años. Suárez Medina, V., *La consolidación del clero secular en el obispado de Yucatán, siglo XVIII*, pp. 488-489.

⁶⁵⁹ En las visitas pastorales efectuadas por el obispo Estévez y Ugarte en 1805 se observa la lista de curas reductores y vicarios a cargo de los pueblos, y de acuerdo a la correspondencia entre preladados, entre 1811-1814 algunos curas reductores permanecieron en sus beneficios, como en el caso del vicario Domingo Fajardo quien se desempeñó como cura reductor y vicario in cápite y el cura reductor Damazo María Yaá y don Joaquín Díaz, entre otros. Asimismo, en las relaciones de méritos de los eclesiásticos se pueden observar los viajes y la permanencia de cada cura.

⁶⁶⁰ Ver capítulo II en esta tesis, “Josef Nicolás de Lara y sus recorridos en el Petén Itzá 1782 y Los pueblos recorridos por José Ignacio Manzanilla de la Cuenca en 1792”.

frontera colonial. Sin embargo, la acometida de los seráficos y su presencia tardía en la provincia también marcó la pauta en el trabajo realizado por padres predicadores y ministros provinciales. Al término del gobierno eclesiástico del obispo Piña y Mazo⁶⁶¹, tomó posesión fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte. A diferencia de su antecesor, este prelado recorrió personalmente los pueblos del Petén Itzá. Además, elaboró sus propios mapas de la diócesis, que fueron importantes para realizar sus recorridos, teniendo una idea más clara de la totalidad de su dilatado territorio diocesano.⁶⁶²

5.3.4. Las visitas pastorales del obispo Estévez y Ugarte en 1805

De acuerdo al primer registro de su visita al Petén, el obispo Estévez inició sus recorridos por aquella zona el 18 de abril de 1805 junto a su secretario de visita don Pedro José Hurtado. El primer pueblo al que llegaron fue San José, para posteriormente ir a Dolores, Santo Toribio, San Luis, San Andrés, Santa Ana, Guadalupe Sacluk, San Juan de Dios, y la Real capilla del presidio del Petén. (Ver tabla 14).

Tabla 15. Visita pastoral de los pueblos del Petén Itzá realizada por el obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte en 1805:

Pueblos	Cura reductor	Fecha	Asuntos considerados
San José	Don José Francisco de Lara	18 de abril 1805	Partidas desde la última visita, revisión de libros y ejecución de interrogatorios .
Dolores y Santo Toribio	Don Antonio Ávila	22 de abril 1805	Partidas desde la última visita, revisión de libros, listado de asentamientos adjuntos, población total, ejecución de interrogatorios y disposiciones del obispo.
San Luis	Don José Urbano Mendoza	23 de abril 1805	Partidas desde la última visita, revisión de libros y ejecución de interrogatorios.
San Andrés y San José ⁶⁶³	Don Joaquín Díaz	27 de abril 1805	Partidas desde la última visita, revisión de libros, ejecución de interrogatorios y disposiciones del obispo.

⁶⁶¹ Finalmente, el obispo Piña y Mazo falleció el 22 de noviembre de 1795, a la edad de 68 años, y fue el penúltimo obispo de la época colonial. Durante su gobierno eclesiástico, se le reconoció el establecimiento de exámenes más rigurosos en los concursos a curatos y para la admisión de órdenes sagradas. También introdujo varias reformas en la administración y gobierno espiritual de los indios, así como convocar un sínodo diocesano (1791) para reformar las costumbres del clero, idea que favorecía abiertamente el padre Lara y que por lo mismo desagradó al obispo después de la caída de aquel, mientras que durante su favor halló una decidida oposición entre curas y canónigos, por cuyos motivos no llegó a concretarse. Registro yucateco, *Galería biográfica de los señores obispos de Yucatán, D. Fr. Luis de Piña y Mazo*, pp. 369-380, y AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 417, Exp. 31, Diligencias practicadas sobre la celebración del sínodo diocesano en la provincia de Yucatán, 4 de Julio de 1791, s/f.

⁶⁶² Véanse los mapas 3 y 4 ubicados en el primer capítulo.

⁶⁶³ Un año después de la visita pastoral del obispo Estévez y Ugarte, en 1806 el cura reductor Joaquín de Díaz elaboró un listado del número de almas existentes en la reducción de San Andrés y su auxiliar San José consignando

Pueblo de Santa Ana, Sacluk y San Juan de Dios	Don Damazo María Yaá	Mayo de 1805	Partidas desde la última visita, revisión de libros, administración de sacramentos, listado de asentamientos adjuntos, población total y disposiciones del obispo.
Real capilla del Presidio	Don Domingo Fajardo	Mayo de 1805	Partidas desde la última visita, revisión de libros, ejecución de interrogatorios y disposiciones del obispo.

Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 12, Visita pastoral de la cordillera de pueblos del Petén Itzá hecha por el obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte, año de 1805.

Los protocolos del ritual de visita que fueron empleados son parecidos a los ejecutados previamente por el obispo Piña y sus visitadores.⁶⁶⁴ Tenemos entonces que entre abril y mayo de 1805, el obispo visitó y examinó los pueblos del Petén. En el cuadro anterior se observa la estructura compuesta por curas reductores al momento del recorrido. El cura reductor, vicario in cápite y juez eclesiástico era el que residía en la Real capilla del presidio y mantenía constante comunicación con el prelado. A su vez, éste trabajaba de manera coordinada con los otros curas reductores y presbíteros de los otros pueblos. Por ejemplo, Juan Joseph Rojo y Martínez, cuando era cura reductor de la parroquia de San Pablo, vicario in cápite y juez eclesiástico, informó al obispo que “en conformidad de lo prescrito por las leyes eclesiásticas” había separado de la administración de San Luis a don Pedro Josef de Zuñiga por parecerle conveniente, y al no haber otro eclesiástico para que pudiese ocupar aquel vacío por estar todos empleados y por no deber abandonar a su feligresía, encargó el ministerio al presbítero que servía en el sitio más cercano don Miguel Ángel Gómez, mientras daba cuenta al obispo para que asignasen otro cura.⁶⁶⁵

En 1813 el cura Domingo Fajardo, quien fungía como vicario in cápite y juez eclesiástico de la Real capilla, reportó al obispo Estévez y Ugarte sobre la falta de ministros en las reducciones. Le informó al obispo que los padres Lara, Mendoza y Yaá habían descuidado sus obligaciones a causa de “diversas enfermedades y achaques”, por lo que él había tenido que ir personalmente

lugares de residencia y distinción de clases. En San Andrés registró a 116 españoles y mestizos, 459 indios, y 17 pardos. En San José no se asientan españoles, mestizos o pardos, sino únicamente habitaban 409 indios, que sumaban un total de 1001 almas en la reducción. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 420, Exp 1. Estado del número de almas en la reducción de San Andrés y su auxiliar San José elaborado por el cura reductor don Joaquín Díaz, 14 de abril de 1806, s/f.

⁶⁶⁴ En algunos curatos, como el de Dolores y Santa Ana, además de examinar los libros de bautismos, casamientos y entierros, se cuenta con el registro de algunas haciendas y ranchos con disposición de sus caminos, distancias y habitantes clasificados por solteros, párvulos, viudos. Además, en el interrogatorio efectuado a informantes asignados por el obispo se estima “la información acerca de la vida, costumbres y manejo parroquial del cura reductor”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 12, Visita pastoral de la cordillera de pueblos del Petén Itzá hecha por el obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte, año de 1805.

⁶⁶⁵ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 400, Exp. 13, Informe del vicario Juan Josef Rojo y Martínez al obispo sobre la administración de algunos pueblos del Petén, y aclaración de rentas de curas, 18 de abril de 1787, f. 4v.

más de una vez desde el Petén a Sacluk y otras veces a Santo Toribio para auxiliarlos en sus labores.⁶⁶⁶ Agobiado por cubrir las obligaciones de los otros curas, solicitó al obispo la designación y envío de tres curas para el auxilio de las almas, uno destinado para ayudar al prelado Yaá, el prelado Juan de la Cruz López para colaborar con él en la Real capilla, y el otro cura para poner “donde la necesidad obligue”.⁶⁶⁷

Tan solo dos días después de esta solicitud, el vicario Fajardo nuevamente se dirigió al obispo para informarle sobre la llegada de un padre dominico, llamado fray Manuel María de la Chica, quien se presentó ante él con los documentos que “calificaban su persona y autorizaban una misión por medio del arzobispo y señor presidente de Guatemala”.⁶⁶⁸ El enviado pretendía ejecutar la comisión que le dieron para la conquista de los indios lacandones, autorizado por el señor arzobispo y vicepatrón real conforme a las leyes de Indias.⁶⁶⁹ Fajardo relató que el expresado padre atravesó la montaña de Cobán al Petén sin pasar por Cajabón, San Luis, ni Dolores, en línea recta de sur a norte, y había permanecido en Sacluk para repensar sus siguientes movimientos pues estaba indeciso entre internarse por el río de la Pasión o dirigirse al Usumacinta. El vicario calificó al padre foráneo como “un hombre de acreditada virtud y mucho juicio” a quien no le faltaba instrucción aunque “ignoraba el idioma de los indios” y precisamente por ello le asignó un intérprete.⁶⁷⁰ Fajardo transmitió al prelado su poca confianza en el buen éxito de esa empresa al señalar que si Dios no bendecía sus tareas y no se sacara el fruto deseado, sería “porque no hay la miel que figuran los religiosos dominicos y mercedarios de Guatemala”, pues eran muy pocos los indios bárbaros que habían y aún menos los que tenían una idea de la religión, se salían de los poblados, se mostraban renuentes al catecismo y recibían los obsequios

⁶⁶⁶ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 421, Exp. 7, Petición del cura Domingo Fajardo al obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte sobre la necesidad de enviar tres curas para el auxilio de almas en el presidio del Petén, 8 de mayo de 1813, s/f.

⁶⁶⁷ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 421, Exp. 7, Petición del cura Domingo Fajardo al obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte sobre la necesidad de enviar tres curas para el auxilio de almas en el presidio del Petén, 8 de mayo de 1813, s/f.

⁶⁶⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 421, Exp. 7, Informe del cura Domingo Fajardo al obispo Estévez y Ugarte sobre la llegada de un religioso dominico para efectuar una misión en las cercanías del río Usumacinta, mayo de 1813, s/f.

⁶⁶⁹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 421, Exp. 7, Informe de fray Manuel María de la Chica al obispo Estévez y Ugarte sobre la presencia de indios idólatras en las cercanías de Tenosique junto al río Usumacinta, Petén Itzá, 10 de mayo de 1813, s/f.

⁶⁷⁰ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 421, Exp. 7, Informe de Domingo Fajardo al obispo Estévez y Ugarte sobre la llegada de un religioso dominico para efectuar una misión en las cercanías del río Usumacinta, mayo de 1813, s/f.

que les daban para enseguida ausentarse nuevamente “burlando las esperanzas que ellos mismos hacen concebir por obtener algún agasajo”.⁶⁷¹

Más tarde, el dominico enviado fray Manuel María de la Chica escribió al obispo Estévez informándole que después de tres meses de haber estado en aquellas montañas, decidió salir a las sabanas en cumplimiento de su misión, observando que vivían muchos indios idólatras que habitaban en las inmediaciones del río Usumacinta cerca de Tenosique y había conseguido acercarse a ellos.⁶⁷² Para continuar con su tarea de evangelización, solicitaba al prelado concederle permiso para pasar a algunos lugares cercanos que estaban en términos de su jurisdicción.⁶⁷³

Según algunos doctrineros, aunque los indios del Petén eran renuentes al control, muchos de ellos ya conocían la doctrina cristiana y, a pesar de residir en la montaña, mantenían contactos más o menos esporádicos con el grupo de evangelizadores que habían estado en el Petén. Así mismo, la percepción del dominico enviado de Guatemala para efectuar su misión evangelizadora cerca del territorio diocesano yucateco contrastó con las peticiones de curas reductores de la provincia. Mientras el dominico informaba de la presencia de muchos idólatras sin acceso a los sacramentos habitando en las proximidades del Usumacinta, para los reductores del obispado se trataba de unos cuantos indios bárbaros, que por su dispersión y constantes fugas, era casi imposible reducirlos a la grey. Estos testimonios contrastantes nos indican sin dejar lugar a la duda la persistencia de la idolatría entre los indios de la zona, pero además, tal vez la diferencia en la valoración sobre la importancia de la transgresión sea resultado de la pugna entre las dos jurisdicciones diocesanas: mientras la yucateca minimizaba el problema, el enviado de Guatemala lo valoraba tal como lo observó o quizás lo magnificaba para avalar la necesidad de su presencia.

⁶⁷¹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 421, Exp. 7, Informe del cura Domingo Fajardo al obispo Estévez y Ugarte sobre la llegada de un religioso dominico para efectuar una misión en las cercanías del río Usumacinta, mayo de 1813, s/f.

⁶⁷² AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 421, Exp. 7, Informe de fray Manuel María de la Chica al obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte sobre la presencia de indios idólatras en las cercanías de Tenosique junto al río Usumacinta, Petén Itzá, 10 de mayo de 1813, s/f.

⁶⁷³ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 421, Exp. 7, Informe de fray Manuel María de la Chica al obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte sobre la presencia de indios idólatras en las cercanías de Tenosique junto al río Usumacinta, Petén Itzá, 10 de mayo de 1813, s/f.

5.3.5. El sometimiento parcial de los indios

Los curas reductores del Petén sabían que, ante la falta del ingreso por derechos u obvenciones, su permanencia dependía de estrategias individuales para lograr su sobrevivencia.⁶⁷⁴ Hasta 1814 la precaria situación de los curas reductores no cambió. En ese año, el vicario Fajardo informó al obispo Estévez de las miserias que experimentaban los evangelizadores en aquella zona. Alegó que el sueldo que recibían estaba regulado y sin este estipendio se “sujetaban a mendigar o morir de hambre, pues aun para retirarse cada uno a su patria estaba imposibilitado por la falta de medios en tanta distancia”. Como uno de los efectos de que la zona dependiese tanto de Yucatán como de Guatemala, los reductores esperaban una remisión de dinero de este último reino, la cual se les anunció no la recibirían, por lo que entonces recurrieron al obispo de Yucatán pidiendo ser socorridos con los diezmos de esa provincia.⁶⁷⁵ En ese mismo año de 1814, la presencia del clero secular en el Petén estaba pasando por una crisis de subsistencia. Las esperanzas de continuar trabajando en las reducciones se estaban esfumando ante la evidencia de que los indios nunca habían pagado derechos parroquiales y tampoco contaban con los recursos suficientes para solventarlos. En gran medida, era la escasez de insumos lo que los estaba forzando al abandono de sus reducciones.

Parece claro, que el clero secular no logró someter e integrar a los indios al sistema de administración diocesana. Los curas reductores, además de sentirse en total abandono, no recibieron los caudales diocesanos que esperaban para consolidar su presencia. La figura del cura reductor en el Petén se enfrentó a una realidad muy diferente a la que vivían otros curas del obispado, sobre todo de aquellos curatos con población abundante, como se ha visto en este trabajo. La riqueza de los curatos dependía del volumen de su feligresía que con asiduidad pagaban sus derechos y limosnas, así como obvenciones por la administración de los sacramentos, además de solventar el funcionamiento del culto de las parroquias, como se vio en el primer capítulo. Este señalamiento se suma a lo postulado por otros autores en el sentido de

⁶⁷⁴ Por ejemplo, el cura Domingo Fajardo a falta de su “corto sueldo” pretendió asegurar su subsistencia por medio de la crianza de ganado vacuno y caballar como “única cosa” que podía hacer para proveerse “en el tiempo de la indigencia y mendicidad”, para lo cual vendió una casa que tenía en la ciudad de Mérida para comprar cien cabezas de ganado de la hacienda del rey. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 421, Exp. 8. Razón del cura reductor Domingo Fajardo sobre compra de cabezas de ganado vacuno y caballar, al capitán general de Guatemala don José de Bustamante, Petén, 19 de septiembre de 1814, s/f.

⁶⁷⁵ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 421, Exp. 8, Informe del vicario Domingo Fajardo al obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte sobre el estado en que se encuentran los curas del Petén y de la reducción de San Antonio, 22 de noviembre de 1814, s/f.

que, ante la carencia de otros alicientes para la colonización, la riqueza en Yucatán se fundaba en la fuerza de trabajo de los indios socialmente organizada para producir.⁶⁷⁶

Para administrar y controlar esa población, la empresa espiritual sustentó su gobierno en el muy relevante nivel local en la figura del cura de almas, en quien recayó el papel principal para la propagación, vigilancia y consolidación del cristianismo. Su presencia fue clave para establecer el orden impuesto hasta en los asentamientos más recónditos de la diócesis, era el representante de la Iglesia colonial en los curatos indígenas. Sin embargo, el Petén Itzá presentaba las condiciones alternas antes referidas, especialmente al ser un área exenta del cobro de derechos; aún con la presencia de cofradías, que algunos recursos brindaban, los curas siempre alegaron pobreza y escasez para tener lo necesario al culto, y edificación, mantenimiento y decente ornamentación de sus iglesias, sobreviviendo el clérigo con la corta asignación que se les otorgaba.

En comparación con otras zonas del obispado, las reducciones del Petén estaban habitadas por un reducido número de indios atendidos por curas reductores. Sin embargo, pese a las dificultades que enfrentaban los evangelizadores, fue un área vigilada constante y periódicamente. Así mismo, como en los demás pueblos de la diócesis, el obispo y sus visitantes tenían injerencia en la resolución de disputas entre indios y curas. Por ejemplo, el cacique del pueblo de San Andrés infundió al cura don Joaquín Díaz el temor de una posible sublevación. Este amago originó un intercambio epistolar entre el vicario del presidio Domingo Fajardo con el obispo Estévez. El vicario dijo que, antes de enterar al prelado del asunto había escrito una carta al comandante del referido presidio, quien no le atendió sus peticiones, aunque después le solicitó al cura que demostrar que las medidas que había tomado fueron para tranquilizar a su pueblo. Por la declaración de los vecinos de San Andrés se supo que, en efecto, el cacique consiguió infundir en el cura el temor de un levantamiento. El comandante, los vecinos interrogados y el vicario firmaron las diligencias hechas sobre este asunto. Posteriormente Fajardo reportó que, “viendo que estaba frustrado el proyecto de incriminar al cura, tentaron otro camino”, presentándose el cacique ante las autoridades para acusarlo de sedicioso.⁶⁷⁷

⁶⁷⁶ Véase Solís Robleda, G., *Los Beneméritos de la Corona, Servicios y recompensas en la conformación de la sociedad colonial yucateca*, Colección peninsular, CIESAS/ M. A. Porrúa, 2019, pp: 9-15. Sobre el trabajo organizado de los mayas como fuente de riqueza ver la misma autora *Bajo el signo de compulsión el trabajo forzoso indígena en el sistema colonial yucateco, 1540-1730*, Colección peninsular, CIESAS/ M. A. Porrúa, 2003.

⁶⁷⁷ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 421, Exp. 6, Informe del vicario Domingo Fajardo al obispo Estévez y Ugarte sobre disturbios del pueblo de San Andrés, Petén, abril de 1812, s/f.

Aunque el vicario aseguró no creer que el cacique fuera capaz de levantar tal acusación contra su cura, sospechaba que podrían haber “intrigas” involucradas, por lo que solicitó la remoción del cura Díaz. Sin embargo, temiendo que su decisión disgustase a los indios, cedió a la junta la decisión de remover al cura, quienes -a excepción del comandante- decidieron anular la remoción. Finalmente, el comandante tampoco insistió en removerlo y “se quedó todo quieto como estaba”.⁶⁷⁸

La tensión entre los curas y el comandante del presidio también se observó en otro informe del vicario Fajardo al obispo sobre la expulsión de don Juan Moguel y don Manuel Ponce de León del pueblo de Dolores. Presuntamente, los indios habían echado a estos vecinos debido a las vejaciones que experimentaban de ellos, en buena medida protegidos por el propio comandante.⁶⁷⁹ Ante tal alteración, el comandante y los expulsados intentaron atribuir este “tumulto de los indios” a los curas, por lo cual se comisionó al teniente Ignacio de Gálvez para ir al pueblo de Dolores e investigar lo sucedido. El comisionado solicitó el acompañamiento del vicario Fajardo y juntos llegaron al pueblo encontrándolo “tranquilo sin que se hubiese descubierto cosa que mereciese atención más que las solicitudes justísimas de los indios”.⁶⁸⁰

Finalmente, el comisionado no regresó con constancia de ninguna queja del pueblo de Dolores, y el supuesto “alboroto” se redujo a lo que éste informó.⁶⁸¹ Cabe señalar que en el informe que por su parte hizo el vicario Fajardo, se nota la intención de adjudicarse el mérito de poner orden en el pueblo, pues aseguró que de no ser por él que lo atajó los indios estaban “resueltos en cometer un atentado si el comandante mandaba soldados como quería, aconsejado de su dependiente don Juan Yradi”.⁶⁸² Ante los rumores de una sublevación fue imperativo imponer

⁶⁷⁸ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 421, Exp. 6, Informe del vicario Domingo Fajardo al obispo Estévez y Ugarte sobre disturbios del pueblo de San Andrés, Petén, abril de 1812, s/f.

⁶⁷⁹ En otro expediente consultado se localizó la secuencia del desarrollo de este disturbio en el pueblo de Dolores. El comandante envió una carta al cacique del pueblo y éste a su vez este lo remitió al cura. Posteriormente el clérigo incluyó al vicario del presidio y finalmente lo turnaron la junta. El vicario resaltó que: 1) las peticiones no eran del cacique sino del pueblo completo, 2) de expulsarse a don Juan Moguel (por petición del pueblo) no se necesitaban más motivos que la voluntad de él mismo para proceder, y 3) que la resolución del señor presidente no podía reprobear una providencia necesaria para la tranquilidad del pueblo y no había lugar para esperar una contestación tardía por la distancia. Las demás solicitudes de los indios estaban orientadas a la paga de sus trabajos personales. Véase AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 16, Informe del vicario Domingo Fajardo al obispo Estévez y Ugarte sobre disturbios en el pueblo de Dolores, Petén, 11 de marzo de 1812, s/f.

⁶⁸⁰ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 421, Exp. 6, Informe del vicario Domingo Fajardo al obispo Estévez y Ugarte sobre disturbios en el pueblo de Dolores, Petén, 15 de abril de 1812, s/f.

⁶⁸¹ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 16, Informe del vicario Domingo Fajardo al obispo Estévez y Ugarte sobre disturbios en el pueblo de Dolores, Petén, 11 de marzo de 1812, s/f.

⁶⁸² AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 421, Exp. 6, Informe del vicario Domingo Fajardo al obispo Estévez y Ugarte sobre disturbios en el pueblo de Dolores, Petén, 15 de abril de 1812, s/f.

el orden y evitar que los indios realizasen un “atentado” que serviría de ejemplo a los demás pueblos y si fuese una insurrección generalizada no se podría “castigarlos debidamente” pues, según el vicario, había mucha “facilidad de informarse en las montañas impenetrables que les rodeaban, se arrastrarían los pueblos de San Luis, Santo Toribio y el camino de la capital al presidio”.⁶⁸³ Este supuesto de una intercomunicación entre los pueblos para incitar al desorden tenía fundamento en otro informe de Fajardo al obispo Estévez.

De acuerdo al vicario, a su regreso de Dolores se encontró con la novedad de que los indios del pueblo cercano de San Andrés habían intentado amotinarse para que se les permitiese el consumo del aguardiente.⁶⁸⁴ De acuerdo al testimonio del cura de San Andrés, don Joaquín Díaz, los indios le habían amagado con una sublevación, por lo que solicitó se realicen las averiguaciones pertinentes, aunque el asunto no paso a más ni se hizo diligencia alguna. El vicario del presidio apoyó la idea de no llevar a cabo las averiguaciones, pues, según su versión, “se había asegurado la tranquilidad y aquello era cosa ficticia”, y de realizarse las diligencias solo servirían para “perder el tiempo y manchar el papel”, porque la “nube negra que vio levantarse se ha formado de un leve vapor que con un soplo quedaría desvanecida”.⁶⁸⁵

Quizá el vicario del Petén subestimó la gravedad de la advertencia del cura de San Andrés reduciendo el asunto a simples rumores de una ficticia sedición. Y es que dos años antes había surgido una queja similar derivada de un pleito entre curas e indios en la cual implicados fueron precisamente el vicario Fajardo y el cura de San Andrés y San José. Según el vicario, un grupo de indios liderados por Eusebio Cohuó habían presentado una queja contra él y su cura, por lo que solicitaban al obispo Ugarte comisione a un teniente de vicario para examinar a los indios principales de ambos pueblos involucrados.⁶⁸⁶ El cura alegó que el indio Cohuó era el único autor de las calumnias, ya que no era la primera vez que estaba implicado en un pleito, y tenía el

⁶⁸³ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 16, Informe del vicario Domingo Fajardo al obispo Estévez y Ugarte sobre disturbios en el pueblo de Dolores, Petén, 11 de marzo de 1812, s/f.

⁶⁸⁴ AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 16, Informe del vicario Domingo Fajardo al obispo Estévez y Ugarte sobre disturbios en el pueblo de San Andrés, Petén, 13 de febrero de 1812, s/f.

⁶⁸⁵ Finalmente, el cura de San Andrés congregó a las justicias y en presencia de 20 vecinos elaboró un interrogatorio y acreditaron lo que expuso inicialmente el cura. Posteriormente, el cura pretendió que el vicario Fajardo examinara a los vecinos a lo que este se negó por “no hallarle necesidad alguna”, esperando que el cura desista de su pretensión para no “molestar al superior gobierno con asuntos de esa especie”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 244, Exp. 16, Informe del vicario Domingo Fajardo al obispo Estévez y Ugarte sobre disturbios en el pueblo de San Andrés, Petén, 13 de febrero de 1812, s/f.

⁶⁸⁶ AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 421, Exp. 5, Solicitud del vicario Domingo Fajardo al obispo Estévez y Ugarte para comisionar a un teniente de vicario que examine a los indios de los pueblos de San Andrés y San José por disturbios con un indio llamado Eusebio Cohuo, Mérida, 6 de julio de 1810, s/f.

antecedente de otro conflicto en contra del comandante del presidio. De los informes consultados del vicario podría desprenderse que éste pretendía propagar la idea de que los evangelizadores del Petén, pese a las carencias que alegaban, estaban haciendo una excelente labor en el establecimiento del orden y que los indios estaban fielmente sometidos.

Tras la inicial presencia franciscana, el clero secular se incorporó al trabajo reductor y era renuente a aceptar que después del trabajo invertido no se hubiese logrado por completo el dominio diocesano. Quizá los curas reductores se habían resignado al hecho de que los indios no estarían bajo su total dominio, pese a sus meritorias acciones individuales con contacto cercano y el apoyo diocesano, puesto que no lograban su permanencia definitiva en las reducciones.

5.4. Un clero en transición

Como hemos visto a lo largo de este trabajo, el obispado presentó diversos matices sociales de acuerdo al avance del cristianismo y al grado y tipo de resistencia en cada lugar, por tanto, el trabajo de los curas locales y los mecanismos de control eclesiástico variaron de acuerdo a los diferentes curatos y regiones. A este complicado escenario de una dinámica entre el cristianismo e idolatría, se aúna el hecho de que las últimas décadas del régimen colonial trajeran consigo una diversidad de cambios que fueron gestados a partir de la irrupción de las ideas ilustradas que dieron inicio a un proceso complejo de cambios y adaptaciones. Entre las principales medidas que la iglesia tuvo que llevar a cabo se encuentra la enajenación de bienes, capitales eclesiásticos y fundaciones piadosas, conocida como la “ley desamortizadora”.⁶⁸⁷ Además, la venta de la mitad de los bienes del clero, el embate contra las ordenes monásticas con la consiguiente disminución

⁶⁸⁷ Aquí también se incluyen la enajenación de cofradías, y de bienes raíces de hospitales, hospicios, obras pías y patronatos. En especial, el remate de las cofradías en Yucatán impulsado por el obispo fray Luis de Piña y Mazo causó conmoción entre los indios. Véanse, Solís Robleda, G., *Entre la tierra y el cielo religión y sociedad entre los pueblos mayas del Yucatán colonial*, pp. 279-320, Martínez de Codes, R., “Cofradías y capellanías en el pensamiento ilustrado de la administración borbónica (1760-1808)”, pp. 17-35, Cruz Ramírez, E., *Santos cristianos y rituales indígenas: los curatos del obispado de Yucatán entre 1778-1791*, pp. 128-133. Asimismo, hay evidencia de la reacción de grupos indígenas ante estas medidas, muchos de ellos oponiéndose abiertamente al remate de cofradías. Véase Bracamonte y Sosa, P., *La memoria enclaustrada indígena de Yucatán 1750-1915*, pp. 173-174 y AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 408, Exp. 7, Contestación al dictamen emitido por fray Domingo de la Rocha sobre los remates de las estancias pertenecientes al culto de los santos, Mérida, 28 de abril de 1782, ff. 1v-2v. Algunos curas hicieron otras diligencias con interrogatorios a caciques, regidores, tenientes y alcaldes de algunos pueblos de la Sierra como Ticul, Pustunich, Oxkutzcab Tekax, Teabo y Maní y la respuesta indígena fue variada, ya que algunos indios alegaron que con la venta “se liberarían de los tequios que recibían de las ocupaciones que les hacían sus mayordomos y de trabajar las milpas sin más paga que una ración”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 408, Exp. 7, Diligencias practicadas sobre la venta de cofradías de los pueblos de la Sierra efectuada por el comisionado bachiller Bernardo Valdéz, Mérida, 20 de julio de 1782, ff. 1v-10v.

de doctrinas y conventos en manos de estas organizaciones, propuestas para extinguir el Santo Oficio o promover la libertad de imprenta y algunos decretos anticlericales como exentar a los indios del pago de derechos parroquiales, encendieron la agitación entre eclesiásticos, así como la resistencia del obispo Estévez y Ugarte.⁶⁸⁸ Era evidente que el clero estaba atravesando por un momento crítico que se traducía en la pérdida paulatina de control sobre sus bienes y recursos monetarios, además del arribo de ideas de índole liberal que modificaron el control ejercido hasta entonces por el diocesano. Por ejemplo, con la disolución del seminario se fue consolidando un proyecto sobre el establecimiento de la Casa de Estudios fundada por eclesiásticos adscritos a la escuela liberal en conjunción con el grupo denominado como Sanjuanista.⁶⁸⁹

También se decretó por medio de las Cortes el despojo de los frailes de sus parroquias, medida a la que el obispo Ugarte se opuso determinantemente. Carrillo y Ancona consigna que la constitución y la ley del 1º de octubre de 1820 expedida por las Cortes españolas en realidad se trataba de una “ultra-reforma liberal y masónica” que derivó la “anticatólica ley de *liberal reforma* que destruyó a la orden franciscana.” Cabe señalar que para ese momento ya se habían secularizado un gran número de doctrinas y misiones, que se convirtieron en curatos indígenas. Para 1808, aún quedaban casas y conventos franciscanos que fungían además como pequeños colegios de instrucción. En ellos se contabilizaron 12 españoles, 180 criollos y solamente 1 indio, que sumaban un total de 193 personas que fungían como presbíteros, coristas, novicios, donados y legos repartidos en 27 casas que poseían en la provincia de Yucatán.⁶⁹⁰

Finalmente, se retiró a los religiosos de los curatos que poseían y se convocó a opositores del clero secular para proveerlos. Mediante la disposición de las Cortes, el obispo Estévez ordenó que ya separados los franciscanos de sus curatos, les quedasen únicamente dos: Ticul y Calkiní, para que ambas rentas -junto con el rendimientos de algunos capitales impuestos y limosnas-

⁶⁸⁸ Parte de la conmoción se debió a que la renta de los curas catedráticos y el sostenimiento del Seminario Conciliar de San Idelfonso, reformado y supervisado por el obispo Estévez y Ugarte, dependían directamente de las contribuciones que estaban suprimiendo. Fernández Alonso, S., “Pedro Agustín Estévez y Ugarte obispo de Yucatán y testigo de la independencia”, p. 2405.

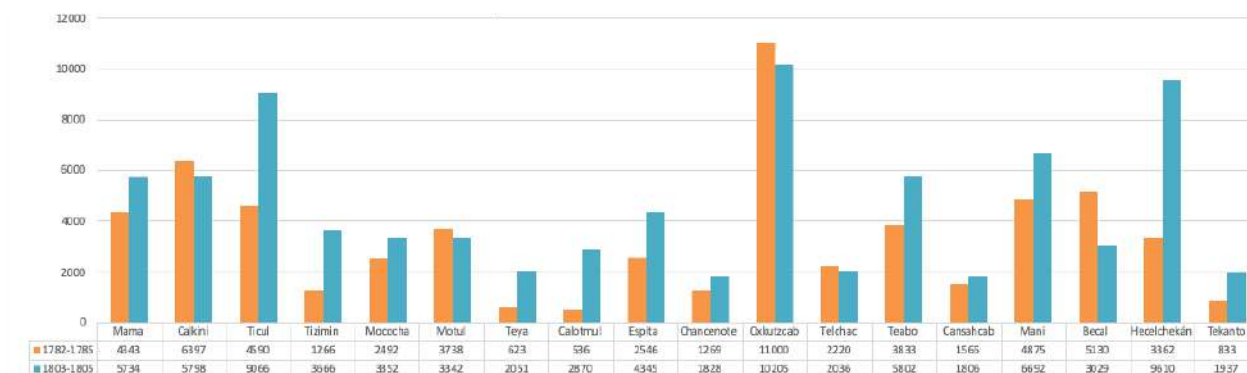
⁶⁸⁹ Machuca Gallegos señala que la Casa de Estudios causó una gran controversia entre contemporáneos y críticos posteriores, y asegura que en un primer momento las circunstancias o su posición no les permitieron ver que la Casa surgió como respuesta a un sistema que estaba a punto de caducar y exigía una reforma inmediata. Machuca Gallegos, L., “El proyecto educativo en Yucatán a finales del siglo XVIII y principios del XIX: el Seminario y la Casa de Estudios”, p. 418. También véase Fernández Alonso, S., “Pedro Agustín Estévez y Ugarte obispo de Yucatán y testigo de la independencia”, p. 2406.

⁶⁹⁰ Carrillo y Ancona, C., *Vida del V. padre fray Manuel Martínez célebre franciscano yucateco ó sea estudio histórico sobre la extinción de la orden franciscana en Yucatán y sobre sus consecuencias*, pp. 46-47 y 49-60.

serviesen para sostenerlos.⁶⁹¹ De acuerdo a las Cortes, a los religiosos que decidiesen secularizarse se les daría una asignación de 100 pesos entre tanto que obtuvieran alguna colocación productiva. Posteriormente, un nuevo decreto ordenaba la supresión de los conventos mismos⁶⁹², así de religiosos como de religiosas, obligándolos a secularizarse personalmente y se les notificó a los que moraban aún en ellos que los desocuparan permitiéndose a quienes quisieren continuar en la vida religiosa que pasasen al convento menor de Mejorada como único monasterio que se dejaba, declarándose cerradas todas las demás casas esparcidas en la península a excepción de Ticul y Calkiní,⁶⁹³ que eran de los curatos más pingües a finales del siglo XVIII junto con los de Maní, Oxkutzcab, Teabo, Hecelchakán, entre otros.

Se ha señalado que el tamaño de la población de un curato se reflejaba en las rentas que producía entre otros, para los eclesiásticos, aunque a principios del siglo XIX el sistema de derechos parroquiales fue cuestionado. Por medio de las visitas episcopales se pueden conocer algunos cambios poblacionales en curatos,⁶⁹⁴ como se muestra en el siguiente gráfico:

Gráfico 5. Población en curatos de la diócesis entre 1782-1805:



Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exps. 22-23, Caja 620, Exps. 2-4, 9-11, Caja 621 Exps. 18, 20, 21, 23, 27, Caja 622, Exps. 43-45, 48, 49, Caja 623 Exps. 62, 64, 67, 70, 73, 76, Caja 624 Exps. 78-80, 85, 86, 112, 113, 122, 123, Caja 625 Exps. 130, 131 y 133.

⁶⁹¹ Véase Carrillo y Ancona, C., *Vida de V. padre fray Manuel Martínez célebre franciscano yucateco ó sea estudio histórico sobre la extinción de la orden franciscana en Yucatán y sobre sus consecuencias*, p. 71.

⁶⁹² El obispo mandó distribuir las imágenes, reliquias, cuadros, vasos, ornamentos y campanas a otros templos. Algunos particulares obtuvieron permiso para llevarse algunos objetos a sus habitaciones de la ciudad o del campo, y otros “tomaron sin autorización lo que querían”. Carrillo y Ancona, C., *Vida del V. padre fray Manuel Martínez célebre franciscano yucateco ó sea estudio histórico sobre la extinción de la orden franciscana en Yucatán y sobre sus consecuencias*, p. 75.

⁶⁹³ Véase Carrillo y Ancona, C., *Vida del V. padre fray Manuel Martínez célebre franciscano yucateco ó sea estudio histórico sobre la extinción de la orden franciscana en Yucatán y sobre sus consecuencias*, pp. 72-73.

⁶⁹⁴ Desafortunadamente, algunos registros de visitas pastorales no cuentan con los datos completos, lo cual impide hacer un análisis de la totalidad de los curatos de la diócesis. Sin embargo, los registros permiten ofrecer una muestra para observar cambios poblacionales en el obispado.

Según se observa, la mayoría de los curatos incrementaron considerablemente su población en ese período, como fue el caso de Mama, Ticul, Tizimín, Mocochoá, Teya, Calotmul, Espita, Chancente, Teabo, Cansahcab, Maní, Hecelchakán y Tekantó. Por el contrario, algunos se mantuvieron o presentaron decrementos como Calkiní, Motul, Oxkutzcab, Telchac y Becal. Es probable que las bajas poblacionales estuvieran relacionadas con procesos de migración o defunciones causadas por epidemias, escasez y hambrunas que ocurrieron en ese periodo.⁶⁹⁵ A pesar de estas diferencias, en lo general se registró una clara tendencia al aumento poblacional que, en conjunción con los cambios políticos mencionados, supuso grandes retos, como el educativo con la instrucción generalizada por la que pugnaba el movimiento ilustrado.

La Iglesia tenía que adaptarse a las nuevas condiciones sociales. Farriss señala que a finales del siglo XVIII se impulsó una “nueva conquista” para la sociedad maya, a raíz de una serie de cambios relacionados con las reformas borbónicas que se aplicaron en todos los reinos de Ultramar, con el propósito de restaurar, centralizar y fortalecer el poder de la Corona y sus vínculos ultramarinos. De acuerdo a esta autora, el conjunto de reformas representó el diseño de nuevas políticas inspiradas en ideas novedosas de corte ilustrado que “marcaron un quiebre radical con el pasado”.⁶⁹⁶ Por su parte, Gruzinski plantea que algunas acciones de autoridades eclesiásticas y civiles en la segunda mitad del siglo XVIII se circunscriben a una política global y coherente donde “parece privarse la voluntad de moralizar y controlar a la población en sus comportamientos culturales y económicos”, y este proceso marcó el curso socio-cultural de la Nueva España, en donde -según el autor- parece significativa la aceleración y conclusión del proceso de secularización de los curatos a cargo de los regulares y una concreta política de

⁶⁹⁵ Entre 1803-1804 se experimentó una escasez y hambruna en curatos de la provincia de Yucatán y Campeche. Por ejemplo, el cura de Tahdziú habría informado al señor capitán general sobre la situación de cosechas de maíz en su curato, pues en el pueblo cabecera únicamente se había logrado un tercio de las cosechas a causa de una epidemia que ocasionó que los indios no atendieran sus labranzas; en el pueblo de Tixhualhútun -su auxiliar- se logró la cuarta parte, además de que se habrían hecho “extracciones clandestinas” ejecutadas por foráneos del curato. En 1804 se informaba a la población la aplicación de la vacuna traída de España contra las “viruelas naturales” para combatir “tan terrible mal”. AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 253, Exp. Informe del cura Benito Pérez al obispo Estévez y Ugarte sobre el estado de las cosechas del curato de Tahdziú, Mérida, 31 de diciembre de 1803, s/f. y AHAY, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Caja 253, Exp. Informe del cura Benito Pérez al gobernador Juan Ma. Herrero sobre la llegada de la vacuna de viruela y la instrucción a curas para su aplicación, Mérida, 5 de julio de 1804, s/f.

⁶⁹⁶ Farriss N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, p. 461.

escolarización a la población novohispana.⁶⁹⁷ Aunque Gruzinski refiere sus afirmaciones al centro de México, lo mismo aplicaría para el caso yucateco.

En el proceso de secularización ya referido, los franciscanos fueron reemplazados por el clero secular, consiguiendo el traslado paulatino de parroquias en manos de curas. Solís Robleda consigna que el argumento principal usado en la ofensiva de la secularización era precisamente que las órdenes mendicantes debían concentrar sus esfuerzos en la conversión de neófitos infieles y no en la administración de los indios ya convertidos al catolicismo.⁶⁹⁸ Por otra parte la instrucción pública básica, según la misma autora, pasó de ser responsabilidad de la Iglesia -la escuela junto al convento- pasando a manos de autoridades civiles. Ante la evidente pérdida de control, el clero católico se vio en la necesidad de defenderse y, entre otras cosas, reconfigurar también su concepción acerca del indio y su civilidad.⁶⁹⁹ Sin duda la ilustración significó un cambio radical en la concepción que se tenía del papel de la educación en la sociedad, ya no sería un mecanismo de adoctrinamiento y evangelización, sino un medio impulsar el desarrollo de la sociedad orientado al progreso económico y político.⁷⁰⁰

Hasta aquí se ha visto cómo la Iglesia de finales del siglo XVIII actuó de distintas maneras y recurrió a diferentes estrategias a lo largo del extenso territorio del obispado. Se pueden bosquejar algunas consideraciones de lo expuesto en este capítulo. Las formas de control y administración de los indios variaron en cada provincia. En el Petén, se puede destacar el trabajo de los sacerdotes seculares en clase de reductores de sus iglesias en asentamientos de reciente creación, que siempre alegaron pobreza y escasez manteniéndose sin otro estipendio que el que les señalaba la real hacienda y de las acciones que cada uno emprendía para su sobrevivencia. Pese a los esfuerzos del clero en esa provincia, los indios huían constantemente, dejando a un lado sus frágiles vínculos con sus predicadores. Asimismo, los mayas del obispado asumieron el cristianismo a su manera, anclados en una identidad cultural fortalecida que puso en evidencia

⁶⁹⁷ Gruzinski, S., "La segunda aculturación: el Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)", pp.180-184.

⁶⁹⁸ Solís Robleda, G., *Las primeras letras en Yucatán la instrucción básica entre la conquista y el segundo imperio*, p. 27.

⁶⁹⁹ El cambio sobre el discurso del indio también puede observarse en los debates que inicialmente elaboraron teólogos y otros evangelizadores mencionados en el primer capítulo de esta tesis.

⁷⁰⁰ Solís Robleda, G., *Las primeras letras en Yucatán la instrucción básica entre la conquista y el segundo imperio*, p. 67.

que los objetivos de cristianización del indio -de acuerdo a la concepción ortodoxa de sus evangelizadores- no se habían consolidado.

Se puede considerar que las supersticiones que permearon todo el movimiento del rey Canek y el culto arraigado de la santa cruz entre los mayas yucatecos, no son para nada paralelismos, sino evidencia de que los mayas tuvieron un alto grado de autonomía sobre su propia cristiandad, adaptando elementos que coexistieron en una sola cosmovisión. Incluso el cristianismo asumido por Canek fue aceptado por sus seguidores para emplearlo abiertamente en el movimiento abiertamente en contra de sus colonizadores. Se trata de la concepción nativa de una religiosidad que se configuró a lo largo de los siglos siguientes a la conquista. Esta asimilación de concepciones de la religión impuesta puede observarse incluso entre los indios recién reducidos en el Petén, según el testimonio del vicario Rojo, en creencias y saberes transmitidos por sus antepasados quienes habían estado en antiguas reducciones para luego huir del control colonial o por la constante comunicación que siempre mantuvieron con los habitantes del resto de la provincia.

Las luces de la ilustración generaron una serie de cambios políticos, administrativos e ideológicos para el clero. La actitud y el pensamiento de los eclesiásticos cambió con respecto a la cristiandad de los indios y su idolatría. La instrucción fue vista como medio necesario para procurar desterrar por completo la barbarie e ignorancia de los indios, que después de varios siglos de dominio no habían podido erradicar. Ese periodo fue marcado especialmente por una tendencia hacia el fortalecimiento de la educación como vía para conseguir la racionalidad del indio dejando atrás su condición de menores necesitados de tutela, y la vivió un clero en transición hacia un nuevo periodo neocolonial, que transitaría hacia la conformación del Estado independiente, a los que principalmente la Iglesia y la sociedad indígena tuvieron que adaptarse.

EPÍLOGO

Son varias las consideraciones finales derivadas de esta tesis que ha analizado a la vigilancia episcopal como principal medio de control en los curatos de la diócesis. Tanto para obispos como para sus visitadores comisionados, los recorridos pastorales fueron un mecanismo importante para conocer la diócesis a detalle y en el nivel local y además fungieron como un instrumento de dominación efectivo, aunque también de intermediación, en los pueblos de indios. Curas y doctrineros al servicio de los partidos así como feligreses fueron examinados a través de protocolos derivados del ritual de visita emanado del Concilio de Trento. La visita también funcionó como un juzgado inquisitorial itinerante que examinaba la vida y costumbres de los naturales, además de ser la vía para el aterrizaje de las normas conciliares a las distintas realidades locales del obispado. Especialmente, las visitas consultadas en esta tesis pertenecen a una familia de documentos que datan las distintas formas de respuesta de la población originaria ante el colonialismo, así como sus saberes, formas de expresión y organización, así como su actuar ante los mecanismos de control de la Iglesia y otras autoridades. Por contraparte, podemos observar la cambiante postura del clero con respecto al control, así como su adaptación a las distintas realidades de la diócesis.

En el periodo trabajado se puede identificar la existencia de un proyecto del clero para su nueva grey con dos objetivos fundamentales: el avance y la consolidación del cristianismo. El primero buscaba la conversión de gentiles y herejes así como la expansión de la nueva religión entre la población indígena, en tanto que el segundo se orientó a garantizar el control sobre los indios. Para esto, la red de eclesiásticos conformada por frailes, curas y sus tenientes en todos los pueblos ejecutaban este proyecto en el nivel local centrando sus acciones en la evangelización por un lado y en la vigilancia por otro en el territorio que estaba bajo su jurisdicción, de tal manera que los pueblos cristianos cumpliesen con las obligaciones cristianas y con el pago al que estaban obligados por recibir esos servicios. En este esquema de organización, cada curato indígena funcionó como un microcosmos social donde el pueblo-cabecera mantuvo una centralidad como sede parroquial, con asentamientos satélites en su entorno.

Los curatos indígenas presentaron diferentes características geográficas, económicas y sociales, pero se observan asimismo muchas tendencias similares. Puede decirse que en todos se reportaba

la movilidad de los indios entre pueblos y hacia los montes -que era vista por los eclesiásticos como obstáculo para el logro de sus objetivos- así como, con mayor o menor constancia y gravedad creencias y prácticas denominadas idolátricas. Y es que movilidad e idolatría formaron parte de los mecanismos de resistencia de los mayas peninsulares ante la colonización.

En cuanto a la movilidad y las distintas formas en las que se manifestaba, puede decirse que en primera instancia estaba asociada a la vital importancia de la milpa y sus ciclos temporales que implicó la residencia temporal e itinerante de los indios en sitios para el cultivo del maíz o para recolectar cera y miel. Hacia finales de la época colonial, se intensificó la dispersión con el poblamiento de indios en estancias, lo cual, aunado a los cambios en la propiedad de la tierra, propició que algunas unidades productivas albergaran numerosa población que llegaron a reproducir aspectos de la vida cristiana de los pueblos. Algunas tuvieron tanta importancia que, incluso, durante las visitas pastorales, se recorrían y contabilizaban de manera separada a los pueblos cabecera a los que estaban adscritas y fungieron como centro de reunión de la población que vivía en sitios pequeños aledaños. Estos sitios dispersos preocupaban a los curas y sus tenientes, tal como se constata, por ejemplo, en el recorrido por las iglesias de Campeche realizado por el visitador Francisco Xavier Baraona, quien constató la existencia de varias milperías y asentamientos de indios sin pasto espiritual, asegurando al obispo Piña y Mazo se pretendía semanalmente sacar y reducir de ellos a sus moradores para trasladarlos a poblado.

La dispersión de los indios fue motivo de constantes quejas entre los evangelizadores por la dificultad de acceder a sus feligreses debiendo de recorrer montes para ello. Era el caso de los indios moradores de fincas y ranchos, sitios que -en teoría- se ubicaban en la jurisdicción territorial de un curato, aunque por el difícil acceso mencionado, los límites se difuminaban para establecer el alcance del dominio efectivo de párrocos y tenientes. Se trataba en su mayoría de caseríos, estancias, ranchos y otros sitios pequeños señalados como asentamientos de frontera en este trabajo, pero esa frontera no se refiere, más que tangencialmente por la dispersión, a límites en el terreno sino más bien a una frontera cultural entre lo que los dominadores denominarían como barbarie y civilización, entre la idolatría y el cristianismo, entre el control y la emancipación. El débil control se hizo evidente en la instancia de 1774 promovida por Diego de Lanz para que los estancieros pagasen los tributos de indios que trabajasen en su propiedad, no solo de los criados sirvientes sino también de los luneros o arrendatarios de las tierras que ya habían dejado de contribuir en sus pueblos.

Pero la dispersión y la diáspora también implicaron para los curas la pérdida del control sobre la población indígena de los pueblos formales. La centralidad del curato se vio afectada, como lo muestra el caso de la fundación del pueblo de Xul, en el partido de Oxkutzcab. Fue la lejanía de los indios lo que obligó a fray Miguel Urqui a redefinir esa jurisdicción promoviendo en 1774 la fundación del pueblo referido. La falta de catequesis en los indios dispersos fue el argumento sostenido por los evangelizadores para explicar la pérdida paulatina del control sobre ellos. Les afectaba con facilidad con la que los indios migraban pues, ante la escasez de otros recursos, era la abundante población india de los partidos lo que posibilitaba el funcionamiento de las parroquias y del sistema colonial en su conjunto, de tal forma que el producto de la fuerza de trabajo de los indios y sus servicios fueron vitales para el mantenimiento y conservación de la empresa espiritual.

En este contexto de frontera, la lejanía del control espiritual que propiciaba el retorno de las antiguas idolatrías de los indios, también necesariamente acarrea la pérdida de ingresos para los curas y la diócesis. La continuidad de prácticas proscritas era patente para los párrocos pues constantemente les informaban de la realización de rituales en los montes. A pesar de estos problemas en lo espiritual y en lo material, el relajamiento de las penas impuestas a idólatras parece indicar cierta tolerancia a las supersticiones e idolatrías en los curatos coloniales. La presencia de prácticas y rituales antiguos sugirieron la idea de una evangelización inconclusa ante la mirada de sus eclesiásticos más que al propio “retorno” de la idolatría, que no se logró desterrar por completo. Pero la tolerancia podría deberse a una estrategia para garantizar el control de los indios y conservar los ingresos de dinero y especie que ellos aportaban a la Iglesia, en un periodo de apertura a nuevas ideas que afectaban el preponderante papel que esa institución había tenido.

Por otra parte, la vigencia evidente de prácticas pagano-cristianas sugieren que entre los mayas, la religión inculcada fue aceptada aunque interpretada a la luz de sus antiguos saberes. Ello puede constatar en los rituales y prácticas “supersticiosas” descritas en esta tesis, así como en la sublevación del Rey Canek, donde participaron indios de pueblos formales que interpretaron creencias cristiano-paganas. El intento de sublevación y el castigo imputado a Canek y sus seguidores ha adquirido mayor peso en la historiografía, sin embargo, la religiosidad alrededor de la sublevación no parece haberse sustentado en un cuerpo rígido de dogmas, sino en un esquema flexible que podía incorporar una diversidad de elementos nuevos manteniendo una cosmovisión con fuerte anclaje identitario. Esto en no pocas ocasiones creó confusión y

desencanto entre los eclesiásticos pues cuando creían, con razones evidentes, haber logrado una verdadera conversión, se encontraban con una práctica “idolátrica” que pensaban desterrada ya. Para combatir esta situación, curas locales, vicarios y jueces eclesiásticos apoyados por los prelados actuaban ante los casos de idolatrías, supersticiones, herejías o algún otro delito contra la fe católica. Pese a la coordinación de las autoridades eclesiásticas para la impartición de justicia eclesiástica, no cesaron los delitos de idolatrías en montes, pueblos y ciudades, lo que implicó un desencanto en el celo evangelizador.

Muchos delitos o idolatrías fueron ventiladas en las visitas pastorales que funcionaron también como tribunales eclesiásticos y determinaban cómo proceder ante tales creencias, como lo ejemplifican los varios casos expuestos en este trabajo. Sin embargo, de acuerdo a los casos presentados, especialmente informes de curas, y documentos aislados encontrados en los archivos, se aprecia la aplicación de justicia eclesiástica ordinaria en el siglo XVIII en las parroquias indígenas, donde curas seculares y franciscanos tomaron atribuciones en la aplicación rigurosa de castigos por delitos de idolatrías, supersticiones, vanas observancias, herejías, entre otras transgresiones contra la fe. Asimismo, el calificar el conjunto de creencias heterodoxas de los indios y la calidad de los acusados quedó a juicio exclusivo de curas locales y sujetas a la consulta y autoridad de los obispos, a excepción del delito de herejía mixta pues hasta 1822 los curas no tenían facultad para absolverla. Incluso, en algunos delitos contra la fe, únicamente se encontró en la documentación la descripción del hecho denunciado y la solicitud al obispo de instrucciones sobre las diligencias a practicar, sin que el expediente incluyese la resolución del prelado.

También puede deducirse que el contenido de estas informaciones sobre las transgresiones a la fe hayan servido de sustento a la emisión de circulares y mandatos difundidos por los obispos mediante las cuales determinaban acciones específicas para el tratamiento de delitos relacionados con herejías, blasfemias, supersticiones e idolatrías de los indios. Esto se observó en el artículo quinto de la circular de visita para los recorridos del obispo Piña y Mazo, en el cuál se pidió a los curas informar de manera detallada las vejaciones padecidas por los indios y otros asuntos, haciendo hincapié en que señalaran puntualmente las supersticiones detectadas así como el estado de la doctrina, civilidad y policía. Sin embargo, estos informes o razonamientos en la mayoría de los casos no incluyeron evidencia sobre el desenlace de las acusaciones basadas en

los rituales descritos, exceptuando los presentados en esta tesis que no corresponden necesariamente a los rituales descritos en las visitas.

Mediante edicto pastoral, el obispo Estévez y Ugarte sucesor de Piña y Mazo, promovió la denuncia pública de cualquier acto de hechicerías, encantamientos, sortilegios, conjuros, ensalmos, adivinaciones u otros maleficios, así como reportar la existencia de escritos para realizarlos o cualquier otro libro prohibido. En este mandato se destaca una de las facetas de la visita, su carácter de juzgado itinerante por los pueblos, en el cual presentaba a cualquier infractor ante el séquito compuesto por el obispo o sus visitadores, intérpretes, secretarios y evangelizadores locales. La autoridad de los obispos y sus visitadores también contemplaba la resolución de muy diversos problemas, tal como se observa en las cartas hechas por cabildos indígenas dirigidas a esta autoridad.⁷⁰¹

Otro aspecto a destacar en el edicto de visita promovido por el obispo Estévez es la omisión de la palabra idolatría, pero sí otras connotaciones a las acciones de este tipo como actos paganos o supersticiones. En los documentos de visita de este prelado tampoco se incluyeron descripciones o acusaciones sobre estas transgresiones, como sí había sucedido en las visitas de su antecesor, pero lo que se mantiene como evidente preocupación es la dispersión de los indios como un problema para la cristianización, además del creciente poblamiento de estancias, la embriaguez entre los indios, conflictos por el pago de derechos y obvenciones y otros diversos temas, al parecer pasando las supersticiones a ser un asunto de segundo plano.

Por otro lado, aunque la normativa y regulación de las actividades religiosas estaba a cargo del gobierno episcopal, mucho quedó al criterio de clérigos y ministros para la aplicación de castigos ante lo que consideraban como pagano y prácticas dignas de ser denunciadas durante las visitas. Asimismo, en la documentación revisada puede apreciarse cierta tendencia entre curas y doctrineros a considerar las creencias heterodoxas de los indios como producto de un cristianismo confuso, derivado de un conocimiento superficial de la doctrina. Algunos ministros se apegaron a la aplicación rigurosa de los castigos establecidos para los infractores y, a pesar de que algunos ejecutaron penas de manera inmediata, la gran mayoría informaba a los obispos solicitando instrucciones precisas para actuar en consecuencia. También es probable que los

⁷⁰¹ Algunas de estas cartas escritas en lengua maya fueron anexadas en esta tesis. Véase en anexos: “Documentos sobre la participación de cabildos indígenas en visitas pastorales”.

curas, especialmente los criollos, tras varias generaciones estuviesen cada vez más familiarizados con la presencia de creencias no cristianas, naturalizándolas, y ello, aunado al decaimiento del inicial ímpetu evangelizador, motivó que fuesen perdiendo importancia como delitos de gravedad y se atribuyesen más bien a un pretendido espíritu fantasioso de los indios, producto de su ignorancia y barbarie. Además de su deficiente adoctrinamiento, se vinculó la poca cristiandad de los indios con su dispersión, viviendo tan distantes de sus respectivas iglesias, motivo por el cual carecían de civilidad e ignoraban la vida en policía.

El otro objetivo del proyecto eclesial que se enunció, expandir el cristianismo entre gentiles y herejes, se desarrolló a lo largo de todo el territorio de la diócesis en la detección de prácticas sospechosas y de transgresores. En este trabajo se ha hecho énfasis, dentro del objetivo mencionado, en el trabajo de reducción y de tratar de consolidar el dominio en el Petén Itza, la frontera colonial. Puede considerarse que las acciones de visitadores y obispos se orientaron hacia la formación de pueblos cristianos formales a partir de las reducciones. Se revisaron las ideas y acciones del visitador Lara en sus recorridos de 1782, atendiendo las particularidades de cada reducción, recibiendo demandas contra curas reductores y aplicando multas y penas por el mal trato personal hacia los indios, con la finalidad de remediar abusos. La propuesta de Lara sobre la división de reducciones en el Petén buscaba replicar el esquema mencionado anteriormente de la centralidad del curato: se pretendía conseguir la atención oportuna de los habitantes en un territorio difícil, con constantes fugas de indios que no parecían querer someterse por completo al dominio de sus evangelizadores. Además, optó por otra medida: que los clérigos estuvieran sujetos a un jefe inmediato en cada distrito y a otro principal residente en el presidio, todos sujetos a ser removidos en caso necesario. Se buscó dinamizar la relación entre curas con una organización más efectiva. Quizá estas medidas particulares de la zona también estén asociadas a la gran distancia entre Yucatán y el Petén que planteaba retos al control efectivo del área, además de las condiciones geográficas adversas y dilatadas distancias entre reducciones, así como la presencia de numerosos indios no cristianizados que recorrían constantemente la montaña o zona de emancipación del dominio colonial.

En ese intento de establecer un control efectivo, fue necesario entonces establecer una estructura jurisdiccional y jerárquica entre los curas reductores, para tratar de asegurar el dominio y garantizar la vigilancia de las reducciones. También es probable que la propuesta de Lara estuviera inspirada en las antiguas misiones de religiosos franciscanos en el área, que en grupos

de tres o cuatro vivían en vicarías saliendo desde cada una a doctrinar a los indios comarcanos. Ese esquema propuesto indica el surgimiento y creciente importancia de la figura de los sacerdotes seculares en clase de reductores en esa región particular de la diócesis. A pesar de la escrupulosa propuesta de Lara, la organización de pueblos y reducciones del Petén no cambió significativamente puesto que más tarde, en la documentación sobre los recorridos del visitador Ignacio de la Cuenca, se observan los registros separados de los pueblos y jurisdicciones que no corresponden a lo propuesto, e incluso hasta 1805, en la visita del obispo Estévez y Ugarte, seguían las mismas jurisdicciones con la sola diferencia de la inclusión de nuevos pueblos.

Además, la reticencia de algunos clérigos a servir en la zona, la carencia de obvenciones parroquiales y las constantes fugas de indios a la montaña fueron algunos de los factores que ocasionaron el sometimiento inconcluso del Petén Itzá. En efecto, los curas del Petén siempre alegaron pobreza y dificultades en sus reducciones, a más que la conversión de indios al cristianismo y el destierro total de su idolatría siguió siendo un tema pendiente. Sin embargo, el informe sobre la captura de indios recién reducidos de Juan Josef Rojo parece indicar que la actitud y actuar del vicario in cápite muestra una postura en la cual la preocupación generalizada del clero secular se centraba en conseguir el dominio y administración de los indios en las reducciones, mientras que el destierro de la idolatría pasaba a un segundo plano. Además, el testimonio inédito del vicario plantea dos asuntos relevantes: por un lado, la interpretación del cristianismo entre indios capturados que evidencia su contacto previo con otros evangelizadores y, por el otro, una etapa de intervención del clero secular al frente de las reducciones del Petén.

El dominio y la cristiandad de los indios del Petén fueron siempre objeto de preocupación de curas y prelados, conscientes de la precariedad de los vínculos que mantenían con los feligreses de sus pueblos y la facilidad con la que abandonaban sus jurisdicciones, aunado a lo recóndito de sus asentamientos, la falta o dificultad de los caminos y la proximidad de la montaña. La dispersión indígena fue una característica en común con los demás curatos de la diócesis, que tenían en su territorio jurisdiccional a lo que hemos denominado como sitios de frontera, pero la presencia y consolidación del cristianismo en la región presentó obstáculos mayores, de tal manera que el grado de dominio y control del cristianismo fue variable en los partidos de la diócesis.

En este trabajo se explora la presencia de algunos obispos y sus visitadores por los curatos de la diócesis mediante sus visitas pastorales y su actuación dirigida a ampliar y consolidar el control. Además de poner énfasis sobre la realidad socio-religiosa de los mayas y el papel que jugaron las visitas pastorales de los obispos y sus visitadores en las diversas regiones fronterizas del obispado como medio para extender la vigilancia episcopal y el control en todo el obispado. Asimismo, en la documentación trabajada se distinguen las distintas formas de respuesta de la población originaria y los mecanismos empleados para su resistencia y sobrevivencia colectiva, así como los factores que influyeron para que en el siglo XVIII el gobierno y la administración eclesiástica imponga el control local de la clerecía sobre las transgresiones a las normas y leyes eclesiásticas cometidas por los indígenas. Sin embargo, pese a los esfuerzos del clero, los mayas del obispado adoptaron y adaptaron el cristianismo inculcado por sus evangelizadores, forjando una identidad que evidenció cabalmente que los objetivos de cristianización de acuerdo a la concepción de sus evangelizadores no se habían cumplido.

Se puede añadir que la civilidad del indio, o lo que se denominó como vida en policía, vista a través de la aspiración de los cánones cristianos, se fue reduciendo principalmente a su incorporación en un sistema que regía incluso la cotidianidad y organizaba el pago de las variadas cargas que pesaban sobre la población y, para el caso que nos ocupa los derechos y obveniones parroquiales. Sin embargo, ante la eminente pérdida de control de la Iglesia y la incorporación de las ideas de corte ilustrado, el clero católico tuvo que reconfigurar su concepción acerca del indio y su civilidad. La ilustración trajo consigo un cambio importante en la concepción que se tenía sobre el papel de la educación en los pueblos, pues dejó de ser un mecanismo dedicado primordialmente a la evangelización, para convertirse en un impulsor del desarrollo y en el caso de los indios de adaptación hacia los parámetros socialmente establecidos. Esto también permeó en la actitud y el pensamiento de los eclesiásticos con respecto a la cristiandad e idolatría. La instrucción se habría convertido en un medio necesario para desterrar por completo la barbarie e ignorancia de los indios, que después de tres siglos de control colonial no se había podido lograr. La educación y nueva concepción de racionalidad del indio habría sido el reflejo de un clero en profunda transformación y pérdida de derechos y atribuciones, así como del nuevo comienzo de una nueva etapa de los mayas peninsulares, que años más tarde sería escenario de una de las sublevaciones más importantes de su historia y en la cual los símbolos religiosos de uno y otro canon estarían muy presentes.

Anexos

Documentos sobre la participación de cabildos indígenas en visitas pastorales:

Documento 1

AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 12, Carta del cabildo indígena del pueblo de Maxcanú al obispo fray Luis de Piña y Mazo, sobre vejaciones padecidas en los tequios, 15 de marzo de 1782, ff. 35v- 35r.

Cicithan taban cilich santísimo sacramento yanti alt[ar]

Caa utial Ca Ɔ benic un[t]auoc] cu nobtzicbenix yun [i]nter[petes] General, toon coon Batab yetel [kan] [justiciail], Regidores, Ƴ escriba no uay tu mektan cabil cacilich yamilan ab bolon pixan San Miguel, patrón. Maxcanu, licachicanpabal tu tan cayumil ti Dios Ƴ tutan canobtzic canil yum abtzoltban, General utial cayum Abau can, obispo: baybic inuobel ma, Janech⁷⁰² tuyuchucil ca yumil ti Dios Ƴ lix canob ahau, Rey nuestro, ab tepal⁷⁰³ utial a cicinachesic, caokobathan. Tutan cayumil ti Dios Ƴ lix tu tzic benil than, canobtzicbenil, yum ahau caan, obispo u yoklal tulacal lay numyaob⁷⁰⁴ yan u yokol inuicil Ƴ uyokal u uinicil in mektan, cabilob, cuƆabal toon Ƴ, ulobil⁷⁰⁵ tinob mektan⁷⁰⁶ ti hoo, u pay bile, cuƆabal toon uyabal pati , amal uacpel uc. cuƆabal toon, 250: upacal pak hun humpel, tumin⁷⁰⁷ hun tzil kakas takinob, hay tacob, minan mac ca kamic ten, uyokal upatanob⁷⁰⁸ Ƴ uyoklal u comonidadob, in cabalob, tulay pati lae ma tan u kamal toon tu cuentail pati tu cuentail bekech nok, cukama[l] toon, Ƴ kakas taman, cu Ɔabal toon, matan u chucpa[ha]l u tamanilo u yoklal be bix u Ɔabal toone, cabob cu Ɔaic u chucan, u yabal num ya cubul tiob Ƴ uyalob minan tac u u nokoob, uyubic cob milles? he tinuok ticinba, ca u hatzob tene, tux ma in chaik, uyabale, ca Ɔa bac ten uchucan, tumen in yum D[on]. Enrique Reyes bay thox utial in yum halach, uinic, caix u tuchiten , in chac utamanil, yokol, ma

nal, ox kal ubil⁷⁰⁹, ma tu tobol, cubotic ukateil 6 piezas cubotic ten u yokal ox kal @ tamano yetel u cibil. 18 @ hun humpel tumin u librail cu Ɔabal ten, kakastakinob hay tako'ob, matan u kamal ten tu kochilan⁷¹⁰ cab, ynyume minan tux cu caxanpabal lay cib umanal boob, uchic u bulul lay lumlac tumen baa, Ƴ lix uchic u manel u numyail, uban cimilil, u tze⁷¹¹ cayumil ti Dios uyoklal u ui[nicil] ti lat toon lay ciblac, helala, cutohol, tic emanil lay ciblac ox oxpel tumin Ƴ ulobil Ƴ unumyail in Ɔaic tin cabalob caok[ol] boob⁷¹², layix uchan, licil

⁷⁰² Ma Janech "ma' t'a'anech" no fuiste hablado, convocado, invitado.

⁷⁰³ Ab tepal: majestad (Diccionario Maya Cordemex), grandioso creador (Títulos de Ebtún).

⁷⁰⁴ Numyab: trabajo, pobreza, pobre, pena (Diccionario Maya Cordemex). nuñaj: lo logrado con sufrimiento. (oralidad de Xalau, Yucatán).

⁷⁰⁵ Lobil: maldad, malo.

⁷⁰⁶ Patí: mantas estrechas y de dos varas y media de largo que se hacían en país para pagar tributo. (Diccionario Maya Cordemex)

⁷⁰⁷ TOMIN: real, moneda; hump'el tomin: un real 1.3wbs: tomin es una palabra nahuatl que significa: moneda, dinero; durante la época colonial las autoridades de la Nueva España le dieron dicho nombre a la moneda que valía un real. (Diccionario Maya Cordemex)

⁷⁰⁸ Patán: contribución, tributo, impuesto.

⁷⁰⁹ Bil: algodón liso para hilar, copo de algodón preparado para ser hilado. (Diccionario Maya Cordemex).

⁷¹⁰ K'am k'ochik: fianza, caucion por otro.

⁷¹¹ Tsek: castigo, penitencia.

⁷¹² Okboob: okotbaob:rogar, interceder y abogar por alguno. (Diccionario Maya Cordemex)

caokoticaba ti' cahobtzic benil yum A hau caan ca uyante u ɔam ɔam nacil⁷¹³ lay numya yantoonla[e] ca u haues toon, lay pati, Ꝟ lay cib tumen hun kuch minan tux [u] caxxanpahal c ma[ne] Ꝟ lix cic ca oktikbatuca u manel lay caoko bathan tac tu tan ca yumil ti Dios Ꝟ lix tu nohtzikebenil t[u] canob Abau Rey nuestro Ab tepal, cayilae lay caokotb[athan] Ꝟ lay numya yan toon lae, Amen= lay u xul ca okotatha[n] toon coon otzil masenal⁷¹⁴ uinic hale en 15 de marzo de 1782 años.

Nicolás Pech, Pedro Qui, Fernando Ek, Pascual Cahum, Regidoresob
Don Nicolás [lí], Batab
Pedro May, escribano
Andres Ek, teniente.
Anastacio Canché, alcalde
Francisco tuctul, alcalde mayor
Leonardo Ho [procurador]

⁷¹³ *ɔan ɔan nacil numya*: se interpreta como el logro obtenido con sufrimiento, trabajo. (tradición oral de Xalau Yucatán)

⁷¹⁴ Los originaros del pueblo de Yucatán.

Traducción

Alabado sea el santísimo sacramento del altar de la santísima Cruz para dar gloria a sus pies te glorificamos señor, intérprete general, nosotros el gobernador, y el [juez], los regidores y escribano. Aquí en el municipio de nuestro señor el santo⁷¹⁵ San Miguel Patrón de Maxcanú, presentado ante nuestro señor Dios y ante nuestro señor relator general, para nuestro señor el rey de los cielos⁷¹⁶, obispo yo sé que no fuiste invitado⁷¹⁷ para alabar a nuestro señor Dios y a el verdadero rey, Rey nuestro el grandioso creador⁷¹⁸ para, adorarlo y conocerlo ante nuestro señor y [ante] ustedes honrar y respetar tu palabra nuestro verdadero señor rey de los cielos, Obispo. Sobre todo las penas que tengo así como la gente de mi pueblo, nos dan con maldad por el municipio de Ti Ho⁷¹⁹, la prioridad que paguemos mucho tributo por cada seis o siete, 250 telas traspuestas [y] nos entregan de a un real sin valor y no hay gente que lo reciba, por concepto de *patan*⁷²⁰ tampoco en las comunidades del pueblo, todas las mantas no se nos reciben por la cuenta de impuestos, por la cuenta de ropas sencillas, [y si lo] recibiesen, con telas en mal estado nos lo dan, no nos dan las telas completas como es costumbre, los pueblos son los que dan el faltante y se llenan de pobreza y [mientras] sus hijos ya no tienen ropas... ahora estoy rogando para que lo rebajen (el tributo) y no me agarren demasiado y que me den el faltante por mi señor don Enrique Reyes como fue repartido por mi gobernador, que me mandó a cortar tela, sobre más de 60⁷²¹ biles⁷²² no lo paga al precio, me quiere pagar 6 pesos por 60 @ de telas y cera 18 @ de a un real la libra, me dan, dinero sin valor, y no me lo reciben por la caución⁷²³ del pueblo, mi señor no hay donde encontrar cera para comprar debido a que se inundó nuestra tierra por las lluvias, y también por la pobreza que aconteció, hubo muertes, fue el castigo de nuestro señor Dios, sobre nuestra gente levantamos la vela y que alumbre, el precio de la cera esta aun precio accesible de a 3 reales y con toda la desgracia y la pena se lo doy a mi pueblo para orar por lo sucedido, mientras te rogamos veneramos a nuestro señor el Rey de los cielos para que nos apoye con lo que tenemos logrado con tanto esfuerzo y que se acabe el tributo de mantas y cera sobre esta deuda. No tenemos donde buscar (encontrar) para comprar y por ello te rogamos que cese, te rogamos también ante ti nuestro señor Dios y nos persignamos ante nuestro verdadero Rey el grandioso creador y acepte los ruegos y nuestras penas que traemos Amen = este es el fin de nuestras plegarias nosotros los humildes *Macebnales* 23 fechado el 15 de marzo del año 1782.

Nicolás Pech, Pedro Qui, Fernando Ek, Pascual Cahum, Regidores
Don Nicolás Chi, cacique, gobernador
Pedro May, escribano
Andres Ek, teniente.
Anastacio Canché, alcalde
Francisco tuctul, intérprete general.

⁷¹⁵ Según los títulos de ebtun ah bolon pixan es definido como bendito o santo.

⁷¹⁶ *Abau caan*: “rey de los cielos”

⁷¹⁷ *Ma, Janech* “*ma t’a’anech*” no te hablaron, no fuiste convocado, invitado.

⁷¹⁸ *Ab tepal*: majestad (Diccionario Maya Cordemex), grandioso creador (Títulos de Ebtun).

⁷¹⁹ Mérida.

⁷²⁰ *Patán*: contribución, tributo, impuesto

⁷²¹ *K’al*: cuenta de veintes hunk’al: veinte; ka’k’al: cuarenta.

⁷²² *Bil*: algodón liso para hilar, copo de algodón preparado para ser hilado. (Diccionario Maya Cordemex)

⁷²³ *K’am k’ochik*: fianza, caucion por otro.

Documento 2

AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 620, Exp. 12, Carta del cabildo indígena del pueblo de Maxcanú al obispo fray Luis de Piña y Mazo, sobre vejaciones padecidas, 15 de marzo de 1782, ff. 40v- 40r.

Cicithan taban cilich santísimo sacramento y[a]m ti altar

Utial ca u ɔ benic[un tauoc] ca nobtzic benil yum ꝥ inter[petes] General, toon con Batab ꝥ [kan] [justicial], Regidores, ꝥ el. Escrivano uay tu mektan cabil cacilich yamilan ab bolon pixan⁷²⁴ San migel, patrón, Maxcanu, licachicanpahal [tu] tanil cayumil Ti Dios ꝥ tutan canobtzicbenil yum abtzolthán. General utial Cayum Abaucaan⁷²⁵, obispo baybic inuobel ma, Janech⁷²⁶ tuyuchuc Cil cayumil ti Dios ꝥ lex canob abau Rey nuestro, ab tepal⁷²⁷ Utial a cicinacbesic, caokotbathan. Tutan cayumil ti Dios ꝥ lix Tu tzicbenil [tu]tan, canobtzicbenil, yum abau caan, obispo u yok Lal, tulacal u Jam Jam nacil, numyaob, yan yokol yn uni Cil ꝥ u yokol u uini[ci], yncahalob, ꝥ u yalil u uichoob, licil u Bo[ɫ]cob lay comonidad, a cuatro [pesos?]. Hunhantul, uinic, ya Lan manta, tac ti Ranchoob, petillob⁷²⁸, ꝥ estancialob, cucha bal toon u taknil, canan tabal b kubic, ti contadoria, ꝥ u Yabal lob, ti matan u kamal toon, kakastakinob, he bix u Jaic Toonobe, uacpel baab, helelac hopol u chabal toon, tupakteix 1014 p. [lae] [layix] uchan, licil cakatik ca kabul, toon utial ca Mentic audiencia, uay ti cab lae, ꝥ lix utial in manic u nucul In kamic yumtsilob, tilay tun nob belac, tu meyabal canob, ab Canil lo reseco según el ritual de los bacabes. Ua, pillaob, popob, camaob, patosob, minan tux u tal u tak[i]nil Yn manic, bay xan yume, cin uoktic inba⁷²⁹ tianob tzicbenil Caa haues ten, lay semana kam, camentic chupllob, ychil – Yn yum ɔuloob, tiboo, tuyal mahthanil, yn yum sox gov. ycaip. s 1 ꝥ semana meyabob, xiblalob, cubotalob, a cuatro [pesos]. Chup lale a [taya] Cu botalob amal semana u yoklal, unachil, ulabil uaye, oxlahun p is lub utalal uay ticabe, lay u chun u mahal u yoltik, u ɔocol u bel [lo]ob, lay palteraob, palalob, ꝥ yoklal, u yakal pati, cu ɔachajal u Yokol auinicilob, ꝥ ubinsabalob, ti u numyail, kan layuchan U kastal u uinicilob, la yx licil ca okticaba ti canob tzic canil Yum abau caan, ca u manel caoktathan, tac tutan canobtzic Canil Yum, canob abau Rey nuestro ab tepal lay u xul ca [tzica]bathan; tutan i nob tzicbenil, hale en 15 de marzo de 1782 años.

Nicolás Pech, Pedro Qui, Fernando Ek, Pascual Cahum, Regidoresob
Don Nicolás [lí], Batab
Pedro May, escribano
Andres Ek, teniente.
Anastacio Canché, alcalde
Francisco tuctul, alcalde mayor.

⁷²⁴ *Ab bolon pixan* es definido como bendito o santo (Según los Títulos de Ebtún).

⁷²⁵ *Abau Caan* interpretado como “el rey de los cielos”.

⁷²⁶ *Ma, Janech* “*ma t’a’anech*” no te hablaron, no fuiste convocado, invitado.

⁷²⁷ *Ab tepal*: majestad. (Diccionario Maya Cordemex), randioso creador (Títulos de Ebtún).

⁷²⁸ *Petik*: Cerco, barda (Diccionario Maya Cordemex).

⁷²⁹ *Okotba*: rogar, interceder y abogar por alguno (Diccionario Maya Cordemex)

Traducción

Alabado sea el santísimo sacramento del altar para dar gloria a sus pies te glorificamos señor, y con el intérprete general, nosotros el gobernador, y el juez, los regidores y escribano, Aquí en el municipio de nuestro señor el santo⁷³⁰ San Miguel Patrón de Maxcanú que presentado ante nuestro señor Dios y ante nuestro señor relator general, para nuestro señor el rey de los cielos⁷³¹, obispo yo sé que no fuiste invitado⁷³² para alabar a nuestro señor Dios y a el verdadero rey, Rey nuestro, el grandioso creador⁷³³ para, adorarle y conocerlo ante nuestro señor y [ante] ustedes honrar y respetar tu palabra nuestro verdadero señor, rey de los cielos, Obispo.

Sobre todo el logro obtenido⁷³⁴ sobre mí persona y sobre la gente de mi pueblo así como a los de sus hijos⁷³⁵ puesto que por haberle pagado a la comunidad a cuatro [pesos]. Cada uno de las personas se compraron sus ranchos, cercos y estancias, [pero] se nos quitó el dinero, supervisaron que lo entreguemos a los contadores [mientras] con el resto que se nos quedó no nos lo reciben porque no tiene valor⁷³⁶ como era costumbre, son 7 años que se la han pasado robándonos sin parar en total 1014 [pesos] Hasta este momento que venimos a solicitarle que nos lo entreguen para que [no] volvamos a hacer Audiencia en el pueblo y con ello poder comprar utensilios para recibir [ofrendar] a nuestras deidades, para que nos vaya bien en nuestros oficios como panaderos, talladores de pila, lavaderos, camareros y cuidadores de [patos]. No tenemos ingresos para comprarlos, así mi señor, ruego postrado a tus pies para que se termine, esta semana recibimos a nuestras hijas entre nuestros señores patronos los *Dzules*⁷³⁷ de Mérida por orden de mi señor gobernador y capitanes y por la semana trabajada a los hombres se les paga a cuatro [reales] a las mujeres los pagando cada semana por la lejanía en que vinieron hasta aquí que son 13 leguas⁷³⁸ de distancia hasta el pueblo. Llegó el momento que quieran desposar a las hijas de las parteras por ellas se entregan muchas mantas para que concedamos a nuestra gente, y así los lleven a vivir penurias aceptamos la desgracia de la gente y rogamos nuestro señor Rey de los cielos sea tomado nuestro ruego señor Rey nuestro el grandioso creador este es el fin de nuestras plegarias y ante él nos persignamos. Fechado el 15 de marzo de año 1782.

Nicolás Pech, Pedro Qui, Fernando Ek, Pascual Cahum, Regidores
Don Nicolás [lí], cacique, gobernador
Pedro May, escribano
Andres Ek, teniente.
Anastacio Canché, alcalde
Francisco tuctul, alcalde mayor.

⁷³⁰ Según los títulos de *Ebtún ab bolon pixan* es definido como bendito o santo.

⁷³¹ *Abau caan* “rey de los cielos”

⁷³² “*ma t’ a’ anech*” no te hablaron, no fuiste invocado, invitado.

⁷³³ *Ab tepal*: majestad (Diccionario Maya Cordemex), Grandioso creador (títulos de Ebtun)

⁷³⁴ *Jan Jan nacil numyaob*, se interpreta como el logro obtenido con, sufrimiento, trabajo. (oralidad de *Xalau*, Yucatán) *numyah*: trabajo, pobreza, pobre, pena (diccionario maya cordemex). *nuñaj*: lo logrado con sufrimiento. (oralidad de *Xalau*, Yucatán).

⁷³⁵ *Web*: esparcir acción y efecto de esparcir montones o cosas amontonadas, separarse o dividirse.

⁷³⁶ *Kakas takinob*: dinero sin valor, maltratado.

⁷³⁷ *Dzukul*: Amo, dueño, señor, patrón, extranjero.

⁷³⁸ *Lub*: legua. *wak lub*: legua larga con exceso de longitud es una sola expresión. *oxlahun lub* también podría ser una sola expresión como un exceso de longitud.

Documento 3

AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 35, Carta de los indios principales del pueblo de Tituc al obispo fray Luis de Piña y Mazo, sobre abusos y vejaciones recibidas por el cura don Francisco Xavier Badillo, 23 de marzo de 1784, f. 40v.

Ilustrísimo y reverendísimo señor

El teniente alcalde regidor escribano y todo el pueblo de Tituc auxiliar de Chunhuhub infran por escrito y de palabra que después de 4 años de tequios que sufrieron con el continuo tránsito de soldados que iban a Bacalar sin tener lugar en este tiempo para hacer sus milpas ni atender sus cajas, llegó el cura de ellos el maestro don Francisco Xavier Badillo y empezó de nuevo a atearlos mandándolos a su cañaveral que tiene sobre 8 leguas sin pagarles el viatico como tampoco a una india que va a molerles el pan y en dicho cañaveral hay 8 caballos que cuidan también lo indios para dar bucha al trapich en que se hace la caña, para hacer azúcar, panela y aguardiente, enviando a Tihosuco el aguardiente para vender y después trabajar dichos indios todo el día a la noche. Se les da 25 pencas de henequén a cada uno, para raspar de suerte, y a las 8 o 9 de la noche vienen de descansar y se levantan a las 3 de la madrugada a seguir el trabajo.

También en su convento tiene dicho cura 8 caballos que mantienen dos semaneros, no mas pagándolos a dos reales por semana y sin darles de comer, pencion de los tambien a raspar 25 pencas de henequén cada uno. Asi mismo los tiene ocupados en 400 mecatres de milpa de maíz, y cuando baja a este pueblo [don Francisco] es en coches, sin pagar a los indios que lo cargan y asi mismo cuando lo trajeron cargado de Bacalar a Chunhuhub les pago a dos reales nomas, pero que todos estos perjuicios no les fuera tan sencibles a los infrates si experimentaran algún amor de dicho su cura y no que continuamente los trata con golpes y palabras deshonestas y en atención a que no tienen consuelo alguno con su párroco, sino tequios y trabajos, sin tener lugar para atender sus obligaciones y pasar en Dios, suplican a la justicia de vuestro señor ilustrísimo se sirva mandarles otro párroco que los trate con caridad y les dirija sus almas, los que esperan del caritativo proceder de vuestra señoría ilustrísima que en ellos recibirán mucha merced y gracia.

Intérprete general de visita,
Don Francisco Rosado.
Chunhuhub, 23 de marzo de 1784.

Documento 4

AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 35, Carta de los indios principales del pueblo de Polyuc al obispo fray Luis de Piña y Mazo, sobre abusos y vejaciones recibidas por el cura don Francisco Xavier Badillo, 23 de marzo de 1784, f. 41v.

Ilustrísimo y reverendísimo señor

El cacique justicias regidor y escribano del pueblo de Polyuc auxiliar del de Chunhuhub infran por escrito y de palabra que: antes del regreso de ellos a su pueblo desde la capital cuando hicieron presente a vuestra ilustrísima las vejaciones que sufrían de su cura, don Francisco Xavier Badillo, les mando llamar a su convento y que dio con bofetadas tratándolos al mismo tiempo de palabras impuras que porque no le hicieron saber el ocurro que hicieron a vuestro señor ilustrísimo cuyo superior decreto retuvo dicho cura en su poder como también las reservas, firmo del señor su provisor obligándolos a que certificaran a continuar de ellas, no haberlo hablado sobre dichas reservas lo que certifican obligados del mucho miedo que les causo dicho su cura pues no los dejo hablar siquiera y diciéndoles que no temía al señor gobernador ni a vuestra señoría ilustrísima ni al señor provisor también cuando llegaron los justicias a dicho título con el despacho o título del cacique actual fue este con sus justicias a besar la mano de su cura y a ofrecerle el empleo con todo amor y respecto y llevándoles un pavo de obsequio. Pero el cura les correspondió con dar de golpes a los justicias y tirando pellizcos a labores del cacique, empleándolo contra la pared del convento tratándolos de palabras deshonestas y diciendo al cacique que de nada servía, ni savia nada porque era nuevo en el oficio y fue porque el cacique le dijo que todo su pueblo se iría si seguía maltratándolos y atequiandolos a que respondió dicho su cura que aunque todos se fueren, ni dejaría de comer, ni beber, y en atención a estos malos tratamientos que sufren de su cura y las vejaciones y tequios en el antecedente tienen referido suplican al piedad que vuestra señoría se sirva por la paciencia de Jesucristo y por María santísima proveerles otro sacerdote que los trate con el amor y caridad que les corresponde como es de justicia de que reciban de su merced y gracia.

Don Martín Ek, Batab
Santiago Pot, teniente
Juan Pot, Alcalde
Joseph Yacob Cauich, regidores
Leonardo Yupit, Regidores,
Francisco Chan, escribano
Interprete general de visita,
Don Francisco Rosado.
Chunhuhub, 23 de marzo de 1784.

Documento 5

AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 622, Exp. 35, Carta de don Martín Ek cacique del pueblo de Tituc al señor provisor y vicario general, sobre abusos recibidos por el cura de Chunhuhub, 23 de marzo de 1784, ff. 44v-45.

Señor provisor y vicario general

Don Martín Ek cacique del pueblo de Tituc con la mayor veneración que puedo ante la superioridad, de vuestra ilustrísima parezco y digo que habrá como un mes que los alcaldes, regidores de este dicho pueblo bajaron a sacar comisión para mi de cacique y por presentarse ante vuestra ilustrísima por los muchos perjuicios y malos tratos que el señor cura de Chunhuhub nos da de que se sirvió la piedad que acostumbra dar la providencia de que nos tratase con conservación y que no nos atequie por el trabajo de su casa cural, y en cuanto supo que estos habían bajado, llamó al teniente Santiago Poot y al escribano, y los maltrató a bofetadas que porque no le avisaron de la bajada de los justicias a esa ciudad, y en cuanto llegaron que me posecionaron pase a Chunhuhub al cumplimiento debido con todos los justicias y regidores y el escribano y en cuanto los salude me correspondio con bofetadas y pescosones y lo mismo a los justicias y que no tiene miedo a naiden [...] que dijo y dijo al silencio y porque le dijo que los indios estaban al des avecindarse de dicho pueblo me torcio la boca dandome contra la pared presente el teniente a guerra don Nicolás Aguilar de dicho Chunhuhub y le suplico que nos [de pase] y este me dijo que yo pasase a presentarme otravez ante vuestra señoría y pudiendo yo bajar para el [alcalde] las pascuas [...] en manos de vuestra señoría este memorial suplicando la superioridad de vuestra señoría nos ampare pues del pueblo dios nuestro señor no tenemos otro amparo para [...] pisotearnos asimismo se ha de servir vuestra señoría mandarle que nos devuelva todas las [reservas] que saco de vuestra señoría y del señor gobernador por que nos lo quito y a pura fuerza le hizo al escribano certificarse al pie de ellas quitandolo el y por que se [escusaba] el dicho escribano lo [...] y como pobre, indio, amendrentado, hizo lo que mandaba como lo podra decir dicho teniente por lo que suplico a vuestra señoría nos ampare y libre de tantos [...] y trabajos que nos espera en sus manos si la justicia de vuestra señoría nos favorece y que en esto no hay mentira alguna en cuyos terminos,

A vuestra señoría pido y suplico nos ampare como es de razón y justicia en que [recibimos] bien y merced.

Don Martín Ek

23 de marzo de 1784

Documento 6

AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 625, Exp. 142, Representación del gobernador, alcaldes y común del pueblo de San Fernando, sobre abusos recibidos por el cura de Macuspana, 15 de abril de 1804, ff. 1v-2v.

Ilustrísimo y reverendísimo señor

El gobernador y alcaldes y común del pueblo de San Fernando a nombre y voz de los residentes ante su santísima ilustrísima parecemos con la solemnidad de vida como mejor proceda hago presentación sobre este asunto que el señor cura del partido de Macuspana nos obliga todos los años en la semana santa a entregar 50 y coteas y 50 peces salada, sebo, frijol y manteca esforzadamente con apremio de castigo obligando los hijos en las lagunas y arroyos 15 o 20 días buscando y arriesgando con muchos lagartos que son animales de agua y fierosos se come un cristiano y el señor cura no nos da medio real por nuestro trabajo y estamos pagando su obvención cada año 20 reales – todos los casados- viudos 12 reales, viudas un peso. Solteros 12 reales, solteras un peso. Las mas mínimas [huérfanas] y el casamiento de los dichos solteros y solteras pagan 4 pesos, 5 reales, mas 4 reales de vela. Casamiento de viudos y viudas 3 pesos, y un bautismo 4 reales y un peso.

Vea el ilustrísimo reverendísimo señor los trabajos que pasamos aquí por nuestro pastor esto de entregar y pagar cosa que no alcanzamos que nos ponga remedio en dios y por dios apuesto su señoría ilustrísima en el lugar en que esta es quien lo puede remediar ya no nos mira con ojos de piedad nuestro pastor, en la semana santa obliga a los fiscales, cocineros, acólitos con sus sartenes, ollas, y a cargar leñas, agua y los mas trajines que hay en la cocina, para obsequiar sus huéspedes en su casa y mesa sin ganar medio real, dejar sus labranzas y sus familias perecen sobre 4 leguas de camino.

Ahora días pasados le trabajo los hijos a cargar piedras y arenas para levantar su casa de piedra. Y cuatro hijos no ha querido pagar hasta ahora quienes satisfacen con 50 azotes en pago de su trabajo y por alimento. No nos da lugar para componer nuestra iglesia, y convento en nuestro pueblo. Un San Fernando patrón nos costo 25 pesos un retablo del señor san Diego, en labrar y adornarlo nos costo 85 pesos. Ornamentos que en nuestra iglesia comprado por hijos. Y se ha muerto 5 hijos sin confesión que el señor cura no lo quiso dar. Ahora nuevamente puso una capa y casa

Pedimos y suplicamos el ilustrísimo y reverendísimo señor se sirva en proveer según como lo llevamos pedido juramos lo necesario bajo verdad. Sus humildes hijos naturales el gobernador y alcaldes del pueblo de San Fernando. También el señor cura nos tiene muy obligados todos los años de semanero con [nuestras] mujeres ha moler en su [cocina] y los hijos trayendo muchas cargas de ramón y leña sin darle descanso ni tampoco le dan un [peso] de su bolsa se mantienen los infelices hijos del señor. Y cuando llega en nuestro pueblo con muchos acompaña de Macuspana nosotros hacemos el guisado de gallina, frijol, sebo, pescado, manteca y velas para alumbrar en su convento y cocina, todo este gasto tan considerable no nos da medio real dichos señores.

Vea el ilustrísimo señor si fuere de real razón.

Documento 7

AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 625, Exp. 142, Representación del gobernador, alcaldes y común del pueblo de San Carlos, sobre abusos recibidos por el cura de Macuspana, 15 de abril de 1804, ff. 5v-6v.

Ilustrísimo y reverendísimo señor

La justicia y demás fiscales de republica y demás naturales y principales del pueblo de San Carlos jurisdicción de Tabasco parecemos y decimos con la mayor veneración en derecho y al mío convenga y decimos ante vuestra ilustrísimo y reverendísimo señor de este año de 1804 hicimos una representación ante su ilustrísimo señor estuvo de su visita en aquel entonces lo hemos manifestado que el ilustrísimo señor nos dijo de tres meses que había de venir el rebajo de todo lo que representamos pasado, el termino en común acuerdo, remitir 4 hijos en mano, a vuestra excelencia pues se sirvió dicho señor virrey a darnos un superior despacho que despacho con el correo mayor a poner en mano de a vuestro ilustrísimo y reverendísimo señor como consta en el escrito que nos dio el defensor de los naturales en la ciudad de México, el señor licenciado don Josef Avellano a quien nos dio la dicha carta y la suplica para el ilustrísimo señor nos la vuelva, vale lo que hicimos representado ante a vuestra excelencia exponemos obvenciones tan crecidos, no podemos soportar aquellos [despachos] de 1804 no lo hemos visto ni oído decir y por este tiempo nos hallamos muy [aprosumidos] tequio, porque las pobres doncellas y las pobres viudas pagan a dos reales del finado y dichas doncellas pagan un peso al año de este año hemos pagado 104 pesos de [circ.n] ceniza 108 pesos y 6 reales y en este tiempo de las festividades: cada año entregamos del señor cura 712 pesos y 2 reales principalmente que los señores curas o ministros sin ocasión de un llamamiento de alguna confesión de algún enfermo los pobres tallacanes y cargadores aunque sea preciso hay se dilatan los pobres tallacanes y cargadores hasta de noche se regresa y por ser motivo se ha sucedido ahora un año un hijo alguacil se pica una culebra en el camino motivado porque el señor cura o ministro de que llega por la mañana en busca de un llamamiento a se dilata hasta que se ponga el sol anticipa si al [caso] el enfermo algo se responde, la palabra luego de los señores [sacerdotes] que no esta enfermo hasta que vea un enfermo agonizando, entonces se olea particularmente hay ocasión 3 o 4 semanas estamos su misa en nuestro pueblo y en caso de que los señores curas ministros llega a nuestro pueblo piden muchos comistrajos y llega con muchos huéspedes a la fuerza de [cabildo] se mantiene los señores sacerdotes y como también manifestamos ante vuestro ilustrísimo señor, el casamiento a un indio cuesta 4 pesos y 5 reales, y mas de un casamiento a un viudo o viuda cuesta 3 pesos y un bautismo de un indio cuesta 4 reales.

Vuestro ilustrísimo y reverendísimo señor pedimos y suplicamos decir verdad de mandar vernos en justicia como caritativo pecho, nosotros alcalde Andrés Gerónimo, Santiago Chablé Alcalde regidor mayor, Francisco [...] regidor, Patricio Arias, Pablo Pérez regidor, Pedro Montejo regidor alguacil mayor Gregorio Moral alguacil dado [Gregorio] Moral y para que conste lo firmo por mandado mis dichas justicias, yo escribano de cabildo.

Apoloño Chablé,
Escribano Antonio Chablé
San Carlos, 15 de abril de 1804.

Tabla 1.

Visitas pastorales del obispo fray Luis de Piña y Mazo:

Curato	Pueblos	Año	Obispo o visitador y secretario
Pueblo de los Ríos de Usumacinta	Usumacinta, Tenosique, Tamulté, Balancán, Santa Ana,	1781	Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal. Interprete bachiller don Lorenzo Martín Caldera cura de Kopomá
Macuspana	Tepetitán, San Fernando, San Carlos, Macuspana, Pueblo nuevo, Raices, Cacaues y la vecindad de Jonuta		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Villa de Tacotalpa	Puxcatán, Tapijulapa, Oxolotán y haciendas anexas.		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Teapa	Tecomajaca, ermita de la Concepción.		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Villahermosa	Tamulté de las Barrancas y Atasta		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, don Antonio Carvajal. Secretario y notario de visita. Cura interprete. Br. Don Domingo Fuentes.
Cunduacán	Cunduacán, Guamango, Anta, Cucultiupa, San Antonio, Pechucalco, Boquiapa, Santiago Concuguala, Culuó.		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Jalpa	Jalpa, Becuacan, Chichicalpa, Soyataco, Cupilco, ayupa, Tiunicapa, Jalupa		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Nacajuca	Nacajuca, Julta, Bazatiupa, Tapotzingo, Guaytalpa, Guautitan, Ocuitzopotí, Tamulte de las sabanas		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Nuestra señora del Carmen y Laguna de Términos	Laguna, San José de la Palizada, Sabancuy.		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Chamotón y Sahcabchen	Sahcabchen, Holail, Champoton.		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Las Seibas	Seyba, Hol, Seyba Playa, Xkuilil, Sihochan		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Campeche	Campeche		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
San Francisco Extramuros	San Francisco, Sambulá, Lerma, Cholul, Jampolon, San Diego		1781

Mérida	Iglesia catedral		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Acance	Acance y Timucuy	1782	Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Maní	Dzan Tipikal y Chapa, estancias, sitios y rancho		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Ticul	Ticul, Nocacab, y Pustunich. Anexos Sitios, ranchos y estancias y colmenares.		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Sacalum	Sacalum y haciendas anexas		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal. Cura interprete. Br. Don Domingo Fuentes.
Tecoh	Tecoh, Telchaquillo y haciendas anexas.		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Mama	Mama, Tekit y estancias anexas		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Teabo	Teabo, Pencuyut, Chumayel, Xaya y estancias anexas		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Oxkutzcab	Oxkutzcab. Akil, Xul, Yotholin y la estancia Tabi, y ranchos y estancias.		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Muna y Abalá	Muna, Abalá, estancias, haciendas y sitios anexos		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Bolonchenticul	Bolonchenticul y ranchos anexos		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Hopelchen	Hopelchen, Dzibalchen y ranchos anexos		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Diego de Pich	San Diego de Pich, Cauich, Bolonchen Cauich, Tixmucuy		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Hecelchakán	Hecelchakán, Pokmuch, Pocboc, Tenabo, Tinum.		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Calkini	Calkini y Dzibalché.		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Becal	Becal, Hunkini y Tepankamillo.	Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.	
Maxcanu	Maxcanú, Halacho, estancias y haciendas	1782	Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Kopoma	Kopoma, Opilchen estancias y sitios de milperias		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.

Umán	Uman, Chocholá, Samahil y Bolompoxche haciendas anexas.		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Tihosuco	Tihosuco, Tepich y Telau		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Ychmul	Ychmul, Tiholop, Tinum, Quelul, Salan, y Maymax.	1784	Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal. interprete de visita, Br. Don Antonio Paz.
Sacalaca	Sacalaca, Dzonochel y Petul		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal, interprete de visita, Br. Don Antonio Paz.
Chemax	Chemax		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Xcanbolona	Xcanbolona		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Chancenote	Chancenote y Tixcancal.		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Nahbalam	Nahbalam, Sisbichen, Yalcoba y Hunabku, haciendas y ranchos anexas		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Calotmul	Calotmul, Tahcabo y estancias anexas		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Tizimín	Tizimin, Zucop y Dzonot Ake		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Kikil	Kikil, Sucila y Panaba y estancias anexas		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Espita	Espita y la parcelidad de Habcanul		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Izamal	Izamal, Zitilpech, Pipila, Susal, Xanaba, Kantunil y parajes anexas.		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Hoctun	Hoctun y Xocchel, Tahmek y Zeye .		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Chichimila	Chichimila, Dzitnup y Ebtun		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Homún	Homun y Cuzama		
Hocaba	Hocaba, Huhi y Sahcaba		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Sotuta	Sotuta, Tabi, Bolom, Uzih y Cantamayec		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.

Yaxcaba	Yaxcaba y Mopila	1784	Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Tixcacaltuyu	Tixcacaltuyu		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Peto y Tahdziu	Peto		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Tahdziu	Tahdziu		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Tekuch	Tekuch		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Chunhuhub	Chunhuhub, Polyuc y Tituc		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal, intérprete don Francisco Rosado
Chikindzonot	Chikindzonot, Ekpés y estancias		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Tixcacalcupul	Tixcacalcupul, Tekom y estancias		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Uayma	Uayma, Tinum, Cuncunul, Kaua, Piste y ranchos		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Cenotillo	Cenotillo, Tunkas, Dzitas, Tixbaka y Tepich		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Telchac	Telchac, Dzemul y Zinanche	1785	Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Conkal	Conkal, Chixulub, Cholul, Sitipach, Ixil y Chablekal.	1785	Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Mococha	Mococha, Baca, Tixkuncheel y haciendas anexas.		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Motul	Motul, Kikil y Muxupib		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Cansahcab	Cansahcab, Luma.		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Dzidzantún	Dzizantun, Yobain, Dzilam y haciendas anexas		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Temax	Temax		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Teya	Teya, Tepakam y haciendas anexas		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.

Tekantó	Tekanto, Kimila, Citilkum, Tixkoch y haciendas	1785	Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Cacalchen	Cacalchen, Bokoba, y ranchos anexos		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Tixkokob	Tixcocob, Ekmul y Luam y haciendas anexas.		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Nolo	Nolo, Yaxkukul, Tixpehual y haciendas anexas		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Hunucmá	**Solo tiene interrogatorio sin relacion del cura		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Ciudad de Campeche	Campeche	1787	Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
San Francisco de Campeche	San Francisco y Santa Lucia, Lerma y Zamula, San Diego y Chulul, Hampolol y anexos		Obispo fray de Luis de Piña y Mazo, secretario y notario de visita don Antonio Carvajal.
Seiba	Seyba Playa, Hool, Siho, Xkukchi	1788	Visitador don Juan de Meneses, notario Francisco Josef de Campos.
Macuspana	Tepetitán		Visitador don Juan de Meneses, notario Francisco Josef de Campos.
Ríos de Usumacinta	Tenosique, estampilla, Kanytzam, San Josef de Tamulte, Santa Ana, Balancan, San Geronmo, San Isidro, San Felipe, La trinidad, San Pedro Martín, Tamana de Balancan, San Antonio, Concepción Tamulte, Concepción Kan Yzan, San Antonio cabecera, Rosario, Anima cabecera, Santo Cristo de Tenosique, San Juan, la vecindad.		Visitador don Juan de Meneses, notario Francisco Josef de Campos.
Jalpa, Nacajuca, Laguna de Términos, Sabancuy	Nacajuca, Tecoluca, Jabocingo, Huaitalpa, Tuca, Huatacalca, Olcuatitan, Oxiacaque, Pueblo nuevo, Tamulte	1788	Visitador don Juan de Meneses, notario Francisco Josef de Campos.
Villa hermosa, Tacotalpa, Jalapa, Cunduacán, Teapa	Atasta y Tamulte		Visitador don Juan de Meneses, notario Francisco Josef de Campos.
Tacotalpa	Tacotalpa		Visitador don Juan de Meneses, notario Francisco Josef de Campos.
Jalapa	Jalapa		Visitador don Juan de Meneses, notario Francisco Josef de Campos.
Cunduacán	Cunduacán		Visitador don Juan de Meneses, notario Francisco Josef de Campos.
Teapa	Teapa		Visitador don Juan de Meneses, notario Francisco Josef de Campos.
Chunhuhub	Chunhuhub, Polyuc y Tituc	1791	Visitador don Antonio Solís, notario Vicente Solís.

Dolores	Dolores y Santo Toribio	1792	Visitador don José Ignacio Manzanilla de la Cuenca, notario de visita Juan Josef Pacheco.
Sacluk y Santa Ana	Sacluk y Santa Ana		Visitador don José Ignacio Manzanilla de la Cuenca, notario de visita Juan Josef Pacheco.
San Andrés	San Andrés y San José		Visitador don José Ignacio Manzanilla de la Cuenca, notario de visita Juan Josef Pacheco.
Presidio y provincia de Nuestra Señora de los remedios	Presidio del Petén		Visitador don José Ignacio Manzanilla de la Cuenca, notario de visita Juan Josef Pacheco.
San Luis	San Luis		Visitador don José Ignacio Manzanilla de la Cuenca, notario de visita Juan Josef Pacheco.
<p>Nota: En esta tabla no se incluyeron los recorridos del visitador Josef Nicolás de Lara en la provincia del Petén realizados en 1782. Mientras el obispo Piña y Mazo recorría gran parte de su diócesis, en ese año comisionó al visitador Lara para efectuar sus recorridos por el Petén. Sin embargo, no se encontraron los registros del visitador, pero se conoce su recorrido a través de un informe redactado por Piña y Mazo. En el capítulo II, subtítulo: "Josef Nicolás de Lara y sus recorridos en el Petén Itzá 1782", se aborda el contenido de las visitas de Lara por dicha provincia.</p>			

Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exps. 7-24, Caja 620, Exps. 1-13, Caja 621, Exps. 14-34, Caja 622, Exps. 35-56, Caja 623, Exps. 56-61.

Tabla 2. Visitas pastorales del obispo fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte entre 1803-1805:

Curato	Pueblos	Año	Obispo o visitador y secretario
Mama	Mama y Tekit	1803	Obispo Pedro Agustín de Estévez y Ugarte, notario don Francisco de Paula Villegas.
Dzidzantún	Dzidzantún, Yobain, Dzilam.		Obispo Pedro Agustín de Estévez y Ugarte, notario don Antonio Fernández Montilla.
Oxkutzcab	Akil, Yotholi, Xul, Tabi (hacienda)		Obispo Pedro Agustín de Estévez y Ugarte, notario don Francisco de Paula Villegas.
Abala	Abala, Uayalceh, y haciendas anexas		Obispo Pedro Agustín de Estévez y Ugarte, notario don Francisco de Paula Villegas.
Cacalchen	Cacalchen, Bokoba.		Obispo Pedro Agustín de Estévez y Ugarte, notario don Antonio Fernández Montilla.
Telchac	Telchac, Dzemul, Sinanche.		Obispo Pedro Agustín de Estévez y Ugarte, notario don Antonio Fernández Montilla.
Temax	Temax, Tekal, Buctzotz, Dzoncauich.		Obispo Pedro Agustín de Estévez y Ugarte, notario don Antonio Fernández Montilla.
Teya	Pueblos Teya, Tepakam.		Obispo Pedro Agustín de Estévez y Ugarte, notario don Antonio Fernández Montilla.
Sacalum	Sacalum y haciendas anexas.		Obispo Pedro Agustín de Estévez y Ugarte, notario don Francisco de Paula Villegas.
Tecoh	Tecoh, Telchaquillo		Obispo Pedro Agustín de Estévez y Ugarte, notario don Francisco de Paula Villegas.
Teabo	Teabo, Xaya, Chumayel, Pencuyut.		Obispo Pedro Agustín de Estévez y Ugarte, notario don Francisco de Paula Villegas.
Tekax	Ticum, Tixcuitum, Tixmehuac y estancias anexas		Obispo Pedro Agustín de Estévez y Ugarte, notario don Francisco de Paula Villegas.
Acance	Acance y Timucuy		Obispo Pedro Agustín de Estévez y Ugarte, notario don Francisco de Paula Villegas.
Muna	Muna		Obispo Pedro Agustín de Estévez y Ugarte, notario don Francisco de Paula Villegas.
Tekanto	Tekanto, Citilcum, Kimbila, Tixcichih		Obispo Pedro Agustín de Estévez y Ugarte, notario don Antonio Fernández Montilla.
Canzahcab	Canzahcab, Suma.	Obispo Pedro Agustín de Estévez y Ugarte, notario don Antonio Fernández Montilla.	

Mococha	Mococha, Baca, Tixkuncheel.	1803	Obispo Pedro Agustín de Estévez y Ugarte, notario don Antonio Fernández Montilla.
Izamal	Izamal, Sitilpech, Pixila, Sudzal, Kantunil.		Obispo Pedro Agustín de Estévez y Ugarte, notario don Antonio Fernández Montilla.
Tixcocob	Tixkokob, Ekmul, Euan.		Obispo Pedro Agustín de Estévez y Ugarte, notario don Antonio Fernández Montilla.
Nolo	Nolo, Yaxkukul, Tixpeual.		Obispo Pedro Agustín de Estévez y Ugarte, notario don Antonio Fernández Montilla.
Motul	Motul, Uci, Kini, Muxupip.		Obispo Pedro Agustín de Estévez y Ugarte, notario don Antonio Fernández Montilla.
Mani	Mani, Chapab, Dzan, Tipikal.		Obispo Pedro Agustín de Estévez y Ugarte, notario don Francisco de Paula Villegas.
San Francisco Extramuros Campeche	Iglesias: San Francisco, Santa Lucía, Hampolon.	1804	Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.
Pueblo de Pich	Pich, Cauich, Bolonchencauich y Tixmucuy.		Obispo Pedro Agustín de Estévez y Ugarte, notario don Antonio Fernández Montilla.
Chicbul	Chicbul		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.
Real capilla del Presidio del Carmen	Real Capilla del presidio del Carmen		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.
Pociaxum	Pociaxum, Chiná, Xkeulil, Kulam, Santa Rosa, San Diego		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.
Uman	Tah Umán, Bolompoche, Samahil		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.
Ciudad de Campeche	Iglesias: Parroquia de San Román, Santa Ana, Guadalupe, Lerma.		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.
Hopechen	Hopechen, Dzibachen, Xcupilcacab.		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.
Sabancuy	Sabancuy		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.
Hunucma	Hunucma, Tetiz y Kinchil		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.
Kikil	kikil, Sucilá, Panaba, Loche.		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.
Santa Clara de Donot Pip	Dzonot, Tunkas, Dzitas, Tixbaha, Xocenpich,		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.
Tixcacalcupul	Tixcacalcupul, Tekom		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.
Chichimilá	Chichimilá.		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.
Homún	Homún, Cuzama	Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.	
Hocaba	Hocaba, Zanolahcat, Huhi, Sahcaba	Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.	
Uayma	Uayma, Timum, Piste, Kaua.	Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.	
Yaxcabá	Yaxcabá, Mopila, Santa María.	Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.	

Ychmul	Ychmul, Celul, Saban, Uaymax, Toholop, Tinum.	1804	Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.
Chikindzonot	Chikindzonot, Ekpes		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.
Chunhuhub	Chunhuhub, Tituc, Polyuc.		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.
Sacalaca	Sacalaca, Dzonotchel, Petulillo		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.
Peto	Peto, Chaksinkin, Tzucacab.		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.
Tahdziu	Tahdziu, Tixhualatun		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.
Sotuta	Sotuta, Cantamayec, Tabi, Bolon, Huhí		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.
Tizimin	Tizimin, Dzonot Ake,		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.
Espita	Espita, estancias y ranchos		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.
Nahbalam	Nahbalam, Sisbichen, Yalcoba, Hunapku		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.
Tekuch	Tekuch, Tesoco, Tahmuy		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.
Valladolid	Valladolid		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.
Chemax	Chemax		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.
Tihusuco	Tihusuco, Tela, Tepich, Xcabil.		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.
Barrio de Sisal de la Villa de Valladolid	Sisal, Pixoy, Temozon, Popola.		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.
Tixcaltuyú	Tixcaltuyub, Tahchevilchen		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.
Xcan Bolona	Xcan Bolona, Santa Maria		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.
Calotmul	Calotmul, Tahcabo, Pocoboch		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.
Chancenote	Chancenote, Tixcancal		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.
Halachó	Halachó		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.
Palizada	Palizada, Jonuta.	Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.	
Seyba	Seyba cabecera, Seiba Playa, Hol, Xkculil, Sihochac	Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.	
Sahcabchen	Sahcabchen, Champoton, Holail	Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.	
Kopoma	Kopoma, Chochola, Opichen.	Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.	
Bolonchen ticul	Bolonchenticul	Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.	
Calkini	Calkini, Dzibalche.	Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.	
Becal	Becal, Tepakam, Nunkini	Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.	
Maxcanú	Maxcanú	Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.	

Hecelchakán	Hecelchakán, Tenabo, Pocboc, Pokmuch, Tinum, Sahcabchen.	1804	Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.
Ciudad de Villa Hermosa	Villahermosa, Atasta, Tamulté de la Barranca.		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.
Jalapa	Jalapa, Astapa, las raíces, los cacao.		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.
Ríos de Usumacinta	Usumacinta, Kanitzam, Tenoziq, Tamulté, Santa Ana, Estapilla, Balancan.		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.
Jalpa	Jalpa, Soyataco, Chichicapa, Mecuacan, Cupilco, Jalupa, Ycimuapa.		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.
Tacotalpa	Tacotalpa, Tapijulapa, Puscatan, Obsolutan		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.
Nacajuca	Nacajuca, Tamulte, Guatacalca, Taposingo, pueblo nuevo, Tucta, Olcuatitan, Oxiacaque, Tecolula, Guaytalpa, Masateupa.		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.
Teapa	Teapa, Tecomaxiaca.		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.
Cunduacan	Cunduacan, Pechucalco, Guaimango, Anta, Culico, Boquiapa, Santiago Cimatan, San Antonio Rioseco.	Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.	
Macuspana	Macuspana, San Carlos, San Fernando, Tepetitán	1804	Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Manuel Pacheco.
Hoctún	Pueblo de Hoctún	1805	Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, secretario don Antonio Maíz.
San Andrés	San Andrés, y San José.		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte y secretario don Pedro José Hurtado.
San Luis	San Luis		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte y secretario don Pedro José Hurtado.
San José	San José		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte y secretario don Pedro José Hurtado.
Santa Ana	Santa Ana, Guadalupe y San Juan de Dios,		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte y secretario don Pedro José Hurtado.
Dolores	Dolores, Santo Toribio		Obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte y secretario don Pedro José Hurtado.
Ticul	Ticul, Pustunich, Nohcacab.		1803-1805

Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 623, Exps. 62-76, Caja 624 Exps. 77-126, Caja 625, Exps. 127-142.

Tabla 3. Red de curas, frailes, vicarios, tenientes, curas reductores y jueces eclesiásticos que administraron curatos de la diócesis entre 1778-1805:

Curato	Pueblos	Año	Eclesiásticos a cargo
Nacajuca	Tuxta, Macuspana, Guaytalpa, Tecoluta, Tapotzingo, Rarcualca, axibaque, Pueblo nuevo, Tamulte de las Sabanas	1778	Don Marcelo Alvarez y teniente don Francisco Canto.
Cunduacán	San Antonio, Santiago, Cucutaupa, Pechuscalco, Guimango, Anta, Culico, Boquiapa.		Vicario in cápite Mtro. don José Gerónimo de Tejeda, tenientes don Baltazar Villa Vicencio, don Antonio Zicero y Juan Nepomuseno Cobos.
Villahermosa	Tamulté de las Barrancas y Atasta		Don Juan Francisco Meneses y teniente de cura Mateo Montalvo.
Teapa	Tecomajaca, ermita de la Concepción.		Don Bernardino Zetina, teniente don Josef Antonio Acosta y don Juan de Dios Contreras,
Villa de Tacotalpa	Puxcatan, Tapijulapa, Oxolotan y haciendas anexas.		Br. Josef Benito de Vera y tenientes don Josef de Santa María y don Josef María Salazar.
Tepetitán	Macuspana, San Carlos, San Fernando, Pueblo Nuevo.		Don Josef Joaquín Mediano, Coadjutor don Sierito Josef Rosado, teniente don Buenaventura Noreña.
Pueblo de los Ríos de Usumacinta	Usumacinta, Tenosique, Tamulté, Balancán, Santa Ana,	1781	Br. don Pedro Josef Domínguez cura propio.
Macuspana	Tepetitán, San Fernando, San Carlos, Macuspana, Pueblo nuevo, Raices, Cacaues y la vecindad de Jonuta		Br. don Josef Joaquín Mediano, sus tenientes bachiller don Francisco Ramos y fray Francisco de Acosta de la orden de San Francisco.
Villa de Tacotalpa	Puxcatan, Tapijulapa, Oxolotan y haciendas anexas.		Br. don Josef Benito de Vera. Tenientes: Br. Alonzo de Torres y don Florentino de Salazar.
Teapa	Tecomajaca, ermita de la Concepción.		Cura interino Br. don Mateo Montalvo, tenientes Br. don Josef Antonio de Acosta y don Juan de Contreras.
Villahermosa	Tamulté de las Barrancas y Atasta		Don Miguel Fuentes, ministro Br. Juan Garera Felipe Mendez fiscal del pueblo de Atasta.
Cunduacán	Cunduacán, Guamango, Anta, Cucultiupa, San Antonio, Pechucalco, Boquiapa, Santiago Concuguala, Culuo.		Don Josef Gerónimo Tejeda, Coadjutor don Ramón Lastre, tenientes Br. don Baltazar Villavicencio y don Antonio Tejero cura Br. Ignacio Satre.
Jalpa	Jalpa, Becuacan, Chichicalpa, Soyataco, Cupilco, ayupa, Tiuinicapa, Jalupa		Don Manuel de la Ruela, teniente bachiller don Manuel Castillo.
Nacajuca	Nacajuca, Julta, Bazatiupa, Tapotzingo, Guaytalpa, Guautitan, Ocuítzopotí, Tamulte de las sabanas		Br. don Juan Nepomuceno Ruel, su teniente Br. don Juan Nepomuceno.

Nuestra señora del Carmen y Laguna de Términos	Laguna, San José de la Palizada, Sabancuy.	1781	Capellán Br. don Josef del Castillo y capellán Br. don Ángel Domínguez.
Chamotón y Sahcabchen	Sahcabchen, Holail, Chamotón.		Don Josef Sixto Rosado, teniente don Josef Antonio Fernández.
Las Seibas	Seyba, Hol, Seyba Playa, Xkuilil, Sihochan		Br. don Nicolás Solís, tenientes Br. don Antonio Bala, y don Miguel Gerónimo de Montalvo.
Campeche	Campeche		Br. don Josef Fermín de Minaya. Br. Josep Antonio Gomes.
San Francisco Extramuros	San Francisco, Sambulá, Lerma, Cholul, Jampolon, San Diego		Don Andrés Montero, tenientes Br. Don Zavalegui, Br. don Enrique Fajardo y don Antonio Martín Pacheco en residencia de Jampolon.
Mérida	Iglesia catedral		Manuel Gonzales cura párroco del Sagrario de la Santa Iglesia Catedral de Mérida.
Acance	Acance y Timucuy	1782	Br. don Josef Riveros cura del partido de Acance, teniente don Pedro Carrillo.
Maní	Dzan Tipikal y Chapa, estancias, sitios y rancho		Fray Josef de los Reyes párroco, fray Francisco de Sosa, guardián fray Diego Argáez, definidor y fray Francisco Cirbelo, Predicador.
Ticul	Nocacab, y Pustunich. Anexos Sitios, ranchos y estancias y colmenares.		Fray Martín Calderón, teniente de cura fray Francisco Miguel Gómez y fray Miguel Antonio de Rosa, fray Josef Ávila.
Sacalum	Sacalum y haciendas anexas		Br. don Ignacio Domínguez, ministros: don Juan Alejo, don Anselmo Blas, don Alexo de Vera, don Josef de Vera.
Tecoh	Tecoh, Telchaquillo y haciendas anexas.		Br. don Francisco Javier Zapata, y fray José de Granada.
Mama	Mama, Tekit y estancias anexas		Mtro. fray Ignacio Agustín de Himaya.
Teabo	Teabo, Pencuyut, Chumayel, Xaya y estancias anexas		Fray Pedro Marín, fray Antonio Méndez, Fray Salvador Gonzales.
Oxkutzcab	Oxkutzcab. Akil, Xul, Yotholin y la estancia Tabi, y ranchos y estancias.		Fray Antonio Maldonado, tenientes de cura: fray Jacinto Mariano Hernandez, fray Pedro Yañez, fray José Antonio Ramírez, Fray Francisco Espinoza.
Muna y Abalá	Muna, Abalá, estancias, haciendas y sitios anexas		Br. don Juan Raymundo Castro y Puerto y don Francisco Meneses, Br. Jacinto Miguel Rubio.
Bolonchenticul	Bolonchenticul y estancias anexas		Presbítero Br. don Pablo Hernández de Córdova, y Br. Lorenzo Mendicuti.
Hopelchén	Hopelchén, Dzibalchén y ranchos anexas		Br. Manuel Pastrana, Br. Juan Manuel de Herrera, Br. Felipe de Jesús Herrera y Manzanilla.
Diego de Pich	San Diego de Pich, Cauich, Bolonchen Cauich, Tixmucuy		Fray Manuel Hernández.
Hecelchakán	Hecelchakán, Pokmuch, Pocboc, Tenabo, Tinum.		Br. Francisco Solís, Br. Pedro Joseph Vázquez, Br. Manuel Loria, cura coadjutor Br. Josef Ortiz.

Calkini	Calkini y Dzibalché.	1782	Fray Josef Perdomo
Becal	Becal, Hunkini y Tepankamillo.		Br. Josef Crisógono de la Cueva, Br. Josef Bolio.
Maxcanu	Maxcanú, Halacho, estancias y haciendas		Don Josef María Olivera, fray Pedro Yañez, fray Francisco Gomes. Br. Josef Gonzales.
Kopoma	Kopoma, Opilchen estancias y sitios de milperias		Br. Lorenzo de Martin Caldera, Br. Manuel Vázquez.
Umán	Uman, Chocholá, Samahil y Bolompoxche haciendas anexas.		Br Cipriano Bencomo.
Tihosuco	Tihosuco, Tepich y Telau		Br. Sebastián Rodríguez de Castro.
Ychmul	Ychmul, Tiholop, Tinum, Quelul, Saban, y Maymax.		1784
Sacalaca	Sacalaca, Dzonochel y Petul	Cura Juan Antonio de Olivera Br. Josef Rodríguez, Br. Juan Rodríguez y Castro.	
Chemax	Chemax	Br. Pablo Antonio de Sierra.	
Xcanbolona	Xcanbolona	Br. Josef Zipriano Rodríguez.	
Chancenote	Chancenote y Tixcancal.	Br. Bernardo Mendicuti.	
Nahbalam	Nahbalam, Sisbichen, Yalcoba y Hunabku, haciendas y ranchos anexas	Br Josef Benito de Palma y Díaz.	
Calotmul	Calotmul, Tahcabo y estancias anexas	Br. Juan Fermín Pérez de Córdoba.	
Tizimín	Tizimin, Zucop y Dzonot Ake	Br don Josef Ortiz, presbítero don Gerónimo Hoyos.	
Kikil	Kikil, Sucila y Panaba y estancias anexas	Don. Joseph Gerónimo Espínola.	
Espita	Espita y la parcilidad de Habcanul	Br. Pedro de Alarcón y Lizárraga y don Santiago de Salas.	
Izamal	Izamal, Zitilpech, Pipila, Susal, Xanaba, Kantunil y parajes anexas.	Fr. Francisco Hernández de Sierra.	
Hoctun	Hoctun y Xocchel, Tahmek y Zeye .	Br. don Francisco Sanguino.	
Chichimila	Chichimila, Dzitnup y Ebtun	Br. Don Juan Josef Gómez.	
Homún	Homun y Cuzama	Br. Vicente Idelfonso Zúñiga.	
Hocaba	Hocaba, Huhi y Sahcaba	Br. Vicente Suarez y Domínguez y Br. Pedro Josef Carrillo.	
Sotuta	Sotuta, Tabi, Bolom, Uzih y Cantamayec	Br. Pedro Monsreal.	
Yaxcaba	Yaxcaba y Mopila	Br. Bartolomé Josef Granados Baeza.	
Tixcacaltuyu	Tixcacaltuyu	Br. Manuel de Palma.	
Peto	Peto	Don Antonio Solís.	
Tahdziu	Tahdziu	Br don Manuel Antonio Salinas.	
Tekuch	Tekuch	Br. Hilario de los Santos Quero.	
Chunhuhub	Chunhuhub, Polyuc y Tituc	Don Anselmo Blas y Moreno, Mtro. Francisco Xavier Badillo.	
Chikindzonot	Chikindzonot, Ekpés y estancias	Br. Manuel Correa.	
Tixcacalcupul	Tixcacalcupul, Tekom y estancias	Fray Cayetano Martin Rosado.	
Uayma	Uayma, Tinum, Cuncunul, Kaua, Piste y ranchos anexas	Fray Josef Ignacio Perdomo.	

Cenotillo	Cenotillo, Tunkas, Dzitas, Tixbaka y Tepich		Fray Manuel Torres, fray Manuel Ruz y fray Salvador Gonzales.
Conkal	Conkal, Chixulub, Cholul, Situpach, Ixil y Chablekal.	1785	Fray Francisco Sánchez y Gálvez, Br. Julián Rosado y Br. Pedro Guzmán, padre guardián fray Francisco Aguilar, fray Marcelo de Castro y fray Domingo Marturell.
Mococho	Mococho, Baca, Tixkuncheel y haciendas anexas.		Fray Lázaro Calderón, fray Josef Fabián Carrillo y fray Juan Francisco Sosaya.
Motul	Motul, Kikil y Muxupib		Fray Bernardo Echeverría.
Cansahcab	Cansahcab, Luma.		Fray Josef Antonio Ramírez, Br. Juan Manuel de Lora, padre guardián fray Lino Lobera.
Dzidzantún	Dzizantun, Yobain, Dzilam y haciendas anexas		Fray Juan Rivas.
Temax	Temax		Br. Santiago Domínguez.
Teya	Teya, Tepakam y haciendas anexas		Fray Domingo Josef Pérez y Josef Antonio de Jesús María Pérez de Córdova.
Tekantó	Tekanto, Kimila, Citilkum, Tixkoch y haciendas		Fray Juan López Herrera, fray Jacinto Hernández.
Cacalchen	Cacalchen, Bokoba, y ranchos anexas		Fray Andrés Romero, vicario fray Diego del Granado Argáez.
Tixkokob	Tixcocob, Ekmul y Luam y haciendas anexas.		Don Santiago de Salas y Br. don Pedro Melchor Pacheco.
Nolo	Nolo, Yaxkukul, Tixpehual y haciendas anexas		Manuel Josef del Castillo.
Hunucmá	**Solo tiene interrogatorio sin relacion del cura		Don Gregorio Novelo.
Telchac	Telchac, Dzemul y Zinanche		Fray Pedro Marín.
Ciudad de Campeche	Campeche y barrios anexas		1787
San Francisco de Campeche extramuros	San Francisco y Santa Lucia, Lerma y Zamula, San Diego y Chulul, Hampolol, ranchos y haciendas anexas.	1787	Br. Andrés Montero, Br. Josef Cesario Velazquez, Br. Victoriano Mendoza, Br. Francisco Josef Martínez.
Seiba	Seyba Playa, Hool, Siho, Xkukchi	1788	Br. don Nicolás Solís, Br. don Juan Antonio Olivera y don Josef Antonio Estierla.
Macuspana	Tepetitán		Don Idelfonso de Torres y don Manuel Rojo.
Rios de Usumacinta	Tenosique, estampilla, Kanytzam, San Josef de Tamulte, Santa Ana, Balancan, San Geronmo, San Isidro, San Felipe, La trinidad, San Pedro Martín, Tamana de Balancan, San Antonio, Concepción Tamulte, Concepción Kan Yzan, San Antonio cabecera, Rosario, Anima cabecera, Santo Cristo de Tenosique, San Juan, la vecindad.		Br. Don Juan Alero de Vera.

Jalpa, Nacajuca, Laguna de Términos, Sabancuy	Nacajuca, Tecoluca, Jabocingo, Huaitalpa, Tucta, Huatacalca, Olcuatitan, Oxiacaque, Pueblo nuevo, Tamulte		Br. Don Manuel Castillo, don Manuel Francisco de Olivera.
Villa hermosa, Pueblo de Tacotalpa, pueblo de Jalapa, Cunduacán, Teapa	Atasta y Tamulte		Don Josef Eugenio Quiroga.
Tacotalpa	Tacotalpa		Don Mateo Francisco Montero, don Josef Jacinto Bersunza y don Josef Benito de Vera.
Jalapa	Jalapa		Don Matías del Puerto, don Juan Garrido Bolaños.
Cunduacán	Cunduacán		Don Ignacio Ramón Sascre.
Teapa	Teapa		Don Francisco Josef Zentino, don Josef Joaquín Barbosa.
Chunhuhub	Chunhuhub, Polyuc y Tituc		Don Juan Thomas Brito y don Josef Rodríguez Coronado.
Chunhuhub	Chunhuhub, Polyuc y Tituc	1791	Don Mateo Gonzales y Br. Vicente Solís.
Dolores	Dolores y Santo Toribio		Don Julián Salazar.
Sacluk y Santa Ana	Sacluk y Santa Ana		Don Santiago Javier Rebolledo, don Agustín Domínguez.
San Andrés	San Andrés y San José	1792	----
Presidio y provincia de Nuestra Señora de los remedios	Presidio y provincia de Nuestra Señora de los remedios		Vicario in cápite don Juan José Rojo y teniente don Juan Francisco de Lara.
San Luis	San Luis		-----
Mama	Mama y Tekit		Don José Gil de la Torre, don Ignacio del Castillo, don José Bermejo, don José María Flota.
Dzizantun	Dzizantún, Yobain, Dzilam.		Fray Joaquín Pastrana, fray Francisco Aguilar, fray Lorenzo de Ávila.
Oxkutzcab	Akil, Yotholi, Xul, Tabi (hacienda)		Fray Francisco Briceño, tenientes: Manuel Fuentes, fray Benito Hernández, fray Manuel Granado, fray Mariano Chan.
Abala	Abala, Uayalceh, y haciendas anexas		Don Joaquín Campos, don Apolonio Cetz, don José Teodoro Martín.
Cacalchen	Cacalchen, Bokoba.		Fray Atanacio Febles, vicario Fray Bernardo Rodríguez.
Telchac	Telchac, Dzemul, Sinanche.		Fray Manuel Ruz, teniente vicario Fray Miguel Romero.
Temax	Temax, Tekal, Buctzotz, Dzoncauich.		Don Manuel Francisco de Olivera, coadjutor don José Marcelino de Olivera, tenientes: don Juan Antonio Olivera, don Marcelino Mendicuti.
Teya	Pueblos Teya, Tepakam.		Fray Manuel Granado, vicario teniente Fray Casimiro Carrillo.
Sacalum	Sacalum y haciendas anexas.		Don Ignacio Domínguez, coadjutor don Juan José Zapata, don Francisco Pérez.

Tecoh	Tecoh, Telchaquillo	1803	Don Manuel Correa, tenientes: don Santiago García, don Juan Sosa y José Pardenilla.
Teabo	Teabo, Xaya, Chumayel, Pencuyut.		Fray Agustín Carrillo, fray Juan Escalera, fray José Urbano Flores, fray José Aranda.
Tekax	Tekax, Ticum, Tixcuitum, Tixmehuac y estancias anexas		Fray Adrián Álvarez, fray Juan Ruiz, fray Pedro Marín, fray Joaquín Ramírez.
Acance	Acance y Timucuy		Don Joaquín Castellanos Zetina y coadjutor don José Ignacio Lara.
Muna	Muna		Don Francisco José Campos, coadjutor don José Félix Gouyoun, tenientes: don José Antonio Montero, don Leonardo Brito.
Tekanto	Tekanto, Citilcum, Kimbila, Tixcichih		Fray Antonio Barbosa, teniente fray José Perdomo.
Canzahcab	Canzahcab, Suma.		Vicario teniente fray Lázaro Calderón, vicario teniente fray Juan Rivas.
Mococho	Mococho, Baca, Tixkuncheel.		Fray Francisco Antonio Curbelo, vicario teniente fray José Canto.
Izamal	Izamal, Sitalpech, Pixila, Sudzal, Kantunil.		Guardián fray José de Jesús Esturla, tenientes fray Francisco Gonzales, fray Faustino Zerrera, Fray Manuel Moreno, fray José Aranda.
Tixcocob	Tixkokob, Ekmul, Euan.		Br. don Pedro Monsreal, tenientes el presbítero don Juan Pio Pérez, el presbítero don José Patricio Rodríguez.
Nolo	Nolo, Yaxkukul, Tixpeual.		Br. José Manuel Muñoz, coadjutor don José Vital Gil, teniente don José Clemente Muñoz.
Motul	Motul, Uci, Kini, Muxupip.		Fray Fernando Domínguez, tenientes: fray Pedro Marín, fray Manuel Triay, fray Francisco Garma, fray José Santamaria.
Mani	Mani, Chapab, Dzan, Tipikal.		1803 Fray Francisco Granado, tenientes fray Mariano Corao, fray Carlos Solís, fray Francisco Gómez Ancona, fray Ignacio Hernández.
Pueblo de Pich	Pich, Cauich, Bolonchencauich y Tixmucuy.		Fray Francisco Sánchez, tenientes fray Ángel Belzunza, fray Mariano Chan.
San Francisco Extramuros Campeche	Iglesias: San Francisco, Santa Lucía, Hampolon.	Don Ignacio Zavalegui, tenientes don Victoriano Mendoza, don Francisco Velásquez, don Juan Vargas.	
Chicbul	Chicbul	Don José Manuel Belzunza.	
Real capilla del Presidio del Carmen	Real Capilla del presidio del Carmen	Capellanes el vicario don José Escandón, don José Benito de Canto, don Manuel Ayala.	
Pociaxum	Pociaxum, Chiná, Xkeulil, Kulam, Santa Rosa, San Diego	Cura don Domingo Ignacio López de Llergo, coadjutor don José Antonio Montero, tenientes don Juan de Dios Aranda, don Julián Azevedo.	
Uman	Tah Umán, Bolompoche, Samahil	Cura don José Ignacio Manzanilla, coadjutor don José Gregorio Canto,	

		1804	tenientes: don Juan Andrés Herrera, don Antonio Ávila.
Ciudad de Campeche	Iglesias: Parroquia de San Román, Santa Ana, Guadalupe, Lerma.		Cura rector, vicario in cápite Br. don Diego José de Estafor, tenientes: don Luis Rodríguez Correa, don José María Miranda, don José María Hernández, don Francisco Eugenio Guzmán, don Manuel Rodríguez, don Diego Solís.
Hopechen	Hopechen, Dzibachen, Xcupilcacab.		Cura don Josef María Salazar, coadjutor don Rafael García, tenientes don Miguel Cabañas, don Joaquín Díaz.
Sabancuy	Sabancuy		Capellán Real don José María Almeida.
Hunucma	Hunucma, Tetiz y Kinchil		Cura Juan José Cavero, tenientes don Juan Francisco Domínguez, don Lucas Barbosa, don Domingo Almeida, don Manuel Rodríguez.
Kikil	kikil, Sucilá, Panaba, Loche.		Don Manuel José Vázquez, y el teniente don Simón Baeza.
Santa Clara de Donot Pip	Dzonot, Tunkas, Dzitas, Tixbaha, Xocenpich,		fray José Santamaría, tenientes: fray Juan Reyes, fray José Sansores, fray José Díaz y fray José Ayuso.
Tixcacalcupul	Tixcacalcupul, Tekom		fray Pedro Arvina y fray José Ayuso.
Chichimilá	Chichimilá.		Cura don Francisco Javier Rebolledo, teniente don José Escalante.
Homún	Homún, Cuzama		Cura don Vicente Ildefonso de Zúñiga, presbítero don José Antonio Carrillo.
Hocaba	Hocaba, Zanlahcat, Huhi, Sahcaba		Cura don José Ortiz, ministros: don Diego de Lara y don Mateo del Castillo.
Uayma	Uayma, Timum, Piste, Kaua.		Fray Pedro Guzmán, ministros: fray Pablo Carrillo y fray Bernabé Bancelis, fray José Ruiz.
Yaxcabá	Yaxcabá, Mopila, Santa María.		Br. Bartolomé Granados Baeza, ministros don Mateo Vicente de Sierra, don Juan Pío Alvarado y don Pablo Francisco Alcocer y don Joaquín Escalante.
Ychmul	Ychmul, Celul, Saban, Uaymax, Toholop. Tinum.	1804	Br. José María Olivera, ministro: don Manuel Patrón, coadjutor don Miguel Gerónimo López, y don José Matías Badillo y don José Benito Esquivel.
Chikindzonot	Chikindzonot, Ekpes		Don Francisco Báez, ministro: don Juan Esteban Arceo y don José Agustín Pedraza.
Chunhuhub	Chunhuhub, Tituc, Polyuc.		Don Juan Pablo de Villajuana, ministros: José Navedo y Juan José del Castillo.
Sacalaca	Sacalaca, Dzonotchel, Petulillo		Don Juan Tomás Brito, ministro: don José Dolores Duarte y don Salvador Novelo.

Peto	Peto, Chaksinkin, Tzucacab.		Don Antonio Solís, ministros: don Pedro Cabrera y don Gregorio Palomo, don Francisco Pérez.
Tahdziu	Tahdziu, Tixhualatun		Don Francisco Pasos, ministro: don Manuel Antonio Santamaría.
Sotuta	Sotuta, Cantamayec, Tabi, Bolon, Huhi		Don Santiago de Salas, ministros don Miguel de Pasos, y don Francisco Javier Domínguez.
Tizimin	Tizimin, Dzonot Ake,		Don Manuel Antonio de Cárdenas y teniente don Domingo de Cárdenas.
Espita	Espita, estancias y ranchos	1804	Don José Gerónimo Espinola, teniente don José Antonio Ponce,
Nahbalam	Nahbalam, Sisbichen, Yalcoba, Hunapku		Don José Benito de Palma, teniente don Crisanto Fuentes.
Tekuch	Tekuch, Tesoco, Tahmuy		Don Rafael Mendicuti, ministro don Raymundo López.
Valladolid	Valladolid		Don José María del Puerto, don José Manuel Osorno, don Pedro José Arce y don José García, y don José Tomas Solís.
Chemax	Chemax		Don Felipe Curbelo, y ministro don Francisco Gómez.
Tihusuco	Tihusuco, Tela, Tepich, Xcabil.		Don Francisco Javier Sugarti, don Joaquín García, y Juan Nepomuseno Alcocer.
Barrio de Sisal de la Villa de Valladolid	Sisal, Pixoy, Temozon, Popola.		Don Juan Meneses, ministro don Andrés Meneses.
Tixcacaltuyu	Tixcacaltuyub, Tahchevilchen		Don José María Domínguez, don Mateo Gonzales y don Ignacio Ávila.
Xcan Bolona	Xcan Bolona, Santa María		Don Juan José Correa, ministro don Eusebio Villamil.
Calotmul	Calotmul, Tahcabo, Pocoboch		Don Marcos Lizárraga y ministro don Benedicto Solís.
Chancenote	Chancenote, Tixcancal		Don José Antonio Zapata, teniente don Alejandro Villamil.
Halachó	Halachó		Don Manuel Ángel Gómez, teniente don José María Badillo.
Palizada	Palizada, Jonuta.		Don Juan de Dios Díaz, teniente don Pedro Antonio Borges.
Seyba	Seyba cabecera, Seiba Playa, Hol, Xkculil, Sihochac		Don Juan Manuel Castillo y Zetina, coadjutor don Manuel Melendez, teniente don Bernardo Reyes.
Sahcabchen	Sahcabchen, Champoton, Holail		Br. José Anselmo Tejero, tenientes: don José Antonio Fernández, don Manuel Collazo.
Kopoma	Kopoma, Chochola, Opichen.		Don José Gonzales Mangas, tenientes: José Dionicio Mangas, José de la Cruz Rodríguez, Juan José Montes.
Bolonchenticul	Bolonchenticul		Don Francisco Ángel López, tenientes: don José Antonio Pastrana, don José María Cabañas.
Calkini	Calkini, Dzibalche.		Fray Cayetano Martín Rosado, tenientes: fray José Pérez, fray José Aliendo, fray José Argaiz.

Becal	Becal, Tepakam, Nunkini		Br. Miguel Ruela, tenientes; don José Joaquín Mugartegui, don José María Marín.
Maxcanú	Maxcanú		Br. Juan José Rojo, coadjutor don Juan de la Cruz Sosa, teniente: don José Manuel Zapata.
Hecelchakán	Hecelchakán, Tenabo, Pocboc, Pokmuch, Tinum, rancho Sahcabchen y haciendas anexas.	1804	Don Feliciano Meneses, coadjutor; don Agustín Meneses, tenientes: don Manuel Bolio, don Ignacio Gómez, don Esteban Baeza, don Juan Miguel Villafaña.
Ciudad de Villa Hermosa	Villahermosa, Atasta, Tamulté de la Barranca.		Vicario in cápite don José Eugenio Quiroga, coadjutor don José María Alpuche, clérigos residentes: don Luis Argaiz, don Manuel Baraona, don Francisco Barreda.
Jalapa	Jalapa, Astapa, las raíces, los cacaos.		Don Francisco Xavier Carpizo, coadjutor don Manuel Baraona, tenientes don Luis Argaiz, don José Ribas.
Ríos de Usumacinta	Usumacinta, Kanitzam, Tenoziq, Tamulté, Santa Ana, Estapilla, Balancan.		Don Juan Alexo de Vera, coadjutor don Bernardino Lugo.
Jalpa	Jalpa, Soyataco, Chichicapa, Mecuacan, Cupilco, Jalupa, Ycimuapa.		Don Clemente Antonio García, tenientes: don Juan Enrique Alamilla, Manuel García, Pedro Antonio Díaz.
Tacotalpa	Tacotalpa, Tapijulapa, Puscatan, Obsolutan		Br. Juan Garrido, tenientes: don Manuel Tello, don Francisco Zenteno.
Nacajuca	Nacajuca, Tamulte, Guatacalca, Taposingo, pueblo nuevo, Tueta, Olcuatitan, Oxiacaque, Tecoluta, Guaytalpa, Masateupa.		Don Gregorio Domínguez, coadjutor don Juan Esteban Rejón, tenientes: don Juan José Godoy, don José María Mazo.
Teapa	Teapa, Tecomaxiaca.		Don Francisco Javier Pastrana, tenientes, don Juan Manuel Villafaña, don Domingo Barberi.
Cunduacán	Cunduacán, Pechucalco, Guaimango, Anta, Culico, Boquiapa, Santiago Cimatan, San Antonio Rioseco.		Don Joseph Gerónimo Texeda, el coadjutor don José Eduardo de Cárdenas, tenientes: don Joseph García, don Joseph Urrutia, don Manuel Montero, capellán don Alexandro Escalante.
Macuspana	Macuspana, San Carlos, San Fernando, Tepetitán		Don Raymundo Pérez, coadjutor: don Bernardo Marcelino de Castro, teniente: don Miguel Leonard.
Hoctún	Pueblo de Hoctún	1805	Cura don Francisco Sanguino, don Francisco Xavier Paz y don Juan Tomas Gamboa, don Enrique Zeballos.
San Andrés	San Andrés, y San José.		Cura reductor el vicario <i>in capite</i> don Domingo Fajardo.
San Luis	San Luis		Don José Urbano Mendoza.
San José	San José		Don José Francisco de Lara.
Santa Ana	Santa Ana, Guadalupe y San Juan de Dios,		Cura don Damazo María Yaá.
Dolores	Dolores, Santo Toribio	Cura don Antonio Ávila.	

Ticul*	Ticul, Pustunich, Nohcacab.	1805	Fray Francisco Gómez, fray Joaquín Muxica, fray Jose Herze, fray José Gómez, fray Pablo Carrillo, fray Pedro Arbina, fray Lorenzo Lope, fray Faustino Herrera.
*: Este curato esta fechado entre 1803-1805.			

Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exps. 1-24, Caja 620, Exps. 1-13, Caja 621, Exps. 14-34, Caja 622, Exps. 35-56, Caja 623, Exps. 56-76, Caja 624, Exps. 77-126, Caja 625, Exps. 127-142.

Tabla 4. Población del curato de Tizimín en 1784:

Pueblos, ranchos y estancias	Indios		Otras calidades		Distancia con respecto a la cabecera
	H	M	H	M	
Pueblo de Tizimin	41	46	238	289	Es la cabecera
Yokdonot	7	12	0	0	½ Media legua al sur
Xpol	5	7	0	0	3 leguas al sur
Hobonox	3	3	0	0	2 leguas al poniente
Xuenkal	3	3	0	0	½ legua al poniente
Susula	5	5	0	0	½ legua al poniente
Zizila	4	6	0	0	1 ½ Legua al poniente
Sosilchen	4	5	0	0	1 legua al poniente
Kankabchen	4	7	0	0	1 legua al norte
Hanabal	2	4	0	0	½ legua al norte
Xbohom	7	9	0	0	½ legua al sur
Pambilha	5	4	0	0	½ legua al sur
Moyza	6	6	0	0	½legua al norte
San Josef	14	11	0	0	¼ legua al oriente
Xtoloc	3	6	0	0	1 legua al oriente
Culucmul estancia	7	7	0	0	2 leguas al norte
Lucuy	4	4	0	0	3 leguas al norte
Yaxche	38	33	0	0	¼ legua al norte
Pueblo de Zucop	15	16	45	52	2 ½ leguas al oriente
Rancho corresponde a San Francisco	4	4	0	0	3 leguas al oriente
Pueblo de Dzonot Ake	23	22	21	28	6 leguas al oriente
Rancho Kankabdonot	10	10	0	0	7 leguas al oriente
Olceh Estancia	19	20	0	0	8 leguas al oriente
Cahuichya	11	8	0	0	7 leguas al norte
Dibichen	15	18	0	0	7 leguas al norte
KinchaKan Estancia	7	5	0	0	9 leguas al norte
Kincab	4	5	0	0	7 leguas al oriente
Bondonot	9	10	0	0	7 leguas al oriente
Telonio	9	9	0	0	6 leguas al oriente
Subtotal	288	305	304	369	
	Indios 593		Otras calidades 673		
	Total del partido 1 266 habitantes				

Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 621, Exp. 21, Curato de Tizimín, año 1784, f. 22v.

Tabla 5. Rentas (en pesos) en curatos de la diócesis entre 1782-1805:

Curato	Pueblos	Año	Renta	
Hopelchén	Hopelchén y haciendas anexas.	1782	2 500	
Diego de Pich	San Diego de Pich, Cauich, Bolonchen Cauich, Tixmucuy		1 500	
Hecelchakán	Hecelchakán, Pokmuch, Poeboc, Tenabo, Tinum.		4 000	
Calkiní	Calkiní y Dzibalché.		4 000	
Becal	Becal, Hunkini y Tepankamillo.		2 700	
Maxcanu	Maxcanú, Halacho, estancias y haciendas		4 000	
Kopoma	Kopoma, Opilchen estancias y sitios de milperías		2 500	
Umán	Umán, Chochola y Samahil, haciendas y estancias.		3 600	
Tihosuco	Tihosuco, Tepich y Telau		2 300	
Sacalaca	Sacalaca, Dzonochel y Petul		1784	950
Chemax	Chemax	1 300		
Xcanbolona	Xcanbolona*	1 100		
Chancenote	Chancenote y Tixcancal.	1 000		
Nahbalam	Nahbalam, Sisbichen, Yalcoba y Hunabku, haciendas y ranchos.	800		
Calotmul	Calotmul, Tahcabo y estancias anexas	770		
Tizimin	Tizimin, Zucop y Dzonot Ake	900		
Kikil	Kikil, Sucila y Panaba y estancias anexas	1 500		
Espita	Espita y la parcididad de Habcanul	1 600		
Izamal	Izamal, Zitilpech, Pipila, Susal, Xanaba, Kantunil y parajes anexos.	2 000		
Hoctún	Hoctún y Xocchel, Tahmek y Zeye .	1 500		
Chichimilá	Chichimilá, Dzitnup y Ebtún	1 500		
Uayma	Uayma, Tinum, Cuncunul, Kaua, Piste y ranchos.	1 100		
Hocaba	Hocaba, Huhí y Sahcaba	1 400		
Sotuta	Sotuta, Tabi, Bolom, Uzih y Cantamayec	2 400		
Yaxcaba	Yaxcaba y Mopila	2 400		
Tixcacaltuyú	Tixcacaltuyú	1 600		
Peto	Peto*	2 400		
Tahdziu	Tahdziu*	1 400		
Ychmul	Ychmul, Tiholop, Tinum, Quelul, Saban, y Maymax.	3 700		
Chikindzonot	Chikindzonot, Ekpes y estancias	1 340		
Tixcacalcupul	Tixcacalcupul, Tekom y estancias	700		
Cenotillo	Cenotillo, Tunkas, Dzitas, Tixbaka y Tepich	1 700		
Conkal	Conkal, Chixulub, Cholul, Sitipach, Ixil y Chablekal.	3 000		
Mococha	Mococha, Baca, Tixkuncheel y haciendas anexas.			1 500
Motul	Motul, Kikil y Muxupib			1 600

Telchac	Telchac, Dzemul y Zinanche	1785	1 200
Dzidzantun	Dzidzantun, Yobain, Dzilam y haciendas anexas		1 000
Temax	Temax		1 900
Teya	Teya, Tepakam y haciendas anexas		700
Tekanto	Tekanto, Kimila, Citilkum, Tixkoch y haciendas		800
Cacalchen	Cacalchen, Bokoba, y ranchos anexas		800
Tixkokob	Tixcocob, Ekmul y Luam y haciendas anexas.		1 800
Hunucmá	Hunucma*		1 700
Macuspana	Tepetitán	1788	2 000
Jalpa, Nacajuca, Laguna de Terminos, Sabancuy	Nacajuca, Tecoluca, Jabocingo, Huaitalpa, Tucta, Huatacalca, Olcuatitan, Oxiacaque, Pueblo nuevo, Tamulte		2 000
Teapa	Teapa		4 000
Chunhuhub	Chunhuhub, Polyuc y Tituc	1791	1 200
Mama	Mama y Tekit	1803	2 500
Dzidzantun	Dzidzantún, Yobain, Dzilam.		2 000
Oxkutzcab	Akil, Yotholi, Xul, Tabi (hacienda)		700**
Abala	Abala, Uayalceh, y haciendas anexas		2 000
Cacalchen	Cacalchen, Bokoba.		1 000
Telchac	Telchac, Dzemul, Sinanche.		2 500
Temax	Temax, Tekal, Buctzotz, Dzoncauich.		4 000
Sacalum	Sacalum y haciendas anexas.		2 000
Teabo	Teabo, Xaya, Chumayel, Pencuyut.		2 028
Acance	Acance y Timucuy		2 500
Muna	Muna*		3 000
Tekanto	Tekanto, Citilkum, Kimbila, Tix koch		2 000
Canzahcab	Canzahcab, Suma.		1 000
Mococha	Mococha, Baca, Tixkuncheel.		2 000
Izamal	Izamal, Sitalpech, Pixila, Sudzal, Kantunil.		3 000
Tixcocob	Tixkokob, Ekmul, Euan.		2 500
Nolo	Nolo, Yaxkukul, Tixpeual.		2 500
Motul	Motul, Uci, Kini, Muxupip.		3 000
Mani	Mani, Chapab, Dzan, Tipikal.		3 000
San Francisco Extramuros Campeche	Iglesias: San Frnacisco, Santa Lucia, Hampolon.		2 000
Chicbul	Chicbul	500	
Uman	Tah Uman, Bolompoche, Samagil	5 000	
Ciudad de Campeche	iglesias: Parroquia de San Roman, Santa Ana, Guadalupe, Lerma.	4 139	
Hunucma	Hunucma, Tetiz y Kinchil	5 000	
Kikil	kikil, Sucila, Panaba, Loche	800	
Tixcacalcupul	Tixcacalcupul, Tekom	800	

Chichimila	Chichimila	1804	2 350
Homun	Homun, Cuzama		2 000
Diego de Pich	Diego de Pich, Cauich, Bolonchenuaich y Tixmucuy.		1 000
Hocaba	Hocaba, Zanlahcat, Huhi, Sahcaba		2 000
Uayma	Uayma, Timum, Piste, Kaua.		2 000
Yaxcaba	Yaxcaba, Mopila, Santa Maria.		3 500
Ychmul	Ychmul, Celul, Saban, Uaymax, Toholop. Tinum.		1 000
Chikindzonot	Chikindzonot, Ekpes		1 800
Chunhuhub	Chunhuhub, Tituc, Polyuc.		2 000
Sacalaca	Sacalaca, Dzonotchel, Petulillo		1 100
Peto	Peto, Chaksinkin, Tzucacab.		3 500
Tahdziu	Tahdziu, Tixhualatún		2 000
Sotuta	Sotuta, Cantamayec, Tabi, Bolon, Huhi		3 000
Tizimin	Tizimin, Dzonot Ake,		1 000
Espita	Espita, estancias y ranchos		2 000
Nahbalam	Nahbalam, Sisbichen, Yalcoba, Hunapku		914
Tekuch	Tekuch, Tesoco, Tahmuy		600
Valladolid	Valladolid*		3 500
Chemax	Chemax*		2 400
Tihusuco	Tihusuco, Tela, Tepich, Xcabil.		3 000
Barrio de Sisal (villa de Valladolid)	Sisal, Pixoy, Temozon, Popola.		1 500
Tixcaltuyú	Tixcaltuyub, Tahchevilchen		4 000
Xcan Bolona	Xcan Bolona, Santa Maria		2 000
Calotmul	Calotmul, Tahcabo, Pocoboch		1 000
Chancenote	Chancenote, Tixcancal		1 300
Halacho	Halacho*		2 000
Palizada	Palizada, Jonuta.		1 000
Seyba	Seyba cabecera, Seiba Playa, Hol, Xkculil, Sihochac		2 000
Sahcabchen	Sahcabchen, Champoton, Holail		800
Kopoma	Kopoma, Chochola, Opichen.		4 000
Bolonchen ticul	Bolonchenticul		3 500
Calkini	Calkini, Dzibalche.		7 000
Becal	Becal, Tepakam, Nunkini		3 500
Maxcanu	Maxcanu*	3 000	
Hecelchekán	Hecelchekán, Tenabo, Pocboc, Pokmuch, Tinum, rancho Sahcabche y haciendas	6 000	
Ciudad de Villa Hermosa	Villahermosa, Atasta, Tamulte de la Barranca.	2 000	
Jalapa	Jalapa, Astapa, las raices, los cacao.	1 500	
Rios de Usumacinta	Usumacinta, Kanitzam, Tenoziqúe, Tamulte, Santa Ana, Estapilla, Balancan.	700	
Jalpa	Jalpa, Soyataco, Chichicapa, Mecucan, Cupilco, Jalupa, Ycimuapa.	2 300	

Tacotalpa	Tacotalpa, Tapijulapa, Puscatan, Obsolutan		3 500
Nacajuca	Nacajuca, Tamulte, Guatacalca, Taposingo, pueblo nuevo, Tucta, Olcuatitan, Oxiacaque, Tecolula, Guaytalpa, Masateupa.		3 000
Teapa	Teapa, Tecomaxiaca.		7 000
Cunduacán	Cunduacan, Pechucalco, Guaimango, Anta, Culico, Boquiapa, Santiago Cimatan, San Antonio Rioseco.		5 000
Macuspana	Macuspana, San Carlos, San Fernando, Tepetitán		2 500
Hoctun	Hoctun*	1805	3 000
Ticul	Ticul, Pustunich, Nohcacab.	1803-1805	6 000
* El documento se encontró sin el razonamiento separado del cura y/o no especificó el número de asentamientos que pertenecían al curato. ** Valor traducido en mantas.			

Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Cajas 620-625, Visitas Pastorales efectuadas durante el gobierno de fray Luis de Piña y Mazo y fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte entre los años 1782-1805.

Tabla. 6. Descripción de iglesias de pueblos de Tabasco entre 1781-1788:

Curato	Año del registro	Pueblos	Características de la iglesia
Jalapa	1781	Jacaguapa	Tiene iglesia cubierta de paja y cercada de cañas algo deteriorada con sus vasos sagrados y custodia de plata dorada y ornamentada con mediana decencia.
		Astapa	Tiene su iglesia nueva cubierta de paja y cercada de caña como de 50 varas de largo y 14 de ancho con bautisterio y pila decente, sacristía ornamentada con decencia, vasos sagrados custodia de plata muy buena sobre dorada, 5 altares decentes.
Tacotalpa	1781	Villa de Tacotalpa*	La iglesia parroquial contiene 68 varas de largo y 12 y media de ancho de piedra con sus dos forros de lo mismo cobijada de huano. Así mismo tiene dos capillas de piedra, la una del señor San José cobijada de huano con su [artesor] (como toda iglesia) y la otra de Nuestra señora del Rosario cobijada de tela esta sin altar por no haberse acabado y aquella con su altar correspondiente, habiendo en el cuerpo de dicha iglesia 5 altares con el mayor, todos medianamente decentes, pila bautismal, muy decente, sacristía con todo lo necesario, tiene vasos sagrados, y custodia de plata dorada blandones, lámparas, alta ciales, todo y mantas.
		Tapijulapa	Tiene su iglesia cubierta de paja, cercada de piedras sin mayor deterioro con sus vasos sagrados, custodia y ornamentación necesarios medianamente decentes, tiene 48 varas de largo y 16 varas de ancho.
		Oxolotan	Tiene su iglesia de piedra cubierta de huano, con su sacristía muy decente todo, con sus vasos sagrados, custodia y blandones todo de plata, bautisterio coro y ornamentos necesarios. Tiene 4 altares y la iglesia 70 varas de largo y 15 de ancho.
		Puxcatan	Tiene su iglesia cubierta de huano cercada parte de piedra y parte de caña algo deteriorada, de 50 varas de largo y 11 de ancho con su sacristía, vasos sagrados, blandones, lámparas, todo de plata y demás ornamentos todo correspondiente, todo medianamente decente y en su distrito hay 4 altares.
Teapa	1781	Teapa	Su iglesia es muy capaz, aunque deteriorada de cobija, tiene 9 altares, pila bautismal buena, sacristía nueva, vasos sagrados, custodias dos, copon, relicario, lámparas nuevas y sus ornamentos suficientes, tiene su fabrica formal nuevamente creada, tiene pueblo en la misma situación con su iglesia y ornamentos llamado Tecomaxiaca
		Cunduacán	La iglesia es bendita y se construyó entre 1770-1771, siendo cura propio don Josef Chrisogono de la Cueva, tiene 12 pilares de ladrillo, cubierta de paja, su largo es de 62 varas y 15 de ancho, con una altura correspondiente, tiene 9 ventanas y 5 puertas.
		San Antonio	Se encuentra 8 leguas distantes de la cabecera de Cunduacán, su iglesia nueva con 3 altares, con bautisterio y sacristía con 50 varas de largo. Su tamaño es de 14 de ancho y 60 varas de largo. Cercada de caña y techada de huano y encalada.
		Santiago Concuguala	Su iglesia tiene 3 altares y 35 varas de largo, y 12 de ancho sin pila para bautizar por estar en el recinto de la cabecera.
		Cucultiapa	Su iglesia es de madera y tejas con 3 altares y sacristía con 50 varas de largo y 14 de ancho sin pila bautismal por ser parcial de la cabecera.

Cunduacán	1781	Pechualco	Dista de la cabecera media legua tiene su iglesia de palos y paja con 50 varas de largo y de ancho 14 con 3 altares bautisterio y sacristía muy capaz a su vecindario.
		Guamango	Dista una legua de la cabecera con su iglesia de palo y paja, con 67 varas de largo y de ancho 15 con 4 altares sacristía y bautisterio con mucha decencia y capacidad.
		Anta	Su iglesia mide 50 varas de largo y 14 y media de ancho, es de palo y paja con sacristía y bautisterio con 3 altares todo con decencia y capacidad para su vecindad. Dista de la ciudad legua y media.
		Culuo	Con su iglesia de media vida, con 45 varas de largo, y 14 de ancho con 3 altares, bautisterio y sacristía, con capacidad y decencia suficiente dista legua y cuarto de la cabecera.
		Boquiapa	Con su iglesia nueva de palo y paja con 56 varas de largo y 15 de ancho con 4 altares, sacristía, y bautisterio, todo con decencia y capacidad, dista de la cabecera dos leguas y tres cuartos.
Macuspana	1781	Macuspana	En su iglesia hay 4 altares todos de buen ser, en mayor con su custodia dorada nueva y otra pintada y dorada en otro, bautisterio comulgatorio y sacristía, la iglesia nueva con 61 varas de largo y 12 de ancho.
		Tepetitán	Existe una iglesia de cabecera deteriorada cubierta de huano con tres altares deteriorados, bautisterio y sacristía su capacidad como de 50 varas de largo y de ancho 10.
		San Carlos	Dista de la cabecera 2 leguas tiene una iglesia que va de caña su trecho, sus dimensiones de 60 varas de largo y 12 de ancho. La iglesia se administra como se debe y tiene solo el altar mayor y bautisterio puesto todo con la mayor decencia.
		San Fernando	Dista de Macuspana 3 leguas, tiene camino esta ermita, un altar, sacristía y bautisterio y puesto todo con la decencia posible.
		Pueblo Nuevo Oxiacaque	Dista de Macuspana 8 leguas en él hay un teniente de cura y correspondiente al pueblo en su iglesia es de huano embarrada y encalada con un altar y es de la residencia del teniente de cura.
Cacaos	Dista de la cabecera 6 leguas y del anterior 2 leguas, es administrado por aquel teniente de cura tiene altares, bautisterio y sacristía, con respecto a su capacidad al vecindario.		
Jalpa	1781	Jalpa	La iglesia tiene 74 varas de largo, inclusive la sacristía y 14 de ancho cubierta de huano, encetada de jantas, enterrada y blanqueada de cal, tiene 7 altares, colocado el sagrario y el patrón es San Antonio de Padua, tiene Bautisterio.
Sahcabchén	1781	Sahcabchén	Su iglesia es de piedra, quebrantada en el techo por el coro, tiene altares, sagrario, bautisterio, y sacristía, su capacidad es de largo 50 varas y de ancho 12, dista de la capital 60 leguas.
Nacajuca	1788	San Antonio de Padua Nacajuca	La iglesia es bendita, su cementerio cerrado se hizo siendo cura propio el señor don Marcelo Álvarez, es de paja tiene de largo 62 varas y de ancho 12, con su altura correspondiente, con 5 puertas y sus ventanas, y en lo demás conforme a derecho.
Presidio del Carmen y Laguna de Términos	1788	Nuestra Señora del Carmen	Se hizo de cuenta de su majestad, es de paja, y tiene de ancho 13 varas y de largo 36, tiene 6 ventanas y 5 puertas estando conforme a lo demás a derecho y se construyó en 1773.
Chunhuhub	1788	Chunhuhub	La fábrica de la iglesia inició el día 26 de julio de 1768 y su colocación fue a finales de junio de 1769 y el cura don

			Francisco Xavier Badillo permaneció en la parroquia después de ser verificada hasta principios de 1771. Las puertas y ventanas de esta iglesia costaron 82 pesos.
Villahermosa	1788	San Juan de Villahermosa	Se construyó de cal y ladrillo cubierta de Teja, tiene de largo 68 varas, de ancho 14, con su altura correspondiente, tiene 6 ventanas grandes y 5 puertas, incluyéndose las principales.

Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exps. 8-11 y 13-14, Caja 622, Exp. 36, Caja 623, Exps. 57, 59. * En 1778 los zoques de Tacotalpa dedicaron la mitad de sus bienes de comunidad y de trabajo durante 6 años en las milpas comunales para la construcción de su iglesia. AGN, Bienes de comunidad, vol. 7 exp. 136, ff. 269s, tomado en Ruz, Mario Humberto, *Un rostro encubierto los indios del Tabasco colonial*, p. 244.

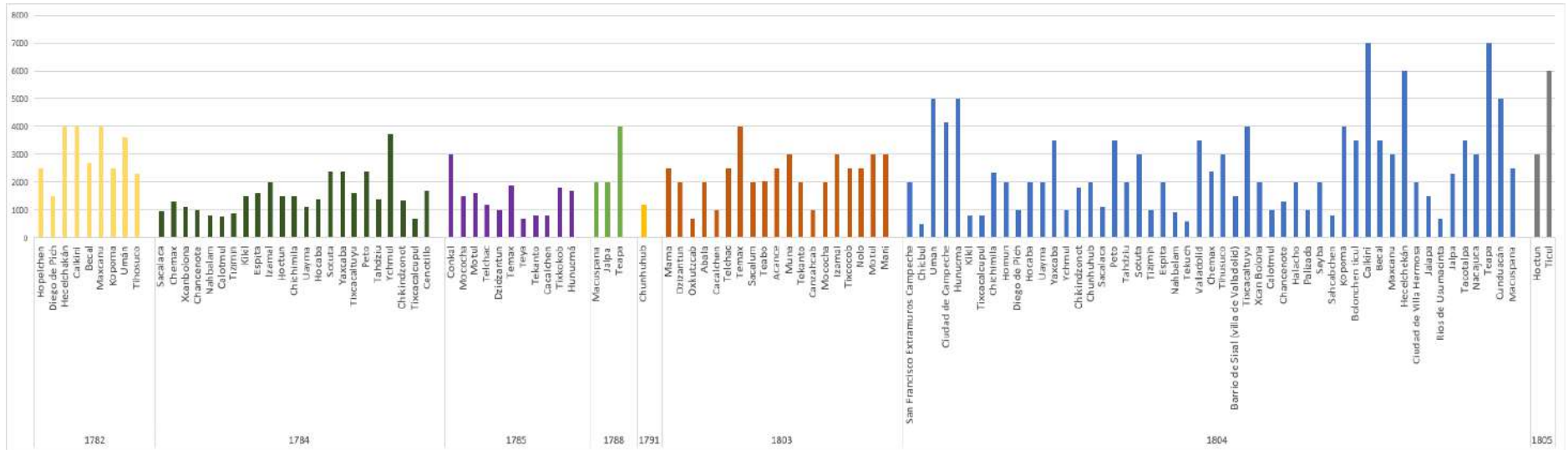
Tabla 7. Pueblos y haciendas del curato de Tacotalpa, en 1781:

Pueblo / hacienda	Habitantes	Propietario
Villa de Tacotalpa	590	----
Pueblo de Tapijulapa	1061	----
Pueblo de Oxolotán	181	----
Pueblo de Puxcatán	107	----
Hacienda la Raya	14	
Hacienda	8	Manuel de la Cruz
	18	Alberto Pérez
	19	Alberto Delgado
	19	Vicente Garrido
Hacienda del Rosario	68	Lorenzo del Pozo
	66	José Antonio Quintero
	60	Miguel García
	30	
	9	Antonio [...]
	22	Gabriel de la Cruz
	23	Santiago [...]
	16	Antonio Moreno
	21	Beatriz Gordillo
Hacienda la Concepción	50	Manuel Ancona
Hacienda Poana	6	
	33	Joseph Tomás Capitán de Pardos reformado
	26	Andrés de la Cruz
Hacienda San Juan	79	
Hacienda de Popora de convento de nuestro padre Santo Domingo de ciudad Real de Chiapa*	804	
Hacienda Santa Teresa	11	
	108	Coronel Joaquín de Santamaría
Hacienda Poana	62	
Hacienda la Reencarnación	66	
Hacienda la Trinidad	76	
Hacienda San José alias Puyacatengo	121*	
Hacienda Santa Bárbara	28	
	56	Vicente Cañas
	65	Antonio Lazo de la Vega
	68	Francisco Gonzales
	11	Roberto de Vera
	18	Ángel Méndez
	24	Francisco de Salas
	18	Pedro Ruiz
	8	Juan Suárez
	5	Juana Gonzales
	18	Bernardo Sánchez
Hacienda la Concepción	76	Francisco Severo Muñoz
Hacienda San Josef	36	
Hacienda San Martín	60*	
Hacienda Santa Rosa	14	
	14	Juan Zurira
	10	María de los Santos
Hacienda Santa Lucía	78	Don Lucas Benito de Oya
Hacienda Santa Ana	56	
Hacienda Santísima trinidad	41	Don Antonio Pardo de la Vega

Hacienda Santa Ana alias Pohitocal	86	Don Francisco
	55	Leonor Bocanegra
	12	Juan Salvador Gomes
	8	Manuel Zapata
	12	Bartolomé Moral
	6	Juan Centeno
	22	Sebastian y Antonio Trejo
	2	Esteban de los Santos
	26	Juan de España
San Pedro de Poxcatán	150	Don Vicente Muñoz
	26	Don Francisco de Lara
	30	Don Lorenzo del Pozo
La hacienda del [Bagia]	32	Don Rafael Gómez
Hacienda la Candelaria	19	
	22	Mateo de la Cruz
	9	Bernardo de la Cruz
	5	Ignacio Torres
	5	Josef Gutiérrez
	12	José Herrera
	4	Simón Landero
	12	Salvador de la Cruz
	6	Miguel Espínola
	5	Pedro López
	2	Felipe Pérez
	3	Mateo López
	4	Perfecto Pérez
	7	Eugenia de la Cruz
	2	Manuel Herrera
<p>* En su interior contaba con ermita u oratorio público en el cual se administraba el sacramento de la confesión y comunión a los sirvientes. También se oficiaba misa y sermón con facilidad de enterrar a través de la licencia concedida por el obispo fray Antonio Alcalde.</p> <p>Los caminos entre pueblos y haciendas eran pantanosos y para ello se usaban puentes para atravesarlos. Las distancias entre asentamientos eran cortas y el pueblo más lejano de la jurisdicción se encontraba a 4 leguas. Se distinguen algunos dueños de haciendas con gran cantidad de habitantes como es el caso del coronel Joaquín de Santamaría y Francisco Severo Muñoz. Asimismo, se observa la predominancia de apellidos como López, de la Cruz, de los Santos y Pérez, probablemente se traten de las mismas familias.</p>		

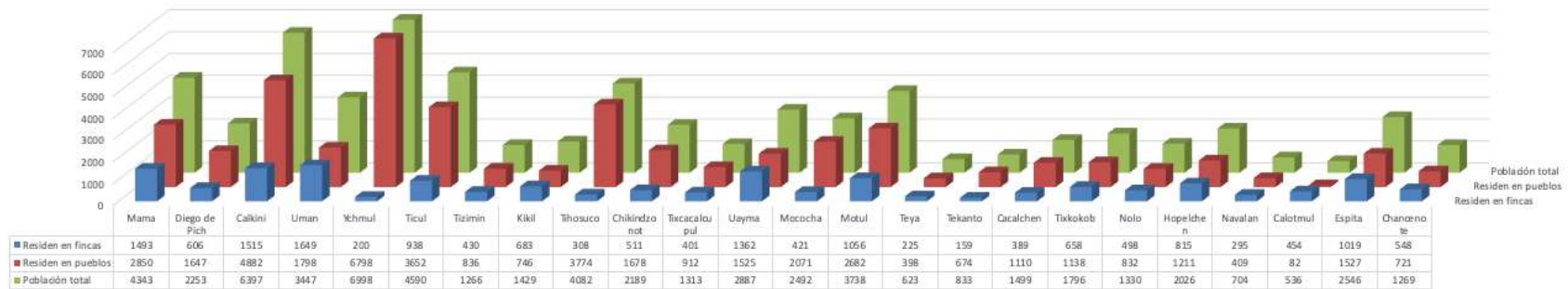
AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas Pastorales, Caja 619, Exp. 10, 3 febrero de 1781, ff. 14v-16v.

Gráfico 1. Rentas (en pesos) de curatos de la diócesis entre 1782-1805:



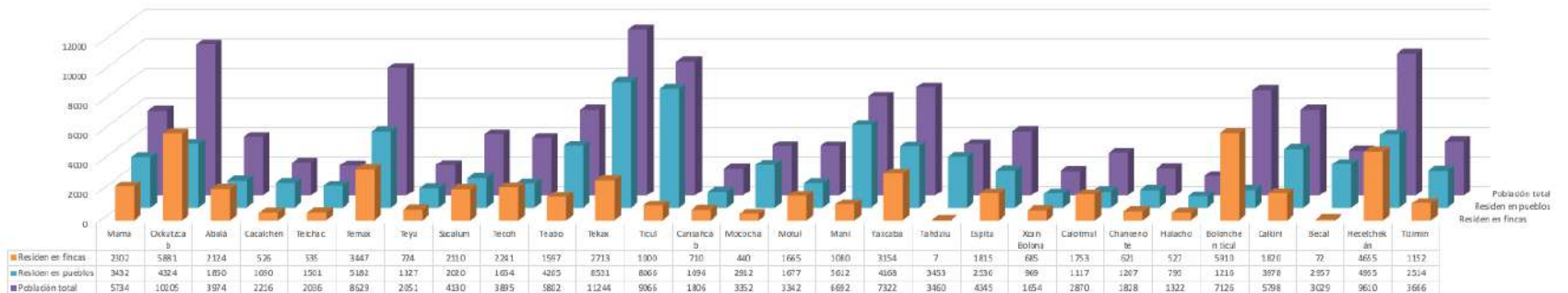
Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Cajas 620-625, Visitas Pastorales efectuadas durante el gobierno eclesiástico de fray Luis de Piña y Mazo y fray Pedro Agustín Estévez y Ugarte entre 1782-1805.

Gráfico 2. Población residente en fincas rurales y pueblos entre 1782-1785:



Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 619, Exp. 23, Caja 620 Exps. 2, 7, 8, 10, Caja 621, Exps. 14, 15, 18-23, Caja 622, Exps. 37-40, 43, 44, 48-52. Año 1782-1785.

Gráfico 3. Población residente en fincas rurales y pueblos entre 1803-1806:



Fuente: AHAY, Sección Gobierno, Serie Visitas pastorales, Caja 623 Exps. 62, 64-67, 69-74, 76, Caja 624 Exps. 79, 80, 85, 86, 96, 97, 104, 110, 113, 121-124, 129, 131 y 133. Año 1803-1806, y AHAY, Sección Gobierno, Serie Obispos, Caja 420, Exp. 1, año 1806.

FUENTES

AGI Archivo General de Indias

AGNM Archivo General de la Nación de México

AGAY Archivo General de la Arquidiócesis de Yucatán

AHAY Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán

AHPSEM Archivo Histórico de la Provincia del Santo Evangelio de México

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acosta, Joseph

1590 *Historia natural y moral de las Indias en que se tratan las cosas notables del cielo y elementos metales, plantas y animales de ellas: y ritos y ceremonias, leyes y gobierno y guerras de los indios*, Libro I, Casa Juan de León impresor, Sevilla, España.

Aguirre Salvador, Rodolfo,

2008 “El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El Arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII”, en Revista *Historia Crítica*, núm. 36, julio-diciembre, pp. 14-35. Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.

2016 *Visitas pastorales del arzobispado de México, 1715-1722*, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, México.

Amezua, Luis C. Francisco J., y Andrés Santos,

2013 “La moderación de la pena en el caso de las personae miserabiles en el pensamiento jurídico hispano-americano de los siglos XVI-XVII”, en Revista de Historia del Derecho, sección investigaciones N. 45, INHIDE, Buenos Aires, enero-junio, pp. 245-264.

Ancona Eligio

1889 *Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días*, Tomo II, Segunda edición, Barcelona.

Bercastel-Berault,

1832 *Historia de la iglesia* escrita en francés por el abate Barault-Bercastel, canónigo de Noyon traducida al castellano, corregida, anotada y continuada, hasta el pontificado del SS. P. LEÓN XII, por los PP. J. M. y A. C. de V., tomo II, desde la propagación de la herejía de Zuinglio en el año de 1523 hasta la apertura del concilio de Trento en el de 1545, Valencia.

Borges, Pedro, O. F. M.,

1960 *Métodos misionales en la cristianización de América siglo XVI*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Departamento de Misionología Española, Madrid, MCMLX.

Bonor Villarejo, Juan L.,

1989 *Las cuevas mayas simbolismo y ritual*, Universidad Complutense de Madrid.

Berlín Heinrich, Gonzalo de Balsalobre y Diego de Hevia y Valdés

1981 *Idolatría y superstición de los indios de Oaxaca*, ediciones Toledo, México.

Bracamonte y Sosa, Pedro,

1991 “El cristianismo indígena y las cofradías en el siglo XVIII”, en *La manzana de la discordia, sociedad indígena y dominación en Yucatán*, cuadernos de investigación núm. 2, Gaceta Universitaria, UADY, Mérida, pp. 31-49.

1994 *La memoria enclaustrada, historia indígena de Yucatán 1750-1915*, CIESAS-INI. México.

1996 *Espacios mayas de autonomía. El pacto colonial en Yucatán*, y Gabriela Solís Robleda, Universidad Autónoma de Yucatán. Mérida.

2001 *La conquista inconclusa de Yucatán, los mayas de la montaña 1560-1680*, CIESAS.

2003 “La declaración de Jacinto Canek, 1761” en *Revista Desacatos*, núm. 13, invierno, pp. 163-169, CIESAS, D.F.,

2004 *La encarnación de la profecía Canek en Cisteil*, CIESAS-M. A. Porrúa, México.

2005 *Rey Canek documentos sobre la sublevación maya de 1761*, Memoria documental, Bracamonte y Sosa, y Solís Robleda (edición, introducción, selección y transcripción), CIESAS-ICY-UNAM, México.

2010 *Tiempo cíclico y vaticinios ensayo etnohistórico sobre el pensamiento maya*, CIESAS-M. Á Porrúa, México.

Bricker, Victoria Reifler

1981 *The Indian Christ, the Indian King, the historical substrate of Maya Myth and ritual*, Austin: University of Texas Press, United States of America.

Campos García, Melchor,

1992 “El paganismo maya como resistencia a la evangelización y colonización española 1546-1761”, en *Revista Relaciones (COLMICH, Zamora)*, vol. XIII, Núm. 52, pp. 111-134.

Campagne, Fabián Alejandro,

2004 *Witches, Idolaters, and Franciscans: An American Translation of European Radical Demonology*, (Logrono, 1529-Hueytlalpan, 1553), in *History of Religions*, Vol. 44, No. 1, Agosto, pp. 1-35, University of Chicago Press.

Carrillo y Ancona, Crescencio,

1883 *Vida de V. padre fray Manuel Martínez célebre franciscano yucateco ó sea estudio histórico sobre la extinción de la orden franciscana en Yucatán y sobre sus consecuencias*, Gamboa Guzmán y Hermano impresores-editores, plaza de la independencia número 3, Mérida.

1895 *El obispado de Yucatán, historia de su fundación y de sus Obispos desde el siglo XVI hasta el XIX (1677-1887)*, Tomo II, Caballero, Mérida.

Carrillo González, Juan

2018, “Naguales en las poblaciones mayas coloniales. Más allá del sustrato, la transfiguración y la memoria”, en *INDIANA*, vol. 35, núm. 1, pp. 39-65.

Castedo Leopoldo,

1985 “La “extirpación” de la idolatría en el arte colonial”, en *Artes, Letras, Ciencias humanas*, Vol. 21., No. 10 (130), pp. 10-12, El Colegio de México.

Caso Barrera, Laura

- 1998 “Hacia la conquista del Itzá. Idolatría y rebelión en comunidades mayas del siglo XVII”, en *Revista Andes* núm. 9, Argentina, pp. 69-94.
- 2002 *Caminos en la selva. Migración, comercio y resistencia: mayas, yucatecos e itzáes, siglos XVII-XIX*, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, México.
- 2011 “¿Unión y libertad? El intento de Unión de El Petén a Yucatán en 1823”, en *Revista Limina R. Estudios sociales y humanísticos*, año 9, vol. IX, núm. 2, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, pp. 149-164.

Castillo Canche, Jorge Isidro,

- 2000 “Ocioso pobre e incivilizado: algunos conceptos e ideas acerca del maya Yucateco a finales del siglo XVIII”, en *Mesoamérica*, Vol. 21, Número 39.
- 2013 “La ofensa a Dios y al Rey: el delito de lesa majestad en la rebelión maya-yucateca de 1761” en *Revista Historia 2.0*, Año III, Número 5, junio, Bucaramanga.

Castro Gutiérrez, Medardo Felipe,

- 1990 *Movimientos populares en Nueva España. Michoacán, 1766-1767*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1996 *Nueva ley nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, México, UNAM-IIIH, El Colegio de Michoacán,
- 1996 *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, México, CIESAS-INI, Historia de los pueblos indígenas de México.

Chuchiak IV, John F.,

- 2000 *The Indians Inquisition and the Extirpation of idolatry: the Process of Punishment in the Provisorato de Indios of the Diocese of Yucatan, 1563-1812*, tesis para optar el grado de doctor en filosofía, Tulane University, Department of Latin American Studies.
- 2001 “Inquisition”, en *Concise Encyclopedia of Mexico*, Michael S. Werner (editor), Taylor & Francis Group, London and New York, pp. 303-307.
- 2001 “Pre-Conquest Ah Kinob in a Colonial World: The extirpation of Idolatry and the Survival of the Maya Priesthood in Colonial Yucatan, 1563-1697”, en *Maya Survivalism* edited by Ueli Hostettler and Matthew Restall, *Acta Mesoamericana*, vol. 12, Germany, pp. 136-157.
- 2002 “La extirpación de las idolatrías y relaciones inter-étnicas: conflictos Mayas-Cristianos en una frontera colonial, 1584–1600” published in *the Memorias del Primer Congreso Internacional de Cultura Maya: Balances y Perspectivas de los Estudios Mayistas en la Península de Yucatán*, Ruth Gubler and Alfonso Barrera Vasquez (eds.), Mérida, Yucatán, México, tomo II, pp. 831-847.
- 2002 “Toward a regional definition of idolatry: Reexamining idolatry trials in the “relaciones de Meritos” and their role in defining the concept of “idolatria” in colonial Yucatan, 1570-1780, Southwest Missouri State University.
- 2003 “It is their Drinking that Hinders Them: Balché and the Use of Ritual Intoxicants among the Colonial Yucatec Maya, 1550-1780”, en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XXIV, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, IIF, pp. 137-171.
- 2005 “El regreso de los autos de fe: Fray Diego de Landa y la extirpación de idolatrías en Yucatán 1573-1579”, en *Revista semestral UACSHUM*, coordinación de Humanidades UNAM, vol. I, núm. 0, otoño, pp. 29-47, México.
- 2005 “Fide, non Armis”: Franciscan reducciones, the Frontier Mission experience and the Subjugation of the Maya Hinterland 1602-1640”, en *Francis in the Americas: Essays on*

the Franciscan Family in North and South America, edited by John F. Schwaller, Academy of American Franciscan History, Berkeley, California, MMV, pp. 119-142.

2005 “La inquisición indiana y la extirpación de Idolatrías: El Castigo y la Reprensión en el Provisorato de Indios en Yucatán 1570-1690”, en *Nuevas Perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España siglos XVI-XVIII*, Ana de Zaballa Beascochea (coord.), UPV-EHU, pp. 79-94.

2014 “La iglesia evangelizadora. El Provisorato de Indios y la extirpación de la idolatría, 1563-1763”, en *Historia general del Yucatán, Yucatán en el orden colonial 1517-1811*, tomo II, coordinadores Sergio Quezada, Jorge Castillo Canché, Inés Ortiz Yam. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

Corcuera de Mancera, Sonia,

1991, *El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*. Fondo de Cultura Económica.

Córdova, James M.

2015, “Drinking the fifth cup: notes on the drunken Indian image in colonial Mexico”, *Word & Image*, vol. 31, pp. 1-18.

Contreras Alicia,

2011 *Economía natural- economía monetaria, los empréstitos de Yucatán (1750-1811)*, México, Plaza y Valdez editores, UADY, Universidad Autónoma de Tabasco.

Cruz Ramírez, Eunice Ivette

2016 *Santos cristianos y rituales indígenas: los curatos del obispado de Yucatán entre 1778-1791*, tesis para optar el grado de Maestro en Historia, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad peninsular, Mérida, Yucatán.

Clendinnen Inga,

1980 “Landscape and World View: The Survival of Yucatec Maya Culture under Spanish Conquest Source: *Comparative Studies in Society and History*”, Vol. 22, No. 3 (Jul) Published by: Cambridge University Press, pp. 374-393.

1982 “Disciplining the Indians: Franciscan Ideology and Missionary Violence in Sixteenth-Century Yucatán”, Published by: Oxford University Press on behalf of The Past and Present Society, *Past & Present*, No. 94 (Feb., 1982), pp. 27-48.

De las Casas, Fray Bartolomé,

1942 *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la religión de Cristo, advertencia preliminar de Agustín Millares Carlo*, introducción de Lewis Hanke.

De la Peña Montenegro, Alonso

1995 *Itinerario para párrocos de indios, libs., 1-11*, edición crítica por C. Baciero, M. Corrales, J. M. García Añoveros, F. Maseda, corpus hispanorum de pace, segunda serie, vol. 11, tm. 1, 698 pp. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Dominic Crewe, Ryan,

2019 “Bautizando el colonialismo: las políticas de conversión en México después de la conquista”, en *Revista Historia Mexicana*, LXVIII: 3, pp. 943-1000.

Dumond, Don E.

2005 *El machete y la cruz: la sublevación de campesinos en Yucatán*. IIF; UNAM; Plumssock Mesoamerican Studies; Maya Educational Foundation, México.

Duviols Pierre

1966, “La visite des idolatries de Concepción de Chupas (Pérou, 1614)” In: Journal de la Société des Américanistes. Tome 55, número 2. pp. 497-510

1974 “Une petite chronique retrouvée : errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los yndios de la prouincia de Chinchaycocha y otras del Piru (1603)”. In: Journal de la Société des Américanistes. Tome 63, pp. 275-297.

Faberman Judith,

2000 “Las hechiceras de Salamanca. Pueblos de indios y cultura folclórica en las márgenes del imperio colonial español. Santiago del Estero (actual noroeste argentino), 1761”, in Bulletin Hispanique, tome 102, Núm. 1, pp. 65-91.

Farriss, Nancy Marguerite,

1992 *La sociedad Maya bajo el dominio colonial la empresa colectiva de supervivencia*, Alianza Editorial, Madrid.

Fernández Alonso, Serena

2000 “Pedro Agustín Estévez y Ugarte. Obispo de Yucatán y testigo de la independencia”, en XIII Coloquio de Historia Canario-Americana; VIII Congreso Internacional de Historia Americana: (AEA) (1998), Francisco Morales Padrón (coord.), pp. 2398-2419. España.

Forte Monge, Juan Manuel,

2013 “San Agustín, vencedor de herejes en el siglo XVI español”, Revista CRITICÓN, 118, pp. 71-80.

Gallegos Rocafull, José María

1982 “Problemas ideológicos de la colonización”, en *Conquista y colonización en México*. Muriá, José María México: SEP/80. Fondo de Cultura Económica.

Galdames Rosas, Luis Alberto,

2001 “El soporte cultural que sustenta el discurso de Bartolomé de Álvarez”, en coautoría con Luis Miranda Álvarez en Diálogo Andino, Departamento de Antropología, Geografía e Historia. Facultad de Educación y Humanidades. Universidad Tarapacá, Arica-Chile.

García Bernal, Manuela Cristina

1972 *La sociedad de Yucatán, 1700-1750*, Escuela de estudios hispano-americanos, Consejo superior de investigaciones científicas, Sevilla.

1994 “Desarrollo indígena y ganadero en Yucatán”, en Historia Mexicana, núm. 171, El Colegio de México, pp. 373-400.

García Quintanilla, Alejandra,

2000 “El dilema de Ah kimsahk’ax, el que mata el monte, significados del monte entre los mayas milperos de Yucatán”, en revista Mesoamérica Vol. 21, núm. 39, México, pp. 255-285.

García Martínez, Bernardo

1997 *Juan de Palafox y Mendoza Relación de la visita eclesiástica del obispo de Puebla (1643-1646)*, Transcripción, introducción y notas, Secretaría de Cultura del Gobierno de Puebla, México, 1997.

Garza Martínez, Valentina, Pérez Zeballos, Juan Manuel

2007 *Las visitas pastorales de Mazapil 1572-1856*, (Paleografía, introducción y notas), CIESAS-Zacatecas, Archivo Histórico de San Luis Potosí, Editorial letra antigua, Instituto Zacatecano de Cultura, México.

Gerhard, Peter

1991 *La frontera sureste de la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Gruzinski, Serge

1985 “La segunda aculturación: El Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)”, en *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. 8, No. 008, pp. 175-201, México.

Gonzalez Jacome, Alba

2013 *Memoriales del Obispo de Tlaxcala. Un recorrido por el Centro de México a principios del Siglo XVII*, 2da edición (corregida y aumentada), Secretaria de Educación Pública, Gobierno del Estado de Tlaxcala.

González y González, Luis,

1952 “El siglo mágico”, en *Historia Mexicana*, vol. 2, Número 1 (julio-septiembre), pp. 66-86. México.

1982 “Un panorama de la conquista”, en *Conquista y colonización en México*. Muriá, José María. México: SEP/80. Fondo de Cultura Económica.

González Molina, Óscar,

2013 “Inquisición y hechicería novohispana: ideología y discurso en el proceso a Catalina de Miranda”, en *Revista de la Inquisición (intolerancia y derechos humanos)*, vol. 17, pp. 65-83.

Gómez Canedo, Lino,

1969 *Obispo Mariano Martí: Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas 1771-1784*, Fuentes para la historia colonial de Venezuela, Caracas.

Güereca Durán, Raquel Eréndira,

2014 *Un dios y un reino para los indios. La rebelión indígena de Tutotepec, 1769*, Instituto de Investigación Históricas- UNAM, Bonilla Artigas Editores, México.

2018 *Caciques, 'lenguas' y soldados fronterizos: actores indígenas en la conquista del Nayar (1721-1722)*, tesis para optar el grado de Doctora en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Hill Robert

2001 *Los kaqchikeles de la época colonial: adaptaciones de los mayas del altiplano al gobierno español, 1600-1700*, Plumsock Mesoamerican Studies: Cholsama, Guatemala.

Izquierdo de la Cueva, Ana L.,

- 1988 “Documentos de la división del beneficio de Yaxcabá. El castigo a una idolatría”, en *Estudios de la Cultura Maya*, Vol. XVII, UNAM-IIF, pp. 159-193.
- 1992 “Un documento novohispano del siglo XVII, como fuente para el estudio de la religión maya”, en *Estudios de la Cultura Maya*, Vol. XIX, UNAM-IIF, pp. 321-334.
- 1995 “Ritos ocultos. Documentos sobre idolatría en el Archivo General de la Nación”, en *Religión y sociedad en el área Maya*, Carmen Varela Torrecilla, Juan Luis Bonor Villarejo y María Yolanda Fernández Marquín (coord.) Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, pp. 283-293.

Landa, Fray Diego

- 1973 *Relación de cosas de Yucatán*, México, Editorial Porrúa, Número 13.

Lara Cisneros, Gerardo

- 2012 “El discurso antisupersticioso y contra la adivinación indígena en hispanoamérica colonial, siglos XVI-XVII”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Débats, mis [en ligne] le 09 juillet
- 2014 *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el provisorato de indios y chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- 2016 “Introducción: La iglesia católica frente al espejismo idólatrico de los indios”, en *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles*, Lara Cisneros, Gerardo (coordinador), Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 13-25.
- 2016 “La idolatría de los indios americanos ¿El enemigo invencible?”, en *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles*, Lara Cisneros, Gerardo (coordinador), Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 27-52.

Lehuedé, Jorge,

- 2011 “Redes eclesiásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama, siglos XVII-XVIII”, en *Revista Estudios Atacameños Arqueología y Antropología Surandinas*. Núm. 42, pp. 113-152.
- 2015 “Redes familiares, carreras eclesiásticas y extirpación de idolatría. Doctrina de Camiña Tarapacá, siglo XVII”, Lehuedé, Jorge, Marsilli, María, Aguilar, Julio, Chungara, *Revista de Antropología chilena*, pp. 2-20.

León-Portilla, Miguel,

- 1986 *Los diálogos de 1524 según el texto de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*, Edición facsimilar del manuscrito original, paleografía versión del Nahuatl estudio y notas de Miguel León-Portilla, UNAM, Fundación de investigaciones sociales, A. C.

Lizana, Fray Bernardo de,

- 1893 *Historia de Yucatán. Devocionario de Nuestra señora de Izmal y conquista espiritual*, 1ª impresión en 1633, Museo Nacional de México, México.

Lopez Austin, Alfredo

- 2013 “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, en *De hombres y dioses* coords. Xavier Noguez, Alfredo López Austin, 2da. Edición, Estado de México, el Colegio Mexiquense A.C. Gobierno del Estado de México, el Colegio de Michoacán A.C.

Lundberg, Magnus,

2008 “Relación de la visita pastoral de arzobispado de México de Juan Mañozca y Zamora 1646”, en *Historia Mexicana*, Vol. 58, Núm. 2, Octubre-Diciembre, pp. 861-890.

Machault Julien,

2018 “Integración política y frontera social en el Petén Itzá, siglos XVI-XVIII”, en *Recorriendo el lindero, trazando la frontera. Estudios interdisciplinarios sobre el espacio y las fronteras en las sociedades indígenas*, Tsubasa Okoshi Harada, Julien Machault, Alberto Sarmiento Tepoxtecatl (coordinadores). Universidad Nacional Autónoma de México.

Machuca Gallegos, Laura Olivia

2011 *Los hacendados de Yucatán (1785-1847)*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Instituto de Cultura de Yucatán.

2013 “El proyecto educativo en Yucatán a finales del siglo XVIII y principios del XIX: el seminario y la casa de estudios”, en *Espacios de saber, espacios de poder Iglesia, universidades y colegios en Hispanoamérica Siglos XVI-XIX*, Rodolfo Aguirre (coord.), México.

Martínez de Codes, Rosa María

1998 “Cofradías y capellanías en el pensamiento ilustrado de la administración borbónica (1760-1808)” en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, Lopez Cano Pilar, Von Wobeser Gisela, Guillermo Muñoz Juan (coord.), pp. 17-35, UNAM, México.

Martínez, Jose Luis,

2010 “Somos resto de gentiles”: el manejo del tiempo y la construcción de diferencias entre comunidades andinas”, en *Estudios Atacameños*, No. 39, pp. 57-70. Instituto de Investigaciones Arqueológicas, Universidad Católica del Norte.

Mazín, Óscar

2009 “La cristianización de las Indias: algunas diferencias entre la Nueva España y el Perú”, en *Historias*, número 72, Revistas del INAH, sección América, pp. 75-90. México.

Medina Suárez, Victor Hugo

2014 *La consolidación del clero secular en el obispado de Yucatán, siglo XVIII*, Tesis para optar por el grado de Doctor en Historia, El Colegio de Michoacán, A. C., Centro de estudios históricos. México.

Miranda, José

1982 “Las ideas y los intereses de la conquista”, en *Conquista y colonización en México*, Muriá, José María, SEP/80. Fondo de Cultura Económica. México.

Motolinia, Fr. Toribio

1941 *Historia de los indios de la Nueva España*, Editorial Salvador Chávez, México, D. F.

Ochoa Muñoz, Karina,

2014 “El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racionalización”, en *El cotidiano*, núm. 184, marzo-abril, UAM, pp. 13-22.

Ortiz Yam, Inés

2009 “Los montes yucatecos: la percepción de un espacio en las fuentes coloniales”, en *Text and Context: Yucatec Maya Literature in a Diachronic Perspective*, Antje Gunsenheimer, Tsubasa Okoshi Harada, John F. Chuchiak (eds), Bonner Amerikanistische Studien, Germany.

Pagden, Anthony,

1982 *La caída del hombre natural: el indio Americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Traducción de Belén Urrutia. Alianza Editorial, Madrid.

Pastor, Marialba,

2011 “Del “estereotipo pagano” al “estereotipo indio”. Los textos cristianos en la interpretación del Nuevo Mundo”, en Iberoamericana Editorial Vervuert, Nueva época, Septiembre Núm. 43, pp. 9-27.

Patch, Robert W.

1976 “La formación de estancias y haciendas en Yucatán durante la colonia”, en Revista UADY, Ediciones de la Universidad Autónoma Nacional, Número 106, Mérida, pp. 9-42.

2003 “La rebelión de Jacinto Canek en Yucatán: una nueva interpretación” en Revista Desacatos, número 13, invierno, pp. 46-59. Universidad de California, Riverside.

Piazza, Rosalba,

2003 “Un natural de Santiago Atitlán ante el Santo Oficio de México contra Matheo Pérez [dice ser] mestizo por pacto con el demonio (1671-1688)”, en Desacatos, núm. 11, primavera 2003, pp. 132-148.

2016 *La consciencia oscura de los naturales procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI-XVIII*, COLMEX. México.

Pitarch, Pedro,

2000 “Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales” en Journal de la Société des Américanistes. Tome 86. pp. 129-148.

Planas, Juan,

1887 *El misionero apostólico o conferencias teológico-morales sobre la herejía y la superstición y los siete pecados capitales con su perversa prole, los vicios a ellos subordinados*. Obra póstuma compuesta en obsequio del venerable clero parroquial de España, Barcelona.

Peniche Moreno, Claudia Paola,

2002 *La diáspora indígena a las estancias yucatecas del siglo XVIII*, tesis para optar el grado de maestro en Antropología Social. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México.

2003 “Grupos de filiación y movilidad poblacional los Chi´bales y la migración de los mayas del siglo XVIII”, en Revista Desacatos, número 13, invierno, pp. 32-45.

2006 “Migración y parentesco en una parroquia al norte de Yucatán, siglo XVIII”, en *Problemas demográficos vistos desde la historia, análisis de fuentes, comportamiento y distribución de la población en México, siglos XVI-XIX*, América Molina del Villar y David Navarrete Gómez (coordinadores), COLMICH-CIESAS.

2010 *Tiempos aciagos las calamidades y el cambio social del siglo XVIII entre los mayas de Yucatán*, México, CIESAS, Porrúa, México.

Ragon Pierre,

2012 “La muerte cristiana entre la pastoral evangelizadora y las prácticas indígenas: un acercamiento comparativo (México central y los Andes del centro-sur, siglo XVI-principios del XVIII)”, en *Chungara: Revista de antropología chilena*, vol. 44, No. 4, Octubre-diciembre, pp. 691-705. Universidad de Tarapaca.

Reed, Nelson

1971 *La guerra de castas en Yucatán*, Ediciones Era, S. A. de C. V., Primera edición en español, México, D. F.

Registro Yucateco

1846 Periódico literario, *Galería biográfica de los señores obispos de Yucatán, D. Fr. Luis de Piña y Mazo*, pp. 369-380. Tomo IV, Mérida, Yucatán.

Rocher Salas, Adriana,

2008 “Un baluarte diferente: iglesia y control social en Yucatán durante el período colonial”, en *Península*, Vol. III, núm. 1, primavera, pp. 65-81.

2014 “La Montaña: espacio de rebelión, fe y conquista”, en *Estudios de Historia novohispana*, núm. 50, enero-junio, pp. 45-76.

2011, “La vicaría de Chichanhá y la provincia franciscana de San José de Yucatán”, en *Arte e historia en el sur colonial de Quintana Roo, siglos XVI-XVIII*, Juan Manuel Espinoza Sánchez (coord.) CONACULTA. México.

Romero García, Juan,

2003 “Diversidad en los caminos a lo sagrado: magia dañina y disidencia entre los nahuas prehispánicos” en *Disidencia y disidentes en la historia de México*, Felipe Castro y Marcela Terrazas (coord.), pp. 19-42. UNAM-IIH, México.

Ruiz de Alarcón, Hernando,

1892 *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, México.

Ruz, Mario Humberto,

1994 *Un rostro encubierto, los indios del Tabasco colonial*, Historia de los pueblos indígenas de México, CIESAS-INI.

2008 *Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales. Tomo IV*, (coordinador) Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México

Sánchez de Aguilar, Pedro,

1987, “Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán [1639]”, en *El alma encantada*. Anales del Museo Nacional de México, presentación de Fernando Benítez. México: Instituto Nacional Indigenista, FCE.

Serna, Jacinto de la,

2003 *Tratado de supersticiones, idolatrías, hechicerías, ritos, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, editorial del cardo.

Solís Robleda, Gabriela,

- 1996 *Idolatría y sublevación*, Solís Robleda G., Peniche Moreno P., edición, introducción y selección y transcripción, documentos para la historia indígena de Yucatán, UADY, Mérida.
- 2003 “Tierra y trabajo en las haciendas de cofradías indígenas en Yucatán, siglo XVIII”, en *Desacatos*, número 13, invierno, pp. 13-31.
- 2003 *Bajo el signo de la compulsión. El trabajo forzoso indígena en el sistema colonial yucateco, 1540-1730*, Editorial: Conaculta/INAH, Instituto de Cultura de Yucatán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa. Colección Peninsular.
- 2005 *Entre la tierra y el cielo, Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, Colección Peninsular. CIESAS.
- 2008 *Las primeras letras en Yucatán la instrucción básica entre la conquista y el segundo imperio*, Colección Peninsular, CIESAS.
- 2008 *Constituciones Sinodales del obispado de Yucatán Juan Gómez de Parada*, (transcripción edición y notas de Gabriela Solís Robleda), Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- 2013 *Entre litigar justicia y procurar leyes. La defensoría de indios en el Yucatán colonial*, CIESAS/ M. A. Porrúa.
- 2019 *Los Beneméritos de la Corona, Servicios y recompensas en la conformación de la sociedad colonial yucateca*, Colección peninsular, CIESAS/ M. A. Porrúa.

Solange Alberro,

- 1998 *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, FCE, México.

Taylor, William B.

- 1979, *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. Stanford California. Stanford University Press.

Tavárez Bermúdez, David,

- 2012 *Las guerras invisibles devociones indígenas disciplina y disidencia en el México colonial*, El Colegio de Michoacán, México, D. F.

Traslosheros, Jorge,

- 2010 “Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en la Nueva España. Definición Jurisdiccional y justo proceso, 1571-1750”, en *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa (coord.) México, UNAM-IIH.

Van Young Erik,

- 2010 “El lugar de encuentro entre la historia económica y la historia cultural”, en *Economía, política y cultura en la historia de México, ensayos historiográficos, metodológicos y teóricos de tres décadas*, Van Young Erik, Zamora, COLMICH, El Colegio de San Luis/ El Colegio de la Frontera Norte, pp. 493-514.

Valdés Borja, Ana,

- 2016 “Diego Jaymes Ricardo Vilacencio, un perseguidor de idolatras en el obispado de Puebla del siglo XVII”, pp. 145-168, en *La idolatría de los indios la extirpación de los españoles*, Gerardo Lara Cisneros (coordinador), UNAM.

Villa Rojas, Alfonso,

1985 “La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán”, en *Estudios Etnológicos. Los Mayas, México*, Villa Rojas, Alfonso, UNAM, pp. 187-198.

1987 *Los elegidos de Dios etnografía de los mayas de Quintana Roo*, Colección presencias, INI.

Zamora Calvo, María Jesús,

2008 “Ciruelo y sus juicios contra la superstición”, en *La fractura historiográfica: las investigaciones de Edad Media y Renacimiento desde el tercer milenio*, Javier San José Lera (coord.), Seminario de estudios medievales y renacentistas, Salamanca, pp. 782-785.

Zavala Silvio

1947 *La filosofía política en la conquista de América*, Primera edición, Fondo de Cultura Económica, México.