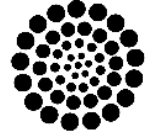




**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS  
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**



**CENTROS PÚBLICOS  
CONACYT**

**UNIDAD PENINSULAR**

**SANTOS CRISTIANOS Y RITUALES INDÍGENAS:  
LOS CURATOS DEL OBISPADO DE YUCATÁN  
ENTRE 1778-1791**

**T E S I S**

**QUE PARA OPTAR AL GRADO DE  
MAESTRO EN HISTORIA**

**P R E S E N T A**

**EUNICE IVETTE CRUZ RAMÍREZ**

**DIRECTOR: DR. PEDRO JOSÉ BRACAMONTE Y SOSA**

**MÉRIDA, YUCATÁN, AGOSTO DE 2016.**



# ÍNDICE DE CONTENIDO

## INTRODUCCIÓN

Relativo a las fuentes.....	10
La visita pastoral como fuente para la historia.....	10
Aportes historiográficos.....	12
Sobre los conceptos.....	13

## CAPÍTULO I.

### EL OBISPADO DE YUCATÁN Y EL SISTEMA DE EXACCIÓN COLONIAL ENTRE 1778-1791

<b>1.1 Población y territorio.....</b>	<b>21</b>
<b>1.2 La encomienda en Yucatán y Tabasco.....</b>	<b>23</b>
<b>1.3 Los pueblos indios de la diócesis de Yucatán.....</b>	<b>26</b>
1.3.1. La llegada de Piña y Mazo y sus recorridos pastorales.....	27
1.3.2. Laguna de Términos, Sahcabchén, Bolonchencauich, Campeche y Camino Real Alto.....	32
1.3.3. Camino Real Bajo, Sierra, Mérida, Beneficios Bajos, Beneficios Altos, Costa, Valladolid y Tizimín.....	34
1.3.4. La movilidad en los pueblos.....	42
<b>1.4 La doctrina cristiana en los pueblos indios.....</b>	<b>45</b>
1.4.1. La instrucción de lengua castellana.....	48
<b>1.5 El orden social y el sistema de cargas.....</b>	<b>49</b>
1.5.1. Las justicias de los pueblos.....	51
1.5.2. Repartimientos de cera y paties.....	53
1.5.3. Los indios semaneros y las chichiguas.....	57
1.5.4. La bula de la Santa Cruzada.....	58
1.5.5. El trabajo forzoso en las milperías.....	59
1.5.6. Los indígenas del camino de la guerra.....	61

## **CAPÍTULO II.**

### **LAS CARGAS ECLESIASTICAS Y LOS INDIOS DE FINCAS Y RANCHOS**

<b>2.1. La vida religiosa y la feligresía bajo campana.....</b>	<b>66</b>
2.1.1. Importancia económica de los curatos.....	68
2.1.2. Las iglesias de los pueblos.....	71
2.1.3. Los indígenas al servicio eclesiástico.....	76
<b>2.2. Los aranceles eclesiásticos.....</b>	<b>79</b>
2.2.1. El pago de diezmos.....	82
2.2.2. Las disposiciones obispaes de Piña y Mazo.....	85
<b>2.3. La otra cara el curato: Las estancias, haciendas y demás sitios.....</b>	<b>89</b>
2.3.1. La vida de los moradores de las fincas y ranchos.....	93
2.3.2. El vicio de la embriaguez y la deuda.....	99
2.3.3. El comercio de los chontales y las haciendas de Tabasco.....	103

## **CAPÍTULO III.**

### **EL CRISTIANISMO INDÍGENA**

<b>3.1 Las cofradías en los curatos indígenas.....</b>	<b>109</b>
3.1.1. La fundación de cofradías en Maní.....	111
3.1.2. Donaciones indígenas.....	116
3.1.3. Cofradía y caja de comunidad.....	118
3.1.4. Las cuentas de cofradías.....	122
3.1.5. Los gastos eclesiásticos de cofradías.....	123
3.1.6. La controversia sobre la amortización de las cofradías.....	128
3.1.7. La inconformidad de los indígenas al remate.....	133
<b>3.2. Capellanías y obras pías.....</b>	<b>139</b>
<b>3.3. Jesús de Nazareno del presidio del Carmen.....</b>	<b>145</b>
3.3.1 La fundación de cofradía y hermandad.....	146

## CAPÍTULO IV.

### LA RITUALIDAD NATIVA

<b>4.1. Las supersticiones en los pueblos.....</b>	<b>155</b>
4.1.1. Los vaticinios.....	155
4.1.2. El baile de los “ <i>xtoles</i> ”.....	158
<b>4.2. Las costumbres cotidianas en los pueblos.....</b>	<b>160</b>
4.2.1. El culto “pagano”-cristiano.....	162
4.2.2. Los curanderos de los pueblos.....	165
4.2.3. El señor de la muerte o <i>Uyuncimil</i> .....	166
4.2.4. Las costumbres funerarias.....	167
4.2.5. El alma y el reparto de culpas.....	170
<b>4.3. La idolatría en los montes.....</b>	<b>172</b>
4.3.1. La ritualidad en milpas y colmenares.....	174
4.3.2. El ritual de los indígenas de Teabo.....	177
4.3.3. Los señores ofrendados.....	180
<b>Epilogo.....</b>	<b>184</b>
<b>Anexos.....</b>	<b>190</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>199</b>

### Índice de cuadros

Cuadro 1. Pueblos principales de Tabasco y anexos.....	31
Cuadro 2. Pueblos principales y sus anexos de los partidos de Laguna de Términos, Sahcabchen, Bolonchencauich, Campeche, Camino real Alto.....	34
Cuadro 3. Pueblos principales y sus anexos de los partidos de Camino Real Bajo, Sierra, Mérida, Beneficios Bajos, Beneficios Altos, Costa, Valladolid, y Tizimin.....	37
Cuadro 4. Iglesias de los pueblos según eclesiásticos de la Provincia de Tabasco entre 1781-1788.....	73
Cuadro 5. Funciones de los indígenas al servicio eclesiástico en Heselchacan en 1782.....	77
Cuadro 6. Paga de un indio a su encomendero y arcas reales en Telchac en 1785.....	79
Cuadro 7. Obvenciones de los indígenas del curato de Telchac en 1785.....	80
Cuadro 8. Obvenciones de los indígenas del pueblo de Ychmul en 1785.....	80
Cuadro 9. Pago de vecinos, indios hidalgos, y demás castas.....	81
Cuadro 10. Arancel de pago de diezmo de españoles en Tixcocob 1785.....	84
Cuadro 11. Población del curato de Navalán en 1784.....	90
Cuadro 12. Composición étnica de curatos de la provincia de Tabasco entre 1778-1781.....	103

Cuadro 13. Precios carga de cosecha en Cunduacán en 1781.....	105
Cuadro 14. Relación de Haciendas de ganado y sus propietarios del curato de Cunduacán...106	
Cuadro 15. Composición del curato de Kopoma, titulares y población en 1782.....	117
Cuadro 16. Composición del curato de Umán y sus pobladores en 1782.....	120
Cuadro 17. Cuentas de cofradía de Nuestra Señora de la Asunción de Ekmul en 1778.....	122
Cuadro 18. Cuentas de cargo y data de la cofradía de la virgen de Hool en 1741.....	123
Cuadro 19. Santos patronos de los pueblos de los ríos de Usumacinta en 1788.....	128
Cuadro 20. Razón de capellanías del curato de Teapa en 1778.....	141
Cuadro 21. Constituciones para la fundación de la cofradía y hermandad Jesús de Nazareno.....	147

### Índice de Mapas

Mapa 1. Delimitaciones del obispado de Yucatán.....	23
Mapa 2. Curatos de la Provincia de Tabasco entre 1778-1781.....	30
Mapa 3. Pueblos principales de los partidos de Laguna de Términos, Sahcabchen, Bolonchencauich, Campeche, Camino real Alto.....	33
Mapa 4. Pueblos principales de los partidos de Camino Real Bajo, Sierra, Mérida, Beneficios Bajos, Beneficios Altos, Costa, Valladolid, y Tizimin.....	36
Mapa 5. Curato de Sotuta en 1784.....	39
Mapa 6. Curatos de Tizimin, Kikil, Calotmul y Espita en 1784.....	41
Mapa 7. Curatos del “camino de la guerra” en 1784.....	61
Mapa 8. Ruta del comercio de cacao en la Provincia de Tabasco en 1781.....	104

### Índice de Gráficos

Gráfico 1. Adultos y párvulos de todas las castas de Sotuta en 1784.....	40
Gráfico 2. Curatos con mayores rentas registradas entre 1782-1787.....	69
Gráfico 3. Curatos con menores rentas registradas entre 1782-1785.....	70
Gráfico 4. Población de los pueblos, ranchos y estancias del curato de Calotmul en 1784.....	92

### Índice de Figuras

Figura 1. Jerarquía física de los curatos indígenas.....	29
--	----

# AGRADECIMIENTOS

Inicialmente quiero agradecer al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) organismo financiero para la realización de mis estudios de Maestría. Así mismo agradezco al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) sede Peninsular, por brindarme la oportunidad de cursar la Maestría en Historia durante el periodo 2014-2016, donde tuve la fortuna de conocer y aprender sobre el trabajo historiográfico, que tanto me ha motivado. De manera particular, agradezco al Dr. Pedro José Bracamonte y Sosa, director de la tesis, por su orientación y comentarios que formaron la columna vertebral de este trabajo. También agradezco a la Dra. Gabriela Solís Robleda por asistirme en mis dudas paleográficas y aprender de su experiencia y contribuciones en la revisión de la documentación colonial. A mis lectores de la tesis, el Dr. Sergio Eduardo Carrera Quezada y Dra. Claudia Paola Peniche Moreno, por sus constantes revisiones y valiosos comentarios durante el desarrollo de la tesis. Quiero agradecer a la Dra. Valentina Garza Martínez y al Mtro. Hildeberto Martínez Martínez, por la oportunidad de cursar el taller de lectura, transcripción y compresión de documentos antiguos, que fueron de enorme valía en mi trabajo de archivo.

De manera especial agradezco al Pbro. Lic. Héctor Augusto Cárdenas Angulo, director del Archivo Histórico del Arzobispado de Yucatán (AHAY) por permitirme el acceso a tan importante acervo, así mismo a Carlos Mendoza Alonzo por su orientación y consejos en la revisión de documentos de tal repositorio. A mis compañeros de la maestría, por sus comentarios y recomendaciones. Finalmente agradezco a mi familia y a mi esposo Felipe Vázquez por el apoyo incondicional que fue importante para la elaboración de la tesis.

## **Epígrafe**

“la mayor parte de los indios arranchados en las haciendas, y algunos particulares de los pueblos, aún en aquella ultima hora en que debían poner todos sus esfuerzos para alcanzar los medios de una verdadera contrición, no penetran ni llegan a alcanzar las verdades católicas, que después de tantos años no abrazan la Fe como es en su entidad, ni la eternidad como verdadera y esto considero proviene lo primero la suma rusticidad y desdicha con que se crían desde sus tiernos años con la torpeza de ingenio heredada de sus primeros padres aumentada con la vida agreste y el mal ejemplo de los mayores en vivir una vida trabajadora poco civil y llena de agujeros”.

**Fray Francisco Sánchez, Conkal, 1785.**

“Nosotros, no le damos espaldas a los dioses para hacer nuestras ofrendas. En cada plegaria, los invocamos y nuestro deber es recibirlos y comentarles nuestros pesares. Luego, con nuestros rezos pedirles que regresen de nuevo a sus moradas, todo con el fin de que ellos sigan con su sagrada misión. Nosotros contentos porque cada vez que ellos manifiestan su presencia, es posible distinguirlo en el momento ceremonial. En caprichosas figuras que se forman en el Sakaj (bebida sagrada) o algún detalle diferente a lo normal. Muchos no creen en nuestras tradiciones, pero los abuelos nos dicen, si todos los días comen y porque nosotros no somos agradecidos. Es importante ser agradecidos con quienes conviven con nosotros aunque no los veamos”

**Clemente Cen Caamal, 70 años, Dzutóh, Tixméhuac, 2016**



# INTRODUCCIÓN

El objetivo central de este trabajo consiste en el análisis de los curatos indígenas del obispado de Yucatán durante 1778-1791, periodo correspondiente a los obispos fray Antonio Caballero y Góngora y fray Luis de Piña y Mazo. La hipótesis central refiere a que durante el orden impuesto de finales del siglo XVIII, muchos mayas se refugiaron en las unidades productivas que componían los curatos: ranchos, milperías, estancias y haciendas, como respuesta a las imposiciones coloniales de los conquistadores y sus justicias. En muchas de estas unidades productivas se omitieron las cargas forzosas y espirituales atribuidas a los mayas de los pueblos bajo campana, además de tener libertad para la realización de ceremonias propiamente indígenas. Por tanto, los curatos representaron un aparente contraste: los pueblos bajo campana reflejaron un acercamiento a la vida cristiana, mediante el funcionamiento de organizaciones eclesiásticas como cofradías y hermandades religiosas, y el cumplimiento de un sistema de exacción, además de la instrucción de la feligresía, tanto en la lengua castellana como en la doctrina cristiana. En contraparte, los mayas de las unidades productivas estaban más propensos a vivir fuera de los códigos morales hispanos, sin instrucción de la castellana, evadiendo cargas forzosas y viviendo en su libertad de culto. Este argumento, apoya la idea de que los muchos mayas refugiados en la vida agrícola de los montes conservaron aspectos esenciales del pensamiento nativo y sistema de creencias indígenas.

Por tanto, el espacio agrícola español ofrecía una alternativa de subordinación perteneciente a un sistema patronal, con intereses más económicos que doctrinales. En síntesis, la organización social y colectiva de los mayas se adaptó en estos espacios productivos y el sistema de creencias de la población indígena tanto de los pueblos como de sitios dispersos se reconfiguró añadiendo nuevos elementos cristianos a las costumbres antiguas. Este trabajo también pretende presentar una primera aproximación al panorama geográfico de los curatos del obispado de Yucatán<sup>1</sup> a finales del siglo XVIII, así como la vida social de la población en los curatos, pertenecientes a una misma jurisdicción eclesiástica pero con distintos procesos

---

<sup>1</sup> Se incorporan las cordilleras de comunidades de Tabasco, Campeche y Yucatán que componían el obispado de Yucatán, y se presentaran conforme al recorrido que realizó el visitador general secretario de cámara y gobierno don Josef Nicolás de Lara y el notario de visita don Juan de León y Páez en 1778 por comisión dada por el obispo Antonio Caballero y Góngora (inicialmente en las cordilleras de Tabasco). Posteriormente a la llegada del obispo don fray Luis de Piña y Mazo, continúan las visitas en los pueblos de los ríos de Usumacinta en las cordilleras de Tabasco desde 1781 hasta 1791, que se presentarán en el capítulo I, de acuerdo al orden cronológico.

sociales, resultado de los cambios y adaptaciones ante las imposiciones coloniales. A partir de estas consideraciones, se encuentra la trascendencia de estudiar la totalidad de los curatos del obispado, al modo en que los mayas y la sociedad en general conciliaron su realidad.

### **Relativo a las fuentes**

Las visitas pastorales forman parte de un importante acervo eclesiástico para la historia de los asentamientos colonizados, su fundamentación principalmente se relaciona como un medio de control que los obispos tenían dentro de cada una de sus jurisdicciones. Esta importante documentación era elaborada por eclesiásticos, siguiendo las normas tridentinas y disposiciones del Tercer Concilio Provincial Mexicano, como una obligación del obispo por derecho canónico, de tal forma, es una fuente importante para la administración eclesiástica. En la presente investigación se empleó la revisión de las *visitas pastorales* del obispado de Yucatán desde 1778 hasta 1791, que considera un total de 86 expedientes relativos a cordilleras de pueblos de indios con cabecera principal, además de pueblos auxiliares, ranchos, sitios, estancias y haciendas anexas. Este periodo corresponde a los tiempos de los obispos: fray Antonio Caballero y Góngora del año 1778 y fray Luis de Piña y Mazo, documentación comprendida entre los años 1781 hasta 1791, además de documentos de los ramos *obispos- asuntos pendientes, cofradías y mandatos* recopilados en el Archivo Histórico del Arzobispado de Yucatán (AHAY). Así mismo, se consideró la revisión de documentación relativa a la *Audiencia de México* del Archivo General de la Indias (AGI).

### **La visita pastoral como fuente para la historia**

Incorporar la reflexión histórica al estudio del territorio indígena permite entender su configuración espacial y ampliar el conocimiento acerca de las formas de dominación hispana sobre el territorio nativo. De acuerdo al programa de congregaciones y la existencia de asentamientos mayas, se fue delineando la geografía de los pueblos coloniales así como estancias, ranchos, sitios y haciendas que también estuvieron relacionados con la existencia de recursos naturales como el agua y tierras fértiles para su uso. Referente a la ocupación del suelo, existe una lógica relacionada a diversas consideraciones: el acceso a los recursos naturales, ciclos de los cultivos en milpas, la organización social, saberes tradicionales, el uso del monte, entre otros. Además de tales consideraciones, se requiere un conocimiento profundo sobre la concepción del espacio y el tiempo en los mayas, así como la relación con

otros actores involucrados en la conquista de los pueblos. En este sentido, el abordaje de regiones geográficas como es el caso del obispado de Yucatán, permite obtener una lectura global y a la vez diferenciada, por la composición de cada uno de los pueblos que detallan un complejo proceso de conquista, que fue entretejiendo un entramado territorial, así como la adopción de formas de relaciones sociales y la adaptación de la doctrina cristiana en las creencias de los pueblos mayas.

De acuerdo a estas características, en relación a las visitas pastorales efectuadas en Yucatán, en el libro quinto, título primero *De Vissitationibus*, de las constituciones sinodales del obispado de Yucatán, en la cuarta sección *De visitatione propriae Provinciae* ordena todo lo conveniente a una visita advirtiendo del Concilio de Trento “que su fin no es otro que de establecer la verdad y pureza de nuestra Fe y las cristianas costumbres, corregir los males, exhortar a los pueblos a la piedad, concordia y caridad cristiana”.<sup>2</sup> La visita pastoral es un medio que el obispo tiene de “conocer para gobernar” además de ser un acto administrativo y como tal genera una serie de documentos que constituye una fuente escrita para la historia debido a la escasa posibilidad de acceder a las fuentes orales.<sup>3</sup> Este importante instrumento formó parte de una estrategia de las autoridades hispanas para la sobrevivencia y relaciones entre mayas y españoles.

En el contenido de dichas visitas, se encuentran interrogatorios realizados a diversidad de actores<sup>4</sup> que testificaron aspectos de la vida de los pueblos indios, la justicia, administración civil y eclesiástica, aspectos demográficos, las creencias nativas, los caminos hacia los curatos, entre otros. Las visitas eclesiásticas incluidas en este trabajo considera información de testigos de los pueblos asignados por el obispo en relación al comportamiento de los eclesiásticos, y la administración de los sacramentos, así como el comportamiento de la feligresía, número de pobladores en pueblos, ranchos, estancias y demás sitios, pago de obenciones y cargas tributarias de los indígenas. También se consideran datos sobre la administración de cofradías,

---

<sup>2</sup> Gómez de Parada, *Constituciones Sinodales del obispado de Yucatán*, transcripción edición y notas de Gabriela Solís Robleda, Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, 2008, p. 197.

<sup>3</sup> Pueyo Colomina, M., “*El documento eclesiástico: la cancellería episcopal*” en III Jornadas de Estudios sobre Aragón en el umbral del siglo XXI, pp. 701-713, publicado en Pedro Francisco Martínez Loeza, “*Las visitas pastorales, estructura, función y acción en el Yucatán durante el obispado de Piña y Mazo*”, tesis de licenciatura en Historia, Facultad de Ciencias Antropológicas, UADY, 2013, p. 21.

<sup>4</sup> Los testigos generalmente asignados por el obispo fueron: caciques o *batabes* de los pueblos, tenientes de caciques, caciques reformados, administradores, sargentos de milicias, alcaldes de primer voto, alcaldes de segundo voto, maestros de Capilla, Capitán de Milicias, capitanes de Guerra, naturales y vecinos sin título alguno. Estos manifiestan sus argumentos bajo juramento de verdad.

obras pías, hermandades, capellanías y archicofradías en los pueblos. Básicamente en interrogatorio se identifican dos aspectos importantes: evaluar el comportamiento tanto de clérigos como de laicos.

Además algunos expedientes contienen una relación individual de cada curato elaborada por los párrocos, a su vez, arreglados a los artículos relativos a la carta pastoral emitida en cordillera por el obispo. Esta relación separada contiene datos de la feligresía: los bautizados, casados y muertos desde la última visita practicada, tanto de la cabecera, como de los parajes, ranchos, haciendas, pueblos auxiliares y estancias que componen el curato; también se considera la información sobre las cuentas de fábrica, vejaciones hacia los indígenas, la observancia de sus privilegios y leyes pontificias, además de las costumbres y creencias de la feligresía, el cobro de aranceles eclesiásticos, el inventario de utensilios, ornamentos, y alhajas de las iglesias, la instrucción de los indígenas en la lengua castellana y la doctrina cristiana, el pago de diezmos de la feligresía, y finalmente la patria, méritos y servicios de los eclesiásticos a cargo del curato según se trate, quienes formaron parte de la vida social de los pueblos.<sup>5</sup>

### **Aportes historiográficos**

Los estudios relacionados con la conquista española en Yucatán abordan diversos temas como territorialidad indígena, migración, trabajo forzoso, formación de estancias y haciendas, la encomienda y dominio español.<sup>6</sup> Así mismo, existen aportes historiográficos sobre el desarrollo de las estancias ganaderas en Yucatán<sup>7</sup>, y sobre todo se ha estudiado a la hacienda que acaparó tierras y dio paso a un sistema de relaciones laborales subordinadas, bajo el yugo

---

<sup>5</sup> En los párrafos 2,3,4,5,6,7,8,9,10,11 y 12 del Libro quinto, título primero *De Vissitationibus*, se consideran algunos aspectos que contiene la relación individual, desde el envío de la carta citatoria de visita dos meses antes, (párrafo segundo) para explicar al pueblo el fin de dicha visita y lo que deben hacer para lograr su fruto en general todos y cada uno en particular, advirtiéndoles el contenido en la carta citatoria, hasta explicar a los indios con toda claridad que para dicha visita no contribuyan con cosa alguna a sus caciques ni a otros mandones porque nada absolutamente deben dar si no es por justo precio como lo advierten las leyes reales (párrafo duodécimo), para que no se quede en manos del cacique, sino como ordena el Tercer Concilio Provincial Mexicano. Aunque en dicha relación individual se consideran otros aspectos como la patria y méritos del párroco y de los tenientes de cura o residentes de los pueblos visita, las costumbres de los indios y el remedio acerca de que los indios no sepan la lengua castellana, entre otros. Véase Gómez de Parada, *op. cit.* p. 197-199.

<sup>6</sup> En estos trabajos destacan: Farriss, Nancy (2012) *La sociedad Maya bajo el dominio colonial*, Bracamonte y Sosa, Pedro (2003) *Los Mayas y la Tierra*, Solís Robleda Gabriela, (2003), *Bajo el signo de la compulsión*, Peniche Moreno, Paola (2010), *Tiempos aciagos, las calamidades y el cambio social del siglo XVIII entre los mayas de Yucatán*, Quezada, Sergio (1993), *“Espacialidad indígena y poder colonial en Yucatán del Siglo XVI”*, García Bernal, Cristina (2006) *Desarrollo agrario en Yucatán colonial* entre otros.

<sup>7</sup> Patch Robert, (1976), *“La formación de estancias y haciendas en Yucatán durante la colonia”*, Farriss, Nancy, *“Propiedades territoriales en Yucatán en la época de la colonia”*, en *Historia Mexicana*, Vol. XXX, núm. 2 (118), Oct.-Dic., 1980, pp. 153-208.

de un hacendado, y de ocupación de tierras comunales para su expansión, así como la territorialidad indígena en distintas regiones estudiadas.<sup>8</sup> También ha habido otra parte de la historiografía de las haciendas, relativas a los caminos, la relación con la geografía económica para el estudio y desarrollo de la propiedad privada.<sup>9</sup> Sin embargo, Bernardo García Martínez apunta, la historiografía ha llegado al tema de la hacienda con una experiencia documental muy peculiar, pero “no lo es tanto en las especificidades de sus entornos físicos, la demografía de su población y su vida social y de relación, temas todos que requieren otro enfoque documental”.<sup>10</sup>

### Sobre los conceptos

Es importante precisar la unidad territorial que bajo una jurisdicción eclesiástica incorporó al pueblo indígena y a las unidades productivas como fueron las estancias, fincas, milperías, ranchos y demás sitios. Para la construcción de este trabajo, se estudió la unidad territorial denominada *curato* compuesta de un pueblo cabecera o principal y asentamientos-sujetos, que abordaré más adelante. Pero antes de llegar a tal término de origen hispano, es necesario hacer algunas consideraciones acerca de pueblo o señorío indígena. En ese sentido, en la búsqueda de una definición de pueblo de indios<sup>11</sup>, García Martínez, atribuye que en la designación del *altepetl*, “los españoles encontraron una alternativa en la palabra *pueblo*, y en el que se podían reconocer varias connotaciones, una de las cuales designaba a una entidad integrada jurídicamente”.<sup>12</sup> De igual manera, en este proceso que experimentaron estos asentamientos nativos durante el proceso de conquista, se asocia el término de jurisdicción. Este a su vez, “se

---

<sup>8</sup> Vease Chevalier Francois (1963) “*Land and society in colonial Mexico: the great hacienda*”. Nickel Herbert, (1988) “*Morfología social de la hacienda mexicana*”, Bracamonte Pedro, (1989) “*Amos y sirvientes: Las haciendas en Yucatán, 1800-1860*”, Sergio Quezada (1993), *Pueblos y caciques Yucatecos 1550-1580*, Carrera Quezada, S., (2013), *La conformación de la territorialidad española y de los pueblos de indios en la Sierra Huasteca entre los siglos XVI y XVIII*.

<sup>9</sup> García Martínez, B., (1994) “*Los primeros pasos del ganado en México*”, y (1995) “*Los caminos del ganado y las cercas en las haciendas*”.

<sup>10</sup> García Martínez, B., (1991), “*Los poblados de hacienda, personajes olvidados en la historia rural*”, en 50 años de historia en México, en el cincuentenario del Centro de Estudios Históricos, Vol. I, COLMEX. p. 332.

<sup>11</sup> No hay que omitir, que este concepto representa una realidad compleja de la colonia, por sus acepciones, la palabra *Pueblo* su significado abarca un vasto abanico de realidades que van desde aldea hasta nación, mientras que *indio* es un concepto generalizador que tuvo su origen y significado muy claro, lleno de contenido racial, cultural, lingüístico, o ideológico según tiempo y circunstancias. Por tanto, definir al pueblo de indios no es simple como parece ser; afortunadamente la investigación histórica, es una forma muy respetable de rescatar verdades olvidadas y contextos ignorados, que muestran que en los pueblos de indios había más complejidad de la que puede sacarse de la lectura superficial de su nombre. García Martínez, B., *Tiempos y lugares, Antología...*, pp. 133-134.

<sup>12</sup> García, Martínez, B., *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, COLMEX, p. 78.

liga con la esencia del principio de asociación que fundamenta toda colectividad organizada políticamente”.<sup>13</sup>

Para entender el complejo proceso de transformación de la propiedad indígena en la época colonial, existe otra línea de investigación que consiste en hacer un seguimiento de la destrucción del señorío indígena, analizando sus diversos componentes, es decir, “la historia de la propiedad indígena del siglo XVI no se puede separar del dominio que ejercía el señor natural sobre sus vasallos”.<sup>14</sup> En su interior, cada señorío compartía peculiaridades en su población, dominio de ciertas lenguas, y recursos naturales que poseían, que también intervenían en la relación tanto con la tierra y sus bondades geográficas, así como la influencia de poblaciones hablantes de diversos idiomas. Claro ejemplo es el señorío de *Tzapotitlan* de las Salinas, localizado al sureste del actual estado de Puebla, constituido por el pueblo principal o cabecera llamado San Martín *Tzapotitlan* y quince o más poblaciones subalternas denominadas San Antonio *Texcalac*, Santa Ana *Tliloztoc*, Santiago *Acatepec*, San Pedro *Atzompa*, San Juan *Acatitlanapa*, *Eztepec* o (*Iztepec*) San Andrés *Caltepec*, Santa María *Caltepec*, San Sebastián *Metzontla*, *Huitzitziltitlan*, San Felipe *Coatepec*, *Teteltitlan*, San Gerónimo *Xinbquilan*, San Cristóbal y *Tepanoapa* o San Juan *Atzingo*, que según Hidelberto Martínez, “quizás una de las características del señorío haya sido su notable variedad de ambientes”.<sup>15</sup>

En sus características propias, cada señorío indígena enfrentó un proceso de transformación relacionada a múltiples variables, donde se pueden considerar la transformación del cabildo indígena, el dominio del señor natural con sus vasallos, la inclusión de jurisdicciones reales, y en general la intervención de la Corona española en las sociedades indígenas mediante el nombramiento de alguaciles, o jueces indígenas, la inclusión de nuevos cabildos, en el cual “el cabildo sintetiza y consolida los cambios que sufrieron los indios con la conquista hispana”.<sup>16</sup> García Martínez apunta que “cada pueblo de indios o *altepetl* llegó a tener su máxima expresión espacial en lo que se definió como sus términos, lo que era equivalente a la extensión de su dominio jurisdiccional”.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> García, Martínez, B., *Tiempos y lugares, Antología...*, p. 153.

<sup>14</sup> Menegus, Bornemann, M., *Del señorío indígena a la república de indios, El caso de Toluca, 1500-1600*, Serie de Estudios, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Secretaría General Técnica, p. 72.

<sup>15</sup> Martínez, H., “¿*Calpulli* o *Tecalli*? El señorío Chocho-popoloca de *Tzapotitlan* de las salinas en los siglos XVI-XVIII” en Luis Barjau (coord.) *Etnohistoria visión alternativa del tiempo*, INAH, p. 207.

<sup>16</sup> Menegus, Bornemann, M., *Del señorío indígena a la república de indios...*, p. 100.

<sup>17</sup> García, Martínez, B., *Tiempos y lugares, Antología...*, p. 166.

En el caso Yucateco, la propuesta más recurrente por los historiadores sobre la organización política de los mayas pertenece a Ralph L. Roys, quien aparte de discutir con detalle la geografía política de cada una de las entidades políticas, elaboró un mapa de provincias prehispánicas, en el que demostró la distribución geográfica así como las colindancias mutuas de las mismas, brindando una visión integral sobre la organización política, social y económica y territorial de los mayas yucatecos. A partir de esta propuesta, y de la revisión minuciosa de acervos coloniales y códices indígenas, Tsubasa Okoshi Harada<sup>18</sup> y Sergio Quezada han proporcionado una modificación al esquema clásico planteado por Roys. Se han generado diversos planteamientos sobre la existencia de una base político-territorial y de relaciones de dominio que se ejercían en los antiguos señoríos mayas. En un plano territorial se pueden distinguir tres niveles: el primero lo constituía el *cuchteel* o unidad básica, aunque tuvo varios significados y parece indicar que no fue exclusivamente una unidad político-territorial, estaba integrado por un grupo de casas que albergaban familias extensas, parientes consanguíneos y afines que reconocían un jefe familiar, atribuidas a una unidad de trabajo. El segundo era *batabil* y estaba compuesto por un conjunto de estas unidades sujetas a un *batab* o cacique, en el interior del *batabil* el *batab* aparece como su centro rector pues por medio de los *ab cuchcaboob* funcionarios que asignaba para cada uno de los *cuchteeloob* sujetos, fluían hacia él los excedentes tributarios, se organizaba la energía humana para las diversas actividades, además el *batab* con el representante de cada una de sus unidades sujetas, o sea el *ab kul* impartía justicia y era la pieza clave que articulaba la cohesión del *batabil*, y finalmente el tercero era la capital y su área dependiente o sea el *cuchcabal* propiamente dicho. El *halachuinic* o gran señor era el personaje que cohesionaba y daba sentido a esa identidad.<sup>19</sup> Aunque esta propuesta explica en cada nivel territorial el tipo de tierras y dominio que se fundamentaba, resaltaré el dominio del señor natural o *halachuinic* sobre ellos, que su “derecho ancestral más importante era el uso de la energía humana, cuyo destino era fundamentalmente la guerra, el cultivo de sus sementeras, y la construcción de sus casas” que se fundamenta en textos

---

<sup>18</sup> Okoshi Harada ha hecho énfasis en las características lingüísticas de las nominaciones mayas, y analizando el “*Códice de Calkini*” concluyó que los grupos de linajes mayas que aparecen (los Canul y los Canché) hicieron lo suyo dentro del patrón común: 1) Buscar su beneficio tras alterar la historia a su favor, 2) Defender los intereses comunales sobre la tierra, y 3) Depositar por escrito la memoria colectiva de los linajes dominantes. Tsubasa Okoshi Harada, “*Los Canul y los Canché: una interpretación del ‘códice de Calkini’*”, en *Nuevas perspectivas sobre la geografía política de los Mayas*, Lorraine A. Williams-Beck, Tsubasa Okoshi Harada, y Ana Luisa Izquierdo (editores), UNAM, 2003, p. 20.

<sup>19</sup> Quezada, S., *Pueblos y caciques yucatecos 1550-1580*, COLMEX, pp. 38-43.

coloniales tempranos realizados por encomenderos de los pueblos de Hocaba, Sotuta, Ekbalam, Chacenote, Chahuac-há, Ichmul.<sup>20</sup>

Sin embargo, en el modelo más reciente propuesto por T. Okoshi, la geografía política maya refleja relaciones humanas en lugar de manifestaciones territoriales de las construcciones de aquellos grupos de afinidad o políticos, es decir, lo que resalta este planteamiento es la característica dual de los que gobernaban los *cuchcabalob*: por una parte ejercían un liderazgo jurisdiccional sobre sus vasallos, y frente a los que ya se encontraban sometidos, para expandir y consolidar su dominio, con la finalidad de mantener la cohesión y estabilidad del mismo.<sup>21</sup> Así mismo, acudían a todos los medios para lograrlo, “los *batabilob* y los *cuchcabalob* del tiempo de la invasión española demostraban una flexibilidad que permitía a sus componentes cambios constantes de adscripción”.<sup>22</sup>

En el complejo sistema de organización político-territorial existen dos elementos claves que se pueden identificar, tanto en los *altepetl* del centro de México, como en las propuestas de organización político territorial en Yucatán: la supremacía de un señor principal y la preservación de la unidad de un grupo dominante. Tal es el caso del señorío *Chocho-popolaca* de *Tzapotitlan* de las salinas, donde a través de un excepcional manuscrito referente a un testamento fechado el 20 de enero de 1690, “se puede entender el significado del cacicazgo, especialmente en lo que se refiere a los linajes, sus conyugues y sus hijos, y también en cuanto a los bienes patrimoniales y a la sucesión”.<sup>23</sup> Hildeberto Martínez destaca de dicho testamento que la testadora apela a la tradición del cacicazgo, que le había dado estabilidad y permanencia en los últimos doscientos años lo menos: el principio del pariente mayor que le orientaba la sucesión y el principio de la unidad que obligaba a los sucesores a conservar el cacicazgo como

---

<sup>20</sup> Sergio Quezada, resalta en las relaciones de los encomenderos de estos pueblos, el dominio que ejercían sobre los naturales. El Encomendero de Hocaba decía que el *halachuinic* de este *Chuchcabal* “era tan obedecido y temido por sus naturales que no le osaban en hacer enojo si no antes lo servían en las guerras de balde”. Relación de Hocaba (1531), en *RHGY I*, p. 133. El encomendero de Sotuta refería que el *halachuinic* “tenía tan sujetos [a los indígenas] que sin ningún premio se servía de ellos”. Relación de Sotuta (1581), en *RHGY I*, p. 146. El *Cuchcabal* de Ekbalam los naturales hacían a su señor “su sementera de maíz, y agí, y frijoles y algodón y otras cosas de su sustento”. Relación de Ekbalam (1579), en *RHGY II*, p. 139. En el *Chuchcabal* de Chacenote “los indígenas construían y reparaban las casas de sus señores”. Relación de Chahuac-há (1579) en *RHGY II*, p. 246. Quezada, Sergio, *Pueblos y caciques...* pp. 49-50.

<sup>21</sup> Tsubasa Okoshi H., “*Las entidades políticas de las tierras bajas del norte al tiempo de la invasión española*”, Revista Digital Universitaria UNAM, 1 de diciembre 2012, Volumen 13 Número 12. pp. 2-10

<sup>22</sup> Tsubasa Okoshi H., “*Las entidades políticas de las tierras bajas del norte al tiempo de la invasión española*”, pp. 2-10

<sup>23</sup> Martínez, H., “*¿Calpulli o Teccalli? El señorío Chocho-popoloca...*”, p. 208.



todo, sin permitir que los miembros del linaje incluidos los más pobres, ni los bienes patrimoniales se dividieran.<sup>24</sup>

También hay que considerar la coexistencia de lazos y vínculos políticos en los asentamientos indígenas, registradas en la documentación colonial, como apunta Pedro Bracamonte, quien a través de un fragmento de donación de tierras del pueblo de Cuzel a los indios del cercano pueblo o Barrio de Santa Catarina de Mérida, en el año de 1657, “el documento deja ver la ritualidad del evento y la importancia que los mayas le otorgaban a la posesión de la tierra, en una ceremonia revestida de cristianismo”.<sup>25</sup> Sin embargo, Bracamonte y Sosa apunta que: “lo más importante para el análisis de la territorialidad, es que en conjunto, nos ofrecen una perspectiva de cómo se dio el proceso de integración de tierras correspondientes a cada pueblo”.<sup>26</sup>

En ese sentido, los pueblos yucatecos después del proceso de congregación y los cambios en la propiedad de la tierra seguían viviendo de manera dispersa en parajes y en la montaña acudiendo a la cabecera ocasionalmente por motivos religiosos, familiares, administrativos o comerciales.<sup>27</sup> En otro documento levantado en Tekom en Agosto de 1600, se hace memoria de los diversos personajes que residían en milperías del interior al ser agrupados en las cabeceras en 1552 por orden de Tomas López Medel oidor de Guatemala.<sup>28</sup>

El proceso de congregación en Yucatán parece ser inacabado. Hasta finales de la colonia, existe en la documentación una preocupación de los eclesiásticos por congregar a los indios que viven en las estancias, fincas, milperías y otros sitios situados a más de dos leguas de distancia de los pueblos cabecera o bajo campana donde se administraban los santos sacramentos y recolección de obvenciones y diezmos, situación que afectaba al sistema colonial y la economía de las parroquias. En Yucatán, como en otras partes de los territorios conquistados, la lógica de la conquista estuvo orientada a reunir a la población en asientos donde fuera más accesible su evangelización y organización al sistema de tributos, sin embargo,

---

<sup>24</sup> Martínez, H., “¿Calpulli o Teccalli? El señorío Chocho-popoloca...”, p. 211.

<sup>25</sup> Bracamonte y Sosa, P., *Los Mayas y la tierra propiedad indígena en el Yucatán colonial*, CIESAS, 2003, p. 53.

<sup>26</sup> Bracamonte y Sosa, P., *Los Mayas y la tierra...* p. 32.

<sup>27</sup> De acuerdo a la ordenanza dictaminada por el oidor Tomas López Medel en 1552, una de las cosas que ha impedido e impide la policía temporal y espiritual de los naturales, es el vivir apartados unos de otros por los montes. Por ende, mandó que todos los naturales se junten en pueblos y hagan casas juntas, “trazadas en forma de pueblos todos los de una parcialidad y cabecera en un lugar cómodo y conveniente”. López de Cogolludo, D., *Historia de Yucatán* (impreso en Campeche, México, 3 Volúmenes, talleres gráficos del Gobierno, 1955, Vol. II. pp. 87-8, publicado en Alfonso Villa Rojas, “La tenencia de la tierra en los mayas de la antigüedad”, en estudios etnohistóricos, los mayas, UNAM, México, 1985, pp. 24-43.

<sup>28</sup> López de Cogolludo, D., *Historia de Yucatán*, p. 28.

a diferencia de otras regiones, las características geográficas de la provincia contribuyeron a la valoración de la mano de obra indígena representaba la fuente de la riqueza para encomenderos y demás conquistadores. De acuerdo a Farriss los españoles aplicaron dos políticas distintas que perseguían el mismo fin de simplificar las organizaciones territoriales y políticas de los indígenas, una de ellas fue la fragmentación, mediante la cual las comunidades de rango superior en la jerarquía fueron equiparadas con sus antiguas subordinadas, con lo cual se disolvieron las estructuras más amplias. La otra fue la consolidación a través de la cual se fusionaban los pueblos, villorrios y rancherías, lo que hicieron los españoles fue “comprimir la jerarquía desde abajo y también desde arriba con el fin de lograr un control más eficaz sobre la población conquistada”.<sup>29</sup>

Este efecto de congregación también ocasionó que se congregaran dos o más caciques con sus respectivas parcialidades sujetas en el lugar en donde vivía otro, “además de que la concentración de la población en la cabecera estuvo acompañada de un proceso de centralización funcional”.<sup>30</sup> Bajo la supervisión de los frailes, los indios iniciaron la construcción de sus iglesias, las cajas de comunidad, como instituciones administrativas que empezaron a generalizarse.

A partir de estos parámetros coloniales establecidos en los pueblos de indios, y el orden social y territorial postulado en las acciones de congregación, este trabajo se enfoca al estudio de los antiguos pueblos de indios de finales del siglo XVIII del obispado de Yucatán, resaltando las características de la sociedad maya de ese periodo a través del orden impuesto por la misión evangelizadora y civil, así como el sistema de creencias antiguas de la vida cotidiana y adaptaciones cristianas que prevalecieron en los pueblos yucatecos a lo largo de la colonia. En este sentido, es importante considerar los conceptos de idolatría y superstición, términos empleados por los eclesiásticos a las creencias y costumbres antiguas de la vida cotidiana de los pueblos, y a la ritualidad en torno al pensamiento cíclico.

---

<sup>29</sup> De acuerdo a Farriss la comprensión desde abajo se dio a través de un programa de congregación obligada de los habitantes de los tres niveles de asentamientos. En un nivel los villorrios dispersos fueron concentrados en el pueblo mayor del que eran satélites. En otro, dos o más poblados (se sabe de hasta ocho) junto con sus satélites se consolidaron en una unidad grande, y finalmente se ordenó el arreglo interno de los pueblos para que dejaran de ser proliferaciones amorfas y se convirtieran en poblaciones ordenadas sobre el plano hipodámico (cuadrangular) tradicional de los reinos españoles de América. Farriss, N., *La sociedad Maya bajo el dominio colonial, la empresa colectiva de supervivencia*, Alianza Editorial Madrid, 1992, pp. 214-216.

<sup>30</sup> Quezada, S., *Pueblos y caciques...*, p. 87.

Gerardo Lara Cisneros apunta que el dominio español se justificó en primer lugar por el argumento de que “era necesario salvaguardar las almas de los millones de indígenas que hasta el arribo de los cristianos se encontraban en manos del demonio”.<sup>31</sup> De acuerdo a John Chuchiak, al menos en Yucatán, la causa central de las disputas entre la Iglesia y el Estado, giraron en torno a la extirpación de la idolatría o la persecución organizada de la religión maya, “un tema que continuaría provocando conflictos entre ambos poderes durante largos periodos”.<sup>32</sup>

En este sentido, la tarea principal de los obispos y doctrineros radicó en la conversión de las almas nativas al cristianismo, en donde las costumbres antiguas no tenían cabida. Para la empresa espiritual “la salvación de las almas” estaba sujeta a la conversión de indígenas cristianos de acuerdo a los parámetros hispanos establecidos de vivir en policía, cumplimiento de las cargas tributarias y tareas cristianas en los pueblos bajo campana y sobre todo sujetos a la constante vigilancia de los curas, por tanto la residencia indígena en los montes y demás asentamientos dispersos y lejanos a los pueblos bajo campana implicó un problema para la evangelización.

A pesar de los siglos de imposición cristiana, tanto en los pueblos cabecera como auxiliares se conservaron formas de organización de la población maya derivadas de costumbres antiguas que la población conservó y adaptó a las nuevas constantes de la vida comunitaria. Bracamonte y Sosa señala que el pensamiento cíclico y la continuidad del vínculo entre el tiempo y espacio trascendió al sincretismo con la religiosidad cristiana “a la que los mayas se adhirieron sin abandonar los ejes trascendentales de su visión del mundo”.<sup>33</sup>

Sin embargo, en los sitios lejanos a los pueblos bajo campana, como sitios, milperías, fincas y demás sitios dispersos, reflejaron un aparente contraste con respecto a la vida en policía y para los eclesiásticos, la población que radicaba en estos espacios estaba más propensa a la realización de prácticas y costumbres antiguas consideradas como “producto de sus antiguas gentilidades”, claramente opuestas al cristianismo. En este trabajo se encontrará la terminología, de estancia, milperías, rancho, y demás sitios que aparecen en la documentación

---

<sup>31</sup> Lara Cisneros, G., *Superstición e idolatría en el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México, siglo XVIII*, tesis de doctorado en Historia, Instituto de investigaciones históricas, UNAM, 2011, p. 9.

<sup>32</sup> Chuchiak, John, “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, 2005, p. 30.

<sup>33</sup> Bracamonte y Sosa, P., *Tiempo cíclico y raticinios, ensayo etnohistórico sobre el pensamiento maya*, p. 53.

colonial consultada.<sup>34</sup> En relación a estas unidades productivas, es importante precisar el señalamiento de Robert Patch, quien añade que en el territorio peninsular, la limitación ecológica para el desarrollo de la agricultura, “en Extremadura, había sido el motivo para el surgimiento de la estancia, institución agraria de españoles, y que no tuvieron que inventar porque ya era conocida desde España a través de la finca ganadera y/o agrícola”.<sup>35</sup>

El crecimiento de las estancias y fincas de los pueblos ocasionó la migración de muchos indios inicialmente a las estancias para las actividades ganaderas, y posteriormente a causa del aumento demográfico, la necesidad de producción y la escasez de tierras para el cultivo, coadyuvaron a la transformación de la hacienda clásica. Robert Patch apunta que las estancias no fueron unidades sociales porque aunque ellas tuvieron trabajadores, quienes a veces estuvieron endeudados con los dueños, estas fincas ganaderas no necesitaron un gran número de operarios, en contraste, las haciendas fueron centros de población y verdaderos sistemas sociales en microcosmos.<sup>36</sup>

Partiendo de estas consideraciones, en relación a la transformación del territorio indígena y la misión evangelizadora en los pueblos, se desarrolla el objetivo de este trabajo, que pretende estudiar aspectos de vida social de los mayas del obispado de Yucatán, las acciones de resistencia, el papel de los espacios productivos como fincas y demás sitios dispersos, y la permanencia de un sistema de creencias indígenas que prevaleció a lo largo de los siglos de dominio español.

---

<sup>34</sup> De acuerdo a Bracamonte y Sosa, el término estancia sirvió para denominar a las fincas rusticas del Yucatán colonial que cayó en desuso en el siglo XIX, después de habersele empleado indistintamente con la palabra hacienda en las últimas décadas del siglo XVIII. Durante los siglos XVIII y XIX en Yucatán se dio en llamar 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 llamo rancho o ranchería a un enclave de caseríos indígenas en el monte para la producción de maíz de subsistencia. El sitio, desarrollado durante el siglo XIX por los mestizos y españoles pobres era una pequeña propiedad para la cría de ganado y finalmente por paraje se entendía una micropropiedad de economía familiar. Bracamonte y Sosa, P., *Amos y sirvientes, las haciendas de Yucatán 1789-1860*, p. 17.

<sup>35</sup> Patch, R., “*La formación de la estancias y haciendas en Yucatán durante la colonia*”, en Revista UADY, Ediciones de la Universidad Autónoma Nacional, Núm. 106, Mérida pp. 9-10.

<sup>36</sup> Patch, R., “*La formación de la estancias...*”, pp. 18-19.

# CAPITULO I.

## EL OBISPADO DE YUCATÁN Y EL SISTEMA DE EXACCIÓN COLONIAL 1778-1791

### **Población y territorio**

Este capítulo tiene el objeto de presentar las cordilleras de pueblos de indios que componen obispado de Yucatán en el periodo del obispo fray Luis de Piña y Mazo. Para ello, abordo su geografía obispal y procuro un acercamiento a sus regiones importantes, es decir, que a partir de la delimitación diocesana, retomo sus regiones o partidos para conocer sus características geográficas y de población, donde se compendiaron diversos conflictos y formas de adaptación a los nuevos requerimientos de la conquista, relacionados con la implementación de la doctrina cristiana y el sistema de cargas y tributos derivados de las imposiciones coloniales.

Es necesario situarnos en el contexto histórico-geográfico de la provincia de Yucatán. Muchos autores han hecho énfasis en la pobreza de la tierra y otros factores como la escasez de ríos y la ausencia de algunos minerales codiciados, así como su paisaje llano característico de la península del mismo nombre. La importancia de este apartado radica, como bien menciona García Bernal, en la descripción de las condiciones geográficas que son precisas para comprender el cómo y porqué de las diferencias sociales que allí se forjaron, y para mantener el servicio personal de los indios del siglo XVIII.<sup>37</sup> De acuerdo con este planteamiento, se pueden describir algunos aspectos que favorecieron la permanencia tardía de la encomienda dada la situación económica, política y social. En tanto, el relieve de Yucatán y Campeche está compuesto por una llanura poco accidentada hacia el sur por la sierrita de Ticul, que es una pequeña elevación de 200 metros sobre el nivel del mar. El suelo, base del desarrollo de la agricultura, es lo menos propicio para el fomento de la misma, pues la caliza que en grandes proporciones contiene, al absorber rápidamente el agua de lluvia y con ella la capa de tierra vegetal, deja al descubierto la roca, convirtiéndolo de esta manera en pedregoso e impracticable

---

<sup>37</sup> García Bernal señala que las características geográficas y condiciones sociales permiten entender la permanencia tardía de la encomienda cuando ya había sido suprimida por un real decreto de Felipe V del 23 de Noviembre de 1718. García Bernal, M., *La sociedad de Yucatán 1700-1750*, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1972, p. 1.

para un intenso aprovechamiento agrícola.<sup>38</sup> Mientras que el suelo de Tabasco, como menciona Mario Ruz “es una telaraña de aguas, cuyos minúsculos continentes se separan los ríos y entretejen los bejucos y las raíces aéreas de los mangles”.<sup>39</sup> Además de estas características, la población que residía en esta segunda área tenía una fuerte relación con la alcaldía vecina de Chiapas, y “la migración de indios de Chiapas se agudizaba en periodos de plagas y sequias y alcanzaba proporciones inusuales cuando las condiciones de explotación resultaban intolerantes en la alcaldía vecina”.<sup>40</sup>

Considerando lo anterior, de acuerdo a la primera lista de encomiendas entre 1548-1549, y la división administrativa que se aplica al territorio de la Gobernación, se distinguen los asentamientos más importantes de la provincia como son: Mérida, Valladolid, y San Francisco de Campeche, núcleos de dominio hispano en relación a la extensión geográfica de Yucatán.<sup>41</sup> Dentro de esta clasificación, la provincia se divide en los siguientes partidos: Bacalar, Sahcabchén, Beneficios Altos, Beneficios Bajos, Bolonchencauich, Camino Real Alto, Camino Real Bajo, Campeche, Costa, Mérida, Sahcabchén, Sierra, Tizimín, Valladolid, Laguna de Términos y Tabasco.<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> García Bernal, M., *La sociedad de Yucatán 1700-1750*, p. 2.

<sup>39</sup> Ruz, M., *Tabasco: apuntes de frontera*, Mario Humberto Ruz (compilador), coordinación nacional de descentralización, programa de desarrollo cultural del Usumacinta, 1997, p. 3

<sup>40</sup> Ruz, M., “*Tacotalpa frente a Ciudad Real El meridión en los siglos XVIII y XIX*”, en *Tabasco: apuntes de frontera*, Mario Humberto Ruz (compilador), Coordinación Nacional de Descentralización, programa de desarrollo cultural del Usumacinta, 1997, pp. 59-60.

<sup>41</sup> Gerhard, P., *La frontera sureste de la Nueva España*, p. 45, García Bernal, *La sociedad de Yucatán 1700-1750*, pp. 19-20.

<sup>42</sup> Gerhard presenta un análisis histórico detallado sobre la conquista de cada área, datos de población, gobierno, iglesia y encomienda, así como la definición de las fronteras entre los territorios dominados. También se presenta datos relevantes acerca del número de población de cada partido del obispado, desde 1511 hasta 1803. Gerhard, P. *La frontera sureste de la Nueva España*, UNAM, 1991, pp. 45-51.

## MAPA 1.

### Delimitaciones del obispado de Yucatán.



Fuente: Gerhard P., *La frontera sur de Nueva España*, (modificado)

### La encomienda en la provincia de Yucatán y Tabasco

Como se vio anteriormente, las condiciones geográficas de algunas áreas de la provincia contribuyeron de alguna forma a que el trabajo de los indios fuese sobre-explotado por los conquistadores. El reparto de los indios en encomienda se hizo semanas después de la fundación de los primeros asentamientos españoles, y sin duda, los abusos y opresiones resultantes fueron en gran parte responsables de la feroz resistencia de los mayas y la crueldad y duración de la conquista.<sup>43</sup> El origen de esta institución se relaciona hacia una compensación que la Corona creyó encontrar a los esfuerzos y privaciones de los conquistadores y primeros pobladores en tierras americanas, además de sus servicios militares prestados para la pacificación de los indios e instruirlos en la evangelización, basándose en la obligatoriedad que

<sup>43</sup> Peter, G., *La frontera sureste de la Nueva España*, p. 47.

el indio tenía como vasallo y súbdito español, de tributar a la Real Hacienda, como antes había hecho con sus principales y señores.<sup>44</sup>

Sin embargo, como bien apunta Silvio Zavala, la finalidad de esta institución también era llenar las necesidades de mano de obra de las empresas agrícolas de colonos y de la Corona. Jurídicamente se caracterizaba por ser un sistema de trabajo forzoso, y sin contrato de asalariado<sup>45</sup>, organizado por el gobierno. En los trabajos más representativos sobre la encomienda en Yucatán, se ha demostrado que la provincia de Yucatán reunía una serie de circunstancias que la Corona tuvo que acabar reconociendo y que dieron como resultado leyes específicas adaptadas a las condiciones económicas y de manera diferente en muchos aspectos a la decretada para el resto de la Nueva España.<sup>46</sup> De acuerdo a Zavala, puede afirmarse de modo general que el gobierno español extinguió la institución de la encomienda, porque en los escritos del movimiento de independencia en los primeros años del siglo XIX, se encuentran pocas o ningunas alusiones de encomiendas y en cambio muchas (como escritos de Abad y Queipo en Nueva España) relativas al tributo personal que los indios pagaban a la Corona, en el cual se habían concentrado las antiguas rentas encomendadas. La Ilustración del siglo de las luces combatió el tributo de los indios por estimarlo un vestigio de instituciones de vasallaje, poco compatible con la dignidad individual.<sup>47</sup> Por tanto, la Corona buscó racionalizar el tributo de los indios y limitar los gastos de los pueblos.

La propagación de las encomiendas en el territorio peninsular reflejó la distinta configuración social que entre ellas existía ya desde los tiempos de la conquista y que a través de los siglos XVI y XVII había ido consolidándose cada vez más. García Bernal apunta que ante el interés y afán de los habitantes de Yucatán por la concesión de una encomienda con cuyos beneficios sobre llevar las dificultades económicas, demuestra la influencia de los

---

<sup>44</sup> García Bernal, M., *La sociedad de Yucatán 1700-1750*, p. 34.

<sup>45</sup> Zavala, S., *La encomienda indiana*, México, PORRUA, 1973, p. 14

<sup>46</sup> En cuanto a la encomienda y el trabajo forzoso indígena, se distinguen los trabajos de Zavala Silvio, (1973), *La encomienda indiana*, García Bernal, (1978), *Población y encomienda en Yucatán bajo los Austrias*, Chamberlain, Robert (1948) *The conquest and colonization of Yucatan: 1517-1550*, Byrd Simpson, Lesley (1950), *The encomienda in new Spain: the beginning of spanish Mexico*, Solís Robleda, Gabriela, (2003), *Bajo el signo de la compulsión: El trabajo forzoso indígena en el sistema colonial yucateco 1540-1730*, entre otros.

<sup>47</sup> Zavala, S., *La encomienda indiana*, p. 255.



encomenderos dentro de la configuración social, sobre todo su concentración en donde residía la población española, además de la elevada cuantía demográfica de las comunidades indias.<sup>48</sup>

En el caso de la provincia de Tabasco, se sabe poco sobre las primeras encomiendas que fueron asignadas en esta zona, la mayoría de las cuales se establecieron en la nueva villa de Santa María de Tabasco en 1525. Bernal Díaz del Castillo recibió una encomienda *Potonchan* (Tabasco) y la comunidad zoque de Teapa, según el documento firmado por Cortés en septiembre de 1522, recibió tributos y servicios de *Teapa* y *Tecomaxiaca* hasta que le fueron quitadas en 1527, cuando inicia una resignación general de encomiendas a la llegada de Baltasar de Osorio como magistrado principal.<sup>49</sup>

En esta zona, la mayoría de la población hablaba *chontal*, una lengua mayance, por lo que los españoles la llamaron *Chontalpa*, que en el Noroeste estaba dividida en comunidades diminutas pero autónomas, y al Este de esta Chontalpa en el delta del Grijalva-Usumacinta, había un estado *chontal* grande y poderoso llamado *Potonchan* y río arriba otra jefatura *chontal*, *cibuatan*.<sup>50</sup> También el término *chontal* lo utilizaron los *nabuas* para designar varios grupos de diferente filiación étnica y lingüística, pues la palabra se deriva del adjetivo *Chontalli*, cuyo sentido es muy genérico de “extranjero o forastero”.<sup>51</sup> La mayoría de estas unidades políticas de origen prehispánico fueron exploradas a la llegada de los primeros españoles y muchas de ellas sobrevivieron al dominio español y más tarde a la adaptación de nominaciones cristianas como veremos más adelante.<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> Así mismo, en el interés para la adquisición de una encomienda se encuentra que sobre todo se atribuía a las mujeres a fin de asegurar un ingreso que permita vivir en desahogo; también representaba un beneficio y un medio para mantener la situación social ya adquirida entre conquistadores. García Bernal, M., *La sociedad de Yucatán 1700-1750*, pp. 62-79.

<sup>49</sup> Gerhard, P., *La frontera sureste de la Nueva España*, p. 30.

<sup>50</sup> La encomienda sobrevivió en Tabasco hasta finales del periodo colonial. Solo unos pocos privilegiados se beneficiaban de ello, pero la mayoría de los pueblos estuvieron en manos privadas por mucho tiempo, en realidad el número de encomenderos descendió de 36 en 1570 a 14 en 1606, 11 en 1688 y apenas 7 en 1790. Las encomiendas fueron abolidas en esta área en 1796. Véase Gerhard, P., *La frontera sureste de la Nueva España*, p. 30

<sup>51</sup> Ana Luisa Izquierdo indica que nunca existió un Estado chontal en el sentido de una unidad política que correspondiera a la unidad cultural y económica que si predominó en el territorio, en cambio, existía una fragmentación geopolítica en seis entidades, que al decir de los conquistadores, eran provincias; estas eran Acalán, Iztapa-Usumacinta, Xicalango, Copilco, Pontochan, Zahuatan-Chilapan. Véase Izquierdo, A., *Acalán y la Chontalpa en el siglo XVI su geografía política*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1997, p. 29.

<sup>52</sup> Cabe señalar que existen trabajos sobre la territorialidad indígena de esta zona a partir del análisis de fuentes escritas. Véase Melchor de Alfaro Santa cruz, (1979), *Relaciones histórico geográficas de la provincia de Tabasco*, Mario Humberto Ruz, (1994), *Un rostro encubierto: los indios del tabasco colonial* France V. Scholes y Ralph L. Roys (1996), *Los Chontales de Acalán-Tixchel*, Izquierdo, Ana Luisa, (1997), *Acalán y la Chontalpa en el siglo XVI su geografía política*, entre otros.

En diversas fuentes escritas, se dice que desde el contacto español, en esta zona existía un abundante flujo comercial y trasbordo mercantil hacia el centro de México y zonas circunvecinas, así como la constante migración de mayas yucatecos desde tiempos prehispánicos. En 1607 el obispo de Yucatán, Diego Vázquez del Mercado, dijo:

“Y es que no habiendo en toda la provincia de Tabasco, sierra, ríos y *chontalpa*, más de quinientos indios tributarios, con todo entran en ella cada año más de cincuenta mil pesos de mercadería en ropa de indios que meten los españoles en Nueva España y de esta provincia, los cuales no es posible gastarse con tan poca gente sino que ellos (los indios), por los ríos la meten tierra adentro y ocultamente tratan con mucha gente de la que hay noticia, aunque no lo descubren los religiosos de la orden de San Francisco”.<sup>53</sup>

A la par del establecimiento y asiento de las encomiendas, también se dio un proceso de ordenamiento territorial de acuerdo con la implementación de la doctrina cristiana en los pueblos indios, con la finalidad de congregarlos bajo una especie de concentración en las principales poblaciones determinadas por los mismos españoles.

### **Los pueblos de indios de la diócesis de Yucatán**

Ante el patrón de asentamiento disperso de la población indígena durante el proceso de conquista, dos lógicas se confrontan y negocian sus diferencias en el territorio, dando por resultado el espacio novohispano. En la ideología europea, el concepto de “vida en policía”, se traducía a espacios organizados y manejados con una lógica de dominio hacia los naturales. Este proceso se adjudicó como el programa colonial para el reordenamiento poblacional y la transformación de la vida de los indios conocido como la reducción.<sup>54</sup> La conquista misma, fue sin embargo, un proceso inacabado en la provincia de Yucatán conocido como la “perpetua reducción”, concentrándolos en espacios concretos donde se articulaban la religiosidad evangélica y la vida en policía.<sup>55</sup> En lo sucesivo, se modifica el sistema de exacción y organización indígena, y se implanta el tributo de la población hacia la Corona española. Pero muchos naturales sobrevivieron en espacios no conquistados del oriente y sur de la península,

---

<sup>53</sup> A.G.I. Audiencia de México, leg. 369, 1607, publicado en Izquierdo, A., *Acalán y la Chontalpa en el siglo XVI su geografía política*, p. 90.

<sup>54</sup> Es necesario apuntar que el concepto de “reducción” es mucho más amplio que el simple reacomodo de la población conquistada, y en ese sentido fue empleado por los españoles en el siglo XVII en Yucatán. Al igual que varias implicaciones que sintetizaban tanto la política general del régimen colonial con modalidades regionales y prácticas concretas. Bracamonte y Sosa, P., *“La conquista inconclusa de Yucatán, Los mayas de la montaña, 1560-1680*, CIESAS, 2001, p. 36.

<sup>55</sup> Bracamonte y Sosa, P., *“La conquista inconclusa de Yucatán, Los mayas de la montaña, 1560-1680*, p. 36.

al que se fueron agregando indios fugitivos de los pueblos cristianos. La congregación de los pueblos conllevó a la implantación de un nuevo orden, que requería que los indígenas del nuevo territorio tengan que “vivir en policía” conforme a los cánones occidentales y a las normas eclesiales. Para ello, el nuevo orden estuvo orientado no sólo al reordenamiento físico del territorio, sino a la reorganización de todo un sistema de exacción, pago de tributos de la población indígena, además de la supervisión evangelizadora por medio de frailes y doctrineros durante prácticamente todo el periodo colonial. Esta tarea de evangelización también implicó la supervisión eclesiástica en los pueblos, mediante recorridos pastorales que fueron efectuados por los obispos de la diócesis para conocer la situación de los pueblos en cuanto a la doctrina, aranceles para el pago de servicios eclesiales y demás aspectos que rodeaban la vida comunitaria de la feligresía durante el periodo colonial.

### **La llegada de Piña y Mazo y sus recorridos pastorales**

Ya a fines de la colonia, a su llegada al obispado de Yucatán, el obispo fray Luis de Piña y Mazo inició sus recorridos de visitas pastorales en los pueblos de los ríos del Usumacinta: Usumacinta, Tenosique, Tamulté, Balancán, Santa Ana, en Tabasco, donde aparece el primer registro de su visita pastoral fechada el 9 enero 1781.<sup>56</sup> A la llegada del obispo Piña y Mazo al presidio del Carmen fue recibido por el obispo de la vecina diócesis de Chiapas para después proseguir con su recorrido pastoral en los pueblos ya citados, como según consta en el informe del obispo enviado al rey:

“señor, por mis cartas del 30 de octubre próximo pasado (1780), y 3 de abril del corriente, núm. 1: he dado cuenta con documentos a V. M. por la primera de que habiendo tomado posesión en este obispado en 8 de octubre citado, trataba de consagrarme prontamente para emprender a continuación la visita y después la sínodo de mi diócesis, y por segunda de haber con efecto celebrado ritualmente mi consagración, recibido el orden episcopal comencé desde luego a ejercitar mis funciones, pues en la misma isla (parte de la diócesis) confirmé multitudes de personas de todas edades, consagré diez y siete campanas y en 20 de enero último canteé misa pontifical, asistiendo a ella el reverendísimo señor obispo de la provincia de Chiapas y un lúcido concurso, compuesto de clero, tropa y pueblo del presidio y villa, que me ayudaron a solemnizar la plausible circunstancia de tan augusto día

---

<sup>56</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 7, Visita pastoral de la cordillera de pueblos del río de Usumacinta hecha por el obispo fray Luis de Piña y Mazo, realizada el 9 enero 1781.

cumpleaños de V.M. como también a pedir a Dios por su preciosa salud y vida próspera de nuestras armas, para el bien de la iglesia y de la monarquía”.<sup>57</sup>

La documentación de esa región, hace referencia a la fertilidad de la tierra para la siembra de Tabaco, el desarrollo de estancias y haciendas de ganado vacuno y cacao asentadas en la costa de los ríos; la presencia de lagunas, aguadas y zonas pantanosas que en tiempos de lluvia dificultaban el tránsito de la feligresía y de los eclesiásticos.<sup>58</sup> En su recorrido por los pueblos de Tabasco, el obispo describió al rey las dificultades que había tenido que enfrentar para el cumplimiento de sus recorridos pastorales. En dicho informe el prelado describió las condiciones en que se realizaban las visitas pastorales en esos pueblos:

“Inmediatamente marché a Tabasco a donde me conduje primero por mar y después por el famoso río Grijalva, al cual hacen tan memorables hazañas de aquellos ilustres españoles que le descubrieron, como peligroso y terrible la innumerable copia de anfibios, carnívoros lagartos de tres y cuatro varas que cría en su seno y orillas [...] Son muchas las penalidades, los riesgos, y trabajos que hacen los prelados para cumplir con la obligación de las visitas pastorales, por la desproporción de las canoas y pequeños barcos en los que se navega, los lagartos del río tabasco fueron abundantísimos y con abundantes lluvias y animales, reptiles venenosos, mosquitos, lo irregular de las poblaciones y la escases de alojamiento y de auxilios”.<sup>59</sup>

Además de la dificultad de tránsito por tierra o agua, por su ubicación, hasta finales de la colonia, el comercio continuaba en crecimiento en correspondencia con la actividad productiva de la provincia de Tabasco, por ejemplo en 1749 ya albergaba 200 haciendas, 126 ranchos dependientes, 526 independientes y 58 estancias; producía dos cosechas de maíz al año, y tres de cacao además de café, arroz, frijol, tabaco y añil, zarzaparrilla, algodón, caña dulce, ixtle o pita roja, tolosí, palo de tinte, todo género de maderas, y de cuatro a cinco mil arrobas anuales de pimienta de malagueta o de Tabasco, teniendo como principal producto de comercio al cacao, cuya almendra se enviaba en embarcaciones de cubierta a Veracruz en barcos chicos a

---

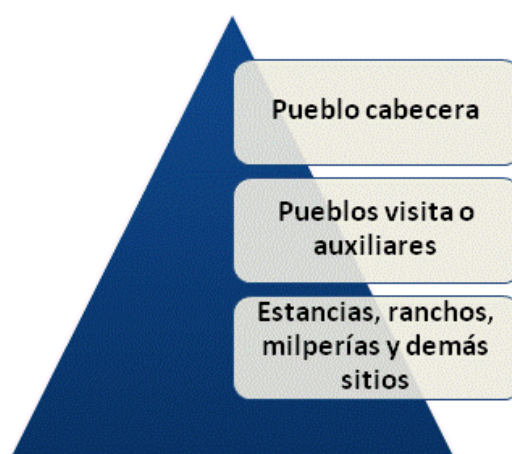
<sup>57</sup> Carrillo y Ancona, C. *El obispado de Yucatán, historia de su fundación y de sus Obispos*, Tomo II, Caballero, Mérida, 1895, pp. 913-914.

<sup>58</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 8, Relación del cura don Josef Joaquín Mediano del pueblo de Macuspana de acuerdo a carta pastoral, Macuspana a 8 de Febrero de 1781, f.10r.

<sup>59</sup> Carrillo y Ancona, C., *El obispado de Yucatán, historia de su fundación y de sus Obispos*, pp. 914-915.

Campeche y por tierra a Chiapas”.<sup>60</sup> Más tarde, entre los años 1778 hasta 1791 el obispado de Yucatán se componía al menos de 74 pueblos principales o de cabecera, además de pueblos auxiliares, y asentamientos como haciendas, estancias, ranchos y sitios. Estos últimos a su vez, a efectos del cumplimiento de los sacramentos y de escuchar misa, podían recurrir a la iglesia del pueblo cabecera o pueblos auxiliares para el cumplimiento de las tareas cristianas, resultando una jerarquización del curato:

**FIGURA 1.**  
**Jerarquía física de los curatos indígenas:**



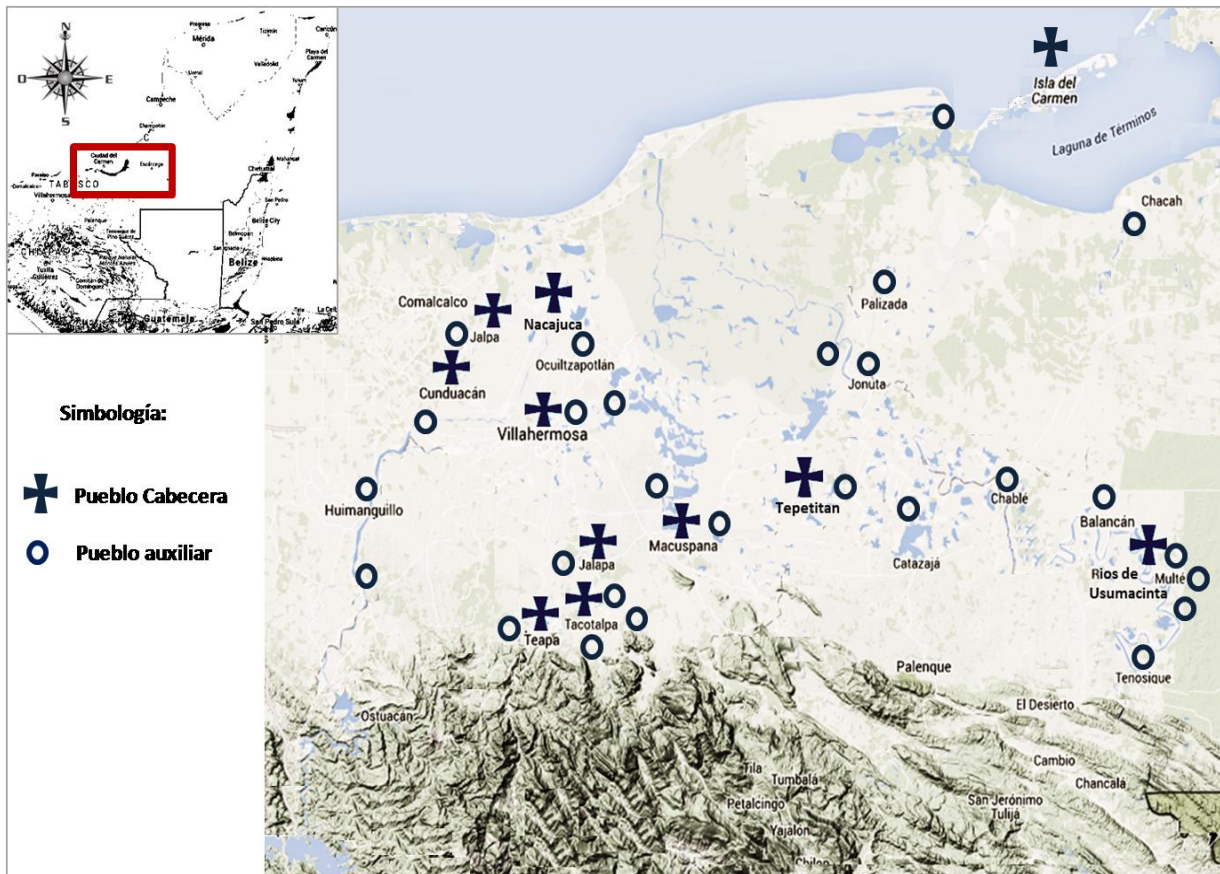
Un factor que determinó la dependencia de la población que radicaba en las estancias, haciendas y demás sitios de los pueblos principales o auxiliares fue su cercanía y la existencia de iglesias; sin embargo, en otros casos, algunas haciendas contaban con oratorios para el cumplimiento del santo sacrificio de la misa. Por ejemplo, en el año de 1778, en el curato de la villa de Tacotalpa existían dos oratorios en los que se celebraba la misa: “uno está en una hacienda correspondiente a los dominicos Chiapas, y en él se administran los sacramentos; y el otro oratorio es del vecindario que llaman de San Martín, en donde se celebra la misa”.<sup>61</sup> La cordillera de pueblos principales que determinó la región de Tabasco, entre 1778 y 1791, incluye los pueblos de: Nacajuca, Jalpa, Cunduacán, Villahermosa, Teapa, Villa de Tacotalpa, Tepetitán, pueblos de los ríos de Usumacinta, Macuspana y Jalapa.

<sup>60</sup> Informe del gobernador Miguel de Castro publicado en Ruz, M., “*Tacotalpa frente a ciudad Real el meridión de los siglos XVIII Y XIX*”, en *Tabasco: apuntes de frontera*, Mario Humberto Ruz (compilador), p. 69.

<sup>61</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 5, Relación del cura bachiller don Benito de Atera del partido de la villa de Tacotalpa de acuerdo a carta pastoral, Villa de Tacotalpa 7 de marzo de 1778, f.11r.

## MAPA 2.

### Curatos de la provincia de Tabasco, entre 1778 y 1781:



Fuente: AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp 1-14.

Cada pueblo principal contiene determinado número de asentamientos adheridos llamados pueblos auxiliares, así como también estancias, ranchos, sitios, milperías y haciendas. Para el caso de los pueblos de la *chontalpa*, de dichos pueblos anexos siguen haciendas, sitios y labranzas sobre el margen de los ríos que pasan por los pueblos y estos son en cordillera hasta los límites de un pueblo a otro siendo colindantes unos con otros.

El número, y la extensión de los partidos era variable, pero aproximadamente correspondían a las antiguas divisiones lingüísticas y parroquiales de la provincia desde su establecimiento. En el noreste, la *chontalpa* fue eventualmente dividida en dos partidos, con centro respectivamente en Jalpa y Nacajuca.<sup>62</sup> Al sur de allí, la cabecera de las comunidades hablantes de náhuatl era al principio Guaymango y luego fue Cunduacán, aunque a veces se agregaban a la jurisdicción de Jalpa. La capital del partido central que incluía la parte inferior

<sup>62</sup> Gerhard, P., *La frontera sureste de la Nueva España*, p. 32.

del curso de Grijalva y Usumacinta se trasladó de Santa María en la Costa a Villahermosa a comienzos del siglo XVII. El área zoque conocida como la sierra fue dividida en dos partidos, de Tacotalpa y Teapa, mientras Cihuatán o Jalapa constituía otro partido de lengua *chontal*.<sup>63</sup>

En la documentación de finales del siglo XVIII aparecen visitas pastorales efectuadas en los años 1778 y 1781 existen algunos cambios de sede entre partidos. Por ejemplo, en el pueblo de Tepetitán en 1778 aparece Macuspana como pueblo visita, y más tarde en 1781 aparece como centro cabecera Macuspana que incluye a Tepetitán como su pueblo visita, además de los otros pueblos anexos. El pueblo de Nacajuca, en cuanto a sus variaciones de pueblos anexos en las visitas de 1778 y 1781, se muestra en la siguiente tabla:

### CUADRO. 1

#### Pueblos principales de Tabasco y sus anexos:

Pueblo principal	Año	Pueblos auxiliares
Pueblo de Nacajuca	1778	Santiago de Tuca, Santo Domingo de Masatiupa, San Miguel de Tapotzingo, San Pedro de Guaytalpa, Nuestra señora de la asunción de Tecoluta, Santo Domingo de Guatacalca, La purificación de nuestra señora de Olquatitan, Nuestra señora de la asunción de Oliacaq, Concepción de nuestra de Pueblo Nuevo, San Francisco de Tamulte.
Pueblo de Cunduacán	1778	San Antonio, Pueblo Nuevo de Tamulte, Santiago Cuculuapa, Pechucalco, Guaymango, Anta, Culico, Boquiapa
Pueblo de Villahermosa	1778	Ermita de nuestra señora de la Concepción, Pueblo de Atasta y Tamulte de las Barrancas.
Pueblo de Teapa	1778	Pueblos de Tecomacoca, ermita de la Concepción, y haciendas anexas.
Villa de Tacotalpa	1778	Tapijulapa, Oxolotan, Puxcatán y Haciendas del río de Poana: El sitio de trinidad, hacienda de Pochiaocal, hacienda de San Josef de Puyacatengo y el sitio del Carmen.
Pueblo de Tepetitán	1778	Pueblos de Macuspana y los pueblos de Pueblos: San Carlos, San Fernando, Pueblo Nuevo, más haciendas anexas.
Pueblos de Ríos de Usumacinta	1781	Usumacinta, Tenosique, Multe, Balancán, Santa Ana
Pueblo de Macuspana	1781	Pueblos de Tepetitán, San Fernando, San Carlos, Pueblo nuevo Oxiacaque, Raíces, Pueblo de Cacaos y la vecindad de Jomuta, Pueblo de haciendas de Cacao y río arriba Tamun, más haciendas anexas.
Pueblo de Jalapa	1781	Pueblos de Jaguacapa, Astapa.
Pueblo de Tacotalpa	1781	Pueblos de Puxcatán, Tapijulapa, Oxolotan más haciendas anexas.
Pueblo de Teapa	1781	Tecomajiaca
Pueblo de Villahermosa	1781	Pueblo de Atasta, Tamulte de las Barrancas
Pueblo de Cunduacán	1781	Guaymango, Anta, Cucultiupa, San Antonio, Pechucalco, Boquiapa, Santiago Concuguala, Culuo.

<sup>63</sup> Gerhard, P., *La frontera sureste de la Nueva España*, p. 32.

<b>Pueblo de Jalpa</b>	1781	Mecuacan, Chichicalpa, Soyataco, Cupilco, Ayupa, Tiuinicapa, JalupaChichicapa
<b>Pueblo de Nacajuca</b>	1781	Julta Santiago, Masatenpa Santo Domingo, Tecoluta La asunción, Bazatiupa, Tapotzingo San Miguel, Guatacalpa Santo Domingo, Guautitan y Purificación, Olcuizapotlan Natividad, Tamulte de las Sabanas, Oxiacaque Asunción.

Fuente: AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp 1-14, relativos a los pueblos de Nacajuca, Cunduacán, Villahermosa, Teapa, Tacotalpa, Tepetitán, Ríos de Usumacinta, Macuspana, Jalapa y Jalpa, entre 1778-1781.

Así mismo, la población española se concentraba en los pueblos cabecera y los naturales en los pueblos auxiliares y haciendas, estancias, sitios y ranchos de todo el partido. En el pueblo de San Antonio de Nacajuca en el año de 1778 se encontraban viviendo 336 españoles y 110 naturales, mientras que 1214 naturales se encontraban radicando en los pueblos de Santiago de Tucta, Santo Domingo de Masatiupa, San, Miguel de Tapotzingo, San Pedro de Guaytalpa, Nuestra señora de la Asunción de Tecoluta, Santo Domingo de Guatacalca, La purificación de Nuestra Señora de Olquatitan, Nuestra señora de la asunción de Oliacaq, Concepción de Nuestra Señora de Pueblo Nuevo, San Francisco de Tamulte, y asentamientos anexos.<sup>64</sup> De igual manera, en el pueblo de Cunduacán en ese mismo año existe una concentración en la cabecera de 1572 españoles, pardos, laboríos y naturales viviendo en ella, mientras que 1534 naturales se encuentran viviendo en los pueblos visitas de San Antonio, Cuculuapa, Pechucalco, Guaymango, Anta, Culico y Boquiapa, distantes entre 1 y 8 leguas de la cabecera.<sup>65</sup>

### **Laguna de Términos, Sahcabchén, Bolonchencauich, Campeche y Camino Real Alto**

Estos partidos, conforman la mayor parte del estado conocido hoy como Campeche, aunque durante el gobierno colonial el partido de laguna de términos y presidio del Carmen se extendían por la parte suroeste, el Partido de Sahcabchén en la parte central, desde las costas de Sotavento y la Laguna de Términos, bordeada de manglares y pantanos, el partido de Bolonchencauich que incluía la costa alrededor de Lerma y el interior hasta el área de Cauich zona básicamente de selva alta y seca del lado norcentral de Campeche, el Partido de Campeche que ocupa una angosta faja a lo largo de la costa en las inmediaciones del puerto, rodeada por colinas bajas, y el partido del camino real alto que se compone de un área de costa

<sup>64</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 1, Relación del cura bachiller don Marcelo Álvarez del pueblo de San Antonio de Nacajuca de acuerdo a carta pastoral, Nacajuca 8 de Febrero de 1778, f.12v.

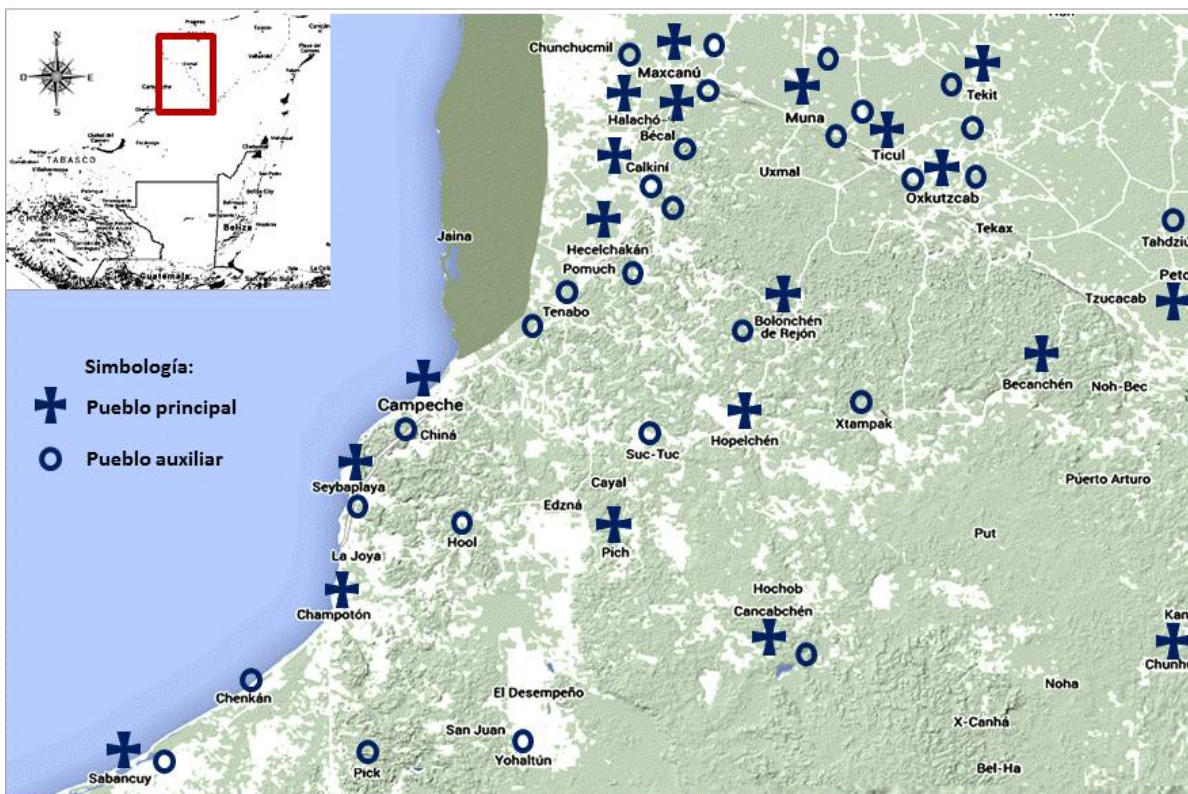
<sup>65</sup> AHAY, visita pastoral caja 619, vol. 24, exp. 2, Relación del cura bachiller don Baltazar Villacencio del pueblo de Cunduacán de acuerdo a carta pastoral, Cunduacán 12 de Febrero de 1778, f.15v.



bordeada de dunas detrás de las cuales hay un pantano cubierto casi todo de manglares que se extiende hacia el interior, seguido de una llanura pétrea y una cadena de elevaciones.<sup>66</sup>

Los pueblos que existen en la documentación colonial a finales del siglo XVIII pertenecientes a estos partidos son: Nuestra Señora del Carmen y Laguna de Términos, Pueblos de Champotón y Sahcabchén, las Seibas, Campeche, San Francisco Extramuros, Hopechen, Diego de Pich, Hecelchakan, Calkiní, Becal, Pueblo de Seiba Sahcabchén.

**MAPA 3.**  
**Pueblos de los partidos Laguna de Términos, Sahcabchén, Bolonchencauich, Campeche y Camino real alto:**



Fuente: AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 15-19 y caja 620, vol. 13, exp. 7-11.

Así mismo, en la documentación relativa a estos pueblos, aparece una serie de pueblos anexos o auxiliares que componían cada curato. Estos curatos se conforman:

<sup>66</sup> Esta área, al igual que la región *Chontalpa* de Tabasco, las comunidades dependientes estaban encomendadas desde tiempos tempranos de la colonia entre los años 1540-1548 al adelantado Francisco de Montejo y otros conquistadores, y más tarde los tributos pasaron a la Corona Española. Gerhard, P., *La frontera sureste de la Nueva España*, pp. 39- 93.

**CUADRO 2.**  
**Pueblos principales y sus anexos de los partidos Laguna de Términos, Sahcabchén, Bolonchencauich, Campeche y Camino Real Alto:**

Pueblo principal	Año	Asentamientos anexos
<b>Pueblos de Nuestra Señora del Carmen y Laguna de Términos</b>	1781	Laguna, San José de la Palizada, Sabancuy.
<b>Pueblos de Champotón y Sahcabchén</b>	1781	Sahcabchén, Holail, Champotón.
<b>Las Seibas</b>	1781	Seyba, Hol, Seyba Playa, Xkuilil, Sihochan.
<b>Pueblo de Campeche</b>	1781	Campeche y Haciendas: Mumunchao, Castamay, Sulluca, Guayamon, Yaxa.
<b>Pueblo de San Francisco Extramuros</b>	1781	Barrio de Santa Lucía, Pueblos: San Francisco, Sambulá, Lerma, Cholul, Hampolon y San Diego. Hacienda: Chumpich, Xcampu, Xampolol. Estancia: Nakcheha, Yaxcab, Nilchi, Bohola y el Rancho Chencoyi.
<b>Pueblo de Jopechen</b>	1782	Pueblo de Dzibalchen más estancias anexas.
<b>Pueblo de Diego de Pich</b>	1782	Pueblos: Cauich, Bolonchencauich, Tixmucuy, estancia Hontun y rancho de milperías
<b>Pueblo de Heselchacan</b>	1782	Pueblos: Nuestra señora de la concepción de Pokmuch, San Gaspar de Pocboc, Nuestra señora de la asunción de Tenabo, san Miguel de Tinum. estancias y ranchos de milperías anexas.
<b>Pueblo de Calkini</b>	1782	Pueblo de Dzibalché, estancias y ranchos de milperías anexas.
<b>Pueblo de Becal</b>	1782	Parcialidad de Santa María Pueblos: Jepatan, San Diego de Hunkini y San Bartolomé Tepankamillo.
<b>San Francisco de Campeche</b>	1787	Pueblos: San Francisco y Santa Lucía, Lerma y Zamula, San Diego y Cholul, Hampolol y sus anexos.

Fuente: AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 15-19 y caja 620, vol. 13, exp. 7-11.

En el caso del curato de Becal, existe el registro que fue en otro tiempo miembro de Calkiní y ha sido de regulares, y en el año de 1757 fue removido por el ilustrísimo señor doctor y maestro Don Fray Ignacio de Padilla y paso a los clérigos.<sup>67</sup>

### **Camino Real Bajo, Sierra, Mérida, Beneficios Bajos, Beneficios Altos, Costa, Valladolid y Tizimín.**

El camino Real Bajo es una zona que se comprende en el noroeste del estado de Yucatán, es la parte más seca de la península, detrás de una serie de playas hay lagunas y salinas bordeadas de

<sup>67</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 11, Relación del cura bachiller Josef Crisogono de la Cueva del partido de Becal de acuerdo a los puntos contenidos en la visita pastoral, Becal 14 de Mayo de 1782, f. 40v.

manglares y tierra adentro se extiende una llanura pedregosa hasta la cadena del Puuc. Los partidos de la Sierra, Beneficios bajos, Beneficios altos y Valladolid componen el centro de la península y básicamente se ubican en un territorio llano, con terrenos calizos hacia el sur, con abundantes aguas en cenotes, característicos de la región. Las poblaciones de estos partidos tienen la distinción de ser numerosas y muchos naturales a finales de la colonia viven dispersos en las estancias, haciendas o ranchos de milperías anexos a las cabeceras.

En este territorio los franciscanos iniciaron su trabajo desde 1547, y dos años después fundaron la doctrina de San Miguel de Maní.<sup>68</sup> Durante varias décadas toda la provincia estuvo incluida en esa doctrina con excepción de los pueblos *chakanes* del norte, que primero eran visitas de Mérida y después (1561-1609) de Homún, posteriormente la vasta parroquia de Maní fue dividida en establecimientos de doctrinas franciscanas separadas de San Juan Bautista Tekax (1576) San Francisco Oxkutzcab (1581) San Antonio Ticul (1591) y San Pedro y San Pablo de Teabo (1609); así mismo, los pueblos del norte se convirtieron en una nueva parroquia franciscana con centro en Asunción Tecoh, mientras que la de Ticul fue dividida con la fundación de otro convento de San Juan Evangelista (más tarde asunción) Muna, también Asunción Mama fue separada de Maní en 1612.<sup>69</sup>

En el largo proceso de secularización de parroquias, en 1680 los franciscanos fueron sustituidos por curas seculares en Mama y en 1683 el pueblo de Tecoh pasó a clérigos.<sup>70</sup> Hacia el fin del siglo XVIII se crearon nuevos beneficios en San Juan Bautista Abalá y San Antonio Sacalum (antes visita de Muna y Natividad de Acanceh hasta entonces visita de Tecoh).<sup>71</sup> Así mismo, en el pueblo de Bolonchenticul también existe el registro de que algún tiempo fue cabecera de regulares y paso a clérigos en el año de 1755, y se dividió en el año de 1776 cuando se creó el curato de Hopelchen.<sup>72</sup>

Los pueblos indios que componen estos partidos a finales del siglo XVIII son: pueblo de Maxcanú, Kopoma, Umán, Mérida, Acanceh, Maní, Ticul, Sacalum, Tecoh, Mama, Tekit y Teabo; los pueblos del partido de la Sierra: Oxkutzcab, Muna, Abala y Bolonchen Ticul; los de

---

<sup>68</sup>Cabe mencionar que los emplazamientos de Maní y Ticul fueron importantes núcleos religiosos-administrativos antes de la conquista, cada uno de los cuales controlaba el territorio que se extendía hacia el Sur hacia el partido de Camino Real. Ambas comunidades estuvieron concentradas en algunos años en Maní probablemente después de 1557. Gerhard, P., *La frontera sureste de la Nueva España*, pp. 101-102.

<sup>69</sup> Gerhard, P., *La frontera sureste de la Nueva España*, pp. 101-102.

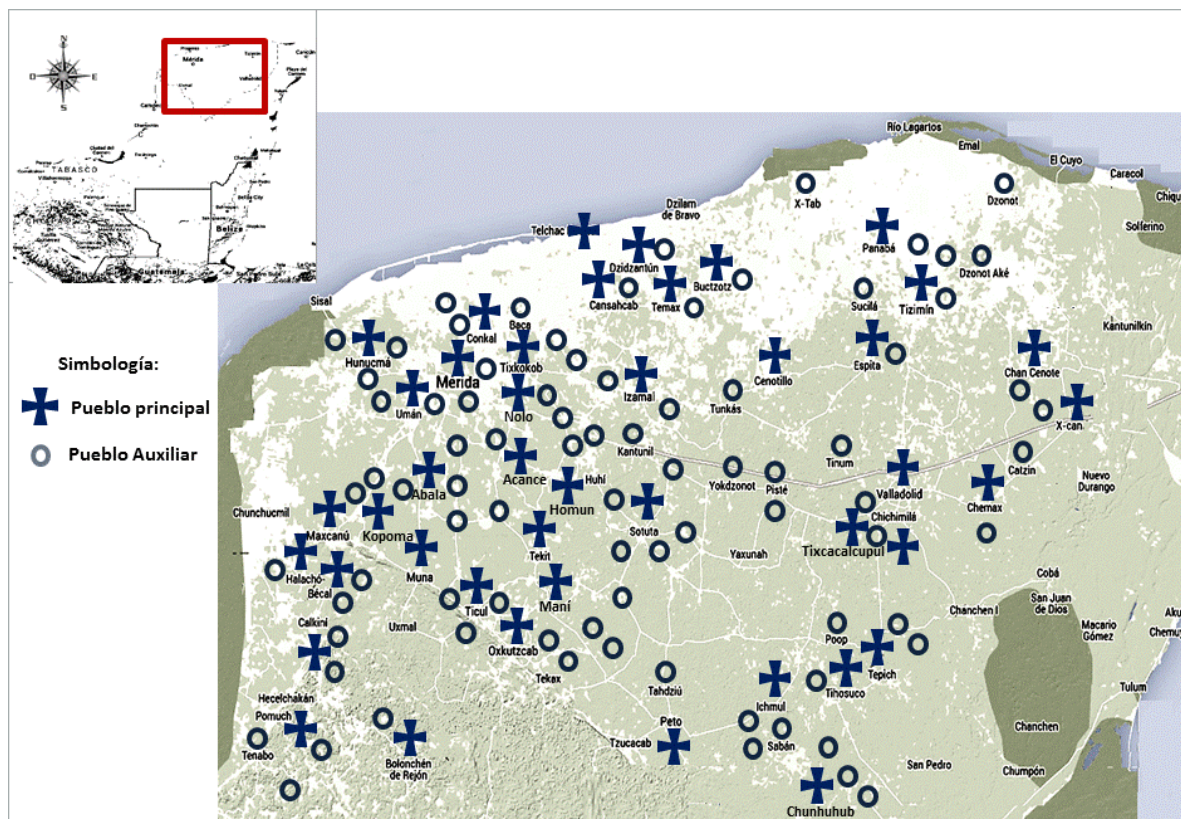
<sup>70</sup>AHAY, Visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 1, Relación del cura bachiller don Francisco Javier Zapata del pueblo de Tecoh de acuerdo a carta pastoral, Tecoh 10 enero 1782, f. 37v.

<sup>71</sup> Gerhard, P., *La frontera sureste de la Nueva España*, p. 102.

<sup>72</sup>AHAY, Visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 6, Relación del cura Br. Lorenzo de Mendicuti y Álvarez del pueblo de Bolonchenticul de acuerdo a carta pastoral, Bolonchenticul 17 febrero 1782, ff.47v-47r.

beneficios altos, beneficios bajos, Valladolid, Costa y Tizimín: pueblos de Ychmul y Sacalaca, Chemax, X-canolona, Chancnote y Navalan, San Esteban de Calotmul, Tizimín, Kikil, Espita, Izamal, Hochtun, Chichimila, Telchac, Homun, Hocaba, Sotuta, Yaxcaba, Tixcaltuyu, Peto y Tahdziu, Valladolid, Sisal y Tekuche, Chunhuhub, Tihosuco, Chikindzonot, Tixcacalcupul, Uayma, Cenotillo, Conkal, Mococho, Motul, Cansahcab, Dzidzantun, Temax, Teya, Tekantó, Cacalchen, Tixkokob, Nolo, Barrio de San Cristóbal Extramuros y Hunucmá.

**MAPA 4.**  
**Pueblos de los partidos de Camino Real bajo, Sierra, Mérida, Beneficios bajos, Beneficios altos, Costa, Valladolid y Tizimín:**



Fuente: AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 20-24, caja 620, vol. 13, exp. 1-6, 12, 13, caja 621, vol. 21, exp. 14-34, caja 622, vol. 22, exp. 38-54.

Estos pueblos de indios en algunos casos se componen de una sola visita y en otros nada más contienen estancias y haciendas anexas al partido. En la siguiente tabla se puede observar el número de pueblos visitas por cada pueblo cabecera y otros asentamientos como son sitios de milperías y rancherías.

### CUADRO 3.

#### Pueblos principales y sus anexos de los partidos Camino Real Bajo, Sierra, Mérida, Beneficios Bajos, Beneficios Altos, Costa, Valladolid y Tizimín:

Pueblo principal	Año	Asentamientos anexos
<b>Pueblo de Acance</b>	1782	Timucuy, anexos sitios y haciendas.
<b>Pueblo de Maní</b>	1782	Pueblos de Dzan Tipikal y Chapab, además estancias y haciendas.
<b>Pueblo de Ticul</b>	1782	pueblos: Nocacab, y Pustunich. Anexos sitios de milpas, ranchos de milperías, estancias de ganado y colmenares. Haciendas: San Antonio Mulix
<b>Pueblo de San Antonio de Sacalum</b>	1782	Sitio de milperías Puja, Cisucche, Saceb. Haciendas: Yalkuk, Chamkim, Sitan, Citimcabchen, Yyumcan, San Antonio, Yunku, Chenchac, San Andres, Teac, Akabchen
<b>Pueblo de Maxcanu</b>	1782	Pueblo de Halacho, anexas estancias y haciendas.
<b>Pueblo de Kopoma</b>	1782	Pueblo de Opilchen estancias; Kanachen, Kankixche, Opilchen, Penxim, Calcehtok, Chuyubchen, Chich y sitios de milperías
<b>Pueblo de Tecoh</b>	1782	Pueblo de Telchaquillo y haciendas de San Antonio Pixyah, Kumchila y San Juan. Estancia de cofradías.
<b>Pueblos de: Mama y Tekit</b>	1782	Parcialidad San Juan, Parcialidad San Antonio. Única visita Tekit estancias anexas
<b>Pueblo de Teabo</b>	1782	pueblos: Pencuyut, Chumayel, Xaya y estancias anexas
<b>Pueblo de Oxcutzcab</b>	1782	Pueblos: Yotholin, Akil, Xul. estancia de Tabí sitios, y haciendas anexas.
<b>Pueblos de: Muna y Abala</b>	1782	estancias: Guayalche, Mucuche, Temozon, Ochil, Peba, Chiquisteil, Chenkeken, sitio de milperías Cacau y Sucjon
<b>Pueblos de Bolonchen Ticul</b>	1782	sin pueblo visita, 14 ranchos de milperías y una estancia
<b>Pueblo de Umán</b>	1782	Pueblo de Umán, visitas Chochola y Samahil, además de haciendas, estancias y sitios anexos.
<b>Pueblos de Ychmul y Sacalaca</b>	1784	Pueblos: Santa María de Sacalaca, San Buenaventura de Dzonochel y San Luis de Petul
<b>Pueblo de Chemax</b>	1784	Pueblo de Chemax
<b>Pueblo de Xcanbolona</b>	1784	Haciendas anexas
<b>Pueblo de Chancénote</b>	1784	Pueblo cabecera de Chancénote y Tixcancal que es la única visita, además de ranchos y estancias anexas al curato.
<b>Pueblo de Navalán</b>	1784	Pueblos: Sisbichen, Yalcoba y Hunabku más estancias y haciendas y ranchos anexos
<b>Pueblo de Calotmul</b>	1784	Pueblo de Tahcabo, Pococoboch rancho (con iglesia), ranchos de milperías y estancias.
<b>Pueblo de Tizimín</b>	1784	Pueblo de Zucop y Pueblo de Dzonot Aké
<b>Pueblo de Kikil</b>	1784	Pueblos: Sucila y Panaba, más ranchos de milperías y estancias.
<b>Pueblo de Espita</b>	1784	Parcialidad de Habcanul
<b>Pueblo de Izamal</b>	1784	Pueblos visitas: Pueblo de Zitilpech, pueblo de Pipila, pueblo de Susal, pueblo de Xanaba, pueblo de Kantunil y 60 parajes.
<b>Pueblo de Hoctun</b>	1784	Pueblo de Xocchel, el de Tahmek y el de Zeye.
<b>Pueblo de Chichimila</b>	1784	Pueblos: Dzitnup y Ebtun
<b>Pueblo de Telchac</b>	1785	2 pueblos auxiliares y 10 haciendas, con 2 sitios anexos.
<b>Pueblo de Homun</b>	1784	Pueblo de Cuzamá única visita
<b>Pueblo de Hocaba</b>	1784	Hocaba cabecera y sus visitas son: Pueblo de Huhí y pueblo de

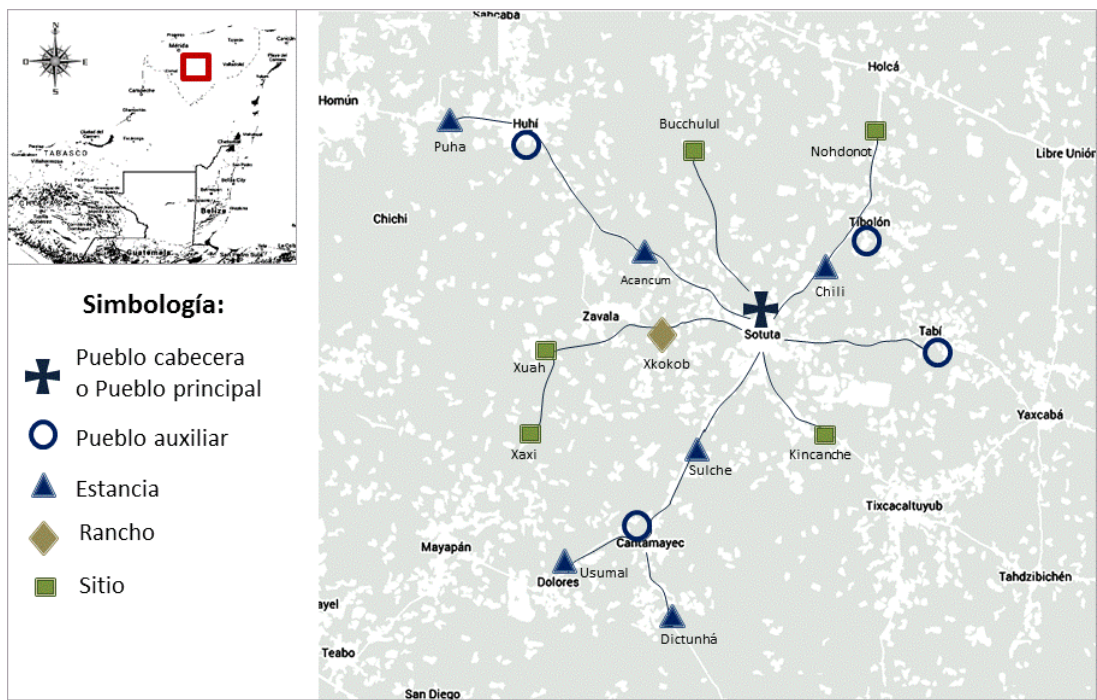
Sahcaba		
<b>Pueblo de Sotuta</b>	1784	cabecera Sotuta, visitas: Pueblo de Tabí, Pueblo de Bolom y pueblo de Santiago Uzih y pueblo de Cantamayec
<b>Pueblo de Yaxcaba</b>	1784	pueblo de Mopila
<b>Pueblo de Tixcaltuyu</b>	1784	Tixcaltuyu
<b>Pueblo de Peto</b>	1784	Pueblo visita: Tahdziu
<b>Pueblo de Valladolid, Sisal y Tekuche</b>	1784	Pueblo: Sisal y Tekuche, más haciendas anexas.
<b>Pueblo de Chunhuhub</b>	1784	Pueblos visitas: Polyuc y Tituc
<b>Pueblo de Tihosuco</b>	1782	Pueblo de Tepich y Telau, además 2 haciendas y 3 ranchos
<b>Pueblo de Chikindzonot</b>	1784	Pueblos visitas: Pueblo de Ekpés y 3 sitios de milperías, 1 estancia y 1 rancho
<b>Pueblo de Tixcacalcupul</b>	1784	Pueblos visitas: pueblo de Tekom y 3 estancias 2 ranchos 5 sitios anexas.
<b>Pueblo de Uayma</b>	1784	visitas: pueblo de Tinum, Cuncunul, Kaua, Piste, más estancias y ranchos anexas
<b>Pueblo de Cenotillo</b>	1784	visitas pueblo de Tunkás, Pueblo de Dzitás, Taxbaka y Tepich
<b>Pueblo de Conkal</b>	1785	Visitas: Pueblo de Chixulub, Cholul, Sitipach, Ixil y Chablekal. sitios de milperías, ranchos y haciendas
<b>Pueblo de Mococho</b>	1785	Visitas: pueblo de Baca y pueblo de Tixkuncheel mas ranchos y haciendas anexas.
<b>Pueblo de Motul</b>	1785	visitas son los pueblos de Kikil y Muxupib
<b>Pueblo de Cansahcab</b>	1785	Haciendas anexas
<b>Pueblo de Dzidzantun</b>	1785	Haciendas anexas
<b>Pueblo de Temax</b>	1785	Haciendas anexas
<b>Pueblo de Teya</b>	1785	Haciendas anexas
<b>Pueblo de Tekanto</b>	1785	Pueblo de Kimila, Citilkum y pueblo de Tixkoch más estancias haciendas y ranchos
<b>Pueblo de Cacalchen</b>	1785	Pueblo de Bokoba, más haciendas, estancias y ranchos anexas
<b>Pueblo de Tixcokob</b>	1785	Pueblo Ekmul y Luan
<b>Pueblo de Nolo</b>	1785	Pueblo de Yaxkukul y Tixpehual, más haciendas y estancias anexas, más haciendas y estancias y sitios
<b>Barrio de San Cristóbal Extramuros</b>	1785	Haciendas anexas
<b>Pueblo de Hunukuma</b>	1785	Haciendas anexas

Nota: existen poblaciones donde no se registra pueblo visita alguno, o sólo se registran estancias y haciendas. Fuente: AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 20-24, caja 620, vol. 13, exp. 1-6, 12, 13, caja 621, vol. 21, exp. 14-34, caja 622, vol. 22, exp. 38-54.

Estos curatos de la provincia de Yucatán, fueron vigilados por cierto número de eclesiásticos según el número de población radicando en ellas, generalmente es un párroco a cargo del partido y uno o dos tenientes de cura residentes de los pueblos auxiliares. Estas cordilleras de pueblos también varían conforme a la disposición del suelo y la dispersión de las estancias o haciendas. Por ejemplo, en la región de Tabasco las haciendas se encontraban ubicadas sobre la costa de los ríos y en el caso de los pueblos de indios yucatecos las estancias y haciendas se encuentra en las proximidades de cenotes, pozos y aguadas, todos en busca del

acceso al agua para el abasto y a un terreno de montes altos para los cultivos. Estos asentamientos son dependientes unos de otros, y cada curato forma un esquema propio de dispersión y dominio como se observa en el pueblo de Sotuta, que contiene cuatro pueblos auxiliares: San Gaspar Tabí, Bolom, Santiago Uzih y Cantamayec, alejados de la cabecera entre 2 y 4 leguas, además de 6 estancias que son: Dictunhá, Usumal, Sulche, Acancum, Puha, Chili, 5 sitios: Xuah, Xaxi, Kincanche, Bucchulul, Nohdonot y el Rancho de Xkokob.<sup>73</sup>

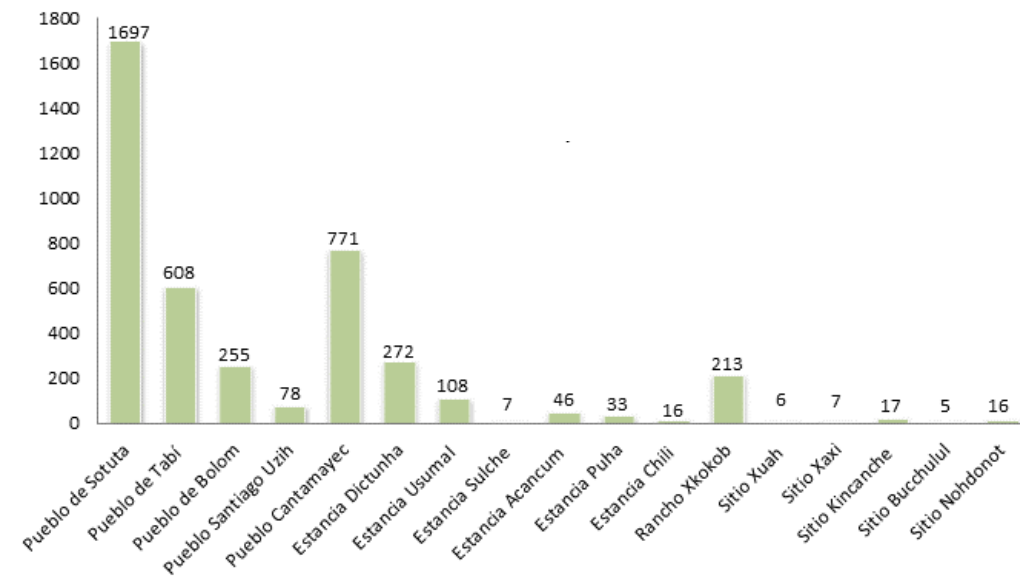
**MAPA 5.**  
**Curato de Sotuta, año 1784:**



Fuente: AHAY, visitas pastorales, caja 621, vol. 21, exp. 30, ff. 15v-17v.

<sup>73</sup>AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 30, Relación del cura bachiller don Pedro Monsreal del pueblo de Sotuta de acuerdo a carta pastoral, Sotuta 23 febrero 1784, ff. 15v-15r.

**GRÁFICO 1.**  
**Adultos y Párvulos de todas las castas del curato de Sotuta en 1784**



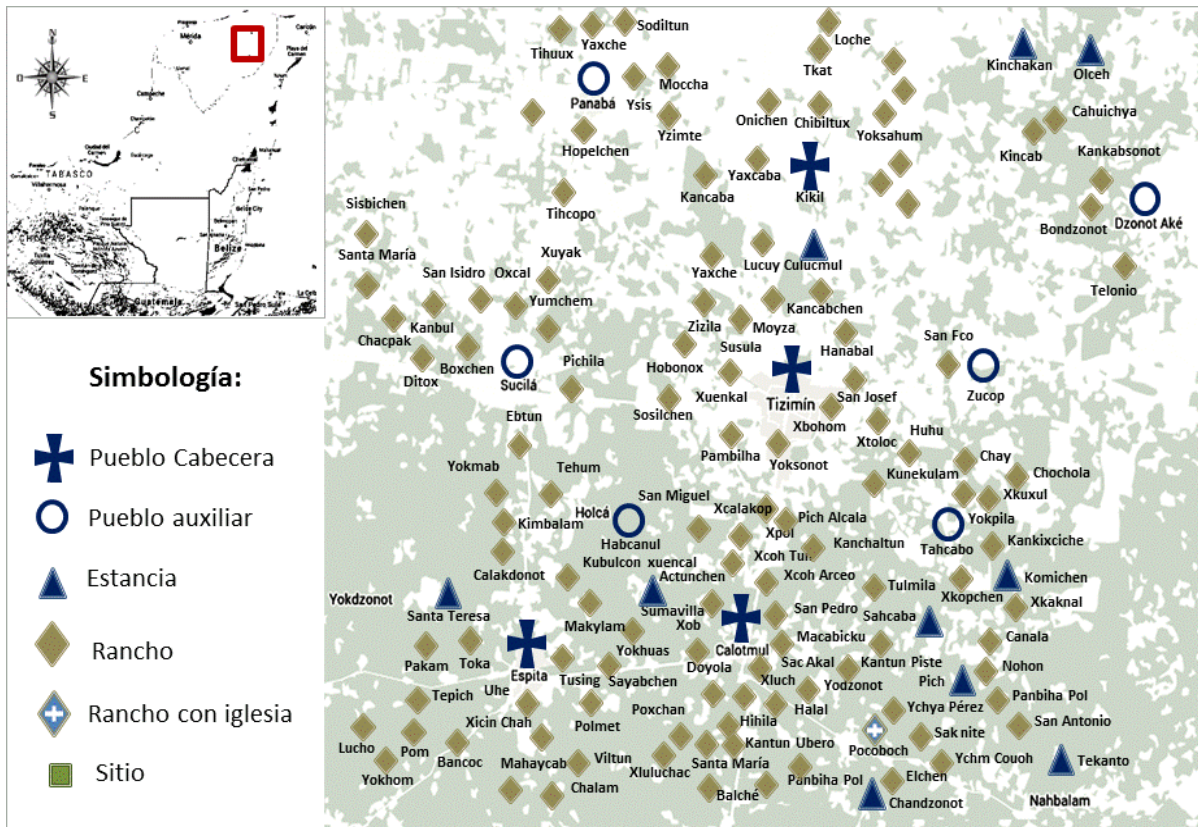
Fuente: AHAY, visitas pastorales, caja 621, vol. 21, exp. 30, f. 15v.

La mayor parte de la feligresía se concentraba principalmente en el pueblo cabecera y en los pueblos auxiliares y en mínimos porcentajes habitan en los sitios, ranchos y estancias. En otros pueblos existió un número importante de estancias o ranchos, tal es el caso de los curatos del partido de Valladolid, en el oriente de Yucatán. Por ejemplo, el curato de Tizimín que tiene dos pueblos auxiliares: Zucop y Dzonot aké y 26 estancias de ganado. El curato de San Francisco Kikil tiene dos pueblos auxiliares: Sucilá y Panabá y 33 ranchos de milperías. El curato de Calotmul tiene de auxiliares el pueblo de Tahcabo y Pococoboch rancho (con iglesia), y 47 estancias y demás ranchos. Por último el curato de Espita contiene la parcialidad de Habcanul y 26 ranchos.<sup>74</sup>

<sup>74</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 621, vol. 21, exp. 20-23. Razón individual de los pueblos de: Calotmul, ff.24v-24r, Tizimín ff. 22v-22r, San Francisco Kikil, f. 23v, y pueblo de Espita, ff. 23r-23v. Año 1784.



**MAPA 6.**  
**Curatos de Tizimín, Kikil, Calotmul y Espita, en 1784:**



Fuente: AHAY, visitas pastorales, caja 621, vol. 21, exp. 20-23, año 1784.

En la vida de los pueblos indios había una intensa movilidad por motivos religiosos, entre unos asentamientos con otros. Los indios moradores de las estancias, ranchos, sitios, pueblos auxiliares y haciendas sin oratorio tenían la obligación de llegar a los pueblos cabecera para oír la misa los domingos, cumplir con las demás obligaciones eclesiásticas o para efectos de comercio entre pueblos. Así como también los eclesiásticos estaban sujetos a la visita de todo el partido para la atención a los enfermos de asentamientos distantes “hasta 2 leguas del pueblo principal”.<sup>75</sup> En el capítulo 2 abordaré más a fondo la situación de la movilidad de los indios de las estancias. La situación de los caminos no era igual en todos los partidos, por ejemplo, en el curato de Chunhuhub, el camino se describe como:

“pésimo en tiempos de aguas, por la presencia de aguadas, con suelo pantanoso y llano, además de montañas crecidas cuyas plantas, casi todas útiles para los naturales pues se sustentan con el

<sup>75</sup> AHAY, visita pastoral caja 620, vol. 13, exp. 8, Relación del cura Manuel Hernández del pueblo de San Diego de Pich de acuerdo a carta pastoral, San Diego de Pich 20 de febrero de 1782, f. 24v.

mamey para la elaboración de pozoles. En las montañas también hay hule, varios aceites, mucha miel y cera, maderas preciosas como el cedro, la caoba y mucho palo de tinte, así como animales cuadrúpedos y aves de caza, palma real, ramón, pitahayas, pimienta, el *majar* que llaman los indios que se usa mucho entre ellos y entre la gente pobre, y *Lum* por la canela que llaman para todos sus males como son: *la cocolmea, tamajaz, sarsa*”.<sup>76</sup>

Hacia el camino nuevo a Bacalar cuando abundan lluvias, “es indispensable transitarlo con canoas, por la presencia de lagunas, pantanos por partes, subidas y bajadas, montañas muy crecidas”.<sup>77</sup> Entre los caminos hacia los pueblos auxiliares del pueblo, como son *Polyuc* y *Tituc* también “se encuentran mosquitos, víboras, culebras, tarántulas, alacranes y tábanos y bichos ponzoñosos, uno de ellos, que los indios llaman *Kulimes* cuyas picadas se hinchan y causan una terrible comezón que luego se llaga”.<sup>78</sup>

### **La movilidad en los pueblos**

En el obispado de Yucatán, las razones por la que se efectuaban los movimientos poblacionales estuvieron motivadas por múltiples factores. De acuerdo a la documentación, algunas respondían a los abusos y vejaciones de las justicias de los pueblos, o bien, por el exceso en las cargas tributarias y otras imposiciones, por la búsqueda de productos en otros poblados para cumplir con el repartimiento, por maltratos de parte de algunos eclesiásticos de las parroquias, o en algunos casos, por abandono a sus mujeres. Farriss ha clasificado estos movimientos poblacionales en tres grandes movimientos: huida, deriva y dispersión, refiriéndose al primero, a la fuga de indios del régimen colonial cruzando la frontera a territorio no pacificado, mientras que la deriva se refiere a la migración de otras comunidades dentro de la zona bajo dominio más o menos consolidado de los conquistadores y la dispersión indica la creación de asentamientos satélites por la fisión demográfica de un pueblo cabecera agrupado o congregado.<sup>79</sup> Sin embargo, hay que considerar que habían movimientos de población en gran escala que ocasionaba la despoblación de algunos asentamientos, como lo asegura el testimonio del cura don Josef Sixto Rosado, en su razón individual de las distancias y caminos

---

<sup>76</sup> AHAY, visita pastoral caja 622, vol. 22, exp. 35, Relación del cura maestro Francisco Xavier Badillo del pueblo de Chunhuhub de acuerdo a carta pastoral, Chunhuhub 20 de marzo de 1784, f. 51v.

<sup>77</sup> AHAY, visita pastoral caja 622, vol. 22, exp. 35, Relación del cura maestro Francisco Xavier Badillo del pueblo de Chunhuhub de acuerdo a carta pastoral, Chunhuhub 20 de marzo de 1784, f. 51r.

<sup>78</sup> AHAY, visita pastoral caja 622, vol. 22, exp. 35, Relación del cura maestro Francisco Xavier Badillo del pueblo de Chunhuhub de acuerdo a carta pastoral, Chunhuhub 20 de marzo de 1784, f. 51r.

<sup>79</sup> Farriss, N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, Alianza Editorial Madrid, 1992, p. 270.

de su partido en el año de 1781, quien manifiesta que “habían pueblos despoblados del partido de Sahcabchén, al oriente de Champotón y Sahcabchén y al poniente el despoblado de Mamantel en donde había un rancho de corte de madera del Rey nuestro señor”.<sup>80</sup>

Existe otro tipo de movilidad, a la que se puede atribuir como una movilidad pendular<sup>81</sup> y ésta consiste en la ausencia de uno o dos meses en la búsqueda de cera para el repartimiento, en que los indígenas se internaban en los montes para encontrarla, motivo por el cual, algunos eclesiásticos temían de que estos puedan “valerse de supersticiones y pactos implícitos o explícitos con el demonio para salir de su ahogo”<sup>82</sup> situación que implicaba una lejanía del cura y la inasistencia a la iglesia, doctrinas, misa y predicación evangélica. Esta movilidad a los montes en búsqueda de cera, ocasionó a los indios otros daños temporales, como la pérdida de sus labranzas y la orfandad de sus mujeres y familias.<sup>83</sup>

Algunos mayas, en su búsqueda de cera acudían a la montaña a cortar miel, y “quemaban copal observando a qué rumbo va el humo para ir asegurando que encontrarán mucha miel, para el *balché* y *zicilcab*<sup>84</sup> y mucha cera para pagar sus cargas”.<sup>85</sup> El comportamiento de estos indígenas, era “comprar hachas y machetes y beber mucho aguardiente al regreso”.<sup>86</sup>

En otras partes de la diócesis, huyendo de los malos tratos de sus justicias, se iban a radicar a una estancia, ranchos, sitios o sitios dispersos que los eclesiásticos denominan como “lugares de vida pagana”, porque en ellos no había doctrina, ni hay civilidad, ni policía, y “su único objeto la manutención de la vida temporal, simplemente al interés del amo, porque este les protegía en las faltas de misa y ejercicio cristiano”.<sup>87</sup>

Aunque los moradores de las estancias tampoco eran estables y permanentes, y algunos que vivían bajo campana se mudaban a otra parte, y en otras jurisdicciones sin agravio alguno,

---

<sup>80</sup>AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 16, Razón individual del cura don Josef Sixto Rosado sobre las distancias y caminos los pueblos de Champotón y Sahcabchén, Sahcabchén 1781, f. 12r.

<sup>81</sup> Se puede entender como movilidad pendular a la capacidad que tienen los individuos de permutar espacios con cierta periodicidad, de mudar de uno a otro o de alterar su ocupación y su vivienda en algún momento de su existencia cotidiana o de vida. Ramírez, B., “*Alcances y Dimensiones de la Movilidad: Aclarando conceptos*”, p. 2.

<sup>82</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 23, Razón separada del cura fray Martin Calderón del pueblo de Ticul de acuerdo a carta pastoral, Ticul 4 febrero 1782, f. 56r.

<sup>83</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 23, Razón separada del cura fray Martin Calderón del pueblo de Ticul de acuerdo a carta pastoral, Ticul 4 febrero 1782, f. 56r.

<sup>84</sup> *Zicilcab* ó *tsitsilcab* relacionado con la actividad apícola en tiempo de cosecha, acto de cosechar la miel.

<sup>85</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 35, Relación del cura maestro Francisco Xavier Badillo del pueblo de Chunhuhub de acuerdo a carta pastoral, Chunhuhub 20 de Marzo de 1784, ff. 56v-56r.

<sup>86</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 35, Relación del cura maestro Francisco Xavier Badillo del pueblo de Chunhuhub de acuerdo a carta pastoral, Chunhuhub 20 de Marzo de 1784, ff. 56v-56r.

<sup>87</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 23, Razón individual del cura fray Martin Calderón de Ticul de acuerdo a carta pastoral, Ticul 4 febrero 1782, f. 51v.

y algunos mayas se mudaron “por evitarles y corregirles el vicio del aguardiente o la cascarilla que ellos llaman *balché*, de que suelen ser muy entregados o porque los ocupan sus justicias en aquellos servicios necesarios y comunes”.<sup>88</sup> También se presentó el caso de indios huidos a los montes que luego retornaron a sus pueblos, como sucedió en el curato de Ticul, de un indio que hizo fuga tres años con su mujer y tres hijas solteras, “y hubo noticia de ellos que estaban en el centro de la montaña, viviendo en una milpa y fueron traídos para enseñarles la doctrina para poder confesar después de tres años que no lo habían hecho”.<sup>89</sup>

La migración de los indios en las estancias y ranchos había sido un problema para los eclesiásticos desde antes de la llegada de Piña y Mazo. En 1748 el obispo de Yucatán fray Mateo Zamora ofreció al Rey para este asunto, la propuesta de imponer a los indios que vivían en sitios, ranchos, estancias y milperías los servicios y repartimientos a españoles, además de los trabajos comunes de sus pueblos, con el fin de impedir que en adelante se fundaran nuevos ranchos o estancias con el título de milperías, y que éstas las que estuviesen ya constituidas y pasasen de las 30 mantas fuesen establecidas como pueblos con sus cargas y obligaciones.<sup>90</sup> El argumento en que se apoyaba el prelado para hacer estas sugerencias era que los indios no abandonarían sus pueblos, ya que en sus desplazamientos no se veían libres de las cargas de comunidad ni de servicios a españoles.

Sin embargo, al hacer caso a estas sugerencias siguiendo las órdenes reales, al intentar el gobernador ponerlas en práctica se encontró con los argumentos de los ministros de indios, los cuales alegaban que los indios que habitaban las estancias, sitios, ranchos y milperías ayudaban en cierto modo a sus pueblos, al extraerse de ellos cada año algunos para oficiales de la república y para trabajar en las obras públicas sin expendio alguno. La realidad fue que estos razonamientos no tenían cabida por haberse dado cuenta de la imposibilidad de llevarlos a la práctica. En relación a ello, prevaleció la decisión del gobernador en suspender, por todas las razones expuestas, la ejecución de la real cedula emitida de 1749.<sup>91</sup> En este panorama, para 1750 y hasta finales del siglo XVIII la sociedad yucateca colonial no había podido solucionar el problema de la dispersión de los indios.

---

<sup>88</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 19, Razón individual del cura bachiller Josef Benito de Palma y Díaz del pueblo de Navalan de acuerdo a carta pastoral, Navalan 27 abril 1784, f. 21r.

<sup>89</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 23, Razón individual del cura fray Martín Calderón del pueblo de Ticul de acuerdo a carta pastoral, Ticul 4 febrero 1782, f. 51r.

<sup>90</sup> Real Cedula del 26 de junio 1749 al gobernador de Yucatán, AGI México 1.085, cuad. 1º, folio 151v. tomado en García, B., *La sociedad de Yucatán 1700-1750*, p. 98.

<sup>91</sup> García, B., *La sociedad de Yucatán 1700-1750*, p. 99

## La doctrina cristiana en los pueblos indios

Como vimos anteriormente, desde la llegada de Piña y Mazo a la provincia de Yucatán, inició su recorrido de visitas pastorales en los pueblos de Tabasco, Sabancuy. En sus recorridos, el prelado encontró abusos contra las normas cristianas y la disciplina eclesiástica bajo el precepto divino por santificar las fiestas, la codicia de los dueños de las haciendas y poca instrucción de ellos y de los indios, así como la obligación que tenían los indios en trabajar no para sí, sino para los amos en aquellos días que no eran de observancia respecto de ellos y el cumplimiento de la confesión y comunión pascual.<sup>92</sup>

Es claro que la inclusión de la doctrina cristiana en los pueblos mayas también fue utilizada como mecanismo de orden para consolidar la empresa imperial española y los programas de congregaciones que aún seguían siendo un instrumento indispensable del proceso de colonización. Farriss apunta que los franciscanos en Yucatán, como el resto de los misioneros en Nueva España, insistían en que las congregaciones eran requisito indispensable para la doble función eclesiástica de la enseñanza de la doctrina cristiana y la administración de los sacramentos, que no podía cumplirse adecuadamente si los indios estaban fuera de su alcance.<sup>93</sup> El hecho de que los naturales vivan en las haciendas y estancias de cierta forma dificultaba esta misión, ya que viviendo los indios dispersos aspiraban a la poca cristiandad, “faltan a la misa, por lo que no es poca felicidad en el cura el que consiga oigan misa una vez al mes, con la poca distancia de una legua y media o dos leguas”.<sup>94</sup>

Sin embargo, en la implementación de la doctrina católica, varios de los eclesiásticos manifestaron su preocupación por la falta de instrucción en la lengua castellana, como señala el cura del pueblo de Sacalum, “existen dificultades de propagarla pues para esto era necesario que dejaran sus labranzas y traerlos en una continua escuela para que con esta disciplina pudiera establecer en ellos la lengua”.<sup>95</sup> Aunque, en otros pueblos de la provincia se creía que los naturales no sabían la lengua castellana por su resistencia cultural “y no hicieron en aprenderla y falta de auxilios para sostener la autoridad de los curas cuando intentan autor

---

<sup>92</sup> Carillo y Ancona, C., *El obispado de Yucatán...*, p. 913

<sup>93</sup> Farriss, N., *La sociedad Maya bajo el dominio colonial*, p. 217

<sup>94</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 23, Razón individual del cura fray Martín Calderón del pueblo de Ticul de acuerdo a carta pastoral, Ticul 4 febrero 1782, f. 51r.

<sup>95</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 24, Relación del cura del pueblo de Sacalum Ignacio Domínguez Cárdenas de acuerdo a carta pastoral, Sacalum 7 de Febrero en 1782, f. 33r.

restar con compeler esta resistencia”.<sup>96</sup> Sin embargo, es probable que los sacerdotes hayan concebido la idea de que el cristianismo sólo prevalecería si se lograba que los indios vivieran además de congregados, civilizada y bajo la mirada atenta de sus pastores. El pueblo de indios representa un acercamiento para la vida cristiana, por contraparte, los mayas de las estancias, rancherías, sitios y milperías estaban más propensos a vivir fuera de los repartimientos y de los códigos morales hispanos, además de correr el riesgo de continuar con su libertad de culto.<sup>97</sup>

En el transcurso de muchos años de conquista, dentro del mestizaje de los pueblos indios, algunos españoles que vivían en los pueblos se aplicaron y aprendieron el idioma maya, hablándolo entre los naturales, en su uso doméstico y con sus mismos hijos. Muchos eclesiásticos optaron por algunos medios para que los naturales aprendieran el idioma castellano, y este consistió en explicarles en su idioma lo que quiere decir en castellano los sermones y pláticas que se hacían en la parroquia.

En el pueblo de Maní, por ejemplo, para la instrucción de los naturales, y la enseñanza de la doctrina cristiana se emplearon vocablos mayas con significación cristiana como:

“*Pak-keban* que es el sexto precepto, *Coyca* que es la castidad, *Lail* que es la esencia, *Kaxlec* que es la confirmación, *Pachalolil* que es último fin, *Hanculanil* que son los accidentes que quedan después de la consagración y *Yuchucil* que es el poder, y a este último le dan una torcida interpretación”.<sup>98</sup>

Tal parece que aun el trabajo de doctrina e instrucción en la lengua castellana entre los indígenas de finales del siglo XVIII, seguía siendo un reto pendiente de cumplir. Sin embargo,

---

<sup>96</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 6, Relación del cura Lorenzo Mendicuti sobre el artículo referente a la lengua castellana en los indios de acuerdo a la visita pastoral del pueblo de Nocacab, Bolonchenticul 17 febrero 1782, f. 52v.

<sup>97</sup> Cabe destacar que esta situación se manifiesta en la mayoría de los pueblos indios entre 1781 y 1784, en varios documentos relativos a las visitas pastorales. Existe una fuerte preocupación de los eclesiásticos en la vida “incivilizada” de los indios que viven en las haciendas, estancias, rancherías y demás sitios de milperías. AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, caja 620 vol. 13, y caja 621, vol 21, exp. 22, pueblo de Maní 1782, exp. 21, pueblo de Acance 1781, exp. 23, pueblo de Ticul 1782, exp. 21, pueblo de Tizimín 1784, exp. 20, pueblo de Calotmul 1784. exp. 22, pueblo de San Francisco Kikil 1784.

<sup>98</sup> Estos vocablos en lengua maya están escritos desde la pluma del cura Fray Josef de los Reyes nacido en la ciudad de Mérida, hijo de padres españoles. AHAY, visita pastoral, vol. 619, exp. 22, Relación del cura del pueblo de Maní Br. don fray Josef de los Reyes, sobre la visita pastoral efectuada el 17 enero 1782, f. 42r; Sin embargo, en el diccionario Maya-Español CORDEMEX, la traducción de los vocablos son: *Pa'kek'eban*: Fornicar, Ejemplo: *ma'nil a pak' k'eban*: no fornicarás; *Koykabil*: abstinencia de deleites, continencia o castidad, templanza; *Chichkunab' anil*: confirmación, concierto o escritura; *Pachal Olab*: Final y última voluntad; *Bail*: Disposición, esencia y ser de cualquier cosa, ejemplo: *bailpaskab*: disposición que uno tiene de cuerpo y de vida.; *K'nyankunab*: bendecir; consagrar; dedicar a Dios; y por último la palabra poder se utiliza: *kal, lik, loxt'an, pabtal, pat, pat-hal, tan k'inam, (u) teel, t'an, uch, uchak*. Barrera Vázquez, Alfredo, *Diccionario Maya Español CORDEMEX*, Mérida, Ediciones Cordemex, 1980.

en 1790 por mandato real, se ordenó el establecimiento de escuelas en todos los pueblos indios para enseñarles a hablar, leer, y escribir castellano. Este mandato prohibía utilizar la lengua nativa además de señalar maestros con las condiciones necesarias para la impartir la instrucción asignándoles el salario de los que percibía la Real Hacienda por ingreso proveniente de los pueblos en donde existiere esta contribución, y situando lo que faltare en los bienes y las cajas de comunidades.<sup>99</sup> Entre los medios para que los indios aprendan la lengua castellana, se consideró:

“a fin de que instruidos en el idioma castellano pudiese cualquiera predicarles en los dogmas de la religión y mirando inútiles sus esfuerzos se tomaron el inmenso trabajo de hacer vocabularios ya del idioma yucateco al castellano y ya del castellano al yucateco, como aún conserva la religión un tomo de estos vocabularios compuesto por un fray Buenaventura francés de nación componer artes del idioma yucateco por instruir a los maestros e instruidos estos predicar enseñar la doctrina y administrar los sacramentos componer un catecismo en el idioma yucateco enseñarlos a leer, y escribir en su misma lengua para su más fácil instrucción, todo este trabajo hubieran omitido si hubieran hallado algún medio de instruirles el idioma castellano pues con esto se conseguía el que cualquiera pudiera predicarles e instruirles en la doctrina cristiana y se arbitrara el trabajo a los que han de ser sus ministros en el idioma yucateco y sea verificado ser más fácil que los ministros y cuantos medios se han arbitrado desde la conquista hasta el presente para este fin”.<sup>100</sup>

En otras partes de la provincia de Yucatán, en el pueblo de Maxcanú por ejemplo, el poco conocimiento de los naturales en la lengua castellana se atribuyó a que muchos de ese pueblo por el trajín del camino real, saben algo de ella pero jamás se ha podido conseguir que la hablen, “sólo se les oye pronunciar cuando están ebrios y cuando se encuentran fatigados del cansancio de las cargas”.<sup>101</sup> Sin embargo, lejos de evadir las obligaciones eclesiásticas en los pueblos, se creyó firmemente en la tarea de adoctrinar a los naturales y de instruirlos en la lengua castellana bajo la inclusión de escuelas con maestros destinados a esta tarea.

---

<sup>99</sup> La construcción de escuelas como una institución social fue dotada de una misión nacionalista, en la que para los mayas el objetivo central fue la castellanización con el desplazamiento de la lengua originaria. Solís Robleda, G., *Las primeras letras en Yucatán, la instrucción básica entre la conquista y el segundo imperio*, CIESAS, 2008, p. 77.

<sup>100</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 43, Relación del cura del pueblo de Mococho fray Lázaro Calderón de acuerdo a carta pastoral, Mococho 28 enero 1785, f. 18r.

<sup>101</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 12, Relación del cura del pueblo de Maxcanu don Josef María Olivera de acuerdo a carta pastoral, Maxcanu 14 marzo 1782, f. 32v.

## La instrucción de lengua castellana

Es clara la preocupación de los eclesiásticos por la instrucción en la lengua castellana. El doctrinero del pueblo de Espita para que los indios se instruyan en la lengua castellana propuso poner un maestro de escuela y enseñarle a todos los niños para que los vaya adoctrinando y ordenando a dichos maestros no permita a los niños proferir palabra alguna en lengua maya, y que ni él se los profiera sino para construir o explicar la castellana y así los naturales aprendan. Sin embargo, la inclusión de maestros, implicaba pagarles un salario competente a su trabajo, que saldría de la comunidad “extinguendo los ranchos donde viven metidos dentro del monte, atreviendo dicho cura concurrir con la costa que el obispo señalare, no obstante tener especial cuidado en esta materia”.<sup>102</sup>

Para llevarse a cabo el esfuerzo de la instrucción, el cura de Yaxcabá propuso, primero la inclusión de las artes y la ciencia a favor de los indios, y posteriormente su aplicación al estado eclesiástico, segundo establecer escuelas en todos los pueblos en que se han enseñado a leer y escribir con maestros a fin de que aprendan la castellana, y tercero, que el Rey quien tenía sus facultades promoviese algunos premios a los indios que la aprendiesen con perfección, además de prohibir la crianza de los hijos de los españoles a los pechos de las indias.<sup>103</sup>

Así mismo, dentro de las tareas propuestas por el obispo Piña y Mazo, se encontraban concretar la educación de los naturales (que habían iniciado los primeros misioneros que evangelizaron el país) y continuar con el establecimiento de escuelas de primeras letras en los pueblos a expensas de los bienes de las cofradías o de otras obras pías en los pueblos, y para las determinaciones de los maestros de estas escuelas era necesaria la virtud consensual con el gobernador respecto a su dotación, y para ello el 12 de septiembre de 1791 les previno a los curas de la provincia por medio de una “circular sobre escuelas sostenidas de los curas del fondo de cofradías”, remitan en separado una relación certificada de particulares.<sup>104</sup> Algunos

---

<sup>102</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 23, Relación del cura del pueblo de Espita, doctor Pedro de Alarcón y Lizárraga de acuerdo a carta pastoral, Espita 3 mayo 1784, f. 19v.

<sup>103</sup> Véase AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 31, Relación del cura del pueblo de Yaxcabá fray Bartolomé Josef del Granado Baeza de acuerdo a carta pastoral, Yaxcabá 27 febrero 1784, f. 16v.

<sup>104</sup> En los particulares emitidos en la circular del obispo se encontraban: 1. La costumbre y práctica que los señores ilustrísimos predecesores, hubiesen despachado sin intervención de persona alguna los títulos de los enunciados maestros; 2. Si los mismos curas y no otros sujetos, han cuidado y procurado el fomento de las escuelas como también la concurrencia de los muchachos a que se instruyesen en el idioma castellano, y en el mismo supiesen escribir, leer y la doctrina cristiana, por ser el fin de su majestad se extermine la lengua maya, y 3. Si los estipendios y salarios que han gozado y gozan los maestros, se sacan o de los bienes de los curas o de las cofradías, o de las obras pías, “en lo cual no fundamos para no permitir que el señor gobernador (Lucas de Gálvez) se entrometa a conferir por sí solo iguales cargos, hasta tanto que otros ramos muy diferentes nos exijan



indios tuvieron aversión a la lengua castellana, y cuando los curas presionaban para que aprendan la lengua, huían y se hacían moradores de las montañas. Por contraparte, los indios relacionados con el comercio de los españoles se consideraban más aplicados en la lengua castellana. Sin embargo, los indígenas hablantes del castellano tampoco representaron el ideal cristiano para las autoridades eclesiásticas, como manifestó el doctrinero de Mococho:

“son los que han dado más quehacer moviendo los ánimos de los otros, sugiriéndoles una detestable sublevación para recuperar las tierras que creen que son injustamente usurpadas por los españoles como se verificó en el año de 1761 con *h-Canek* y *Kantun* peritos en la lengua castellana bastante civilizados, al parecer pero todo esto lo convirtieron en su propia ruina haciéndose artífices de una sublevación que consternó a toda la provincia con total exterminación de los españoles de ambos estados: eclesiásticos y seculares”.<sup>105</sup>

En la consolidación de la conquista espiritual, la vida eclesiástica demandaba ciertas obligaciones dentro de los pueblos. Cada indígena tenía la obligación de contribuir tanto a sus autoridades civiles como eclesiásticas, además de cultivar anualmente una milpa de maíz de 60 mecates para su mantenimiento y el de su familia y colaborar, además, todos los años para el beneficio de su comunidad en el cultivo de una milpa de extensión variable.<sup>106</sup>

### **El orden social y el sistema de cargas**

Como se ha visto anteriormente, la mano de obra indígena representó un factor importante tanto para la permanencia de la encomienda, como para la labor en las haciendas, estancias y milperías y la canalización de las fuentes de riqueza, permanencia de la riqueza en las cajas de

---

las asignaciones y salarios que deben tirar los maestros”. Carrillo y Ancona, Crescencio, *El obispado de Yucatán, Historia de su fundación y de sus obispos desde el siglo XVI hasta el XIX (1677-1887)*, pp. 944-945.

<sup>105</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 43, Relación del cura del pueblo de Mococho Fray Lázaro Calderón de acuerdo a carta pastoral, Mococho 28 enero 1785, ff. 18r-18v. Cabe señalar que la sublevación citada en este documento por el cura de Mococho, fue encabezada por Joseph Jacinto Uc de los Santos *Canek*, natural del Barrio de Campechuelo de los laboríos, y que en su declaración en Mérida del 8 y 9 de Diciembre de 1761, argumentó que los españoles lo habían puesto en prisión porque “habiéndose salido de Chikindzonot, por unos azotes que le dieron por paseador, llevo el día 3 o 4 de noviembre al pueblo de Cisteil, habiendo pasado antes un Domingo por Tiholop en donde hablo al cacique Don Andrés Kú y al escribano y demás justicias, a quienes dijo que venía del oriente rey Jacinto de los Santos Uc Canek que iba a coronarse al pueblo de Cisteil por rey de toda la provincia porque ya se había llegado el día que muriesen todos los españoles y que así estuviesen prontos con todos los indios para cuando se les pidiese. AGI, México, 3050, Declaración del rey Joseph Jacinto Uc de los Santos Canek, Mérida a 8 y 9 de Diciembre de 1761, ff. 542r-549r, publicado en Bracamonte y Sosa, y Solís Robleda, *Rey Canek documentos sobre la sublevación maya de 1761*, Colección Peninsular, Memoria documental, CIESAS, ICY, UNAM, 2005, pp. 144-145.

<sup>106</sup> García, B., *La sociedad de Yucatán 1700-1750*, p. 94.

comunidad, la vida parroquial y el grupo de conquistadores. Desde el punto de vista de los tributos, la población indígena estaba dividida en dos grupos: los de la Corona y los de encomenderos privados, según tributasen al Rey o a un encomendero.<sup>107</sup> De acuerdo a Solís y Bracamonte, el trabajo de los indios desempeñó un papel primordial en el pacto colonial, desde la perspectiva tanto de españoles como de los propios indígenas; para los primeros se traducía a una masa de productos de exportación que permitía la adquisición de manufacturas y crecimiento económico de la provincia, en tanto que para los segundos llegó a representar un ingreso monetario (en algunos casos) que pese a la explotación auxilió la supervivencia de las familias y de las comunidades.<sup>108</sup> Por tanto, que la provincia de Yucatán reunía las características esenciales para una integración subsidiaria a la economía colonial mediante el mercado de productos, ya que contaba con una abundante población indígena organizada y con experiencia en el cultivo de algodón, cera, miel, maíz, elaboración de mantas, panela, frijoles, entre otros productos de la región, además de los servicios personales en las viviendas y haciendas de muchos españoles.

No hay que olvidar, que la provincia fue azotada por calamidades, hambrunas y sequías propagadas a finales del siglo XVIII. Por mencionar algunas, “en 1768 hubo una sequía que ocasionó daños totales a los cultivos de los ciclos agrícolas de 1778-1769 y 1769 y 1770”.<sup>109</sup> Es probable que estos eventos hayan ocasionado hambrunas y bajas en el número de indígenas en los pueblos, o estos mismos factores hayan contribuido a la dispersión de los indígenas en haciendas y estancias de los pueblos. En los partidos de Tizimín y Sierra, existe evidencia de una gran epidemia de viruela en 1771 registrada en documentos de los pueblos de Teabo y Navalán.<sup>110</sup> También existen otros registros de epidemias y hambrunas en otras partes de la provincia a finales del siglo XVIII, como es el caso de Tabasco, donde “las autoridades pedían desesperadamente abasto de maíz, grano que se convirtió en los tiempos difíciles en el único que podía salvar a la población de morir de hambre”.<sup>111</sup>

---

<sup>107</sup> García B., *La sociedad de Yucatán 1700-1750*, p. 99.

<sup>108</sup> Solís Robleda, y Bracamonte y Sosa, *Espacios Mayas de autonomía, el pacto...*, pp. 235-237.

<sup>109</sup> AGI, México 3052, 6 de septiembre de 1770, ff.11r-11v, 20 de septiembre de 1770, f.19v, tomado en: Peniche Moreno, P., *Tiempos aciagos, las calamidades y el cambio social del siglo XVIII entre los mayas de Yucatán*, p. 171.

<sup>110</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 3, Relación del pueblo de Teabo hecha por el cura fray Pedro Marín, el 13 enero 1782. AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 19, Relación del cura bachiller Josef Benito de Palma y Díaz del Pueblo de Navalán, realizada el 27 abril 1784.

<sup>111</sup> En momentos de crisis militar, epidemias, cólera y plagas, se reunían la corte administrativa y eclesiástica colonial. En documentación colonial de Tabasco, en las plagas de langosta registradas en 1770, 1784, 1801, y 1805 se reunieron en junta provincial con los diputados de la misma provincia y Villahermosa de deliberar cómo salvar

En el caso del pueblo de Teabo, durante la visita pastoral del obispo Piña y Mazo, el cura fray Pedro Marín describió a su partido como: “tan favorecido de Dios, hechas haciendas sus solares, colmenares sus patios, sin que haya podido la gran epidemia del año de 1771 acabar no sólo algunos de sus originarios y habitantes”.<sup>112</sup> En el caso del pueblo de Navalan, en un tiempo se contaban 200 mantas de individuos y bastantes vecinos según su libro de cuentas de fábrica, así como la manutención de dos tenientes de cura y en otras ocasiones uno, pero: “desde la necesidad pasada en que quedaron las mantas bajas unas ocasiones lo tiene otras no, y por la epidemia pasada de viruelas mucho menos tiene que antes de dicha necesidad y epidemia”.<sup>113</sup> Sin embargo, a pesar de estas circunstancias, la población indígena tenía que cumplir con una serie de obligaciones en la tributación hacia sus justicias y encomenderos, además del pago de obenciones eclesiásticas.

### **Las justicias de los pueblos**

En los pueblos existen diversas figuras de autoridad destinados a la supervisión del cumplimiento de leyes, mando y orden social. Sin embargo, estos personajes también coadyuvaban a que se cometan vejaciones en el manejo y cobro de los repartimientos, servicio personal, que abordaré más adelante en este capítulo. Además de los caciques de los pueblos y las parcialidades, abundaban también capitanes y tenientes del gobernador en los pueblos, donde “antes solo había un cabo, que solo servía de pajar ordenes con título de teniente de gobernador, pero así como los capitanes no son ni sirven sino de personeros y agentes de sí mismo y de los gobernadores”.<sup>114</sup> Estos tenientes de gobernador no gozaban de sueldo alguno y algunas veces no tenían experiencia. Estos personajes mandaban a las justicias, y sus funciones consistían en castigar a los indios y requerir a los caciques con toda la justicia, hacia

---

al puerto y a su gente, el gobernador político y militar de la provincia de Tabasco, Miguel Castro y Araoz, el síndico procurador; el administrador de la Real Hacienda y alcabalas José de Llergo; el vicario *in cápite* y juez eclesiástico Eugenio Quiroga; el defensor de indios Juan Mariano Díaz del Castillo y los diputados de cada partido de la provincia, para discutir el estado de la miseria que vivían el puerto y la provincia en general, debido a la pérdida de la cosecha de cacao y otras varias semillas, principalmente el maíz, y la escasez de carne como resultado de la plaga de langosta y las fuertes lluvias que convertían el puerto en un verdadero archipiélago. AGN, Ramo Civil, vol. 2273, exp. 15, ff. 15-16, publicado en Ruiz Abreu, C., “*Plagas, epidemias y muerte en el puerto de Villa hermosa, siglo XVIII*” en Mario Humberto Ruz (editor), *Tabasco: antiguas letras, nuevas voces*, UNAM, Mérida, 2005, pp. 142-144.

<sup>112</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 3, Razonamiento del cura fray Pedro Marín del pueblo de Teabo obedeciendo al acto de la visita pastoral, Teabo 13 enero 1782, f. 30v.

<sup>113</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 19, Relación separada del cura bachiller Josef Benito de Palma y Díaz del pueblo de Navalan obedeciendo al acto de la visita pastoral, Navalan 27 abril 1784, f. 21v.

<sup>114</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 4, Razonamiento del cura fray Antonio Maldonado del pueblo de Oxlutzcab obedeciendo al acto de la visita pastoral, Oxlutzcab 28 enero 1782, f. 63v.

los pueblos cabeceras o hacia Mérida “para saber si han despachado a los indios de mandamiento o si han acabado de repartir o recoger los repartimientos”.<sup>115</sup> A ellos se les atribuyó las justicias de los pueblos, y tenían a los caciques y sus cabildos como personeros del gobernador capitán, tenientes y criados, adjudicándoseles por los curas como “perjudicantes a las justicias, no sólo en hacerles llevar a su costa los repartimientos, sino en la ocasión de bajar sus elecciones a confirmarse por el gobernador”<sup>116</sup>, y así teniendo su gobernador o cacique cada pueblo, por causa de no llevar completo o de calidad el repartimiento solían tenerlos en las cárceles públicas en calidad de presos.

Estas justicias, agraviaban tanto a indígenas, vecinos, mulatos, chinos y demás calidades. El doctrinero de Oxkutzcab señaló que eran perjudicados los indios en sus bestias cuyo uso se les quitaba “con prenoto del bien común”, esto, con la finalidad de tenerlos a disposición del gobernador, capitán y tenientes, y ni para lo necesario les permitieron el uso de sus bestias sin su licencia. También, fueron perjudicados los portadores de cartas que remitían los tenientes a los pueblos y a la ciudad, argumentando que era para el servicio del Rey y del bien común, cuando en realidad era para el servicio personal, apoderados del repartimiento, compra, porteo y conducción del maíz, como por ejemplo en el pueblo de Oxkutzcab en 1781 se registró que el capitán pagó 11,000 cargas.<sup>117</sup>

También fueron perjudicados los indígenas en las cobranzas en los días de fiesta, de bulas, paties, cera, y de obvenciones, privándolos a asistir al culto religioso y efectuando la cobranza de estas cargas con azotes y pena de cárcel, y estas penas y castigos los ejercen las justicias cuantas veces se les efectúa la cobranza, “aunque lo que se tenga que pagar sea medio real ó lo que se tenga que entregar son paties, cera, o tributos del Rey, estos cobradores lo ejercen con suma tiranía”.<sup>118</sup> Algunos indígenas recurrieron a las justicias para venderles, y estos tenientes algunas veces optaron por no pagar el maíz o solo pagaban el mínimo precio

---

<sup>115</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 4, Razonamiento del cura fray Antonio Maldonado del pueblo de Oxkutzcab obedeciendo al acto de la visita pastoral, Oxkutzcab 28 enero 1782, f. 63v.

<sup>116</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 4, Razonamiento del cura fray Antonio Maldonado del pueblo de Oxkutzcab obedeciendo al acto de la visita pastoral, Oxkutzcab 28 enero 1782, f. 63v.

<sup>117</sup> Véase, AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 4, Razonamiento del cura fray Antonio Maldonado del pueblo de Oxkutzcab obedeciendo al acto de la visita pastoral, Oxkutzcab 28 enero 1782, f. 63r.

<sup>118</sup> Algunas aunque el tributo no sea más que medio real, o se les hace tarde en pagar, cera y paties, los gobernadores, caciques, capitanes y tenientes de gobernador o cualquiera que viene a los pueblos, por cualquiera cobranza de tributos suelen dar, doce, quince, y aun veinte cinco y más azotes. Véase AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 4, Relación separada del cura fray Antonio Maldonado del pueblo de Oxkutzcab obedeciendo al acto de la visita pastoral, Oxkutzcab 28 enero 1782, f. 47v.

aunque su valor real sea más alto. Como sucedió en el curato de Oxkutzcab donde las justicias pagaban 2 reales aunque el maíz valga a 8 o 12 reales, aunque los indígenas tuvieran que comprarlo a 4, 6 y 8 reales, y salir lejos de su pueblo donde lo traían cargando,”con perjuicio de su libertad, estando pobres y obligando a las mujeres ir a ser semaneras a 22 leguas de su pueblo pagando 3 reales cada semana y a los hombres a ir a otros mandamientos”.<sup>119</sup> En los archivos de las justicias del partido de Oxkutzcab se registró en el año de 1735 que en los repartimientos de cera y paties del pueblo de Akil “apenas se tenía tres indios de mandamientos (y ahora paga de 30), y se les estaban despoblando sus pueblos, y sin tener tiempo por trabajar para sí y para vestir a sus hijos que se hallaban desnudos”.<sup>120</sup> Otras veces, los que estaban a cargo de las justicias en los pueblos, no se encontraban instruidos en la doctrina cristiana y cuando practicaban la pena de azotes o de cárcel a los indios en la cobranza y repartimientos, no sabían leer y estaban sujetos de que acuda a la audiencia el escribano, y en las elecciones de los pueblos (de caciques y cabildos) no se tenía la asistencia del cura y se elegía por cacique sin importar su conocimiento de sobre la doctrina o asistencia de iglesia, lo que resultaba para los eclesiásticos que “así los indios quedan acosados de tantas injusticias por sus caciques y justicias, queriendo todos que el indio todo lo trabaje, todo lo haga, todo lo sirva de título de sus españoles y aún chinos y mulatos”.<sup>121</sup>

### **Repartimientos de cera y paties**

Entre las constantes denuncias de los sacerdotes de los pueblos emitidas por medio de las visitas pastorales al obispo Piña y Mazo, se encuentran las vejaciones que sufrían los naturales con el repartimiento de cera y paties. En dicho repartimiento, los cobradores de los tributos de gobernador y capitán de partido, castigaban a los indios para que a plazos que involuntariamente les asignaban, entregaran los paties y cera que les repartían sin pago correspondiente a su trabajo, agregándose la vejación de completar el peso del algodón, por la merma que tenía después de limpio y desmontado, “viniendo a experimentar verificada la

---

<sup>119</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 4, Relación separada del cura fray Antonio Maldonado del pueblo de Oxkutzcab obedeciendo al acto de la visita pastoral, Oxkutzcab 28 enero 1782, f. 62r

<sup>120</sup> El cura de Oxkutzcab denunció los abusos de las justicias que hostigaban a los indios en mandamientos y vejaciones, y a razón de esta situación el curato se quedaba sin feligresía para el cumplimiento de la doctrina y misa. Véase AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 4, Relación separada de fray Antonio Maldonado del pueblo de Oxkutzcab obedeciendo al acto de la visita pastoral, Oxkutzcab 28 enero 1782, f. 65v.

<sup>121</sup> Fray Antonio Maldonado cura de Oxkutzcab manifestó que cuando los indios eran hostigados de mandamientos por sus justicias respondían diciendo: “*inyum un colél* y si no somos unos perros” y de la palabra pagaban al maltrato de la obra. Véase AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 4, Relación separada del cura fray Antonio Maldonado del pueblo de Oxkutzcab obedeciendo al acto de la visita pastoral, Oxkutzcab 28 enero 1782, f. 48v.

fábrica del patí dos reales de quebranto en cada uno, regulados a medio real en la pierna, por componerse de cuatro”.<sup>122</sup>

En repetidas ocasiones, se expone esta situación en muchos de los pueblos de indios de la provincia de Yucatán, sobre los abusos en el repartimiento de cera y paties, y se atribuye a que si no cumplen las cantidades estimadas por sus justicias los paties y cera eran devueltos para que los indios la vendieran e hicieran otros abaratando el precio con bastante quebranto o se les pagaba con moneda inservible, además de sufrir azotes y malos tratos de sus justicias para que luego concluyeran otros.

En el pueblo de Maxcanu el cabildo indígena presentó una queja escrita en lengua maya al obispo Piña y Mazo por las constantes vejaciones que reciben en el repartimiento de cera y paties, así como otras injusticias y daños que padecen:

“nosotros el gobernador, y el juez, los regidores y escribano. Aquí en el pueblo de nuestro señor el santo<sup>123</sup> San Miguel patrón de Maxcanú, presentado ante nuestro señor Dios y ante nuestro señor relator general, para nuestro señor el rey de los cielos<sup>124</sup>, obispo yo sé que no fuiste invitado<sup>125</sup> para alabar a nuestro señor Dios y a el verdadero rey, Rey nuestro el grandioso creador<sup>126</sup> 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 pueblo de *Ti Ho*<sup>127</sup> (Mérida), la prioridad que paguemos mucho tributo por cada seis o siete, 250 telas traspuestas, nos entregan de a un real sin valor y no hay gente que lo reciba, por concepto de *patan*<sup>128</sup> 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

---

<sup>122</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 12, Contestación del cura Josef María Olivera del partido de Maxcanu obedeciendo al acto citado de la visita pastoral, Maxcanu 21 de noviembre de 1781, f. 25v.

<sup>123</sup> Según los títulos de *Ebtún ab bolon pixan* es definido como bendito o santo.

<sup>124</sup> *Aban caan*: “rey de los cielos”

<sup>125</sup> *Ma, Danech “ma t’a’anech”* no te hablaron, no fuiste convocado, invitado.

<sup>126</sup> *Ab tepal*: majestad (Diccionario Maya CORDEMEX), grandioso creador (Títulos de Ebtún).

<sup>127</sup> Mérida.

<sup>128</sup> *Patan*: contribución, tributo, impuesto.

fue repartido por mi gobernador, que me mandó a cortar tela, sobre más de 60<sup>129</sup> *biles*<sup>130</sup> 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 caución<sup>131</sup> 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 macehuales, fechado el 15 de marzo del año 1782<sup>132</sup>.<sup>132</sup>

El grave perjuicio que les resultaba en la entrega de cera, también se debía a que les pagaban a 16 onzas la libra, y los compelían a la satisfacción de 20, con adelantamiento en cada arroba de 6 libras, 4 onzas, y cuando no encontraban esta coyuntura, la compraban a 2 y medio reales la libra siendo de monte, y cuando la hallaban se veían precisados a pagar la de colmena a 4, siendo indispensable que algunos sacerdotes les suministraran de sus peculios para que cumplan, y así huir del castigo, y opresiones que cometían los recaudadores, protegidos de la autoridad civil.<sup>133</sup>

Otra vejación en los repartimientos de paties, sucedió en el pueblo de Tepakaniillo, parcialidad de Mopila, anexo al curato de Becal, que constaba de 140 indias y viudas que eran las que vendían los repartimientos de paties, donde se llegó al exceso de repartírseles 250 paties que constan de 4 piernas cada uno: 150 del repartimiento del señor provisor y 100 del capitán del partido, y a los indios casados y viudos que componían 128 cabezas se les repartió en cada

---

<sup>129</sup> *K'ak*: cuenta de veintes *hunk'ak*: veinte; *ka'k'ak*: cuarenta.

<sup>130</sup> *Bil*: algodón liso para hilar, copo de algodón preparado para ser hilado. (Diccionario Maya Cordemex)

<sup>131</sup> *K'am k'ochil*: fianza, caución por otro

<sup>132</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 12, Petición del cabildo indígena de Maxcanu dirigida al obispo Piña y Mazo por varios abusos y vejaciones cometidas en el pueblo de acuerdo a visita pastoral, Maxcanu 14 marzo 1782, ff. 39v-39r.

<sup>133</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 620, vol. 13, exp. 4 y 6, Relación sobre el repartimiento de los indios de los pueblos de Oxkutzcab y Bolonchenticul, año 1872.

año 20 arrobas de cera, 14 del señor provisor y 6 del capitán.<sup>134</sup> En el curato de Becal, se presentó el caso de una india sujeta al cuidado y asistencia de marido y familia que fue obligada a entregar 3 paties al año, que constaban de 12 piernas de a 2 varas de largo, y  $\frac{3}{4}$  de ancho precisándola a la propia desnudez, la de su marido y sus hijos.<sup>135</sup>

En el repartimiento de cera, se les impartía a los indios más de 6 o 7 libras de cera al año, y regularmente los trataba el capitán del partido peor que a los esclavos “trayéndolos incesantemente distribuidos en mandamientos sobre distancia de 14 leguas sin dejarles tiempo para el cultivo de sus propias milpas, como está mandado por las Leyes de la recopilación de este Reino”.<sup>136</sup> De lo expuesto en los repartimientos de cera y paties se puede resaltar las siguientes consideraciones: 1) se considera como abusos e injusticias el modo de la repartición a los indios teniendo por cortedad del número de sus individuos y excesos de paties entregados, 2) relativo al cobro, en el pueblo de Becal por ejemplo sucedía en primer lugar, que se les daba un algodón podrido e inservible para trabajar y en otras veces, en menor peso del que se debía por ignorar los indios el peso de la romana, poniendo la menor parte del algodón de su casa, además de que se les pedían finos los paties, lo que les duplicaba el trabajo, y 3) si en el intermedio del repartimiento huían o morían insolventes algunos indios, estos eran obligados por las justicias a enterar la cantidad del conocimiento que hacen, sin administrarles justificante alguno en descargo de ser viudos o muertos insolventes de que resulta obligar a los indios aun casados y en defecto de estos a las viudas, a los parientes, para que ellos de sus propios bienes lo paguen; y 4) los indios padecían castigos de cárceles cuando no llevan cabal la cuenta de la cera y paties de sus conocimientos.<sup>137</sup> También cabía la posibilidad de que los paties fueran devueltos, por no estar finos o por no cumplir con las exigencias de los repartidores.

Estas vejaciones eran denunciadas en los recorridos pastorales con la finalidad de enterar al obispo y encontrar un remedio, a pesar de las intervenciones de obispos anteriores para paliar este hecho. La denuncia de estos abusos aminora, pero no acaba por completo, por

---

<sup>134</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 11, Relación del cura del pueblo de Becal bachiller Josef Crisogono de la Cueva, de acuerdo a carta, Becal 12 marzo 1782, ff. 28v.

<sup>135</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 11, Relación del cura del pueblo de Becal bachiller Josef Crisogono de la Cueva, de acuerdo a carta, Becal 12 marzo 1782, ff. 28v.

<sup>136</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 11, Relación separada del cura del pueblo de Becal bachiller Josef Crisogono de la Cueva, de acuerdo a carta pastoral, Becal 12 marzo 1782, ff. 28r.

<sup>137</sup> Véase AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13 exp. 11, Relación separada del cura del pueblo de Becal bachiller Josef Crisogono de la Cueva, de acuerdo a carta pastoral, Becal 12 marzo 1782, ff. 28r.



ejemplo en el pueblo de Telchac en el año de 1785, el cura a cargo del curato menciona que “hay quienes dicen que desde que el ilustre señor gobernador mando que no se les diera repartimiento de cera y paties bajo verdad, no tienen más perjuicio ni molestias que los continuos semaneros para el servicio de los españoles”.<sup>138</sup>

### **Los indios semaneros y las chichiguas**

Fue una costumbre sacar semaneros y semaneras indias de los pueblos alejados, para enviarlos a poblaciones como Mérida, Valladolid y Campeche para el servicio de particulares. Algunos indígenas semaneros se vieron forzados a dejar a sus hijos, su comunidad y su familia para efectuar los servicios. Los pueblos comarcanos a las poblaciones antes dichas, eran los que más demandan estos servicios. Sin embargo, en relación a sacar semaneros y semaneras indias de pueblos que distaban más de diez leguas de Mérida para el servicio de particulares, muchas veces no eran pagados por el justo precio de su trabajo. Así mismo, esta situación exaltaba una multitud de solteros y solteras en los pueblos, porque irse de semanero representaba no tener trato con solteros, sino con personas casadas y por tanto, algunos terminaban no casándose.

Existen numerosos casos de indios e indias que se iban de semaneros; en algunos casos las mujeres fuera de las ocupaciones precisas las irrumpían en otras cosas extraordinarias, no conducentes a los mandamientos establecidos para el servicio de los indios. En el pueblo de Homún se presentó el caso de haberse muerto al menos 8 mujeres semaneras que servían a don Domingo Álvarez.<sup>139</sup>

También algunos eclesiásticos recurrían al servicio de los semaneros, como sucedió en el pueblo de Navalán, que en el interrogatorio al cacique de Timucul, señaló que el cura sólo contribuía dos y medio reales a dos semaneros que se le da, con el pretexto de que sólo pedía uno, pero como el trabajo de su convento era mucho “por su crecida familia que mantiene, los demás caciques le asistimos para que lo puedan sobre llevar y que lo mismo acontece con las semaneras, que a los pastores de las ovejas solo les da medio real a la semana”.<sup>140</sup> En relación a las chichiguas de los pueblos, o indias utilizadas para amamantar a hijos de españoles, éstas eran empleadas por una paga mínima y en ocasiones con la repercusión de abandonar a sus

---

<sup>138</sup> AHAY, Visita Pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 27, Relación separada del cura del Pueblo de Telchac Fray Pedro Marín, de acuerdo a carta pastoral, Telchac 4 febrero 1785, f. 18r.

<sup>139</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 28, Relación del cura bachiller Vicente Idelfonso Zúñiga del pueblo de Homun en relación a la visita pastoral, Homun 16 febrero 1784, f. 17r.

<sup>140</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 19, Interrogatorio al cacique del pueblo de Timucul don Pedro Sum testigo nombrado por el obispo fray Luis de Piña y Mazo en acto de visita pastoral, Navalán 27 abril 1784, f.12r.

propios hijos para cumplir con esta modalidad de servicio personal. Este servicio lo hacían como mandamientos del gobernador con un salario de 2 pesos al mes, más los vestidos y la alimentación.<sup>141</sup> En el pueblo de Teabo en 1781, el doctrinero manifestó que:

“Los tequios frecuentes de los indios son continuos mandamientos de milperías, destinos de semaneros para la ciudad y pobres indias que suele conducir para el oficio de chichiguas dejando las miserables sus hijitos de pecho a la buenaventura, porque no se les permite llevarlos a las casas donde van, porque para eso (les dicen) pagan la leche para sus hijos y no para los propios de la India y así perecen los hijitos de las chichiguas sin poderlo remediar”.<sup>142</sup>

### **La bula de la Santa Cruzada**

Otro perjuicio que les causaban a los indígenas fue que en cada publicación de la bula de la santa cruzada se les compelia a los caciques a armar tantas bulas cuantos individuos comprendía la matrícula de tributarios de uno y otro sexo de cada respectivo cacique, y en esta conformidad obligaban a un padre de familia a tomar 5 o 6 bulas según el número de hijos de su casa, debiendo ser voluntarios en recibir las, principalmente cuando casi no necesitaban de los privilegios de la bula, por los que le son privativos. Así mismo, dentro la modalidad de las bulas, también fueron obligados a tomar por repartimiento de cera y paties toda la cantidad de bulas que se les daba, privándoles la libertad de pagar en dinero, aún cuando lo traían en el acto de la distribución, “siendo esto contra las instrucciones que el señor comisario general de la santa cruzada previene para la distribución de bulas”.<sup>143</sup>

Muchos indígenas fueron agraviados cada vez que había publicación de la bula: primero porque los comisionados de los pueblos no les recibían en plata la limosna tasada, obligando a los caciques a que reciban tanto número de bulas, cuanto es el de individuos que se tiene el pueblo y otorguen obligación de satisfacer por su valor, ya sea en cera para los hombres y paties para las mujeres, segundo, no se verificaba al que voluntariamente tomen bula, sino de manera forzada y aun con azotes y prisiones; tercero, a los indios les costaba duplicado y

---

<sup>141</sup> Los vecinos alegaron la poca fuerza de las mujeres españolas a causa del clima, la escasez de alimentos, o la poca probabilidad de que las indias se prestaran voluntarias a este servicio, aun pagándoles el doble. García, B., *La sociedad de Yucatán 1700-1750*, p. 123.

<sup>142</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 3, Relación del cura fray Pedro Marín del pueblo de Teabo en relación a la visita pastoral, Teabo 2 Enero de 1782, f. 33r.

<sup>143</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 30, Relación del cura Br. Pedro Monsreal del pueblo de Sotuta en relación a la visita pastoral, Sotuta 23 febrero 1784, f. 16r.

muchas veces triplicado lo que habiendo de recibirles en plata contribuyeran pesos, debiendo dar 2 reales por la bula, esta se les daba por dos libras de cera, abonándoles un real por la libra y después la compren o vayan a solicitarla por los montes, en donde por lo menos les cuesta al doble pues si la compran es a 2 reales, esto es la libra verdadera de 16 onzas, y para ir a buscar cera en los montes gastaban 3, 4 o 5 y más semanas llevando bastimento desde sus casas y en ocasiones regresaban sin haberla encontrado por no hallarse, perdiendo el ganar en cualquiera otro trabajo mucho más de los 2 reales tasados de la bula para mantener a sus mujeres e hijos, quienes quedaban careciendo del sustento.

Además de ser bastante agraviadas las indígenas en la bula que reciben, por su parte, ésta se les daba con la carga de trabajar paties por su valor, y por lo común el algodón que se les daba para el efecto era malo e insuficiente, siendo obligadas a entregar paties súper finos y más anchos y largos que los comunes, y no pueden excusar el poner algodón de su casa o en todo o en parte. Así mismo, si algún indio se ausentaba, o caía en grave enfermedad de manera de que se imposibilite a la paga de bulas o muere, y quedan algunas bulas sobrantes, a fuerza de rigor las hacen recibir a los mismos que ya tienen la suya, partiendo una bula entre dos individuos por no tener libertad para devolver las que hayan de sobrar. Los caciques se hacían cargo de las bulas juntas por la limosna de ellas en plata, la recibían y otorgaban obligación de satisfacer en efectos y de parte de los caciques temían de los comisionados por la voz de juez y mucho más porque los comisionados alegaban ser expreso mandado del gobernador y capitán general que otorga la obligación.<sup>144</sup>

### **El trabajo forzoso en las milperías**

En el pueblo de Navalán, un grupo de indígenas recurrieron a quejarse con el cura por que los detenían en las milpas de algodón de la capitanía de Tizimín y en las de la tenencia de Chancenote, y que estas labranzas eran las que los tenían en la mayor y suma desdicha. En un testimonio del cacique del pueblo del pueblo de *Yalcoba*, don Esteban Hau, en el interrogatorio de visita del pueblo, dijo que “sólo tienen el tequio de las milpas del comandante que les es

---

<sup>144</sup> Véase AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 40, Relación del cura fray Josef Ignacio Perdomo del pueblo de Uayma en relación a la visita pastoral, Uayma 1 abril de 1784, f. 19r.

muy gravoso por lo mucho que se demoran; que no se les paga como corresponde y que no aciertan a trabajar para sí”.<sup>145</sup>

Él, junto con otros caciques, demandaban que por causa de tenerlos mucho tiempo en las labranzas ajenas no tenían lugar ni se les daba tiempo para que labrasen sus milpas de maíces, quemarlas, sembrar y cosecharlas, y que cuando tenían lugar para una cosa de estas, no se les daba lugar para las otras, además que no se les pagaba el justo precio de su trabajo ni mucho menos el viatico. Ante esta situación, los indígenas del pueblo de *Sisbichen*, que también eran tequiados en milpas por don Manuel Antonio Espínola teniente que era de Chancernote, manifestaron que se mudarían del pueblo, por lo que las justicias los castigaron, y recurrieron al cura de decirle que se irían del pueblo porque ya no podían sufrir más tequios y agravios del teniente de Espínola.<sup>146</sup>

Esta situación no cesó en el pueblo, sino que algunos indígenas se mudaron de ese pueblo y el cura mandó la queja al Capitán de Tizimín haciéndole patente las vejaciones reclamadas y agravios de los indígenas, esta queja no tuvo éxito. Sin embargo, a la ausencia de feligresía la queja del cura llegó ante el Gobernador y Capitán General don Roberto Rivas Betancourt; esta situación provocó que tanto vecinos e indios fuesen a la ciudad para hacer sus ratificaciones de sus declaraciones y certificados, y ante la oposición de don Esteban Meneses (que andaba prevaricando a los indios), el cura del partido de Navalan consiguió el alivio y consuelo de los indios.<sup>147</sup> Otros capitanes generales, hostigaban a los naturales con el acarreo de maíz a las ciudades principales como Mérida y Campeche, interrumpiendo sus deberes cristianos, como aparece en la relación pastoral del cura del partido de Maxcanu: “los indios que tienen cabalgaduras no acuden a la misa, porque en la Cuaresma hasta junio y julio están acarreando maíces de los pósitos de la Ciudad de Mérida y Campeche por decreto del señor capitán general”.<sup>148</sup>

---

<sup>145</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 19, Interrogatorio al cacique del pueblo de Yalcoba don Eusebio Hau, elegido como testigo fidedigno por el obispo fray Luis Piña y Mazo en acto de visita pastoral, Navalan 27 abril 1784, f. 12v.

<sup>146</sup> Véase AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 19, Relación separada del cura Josef Benito de Palma y Díaz del pueblo de Navalan obedeciendo al acto de la visita pastoral, Navalan 27 abril 1784, ff.21v-22r.

<sup>147</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 19, Relación separada del cura Josef Benito de Palma y Díaz del pueblo de Navalan obedeciendo al acto de la visita pastoral, Navalan 27 abril 1784. ff.21v-23v.

<sup>148</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 12, Relación separada de don Josef María Olivera cura del partido de Maxcanu de acuerdo a visita pastoral, Maxcanu 21 de Noviembre de 1781, f. 32v.

## Los indios del camino de la guerra

Entre otras vejaciones, los indígenas del pueblo de Ychmul del partido Beneficios Altos, fueron expuestos a vejaciones por el cruce de tropas inglesas de Belice. En relación a esta situación, el doctrinero de Ychmul manifestó que “en la próxima pasada guerra, perdieron cabalgaduras en los transportes de las tropas, inglesas a punto de aprisionarlos y provisiones de bastimentos para el provisor de Bacalar sin alcanzar pago”. Además de esto, a los indios les quitaban sus cerdos y víveres con violencia y se les pagaba a la voluntad de los extractores o comisionados para el efecto, sin dejarles pedir el justo precio de su trabajo, y eran inhumanamente castigados, valiéndose sus justicias de comisiones reales del respetable nombre y servicio del soberano para encubrir sus excesos, y con el gobierno y providencias del gobernador don José Merino y Ceballos, cesaron y desde la invasión del puerto de Tihosuco “en él que se hacía anualmente el camino”.<sup>149</sup>

**MAPA. 7**  
**Curatos del “camino de la guerra”, en 1784:**



<sup>149</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 15, Relación separada del cura bachiller Juan Manuel Rosado de los pueblos de Ychmul y Sacalaca, de acuerdo a carta pastoral, Ychmul 12 marzo 1784, ff. 26v-27v.

De acuerdo al camino de las tropas inglesas, en el curato de Ychmul estaban dispuestos 22 indios para el servicio de particulares: 6 en el puerto que sirven de atalayeros y 16 repartidos en cuatro ranchos situados a distancia de 6 leguas, el uno del otro, que se proveían de los pueblos de esta capitanía y se alternaban de 15 a 15 días, que con la viandanza se distribuían más de 20 según la distancia de los pueblos a los ranchos tenían el ejercicio diario de pasar los avisos que les mandaban hacer en un puerto al capitán a guerra, a estos se les subministra de sus comunidades 6 almudes de maíz para sus alimentos.<sup>150</sup> Tenían también la tarea de asear los caminos hacia Bacalar. Así mismo, el tránsito de las tropas también aquejaba a los indígenas del pueblo de Chunhuhub, por la continua circulación de soldados que iban a Bacalar, sin tener lugar para hacer sus milpas ni atender sus colmenas en este tiempo.<sup>151</sup> Sin embargo, también se aseguró que desde que don Antonio de Figueroa y Silva fundó el pueblo de San Felipe de Bacalar que fue en el año de 27, “en todo este partido han soportado los tequios de su fundación, transportes, correos, apertura de caminos, fabricación de casas, socorros, en atención de sus soldados”.<sup>152</sup>

Las vejaciones, molestias y perjuicios que padecían los indígenas de los pueblos de Pulyuc y Tituc estuvieron relacionados con los continuos tequios del presidio de Bacalar, en abrir continuamente los dos caminos: viejo y nuevo hacia Bacalar, así como la limpieza de los pozos, y la fabricación de las casas en todos los ranchos, asearlos siempre que vienen los capitanes y oficiales de Tituc hasta Bacalar y desde Bacalar hasta pueblo de Saban visita de Ychmul.<sup>153</sup> En esta región, constantemente se tuvieron tiempos de guerras y de recepción de tropas, campañas y socorros a la ida y regreso en todo el camino hacia Bacalar; los indígenas asentados a lo largo de este camino hacia Bacalar sirvieron de cargadores de bastimentos, de oficiales, y de regreso con algunos soldados enfermos, además de limpiar los pozos, principalmente los de Chunhuhub y Polyuc eran los más aquejados. Estos indígenas no contaban con caballerías suficientes para tantos mandamientos, por lo que “se vieron precisados a cargar muchísimas

---

<sup>150</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 15, Relación separada del cura Juan Manuel Rosado de los pueblos de Ychmul y Sacalaca, de acuerdo a carta pastoral, Ychmul 12 marzo 1784, ff. 26v-27v.

<sup>151</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 15, Relación separada del cura Juan Manuel Rosado de los pueblos de Ychmul y Sacalaca, de acuerdo a carta pastoral, Ychmul 12 marzo 1784, ff. 26v-27v.

<sup>152</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 15, Relación separada del cura Juan Manuel Rosado de los pueblos de Ychmul y Sacalaca, de acuerdo a carta pastoral, Ychmul 12 marzo 1784, ff. 26v-27v.

<sup>153</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 15, Relación separada del cura Juan Manuel Rosado de los pueblos de Ychmul y Sacalaca, de acuerdo a carta pastoral, Ychmul 12 marzo 1784, ff. 27r.

veces sobre sus hombros los referidos bagajes por la escasez que padecen de bestias”.<sup>154</sup> Nunca habían sido pagados los correos, sino al año de 1779; sin embargo, todo lo demás como fabrica de pozos y casas en los ranchos en sus tránsitos continuos, fue por servicio de su majestad. Ante tantas presiones, muchos indígenas se trasladaban a otros pueblos, y se hallaban faltos de bastimentos, sin radicar bajo campana, “precisados a estarse en la montaña buscando mameyes, sapotes, miel y cera para mantenerse, matando animales con sus perros para traer a sus mujeres e hijos”.<sup>155</sup>

En este contexto, la combinación de la huida y movilidad constante en los pueblos, la presión y omisión de las cargas y vejaciones a la población indígena, además de los cambios sociales y políticos de fines de la colonia, parecieron ser el escenario de los curatos indígenas del obispado durante Piña y Mazo. El último cuarto del siglo XVIII fue un periodo de transición que anunciaba la crisis del régimen colonial, una crisis resultante del desequilibrio entre la economía de la tributación y de los recursos humanos indígenas que eran la base de la subsistencia. Sin embargo, no en todo el territorio obispal se efectuaron los cambios del mismo modo. Dentro de la misma región, se presentan eventos circunstanciales relacionados básicamente con su ubicación territorial y la influencia de los asentamientos españoles principales, como Mérida, Valladolid y Campeche. Inicialmente durante las primeras visitas pastorales del obispo Piña y Mazo en Tabasco, se registraron asentamientos extensos en población, tanto en los pueblos cabeceras y auxiliares, y otro tanto de pobladores (en su gran mayoría indígenas) se encontraban radicando en las haciendas, estancias y milperías ubicadas en la costa de los ríos de Tabasco.

En la documentación es notoria la existencia de vejaciones y abusos en los curatos indígenas, algunas veces reportadas por los eclesiásticos. Se puede apreciar que hasta finales del siglo XVIII existía una fuerte economía en los repartimientos, y el servicio personal, a pesar de sus prohibiciones legales, esta economía se mantuvo. Y en algunos curatos cuando se reportó el cese de los repartimientos, surgieron otros tipos de vejaciones, como por ejemplo en la repartición y cobro de las bulas de la santa cruzada, en el servicio de semaneros, chichiguas, e indios destinados al servicio de particulares para la labranza de milpas. El panorama social que ofrece el siglo XVIII en Yucatán refleja una fuerte presión en cargas económicas a los

---

<sup>154</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 15, Relación separada del cura Juan Manuel Rosado de los pueblos de Ychmul y Sacalaca, de acuerdo a carta pastoral, Ychmul 12 marzo 1784, ff. 27r.

<sup>155</sup> Véase AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 15, Relación separada del cura bachiller Juan Manuel Rosado de los pueblos de Ychmul y Sacalaca, de acuerdo a carta pastoral, Ychmul 12 marzo 1784, f. 28v.

indígenas, así como la preservación de la lengua maya en la mayor parte de población, con dificultades en la enseñanza de la doctrina.

Por otra parte la dispersión de los indios siguió siendo un factor vigente en las postrimerías del Yucatán colonial, aun con todos los esfuerzos de los eclesiásticos por conseguir la vida en policía y bajo campana, de acuerdo a las normas eclesiales del Tercer Concilio Mexicano. En este primer capítulo se puede apreciar que muchos de los pueblos de indios del obispado demostraron su resistencia ante las imposiciones coloniales huyendo a los montes y a otros sitios, en una constante movilidad, además de la conservación de la lengua nativa entre la población y el desconocimiento de muchos en la doctrina cristiana. La aceptación del cristianismo tal vez sea un proceso complejo de definir por las diferentes formas de imposición y respuesta de cada curato indígena. Lo cierto es que en muchos casos, tanto la lengua castellana, y las creencias occidentales entraron en un proceso de adaptación y asimilación en los pueblos indígenas, resultando un proceso de mestizaje que dio forma a la sociedad maya colonial.



## CAPÍTULO II.

# LAS CARGAS ECLESIASTICAS Y LOS INDIOS DE FINCAS Y RANCHOS

Un aspecto importante en la vida de los pueblos bajo campana eran las utilidades económicas, y los mecanismos de exacción que contaban los eclesiásticos para el sostenimiento del culto cristiano y administración de los sacramentos. En este capítulo se aborda la economía de los curatos de los pueblos, las diversas obvenciones entregadas por la feligresía que mantenían a la empresa de la administración cristiana en los pueblos indígenas. Así mismo, daré a conocer el número de estancias y haciendas de algunos curatos, y la vida de los indígenas moradores de esas fincas rústicas, que representan lo opuesto a los pueblos bajo campana, ya que figuraron como “un problema” para la evangelización de los pueblos, a causa de su dispersión espacial y falta de instrucción en la lengua castellana y doctrina cristiana, que parece ser una respuesta de algunos mayas ante las constantes cargas económicas y espirituales impuestas.

En el censo de 1789 el estado general de la población de la provincia de Yucatán estaba repartida en 2 ciudades, 2 villas, 278 pueblos, 86 parroquias y 1,936 haciendas estancias y ranchos. De los habitantes, 53, 866 eran españoles y mestizos, 264, 955 eran indios y 45, 201 negros y mulatos.<sup>156</sup> Más tarde, en el año de 1795, el estado de la población de la provincia se extendía a un total de 394, 090, residentes en las jurisdicciones de Mérida, Costa Alta y Costa Baja, Beneficios Altos, Beneficios Bajos, presidio de Bacalar, Tizimin, Valladolid, Sierras Alta y Baja, Caminos Real Alto y Bajo, Campeche, Sahcabchen, Bolonchencauich, presidio de Nuestra Señora del Carmen y Tabasco, según constan los censos realizados entre 1794-1795.<sup>157</sup> Entre los partidos más poblados se encontraban las Sierras Alta y Baja con un total de 106, 469 personas, costas alta y baja con 42, 583, la provincia de Tabasco<sup>158</sup> con 35, 803, y beneficios altos con 30, 524 habitantes, mientras que los partidos menos poblados eran: presidio de san Felipe de Bacalar con 2,222 habitantes, presidio de nuestra señora del Carmen con 2,922, y

---

<sup>156</sup> Rubio Mañe, J., *Archivo de la Historia de Yucatán, Campeche y Tabasco*, recopilación y análisis por J. Ignacio Rubio Mañe, Tomo I, pp. 249-250.

<sup>157</sup> Rubio Mañe, J., *Archivo de la Historia de Yucatán, Campeche y Tabasco*, pp. 207-249.

<sup>158</sup> Rubio Mañe, J., *Archivo de la Historia de Yucatán, Campeche y Tabasco*, pp. 235-243.

Sahcabchen con 6,605 individuos.<sup>159</sup> Sin duda, la concentración de la población o la escasez de pobladores en ciertas regiones, determinaron las estrategias de algunos eclesiásticos para la implementación de la doctrina, así como la acumulación de riquezas en los curatos por medio de la paga de obvenciones, limosnas, y tributos de la población indígena.

### **La vida religiosa y la feligresía bajo campana**

En los lugares con mayor concentración de población generalmente radicaba un párroco que habitaba en la cabecera del curato y dos o tres tenientes de cura que radicaban en los pueblos auxiliares, que vigilaban el debido cumplimiento de los códigos morales cristianos en los pueblos. La tarea de estos eclesiásticos básicamente consistió en la administración de los sacramentos en todo el curato, donde se incluían los pueblos cabecera, auxiliares y lugares distantes hasta 2 leguas de los pueblos. Generalmente el párroco del curato procuraba recorrer todos los pueblos y asentamientos de su partido 2 veces año, como mandaba el Tercer Concilio Provincial Mexicano. Así mismo, para efectos de la evangelización también fue destacado el papel de los tenientes de cura, maestros de capilla, sacristanes, indios cantores y demás indígenas al servicio eclesiástico. Las visitas pastorales daban buena cuenta de todo ello.

En el auto de visita del pueblo de Cunduacán, en el año de 1778, en la provincia de Tabasco se manifestó una escasez de sacerdotes, y por tal situación el cura bachiller don Baltazar Villavicencio mandó se verifique alguno en el curato de ocupante de otra diócesis, y poco distante de la provincia de Tabasco, que “deba obedecer al vicario acudiendo al pueblo en que hubiere la indicada urgencia”, y esta situación es considerada como una “altísima obligación del sacerdocio”.<sup>160</sup> En el pueblo de San Antonio de Padua Nacajuca el presbítero don Manuel Francisco de Olivera en su interrogatorio propio de párrocos mencionó que “con varios sitios y haciendas mantiene 2 tenientes de cura con el salario de 33 pesos 4 reales mensuales cada uno”.<sup>161</sup>

Sin embargo, en la diócesis de Yucatán hacia 1787, existían otros territorios que no estaban aun bajo la supervisión de un cura o teniente de cura, que fueron una preocupación espiritual como lo manifestó el cura bachiller Francisco Xavier Baraona, en la relación de

---

<sup>159</sup> Rubio Mañe, J., *Archivo de la Historia de Yucatán, Campeche y Tabasco*, p. 245.

<sup>160</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 2, Relación del cura Br. don Baltazar Villavicencio del pueblo de Cunduacán de acuerdo a carta pastoral, Cunduacán 12 de Febrero de 1778, f.24r.

<sup>161</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 623, vol. 21, exp. 57, interrogatorio al presbítero don Manuel Francisco de Olivera cura propio del partido de San Antonio de Padua Nacajuca de acuerdo a visita pastoral, Nacajuca 2 de Julio de 1788, f.23v.

matrículas de los naturales de La Pura y Limpia de Guayamon en 8 de abril de 1787, que “en las milperías contiguas a *Dzuyukak* hay muchos indios y de color que no conocen cura, pues se han muerto como 12 sin confesión y se han enterrado en estas iglesias en este año”<sup>162</sup>; en la misma situación se encontraban las milperías de *Chacté*, donde habían muchos parajes llenos de indios que no estaban bajo la supervisión de un cura. El problema de la administración eclesial de los indígenas implicaba también una constante organización entre los mismos curas para abarcar todos los territorios comprendidos en la diócesis. El cacique gobernador don Patricio Ceh del pueblo de Tenosique, y Diego Can cacique del pueblo de Tamulté anexo al curato de los ríos de Usumacinta, en el interrogatorio relativo al auto de visita, manifestaron que los eclesiásticos a cargo de su parroquia “administran el viatico a los enfermos y también los visita para que los ayude a bien morir, les administra la comunión en la cuaresma, los tratan con caridad y el maestro de capilla los enseña a leer, escribir y cantar”.<sup>163</sup>

En otros pueblos, no se vivía la misma situación respecto al comportamiento del eclesiástico. Por ejemplo, en el pueblo de Chunhuhub en 1784, el teniente, alcalde, regidores y escribano de Tituc auxiliar del curato de Chunhuhub, manifestaron que cuando llegó el cura a cargo de su parroquia empezó a atearlos mandándolos a su cañaveral lejano 8 leguas del pueblo, sin darles paga alguna por su trabajo, cuando en el cañaveral habían 8 caballos que cuidaban los indios “para dar bucha al trapiche en que se hacía la caña, azúcar, panela y aguardiente, enviando a Tihosuco el aguardiente para vender, y trabajan todo el día a la noche”.<sup>164</sup> El cabildo indígena también manifestó que se les otorgaba 25 pencas de henequén a cada uno para raspar, de suerte que trabajaban hasta las 9 de la noche y se levantaban a las 3 de la madrugada para seguir el trabajo.<sup>165</sup> Además, a los semaneros del convento se les pagaba 2 reales por semana, pensión también de los que trabajan en raspar 25 pencas de henequén, y también tenía a algunos indígenas ocupados en hacer 400 mecates de milpa de maíz, y cuando

---

<sup>162</sup>AHAY, visitas pastorales, caja 623, vol. 21, exp. 61, Diligencias practicadas en orden del obispo que tratan las visitas de las iglesias de China, Santa Rosa, Culam, Guayamon que es hacienda, con la de Ola y Chulbak registrando sus ornamentos vasos sagrados y demás adherentes realizadas por el comisionado cura Br. Francisco Xavier Baraona el 16 abril de 1787, f. 64v.

<sup>163</sup>AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 7, Interrogatorio al cacique gobernador Don Patricio Ceh del pueblo de Tenosique anexo al curato de los Ríos de Usumacinta, de acuerdo a carta pastoral, Usumacinta 9 enero 1781, ff. 3v-4v.

<sup>164</sup>AHAY, visitas pastorales, caja 622, vol. 22, exp. 35, Denuncia del alcalde y regidores del pueblo de Tituc anexo al curato de Chunhuhub respecto al comportamiento del cura don Francisco Xavier Badillo, de acuerdo a carta pastoral, Chunhuhub 20 marzo 1784, ff. 40v-41v.

<sup>165</sup>AHAY, visitas pastorales, caja 622, vol. 22, exp. 35, Denuncia del alcalde y regidores del pueblo de Tituc anexo al curato de Chunhuhub respecto al comportamiento del cura don Francisco Xavier Badillo, de acuerdo a carta pastoral, Chunhuhub 20 marzo 1784, ff. 40v-41v.

el cura bajaba al pueblo era en coches, sin pagar a los indios que lo cargan, y cuando lo trajeron cargado de Bacalar a Chunhuhub les pago a los indios a dos reales.<sup>166</sup> Algunos testigos entrevistados en los autos de visita también argumentaron que algunos curas de los pueblos “no reciben paga alguna por la labor que efectúan”, sin embargo, están encargados del manejo y la administración de los sacramentos y están enterados de los montos de las cajas de comunidad de los pueblos.<sup>167</sup>

Es importante considerar que existe un contraste en la administración de las rentas entre seculares y regulares, “porque a diferencia de la limosna que recibían los regulares, en el caso de los curatos seculares la limosna era parte de la renta que se concedía en posesión a los clérigos beneficiados con un curato indígena”.<sup>168</sup> Por ejemplo, en el curato de Oxkutzcab, el cura don fray Antonio Maldonado, en su juramento bajo verdad que hizo *in verbo sacerdotis tacto pectore et corona*, ante el obispo Piña y Mazo, preguntando acerca del valor del curato respondió “que no siendo regular el que los curas como curas corran con el ingreso o el egreso de las limosnas y obvenciones y no habiendo sido el declarante sino solamente cura no puede dar razón de su monto”.<sup>169</sup> En el caso del curato de Tixcacalcupul el cura del pueblo Tihosuco, fray Cayetano Martín Rosado, mencionó que “el valor del curato ascendía a 700 pesos y las rentas obtenidas se invertían en la manutención de curas, paga de semaneros y sirvientes del convento”.<sup>170</sup> En el pueblo de Cacalchen el valor del curato ascendía a 800 pesos y se invertía en chocolates, manutención de dos religiosos, paga de sirvientes y sostenimiento del culto de la iglesia.<sup>171</sup>

### **Importancia económica de los curatos**

Entre 1782 y 1788 al menos 55 parroquias mantienen su registro sobre sus rentas y los montos de cada una. Se tiene que entre los valores más altos se registran los curatos de Oxkutzcab,

---

<sup>166</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 622, vol. 22, exp. 35, Denuncia del alcalde y regidores del pueblo de Tituc anexo al curato de Chunhuhub respecto al comportamiento del cura don Francisco Xavier Badillo, de acuerdo a carta pastoral, Chunhuhub 20 marzo 1784, ff. 40v-41v.

<sup>167</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 7, Interrogatorio al cacique gobernador don Diego Can del pueblo de Tamulté anexo al curato de los ríos de Usumacinta, de acuerdo a carta pastoral, Usumacinta 9 enero 1781, f. 3r.

<sup>168</sup> Solís Robleda, G., *Entre la tierra y el cielo, Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, p. 166.

<sup>169</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 620, vol. 13, exp. 4, Interrogatorio al cura fray Antonio Maldonado del pueblo de Oxkutzcab, de acuerdo a carta pastoral, Oxkutzcab 28 enero 1782, ff. 19r-20v.

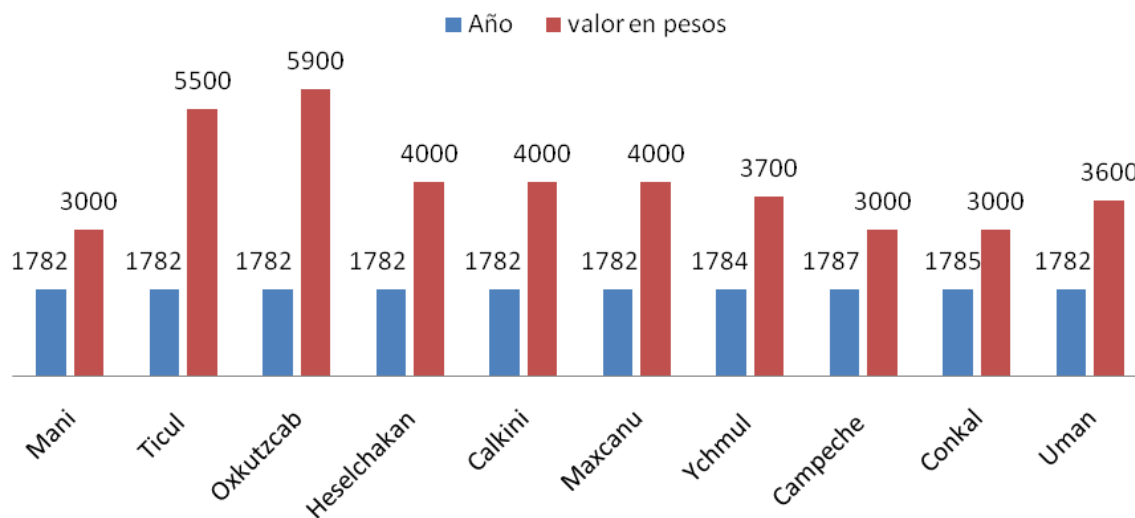
<sup>170</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 622, vol. 22, exp. 39, Interrogatorio del cura fray Cayetano Martín Rosado del pueblo de Tihosuco, de acuerdo a carta pastoral, Tixcacalcupul 31 de marzo de 1784, ff. 12v-12r.

<sup>171</sup> Véase AHAY, visitas pastorales, caja 622, vol. 22, exp. 50, Interrogatorio del cura Fray Andrés Romero del Pueblo de Cacalchen, de acuerdo a carta pastoral, Cacalchen 21 febrero de 1785, f. 14v.

Ticul, Calkiní, Maxcanu, y Heselchakan. Además de los gastos internos de los curatos indígenas, estos hacen contribuciones para los gastos del seminario de Mérida, como sucede en el curato de Heselchakan que se compone de los pueblos de: San Francisco de Heselchakan, San Gaspar de Pocboc, Nuestra Señora de la Concepción de Pokmuch, Nuestra Señora de la Asunción de Tenabo y San Miguel de Tinum, que su renta anual se componía de 4000 pesos, y “la fábrica de su iglesia montaba 480 pesos y al seminario de la ciudad de Mérida se contribuían 81 pesos”.<sup>172</sup>

## GRÁFICO 2.

Curatos con mayores rentas registradas entre 1782-1787:

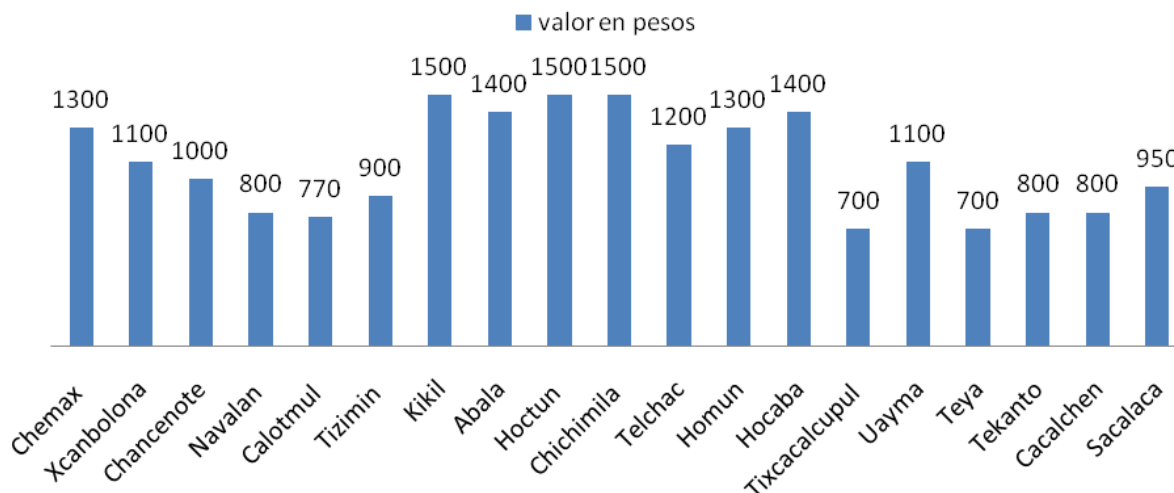


Fuente: AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 22- 23, caja 620, vol. 13, exp. 4, exp. 9-10 exp. 12, caja 621, vol. 21, exp. 14- 15, caja 622, vol. 22, exp. 42 y 55.

<sup>172</sup>AHAY, visitas pastorales, caja 620, vol. 13, exp. 9, Relación separada del cura bachiller don Francisco Solís del pueblo de Heselchakan de acuerdo a carta pastoral, Heselchakan 6 marzo 1782, f. 33v.

### GRÁFICO 3.

#### Curatos con menores rentas registradas entre 1782-1785:



Fuente: AHAY, visitas pastorales, caja 620, vol. 13, exp. 5, caja 621, vol. 21, exp. 16-22, exp. 25-29, caja 622, vol. 22, exp 39, exp. 48-50.

Entre 1782 y 1785 los curatos con menores rentas adquiridas fueron Calotmul, Tixcacalcupul, Teya, Navalan, Tekantó, Cacalchén, Tizimín, Uayma, entre otros. Es importante considerar que el número de rentas de los curatos pueden bajar considerablemente a causa de las epidemias y hambrunas, como manifestó fray Francisco Sánchez cura de la antigua guardianía de Conkal, ya que en el año de 1769 el curato mantenía 300 mantas y el año de 1770 fue tan excesiva la calamidad que se redujo a 100 mantas, y después “con la ayuda de Dios y esfuerzos que puso el señor gobernador don Antonio Oliver el curato de ascendió a 242 mantas sin cabezas poblado de mestizos, mulatos e indios hidalgos” que componían el cuerpo político de la parroquia. Existían en el curato 5225 cabezas repartidos en 6 pueblos, sitios y haciendas que eran: San Francisco de Conkal, Santiago de Chicxulub, San Pedro de Cholul, San Juan de Sitpach, San Bernabé de Ixil, y Santa visita de Chablekal.<sup>173</sup>

Otro mecanismo importante para la evangelización en los pueblos indígenas fue la construcción y mantenimiento de iglesias y conventos. Desde la presencia franciscana en la diócesis, la Corona realizó aportaciones para la construcción de iglesias y su avituallamiento, tal fue el caso de fray Lorenzo de Bienvenida quien consiguió en 1551 una ayuda de 400 pesos, 300 para la obra de un monasterio que se estaba edificando y 100 para su enfermería, sin ayuda

<sup>173</sup> Véase AHAY, visitas pastorales, caja 622, vol. 22, exp. 42, Relación separada de fray Francisco Sánchez del pueblo de Conkal de acuerdo a carta pastoral, Conkal 22 enero 1785, f. 18v.

de vecinos por el argumento de no tener.<sup>174</sup> Relativo a la construcción de las iglesias Farriss apunta que “los regulares no tenían más que mirar a su alrededor para ver el trabajo de los maestros canteros y albañiles, y de inmediato pusieron a los mayas a construir iglesias”.<sup>175</sup>

Básicamente, la administración secular de finales del siglo XVIII costeo el sostenimiento del culto y mantenimiento de las iglesias (ya existentes en muchos pueblos) heredadas de la misión franciscana. Sin embargo, las principales pugnas que se dieron entre franciscanos y seculares se debió a que muchos franciscanos pretendían tener libertad de acción y amplia jurisdicción sobre la población nativa, como postulaba fray Gerónimo de Mendieta al señalar que “los logros de paz cristiana estaban en entredicho por el retorno de muchos indios a las idolatrías y por los conflictos entre el clero secular y regular y entre autoridades eclesiásticas y seglares”.<sup>176</sup> Sin embargo, en este contexto, las iglesias fueron manejadas en un inicio por los regulares y posteriormente pasaron a manos de los seculares, y respecto a ello, en la carta del capitán general don Melchor Navarrete dirigida al obispo fray Ignacio de Padilla en 1755, señalaba que las iglesias y conventos debían quedar para la feligresía pero no obstante, si se encontraban los templos erigidas en conventos tan grandes y formales era justo que quedase el convento, e iglesia a los religiosos y la parroquia se pase a otra parte.<sup>177</sup>

### **Las iglesias de los pueblos**

En el pueblo de Maní fray Josef de los Reyes señaló que dicho curato “fue una de las guardianías que en solo siete meses se concluyó con la fábrica de la iglesia y convento, por haber contribuido su cacique 6,000 indios de fajina para la obra”.<sup>178</sup> En sus crónicas López Cogolludo también señaló que los indios se repartían las tareas para la construcción del convento y “acabada la iglesia y casa donde viviesen los religiosos: al ver la facilidad y presteza

---

<sup>174</sup> DHY (I), doc. XX, Real cédula dando cuatrocientos pesos para el monasterio y la enfermería de Mérida de Yucatán, Madrid a 9 de diciembre de 1551, p. 53, tomado en Solís Robleda, G., *Entre la tierra y el cielo religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, pp. 38-39.

<sup>175</sup> Farriss, N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, p. 225.

<sup>176</sup> Solís Robleda, G., *Entre la tierra y el cielo religión y sociedad en los pueblos mayas...*, pp. 46-47.

<sup>177</sup> AHAY, concurso a curatos, caja 1, exp. 6, Carta del Capitán General y Gobernador Don Melchor de Navarrete al Obispo fray Ignacio de Padilla, en diligencias practicadas en la remoción de los curas doctrineros regulares de los partidos de Muna y Bolonchenticul, enero de 1755, tomado en Santiago Pacheco, E., *La política eclesiástica Borbónica y la secularización de parroquias franciscanas en Yucatán: 1750-1825*, Tesis profesional para obtener el título de Licenciado en Ciencias Antropológicas en la especialidad de Historia, Universidad Autónoma de Yucatán, 1993, pp. 71-79

<sup>178</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 22, Relación separada del cura fray Josef de los Reyes del curato de Maní de acuerdo a carta pastoral, Maní 17 enero 1782, f. 30v.

con que se había hecho sin gastar un clavo en ella, porque todos los materiales se hallaron muy cercanos y sin singular dueño de ellos”.<sup>179</sup>

En el ocaso del periodo colonial, aun se encontraban iglesias en proceso de construcción como fue el caso de la iglesia del presidio de nuestra señora del Carmen “que se hizo de cuenta de su majestad es de paja, y se construyó en tiempo en que gobernaba el coronel don Pedro Dujao especial bienhechor de ella en el año de 1773”<sup>180</sup> además de la iglesia y cementerio del pueblo de Sabancuy, que se comenzó a hacer en el año de 1780 concluyéndose “aunque no perfectamente en estos últimos años (1788) sin puertas ni ventanas conformándose con lo demás a lo dispuesto por derecho”.<sup>181</sup> En el curato de Chunhuhub se desató una controversia por la ausencia del cura Francisco Xavier Badillo quien estuvo presente en la colocación de la Iglesia, y posteriormente se fue del pueblo dejando a los feligreses de su curato, y el nuevo cura que tomo posesión del curato indígena aseguró que la fábrica de dicha iglesia empezó el día 26 de julio de 1768 y su colocación fue a finales de junio de 1771, durante una hambruna, costando las ventanas de dicha iglesia 82 pesos, financiada por las obvenciones del curato, (que no entregó el cura anterior) por lo que el nuevo párroco tuvo que pagar el importe.<sup>182</sup>

La mayoría de las iglesias, se construían y ornamentaban de acuerdo a las normas conciliares establecidas para atender al número de población que radicaba en los pueblos de los curatos, a su vez, estas iglesias tenían que cumplir con ciertas funciones de jurisdicción para efectos de administración de los sacramentos de la población que radicaba en pueblos visita, rancherías, estancias, milperías y demás sitios aledaños. Cabe señalar que en algunas haciendas, ranchos y estancias existieron capillas y oratorios, tal fue el caso de la estancia Tabí del curato de Oxkutzcab que en el año de 1765 el vecindario, estancieros e indios por medio del cura efectuaron la petición de capilla al obispo fray Antonio Alcalde como ayuda de parroquia, para

---

<sup>179</sup> López Cogolludo, D., *Historia de Yucatán*, escrita en el siglo XVII, Tomo I, Mérida, 1867, p. 421.

<sup>180</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 623, vol. 21, exp. 57, Interrogatorio al bachiller don Ángel Domínguez, capellán del presidio de Nuestra Señora del Carmen y Laguna de Términos en acto de visita pastoral de la cordillera de los pueblos de Jalpa, Nacajuca, Laguna de Términos y Pueblo de Sabancuy, 18 junio 1788, f. 40v.

<sup>181</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 623, vol. 21, exp. 57, Interrogatorio al presbítero don Josef María Zalazar, del pueblo de Sabancuy en acto de visita pastoral de la cordillera de los pueblos de Jalpa, Nacajuca, Laguna de Términos y Pueblo de Sabancuy, 18 junio 1788, f. 54v.

<sup>182</sup> En su defensa, el bachiller don Anselmo Blas y Moreno alegó que el maestro Badillo jamás entregó sus obvenciones y ni las verificó, además de 100 pesos que se le entregó en calidad de limosna a su instancia para ayuda de una iglesia “que dijo que iba a fabricar lo que no tuvo efecto”. Véase AHAY, visitas pastorales, caja 622, vol. 22, exp. 36, Relación del cura bachiller don Anselmo Blas y Moreno, dirigida al obispo fray Luis de Piña y Mazo, en defensa ante las acciones realizadas por el cura párroco anterior del curato de Chunhuhub maestro don Francisco Xavier Badillo, Chunhuhub 20 de Diciembre de 1784, ff. 84v-85v.



que puedan en ella bautizar, enterrar y administrarse los demás sacramentos en la capilla de la estancia.<sup>183</sup>

En el curato de Macuspana, en las disposiciones dictadas por el obispo Piña y Mazo, en su recorrido pastoral realizado el 8 de febrero de 1781 mencionó que las alhajas y ornamentos de la iglesia mandados a hacer por los indios se les hayan devolver y no necesiéndolos se les haya de dar el justo valor de ellos, y también que teniendo la necesidad que hacer una iglesia “hayan de contribuir todos los naturales para su fábrica, teniendo el cura la obligación de pagar un indígena que dirija la obra y de mantener a los operarios todo el tiempo de su construcción”.<sup>184</sup> En la siguiente tabla, se muestran las características de algunas iglesias de los curatos de Jalapa, Tacotalpa, Teapa, Cunduacán, Macuspana, Nacajuca y presidio del Carmen entre 1781 y 1788, donde se describen sus dimensiones, así como sus condiciones en ornamentación y alhajas, estado de conservación y en algunos casos, hasta la fecha de su construcción.

**CUADRO. 4**  
**Iglesias de los pueblos según eclesiásticos en la provincia de Tabasco, 1781-1788:**

Pueblo	Año de registro	Curato	Característica de la iglesia
Pueblo de Jacaguapa	1781	Jalapa	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.
Pueblo de Astapa	1781	Jalapa	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.
Villa de Tacotalpa	1781	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.
Pueblo de	1781	Tacotalpa	Tiene su iglesia cubierta de paja, cercado de piedras sin

<sup>183</sup> Véase AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 4, Relación separada del cura fray Antonio Maldonado del pueblo de Oxkutzcab en relación a visita pastoral, Oxkutzcab 28 enero 1782, f. 62v.

<sup>184</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 8, Autos determinados por el obispo fray Luis de Piña y Mazo, de acuerdo a la visita pastoral efectuada en el curato de Macuspana el 8 de febrero de 1781, f. 9v.

Tapijulapa			mayor deterioro con sus vasos sagrados, custodia y ornamentación necesarios medianamente decentes, tiene 48 varas de largo, y 16 varas de ancho.
Pueblo de Oxolotan	1781	Tacotalpa	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.
Pueblo de Puxcatan	1781	Tacotalpa	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.
Pueblo de 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 so fabrica formal nuevamente criada, tiene pueblo en la misma situación con su iglesia y ornamentos llamado Tecomaxiaca
Pueblo de Cunduacán	1781	Cunduacán	La iglesia es bendita y 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.
Pueblo de San Antonio	1781	Cunduacán	8 leguas distantes de la cabecera de Cunduacán, su iglesia nueva con 3 altares con bautisterio y sacristía con 50 varas de largo y 14 de ancho, lo mucho de largo 60. Cercada de caña y techada de huano y encalada.
Pueblo de Santiago Concuguala	1781	Cunduacán	Su iglesia tiene 3 altares y 35 varas de largo, y 12 de ancho sin pila para la bautizar por estar en el recinto de la cabecera.
Pueblo de Cucultiapa	1781	Cunduacán	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.
Pueblo de Pechucalco	1781	Cunduacán	Dista de la cabecera media legua tiene si 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.
Pueblo de Guamango	1781	Cunduacán	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.
Pueblo de Anta	1781	Cunduacán	Con iglesia con 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.
Pueblo de Culuo	1781	Cunduacán	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.
Pueblo de Boquiapa	1781	Cunduacán	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.

Pueblo de 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.
Pueblo de Tepetitán	1781	Macuspana	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 ancho como de 10.
Pueblo de San Carlos,	1781	Macuspana	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.
Pueblo de San Fernando	1781	Macuspana	Dista de Macuspana 3 leguas, tiene camino esta ermita, un altar, sacristía y bautisterio y puesto todo con la decencia posible.
Pueblo Nuevo Oxiacaque	1781	Macuspana	Dista de Macuspana 8 leguas en él hay un teniente de cura capas 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.
Pueblo de Cacaos	1781	Macuspana	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.
Pueblo de 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 San Antonio de Padua, tiene Bautisterio.
Pueblo de San Antonio de Padua Nacajuca	1788	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 con su altura correspondiente, con 5 puertas y sus ventanas, y en lo demás conforme a derecho.
Nuestra Señora del Carmen	1788	Presidio del Carmen y Laguna de Términos	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.
San Juan de Villahermosa	1788	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, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 8-11 y 13-14, caja 622, vol. 22, exp. 36, caja 623, vol. 21, exp. 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. 269ss, tomado en Ruz, Mario Humberto, *Un rostro encubierto los indios del Tabasco colonial*, p. 244.

Cabe mencionar que en algunos curatos indígenas, las hermandades y cofradías también se consideraban para el financiamiento de la construcción de iglesias, tal fue el caso de la iglesia de Tacotalpa en 1778, donde el visitador general de la provincia de Tabasco don Josef Nicolás

de Lara, de acuerdo a la visita pastoral del pueblo, determinó que a fin de concluir la construcción de su iglesia, “si faltare dinero contribuirá la cofradía de animas 200 pesos que exigirá su administrador sin más adminiculo que ser requerido por el cura o mayordomo”,<sup>185</sup> además, estas corporaciones también contribuyeron a beneficio de la casa para la escuela de instrucción cristiana del pueblo “contribuyendo por partes iguales el cura y la cofradía de animas para el arrendamiento de la casa”<sup>186</sup>, para todos los hijos de españoles, y los indígenas pagando una cuota según sus posibilidades o a juicio del cura. En el capítulo III abordaré mas a detalle el funcionamiento de las capellanías, cofradías y obras pías en algunos curatos indígenas de la diócesis.

Existe evidencia documental de indígenas que contribuyeron a la creación de oratorios y otras obras de construcción en otros pueblos, tal es el caso de Luis Chim, natural de Calkiní, quien en 1782, elaboró una solicitud por escrito (en lengua maya), dirigida al visitador general de la provincia, suplicando se le conceda una licencia *in scriptis* para ausentarse tres meses de su pueblo para “el fin de cumplir cierta promesa de fabricar un oratorio y abrir un pozo en el territorio de San Antonio en el intermedio de la provincia de Yucatán y el Petén”.<sup>187</sup> Esta solicitud estuvo apoyada con otra petición del alcalde Pedro Mis y regidor Juan Ve del pueblo de San Antonio quienes suplicaron a dicho visitador que “se les permita llevar consigo al maestro albañil Luis Chim que les habrá un pozo y fabrique un oratorio o iglesia”.<sup>188</sup>

### **Los indígenas al servicio eclesiástico**

Para cristianizar a la abundante población radicada en los pueblos, se requería un número considerable de personas para administrar las guardianías y los curatos indígenas que para efectos de adoctrinamiento “se centraban en el cumplimiento ceremonial, el cobro de las limosnas y sobre todo cuando pocos sacerdotes debían asumir la empresa de cristianizar a la

---

<sup>185</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 5, Disposiciones del visitador general de la provincia de Tabasco don Josef Nicolás de Lara, de acuerdo a la visita pastoral efectuada en la villa de Tacotalpa, el 7 de marzo de 1778, ff. 21v-21r.

<sup>186</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 5, Disposiciones del visitador general de la provincia de Tabasco don Josef Nicolás de Lara, de acuerdo a la visita pastoral efectuada en la villa de Tacotalpa, el 7 de marzo de 1778, ff. 21v-21r.

<sup>187</sup> AHAY, Mandatos, caja 247, vol. 13, exp. 2, Solicitud de Luis Chim natural del pueblo de San José dirigida al visitador general don Josef Nicolás de Lara para ausentarse de su pueblo y construir un oratorio y un pozo en el pueblo de San Antonio intermedio de la provincia de Yucatán y el Petén, Petén 29 enero de 1782, f. 3v.

<sup>188</sup> AHAY, Mandatos, caja 247, vol. 13, exp. 2, Solicitud de Luis Chim natural del pueblo de San José dirigida al visitador general don Josef Nicolás de Lara para ausentarse de su pueblo y construir un oratorio y un pozo en el pueblo de San Antonio intermedio de la provincia de Yucatán y el Petén, Petén 29 enero de 1782, f. 3r.

población que en gran medida vivía dispersa”.<sup>189</sup> En el curato de Heselchacan se requerían un total de 95 indígenas para la administración de los sacramentos de las iglesias y celebración de las fiestas, 31 en el pueblo cabecera de San Francisco Heselchacan, 19 en el pueblo de Pocboc, 24 en el pueblo de Pokmuch, 14 en Tenabo y 7 en la iglesia de Tinum, entre maestros de capilla, fiscales de doctrina, sacristanes, cantores, patrones, organistas, entre otros.<sup>190</sup>

#### CUADRO. 5

##### Funciones de los indígenas al servicio eclesiástico en Heselchacan, en 1782:

Cargo	Función
<b>Maestro de capilla o <i>camzah</i></b>	Presidir el coro, y dirigirlo en las misas cantadas, vísperas, entierros, vigilia, y demás oficios que se ofrecen, cantar en la iglesia, Asistir todos los días temprano a la puerta de la iglesia, enseñar a los muchachos la doctrina, cuidar y castigar sin faltas, dando cuenta, leer todo domingo la tabla del partido para notar los que faltan, y dar cuenta, dar cuenta, enseñar la doctrina en todo el pueblo en los domingos por la mañana y a la tarde en anunciarles en la misa los días festivos y ayunos de la semana y publicar en sus proclamas matrimoniales.
<b>Tenientes de coro (suplentes de maestro de capilla)</b>	Se alternan cada 15 días, cuyo destino es servir en su tanto el coro y suplir por el maestro de Capilla en sus faltas los oficios arriba dichos.
<b>Indígenas cantores</b>	Por mitad se alternan cada 15 días a servir las voces del coro.
<b>Organistas</b>	Se alternan cada 15 días con los cantores.
<b>Fiscales de Doctrina</b>	Fortalecen la enseñanza de la doctrina en la puerta de la iglesia y se alternan cada 15 días cuyo destino es cuidar las faltas de los muchachos, recogerlos y castigarlos a precepto del [rosario].
<b>Sacristanes Mayores</b>	Sirven en la sacristía y cada uno tiene cuatro menores y se alternan cada 15 días con sus parciales con este destino: El sacristán mayor de semana tiene obligación de estar todos los días en la iglesia a prevenir ornamentos para las misas, hacer las ostias, cuidar la lámpara del santísimo sacramento, y proveer todo lo necesario para cuando se administra en la iglesia el sacramento del bautismo, y matrimonio, o cuando sale el viatico y extremas unciones para los enfermos.
<b>Sacristanes menores</b>	Dos primeros asisten una semana a la iglesia, y los otros dos otras con el destino de ayudar al sacristán mayor en los empleos referidos acompañar al ministro que sale fuera del pueblo a algún llamamiento. Hay un sacristán menor que lo es de la virgen y de San Antonio cuyo destino es guardar las velas proveyendo cotidianamente las necesarias a la iglesia, y labrar la cera para todas las funciones.
<b>Patrones</b>	Por mitad se alternan cada 15 días con el destino de llevar un farol delante del santo oleo, cada que se administra la extrema unción dentro del pueblo, y barrer la iglesia. Además ayudan a abrir sepulturas y enterrar a los difuntos.

\*En algunas parroquias entre los indios al servicio eclesiástico se incluyen a los *lunarios* destinados al reparo y fábrica de iglesias y conventos. Fuente: AHAY, visitas pastorales, caja 620, vol. 13, exp. 9, ff. 33v-34v y caja 620, vol. 13, exp. 3, ff. 50v-50r.

<sup>189</sup> Solís Robleda, G., *Entre la tierra y el cielo, religión y sociedad en...*, pp. 82-83.

<sup>190</sup> Véase AHAY, visitas pastorales, caja 620, vol. 13, exp. 9, Relación del bachiller Manuel Loria, teniente de cura del partido de San Francisco Heselchacan de acuerdo a visita pastoral, Heselchacan el 6 marzo 1782, ff. 33v-34v.

En el partido de Becal, “los indios que sirven en cada pueblo a la iglesia son 25 según es más o menos grande el pueblo, y unos sirven de cantores y organistas, que son 5 a lo menos en las visitas y 10 a 12 en la cabecera”.<sup>191</sup> Estos indígenas participan en las misas, viáticos, entierros, cuidado de la doctrina de los niños, sepultar, además de solicitar a los sacerdotes para la administración de los pueblos visita.

Entre los indígenas que servían en la iglesias, también se incluyeron algunos caciques de los pueblos, como fue el caso de don Francisco Dzul cacique reformado del pueblo de San Francisco Extramuros quien dijo “que hace mas de 30 años que sirve como sacristán en la propia iglesia en cuyo intermedio sirvió de cacique y ha vuelto al de la iglesia con intermediación del cura y sus tenientes”.<sup>192</sup> Estos funcionarios, “escogidos entre los más fieles vivían integrados a la vida cotidiana de los pueblos, sufriendo junto con los demás pobladores las vicisitudes de una economía agrícola”.<sup>193</sup>

El obispo Piña y Mazo emitió la obligación de que los curas, por cada 2 años estén sujetos de presentar ante el obispo a dos indios cuando menos instruidos en hablar, leer, escribir y rezar en castellano, los cuales elegidos entre los que más se manifiesten cristianos del partido “han de vivir en los conventos separados de los otros, sin otro destino, y deberán calzar y vestirse como los hijos de españoles, gastando los curas en ellos de las limosnas percibidas”.<sup>194</sup>

La acción de estos funcionarios es bien vista ante los ojos eclesiásticos, y también representaba el progreso de la religión católica en la vida indígena comunitaria, además era el acercamiento a la vida política con los blancos y la nueva sociedad mestiza, ya que “en algunos se conoce afición al culto de Dios, asistencia de Iglesia, y ejercicio de obras piadosas y comunicación con los blancos, principalmente aquellos que son manejados por los padres de doctrina que son los que llaman indios de iglesia”.<sup>195</sup>

---

<sup>191</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 620, vol. 13, exp. 11, Relación separada del Bachiller Josef Crisogono de la Cueva Cura del partido de Becal de acuerdo a los puntos de la visita pastoral, Becal 12 marzo 1782, f. 40v.

<sup>192</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 622, vol. 22, exp. 56, Interrogatorio a don Francisco Dzul cacique reformado del pueblo de San Francisco Extramuros como testigo citado por el obispo fray Luis de Piña y Mazo sobre la conducta del bachiller Andrés Montero cura del mismo pueblo en acto de visita pastoral, San Francisco Extramuros 15 de marzo de 1787, f. 10v.

<sup>193</sup> Solís Robleda, G., *Entre la tierra y el cielo, religión y sociedad en los pueblos mayas...*, p. 83.

<sup>194</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 24, Autos determinados por el obispo Piña y Mazo de acuerdo al testimonio de los testigos confidenciales en visita pastoral del pueblo de San Antonio de Sacalum, Sacalum 9 febrero 1782, f. 28v.

<sup>195</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 621, vol. 21, exp. 30, Relación separada del bachiller Pedro Monsreal cura del partido de Sotuta de acuerdo a los puntos de la visita pastoral, Sotuta 23 febrero 1784, f. 19v.

Por su parte, los muchachos que acudían a la doctrina desde 6 a 7 años comenzaban en día jueves de cada semana daban un huevo, y aunque el arancel mandaba que en la casa donde hubiere más de 3 muchachos hayan de dar 3 huevos, en algunos curatos sólo daban 2, esta condición exceptuaba a los hijos de las viudas, “y algunos más según su pobreza”.<sup>196</sup> Estos niños que acudían a la doctrina también contribuían con semilla de higuierilla que en el idioma maya se denomina *xko'och* para el aceite de lámpara y gasto de los conventos, asegurándose ser una contribución que hacen los indígenas por costumbre. En la mayor parte de los curatos indígenas, el obispo Piña y Mazo restringió la entrega de semillas de higuierilla por considerarse “pestilencial, feo y oscuro e indigno de emplearse en la lámpara de Jesucristo, según declarado por el obispo don Diego Peredo”.<sup>197</sup>

### Los aranceles eclesiásticos

Respecto al pago de obvenciones indígenas, el varón iniciaba desde 14 años hasta 60 y las mujeres desde 12 hasta 55 años. En el pueblo de Yaxcabá se pagaban 2 reales el día del patrón, y 2 reales y medio de finados y Holcandela, por noviembre medio real de doctrina por Navidad y medio real por San Juan que salen del tributo debido al encomendero.<sup>198</sup> En el curato de Telchac el cura bachiller don Pedro Marín señaló que el indio pagaba de obvenciones mayores 3 pesos 6 reales, y una india 9 reales, además de las cargas siguientes:

#### CUADRO. 6

##### Paga de un indio a su encomendero y arcas reales en Telchac año 1785:

Periodo	Contribución
24 de junio	4 reales
25 de diciembre	6½ reales, 1 carga de maíz, ó 2 reales en plata, que hacen un total de 8½ reales.
Mes de diciembre	4 reales que llaman comunidad y ½ de <i>bolpatan</i> .

Fuente: AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 27 ff. 18v-18r.

De acuerdo a don Santiago Salas, doctrinero del pueblo de Tixcocob, las obvenciones mayores que pagan los indios estaba ajustado al arancel obispo don Ignacio de Padilla, “que se

<sup>196</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 621, vol. 21, exp. 20, Relación separada del Bachiller don Juan Fermín Pérez de Córdoba cura del pueblo de Calotmul de acuerdo a los puntos de la visita pastoral, Calotmul 7 marzo 1784, f. 17r.

<sup>197</sup> El obispo determinó que el uso de aceite de higuierilla en los templos pueda ser “salvo urgentísima necesidad” y con previo consentimiento del obispo o del señor provisor, pero que no sea una obligación de los niños de escuela como obvención parroquial como se acostumbra dar, sino como obsequio gratuito y voluntario que puede recibirse. AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 24, Autos determinados por el obispo de acuerdo al testimonio de los testigos confidentiales en visita pastoral del pueblo de San Antonio de Sacalum, Sacalum 9 febrero 1782, f. 22v.

<sup>198</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 621, vol. 21, exp. 31, Relación fray Bartolomé del Granado Baeza eclesiástico del pueblo de Yaxcabá de acuerdo a visita pastoral, Yaxcabá 27 febrero 1784, ff. 15v-15r.

mandó observar en el 13 de junio de 1757, en pagan los varones en varias distribuciones del año 12 reales y medio y las hembras 9<sup>9</sup>.<sup>199</sup> En el curato de Telchac e Ychmul, los indígenas pagan durante todo un año de obvenciones mayores:

**CUADRO. 7**  
**Obvenciones de los indígenas del curato de Telchac en 1785:**

Periodo	Contribución de indios	Contribución de indias
<b>Mes de Enero</b>	½ carga de maíz, 1 almud de frijoles, 2½ reales en plata	
<b>Mes de Febrero</b>	1 real por la miel y 1 real por la cera, que llaman de monumento.	
<b>Mes de Abril</b>	½ real por la sal.	½ real y 2 onzas de hilo
<b>Mes de Mayo</b>		2 reales de limosna que llaman Mulsil.
<b>Mes de Junio</b>	½ real a su cura o arca real si son tributarios del Rey.	½ real por la doctrina
<b>Mes de Julio</b>		1 real por gallina
<b>Mes de Agosto</b>	1 real por el chile	
<b>Mes de Octubre</b>	2 reales de patrón.	2 reales de patrón.
<b>Mes de Noviembre</b>	2 ½ reales de finados y <i>holcandela</i>	2 ½ reales de finados y Holcandela.
<b>Mes de Diciembre</b>	½ real por la doctrina de navidad.	½ real por la doctrina de Navidad.

Fuente: AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 27 ff. 18v-18r.

**CUADRO 8.**  
**Obvenciones de los indígenas de San Bernardino de Sena Ychmul, en 1785:**

Tiempo de Obvención	Indios (de 14 años hasta 60)	Indias (de 12 años hasta 55)
<b>Santo Patrón del pueblo</b>	2 reales	2 reales
<b>Conmemoración de difuntos</b>	2 reales	2 reales
<b>Enero</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 6 almudes de maíz sin colmo, o 2 reales y</li> <li>• 1 Almud de frijoles o 1 real y medio</li> </ul>	
<b>Agosto</b>	Chile o un real en plata Miel o un real en plata	
<b>Doctrina</b>	Un real dividió en San Juan y natividad el cual se ha de rebajar del tributo del encomendero.	Un real dividió en San Juan y Natividad el cual se ha de rebajar del tributo del encomendero
<b>Obvención de Holcandela (noviembre)</b>	Medio real en plata	Medio real en plata
<b>Cera de monumentos</b>	Un real en plata	En lugar del hilo que se ha dado medio real en especie de dinero.

<sup>199</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 51, Relación del arancel que pagan los indios en el curato de Tixcocob elaborada por el cura don Santiago Salas, en relación de la visita pastoral, Tixcocob 24 febrero 1785, f. 16v.



		También dará una gallina como se ha acostumbrado o un real
<b>Obvención de Sal</b>	Medio real en plata	Una pierna de patí.

Fuente: AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 15 f. 20v.

Cabe mencionar que además de estas contribuciones, en el curato de Oxkutzcab los indígenas varones pagaban medio real de tributo llamado *Holpatan*, a los ascendientes y descendientes de doña Magdalena Magaña que se dice ser un tributo concedido por el Rey para los que componían el tribunal de indios.<sup>200</sup>

En relación al cobro de obvenciones menores y mayores, en el curato de Tihosuco el doctrinero manifestó que “esta práctica y de las obvenciones mayores fue con arreglo del arancel hecho por el obispo don Pablo Matos Coronado y mandado observar por el obispo don fray Francisco de San Buenaventura de Tejada”.<sup>201</sup>

En el curato de Telchac en 1785, el cobro de las obvenciones menores era: por la limosna de misa de velación 8 reales, por casamientos se paga 2 velas de a real o 2 reales en plata, en bautismos 3 reales, sumando un total de 13 reales.<sup>202</sup> Por el contrario parte los ingresos que se perciben por el pago de aranceles de otras castas en los curatos indígenas difiere al las tasaciones asignadas para los indios. En el curato de San Diego de Pich en 1782, los vecinos, indios, chinos, negros e indios hidalgos pagaban de acuerdo a la siguiente tasación:

### CUADRO 9.

#### Pago de vecinos, indios hidalgos y demás castas en San Diego de Pich, 1782:

Concepto	Monto
<b>Bautizo</b>	8 reales.
<b>Amonestación para matrimonio</b>	Para casarse en otro curato se dan 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 leyere alguna carta en el pulpito de censura que despacha el ordinario a pedimento de parte para descubrir algunas cosas, se dan 8 reales.
<b>Casamiento</b>	Dan 10 pesos, 6 reales, incluyendo la información, amonestaciones y misa, y si son de primeras nupcias fuera de lo dicho se recibe las 13

<sup>200</sup> El cura del pueblo señaló que aún teniendo que defender a los indios el que no les entiende en su lengua, sería mejor que cesare el tribunal de indios en tantas plazas y que para asuntos criminales de los indios, en que hubiese de haber muerte o incisión, se haga por cuenta del gobernador y parte de la contribución de holpatan se pueda aplicar en las escuelas en ayuda de la contribución anual. AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 4, Relación del cura fray Antonio Maldonado del pueblo de Oxkutzcab, de acuerdo a visita pastoral, Oxkutzcab 28 enero 1782, ff. 49r-50v.

<sup>201</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 37, Relación separada del cura de Tihosuco Sebastián Rodríguez Castro en relación a visita pastoral, Tihosuco 5 marzo de 1784, f. 16r.

<sup>202</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 27, Relación de fray Pedro Marín cura del pueblo de Telchac, de acuerdo a visita pastoral, Telchac 4 febrero 1785, f. 19v.

---

<b>Casamientos de mulatos, chinos, y negros</b>	monedas de reales de la Arras. Dan 8 pesos, 6 reales, incluyendo informaciones, amonestaciones y la misa, si los contrayentes son de primeras nupcias, se observa lo mismo que en los españoles,
<b>Entierro de españoles o mestizo</b>	Por cruz alta, ciriales, capa, vigilia y misa cantada 12 pesos, y si fuere con vestuario la misa cantada 15 pesos y si es con misa rezada 13 pesos,
<b>Por un entierro de español o mestizo menor de 7 años</b>	Cruz alta, ciriales, y campa 6 pesos.
<b>Por sepultura de capilla mayor</b>	Sea de la calidad que fuere el difunto 10 pesos.
<b>Por entierro solemne de mulato, chino o negro o indio hidalgo</b>	Si fuere con misa cantada y intuaros 10 pesos, sin intuarios 9 pesos, y sin con misa rezada 8 pesos, 2 reales.
<b>Por entierro solemne de mulato, chino o negro o indio hidalgo menor de 7 años</b>	5 pesos, por un entierro de cruz baja, sin ciriales, ni capa, sea el difunto de la calidad que fuere, adulto o párvulo, 3 pesos.
<b>Por acompañar el entierro hasta la puerta de la iglesia</b>	2 reales, a cada religioso o clérigo, y si asiste a la vigilia 1 peso a cada uno, sea el difunto de la calidad que fuere, por cada responso 2 reales, fuera del que se canta en casa del difunto, y el de la puerta de la iglesia, que esos son del cuerpo del entierro.
<b>Por una certificación de bautismo, confirmación, o muerte de español, mestizo, mulato, chino, negro, o indio hidalgo</b>	1 peso.

---

Fuente: AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 8, ff. 31v-31r.

### **El pago de diezmos**

En relación al pago de los diezmos, fueron muchos los esfuerzos que los curas realizaban para exhortar a la población para su recaudo. Al no cumplir con esta obligación, podrían ser castigados. De acuerdo al discurso bíblico manejado por el doctrinero fray Cayetano Martin Rosado del curato de Tixcacalcupul señaló que ante el incumplimiento del pago de diezmo, “hasta el mismo Dios los maldice por su profeta Malachias, en las siguientes palabras: maldito sea, el que teniendo buen ganado para diezmar, da a Dios el más flaco y peor”.<sup>203</sup> Además, este incumplimiento era penado por derecho canónico y por las normas sinodales del obispado de Yucatán, donde se incurrió en excomunión mayor *late síntesis* “quedando los miembros privados de sus socorros, y esto por todo el tiempo que se tengan los diezmos, pues manda el

---

<sup>203</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 622, vol. 22 exp. 39, Relación de fray Cayetano Martin Rosado del curato de Tixcacalcupul de acuerdo a visita pastoral, Tixcacalcupul 31 de marzo de 1784, f. 18r.

concilio tridentino y sinodales que no sean absueltos hasta que hayan restituido lo que defraudaron”.<sup>204</sup>

Así mismo, para el pago del diezmo, se propusieron medios en cada uno de los curatos de la diócesis para su aumento. De acuerdo a la documentación, en muchos curatos se cobraba diezmo por animales y cultivos diversos. En una visita pastoral realizada en el curato de Maní por el obispo don Antonio Alcalde en 1763, este prelado corroboró e hizo presente a los curas una total vigilancia sobre la paga de diezmo de “toda especie de ganado, caballuno, ovejuno, y el de cerda, de las aves, mieles enjambres, esquilmos, hortalizas, tabaco, cañaverales, frijoles, frijolillos, pepitas, y frutales de regadíos”.<sup>205</sup> Los indios tributarios estaban sujetos a pagar el diezmo de lechones, caballos o reses. Los encomenderos pagan de sus encomiendas el “diezmo de tributo” entre lo que paga el cacique del pueblo a sus encomenderos.

En el pueblo de Ychmul algunos milperos al tiempo de cosechar sus milpas recogían diez, doce cargas de maíz y frijol sin pagar de ellas diezmo, y ante esta situación, el trabajo de los eclesiásticos consistió en exhortar a la población para la paga, consistiendo en “advertir a los colectores para que no se pasen por este abuso y se les cobre lo correspondiente cuando no se paga”.<sup>206</sup> Por la miel en especie estaba destinado a pagarse cuatro reales por cada botija en que se incluye la cera.

Según la instrucción del obispo fray Ignacio Padilla por lo que respecta a las especies de que los indígenas están sujetos a pagar el diezmo son las siguientes: maíz, frijol, yves, pepitas, chile y demás legumbres, miel, cera, enjambre, corderos, cabritos, lechones, gallinas, caballos, burros, burras, mulas, machos, becerros, hortaliza, leche, manteca de vacas, lana, y melados, que producen los cañaverales.<sup>207</sup> Sin embargo, en el partido de Becal, el doctrinero manifestó que las especies y tasas de que pagan diezmos fueron mandadas en la junta diocesana del obispo don Juan Gómez de Parada en el libro 3, título 8, sección 5, de *diezimis et primisis* en que “ordenó que a los indios según costumbre antigua anterior solo se les cobrase de los géneros

---

<sup>204</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 622, vol. 22 exp. 39, Relación de fray Cayetano Martín Rosado del curato de Tixcacalcupul de acuerdo a visita pastoral, Tixcacalcupul 31 de marzo de 1784, f. 18r.

<sup>205</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 22, Relación de fray Josef de los Reyes del curato de Maní de acuerdo a carta pastoral, Maní 17 enero 1782, ff. 49v-49r.

<sup>206</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 621, vol. 21, exp. 15, Relación separada del bachiller don Juan Manuel Rosado cura del pueblo de San Bernardino de Sena Ychmul de acuerdo a carta pastoral, Ychmul 16 de febrero de 1784, f. 28v.

<sup>207</sup> Véase AHAY, visitas pastorales, caja 622, vol. 22, exp. 37, Relación del Br. Sebastián Rodríguez de Castrocura del pueblo de Tihosuco en relación a la visita pastoral, Tihosuco 5 marzo de 1784, ff. 18v-19r.

de castilla y no se hiciese novedad con ellos, conforme a lo mandado por su majestad”<sup>208</sup>. Sin embargo, el doctrinero de Becal también determinó que los medios propicios para aumentar el diezmo consistiría en “facilitar semillas producibles en el país, facilitar los mandamientos de operarios, no sólo de indios sino de los demás castas de ociosos, y vagabundos y conseguir de su majestad para el mayor aumento de la provincia”.<sup>209</sup> En el curato de Tixcocob, los españoles estaban sujetos a pagar diezmo según las tasas de diez a uno en legumbres y en animales:

**CUADRO. 10.**

**Arancel de pago de diezmo de españoles en Tixcocob, en 1785:**

<b>Concepto</b>	<b>Importe</b>
<b>Por cada becerro</b>	2 reales
<b>Por cada caballo de un año</b>	2 reales
<b>Por cada bestia mular de un año</b>	1 peso
<b>Por cada pollino</b>	20 reales
<b>Por una pollina</b>	1 peso
<b>Por 10 colmenas</b>	2 reales
<b>Por cada botija de miel</b>	2 reales
<b>De 10 pollas</b>	medio real
<b>Por cada cerdo</b>	medio real
<b>Cada oveja</b>	2 reales
<b>Por cada cabra de año</b>	2 reales

Fuente: AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 51, f. 15r.

La obligación de pagar diezmos, no era cumplida en todos los curatos indígenas, y además, existió una irregularidad en los aranceles manejada por los eclesiásticos de cada curato. Por ejemplo, en el pueblo de Tizimin, los indios tributarios y obvencionales de nada pagaban diezmo, en atención a que sus encomenderos debían pagarlo de las mantas que gozaban<sup>210</sup> y el remedio que se propuso para esta situación consistió en que se les cobrara a los indígenas en el tiempo de sus cosechas, porque “gastan el dinero por su necesidad y al tiempo de la exacción se hayan inhábiles de satisfacer en cuyos casos son de ningún fruto las más eficaces exhortaciones”.<sup>211</sup> Don Sebastián Rodríguez de Castro, cura de Tihosuco en relación al aumento del diezmo en su curato, propuso al obispo “prohibir la matanza de las vacas y

<sup>208</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 11, Relación separada del Br. Josef Crisogono de la Cueva cura del partido de Becal en relación a la visita pastoral, Becal 12 marzo 1782, f. 32v.

<sup>209</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 11, Relación separada del Br. Josef Crisogono de la Cueva cura del partido de Becal en relación a la visita pastoral, Becal 12 marzo 1782, f. 32v.

<sup>210</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 621, vol. 21, exp. 21, Relación separada del bachiller don Josef Ortiz cura del pueblo de Tizimin en relación a la visita pastoral, Tizimin 30 abril 1784, f. 21v.

<sup>211</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 621, vol. 21, exp. 21, Relación separada del bachiller don Josef Ortiz cura del pueblo de Tizimin en relación a la visita pastoral, Tizimin 30 abril 1784, f. 21v.

ordenar que los indios hagan 60 mecatres de milpa cada año, se extienda por los vecinos”.<sup>212</sup> En este panorama de irregularidad del pago de los diezmos, limosnas, y otras obvenciones, entre otras vejaciones cometidas a los indígenas en los curatos, el obispo Piña y Mazo, durante su recorrido pastoral, emitió una serie de reformas encaminadas a atender las quejas y peticiones emanadas de los pueblos de indios a su cargo.

### **Las disposiciones obispaes de Piña y Mazo**

Ante las vejaciones a los indios denunciadas por los eclesiásticos, el obispo fray Luis de Piña y Mazo emitió una serie de puntos y reglas generales, con la finalidad de ejecutarse en los curatos indígenas y sean colocados en los libros de mandatos para que se lean y publiquen en días festivos *Inter missarum ceremonia*, por un espacio de tres meses practicado en ambas lenguas: castellana y maya, con certificación del capitán o teniente del partido y un cacique o escribano.<sup>213</sup> Entre las principales disposiciones del obispo, se observa la atención al problema de las vejaciones realizadas a los indígenas, así como el mejor manejo de los registros parroquiales y administración de los sacramentos, de acuerdo a las normas emanadas del Tercer Concilio Provincial Mexicano.

Estas disposiciones también repercutieron en lo relativo al cobro de obvenciones, limosnas, y otros tributos; tal parece que se pretende evitar el cobro de estas cargas impuestas en las puertas y patios cercados y contornos de las iglesias, motivo por los cuales según el obispo “se hace odiosa a los indios la doctrina, sacramentos y el templo, y aplicará la multa de 50 pesos y serán puestos en reclusión por 20 días”.<sup>214</sup> El obispo también mandó que los curas no cesen de inculcar, instruir y persuadir a sus pueblos y la obligación de pagar los diezmos declarándoles “la censura y cargas impuestas contra los transgresores aun precepto tan grande y poco observando, los cargos que contraen de restitución y condenación eternos sino satisfacen”.<sup>215</sup>

Además relativo al servicio de los indios de los conventos o destinados por las Leyes para el servicio de la iglesia, estos serían sujetos a caciques y justicias como todos los demás, y habría que pagarles por cualquier trabajo lo que les fuere debido por arancel, y dejar de

---

<sup>212</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 621, vol. 21, exp. 21, Relación separada del bachiller don Josef Ortiz cura del pueblo de Tizimin en relación a la visita pastoral, Tizimin 30 abril 1784, f. 21v.

<sup>213</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 23, Disposiciones dictaminadas por el obispo fray Luis de Piña y Mazo respecto a su visita pastoral en el pueblo de Ticul efectuada el 4 febrero 1782, f. 32v.

<sup>214</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 23, Disposiciones dictaminadas por el obispo fray Luis de Piña y Mazo respecto a su visita pastoral en el pueblo de Ticul efectuada el 4 febrero 1782, ff. 29v-31r.

<sup>215</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 23, Disposiciones dictaminadas por el obispo fray Luis de Piña y Mazo respecto a su visita pastoral en el pueblo de Ticul efectuada el 4 febrero 1782, ff. 29v-31r.

satisfacerlos de 1 real diario por la comida y 1 real y cuartillo sin ella. También el prelado mandó imponer cargos a los transgresores de las fiestas, para que los indios no fuesen ocupados en los pueblos y haciendas en la limpieza de patios y calles ocasionándoles “desprecio del precepto eclesiástico y el atraso de misa en varias iglesias del obispado”.<sup>216</sup> Las medidas determinadas por el obispo con respecto a la ocupación de los indios fue “ocuparlos por utilidad pública en limpiar y hacer barreras para toro les paguen los curas sus jornales como lo ordena la Ley 13, Libro 6, título 10 y con sus protectores naturales den cuenta al obispo o señor provisor”.<sup>217</sup> Así mismo, se determinó que no se han de correr los toros en días festivos “para no ser esta circunstancia comprendida en las moderaciones de Clemente 8, a las bulas de San Pedro Quinto Gregorio 13”.<sup>218</sup> El obispo también prohibió que los curas permitan que las barreras cercadas o estacadas se aproximen a los atrios o muros de las iglesias o cementerios, ni que dentro de ellos se practiquen los espectáculos de fiestas.

Es claro, que el obispo Piña y Mazo puso atención a las peticiones realizadas por los curas de los pueblos, y en su carta al Rey fechada en 10 de junio en 1782, el mismo explica la situación que se vive en la diócesis:

“son generales en toda mi diócesis las vejaciones y extorsiones que padecen y experimentan los indios. Su abatimiento y sumisión cuando debieran mover a la mayor conmiseración dan arma a españoles y demás castas inferiores como negros, mulatos, a que argén impropere y castigue con humildad y tiranía. El indio es un sacrificio siempre dispuesto y preparado para las aras de la servicia. Es increíble lo que padece particularmente de parte de los gobernadores y capitanes de guerra. El repartimiento de ceras y paties que V.M. se sirvió en conceder a los gobernadores se ha extendido también por estos a los capitanes de guerra, y se excede tanto de número y peso permitidos y se hace con tan inicuas e insoportables condiciones que constituye a los indios en la más dura e inhumana esclavitud. No les deja esta ocupación lugar a cultivar sus tierras ni para atender a sus casas, mujeres e hijos, y lo que es más para cumplir con los preceptos de la iglesia. Y después de estas calamidades, si no entregan los paties y cera en término que se les asigna, los encierran en cárceles, los cargan de las más rigurosas prisiones, y los azotan

---

<sup>216</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 23, Disposiciones dictaminadas por el obispo fray Luis de Piña y Mazo respecto a su visita pastoral en el pueblo de Ticul efectuada el 4 febrero 1782, ff. 29v-31r.

<sup>217</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 23, Disposiciones dictaminadas por el obispo fray Luis de Piña y Mazo respecto a su visita pastoral en el pueblo de Ticul efectuada el 4 febrero 1782, ff. 29r-31v.

<sup>218</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 23, Disposiciones dictaminadas por el obispo fray Luis de Piña y Mazo respecto a su visita pastoral en el pueblo de Ticul efectuada el 4 febrero 1782, ff. 29r-31v.

con la más increíble crueldad, sin que las mujeres se libren de estas penas, antes si se les aplican a la vista de todo el pueblo, puestas en forma, que al más abandonado, no puede menos que causar rubor y vergüenza”.<sup>219</sup>

Más tarde, en otra carta al Rey fechada el 23 de Julio de 1782, Piña y Mazo manifestó “que las causas que influyen en la oposición que el gobernador me hace tales son mi protección declarada contra las vejaciones de los indios que le ha hecho al gobernador vivir siempre en constante sobresalto y recelo”.<sup>220</sup>

Entre los motivos de las pugnas con el gobierno, este prelado mencionó principalmente:

- Su posición en contra de los agravios que padecen los indios.
- La corrección de muchas “mujeres escandalosas de Mérida y Campeche” que fueron reclusas a la casa de las recogidas (algunas protegidas del gobernador).
- Desfalco de propinas en los curatos
- Aplicación efectiva de las temporalidades, promoviendo la celebración de juntas semanarias, ocurriendo al Virrey para la conclusión
- La aplicación de reformas a causa de los abusos en la provincia, a la cual glosaba el gobernador como una censura y práctica de su gobierno.

En la visita pastoral realizada en la ciudad de Mérida en 1782 se aprecian las pugnas entre el gobierno, los seculares y el comportamiento de la feligresía en cuanto al cumplimiento del culto cristiano. Por ejemplo, en el interrogatorio efectuado al coronel don Alonzo Manuel Peón Caballero, mencionó que “en la casa que llaman del adelantado concurrían personas las cuales se entretenían en censurar las providencias de los superiores”.<sup>221</sup> Es probable que de las “mujeres escandalosas” que habla el obispo se encuentren las mujeres españolas que acudían al culto cristiano con afeites y trajes impropios “que se reducían a una basquiña corta, mantillas tan transparentes que no cubriéndose sus cuerpos con otra cosa que con una camisa con que hacen patente su desnudez”, además de la corrección de la embriaguez, juegos prohibidos,

---

<sup>219</sup> Véase Carrillo y Ancona, C., *El obispado de Yucatán, historia de su fundación...*, p. 915.

<sup>220</sup> Carrillo y Ancona, C., *El obispado de Yucatán, historia de su fundación.*, p. 919.

<sup>221</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 20, Interrogatorio al coronel don Alonzo Manuel Peón Caballero como testigo asignado por el obispo Piña y Mazo en acto de visita pastoral, Mérida el 6 de Noviembre de 1781, f. 33r.

usuras, monipodios, calumnias, y otros vicios que resultaron de la visita pastoral practicada en la ciudad de Mérida.<sup>222</sup>

Entre otras cosas que distinguió el trabajo del prelado en la diócesis se encuentra, su empeño en la implementación de la doctrina cristiana, donde proclamó que “los curas deberán visitar 2 veces al año su partido y se arreglen a la comida que les permite el arancel, y elaborar una nómina de los que no saben doctrina”.<sup>223</sup> El obispo también atendió el problema de la castellanización de los indios, y la dificultad de comunicación de la gran población indígena con algunos eclesiásticos, y ordenó que los curas tuvieran la obligación de presentar “cada 2 años al obispo 2 indios, cuando menos instruidos en hablar, leer y escribir en castellano y han de vivir en los conventos separados de los otros”.<sup>224</sup> Estos indígenas escogidos para el servicio eclesiástico (como se vio anteriormente al inicio de este capítulo) estaban destinados también “a vestirse como los hijos de los españoles gastando en ellos los curas una parte de las limosnas que les deben por título de justicia”.<sup>225</sup>

Piña y Mazo también dispuso que los eclesiásticos y sus ministros quedaran sujetos a tratar a los indígenas con la mayor cordura, ante las vejaciones denunciadas por algunos caciques en los pueblos, y cabildos indígenas como sucedió en el curato de Chunhuhub, y mandó que los curas instruyeran a los indígenas “con piedad y ternura para que conozcan la fidelidad, amor y obligaciones que deben y no vivan como viven menos por su culpa que por la de sus pastores ignorantes de tan precisas noticias”.<sup>226</sup> Así mismo, los curas quedaron obligados a “formar un estado exacto de la feligresía, bautismos, matrimonios, entierros, bajo la prevención de que ha de firmarse por el capitán o teniente y cacique o alcalde”<sup>227</sup>, y este debía remitirse en dos meses al señor provisor por la Secretaría de Cámara, y después de ser devuelto debía archivar en los libros parroquiales para constara la dotación de los pueblos, su aumento, su disminución y dar

---

<sup>222</sup> Este documento contiene diversos autos que resultaron en contra de algunos clérigos, y las irregularidades practicadas por la feligresía sobre la asistencia al culto cristiano y la administración de los sacramentos. Véase AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 20, Cargos emitidos por el obispo Piña y Mazo que resultan en la visita pastoral realizada en la catedral de Mérida el 6 de Noviembre de 1781, f. 45v.

<sup>223</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 23, Disposiciones dictaminadas por el obispo fray Luis de Piña y Mazo respecto a su visita pastoral en el pueblo de Ticul efectuada el 4 febrero 1782, ff. 29r-31v.

<sup>224</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 23, Disposiciones dictaminadas por el obispo fray Luis de Piña y Mazo respecto a su visita pastoral en el pueblo de Ticul efectuada el 4 febrero 1782, ff. 29r-31v.

<sup>225</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 23, Disposiciones dictaminadas por el obispo fray Luis de Piña y Mazo respecto a su visita pastoral en el pueblo de Ticul efectuada el 4 febrero 1782, ff. 29r-31v.

<sup>226</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 23, Disposiciones dictaminadas por el obispo fray Luis de Piña y Mazo respecto a su visita pastoral en el pueblo de Ticul efectuada el 4 febrero 1782, ff. 29r-31v.

<sup>227</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 23, Disposiciones dictaminadas por el obispo fray Luis de Piña y Mazo respecto a su visita pastoral en el pueblo de Ticul efectuada el 4 febrero 1782, f. 32v.



cuenta a su majestad con la posible brevedad bajo la pena de 50 pesos aplicados a obras pías.<sup>228</sup> Finalmente en atención a los entierros de la feligresía, los curas y demás ministros de las iglesias quedaron obligados a acompañar y enterrar a los indios sin distinción alguna, pudiendo observar la providencia dada por fray Ignacio de Padilla en el año de 58.

Estas disposiciones se orientaron al arreglo de muchas problemáticas denunciadas en los curatos, ante “la falta del cumplimiento del precepto divino por santificar las fiestas, la codicia de los dueños de las haciendas y poca instrucción de ellos y de los indios”.<sup>229</sup> En cuanto a los indios de las haciendas, el prelado señaló que los indios “no son por su pobreza administradores de las haciendas, por no vulnerar el respeto de sus dueños sufren sin reclamar los ganados les causan en sus siembras, legumbres y colmenas”.<sup>230</sup> La amortización de las haciendas de cofradía fue algo que caracterizó a este obispo, y esta resolución ocasionó uno de los grandes conflictos en el obispado, por tocar intereses tanto del gobierno, españoles, curas e indígenas de los pueblos, como se verá en el capítulo III. Sin embargo, habría que poner atención sobre qué es lo que se dice por los curas, caciques y demás autoridades en los todos recorridos pastorales sobre las estancias, haciendas, y demás sitios donde viven y trabajan muchos indígenas. Existe evidencia documental de indios moradores en las estancias, rancherías, colmenares, haciendas y demás sitios, en el oriente de la provincia de Yucatán en los curatos de Espita, Navalán, en los partidos de Tizimin, San Francisco Kikil, Calotmul, Hochtún, además de las guardias de Maní, Oxkutzcab y en la provincia de Tabasco, la presencia de haciendas de ganado vacuno y cacao asentadas en la costa de los ríos colindantes a las cordilleras de comunidades bajo supervisión católica.

### **La otra cara del curato: las estancias, haciendas, y demás sitios**

En el año de 1795 se registraron un total de 1,936 haciendas, estancias y ranchos en la provincia.<sup>231</sup> Los partidos con mayor presencia registrados en el informe del Gobernador de Yucatán don Arturo O'Neill al Señor Virrey son Partido de la costa Alta y Baja con 256 estancias, Partido de la Sierra Alta y Baja con 130 estancias y Mérida y su jurisdicción con

---

<sup>228</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 23, Disposiciones dictaminadas por el obispo fray Luis de Piña y Mazo respecto a su visita pastoral en el pueblo de Ticul efectuada el 4 febrero 1782, f. 32v.

<sup>229</sup> Carrillo y Ancona, C., *El obispado de Yucatán, historia...*, p. 915.

<sup>230</sup> Carrillo y Ancona, C., *El obispado de Yucatán, historia...*, p. 915.

<sup>231</sup> A.G.N. Historia, tomo 523, f. 9, Informe de don Arturo O'Neill Gobernador de Yucatán dirigido al Exmo. Señor Virrey Conde de Revilla Gigedo sobre el estado de población de la provincia de Yucatán, con jurisdicciones y pueblos, fechada el 20 de mayo de 1795, tomado en Rubio Mañe, J., *Archivo de la Historia de Yucatán*, .. p. 249.

104.<sup>232</sup> El curato de Navalan, jurisdicción del partido de Tizimin se compone del pueblo de *Navalan* (cabecera), y los pueblos visitas de *Sisbichen*, *Yalcoba* y *Humabkú* y demás estancias y ranchos. Para 1784, la mayor parte de la población indígena de ese curato radicaba en los ranchos y estancias, y el valor del curato era de 700 pesos, uno de los valores más bajos de los curatos de la provincia.

La población del curato se compuso de: 704 individuos, de los cuales 552 eran indígenas y 152 eran españoles. Sin embargo, de ese total, solo 295 vivían en los ranchos y estancias del curato, lo que representa el 41.9% del total de la población, cerca de la mitad de la feligresía del curato.

**CUADRO. 11**  
**Población del curato de Navalan en 1784:**

Pueblo de Navalan	Es la cabecera del curato	168 individuos	
<b>CUATRO HACIENDAS</b>			
<b>Rancho</b>	Distancia/cabecera	<b>Número de individuos</b>	
<b>Balmal</b>	dista 3 leguas	38 individuos	
<b>San Andrés</b>	dista 2 leguas	11 individuos	
<b>Cehbalam</b>	dista 2 leguas	8 individuos	
<b>Bono</b>	dista 2 leguas	9 individuos	
<b>CINCO RANCHOS</b>			
<b>Nohpich</b>	dista 1 legua	2 individuos	
<b>Pocmuch</b>	dista 2 leguas	38 individuos	
<b>Yokpiñas</b>	dista 1 legua	10 individuos	
<b>Cemethen</b>	dista ½ legua	4 individuos	
<b>XTut</b>	dista 1 legua	5 individuos	
<b>PUEBLO DE SISBICHEN.</b>	dista 4 leguas de la cabecera	Pueblo de varios indios naturales y tributarios de diversos pueblos, tiene debajo de campana 90 individuos inclusive sus mujeres, viudos, casados, y reservados <b>TOTAL 90</b>	
<b>UNA ESTANCIA</b>			
<b>Maben</b>	Dista 2 leguas cortas	80 individuos	
<b>CUATRO RANCHOS</b>			
<b>Hucacab</b>	1 legua	8 individuos	
<b>Yaxham</b>	½ legua	8 individuos	
<b>Xix</b>	½ legua	8 individuos	
<b>Dibilchen</b>	¼ de legua	20 individuos	
<b>PUEBLO DE YALCOBA</b>	dista 4 leguas de la cabecera	Tiene debajo de campana 49 individuos inclusive sus mujeres, viudos, solteros y reservados, tiene 20 vecinos hidalgos inclusive sus mujeres <b>TOTAL 69</b>	
<b>DOS ESTANCIAS</b>			
<b>XKuch</b>	Dista 2 leguas	6 individuos	
<b>Xeneba</b>	Dista ½ legua	8 individuos	

<sup>232</sup> Rubio Mañe, J., *Archivo de la Historia de Yucatán*, pp. 207-247.

<b>PUEBLO DE HUNABKU</b>	Dista 2 leguas de este pueblo	Tiene debajo de campana 60 individuos, inclusive casados, viudos y reservados, tiene 22 vecinos hidalgos casados. <b>TOTAL 82</b>	
<b>CUATRO ESTANCIAS</b>			
<b>Ekbalam</b>	Dista 2 leguas	8 individuos 8 vecinos hidalgos casados	<b>Total habitantes de estancias de HUNABKU 32</b>
<b>Huyub</b>	1 legua	4 individuos	
<b>Ceh mas</b>	1 legua	4 individuos	
<b>Hobnil</b>	1/2 legua	2 individuos	
<b>Yokhana</b>	1/2 legua	6 individuos	

Fuente: AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 19, ff. 20v-21v.

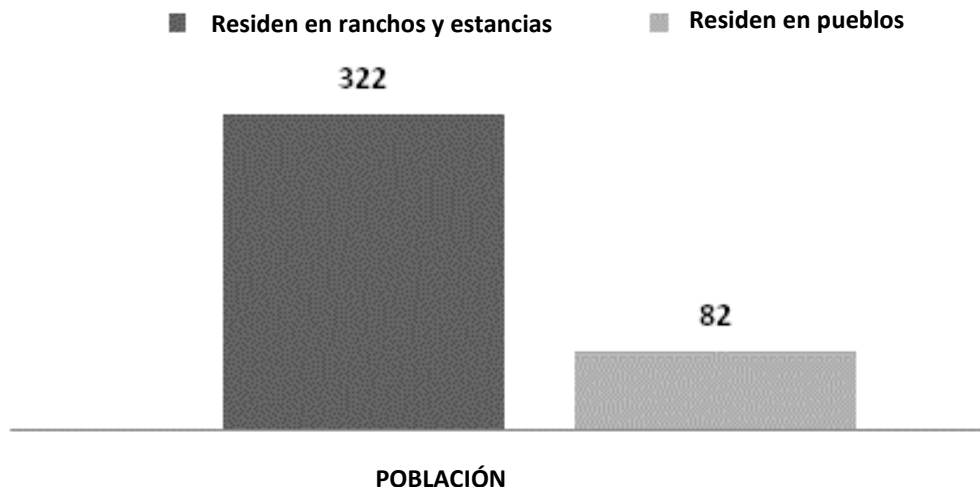
El cura doctrinero de Navalan, don Josef Benito Palma manifestó que las estancias y ranchos de su partido no eran estables y permanentes; los indígenas residentes en ellas y demás feligresía que vivía bajo campana, se mudaban a otra parte, y en otras jurisdicciones, y “otros por evitarles y corregirles el vicio del aguardiente o la cascarilla que ellos llaman *balché*, de que son muy entregados o por otros vicios públicos o porque los ocupan sus justicias en aquellos servicios necesarios y comunes”.<sup>233</sup> Los motivos de la migración indígena fueron diversos. Por una parte, huyendo de las cargas forzosas a las que estaban sujetas por “vivir en policía” y por otra por la “corrección” de sus curas por acusarlos de idolatras o por tratar de instruirlos en la lengua castellana, como se abordó en el capítulo I. Cabe mencionar que la migración de los indios también era perjudicial, repercutiendo en la recolección de obvenciones y la escasez de riqueza que había en los curatos indígenas, además del azote de hambrunas y epidemias. Respecto a la movilidad indígena a las estancias, Peniche Moreno apunta que esta movilidad estuvo marcada por una tendencia de los indios a abandonar sus pueblos para remontarse a las fincas ganaderas que se estaban desarrollando y multiplicando, y tal fenómeno debe ser considerado como migración, en tanto que “implicó la adaptación de los sujetos en espacios y entornos diferenciados, la interrupción de actividades en un lugar, así como la reorganización en otro”.<sup>234</sup> Una de las características de esta movilidad es que la mayor parte de la población que radicaba en los ranchos y estancias, en su totalidad eran indígenas y muy pocos españoles, y otras veces el número de población de estancias y otros asentamientos rebasó al número de habitantes de los mismos pueblos. Por ejemplo en el curato de Calotmul, existió más población viviendo en ranchos y estancias que en los mismos pueblos.

<sup>233</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 621, vol. 21, exp. 19, Relación separada el cura doctrinero don Josef Benito Palma y Díaz del pueblo de Navalan de acuerdo a visita pastoral, Navalan 27 abril 1784, f. 21v.

<sup>234</sup> Peniche Moreno, P., “*Grupos de filiación y movilidad poblacional Los Chi’bales y la migración de los mayas del siglo XVIII*”, Revista *Desacatos*, núm. 13, invierno 2003, p. 33.

#### GRÁFICO 4.

##### Población de pueblos, ranchos y estancias del curato de Calotmul en 1784:



Fuente: AHAY, visitas pastorales, caja 621, vol. 21, exp. 20, ff. 14v-16r.

La gráfica muestra que la población que radicaba en los ranchos y estancias fue más que la que radicaba en los pueblos de: Calotmul y su visita el pueblo de *Tabcabo*.<sup>235</sup> Esta población que radicaba en los ranchos y haciendas 228 eran casados y tan sólo 94 era población soltera. El rancho que más población registró es el de *Pocoboch*, con designación de cofradía, que contenía un oratorio para que la población residente tuviera lugar para la celebración del culto y administración de los sacramentos. Estos desplazamientos de los indígenas a las fincas rurales no siempre implicaron “la desaparición de las formas de articulación social, sino que la migración refleja el principio de la segmentación inherente a los sistemas de linajes patrilineales y su persistencia”.<sup>236</sup> Sin embargo, en las estancias y haciendas los indígenas tenían participación en la donación de terrenos y cenotes para la veneración de los santos patronos, aunado a la participación de los eclesiásticos en el proceso, como sucedió en el mismo pueblo de Calotmul en una hacienda de cofradía, donde constó “haber sido terreno donación de una india a la virgen de *Pocoboch* la que nombraron *Tekik* y un cura de este pueblo le agregó varios terrenos cortos que compró”.<sup>237</sup> Esta relación entre la donación de tierras de indígenas para la

<sup>235</sup> La misma situación se estima en el curato de Tizimin en 1784, donde existen 506 indios viviendo en las estancias y ranchos, mientras que solo 163 indios radican en los pueblos de Tizimin, y sus visitas de parroquia: Pueblo de Zucop y pueblo de Dzonot Ake; así mismo, en el curato de San Francisco Kikil 683 indígenas viven en ranchos y estancias y 243 en los demás pueblos de Kikil, Sucila, Panaba y Loche. Ver tablas 4 y 5 en anexos.

<sup>236</sup> Peniche Moreno, P., “*Grupos de filiación y movilidad poblacional...*”, p. 40.

<sup>237</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 621, vol. 21, exp. 20, Relación separada el cura don Juan Fermín Pérez de Córdova del pueblo de Calotmul de acuerdo a visita pastoral, Calotmul 8 abril 1784, f. 16r.

advocación de un santo patrono en algunas estancias de cofradías fue común en muchos curatos, tema que abordaré en el capítulo III. Además entre la figura de los santos patronos, Jan de Vos apunta que “en esta estrategia pastoral (vivir en policía) el elemento principal fue la introducción de un santo católico como protector, una labor que transformó el mapa geográfico y sociocultural de la identidad”.<sup>238</sup>

Sin embargo, la queja de muchos eclesiásticos con respecto a la migración de los indígenas a las estancias y haciendas consistió en que después de tantos años de conquista los indios no habían aprendido la lengua castellana, siendo la principal razón que se les haya permitido “estén radicados bajo de los montes en ranchos sin ninguna utilidad al bien común y ha resultado hallarse sin el beneficio de la lengua castellana, pues como distantes y ajenos al comercio y versación entre ella”.<sup>239</sup> Radicando los indios lejos de su cura se temía a que cometieran idolatrías, como mencionó el bachiller don Juan Fermín Pérez de Córdova del pueblo de Calotmul “propensos a la idolatría ocultos allá en sus bosques sin freno la libertad, los hijos siguiendo a sus padres, de que resulta la incredulidad, opuesta a todo lo bueno y aun hasta a la fe”.<sup>240</sup> Es claro que la dispersión de los mayas moradores de las fincas y ranchos representó un problema para los eclesiásticos, y prevaleció la idea de que en estos espacios los indígenas hagan uso de su libertad y costumbres antiguas lejos de la supervisión de un cura, como lo manifestó el cura de Tizimin, puesto que vivir en los ranchos les causa “libertinaje de vida y costumbres en que no temen ni la vista del pastor que no puede alcanzar lo distante ni la censura de los otros que viven bastante separados”.<sup>241</sup>

### **La vida de los moradores de las fincas y ranchos**

En la documentación colonial puede identificarse al menos tres tipos de moradores de las estancias, ranchos y demás sitios. El primero se identifica como el maya que cambia su residencia bajo campana y se traslada a vivir con su familia a una estancia o rancho; y el segundo es el maya que bajo la pena impuesta por algún trabajo forzoso de milperías o milperías propias se traslada a los montes dejando a su familia en los pueblos, pero viviendo la

---

<sup>238</sup> de Vos, Jan, “Chiapas, tierra de indios, tierra de frailes” en *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, Brian Connaughton y Andrés Lira González, (Coordinadores), UNAM, Unidad Iztapalapa, Instituto Mora, 1996, p. 60.

<sup>239</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 621, vol. 21, exp. 20, Relación separada el cura propio bachiller don Juan Fermín Pérez de Córdova del pueblo de Calotmul de acuerdo a visita pastoral, Calotmul 8 abril 1784, f. 18v.

<sup>240</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 621, vol. 21, exp. 20, Relación separada el cura propio bachiller don Juan Fermín Pérez de Córdova del pueblo de Calotmul de acuerdo a visita pastoral, Calotmul 8 abril 1784, f. 18v.

<sup>241</sup> Véase AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 21, Relación del cura de Tizimin don Josef Ortiz, de acuerdo a visita pastoral, Tizimin 30 abril 1784, f. 19v.

mayor parte del año alejados en los temporales y tiempos de la milpa, y el tercero es el maya que sale a otros curatos y a los montes en busca de cera, y la mayor parte del tiempo habita en milperías y colmenares y se encuentra en la constante búsqueda de tributos que tiene que pagar por obligación. Sin embargo, de estos tres tipos de moradores ninguno satisfacía en su totalidad el cumplimiento de los cultos cristianos requeridos.

El cura de Oxkutzcab señaló que los indios que radicaban en las estancias se hacían pertenecer a un dueño, “industria de que se valen los indios de pueblos para salirse de ellos y vivir en sus milpas con título de criados de vecino que paga por ellos sus obvenciones y tributos pero con dinero que le dan los mismos indios para ello”.<sup>242</sup>

Existe una diferencia con respecto a los indios de ranchos y estancias. Los primeros viven una vida sin supervisión de ninguna autoridad, y en los segundos existen una figura de mayordomo que los “cuida en lo temporal y su contemplación es solo para intereses de los dueños, nos los hace indios más cristianos”.<sup>243</sup>

La residencia de indios en las haciendas, estancias y ranchos es la preocupación de la mayoría de los eclesiásticos en los recorridos pastorales del obispo Piña y Mazo, y por tanto, se optaron medidas para el cumplimiento de los sacramentos permitiendo alternar que los indios de ranchos asistan a la iglesia para oír misa por turnos, como se aprecia en la relación del cura del pueblo de San Francisco Kikil don Joseph Gerónimo Espínola “la inclinación general de esta provincia de hallarse la mayor parte de los indios a unos lugares a los que llaman ranchos distantes de los pueblos”.<sup>244</sup> Además, este cura señaló que para el cumplimiento de la misa, los moradores de estancias y ranchos mantenían la costumbre de asistir “por mitades de rancho, y muchas veces optan por no oír misa, por cualquier pretexto siendo más repetidas a estas faltas que en los pueblos anexos”.<sup>245</sup>

---

<sup>242</sup>AHAY, visitas pastorales, caja 620, vol. 13, exp. 4, Relación separada el cura propio fray Antonio Maldonado del pueblo de Oxkutzcab de acuerdo a visita pastoral, Oxkutzcab 28 enero 1782, f. 37v.

<sup>243</sup> El cura del pueblo de Oxkutzcab argumentó que los indios que viven en las estancias son mas instruidos en lazar toros y jinetear caballos, y aunque reciban misa como es el caso de los indios que viven en la estancia *Xocneceb*, sólo les ayuda para sus obras cristianas, “porque se les dice en dicha de trabajo por lo común, y no es ayuda de parroquia”, y “aunque se les diera los domingos solo serviría para libertarlos de venir a su patrón, pues para la libertad de su vida y vivir como quieren y tienen por plazo el domingo y toda la semana”. Véase AHAY, visitas pastorales, caja 620, vol. 13, exp. 4, Relación separada el cura propio fray Antonio Maldonado del pueblo de Oxkutzcab de acuerdo a visita pastoral, Oxkutzcab 28 enero 1782, f. 37r.

<sup>244</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 621, vol. 21, exp. 22, Relación separada el cura propio bachiller don Joseph Gerónimo Espínola del pueblo de San Francisco Kikil de acuerdo a visita pastoral, Kikil 01 mayo 1784, f. 19v.

<sup>245</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 621, vol. 21, exp. 22, Relación separada el cura propio bachiller don Joseph Gerónimo Espínola del pueblo de San Francisco Kikil de acuerdo a visita pastoral, Kikil 01 mayo 1784, f. 19v.

Parece ser que la estancia no sólo representó un espacio para la producción agrícola y ganadera, sino que también ante la mirada de los eclesiásticos representó un espacio muy diferente a los pueblos cabecera o de visita, un espacio en el que el maya podía vivir en aparente oposición de los códigos morales y cristianos, y también parece representar un espacio idóneo para la permanencia de las actividades rituales en los mayas, tema que abordaré en el capítulo IV.

Peniche Moreno señala que forma gradual, estas 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.<sup>246</sup>

Estos moradores de fincas rusticas representaron lo opuesto al pueblo cabecera o bajo campana, porque “son tan perniciosos defectos en los indios arranchados en montes, en su separación de las doctrinas, y no se notan semejantes defectos, pues todos, principalmente los de esta cabecera, viven en orden concierto y subordinación”.<sup>247</sup> Además, viviendo en los ranchos era mayor la lejanía a las escuelas de primeras letras y otras obligaciones que no cumplían, a diferencia de los indígenas de los pueblos cabecera. Esta diferencia se observa en la comparativa que realizó el doctrinero de Navalan:

“los hijos de los indios de este curato, la mayor parte de ellos viven con sus padres en las estancias y ranchos, y como no fueron instruidos desde su niñez en el idioma castellano, ni se aplican a ella, los fiscales maestros de doctrina no pueden enseñarla en este idioma a los muchachos de dichas haciendas y ranchos, solamente los hijos de los que viven en debajo de campana estoy procurando que los enseñen y aprendan la doctrina en lengua cristiana”.<sup>248</sup>

La mayor parte de los indígenas cercanos a la vigilancia de los curas cumplían con la asistencia a la misa y doctrina, instruidos en los rudimentos de la fe cristiana y más apegados a las costumbres occidentales entregado a sus hijos a las escuelas para la enseñanza de la lengua

---

<sup>246</sup> Peniche Moreno también añade que el motivo de la migración de los indios a las estancias se relaciona con la posibilidad de evadir las cargas a las que se veían sujetos en sus repúblicas de adscripción, como 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*, tesis para optar el grado de maestro en Antropología Social, CIESAS, 2002, p. 158.

<sup>247</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 21, Relación del cura de Tizimin don Josef Ortiz, de acuerdo a visita pastoral, Tizimin 30 abril 1784, f. 19r.

<sup>248</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 19, Relación del cura de Navalan don Josef Benito de Palma y Díaz, de acuerdo a visita pastoral, Navalan 27 abril 1784, f. 23v.

castellana, mientras que los mayas estancieros representan ser lo opuesto a estos. Nancy Farriss señala que “era tan útil la estancia como protección contra la autoridad de los párrocos y los principales que se dice que los indios muchas veces confabulaban para crear estancias ficticias”.<sup>249</sup> En la documentación se identifican los términos de estancia, rancho, hacienda, sitio, colmenar, y milperías utilizados en los recorridos pastorales.<sup>250</sup> Es probable que los eclesiásticos hayan recurrido a estas designaciones en relación a la actividad agrícola, ganadera y apícola que se realizaba en el espacio, sin estar esta clasificación ligada al número de población radicando en estos asentamientos; más bien, la importancia que se adquiriría por el número de feligresía era para efectos de doctrina, o si el rancho, hacienda o estancia contenía iglesia u oratorio para la administración de los sacramentos y en caso de no tener esa población tendría que acudir al pueblo próximo para cumplir las tareas cristianas.<sup>251</sup> Sin embargo, el que los indios radiquen en estos espacios dispersos también implicaba pérdidas económicas en los curatos indígenas, en la lógica de que mientras menos indígenas estén tributando menos riquezas son acumulables.

Entre las causas que los eclesiásticos denunciaban ante el obispo Piña y Mazo por las cuales los indios “huyen” a las estancias o haciendas se atribuye porque “ocupados todo el año en las milpas que les hacen labrar para los españoles, de orden del gobernador, se quedan sin hacer sus milpas”.<sup>252</sup> Ante estas vejaciones, “se van a una estancia, rancho, sitio o colmenar en donde casi es la misma vida que la pagana”.<sup>253</sup>

---

<sup>249</sup> Los que establecían sus propios ranchos buscaban a un español que estuviera dispuesto a hacerse pasar por dueño incluso proveyéndole de dinero para pagar sus tributos y demás gravámenes como supuestos criados. Véase Farriss, N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, pp. 293-294.

<sup>250</sup> Laura Machuca realiza un análisis bibliográfico en relación al uso del término de hacienda y estancia, y menciona que en su consulta documental, en particular en los testamentos, se usan las palabras “estancia” y “hacienda” de campo como sinónimos, incluso en algunas ocasiones, “paraje” y “sitio” también se asemejan a los dos primeros. Machuca, L., *Los hacendados de Yucatán 1785-1847*, CIESAS, 2011, p. 41.

<sup>251</sup> En la documentación eclesiástica se observa que las estancias, ranchos y demás sitios mantienen cierta jurisdicción con respecto a los pueblos cabecera y de visita y está relacionada con la cercanía para la administración de los sacramentos, además que el número de habitantes en una estancia, rancho, hacienda o sitio es variable, así como la presencia de oratorios en los mismos. Por ejemplo en la estancia de Hontun jurisdicción de San Diego de Pich, tiene iglesia donde se administran los sacramentos, donde viven 90 indios y 27 vecinos, mientras que en el rancho Zolbul de la misma jurisdicción se administran los sacramentos y viven 6 indios y 5 vecinos, ver tabla 6 en anexos.

<sup>252</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 23, Relación separada el cura fray Martin Calderón del pueblo de Ticul de acuerdo a visita pastoral, Ticul 4 febrero 1782, f. 51v.

<sup>253</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 23, Relación separada el cura fray Martin Calderón del pueblo de Ticul de acuerdo a visita pastoral, Ticul 4 febrero 1782, f. 51v.



Por consiguiente, viviendo los indios en los ranchos y parajes, la asistencia y cumplimiento de los sacramentos se vuelve cada vez una tarea cada vez más complicada para los eclesiásticos, además del cobro de obvenciones y demás aranceles.<sup>254</sup>

En la experiencia de fray Martín Calderón mencionó que “los hijos de los mayas que viven en las estancias y rancherías crecen sin ver poblado y hasta que se casan que entonces empiezan a asistir como asisten sus padres, siguen la misma vida”.<sup>255</sup> Así mismo, algunos moradores de ranchos y estancias no informaban a sus curas que estaban viviendo fuera del pueblo, y los curas se percataban de la situación cuando los indígenas salían en búsqueda de alimentos, cera o tributo u obvención, o ya que se trasladaron a otro curato, donde los caciques y justicias acusaban a los de sus pueblos.<sup>256</sup> Estos moradores de estancias y ranchos, son denominados por los curas también como moradores de los campos que vivían “a lo voluntario”, propensos constantemente a la huida, y entregados a la vida temporal de las milpas, sin asistir a los deberes cristianos, más que cuando el cura les obligaba.

En cuanto a la vida de los mayas que viven en ranchos, sitios y estancias se menciona que “sus casas están distantes y cercadas de montañas y tienen otros estilos bestiales como es el disfrazarse en pieles, y posturas de animales para los actos venéreos”.<sup>257</sup> La asistencia a los sacramentos de los mayas que viven en las estancias, fue menos frecuente, que los que viven en los pueblos y la dinámica para acudir a las iglesias de los pueblos consistía en que la población adulta, los casados acudían los días de precepto, algunas veces el hombre quedando la mujer al cuidado de la casa y otra vez el hombre al mismo cuidado.<sup>258</sup> En el curato de Maní, los mayas de las estancias solían no oír misa, por mandamientos particulares de milperías de maíz, “que en todo el tiempo que se hallan ocupados en la labor de estos asignamientos no vienen a misa

---

<sup>254</sup> En el curato de Oxkutzcab fray Antonio Maldonado señaló que es tan grande el número de los pobladores de las estancias en el pueblo que ya se tiene en vano leer la tabla de asistencia los domingos en la misa porque ya se sabe que de ambas parcialidades que tiene el partido no pasa de 80 indios, cuando en este mismo documento este cura había registrado un total de 11,000 individuos de todas las castas y edades. Véase AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 4, Relación separada del cura de Oxkutzcab fray Antonio Maldonado, de acuerdo a visita pastoral, Oxkutzcab 28 enero 1782, f. 35r.

<sup>255</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 23, Relación separada el cura fray Martín Calderón del pueblo de Ticul de acuerdo a visita pastoral, Ticul 4 febrero 1782, f. 52v.

<sup>256</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 620, vol. 13, exp. 4, Relación separada el cura fray Antonio Maldonado del pueblo de Oxkutzcab de acuerdo a visita pastoral, Oxkutzcab 28 enero 1782, f. 36v.

<sup>257</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 620, vol. 13, exp. 3, Relación separada el cura fray Pedro Marín del pueblo de Teabo de acuerdo a visita pastoral, Teabo 13 enero 1782, f. 31r.

<sup>258</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 620, vol. 13, exp. 3, Relación separada el cura fray Pedro Marín del pueblo de Teabo de acuerdo a visita pastoral, Teabo 13 enero 1782, f. 31r.

ni al pasto de la doctrina”.<sup>259</sup> La actitud de los mayas estancieros frente al cristianismo fue clara: por una parte, asistían a la administración de los sacramentos de manera esporádica y además enseñaban a sus hijos la misma dinámica, orientados a vivir lejos de la supervisión de sus curas y lejos de las cargas de obvenciones y tributos a los que estaban sujetos. Muchos mayas que vivían en sitios, ranchos y estancias distantes, no cumplían con los tequios de sus respectivos pueblos, sino que formaban parte de una servidumbre, que de cierta manera les brindaba una libertad religiosa, además de recibir una paga de 12 pesos anualmente<sup>260</sup>, lo que les ocasionaba, estar sujetos a un amo que les permitía vivir fuera de los códigos cristianos. En algunos curatos, se señaló que algunos indios estancieros “invierten el fruto de su trabajo en borracheras cuando vienen a poblado, y aún sobornan a sus mandones para que estos los toleren”.<sup>261</sup> Además, viviendo los indios en los parajes, el cura de Maní alegó que “sólo porque viven a su plena libertad en sus asentados ranchos, permiten sus malas pagas y aun a veces a supererogación se toman otras tareas por contemplar a sus amos”.<sup>262</sup>

Entre otras diferencias emitidas por los curas, los mayas cristianos de los pueblos bajo campana solo elegían los días de fiesta para hacer sus *bacanales*, y los rancheos no tenían medido el tiempo, “porque aquello era de continuas borracheras”.<sup>263</sup> Algunos mayas que asistían al culto cristiano, entraban algunas veces a las iglesias borrachos, y se volvía un problema social en la población. En muchos pueblos se contó con la presencia de estancos para la venta de aguardiente. Este vicio estuvo asociado como una estrategia de los dueños de las haciendas y estancias para el sometimiento de los mayas, puesto que “ya los renteros se advocan la absoluta licitud de consciencia en embriagarlos (a los indios) pues en ello les va su mayor interés, y con hacerlo así, ejercen legalmente sus oficios”.<sup>264</sup>

---

<sup>259</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 22, Relación separada el cura fray Josef de los Reyes del pueblo de Maní de acuerdo a visita pastoral, Maní 17 enero 1782, f. 38r.

<sup>260</sup> Véase AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 22, Relación separada de fray Josef de los Reyes del pueblo de Maní de acuerdo a visita pastoral, Maní 17 enero 1782, ff. 45v-45r.

<sup>261</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 22, Relación separada de fray Josef de los Reyes del pueblo de Maní de acuerdo a visita pastoral, Maní 17 enero 1782, f. 46v.

<sup>262</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 22, Relación separada de fray Josef de los Reyes del pueblo de Maní de acuerdo a visita pastoral, Maní 17 enero 1782, f. 46v.

<sup>263</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 22, Relación separada de fray Josef de los Reyes del pueblo de Maní de acuerdo a visita pastoral, Maní 17 enero 1782, f. 46v.

<sup>264</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 22, Relación separada de fray Josef de los Reyes del pueblo de Maní de acuerdo a visita pastoral, Maní 17 enero 1782, ff. 39r-40v.

## El vicio de la embriaguez y la deuda

Entre las faltas que manifiestan los eclesiásticos de algunos curatos se encuentra el vicio la embriaguez en la feligresía, considerada como “el mal de toda la provincia de Yucatán”.<sup>265</sup> La concepción de la embriaguez del indio era penada en todos los curatos indígenas, y por ser considerada “la raíz de todos los males” tenía cargas espirituales impuestas a los que practicaban este vicio. Fray Francisco Sánchez de Conkal, señaló que de la embriaguez se le seguían graves pecados como son adulterios, incestos, hurtos, pependencias, iras, heridas, testimonios, palabras afrentosas que obstaculizaban la frecuencia de los sacramentos, “donde dijo el apóstol San Pablo que los que son dados a este vicio están excluidos al reino de los cielos”.<sup>266</sup> El vicio de la embriaguez era objeto de preocupación en el obispado y era tema de cédulas reales mandadas a los ministros de las indias para que “procuren quitarles esta flaqueza con diligencia y cuidado: todos los Concilios americanos se han empeñado a desterrar de estos miserables, tan abominable vicio”.<sup>267</sup>

Con respecto al vicio de la embriaguez, se estableció una política que se formó de Real acuerdo el oidor Tomás López que por ordenanza “puso grandes penas para que no se hiciese beberaje con que se emborrachaban, porque se distraían mucho de la doctrina cristiana y renovaban con las borracheras la memoria de sus gentilidades”.<sup>268</sup> Para desarraigar este mandamiento, recurrió a los caciques, principales y encomenderos de indios, a solicitar que “dentro de dos meses hiciesen quemar las canoas o vasijas en que se hacían los beberajes y a los encomenderos paso la pena de 50 pesos para la cámara de su majestad, sin consentían que se hiciesen otras nuevas”.<sup>269</sup> Existe evidencia de cultivos de cañaverales para el aguardiente, en el curato de San Diego de Pich, los indios que sacaban para semaneros del pueblo con destino

---

<sup>265</sup> En diversos documentos sobre visitas pastorales, se hace mención del problema de la embriaguez, los pueblos que se mencionan con este problema son: Uayma, Izamal, Teabo, Cacalchen, Telchac, Oxkutzcab, Hoctun, Maní, Conkal, Cansacab, San Diego de Pich, Dzizantun, Izamal y Jalapa, entre 1782 y 1784. Véase AHAY, visitas pastorales, caja 619, 620, 621 y 622.

<sup>266</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 42, Relación separada de fray Francisco Sánchez del pueblo de Conkal en relación de visita pastoral, Conkal 22 enero 1785, f. 18r.

<sup>267</sup> El Concilio Limense Can. 109 pág. 67, señala que el vicio de la embriaguez es raíz de la infidelidad y de innumerables males y manda procurar por todas vías desterrar de la nación de los indios con la autoridad y cuidado de los gobernadores y justicias, y da la razón del porque no habrá firmeza en la fe de Jesucristo en aquella tierra, entre tanto que los indios no fueren refrendados en este vicio de la borrachera. Lo mismo manda el Concilio Mexicano, libro 3 título 10 S. 5. AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 42, Relación separada de fray Francisco Sánchez del pueblo de Conkal en relación de visita pastoral, Conkal 22 enero 1785, f. 19v.

<sup>268</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 22, Relación separada de fray Josef de los Reyes del pueblo de Maní de acuerdo a visita pastoral, Maní 17 enero 1782, f. 41v.

<sup>269</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 22, Relación separada de fray Josef de los Reyes del pueblo de Maní de acuerdo a visita pastoral, Maní 17 enero 1782, f. 41v.

al rancho de *Yaxkukul* “es para el cultivo de cañaverales, sacos de aguardientes y arrozales y se les paga 6 reales por la semana, y 1 real solamente de viatico”.<sup>270</sup> El cura de San Diego de Pich argumentó que:

“muchas veces, estos indios que van de semaneros a los cañaverales pierden sus casas, y sus pertenencias por endeudarse con los dueños de estancias y ranchos por venderles aguardiente con exceso, y esto es con la finalidad de tenerlos más sujetos a su servicio, negándoles el derecho de hacer sus propias milpas y labranzas hasta recibirles en prenda la ropa, que antes en precisarlos a pagarla a cera, además de permitirlos vivir en ranchos y estancias distantes de la enseñanza de su pastor donde se pueden corregir los abusos y supersticiones de los indios”.<sup>271</sup>

El consumo del aguardiente fue común en muchos curatos indígenas. En algunos casos, este licor estimuló el origen de disputas que posteriormente fueron demandadas por los curas, como sucedió en el pueblo de San Francisco de Chancenote, donde el doctrinero Bernardo Mendicuti argumentó que los indios tenían la costumbre que cuánto dinero adquirirían en el año de su trabajo lo expendían en comprar aguardiente para convidarse mutuamente, de que resultaban pleitos, malos tratos a sus mujeres y otros semejantes inconvenientes.<sup>272</sup> Además de las consecuencias que se manifiestan por el vicio de la embriaguez en la feligresía, el consumo de aguardiente también se relacionaba con los actos idolátricos, la pobreza y dispersión de los indios, viviendo en parajes lejanos de las cabeceras y pueblos anexos a los curatos. En el pueblo de Teabo fray Pedro Marín manifestó:

“Así mismo, nacen de la borrachera efectos más nocivos que experimentamos sin poderlo remediar los que somos curas de esta provincia, pues una vez de borracho, el indio llega a su casa atropellando a su mujer a porrazos, y a sus hijos Dios sabe cómo, delante quienes se revuelca en el suelo insolentemente siguiese de la borrachera, que los indios mal venden sus maíces, frutos demás y aún los más precisos para alimentar a su familia, y exponiendo a la pobre mujer e hijos contra todo derecho de andar mendigando o a venderse al trabajo de puerta en puerta para sustentarse y a sus hijos, y cuando escasea el maíz se valen de los

---

<sup>270</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 620, vol. 13, exp. 8, Relación separada de fray Manuel Hernández del pueblo de San Diego de Pich de acuerdo a visita pastoral, San Diego de Pich 20 de febrero de 1782, f. 30r.

<sup>271</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 620, vol. 13, exp. 8, Relación separada de fray Manuel Hernández del pueblo de San Diego de Pich de acuerdo a visita pastoral, San Diego de Pich 20 de febrero de 1782, f. 30r.

<sup>272</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 18, Relación separada del cura Bernardo Mendicuti del pueblo de Chancenote en relación a la visita pastoral, Chancenote 25 abril 1784, f. 22v.

estanquillos para cambiar maíces por aguardiente a los indios y últimamente la borrachera es toda la causa de la ruina espiritual de los pueblos y de no haber tantos sitios y estancias no harían borracheras, y tantos parajes como ahora hay poblados”.<sup>273</sup>

Además, por este vicio, al vender los indios sus productos, lo efectuaban malbaratando sus colmenas, ganado mayor y menos que tenían, y se veían precisados a salir a los montes y a venderse de criados para pagar sus tributos, obvenciones y demás cargas.<sup>274</sup> Además de los daños sociales y económicos expuestos por los doctrineros, el vicio de la embriaguez es penado en el discurso bíblico como lo señaló fray Francisco Sánchez en el pueblo de Conkal:

“el vicio de la embriaguez en los naturales atrae males espirituales y corporales, porque se les siguen graves pecados como son adulterios, incestos, hurtos, pependencias, iras, heridas, testimonios, palabras afrentosas y otros innumerables estorbos a la frecuencia de los sacramentos y a la pureza de la Ley de Dios de donde dijo el apóstol San Pablo que los que son dados a este vicio están excluidos al 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.*<sup>275</sup>

Los estancos de aguardiente según el cura del pueblo de Oxkutzcab eran manejados por los capitanes y tenientes de gobernador, ocasionando mayores perjuicios en las leyes que prohíben a los indios el pulque, aguardiente y todo beveraje que los embriague, “como si fuera una licencia del Rey para emborracharse”.<sup>276</sup> Las deudas que se generaban con la venta de aguardiente se atribuye a que muchos dueños de estancias reciben prendas a los indios por aguardiente y de esta forma “los tienen más sujetos y menos libres y más adictos a su servicio y estos los dejan desnudos y mas viciosos e ineptos por la racionalidad y cristianismo”.<sup>277</sup> Las deudas de los indios los sujetaba a los dueños de las estancias, de tal

---

<sup>273</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 3, Relación separada de fray Pedro Marín del pueblo de Teabo en relación a la visita pastoral, Teabo 13 enero 1782, ff. 32r-33v.

<sup>274</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 3, Relación separada de fray Pedro Marín del pueblo de Teabo en relación a la visita pastoral, Teabo 13 enero 1782, f. 32v.

<sup>275</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 42, Relación separada de fray Francisco Sánchez del pueblo de Conkal en relación a la visita pastoral, Conkal 22 enero 1785, f. 18r.

<sup>276</sup> Fray Antonio Maldonado del pueblo de Oxkutzcab señaló que en el archivo de gobernador se halla una real provisión que prohíbe adeudar a los indios en más de 3 o 5 pesos. AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 4, Razonamiento del cura fray Antonio Maldonado del pueblo de Oxkutzcab obedeciendo al acto de la visita pastoral, Oxkutzcab 28 enero 1782, f. 63r.

<sup>277</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 4, Razonamiento del cura fray Antonio Maldonado del pueblo de Oxkutzcab obedeciendo al acto de la visita pastoral, Oxkutzcab 28 enero 1782, f. 63r.

manera que estaban más obligados a su servicio, y el darles fiado o recibirles prendas para mantener el vicio de la embriaguez, se volvía una acción condenada por los eclesiásticos de los pueblos. Sin embargo, entre las leyes que tratan sobre la deuda de los indios, el cura fray Antonio Maldonado argumentó que por mandato de la Real Audiencia de México se designó que “pierda el dueño de la estancia o rancho todo lo que diere al indio de prestado que pase de 3 a 4 días de manera que no pueda subir a más la deuda”, pena de negársele la acción para cobrarle y el indio no obligado a satisfacerle.<sup>278</sup>

En cierta medida, la documentación colonial refiere al vicio de la embriaguez con el aumento de las deudas en las estancias, de tal forma que el comercio del aguardiente estuvo presente en los pueblos de la provincia a finales de la colonia, así como la economía de otros productos como cera, paties, cacao, miel, maíz, frijol y otros productos, provenientes de los ranchos, estancias, haciendas y cañaverales de la diócesis. Sin embargo, en las haciendas de la provincia de Yucatán existe el registro de numerosa población indígena viviendo en su interior, y los problemas para el cristianismo están relacionados por la intensa movilidad de población en los pueblos indios, cosa que no sucedió en todas las partes de la diócesis. Por ejemplo en las haciendas de Tabasco, no se registró numerosa población radicando en estancias, sin embargo se argumentó que la tierra era fértil para todo tipo de cultivos, además de la existencia de un importante flujo comercial de cacao, tabaco, frijol, maíz, panela y otros cultivos, entre Tabasco, Chiapas, Veracruz y Yucatán.

### **El comercio de los chontales y las haciendas de Tabasco**

En la provincia de Tabasco, en muchos curatos existió el registro de haciendas de ganado vacuno, caballar y de cacao ubicadas en la costa de los ríos, y proximidades de los pueblos indios. En el curato de Macuspana en 1781, se registraron haciendas de cacao río arriba tamun,

---

<sup>278</sup> Este mandato también menciona que los que reciban prenda por aguardiente o beberaje la pierdan con la deuda, restituyéndole la prenda al indio sin cargo de satisfacer al dueño, y que con los demás venteros o mercaderes no se puedan adeudar en mayor cantidad que los de estancia sin licencia de los justificantes y aprobación del cura siendo expresión que en los indios de estancia no se pueda subir a más la cantidad debida, aunque diferencien del Amo, ni el segundo adeudarlo en más que hasta la dicha cantidad con lo que debiere de ella al primer dueño, ni los venteros de aguardiente puedan adeudarlos más que en 4 pesos al año (pena de perder el exceso) sin que de un año para otro pueda pasar a más la deuda ni multiplicarse mas en una casa, aunque en ella haya muchos de familia. AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 4, Razonamiento separado del cura fray Antonio Maldonado del pueblo de Oxkutzcab obedeciendo al acto de la visita pastoral, Oxkutzcab 28 enero 1782, f. 47v.

5 haciendas de ganado vacuno, 1 de caballar, cercanas al pueblo de Tepetitán.<sup>279</sup> En los documentos se describe a la feligresía de estos pueblos de Tabasco, con múltiples características étnicas, básicamente su población se componía de españoles, indios, chinos, mulatos, negros, y pardos, viviendo tanto en pueblos cabecera, visita y haciendas, a excepción de los españoles que solo habitaban en los pueblos principales.

**CUADRO. 12**  
**Composición étnica de curatos de la Provincia de Tabasco entre 1778-1781:**

curato	año	composición étnica
<b>Teapa</b>	1778	Españoles, pardos, laboríos e indios
<b>Tacotalpa</b>	1781	Indios, pardos y laboríos.
<b>Macuspana</b>	1781	Españoles, indios y mulatos.
<b>Jalpa</b>	1781	Españoles, pardos y laboríos.
<b>Nacajuca</b>	1781	Españoles, mestizos, pardos, laboríos e indios.
<b>Cunduacán</b>	1781	Mulatos, laboríos, indios, pardos, mestizos y españoles,
<b>Villahermosa</b>	1781	Pardos, laboríos, españoles e indios

Fuente: AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 4, 8, 10, 12-14.

Cabe mencionar, que dentro de esta clasificación, los pardos, negros y laboríos desde 1769 estaban obligados a tributar 2 pesos, “obligación que buscaban eludir los primeros alistándose en las milicias, y posteriormente en 23 de mayo de 1794 se ordenó abolir el fuero militar de los milicianos tabasqueños”.<sup>280</sup> De acuerdo a los documentos, las tierras eran muy fértiles, y la feligresía que vivía en estos curatos se dedicaba al cultivo de plantas de cacao, tabaco, maíz, frijol, y cañaverales, y existía un intenso flujo de compra venta de piedra, cal, hoja, trigo, caña, leña, algodón, café, lino, panela, pimienta, malagueta, azúcar y demás siembras, y “el comercio de cacao tiene salida para Veracruz, Campeche, Laguna de Términos y la provincia de Chiapas”.<sup>281</sup>

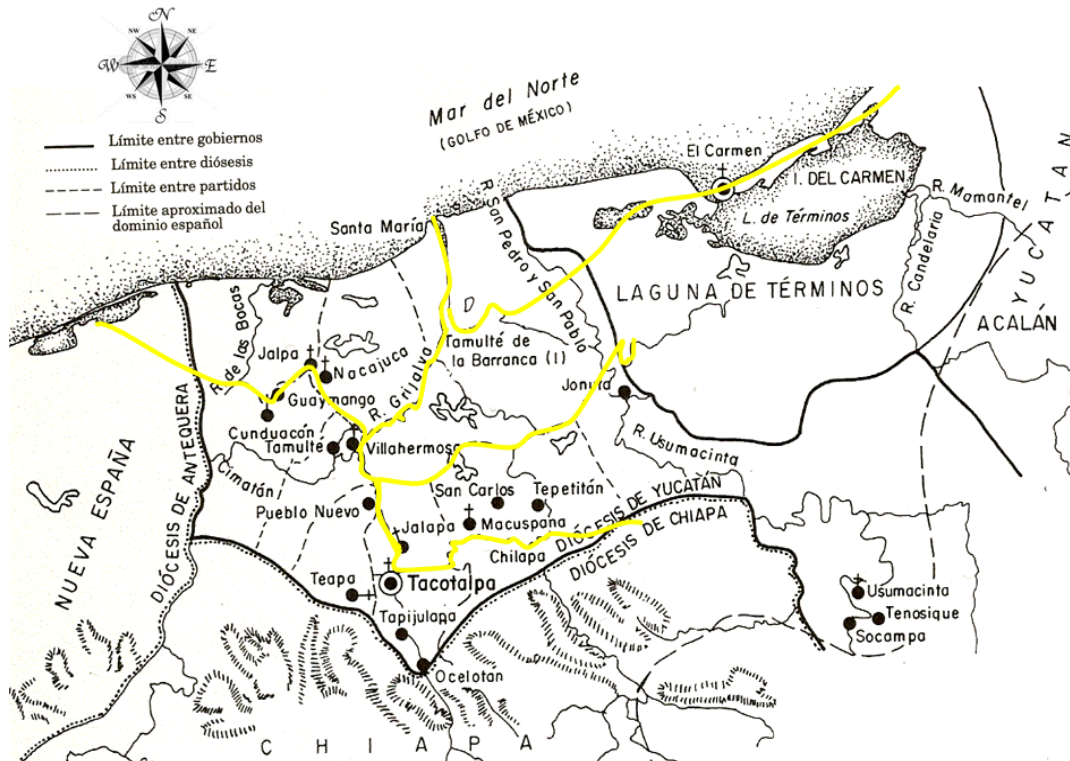
<sup>279</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 8, Relación del cura del pueblo de Tepetitán bachiller don Josef Joaquín Mediano, de acuerdo a visita pastoral, Macuspana 8 de febrero de 1781, ff.10v-10r.

<sup>280</sup> Mario Humberto Ruz menciona que los pardos de Tabasco, también influyeron en la demografía chiapaneca, observando el padrón del curato de Santo Domingo en Palenque del año de 1811, donde se registran 114 personas originarias de Tabasco, de ellas, 14 criollos, 2 mestizos, 1 negro y 97 pardos. Véase, Ruz, M., *Un rostro encubierto, los indios del Tabasco colonial*, Historia de los pueblos indígenas de México, CIESAS-INI, 1994, p. 209.

<sup>281</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 9, Relación separada del cura del pueblo de Jalapa don Pantaleón Rosado, en relación a visita pastoral, Jalpa 10 febrero 1781, f. 9v.

## MAPA 8.

### Ruta del comercio de cacao en la Provincia de Tabasco en 1781:



Fuente: AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 9, f. 9v.

Cabe mencionar que entre las medidas económicas borbónicas que incidieron en Tabasco, desde 1720 se buscó regular de manera más efectiva el comercio entre la metrópoli y sus colonias, y en 1789 se decretó el comercio libre en Nueva España, que permitió a la provincia abatir el contrabando que repercutía en la economía chontal “desalentar la piratería, francamente disminuida desde que se logro expulsar a los corsarios de la Laguna de Términos en diciembre de 1716”.<sup>282</sup>

Otros indios se dedicaron al comercio de sombreros de paja que vendían a medio real y otros se dedicaban a la pesca y el comercio de cacao. El precio del cacao fue de 10 pesos carga, según las circunstancias de los tiempos.<sup>283</sup> Los precios corrientes registrados en el curato de Cunduacán fueron:

<sup>282</sup> Ruz, M., *Un rostro encubierto...*, p. 180.

<sup>283</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 14, Relación separada del cura del pueblo de Jalpa bachiller don Miguel Ruelas, en relación a visita pastoral, Jalpa y Nacajuca 1 marzo 1781, f. 12v.



### CUADRO 13.

#### Precios corrientes de cosecha en Cunduacán en 1781 (precio carga):

Cultivo	Precio
Cacao	Según el tiempo de cosecha puede costar hasta 10, 12 ó 14 pesos
Panela	12 reales el peso
Maíz	4 reales carga o como se encuentre en tiempo de cosecha.
Frijol	4 reales arroba

Fuente: AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 13, f. 12v.

La provincia de Tabasco con tierras tan fértiles, y geográficamente conectada a flujos comerciales importantes con salida a Veracruz, Chiapas y Campeche, la tierra se volvió un elemento codiciado. Las usurpaciones de tierras a los indígenas por parte de los colonos españoles y criollos “provocaron que aquellos se convirtieran en una especie de siervos o arrendatarios perpetuos”.<sup>284</sup> No hay que olvidar, que hasta la segunda mitad del siglo XVIII esta zona estuvo plagada de invasiones piratas y contrabando, y a fines de 1765 buscando desalentar estas invasiones se llevaron nuevos trabajos en cauces del río llevada a cabo por los naturales de los pueblos, obligados por mandatos superiores, y “a la par de su mano de obra, los indios seguían entregando sus tierras”.<sup>285</sup> En el marco de las nuevas fundaciones de pueblos, y la constante emigración de los indios a causa de agravios cometidos, “los de *Ocuilzapotlán* dejaron sus terrenos en el partido de Nacajuca y se establecieron cerca de Macuspana, fundando San Fernando” y en abril de 1797 surgió Antonio río seco “por cuyas tierras pagaron los naturales 418 pesos y 2 reales”.<sup>286</sup>

En el pueblo de Jalapa el cura Pantaleón Rosado señaló que en el cultivo de cacao, maíz y frijol los indios se encontraban tan escasos de tierras “que ni aun las precisas asignadas por su majestad tienen” y “podrán mejorarse los indios facilitándoles tierras en que puedan ejercitar sus labores a que son inclinados”.<sup>287</sup> En su relación separada de acuerdo a la visita pastoral, el cura de Tacotalpa en 1781 señaló al obispo que podrán mejorarse los indios “con que los dejen libres en sus tierras que poseen y les den lugar para sus siembras sin que sean muy a tequiados

<sup>284</sup> Las grandes estancias o haciendas en Tabasco se fueron edificando poco a poco a través de la compra y usurpación de terrenos a los indios. Los colonos españoles se apoderaron de las mejores tierras: las de mejor clima y las menos inundables, con mejor acceso y caminos. Ruiz Abreu, C., *Los brujos del agua: Tabasco*, p. 77.

<sup>285</sup> Por ejemplo en 1766 pobladores de Ocuilzapotlán obligados por los trabajos a que los obligaban los hacendados (tequios) y hartos de ver destruidas sus sementeras por las reses de estos tuvieron que abandonar sus tierras y buscar donde asentarse, surgió así San Carlos de Macuspana. Ruz, M., *Un rostro encubierto, los...*, p. 241.

<sup>286</sup> Ruz, M., *Un rostro encubierto...*, pp. 241-243.

<sup>287</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 9, Relación separada del cura del pueblo de Jalapa bachiller don Pantaleón Rosado, en relación a visita pastoral, Jalpa 10 febrero 1781, f. 9v.

o extraídos por dependencias de sus pueblos”.<sup>288</sup> Los indígenas de la provincia de Tabasco también fueron perjudicados y padecieron agravios en la siembra de tabaco, “tratados a veces como bestias por los ministros y no es suficiente para su manutención, tributos, las misas y demás tequios que están constituidos”.<sup>289</sup> El bachiller Miguel Fuentes cura de Macuspana señaló al obispo Piña y Mazo que para el pago de tributos se podría mejorar al contar los indios con tierras y sus milpas de tabaco “como antes podían ellos comprando tierras y adelantarse en sembrarlas o cultivarlas”.<sup>290</sup>

**CUADRO. 14**  
**Relación de Haciendas de ganado y sus propietarios del curato de Cunduacán:**

Haciendas o Rancho de Ganado	Propietario	Distancia de la cabecera
<b>La trinidad</b>	Don Juan de Urrutia	3 ½ leguas
<b>El velloto</b>	Don Juan trinidad Caballero	3 leguas.
<b>Rancho de San Josef</b>	Don Francisco Presenda y Santa Isabel	3 leguas.
<b>San Juan el Guayabal y Santa Lucia (contiguas)</b>	Don Juan Rodríguez de la Piedra	4 leguas.
<b>El Burrerillo y Santa Catarina</b>	Don Dioiiuego Pizarro	3 leguas.
<b>San Lucas y San Marcos</b>	Don Juan Ameto	5 leguas y media,
<b>San Josef</b>	Don Francisco Fuentes	5 leguas
<b>La concepción</b>	Don Pedro Garza	dista 4 leguas
<b>San Miguel</b>	Doña Petrona de la Serna	4 leguas

Más información sobre propietarios de haciendas y sus habitantes en anexos cuadro 6.

Fuente: AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 13, ff. 11v-11r.

Así mismo, los propietarios de haciendas de cacao del mismo curato fueron: don Lorenzo Vinagre, don Juan de Urrutia, don Francisco Prevenda, don Josef don Juan de Cárdenas, don Juan Amestos, don Toribio Rodríguez de la piedra, don Nicolás Piegos.<sup>291</sup>

En el mismo pueblo de Cunduacán el cura manifestó que los indios son vejados por haberles prohibido la labranza de tabaco, “y los indios del pueblo de Pechualco y Guaimango están perjudicados en pleitos sobre tierras y labranzas en el juzgado Real”.<sup>292</sup> Los indígenas no sólo fueron la numerosa población que estaba sujeta al pago de tributos y repartimientos, sino

<sup>288</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 10, Relación separada del cura del pueblo de Tacotalpa bachiller don Joseph Benito de Vera, en relación a visita pastoral, Tacotalpa 3 febrero de 1781, f. 13r.

<sup>289</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 8, Relación separada del cura del pueblo de Macuspana bachiller don Josef Joaquín Mediano, en relación a visita pastoral, Macuspana 8 febrero de 1781, f. 10v.

<sup>290</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 12, Relación separada del cura de San Juan de Villahermosa bachiller don Miguel Fuentes, en relación a visita pastoral, Villahermosa 28 febrero de 1781, f. 11v.

<sup>291</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 13, Relación separada del cura bachiller Ignacio Satre del pueblo de Cunduacán de acuerdo a visita pastoral, Cunduacán 26 de Febrero de 1781, f. 12v.

<sup>292</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 13, Relación separada del cura bachiller Ignacio Satre del pueblo de Cunduacán de acuerdo a visita pastoral, Cunduacán 26 de Febrero de 1781, f. 12v.

que también fueron los que mantuvieron en gran medida a las parroquias, la paga y manutención de eclesiásticos, la construcción de las casas reales y de las iglesias y de las fiestas patronales en los pueblos. El sistema religioso representó una carga más para los mayas de los pueblos, y esto se reflejó en la acumulación de riquezas en muchos curatos indígenas, así como la huida y la movilidad de los indígenas hacia las estancias, ranchos y sitios. Sin embargo, ante las penas espirituales impuestas en el pago del diezmo, muchos indígenas no cumplían con esta obligación, además de existir una irregularidad en los pueblos con respecto a los aranceles que se respetaban para su cobro.

Las vejaciones a los indígenas nunca cesaron, y cada vez surgían nuevas modalidades de hostigamiento, por parte de los tenientes, capitanes, caciques y algunos curas. Muchos mayas optaron por vivir en las diferentes estancias, ranchos y haciendas, población que se distinguía por no cumplir con las tareas cristianas y demás cargas atribuidas a los indígenas que viven en los pueblos principales. En este sentido, por una parte, los mayas cristianos de los pueblos que asistían al culto, servían en las iglesias, cumplían con el tributo y la paga de obvenciones y demás aranceles eclesiásticos más instruidos en la doctrina y lengua castellana, y por el otro, los mayas moradores de las fincas rústicas y demás sitios, denominados por los curas como “rancheos” que estaban sujetos a un patrón, o simplemente viven separados de las actividades de la iglesia, de la mirada del cura, y el culto cristiano se volvió un asunto opcional, más bien, se hallaban dedicados a la vida de las milpas y colmenares.

Así mismo, el problema del vicio de la embriaguez tan denunciado por los doctrineros en gran medida está ligado a la sujeción de los mayas a un amo o patrón, quien resulta ser el dueño de la estancia o rancho que le proporciona insumos para la compra de las bebidas alcohólicas generando una deuda a cambio de su trabajo. El vicio del aguardiente en los curatos fue un factor de corrosión en muchos pueblos de indios de todo el obispado. El consumo del aguardiente en los indios, aunado con el cumplimiento de las cargas económicas a que estaban sujetos, contribuyeron al incremento de la pobreza de muchas parroquias, además de las sequías, y constantes hambrunas que azotaron el obispado. En este contexto, muchos indígenas y españoles de los pueblos bajo campana y de estancias se refugiaron al auxilio religioso de los santos de las cofradías y de las costumbres antiguas para el sostenimiento y bienestar, temas que abordare en los siguientes capítulos. El curato representó para los eclesiásticos un espacio dicotómico en relación al orden y cumplimiento cristiano. En los pueblos de indios, las cabeceras y auxiliares, mediante la supervisión del cura estaban sujetos al

cumplimiento de obvenciones eclesiásticas y demás aranceles, y en los sitios dispersos los indios que viven en los montes, estancias y rancherías representaban un problema para el curato: por una lado, la falta de instrucción en la doctrina cristiana y lengua castellana, así como el incumplimiento en la paga de obvenciones. En este sentido, los indios de las estancias estaban sujetos a sus amos, o patronos, a quienes los curas denunciaban por ser promotores del consumo del aguardiente en los indios, como una estrategia de captación de mano de obra para estos espacios agrícolas y ganaderos. En otras partes de la diócesis, la hacienda iba en crecimiento. En la provincia de Tabasco, existían numerosas haciendas tanto de ganado vacuno, cacao y un activo comercio de cacao, maíz, frijol y otras legumbres entre los indios, así como la presencia de una lucha por la tierra, como un elemento codiciado revelado en la documentación. Las vejaciones a los indios chontales es a causa de la disputa de sus tierras para el cultivo, tierras ocupadas por su gran mayoría por haciendas.

De acuerdo al contexto social y económico que encerraban los curatos indígenas de la diócesis, el obispo Piña y Mazo señaló estar informado de que “a los infelices indios no se les obliga a trabajar para sí, sino para sus amos en aquellos días que no son de observancia respecto de ellos”.<sup>293</sup> En sus disposiciones obispaes se identifican algunas consideraciones: primero, se declara en contra los abusos cometidos a los indígenas de los curatos de la diócesis, con ello se desencadena una lucha de intereses, entre el gobierno, los eclesiásticos y la misma población indígena, segundo, trata de poner orden en los registros tomados por los doctrineros en los pueblos, coadyuvando al mejor control sobre la administración sacramental y por consiguiente, los montos generados por los derechos parroquiales, limosnas y diezmos de los curatos, tercero, buena parte de sus disposiciones estuvieron orientadas a la instrucción del indígena, así como la capacitación de maestros de escuela, y demás mayas al servicio eclesiástico.

El último cuarto del siglo XVIII fue una época de transición, en la que se suprimen los repartimientos forzosos, además de una serie de políticas que se venían concretando a lo largo de este periodo, y el aumento considerable de población, lo que provocó cambios importantes en la diócesis, pero ¿Qué sucedió con las creencias de los pueblos?, el siguiente capítulo está dedicado a la presencia de las corporaciones eclesiásticas en los curatos: las cofradías, hermandades y capellanías que de igual forma incidieron en la dinámica social y económica de los pueblos de indios.

---

<sup>293</sup> Carrillo y Ancona, C., *El obispado de Yucatán, historia...*, p. 915.

# CAPÍTULO III.

## EL CRISTIANISMO INDÍGENA

### Las cofradías en los curatos indígenas

Siguiendo la línea de la tradición cristiana en la Nueva España, en la sociedad maya colonial coexistieron otros mecanismos para la organización y ejecución de obras piadosas, “que se transformaron en instituciones que abarcaban toda la colectividad que movilizaban recursos públicos para el bienestar espiritual y material de todos”.<sup>294</sup> Estas corporaciones eclesiásticas mantuvieron formas de operación, administración, y todo un sistema de organización que incidieron en la vida cotidiana de la feligresía. Este capítulo se encuentra dedicado a las corporaciones eclesiásticas como fueron las cofradías, obras pías, hermandades religiosas y capellanías en los pueblos de indios, que los mayas del obispado adoptaron y mantuvieron en su sistema de creencias. Se analizará la fundación, manejo y administración de algunas cofradías de los pueblos, los fundamentos que ocasionaron su desamortización, e inconformidad de algunos indígenas en muchos curatos. Así mismo, se presenta la incidencia de capellanías en pueblos de la provincia Tabasco, y finalmente la fundación y constituciones de la hermandad y cofradía de Jesús de Nazareno en el presidio del Carmen.

Algunos estudios de la cofradía en la Nueva España, están relacionados con las jurisdicciones en los pueblos indios, a la integración con la política de los cabildos o ayuntamientos, su papel corporativo, como transmisoras de valores cristianos y otras afirmaciones que datan su desarrollo histórico en las sociedades nativas.<sup>295</sup> Se dice que las cofradías surgen con el nacimiento de la hermandad tipo religioso-benéfico debido a las influencias extranjeras sobre todo en Francia, y al espíritu cristiano en España<sup>296</sup>, en un principio el origen de estas instituciones era la caridad, y estuvieron organizadas por estatus, reuniendo voluntariamente a los habitantes de un asentamiento “movidos por el deseo de adorar a un santo, y los instaban a proporcionar varios tipos de ayuda mutua y religiosa:

---

<sup>294</sup> Farriss, N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, p. 351.

<sup>295</sup> Véanse los trabajos de Solís Robleda, G., “*las cofradías yucatecas como empresas corporativas*”, Carrera Quezada, S., “*cofradías y jurisdicción. El proceso de formación de las parroquia de santa Catarina de Xochiatipan (1721-1774)*”, Mendoza García, E., “*de cofradía a mayordomía los pueblos chocholtecos entre colonia y república*”, Serrano Espinosa, T., *La cofradía de nuestra señora del Carmen y su santo escapulario culto y prácticas religiosas en la época colonial*.

<sup>296</sup> Serrano Espinosa, T., *La cofradía de nuestra señora del Carmen y su santo escapulario culto y prácticas religiosas en la época colonial*, INAH, México, 2012, p. 22.

entierros cristianos, misas de difunto de los miembros, auxilio en enfermedades, invalidez y hasta ayuda económica”.<sup>297</sup> Sin embargo, las cofradías españolas, vinculadas por el auge de los gremios, “servían para definir identidades en una sociedad compleja, además de promover la piedad y ofrecer ayuda mutua bajo la forma de seguros en gastos funerales y ayudas”.<sup>298</sup> Solís Robleda, señala que durante el concilio de Trento y el espíritu de la contrarreforma se intentó unificar las actividades y distintos aspectos de las cofradías al definir que “sus fines serían promover la vida cristiana, el culto público y la realización de obras pías”.<sup>299</sup>

En el obispado de Yucatán, la población nativa había contribuido con mano de obra y capital para la creación de conventos y para el sostenimiento del culto cristiano. Así mismo, muchos indígenas se habían destinado para el servicio de las iglesias, y para ayudar en las tareas cristianas por medio de los *camzab* o maestros de capilla, sacristanes, indios cantores y demás indígenas que colaboraban para los entierros de los pueblos y demás tareas de la vida cotidiana, así como el pago de obvenciones eclesiásticas y demás cargas tributarias (capítulos I y II). Era un clima adecuado para la creación y funcionamiento de cofradías y obras pías. En este sentido, tanto “frailes como seculares y autoridades civiles dejaron que los indios crearan sus propias cofradías, para familiarizarse con el orden colonial y se apartaran de la idolatría”.<sup>300</sup> Muchos indios principales desarrollaron estancias para estas corporaciones y administraban en ellas la actividad ganadera, que en algunos casos fue la mayor fuente de ingresos, “lo que las llegó a transformar cofradías de élite a nivel local”.<sup>301</sup>

Para el caso de Yucatán, Solís Robleda analiza la cofradía por medio de la tenencia de la tierra y la organización laboral, postulando que la élite indígena “mantuvo una de sus principales funciones: dirigir y organizar el esfuerzo colectivo, al mismo tiempo que evidencia su capacidad de adaptación a las condiciones impuestas”.<sup>302</sup> La cofradía yucateca también contribuyó a que los mayas concibieran este espacio como una expresión de la vida religiosa de los pueblos indígenas, además de brindar mecanismos para la generación de recursos económicos que fortalecieron el funcionamiento corporativo de las repúblicas de indios.<sup>303</sup> Las

---

<sup>297</sup> Serrano Espinosa, T., *La cofradía de Nuestra Señora del Carmen y su santo escapulario culto y prácticas religiosas en la época colonial*, p. 23.

<sup>298</sup> Farriss, N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, pp. 350-351.

<sup>299</sup> Solís Robleda, G., *Entre la tierra y el...* pp. 211-212.

<sup>300</sup> Carrera Quezada, S., *Santa Catarina Xochiatipan y sus bienes parroquiales*, México, 2013, p. 51.

<sup>301</sup> Carrera Quezada, S., *A son de campana: la fragua de Xochiatipan*, México: CIESAS, 2007, p. 144.

<sup>302</sup> Solís Robleda, G., “Tierra y trabajo en las haciendas de cofradías indígenas de Yucatán, siglo XVIII”, en *Desacatos*, núm. 13, invierno 2003, pp. 13-31.

<sup>303</sup> Solís Robleda, G., “Tierra y trabajo en las haciendas..”, pp. 15-16.

cofradías de origen cristiano en Yucatán llegaron a ser consideradas como “una institución de aculturación y sincretismo con importancia social y económica”.<sup>304</sup>

Sin embargo, en el cumplimiento de las cargas forzosas y tareas cristianas, la cristianización al igual que las cargas tributarias, ocasionaron grandes presiones a la población indígena, motivo por los cuales se suscitaron mecanismos para la sobrevivencia espiritual y material. La cofradía tenía una doble finalidad, la manutención del culto religioso, y la seguridad material y espiritual del indígena como un mecanismo de defensa ante las hambrunas, repartimientos, sequías y demás presiones económicas.

### **La fundación de cofradías en Maní**

En el pueblo de Maní, se registró al menos la creación de cuatro cofradías, la primera estuvo dedicada a la Señora de Concepción, con el renombre del Lunar, en el año de 1602 que fue fundada por don Francisco de Montejo quien fuera gobernador en Maní. Según su expediente, la petición fue hecha por los indios y vecinos al protector general don Manuel de Sanabria, quien la presentó al gobernador y capitán general don Diego de Velazco el 8 de julio de 1602, y el mismo día don Pedro Pérez de Vargas juez provisor y vicario general solicitó al obispo don fray Juan Izquierdo, con debidas licencias, y “se fundó y pobló la hacienda llamada *polol*, habiendo cedido el gobernador Montejo la estancia”.<sup>305</sup> De acuerdo al documento de fundación, esta cofradía se erigió sobre una estancia que había sido destruida a causa de una hambruna, en donde “se experimentaron graves robos de ganado, caballos y colmenas”<sup>306</sup>, y la tierra con que se fundó la cofradía pertenecía al pueblo y entre sus posesiones se encontraron “cuatro tablas de tierras y un pozo nombrado *Yema* pertenecientes a la Señora del Lunar, cuyos instrumentos pasaron en poder de don Juan Esteban Meneses como consta del recibo de la estancia de *Polol*”.<sup>307</sup>

Es claro el vínculo de la cofradía con el pueblo indígena, al fundarse y formalizarse con instrumentos y autoridades oficiales mediante la participación del cabildo. Esta organización está permeada de valores cristianos para la cumplimiento de los sacramentos, y “para el bien de

---

<sup>304</sup> Patch, R. “Una cofradía y su estancia en el siglo XVIII”, notas de investigación, boletín E.C.A.U.D.Y., vol. 8, núm. 46-47, 1981, p. 56.

<sup>305</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 22, Fundación de la cofradía de Nuestra Señora de Concepción o Lunar, Maní en 8 de julio de 1602, f. 60v.

<sup>306</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 22, Fundación de la cofradía de Nuestra Señora de Concepción, o Lunar, Maní en 8 de julio de 1602, f. 60v.

<sup>307</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 22, Fundación de la cofradía de Nuestra Señora de Concepción, o Lunar, Maní en 8 de julio de 1602, f. 61v.

las almas de los vivos y difuntos de la fundación”, y los cofrades tenían la obligación de confesarse y saber la doctrina cristiana “al menos las cuatro oraciones se asentasen siendo gobernadores, caciques o principales”.<sup>308</sup>

Entre las actividades religiosas que mantuvo la cofradía de Nuestra Señora de Concepción o lunar se encuentran:

- Se le cantaba todos los sábados primero del mes con misa por los vivos y difuntos que habían dado su limosna;
- Misa cantada en las festividades de la Purificación Anunciación, Natividad y Concepción, con vísperas sermón, y procesión.
- Misa por la conmemoración de los difuntos con su vigilia y responso los que fueron suspensos por auto de ese superior tribunal y en el día tema de gasto,
- Misa cantada en su día y en su hacienda la visita anual de los libros por lo que se daba de Dios 4 pesos, al revisor 4 reales, el 3% al intérprete, el rediezmo al administrador o patrón. Un vaquero que mantenía dándole 12 pesos cada año y 20 cargas de maíz.<sup>309</sup>

Entre sus posesiones se registró una planta de tierra a los cuatro vientos a media legua por cada uno, con casa de 4 huecos y su cocina de 2, todo de huano, 3 corrales, 1 pozo, 1 cerca donde se mantiene el ganado y caballos, todo cercado de albarrada, y contenía un capital compuesto de “85 colmenas, 140 mecates de milpa rosa 160 de caña, 29 cabezas de ganado vacuno y 3 de caballar, lo cual el patrón don Juan de Contreras, entregó a don Juan Esteban Meneses”.<sup>310</sup>

La segunda cofradía fue denominada como Nuestra Señora de Dzan y la fundaron los indios de Maní el 16 de Marzo de 1607. Los fundadores fueron: el gobernador del pueblo de Dzan don Melchor Pacab, Pedro Juan, Gaspar Bacab, Francisco Tun, Andrés He, Pedro Uc, y Gaspar Ku junto con los vecinos de Maní, como consta de la petición que hicieron al obispo don Diego Vásquez y la licencia que les otorgó para fundarla.<sup>311</sup>

Como en la cofradía anterior, en las actividades de Nuestra Señora de Dzan, se le cantaban misas en su día con vísperas, sermón y procesión, todos los sábados y en la conmemoración de

---

<sup>308</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 22, Fundación de la cofradía de Nuestra Señora de Concepción, o Lunar, Maní en 8 de julio de 1602, f. 61v.

<sup>309</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 22, Fundación de la cofradía de Nuestra Señora de Concepción, o Lunar, Maní en 8 de julio de 1602, ff. 61v-61r.

<sup>310</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 22, Fundación de la cofradía de Nuestra Señora de Concepción, o Lunar, Maní en 8 de julio de 1602, ff. 61v-61r.

<sup>311</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 22, Fundación de la cofradía de Nuestra Señora de Dzan, Maní en 16 de marzo de 1607, f. 61v.



los difuntos, los días de Purificación, Asunción, Anunciación, y Natividad, además de una misa el día de su advocación, cuya limosna eran 12 reales.<sup>312</sup>

La limosna para la entrada a la cofradía constaba:

- Si era cacique o principal tenía que contribuir 8 reales en plata, o su valor en cera o cacao, y lo mismo las mujeres y los demás indios. Los vecinos contribuyeron la misma limosna, y sus mujeres si tienen hijos menores contribuyeron la mitad,
- Si eran indios o vecinos pobres a 4 reales, y sus mujeres e hijos la mitad.
- Los viudos y viudas a 2 reales.
- Los cantores y oficiales de la iglesia nada, sino que ayudaban en sus oficios debiendo enterrar a sus cofrades y officiar las misas, así de cofradía como de sus difuntos, los cuales rezaban relevados de trabajo de la cofradía.
- Además, si alguna persona en el artículo de muerte quisiere entrar a ser cofrade daba el doble de la cantidad que la que daban los de esa clase.<sup>313</sup>

La fundación de esta cofradía no sólo ilustra su claro sentido caritativo, sino que era un grupo de ayuda mutua, para las enfermedades o muerte en la población indígena.<sup>314</sup> Un aspecto importante en el manejo de esta cofradía era el consenso y solidaridad, en la víspera de su advocación se convocaban a los cofrades con una ropa y una campanilla y en la puerta de la iglesia hacían su cabildo para determinar lo que convenía para el aumento de la cofradía, además cuando algún cofrade moría se le dejaba una misa rezada y ponía la cofradía velas en la sepultura.<sup>315</sup> El cofrade que pudiendo confedere hacer testamento y siendo avisado, no lo hiciera, los demás cofrades no iban por él, salvo que siendo viejos y pobres y no tengan con que mantenerse, la cofradía estaba obligada a darle de comer y curarlos.<sup>316</sup> Aunque esta cofradía fue fundada por un cabildo indígena, en la visita pastoral efectuada en 1781, se registró que el

---

<sup>312</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 22, Fundación de la cofradía de Nuestra Señora de Dzan, Maní en 16 de marzo de 1607, f. 61v.

<sup>313</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 22, Fundación de la cofradía de Nuestra Señora de Dzan, Maní en 16 de marzo de 1607, f. 61v.

<sup>314</sup> En este sentido, Solís Robleda señala que la exitosa adaptación de los mayas con la cofradía fue posible porque algunas de sus características hispanas resultaron convenientes para la población indígena como su carácter de expresión de religiosidad popular, atender la necesidad de asociarse, el sufragio a los difuntos, la construcción o renovación de templos, el auxilio en la enfermedad o entierro así como propiciar una cohesión. Solís Robleda, G., *“Las cofradías yucatecas como empresas corporativas”* en *Las voces de la fe, las cofradías en México (siglos XVII y XIX)*, Carrera, Eduardo, *et al*, 2011, p. 111.

<sup>315</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 22, Fundación de la cofradía de Nuestra Señora de Dzan, Maní en 16 de marzo de 1607, f. 61v.

<sup>316</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 22, Fundación de la cofradía de Nuestra Señora de Dzan, Maní en 16 de marzo de 1607, f. 61v.

patrón de dicha cofradía era don Juan Contreras “a quien el obispo Peredo se lo entregó a su cuidado”.<sup>317</sup>

La tercera cofradía se adjudicó al Santo Cristo de Dzan, y fue fundada por Lorenzo de Ávila, Luis Quintero, Josef de Torres, Simón Manrique y Sebastián de Castro según consta del pedimento que hicieron obispo don fray Pedro de los Reyes y Ríos, quien concedió la licencia y se fundó con las limosnas que en toda la provincia demandaron, y se erigió en 1709 como consta por auto del obispo Reyes y Ríos otorgado en Mérida el 20 de Marzo de 1734.<sup>318</sup> Al igual que la cofradía anterior, las actividades cristianas y de culto consistieron en cantar misas en su día con vísperas, sermón y procesión, todos los sábados y en la conmemoración de los difuntos, los días de Purificación, Asunción, Anunciación, y Natividad, además de una misa el día de su advocación. De la colaboración se daban 12 reales por la limosna por la misa del día de la exaltación. Su primer principal de fue una recolecta de vecinos fundadores que juntaron 23 reses, sin embargo, el pozo fue producto de una donación de un cacique de justicias y demás indios del pueblo de Dzan al santo Cristo, por medio de un instrumento para su constancia. Esta cofradía registró en sus posesiones una planta, una casa de piedra, cocina pajera, 2 corrales, cercas, noria colgada, bebedero de piedra labrada de 24 varas, además de 139 colmenas 320 mecates de milpa lograda de monte rosado el mecate y 80 cabezas de ganado.<sup>319</sup>

La cuarta cofradía de Maní se adjudicó a Nuestra Señora de Tipikal, y los fundadores fueron el cacique gobernador don Francisco Ek, Pablo Chi, Francisco Ek, Andrés Chan, según consta de las constituciones al obispo don fray Luis de Cifuentes Sotomayor otorgándoles la licencia fechada el 26 de septiembre de 1664, y “con limosnas que los mismos indios contribuyeron, compraron un pozo y tierras de los indios del pueblo de Mama, según instrumento dado por el señor gobernador don Melchor de Navarrete”.<sup>320</sup>

---

<sup>317</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 22, Fundación de la cofradía de Nuestra Señora de Dzan, Maní en 16 de marzo de 1607, f. 61v.

<sup>318</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 22, Fundación de la cofradía del Cristo de Dzan, Maní 20 de marzo de 1709, f. 55v.

<sup>319</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 22, Fundación de la cofradía del Cristo de Dzan, Maní 20 de marzo de 1709, ff. 55v-55r.

<sup>320</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 22, Fundación de la cofradía de Nuestra Señora de Tipikal, Maní 26 de septiembre de 1664, ff. 58v-58r.

De acuerdo al acta de fundación “su primer principal fueron milperías que se hacían para la divina señora y con el producto fueron comprando reses”.<sup>321</sup> La planta de la cofradía constaba de una casa de un huaco pajería, un pozo, un corral y tenía 19 reses, baso de hierro, 4 terneros abocelados sueltos al campo, 5 becerros, 192 colmenas, con 40 mecates de milpa, 20 de luma y 20 de caña, de tierras media legua, y el 11 de mayo de 1773 (109 años después de su fundación) el obispo Diego de Peredo concedió de patrón a don Juan Contreras.<sup>322</sup>

El *corpus* documental que presenta el cura de Maní, respecto a las fundaciones de cofradías ilustra 4 modalidades de fundación, en donde se destaca:

- En la primera, Nuestra Señora de la Concepción del Lunar fundada en 1602, se observa la injerencia de vecinos, erigida sobre una estancia destruida por una hambruna, pero existe la colaboración indígena por medio del trabajo y de las tierras del pueblo cedidas al santo patrono. Además la cofradía pagaba a su vaquero 12 pesos al año, con 20 cargas de maíz como parte de su sueldo.<sup>323</sup>
- En la segunda, Nuestra Señora de Dzan, fundada en 1607, fue promovida por indígenas y demás principales, y se determinaron estatutos para incluirse a la corporación mediante el pago de limosnas establecidas y demás consideraciones de aspecto organizacional. Sin embargo, mas tarde el obispo Peredo le entregó su cuidado a Juan Contreras.
- En la tercera, dedicada al Santo Cristo de Dzan, fundada en 1709, la promovieron vecinos con el recaudo de 23 reses, y la aportación indígena consistió en una donación de un pozo por caciques y demás indios del pueblo de Dzan al santo patrono.
- Y en la última, dedicada a Nuestra Señora de Tipikal, en 1664, fue promovida por indios, y con el recaudo de limosnas compraron un pozo y tierras a los indios del vecino pueblo de Mama mediante un instrumento, siendo su primer principal milperías en honor al santo patrono. Sin embargo, años posteriores de su fundación, el obispo Peredo cedió su cuidado a Juan Contreras.

---

<sup>321</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 22, Fundación de la cofradía de Nuestra Señora de Tipikal, Maní 26 de septiembre de 1664, ff. 58v-58r.

<sup>322</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 22, Fundación de la cofradía de Nuestra Señora de Tipikal, Maní 26 de septiembre de 1664, ff. 58v-58r.

<sup>323</sup> Existen otros casos semejantes en la organización de la cofradía, donde se pagaba con maíz a sus trabajadores. En este sentido, algunas estancias de cofradía no eran productoras comerciales del maíz sino consumidores de este, ya que en ocasiones se tenía que comprar maíz para cumplir con sus propias obligaciones. Patch, R. “Una cofradía y su estancia en el siglo XVIII”, p. 61.

En los cuatro casos presentados, se observa la participación civil y eclesiástica para formalizar las fundaciones, además de que en algunos casos el principal promotor fue el cabildo indígena y demás indios que estuvieron presentes en todas las constituciones, ya sea contribuyendo mediante donaciones de tierras, como su participación en mano de obra, siempre dedicados a la figura de un santo cristiano. En estos espacios, la sociedad maya también pudo encontrar cierta continuidad para el trabajo de las milpas, y otras actividades religiosas, por tanto que “los bienes acumulados en nombre de los santos también se consideraban como una estrategia de sobrevivencia colectiva a la que el pueblo podía acudir frente a las calamidades”.<sup>324</sup> Así mismo, en tres de las fundaciones antes descritas, aparece que fueron concedidas a Juan Contreras como patrón, que por su apellido español es probable se haya tratado de un mestizo.

Aunque en algunos casos, las calamidades también repercutieron de manera negativa en las cofradías, causándoles despoblamiento y miseria, como sucedió en el pueblo de Calotmul, donde algunas estancias fueron “destruidas desde la necesidad 1770<sup>325</sup> en el todo así de indios como por cualquiera otra cosa de utilidad sus corrales caídos, sus bebederos chicos, y de cal y canto sus norias pues solo les sirvieran dos cenotes”.<sup>326</sup> Otro fue el caso de Tixcacalcupul “que las dos cofradías se hallaron destruidas en 1784, quedándoles a una solo 150 colmenas, y 3 parajes y la otra 80 colmenas y 1 paraje”.<sup>327</sup>

### **Donaciones indígenas**

Las cofradías de los santos desempeñaron un papel importante en la religiosidad de los pueblos, porque permitieron formar hermandades con recursos económicos propios, con un sistema de cargos estable con un carácter independiente.<sup>328</sup> Existen evidencias de otras donaciones en los pueblos de la provincia, tal es el caso del curato de Kopoma, con dos

---

<sup>324</sup> Bracamonte y Sosa, P., “*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, Diciembre 1991, p. 44.

<sup>325</sup> En 1725-1727, 1769-1770 y 1795 la sequía impactó fuertemente a la población indígena, en 1765-1769 las plagas de langosta acabaron con la cosecha haciendo aumentar los precios de la carga de maíz de dos a tres reales hasta los treinta reales. AGI, Audiencia de México, Leg. 3018, El cabildo secular manifiesta el estado en que se ha reducido la provincia de Yucatán a causa de la langosta, (1770), tomado en Bracamonte y Sosa, P., “*El cristianismo indígena y las...*”, p. 45

<sup>326</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 20, relación del cura de Calotmul bachiller Juan Fermín Pérez de Córdoba, de acuerdo a visita pastoral, Calotmul 8 abril 1784, f. 16r.

<sup>327</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 39, relación del cura de Tixcacalcupul fray Cayetano Martín Rosado, de acuerdo a visita pastoral, Tixcacalcupul 31 de marzo de 1784, f. 14r.

<sup>328</sup> Bracamonte y Sosa, P., “*El cristianismo indígena y las...*”, p. 43.

cofradías del pueblo y otros sitios de particulares, con la adjudicación de un santo patrono, como se observa en la estancia *Chuyubchen* y *Kanachen*:

### CUADRO 15.

#### Composición del curato de Kopoma, titulares y población en 1782:

Pueblo	Propietarios y santos patronos	Distancia con respecto a la cabecera	Hombres	Mujeres
<b>Pueblo de Kopoma</b>	Encomienda de la Real Corona, su titular Nuestra Señora de la Asunción	cabecera	98	086
<b>Estancia Kanachen</b>	Cofradía de nuestra señora que es su titular,	1 legua y media	88	87
<b>Estancia Kankixche</b>	Del señor Conde de Miraflores, titular del San Antonio	1 legua y media	52	73
<b>Sitio Purgatorio</b>	Del pueblo, titular el Señor de la Misericordia	¼ de legua	12	12
<b>Pueblo de Opilchen</b>	Encomienda de don Jacinto Cícero titular San Bartolomé,	2 leguas y media	270	301
<b>Estancia Penxixim</b>	Del capitán don Julio Ignacio Mugartegui titular de San <i>xol</i>	1 legua	56	65
<b>Estancia Calcehtok</b>	De la comunidad y pueblo titular de San Bartolomé,	1 legua	100	102
<b>Estancia Chuyubchen</b>	Cofradía de Nuestra Señora,	1 legua y un cuarto	55	60
<b>Estancia Chich</b>	De doña Juana de la cámara, titular de Nuestra señora de la Concepción,	2 leguas	30	31
<b>Sitio Chai</b>	De don José de Pino	1 legua	28	30
sumas			<b>739</b>	<b>841</b>

Fuente: AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 13, 1782, ff. 26v-26r.

Robert Patch apunta que tanto las estancias particulares como las denominadas cofradías debido a la semejanza en función, tamaño, administración y sistema laboral, eran muy semejantes y usaban el mismo sistema laboral, es decir, el peonaje.<sup>329</sup> Otro caso de donación fue hecha en San Bartolomé de *Opilchen* en la estancia *Calcehtok*, donde se registró una donación de reses que hizo un cacique “dejando aquellas reses y sus aumentos a las justicias sin más carga ni obligación de pagar dos meses cada año como lo ejecutan”.<sup>330</sup> También existieron donaciones de tierras indígenas acompañadas de la aportación de algunos eclesiásticos para la conformación de cofradía, como sucedió en el pueblo de Calotmul, donde una india “donó

<sup>329</sup> Véase Patch, R. “Una cofradía y su estancia en el siglo XVIII”, p. 60.

<sup>330</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 13, Relación separada del cura Lorenzo de Martín Caldera del pueblo de Kopoma en relación a visita pastoral, Kopoma 17 marzo 1782, f. 29r.

tierras a la virgen purísima de *Pocoboch* la que nombraron *Tekik* y el cura del pueblo le agregó varios terrenos cortos que compró”.<sup>331</sup>

### **Cofradía y caja de comunidad**

Si bien, estas corporaciones indígenas estaban sujetas a ciertas funciones tanto doctrinales como básicas y entrelazadas<sup>332</sup>, y servían como mecanismos de defensa ante las hambrunas suscitadas que fungieron en muchos casos como mecanismo alternativo para la supervivencia colectiva. Nancy Farriss apuntó que el modelo de las cajas de comunidad en los pueblos y las cofradías deben ser consideradas como “distintos términos aplicados a lo que en esencia era una misma institución”.<sup>333</sup> Esta relación entre caja de comunidad y cofradía puede apreciarse en el pueblo de Caucel en 1713, como consta en un instrumento que avala la creación de la hacienda de cofradía redactado por el cacique y justicias, y para fundar la cofradía se tomaron fondos de comunidad, donde declararon “haberse reunido y decidido sacar el dinero de la comunidad 73 pesos y 6 reales para comprar 12 vacas, hacerles su hierro y su bozal”.<sup>334</sup>

Otra vía importante para la contribución de los indios en las cofradías, fueron los testamentos. El cura de Teabo certificó que, en 1782, en el pueblo había más de 168 indios testadores devotos que dieron a sus imágenes colmenas para que del producto “tengan luces para mayor culto y veneración y sus difuntos devotos algunos sufragios”.<sup>335</sup> Aunque también en otros curatos se manifestó que los “testamentos no se dan entre los naturales”.<sup>336</sup> Con la fundación de cofradías “se creaba un vínculo de solidaridad comunitario: todos se comprometían con todos, la cofradía asistía a los cofrades y estos a ella”.<sup>337</sup> Además, esta agrupación demandaba un manejo efectivo de bienes que garantizara su prosperidad y

---

<sup>331</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 20, Relación separada del cura Juan Fermín Pérez de Córdoba del pueblo de Calotmul en relación a visita pastoral, Calotmul 8 de abril 1784, f. 16r.

<sup>332</sup> Bracamonte y Sosa señala que las intenciones de la cofradía pueden agruparse en cuatro funciones básicas y entrelazadas: a) el adoctrinamiento o enseñanza del cristianismo, b) las peticiones continuas de las almas de sus integrantes, c) la adoración particular de una imagen, d) el ayudar y brindar ayuda material y espiritual en casos de muerte y enfermedad. Bracamonte y Sosa, “*El cristianismo indígena y las cofradías en...*”, p. 43

<sup>333</sup> Farriss, N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, p. 350.

<sup>334</sup> Además en el documento manifestaron que las vacas se compraron a 5 pesos y 2 reales a don Joseph Truxeque de su hacienda Oxcotlam, porque les pareció ser muy necesario para que no se perdiese el dinero de su comunidad. AGI, México, 3066, Trasunto del testimonio dado el 8 de julio de 1782 sobre el instrumento de fundación de la hacienda de cofradía del pueblo de caucel redactado el 11 de febrero de 1713, ff. 989v-991r.

<sup>335</sup> AGI, México, 3066, Certificación del doctrinero del pueblo de Teabo fray Pedro Marín sobre hacienda de cofradía, Teabo a 3 de julio de 1782, ff. 66r-69r.

<sup>336</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 29, Relación del cura Vicente Suarez y Domínguez del pueblo de Hocaba de acuerdo a visita pastoral, Hocaba a 19 febrero 1784, f. 15r.

<sup>337</sup> Cruz Peralta, C., *Los bienes de los santos: cofradías y hermandades de la Huasteca en la época colonial*, CIESAS, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, (colección Huasteca), 2011, p. 101.

formalidad ante las autoridades encargadas de su supervisión, y para ello, se llevaron a cabo registros e información sobre flujo de los bienes, donde pudieron ocasionarse disputas por el control y manejo de los recursos. En el pueblo de Baca en 1759, en las cuentas de ganado y caballar de la cofradía de Nuestra Señora de Natividad, se ordenó, al patrón Pablo Chim, demás oficiales y al mayoral Francisco Camal “cuidar los pocos caballos y reses que tiene para que poco a poco vayan teniendo fondos”<sup>338</sup>, y el patrón de esta cofradía solicitó que el cura doctrinero “amoneste al cacique y justicias para que no toquen a los sirvientes de la señora para ningún trabajo, quedando estos obligados a hacer una milpa entre ellos a beneficio de dicha señora”.<sup>339</sup>

Los títulos de los encargados del manejo de las cofradías eran variables. El cargo más importante era el de mayordomo, cuya labor era administrar los caudales de la cofradía, resguardar los bienes, y representar a los cofrades ante las autoridades eclesiásticas y aprobar los créditos, en segundo grado estaba el diputado mayor que se encargaba de la coordinación de la cobranza, contribuciones y dependencias de créditos, y por supuesto un escribano que diere registro a todas las operaciones.<sup>340</sup> Bracamonte y Sosa señala que es probable que los principales ocuparan los cargos de la autoridad en las cofradías, y esta situación explica también las donaciones de las porciones de tierra que los principales hicieron para acrecentar los bienes de los santos.<sup>341</sup>

Es importante considerar que las cofradías también mantenían sistemas de trabajo donde se invertía principalmente la mano de obra indígena para la manutención de estas corporaciones y parroquias.<sup>342</sup> Así mismo, estas corporaciones no solo fueron exclusivas de indígenas y españoles, en otros casos, algunos eclesiásticos y otras castas tuvieron en poder

---

<sup>338</sup> AHAY, cofradías, caja 48, vol. 6, exp. 8, Libro de la tierra del ganado y caballar de la cofradía de Nuestra señora de la Natividad de Baca, fechada en 1 de mayo de 1759, ff. 1v-30v.

<sup>339</sup> AHAY, cofradías, caja 48, vol. 6, exp. 8, Libro de la tierra del ganado y caballar de la cofradía de Nuestra señora de la Natividad de Baca, fechada en 1 de mayo de 1759, f. 30v.

<sup>340</sup> Carrera Quezada, S., *Santa Catarina Xochiatipan y sus bienes parroquiales* ADABI, pp. 49-50.

<sup>341</sup> Bracamonte y Sosa señala como ejemplo sobre los estrechos vínculos entre los miembros de las repúblicas los principales y los dirigentes de las hermandades, el caso de la cofradía de Nuestra Señora de la Concepción del pueblo de Hunucmá, donde al fundarse en 1730 el cacique don Matías Yamá fue electo como patrón de la cofradía y conjuntamente sus mayordomos y con el maestro de capilla realizaron una conjunta en la casa de la audiencia para adquirir ganado mayor a nombre de la hermandad. Véase, Bracamonte y Sosa, P., “*El cristianismo indígena y las cofradías en...*”, p. 46.

<sup>342</sup> Existen autores que han trabajado ampliamente la organización laboral en las haciendas de cofradías. Para el caso de Yucatán, véase Solís Robleda, G., “*las cofradías yucatecas como empresas corporativas*”, “*Tierra y trabajo en las haciendas de cofradías indígenas de Yucatán, siglo XVIII*”, *Entre la tierra y el cielo, religión y sociedad en los pueblos mayas de Yucatán colonial* (cap. 4). Y Farriss N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial* (cap. 3).

cofradías. Por ejemplo, en la visita pastoral realizada en el curato de Muna, en 1782 indígenas y españoles denunciaron al cura doctrinero don Luis Antonio Echazarreta por cometer abusos en contra de las cofradías. En su interrogatorio, el español Santiago Soberano, mencionó al obispo Piña y Mazo que Echazarreta obligaba a las demás cofradías a que le diesen “2 reses y 2 caballos o mulas para llevarlos a su estancia”.<sup>343</sup> Otro testigo citado por el obispo don Josef Canul, natural del pueblo, mencionó que Echazarreta adquiría cera en las estancias de cofradías, pagándolas a un real y después las vendía a su feligresía a cuatro reales, y también pedía a los indios maderas con el alegato de que eran para la iglesia y sin pagárselas las remitía a Mérida.<sup>344</sup>

Particularmente, el curato de Umán se compone de un número importante población, así como la presencia de muchas estancias y haciendas, algunas de cofradía, y sólo las estancias de *Hunrectaman*, *Yaxcopoil*, *Tixcacal*, *Poxila*, *Oxcuum*, *Sihomchen* mantenían oratorios en donde se celebraba la misa.

**CUADRO 16.**  
**Composición del curato de Umán y sus pobladores, en 1782:**

Sitio/hacienda	Propietario	Distancia	Habitantes
<b>Hacienda Chunchiil</b>	Comunidad de Umán.	1 legua	32
<b>Sitio Petecbiltun</b>	Corresponde a parajes del pueblo	2 leguas	24
<b>Sitio Kikche</b>	Cofradía de Nuestra Señora	2 leguas	76
<b>Estancia Oxholom</b>	Cofradía del Cristo de Umán.	1 legua	23
<b>Estancia Xcanchakan</b>	Cofradía de Nuestra Señora la virgen de Santa María.	2 leguas	21
<b>Estancia Kuchel</b>	Cofradía de Nuestra Señora	1 legua	43
<b>Estancia Cumpich</b>	Cofradía de Nuestra Señora	1 legua	36
<b>Estancia Xtepen</b>	Don Manuel Bolio, regidor	2 leguas	81
<b>La hacienda Holce</b>	Don Manuel Bolio, regidor	3 leguas	76
<b>La hacienda Ticim</b>	Don Manuel Bolio, regidor	2 leguas	48
<b>La estancia Tebec</b>	Don Juan Esteban Quijano	1 legua	64
<b>Sitio Xpankeken</b>	Julián Chale	1 legua	10
<b>Estancia Xcucul</b>	Don Agustín Rendón, alcalde	2 leguas	25
<b>Estancia Xcacal</b>	Don Agustín Rendón, alcalde	2 leguas	23
<b>Estancia Oxcum</b>	Don Agustín Rendón, alcalde	2 leguas	37
<b>Estancia Yaxcopoil</b>	Don Agustín Rendón, alcalde	4 leguas	229
<b>Estancia Tanil</b>	Don Juan Domínguez, regidor	1 legua	19
<b>Estancia Sacnité</b>	Don Juan Domínguez, regidor	2 leguas	18
<b>Estancia Poxla</b>	Don Juan Domínguez, regidor	2 leguas	47
<b>Estancia Chablé</b>	Don Juan Domínguez, regidor	de chochola 1	103

<sup>343</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 14, Interrogatorio a Santiago Soberano del pueblo de Umán, en relación a visita pastoral, Umán 22 marzo 1782, f. 24v.

<sup>344</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 14, Interrogatorio a Josef Canul del pueblo de Umán, en relación a visita pastoral, Umán 22 marzo 1782, f. 27r.



<b>Estancia Santa María</b>	Don Juan Domínguez, regidor	de chochola ¼	65
<b>Estancia Lamá</b>	Don Juan Domínguez, regidor	1 legua	29
<b>La estancia Mascel</b>	Don Juan Domínguez, regidor	1 legua	22
<b>La hacienda Yzincab</b>	Don Luis de Echazarreta, cura	Legua y media	10
<b>Estancia Hucxectaman</b>	Don Luis de Echazarreta, cura.	1 legua	41
<b>Sitio Haltunchen</b>	Don Luis de Echazarreta, cura.	2 leguas	13
<b>Estancia Sihomchen</b>	Don Luis de Echazarreta, cura.	2 leguas	72
<b>Estancia Altamira</b>	Don Luis de Echazarreta, cura	2 leguas	31
<b>Estancia Mulsai</b>	Don Josef Negroe, capitán.	2 leguas	4
<b>Estancia Kusil</b>	Don Atanasio Villamil.	1 legua	6
<b>Estancia Hunntcuuc</b>	Don Josef Xool, indio Hidalgo	1 legua	14
<b>Estancia Sibihak</b>	Don Josef de Lara y Cámara	1 legua	70
<b>Estancia Calahxan</b>	Don Josef de Cano, alg. Mr.	2 leguas	10
<b>Estancia Bauan</b>	De la comunidad de Jibikal	1 legua	14
<b>Pueblo de Umán</b>	---	cabecera	344
<b>Pueblo de Chochola,</b>	---	4 leguas	211
<b>Estancia Sambula</b>	Don Ignacio Rendón, regidor	2 leguas	26
<b>Estancia Tonpul</b>	Don Pablo Sosaya	4 leguas	11
<b>Pueblo de Bolompoxche</b>	---	2 leguas	139
<b>La estancia Chuun</b>	Don Miguel de la Paz	1 de Bolom	6
<b>Estancia Juncha</b>	Don José de Vera	1 legua	7
<b>Estancia Xtucichen</b>	Don Juan Miguel Rubio	1legua	8
<b>Pueblo de Samahil</b>	---	4 leguas	112
<b>Estancia Tanchem</b>	Don Clemente Figueroa	de Samahil 1	27
<b>Sitio de San Miguel</b>	Don Miguel de León	Dista una legua	14
<b>Estancia Santa Cruz</b>	Cacique del pueblo de Samahil	De samahil 1	28
<b>Estancia San Juan Actum</b>	Miguel Aguayo	Dista 1 legua	9
<b>Estancia de Santa María Xnuc</b>	Don Ángel Francisco Pérez	Dista 2 leguas	27
<b>Estancia Amtun</b>	Blas Figueroa	Dista 4 leguas	4
<b>Sitio Cusumal</b>	Mateo Solís.	3 leguas	36

Fuente: AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 14, ff. 34r-37r.

Entre los propietarios de las estancias y haciendas que aparecen en el cuadro anterior, se distinguen, mayormente, alcaldes, regidores, demás españoles, el cura del pueblo, y un cacique. En el interior de estos sitios, la cofradía implicaba un arduo trabajo de registro en la producción, mantenimiento, ganancias y pérdidas en animales, y todo un sistema que permitía supervisar el adecuado manejo de los recursos en la cofradía. En las visitas pastorales, el mayordomo era el encargado de presentar los libros de cuentas de la cofradía al obispo y el doctrinero de la parroquia a su jurisdicción. Sin embargo, en algunas visitas relativas al periodo de Piña y Mazo se contó con muy poca información sobre cofradías en los pueblos, y la gran mayoría alegó no contar con algún instrumento de fundación que avale su conformación.

### Las cuentas de cofradía

En las cuentas anuales registradas en la estancia *Lumbub*, cofradía de Nuestra señora de la Asunción del pueblo de Ekmul en 1778, aparecen las ventas y producción de ganado y caballar, donde se registra además una fuerte producción apícola para el sustento de los gastos de dicha cofradía, teniendo un total de 59 cabezas de ganado y 18 de caballar, además de contabilizarse 63 colmenares y castración de 1 botija y 1 botijuela de miel con 2 libras y media de cera, así como la cosecha de 20 cargas de maíz y 3 cargas de almud.<sup>345</sup>

En ese año, el administrador de la cofradía Jacinto María Ruiz registró el siguiente cargo y data:

#### CUADRO 17.

##### Cuentas de la cofradía de Nuestra Señora de la Asunción de Ekmul, en 1778:

CARGO	DATA
31 pesos valor de 5 toros 11 pesos importe de los 2 capones, a razón de 5 pesos y 4 reales 30 reales valor de la botija y botijuela de miel 20 reales y dos libras y media de cera, a razón de 2 reales libra	6 reales en el alcance la cofradía, 12 pesos dados al mayoral por su salario y 20 cargas de maíz de sus raciones año entero, 2 cargas de maíz consumidos en raciones para el cultivo de milpas y 4 almudes en la hierra. 3 pesos, gastados en la fiesta principal 3 pesos 7 reales pagados al santo diezmo <sup>346</sup> de 10 terneros, botija y botijuela de miel y las 20 cargas de maíz, 5 pesos de la visita del libro, pase y revisión. 9 reales de mi rediezmo de miel y cera 8 reales que tocan en intérprete <i>Total: 26 pesos, 6 reales.</i>
<i>Total: 45 pesos, 6 reales.</i>	
Alcanzando 19 pesos y en maíces 10 almudes.	

Fuente: AHAY, cofradías, caja 48, vol. 6, exp. 9, f. 124v.

Otras percepciones están constituidas de limosnas provenientes tanto de indígenas como españoles, formando un recaudo destinado al mantenimiento de la cofradía, como se muestra en el libro de cuentas de la cofradía de la santísima virgen de la concepción en el pueblo de *Hool* del 8 de Marzo de 1741, en las cuentas que presentó el mayordomo don Baltasar Miguel Príncipe Navarrete:

<sup>345</sup> AHAY, cofradías, caja 48, vol. 6, exp. 9, Cuenta y razón del ganado, caballar, miel, cera y reales de *Lumbub* estancia de cofradía de nuestra señora de la Asunción del pueblo de Ekmul corrida desde 14 de junio de 1778 hasta 14 junio de 1779, f. 124v.

<sup>346</sup> Por productos españoles.

## CUADRO 18.

### Cuentas de cargo y data la cofradía de la virgen de Hool en 1741:

1 peso y 7 reales que se recogió de limosna en la fiesta de la Asunción por el mes de agosto  
13 pesos 7 reales que se recogieron de limosna en el parado de Champotón y Campeche  
13 pesos 7 reales demanda que salió de la imagen pequeña.  
10 pesos 22 reales que saque del sepo gesta en la iglesia  
11 pesos que dio de limosna Don Josep de Solu.  
12 pesos 4 reales que el Don y maestro Franciscano Gregorio Usarrezo dio de limosna.  
40 pesos que dio de limosna Don Pedro Felipe Sarricolea.  
111 pesos 3 y medio reales que se recogió de limosna en la iglesia en los días de festividad de nuestra señora en los cuales se incluyen vergates de las candelas y los bultos de cera.  
24 pesos 6 reales de cargo por jornales que se pagaron en la festividad  
167 pesos 5 reales y medio que me entregó el Capitán Don Leandro Zuñiga y Ortega del Alcance que le hizo la cofradía.  
4 pesos, 4 reales que pago de jornales Juana Uc vecina de Sihochac de 6 años que debía atrasados hasta este año de 41.  
6 pesos y 6 reales que se cobran en Campeche de 9 pesos más del año de 41.  
12 pesos que dio de limosna el Capitán Don Leandro Torres Berdugo.

Fuente: AHAY, caja 48, vol. 6, exp. 10, ff. 104v-105v.

Estas cuentas pasaron por la certificación del bachiller don Nicolás Solís cura del partido de la Seiba para después presentarlas al obispo don Antonio Caballero y Góngora, quien las aprobó y mandó que el mayordomo considere “que para la primera partida se cargo la cantidad de 61 pesos y 6 reales que resulta a favor de la cofradía con más de 3 pesos gastados en partes de correos para pasar estos libros a Mérida”.<sup>347</sup>

### Los gastos eclesiásticos de las cofradías

En la provincia de Tabasco, la documentación colonial ayuda a comprender la importancia de estas cofradías en la economía de las parroquias, así como la fuerte cantidad de dotes que se registraron en algunas. De acuerdo a la documentación eclesiástica de finales del siglo XVIII, los curatos que registraron la existencia de cofradías y otras obras pías en Tabasco fueron: Nacajuca, Cunduacán, Villahermosa, Teapa, Tacotalpa, Tepetitán, Jalpa. En el curato de Nacajuca en 1778, se registraron tres cofradías, la del santo Cristo del Oxiacaque, del Cristo de las ampollas y de la señora de los Remedios con la obligación de 12 misas cada cofradía un mes la misa de festividad de cada mes y aniversario. Así mismo, otra misa el cuarto viernes de cuaresma perteneciente al Cristo del Oxiacaque y otra del viernes del Concilio perteneciente al

<sup>347</sup> AHAY, cofradías, caja 48, vol. 6, exp. 10, certificación del libro de cuentas de la cofradía de la santísima virgen de la concepción en el pueblo de *Hool*, hecha por el cura del partido de la Seiba don Nicolás Solís en 5 de enero de 1788, ff. 104v-105v.

Cristo de las Ampollas que inclusive todas componían 44 misas, “cuya limosna del santísimo Cristo del Oxiacaque con su festividad eran 42 pesos, del mismo Cristo de las ampollas importa su limosna 32 pesos y de la santísima de los Remedios importa su limosna eran 31 pesos”.<sup>348</sup>

En Campeche, la cofradía de ánimas pagaba derechos anuales a los curas libres de misa y demás contribuciones:<sup>349</sup>

Por 52 misas por los lunes del año a 7 reales cada una	45 pesos 4 reales
Por 12 misas y también cada día 23 del mes a 7 reales:	10 pesos 4 reales
Por 2 aniversarios anuales a 2 pesos cada uno	4 pesos
Por los derechos de la novena	2 pesos
<i>Sumando un total de</i>	<i>62 pesos.</i>

En el curato de Cunduacán en 1778, existe el registro anual de las actividades religiosas realizadas por las cofradías, y archicofradías existentes en el pueblo cabecera<sup>350</sup>, y se compone:

**Razón de las misas precisas de todo el año que tiene esta cabecera de Cunduacán:**

- Todos los lunes del año una misa para las ánimas.
- Todos los jueves una misa de renovación que paga la archicofradía.<sup>351</sup>
- Todos los domingos, primeros del mes una misa cantada para el bautismo y sacramentos.
- Segundo domingo del mes mi señora de Cunduacán.
- Tercer domingo mi señora del Rosario.
- Una misa al señor san Juan Bautista que paga la archicofradía.
- Una misa a nuestra señora de la asunción que paga la archicofradía.
- Una que celebra la archicofradía a san Juan Evangelista.
- El 2 de Mayo la festividad de nuestra señora de Cunduacán.
- 3 de mayo la función de la Santa Cruz.
- Octavario de corpus, 7 misas cantadas que paga la archicofradía y una que paga para el completo del octavario, doña María Coto, y hermano de fundación.
- Una misa a mi señora del Rosario la Nabal.
- Aniversario de la archicofradía.

<sup>348</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 1, Relación separada del cura Marcelo Álvarez del pueblo de Nacajuca, en relación a visita pastoral, Nacajuca 8 de Febrero de 1778, f. 21v.

<sup>349</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 55, Razón de los derechos anuales que paga la cofradía de animas a los curas hecha por don Josep Fermín de Minaya, en relación a visita pastoral, Campeche a 8 marzo 1787, f. 59v.

<sup>350</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 2, Relación separada del cura don Baltasar Villacencio de acuerdo a visita pastoral, Cunduacán a 12 de Febrero de 1778, ff. 16v-16r.

<sup>351</sup> Cofradía muy antigua o que tiene mayores privilegios que otras.

- Aniversario de nuestra señora de Cunduacán.
- Aniversario de nuestra señora del Rosario.
- Misas de aguinaldo, 9 cantadas de fundación.

En este mismo curato, en las cuentas anuales presentadas al visitador general de la provincia don Josef Nicolás de Lara, los cargos componían la cantidad de 257 pesos 7 reales, y siendo la dote de 161 pesos 3 reales, resultaron a favor de la fábrica 96 pesos 4 reales sus misas en dichas cuentas. De acuerdo a las cuentas de las cofradías presentadas por sus administradores, se componían de los siguientes cargos:<sup>352</sup>

- Nuestra señora de Cunduacán: la cantidad de 650 pesos 5 y medio reales, y siendo la data de 124 pesos resultaron a su favor 526 pesos 5 y medio reales,
- Nuestra señora del Rosario: 564 pesos 1 y medio real, y componiendo la data 50 pesos 5 reales quedaron a su favor 513 pesos 4 y medio reales,
- Santísimo sacramento: 242 pesos 4 y medio reales, y siendo la data 224 pesos resultaron de alcance en su contra 18 pesos 4 y medio reales.
- Ánimas benditas: 86 pesos y 5 y medio reales, ascendiendo la data a 240 pesos fue alcanzada en la cantidad de 154 pesos y 5 y medio reales.

En los casos presentados, la estructura de ingresos y egresos de una cofradía pone en manifiesto que las limosnas fueron la fuente principal para el sostenimiento del culto. En el curato de Villahermosa en la visita pastoral efectuada en 1778, se registraron 3 cofradías, de las cuales:<sup>353</sup>

- La primera fue adjudicada como la cofradía de Animas benditas con 3000 pesos de fundación, y tenía misa cantada semanal con los responsos, con limosna de 2 pesos cada una y por el novenario que se hacía por finados, así mismo en su octava hay vigiliias y sermón, daban 12 pesos el domingo de Lázaro por vigiliias, procesión, misa y sermón por las almas de los hermanos y difuntos. Su administración se componía de 259 pesos 4 reales de cargo, y la data de 200 pesos 3 reales, resultaron a su favor 58 pesos, 1 real.

---

<sup>352</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 2, Relación separada del cura don Baltasar Villacencio de acuerdo a visita pastoral, Cunduacán a 12 de Febrero de 1778, ff. 17v-17r.

<sup>353</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 3, certificación del cura de Villahermosa bachiller Juan Meneses con respecto al interrogatorio de visita pastoral, Villahermosa a 22 febrero 1778, ff. 14v-16r.

- La segunda fue adjudicada como Nuestra señora del Rosario con 2000 pesos de fundación, con misa cantada todos los meses cada domingo, con una limosna de 14 reales, y su función anual con vísperas protección, misas y sermón con limosna de 12 pesos por todo. Su administración registró 250 pesos 1 y medio real de cargo, y la data de 61 pesos, resultaron a su favor 189 pesos 1 y medio real.
- La tercera la cofradía fue adjudicada Jesús el Nazareno y al año constaban tres funciones: la primera el día del sano remedio, vísperas, procesión, misa y sermón todo por 12 pesos. La segunda el jueves santo por la noche del paso con procesión y sermón en 9 pesos, y la última por el aniversario por los hermanos difuntos por 3 pesos. Su administración constaba de 255 pesos y 4 reales de cargos, y su data fue de 147 pesos 4 reales, resultaron a favor de la cofradía 108 pesos.

De acuerdo a la documentación, el destino de los fondos económicos en curatos de la provincia de Tabasco era exclusivamente para solventar los gastos de culto.<sup>354</sup> Así mismo, es importante considerar que además de las limosnas recaudadas, para el cumplimiento de sus funciones, las cofradías “buscaron el acopio de otros recursos como donaciones, derramadas, ventas, y demás ingresos invertidos en maíz, colmenas, además de la adquisición de tierras y ganado para fundar haciendas”.<sup>355</sup> El funcionamiento de las cofradías en los curatos del obispado fue una situación compleja, tanto que no es válido especular en su posible *modus operandi* y visualizarlos como un proceso generalizado, más bien, existen muchas variables insertas que motivaban a estas empresas de producción y manejo de bienes así como el destino de los fondos<sup>356</sup> acumulados. Farriss apunta que el culto a los santos fue la principal empresa corporativa de los mayas coloniales a la que dedicaron la mayor parte de sus energías y recursos materiales colectivos.<sup>357</sup>

---

<sup>354</sup> Es probable que en la provincia de Tabasco, las cofradías hayan tenido un carácter más urbano, lo que Farriss señala como “cofradías españolas” que servían para definir identidades sociales en una sociedad compleja además de promover la piedad personal y ofrecer una ayuda mutua bajo la forma de seguros de gastos funerarios y en algunos casos de ayuda a los enfermos, viudas y huérfanos. Farriss, N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, pp. 350-351.

<sup>355</sup> Bracamonte y Sosa, P., “*El cristianismo indígena y las...*”, p. 46.

<sup>356</sup> Farriss y Solís Robleda, coinciden que en caso de las cofradías yucatecas, de acuerdo a evidencias documentales el principal rubro de gastos de las cofradías era destinado para el sostenimiento de misas y rituales, principalmente aquellos destinados al culto de los santos, aunque en el aspecto más secular se atendiesen hambrunas y enfermedades. Véase Solís Robleda, G., *Entre la tierra y el cielo religión y sociedad en los pueblos mayas de Yucatán colonial*, pp. 226-228, Farriss N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, pp. 418-420.

<sup>357</sup> Farriss, N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, p. 423.



Culto al santo Cristo de la Transfiguración del pueblo de Chumayel, 2016.

La adaptación del cristianismo en las sociedades mayas modificó el sistema de creencias<sup>358</sup>, mediante la adopción de las nuevas figuras cristianas<sup>359</sup> acompañadas de diversas prácticas de origen ancestral que predominaron en muchos pueblos, así como costumbres y rituales indígenas efectuados hasta fines de la colonia. Tema que abordaré más adelante en el capítulo IV.

---

<sup>358</sup> En este sentido, Nancy Farriss señala que la fiesta patronal es el espectáculo que atraía a los mayas desde sus ranchos y sus migraciones temporales, la atronadora cohertería y las corridas de toros, la música, que acompaña los festejos, la comida y la bebida, las procesiones y las liturgias solemnes, profusión de flores y velas adquirieron un significado de abundancia y esplendor en medio de una existencia por lo general gris y mezquina, y por más que sean para agrandar a los santos, no pueden menos que encantar a los humanos. Farriss, N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, p. 434.

<sup>359</sup> Esta mezcla indígena-cristiana puede observarse en la advocación de muchos santos patronos de las cofradías que estuvieron acompañadas por vocablos de origen indígena, así como estancias, ranchos, haciendas y demás sitios. Esta situación se observa en la mayoría de los curatos indígenas del obispado. Por ejemplo Santo Cristo del *Oxiacaque* en Nacajuca, santo Cristo de *Tecomaxiaca* en Teapa, Nuestra señora de la Concepción de María de *Tixpenal* en Nolo, entre otros.

Entre los santos patronos titulares del pueblo de Nuestra Señora de la Asunción de los ríos de Usumacinta en la provincia de Tabasco se encuentran:

**CUADRO 19.**  
**Santos patronos de los pueblos de los ríos de Usumacinta, en 1788:**

<b>Pueblo</b>	<b>Distancia respecto a la cabecera</b>
San Juan de Tenosique	2 leguas
Señora de la Asunción de [Estapilla]	4 leguas
San Francisco Kan Yzam (de estapilla a Kan Yzan)	2 leguas
San Josef de Tamulté (desde Kan Yzan)	4 leguas
Santa Ana (desde Tamulté)	2 leguas
San Marcos de Balancán (desde Santa Ana)	4 leguas
San Gerónimo	30 leguas
San Isidro del Terro	7 leguas
San Felipe	3 leguas
La Trinidad	2 leguas
San Pedro Martin	2 leguas
Tamana de Balancán	22 leguas
San Antonio desde Balancán	19 leguas
San Marcos Hacienda	17 leguas
Santa Ana Hacienda	13 leguas
Concepción Tamulté	9 leguas
Concepción Kan Yzan	6 leguas
San Antonio Cabecera	2 leguas
Rosario	5 leguas
Anima cabecera	2 leguas
Santo Cristo de Tenosique	4 leguas
San Juan	5 leguas

Fuente: AHAY, visita pastoral, caja 623, vol. 21, exp. 56, f. 59v.

La cofradía, fue en sí parte de la vida social, económica y espiritual de muchos curatos indígenas, y su figura representó uno de los pilares más fuertes para el sostenimiento del culto cristiano, fundamentado por el trabajo indígena organizado. Sin embargo, en 1781 a la par de los cambios sustantivos mediante las reformas borbónicas y estrategias eclesíásticas inició la amortización de las estancias de cofradías. Aunque la venta de cofradías afectó en mayor medida a las corporaciones indígenas habría que considerar los diversos argumentos en torno a la amortización.

### **La amortización de las cofradías**

Después de observar los montos recaudados en las distintas cofradías del obispado, es asertivo suponer que funcionaron como verdaderas empresas económicas para el sostenimiento del



culto cristiano y obras de piedad, además de ser una forma exitosa de acumulación de bienes y utilidades en muchos curatos indígenas.

Es importante considerar, que en la mayoría de las visitas pastorales realizadas por el obispo Piña y Mazo, se tiene muy poca información sobre la administración de las cofradías existentes. Las pocas que se mencionaron en los recorridos carecían de instrumentos de fundación o los administradores no hicieron el acto de entrega de cuentas a las autoridades eclesiásticas correspondientes, son muy pocas las que si cumplieron estos requisitos. Es claro que en una época de cambios en el obispado, después de la supresión legal de los repartimientos forzosos, y la intención de erradicar todo un sistema de vejaciones a los indígenas que se venía dando a lo largo de la colonia acarreó consigo pugnas entre el gobierno y las autoridades eclesiásticas, además de generar otras formas de control y nuevos mecanismos de dominación. El panorama de la amortización es variable, y algunos autores han manifestado sus posturas de formas opuestas.<sup>360</sup> Sin embargo, vale la pena destacar el panorama social y político en los que desarrolló la amortización, además del pensamiento liberal a favor de los indios en algunas autoridades eclesiales.<sup>361</sup>

Inicialmente entre los argumentos dados por el obispo Piña y Mazo al Rey, señala que de las 158 estancias de cofradía pertenecientes al culto de las imágenes, “ninguna puede llamarse de cofradías sino al contrario, cofradía de las estancias, porque preexistiendo estas se han fundado las otras”.<sup>362</sup> Es probable que esta situación esté relacionada a las denuncias de los eclesiásticos sobre la carencia de licencias de oratorios en algunas estancias y fincas rurales presentadas en los recorridos pastorales, además de la dispersión y movilidad de los indígenas a las fincas rurales y ranchos denunciadas por los eclesiásticos como un problema para el adoctrinamiento e instrucción (capítulo II).

---

<sup>360</sup> El obispo historiador Crescencio Carrillo y Ancona, argumentó celosamente la decisión del remate de las estancias de cofradías efectuada por el obispo Piña y Mazo, ante señalamientos del liberal Justo Sierra O'Reilly. Sus argumentaciones se basan en fuentes halladas en los recorridos pastorales del prelado, y cartas que le enviaba al Rey para informarle los sucesos de la diócesis. Sin embargo, ambos coinciden en las diferencias marcadas entre el gobierno de Rivas Betancourt y Piña y Mazo, como uno de los ejes más importantes alrededor de la enajenación. Carrillo y Ancona, Crescencio, *El obispado de Yucatán, historia de su fundación...*, pp. 933-950, y Sierra O'Reilly, Justo, *Los indios de Yucatán*, tomo I, pp. 174-184.

<sup>361</sup> Solís Robleda resalta cuatro puntos que hay que considerar en la enajenación: 1) el aumento poblacional en Yucatán a finales del siglo XVIII, 2) los conflictos entre seculares y regulares que se venían dando a lo largo de la colonia, 3) las pugnas existentes entre las autoridades civiles y religiosas, y 4) las políticas de la Corona que vieron a la propiedad corporativa como un obstáculo para el desarrollo económico, que pretendieron desamortizar a través de la corporación. Véase Solís Robleda, G., *Entre la tierra y el cielo...*, pp. 279-329.

<sup>362</sup> Carrillo y Ancona, C., *El obispado de...*, p. 933.

El argumento del prelado promotor del remate consistió en que únicamente 42, de 158 fueron aptas para obras de piedad y sacrificios para ser cofradías.<sup>363</sup> Entre sus principales argumentos, enfatizó que la gran mayoría de las cofradías existentes en el obispado, además de no cumplir con las normas eclesiásticas correspondientes, sólo representaban una carga más para los indios, y era un canal para la permanencia de abusos y extorsiones, “porque son puras oblaciones de los fieles hechas a Dios en sus santos por vía de legados a donaciones instrumentales para que se le cante una misa o solemnice su fiesta”.<sup>364</sup> Además con este mecanismo de trabajo, el prelado argumentó que con el remate “se librarían los indios de los daños que por su intermediación a los solares de los pueblos, padecen en sus siembras y legumbres y no saben reclamar por respeto a los santos”.<sup>365</sup>

Estas declaraciones fueron motivo de mucha tensión social. Primero, porque como se vio anteriormente, es verdad que en la mayoría de las cofradías el eje fundamental era el trabajo indígena, puesto que era el mecanismo principal para el sostenimiento del culto, además de funcionar la cofradía como un mecanismo para la sobrevivencia ante las constantes hambrunas, “que contribuía a estabilizar el abasto de alimentos”<sup>366</sup> y segundo, era una decisión que afectaba no sólo a indígenas, sino también las demás autoridades tanto civiles y eclesiásticas que sacaban provecho al trabajo de las cofradías. Pero más allá del aspecto económico, también repercutía en la creencia del santo dedicado a la cofradía en la comunidad y el celo de muchos indígenas para su cuidado y preservación, que en el caso yucateco fue un vínculo muy estrecho entre cofradía y comunidad. Sin embargo, en los libros de cuentas de cofradías, existe la evidencia de aprobaciones por las autoridades eclesiásticas en el manejo de muchas cofradías. Como sucedió en la descota y tierra de ganado y caballar del año a 1758 en 1759 de la cofradía de Nuestra Señora de la Natividad de Baca, administradas por su patrón Luis Chim y el mayoral Francisco Camal, y demás oficiales indígenas. El cura doctrinero del partido de Mococho en presencia del patrón de la cofradía, mayoral y demás oficiales indígenas efectuaron el ajuste de cuentas del ganado y caballar de la estancia, y vista la descola, “y se

---

<sup>363</sup> Carrillo y Ancona, C., *El obispado de...*, p. 934.

<sup>364</sup> Carrillo y Ancona, C., *El obispado de...*, p. 935.

<sup>365</sup> Carrillo y Ancona, C., *El obispado de...*, p. 936.

<sup>366</sup> Farriss, N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, p. 356.

firmó conforme y arreglada al antecedente registros, y se dio razón de sus colmenas y castras, cuentas rubricadas por el notario don Pablo Augusto de Aserreno”.<sup>367</sup>

Sin duda, la desamortización fue un golpe muy duro a la sociedad corporativa indígena. Al menos, en la provincia de Yucatán hubo un enfrentamiento entre el obispo promotor de la desamortización y el gobernador de Yucatán Roberto Rivas Betancourt. Dicho gobernador, escudado de algunas quejas de los indios en oposición al remate, se opuso en 1781, solicitando que “respecto de los muchos recursos que tengo de estos indios por estar fundadas sobre sus tierras, tuviese por conveniente mandar suspender la enajenación de estos bienes hasta su superior determinación”.<sup>368</sup> Posteriormente, la reacción no se hizo esperar, en febrero de 1782 un auto de la audiencia ordenaba al obispo suspender los remates, y tanto él como el gobernador debiesen informar “las calidades y circunstancias y el modo con que se adquirieron así como de las licencias reales”.<sup>369</sup> La agitación continuó entre ambas autoridades. Finalmente el obispo se escudó para el remate en venta pública con la finalidad de “libertarlas de las usurpaciones, quiebras de sus administradores, y ruinas procedentes de ellos y de las hambres, secas y plagas que son frecuentes más que otras en esta provincia”.<sup>370</sup>

El abogado y protector de los indios, se manifestó a favor del remate. En su representación fechada el 3 de junio de 1782, expuso al gobernador que las haciendas de cofradías, desde su origen habían sido oblacones ofrecidas a los santos por donaciones, legados y limosnas de los fieles, y por consiguiente bienes puramente eclesiásticos, que estaban sujetos a la jurisdicción de los señores obispos, “sin exceptuarse aquellas que pertenecen a ciertas advocaciones para cuyo culto se han encontrado ordenanzas y constituciones aprobadas por los obispos a quienes se presentaron”.<sup>371</sup> Además, el protector privilegió que con la venta “se experimentará progreso en las haciendas, con utilidades claras, aún cuando en el tiempo no viniesen a subsistir otras que las distantes de los pueblos, respecto a que sólo han ofrecido

---

<sup>367</sup> Véase, AHAY, cofradías, caja 48, vol. 6, exp. 8, libro de tierra de ganado, caballar y colmenas, miel y castras de nuestra señora de la Natividad de la cofradía de Baca, con fecha del primero de mayo de 1758 al 01 mayo 1759, ff. 1v-30v.

<sup>368</sup> AGI, México, 3066, solicitud del gobernador de Yucatán al rey para suspender el remate de cofradías, Mérida a 6 de octubre de 1781, ff. 16v-17r.

<sup>369</sup> AGI, México, 3066, Auto de la Audiencia de México para que el obispo de Yucatán suspendiera el remate de las haciendas de cofradías y remita información, México a 6 de febrero de 1782, ff. 17v-18v.

<sup>370</sup> Carrillo y Ancona, C., *el obispado de Yucatán...*, p. 936.

<sup>371</sup> AGI, México, 3066, Representación del abogado y protector de los indios a favor del remate de las haciendas de cofradías, Mérida a 3 de junio de 1782, ff. 22r-37v.

quebrantos y destrucciones”.<sup>372</sup> En el mismo mes de la certificación del abogado y protector de los indios, 26 días después, por medio de una carta cordillera, el obispo Piña y Mazo mandó a todos los curas de la provincia que recojan los libros parroquiales de las iglesias de sus partidos, especialmente los de fábrica y cofradías, y que “por ningún título los franqueen, ni consientan leer a ningún juez real ni otra persona, bajo pena de excomunión mayor ipso facto *incurrenda una potrina canónica monitione* en derecho premisa y de cien pesos de multa”.<sup>373</sup>

Más tarde, en el informe del gobernador Rivas al rey fechado el 30 de abril de 1783, entre los alegatos dados en contra del remate, señaló que las haciendas de cofradías “tuvieron su origen de la particular devoción de los pueblos indios a los santos titulares de sus iglesias y con este impulso fijaron el principio de sus fundaciones”.<sup>374</sup> Pero el trasfondo en relación a la venta fue más complejo. De acuerdo a las declaraciones del gobernador, estas cofradías también procuraban sucesivamente su mayor incremento a fuerza de industria y trabajo, que “no sólo soportaban el cumplimiento de las festividades, también contribuían los fondos para aniversarios por las almas de los difuntos, funerales de cofrades pobres, y para el socorro de sus necesidades, como la inopia de maíces en la provincia”.<sup>375</sup> Además, aún cuando el producto de las haciendas de cofradías no equivalía al costo de las festividades, procuraban suplir esta falta con otras limosnas que contribuían para “perpetuar sin intermisión el designio de sus antepasados, en que son muy exactos”, pues cualquiera infracción sobre este asunto, lo reportaban con abominación “y piensan que redundaría en notorio desprecio de la religiosa disposición de sus ascendientes, que veneran con invariable constancia”.<sup>376</sup>

---

<sup>372</sup> AGI, México, 3066, Representación del abogado y protector de los indios a favor del remate de las haciendas de cofradías, Mérida a 3 de junio de 1782, ff. 22r-37v.

<sup>373</sup> AGI, México, 3066, Carta cordillera del obispo Piña y Mazo a los curas y religiosos de la provincia de Yucatán mandando recojan libros y prohibiéndoles dar información de cofradías, Mérida a 29 de junio de 1782, ff. 47v-48v.

<sup>374</sup> Dicho gobernador también argumentó que las cofradías se habían fundado con un corto número de ganados destinado para sus pastos y conservación de las tierras de sus comunidades, con el objeto de que aumentado la procreación, aquel reducido el número llegaría a rendir sus esquilmos y productos, lo necesario para costear el culto anual y festividades de las imágenes que se proponían por objeto de su piadosa intención, sin abdicar de si el directo dominio de los bienes que tenía este destino. AGI, México 3066, Informe del gobernador de Yucatán al rey sobre los defectos del ordinario eclesiástico en el remate de las haciendas de cofradías, Mérida a 30 de abril de 1783, ff. 1r-13v.

<sup>375</sup> AGI, México 3066, Informe del gobernador de Yucatán al rey sobre los defectos del ordinario eclesiástico en el remate de las haciendas de cofradías, Mérida a 30 de abril de 1783, ff. 1r-13v.

<sup>376</sup> AGI, México 3066, Informe del gobernador de Yucatán al rey sobre los defectos del ordinario eclesiástico en el remate de las haciendas de cofradías, Mérida a 30 de abril de 1783, ff. 1r-13v.

La cofradía, no sólo representó una estrategia de la comunidad indígena para la veneración y culto de los santos, sino que también era un mecanismo de apoyo para la subsistencia alimentaria de muchos pueblos, así como la secuencia de una devoción al culto de los santos transmitida por sus antepasados. Sin embargo, la venta sólo era un acontecimiento de la gran ola de cambios que venían con el ocaso colonial. Entre estos cambios, algunos autores han coincidido que estuvieron estrechamente relacionados con las llamadas reformas borbónicas que ocasionaron “una transformación que impacto severamente a las repúblicas indígenas corporadas”<sup>377</sup>, además del crecimiento de las estancias ganaderas de españoles que limitaba la adquisición de tierras además de las licencias necesarias para establecerlas.<sup>378</sup> Dentro de los argumentos dados por el obispo, señaló que del valor resultante de la venta “se le realizaba a la Corona un servicio socorriéndola según las soberanas intenciones en las actuales necesidades de la guerra”.<sup>379</sup> Sierra O’Reilly señala que además el prelado se apoyó para demostrar a la corona el “daño positivo que sufriría la real hacienda con dejar de percibir aquellos productos en medio de las circunstancias de la guerra en la que se encontraba el erario”.<sup>380</sup> Finalmente, ante la oposición eminente el obispo remató en pública subasta todas las 158 haciendas de los indios.<sup>381</sup>

### **La inconformidad de los indígenas al remate**

Ante la venta de cofradías, la respuesta indígena fue variada en muchos curatos. Farriss apunta que “la pérdida masiva más grande se dio a través de la expropiación y venta de las estancias y haciendas de cofradías en la década de 1780”.<sup>382</sup> Sin embargo, la reacción de algunos indígenas

---

<sup>377</sup> Solís Robleda, G., *Entre la tierra y el cielo...*, p. 308.

<sup>378</sup> Véanse los trabajos de, Robert Patch “*La formación de estancias y haciendas en Yucatán durante la colonia*”, Bracamonte y Sosa, P., *Amos y sirvientes, las haciendas en Yucatán 1789-1860*, García Bernal, M., “*Desarrollos indígena y ganadero en Yucatán*”.

<sup>379</sup> Carrillo y Ancona, C., *el obispado de Yucatán...*, p. 936.

<sup>380</sup> Sierra O’Reilly, J., *Los indios de Yucatán*, p. 180.

<sup>381</sup> La política del estado borbónico de recurrir a la venta de una parte importante de las “manos muertas” y a la enajenación de los bienes raíces pertenecientes a hospitales, hospicios, cofradías, obras pías, etcétera, ha sido interpretada en la historiografía tradicional como medida de control sobre la iglesia por parte de un régimen que iniciaba así un plan nuevo de laicización de los recursos eclesiásticos. Véase Martínez de Codes, R., “*Cofradías y capellanías en el pensamiento ilustrado de la administración borbónica (1760-1808)*”, en López Cano Pilar, *et al*, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, 1998, UNAM, pp. 17-35.

<sup>382</sup> Farriss señala que entre 1780 a 1795 existió un aumento considerable de población tanto maya como española. En ese periodo los mayas comenzaron a sentir la falta de espacio, lo que ocurría no era un número considerable de mayas que tuvieran que arreglárselas con la misma cantidad de tierras, sino también de españoles que les iban ganando terreno, por lo que la venta de propiedades “fue un regalo caído del cielo para los españoles”. Farriss, *N.La sociedad maya bajo el dominio colonial*, p. 482.

fue acudir en tropel a Mérida con la esperanza de disuadir al obispo, “pero fueron despedidos de la cancellería episcopal con amenazas de cárcel si se empeñaban a resistirse a la medida”.<sup>383</sup>

En el pueblo de Maní se registró una inconformidad indígena en relación al remate, respaldada por el cura doctrinero fray Josef de los Reyes<sup>384</sup> oponiéndose a la reforma de los bienes de cofradías de indios. Este cura le ocasionó un disgusto al obispo Piña y Mazo como se muestra en su carta que envió a la Real Audiencia de México en 23 de julio de 1782:

“Ya se habían comenzado a practicar diligencias para persuadir a los indios por medio de fray Josef de los Reyes, que se sentían agraviados en la enajenación, concurriendo a estos oficios el provincial de San Francisco con patentes despachadas para que de la Sierra y personero del gobernador Rivas, declarasen los miserables indios a medida del deseo, sin noticia ni conocimiento mío, como si no fuese la materia perteneciente al oficio de cura en que no debe tener intervención alguna el prelado regular”<sup>385</sup>

Este doctrinero alegó que los indios se oponían al remate de sus cofradías, pues de ellas “tenían la ayuda para el servicio de sus repúblicas, hacer sus labranzas sin la espera de algún disgusto como lo pueden tener de los presentes poseedores, a cuya compra no se les dio lugar haciéndolos desistir por el exceso de pujas que en los remates”.<sup>386</sup> El clima en las poblaciones indígenas posterior al remate era desolado. En Teabo el doctrinero manifestó que tanto indígenas como españoles, se habían desmayado tanto en la devoción y fallecido de ánimo, y que en lo sucesivo “no darán ni dejarán de sus bienes a los santos por no experimentar igual paradero como han tenido las tales haciendas vendidas”.<sup>387</sup> El remate de las cofradías del partido de Maní, había ocasionado una sensibilidad profunda tanto en la población indígena como española, y una de las reacciones fue ocultar el instrumento de venta de las tierras de *Chob* sacándolo del archivo de Chumayel y depositándolo en la casa del cacique de dicho pueblo, “efecto de los murmullos y cuadrillas que formaban vecinos y naturales, consultando

---

<sup>383</sup> Farriss, N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, p. 483.

<sup>384</sup> Este cura, en su visita pastoral efectuada en el pueblo de Maní en 17 enero 1782, manifestó abiertamente el “problema” que representa al curato, el que los indios vivan en los ranchos y fincas, ocasionando daños graves en la implementación de la doctrina cristiana y la instrucción en la lengua castellana. Además este cura es hermano de don Enrique capitán a guerra del partido. Véase AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 22.

<sup>385</sup> Carrillo y Ancona, C., *el obispado de Yucatán...*, pp. 949-950.

<sup>386</sup> AGI, México, 3066, Certificación del doctrinero de Maní fray Manuel Josef de los Reyes sobre las cofradías de su partido, Maní a 17 de junio de 1782, ff. 56v-66r.

<sup>387</sup> AGI, México, 3066, Certificación del doctrinero de Maní fray Manuel Josef de los Reyes sobre las cofradías de su partido, Maní a 17 de junio de 1782, ff. 56v-66r.

lastimosos sobre dichas ventas de cofradías”.<sup>388</sup> Según el doctrinero de Teabo, el cacique del pueblo de Pencuyut, señaló que si vendían las cosas de sus imágenes (que son el motivo por las cuales ofrecen velas y algunos reales para la limosna de algunas misas para sus difuntos devotos), todo se acabaría y se acaba también la devoción, el culto de las imágenes y santuarios, ocasionando el cierre de las iglesias.<sup>389</sup> Así mismo, por la venta de la hacienda de *Balamtún* se quejó el cacique de *Sitilpech* don Santiago Sulú alegando que él que la compró le perjudica el gobierno de los indios moradores de dicha estancia que llaman *luneros*, diciéndole a dicho cacique que no tiene facultad sobre ellos, por haber comprado la hacienda con su dinero.<sup>390</sup>

En el pueblo de Calkiní los españoles señalaron que para ellos la venta de cofradías fue indiferente, pues no fueron agraviados en cosa alguna, mientras que los indígenas señalaron que el remate les afectó porque habían donado los pozos de las estancias con la obligación de servir para el ganado de las imágenes de sus advocaciones, y con la venta de la estancia, se les sigue el agravio de no poder milpar en sus mismas tierras, pues por lo regular aunque sólo se venda la planta de la estancia y no las tierras o montes, el que la compra ha de usar para sus labranzas de los montes circunvecinos como si fuesen propios, impidiendo que los indios que son legítimos dueños puedan labrarlos.<sup>391</sup> Un grupo de indígenas del pueblo de Tetiz, realizaron una petición para que se les regrese su cofradía “en el nombre de Dios y por vida de Nuestra Señora de la Asunción nombrada *Tumpech*”, quienes suplicaron al gobernador se les entregue su estancia de *Chumpech* por hallarse en sus tierras, por cuya y se les devuelva por “haberse poblado por nuestros antepasados cuando lo tuvo Nuestra Señora de la Asunción por ser cosa que nos pertenece”.<sup>392</sup>

En el pueblo de Maxcanú en 1782 el cacique don Nicolás Chí, teniente Andrés Ek, alcalde Anastasio Canché y los regidores Nicolás Pech, Pedro Qui, Fernando Ek, y Pascual Cahún se opusieron a la venta de los pozos de *Humché*, *Pichulá*, Santa Cruz, en que están los ganados del Santo Cristo, de la señora de la Concepción, y el Cristo de la Consolación,

---

<sup>388</sup> AGI, México 3066, Certificación del doctrinero de Teabo fray Pedro Marín sobre las haciendas de cofradías, Maní a 3 de julio de 1782, ff. 66r-69v.

<sup>389</sup> AGI, México 3066, Certificación del doctrinero de Teabo fray Pedro Marín sobre las haciendas de cofradías, Maní a 3 de julio de 1782, ff. 66r-69v.

<sup>390</sup> AGI, México 3066, Certificación del doctrinero de Izamal fray Francisco Hernández de Sierra sobre la venta de estancias de cofradías, Izamal 18 de junio de 1782, ff. 85v-88r.

<sup>391</sup> AGI, México 3066, certificación del cura doctrinero de Calkiní fray Josef Ignacio Perdomo sobre la venta de haciendas de cofradía, Calkiní a 23 de junio de 1782, ff. 88r-91v.

<sup>392</sup> AGI, México 3066, Trasunto de la petición en maya del pueblo de Tetiz al gobernador suplicando se les devuelva su hacienda de cofradía, Mérida a 2 de mayo de 1782, ff. 993v-994v.

argumentando que “si se venden a los españoles se han de querer levantar con nuestras tierras y montes como quiso hacernos el dueño de la hacienda *Chactún*”.<sup>393</sup>

Además estos principales pedían que se les diese el ganado de sus tierras, dispuestos a pagar el rédito cada año, alegando para que no se perdiera “los que trabajaron nuestros antepasados para el bien y alivio de sus almas”.<sup>394</sup> En esta petición indígena, estuvo acompañada de una propuesta, alegando que “no queremos que el español (comprador) milpee en nuestras tierras, ni que sus criados milpeen en nuestros montes aunque diga que pagara el arrendamiento”<sup>395</sup> y por tanto, de querer hacer milpas en sus tierras, estos principales estaban dispuestos a que les den el día lunes en la milpa de su comunidad y que sean electos en los cargos de su república como también aminorar el tequio que tanto los aqueja.<sup>396</sup> En la certificación del doctrinero de Tekantó, fray Juan López Nisiesa, con respecto a la venta de la estancia de cofradía con advocación de Jesús de Nazareno, señaló que por lo que respecta a su venta, fue “muy sensible a indios y vecinos, a causa del daño por el ganado a sus labranzas y solares, lo que anteriormente sufrían por estar dedicado al divino señor Jesús Nazareno”.<sup>397</sup>

En el pueblo de Maxcanu en 1782, se registró una petición escrita en lengua maya por el cabildo indígena<sup>398</sup> dirigida al obispo Piña y Mazo. La petición consistía en acabar con una serie de vejaciones y crueldades a que estaban sujetos, y en sus palabras señalan (traducción libre):

“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 pueblo de nuestro señor el santo<sup>399</sup> San Miguel Patrón de Maxcanú que presentado ante nuestro señor Dios y ante nuestro señor relator general, para nuestro

---

<sup>393</sup> AGI, México 3066, trasunto de petición en maya del pueblo de Maxcanú al gobernador para que no se venda su hacienda de cofradía, Maxcanú 11 de mayo de 1782, ff.998r-1000v.

<sup>394</sup> AGI, México 3066, trasunto de petición en maya del pueblo de Maxcanú al gobernador para que no se venda su hacienda de cofradía, Maxcanú 11 de mayo de 1782, ff.998r-1000v.

<sup>395</sup> AGI, México 3066, trasunto de petición en maya del pueblo de Maxcanú al gobernador para que no se venda su hacienda de cofradía, Maxcanú 11 de mayo de 1782, ff.998r-1000v.

<sup>396</sup> Este grupo de principales también emitió una queja por escrito (en lengua maya) en la visita pastoral efectuada en el pueblo de Maxcanú el 14 marzo 1782, y el cura doctrinero don Josef María Olivera en la relación separada hace un recuento de las vejaciones sufridas por los indios del pueblo, que se cometen en el acarreo de maíces con sus bestias hacia los pósitos de Mérida, Campeche y Bacalar durante la pascua con perjuicio de su salud, además de abusos suscitados en la repartición de bulas de la santa cruzada y en el cobro de repartimiento de cera y paties. Véase AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 12.

<sup>397</sup> AGI, México 3066, Certificación del doctrinero de Tekantó fray Juan López Nisiesa sobre las cofradías, Tekantó a 22 de junio de 1782, ff. 53r-56v.

<sup>398</sup> Don Nicolás Chi (cacique, gobernador) Nicolás Pech, Pedro Qui, Fernando Ek, Pascual Cahum, Francisco Tuctul (regidores), Pedro May (escribano), Andrés Ek (teniente) y Anastasio Canché (alcalde).

<sup>399</sup> Según los títulos de Ebtun *ab bolon pixan* es definido como bendito o santo.



señor el rey de los cielos<sup>400</sup> , obispo yo sé que no fuiste invitado<sup>401</sup> para alabar a nuestro señor Dios y a el verdadero rey, Rey nuestro, el grandioso creador<sup>402</sup> 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 el logro obtenido<sup>403</sup> sobre mí persona y sobre la gente de mi pueblo así como a los de sus hijos<sup>404</sup> puesto que por haberle pagado a la comunidad a cuatro [pesos]. Cada una 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 valor<sup>405</sup> 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 [...] 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 patrones los *Dzules*<sup>406</sup> 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 leguas<sup>407</sup> 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”<sup>408</sup>.

---

<sup>400</sup> *Ahan caan* “rey de los cielos”

<sup>401</sup> “*ma t’a’anech*” no te hablaron, no fuiste invocado, invitado.

<sup>402</sup> *Ab tepal*: majestad (Diccionario Maya Cordemex), Grandioso creador (títulos de Ebtun)

<sup>403</sup> *Dan Dan 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).

<sup>404</sup> *Web*: esparcir acción y efecto de esparcir montones o cosas amontonadas, separarse o dividirse.

<sup>405</sup> *Kakas takinob*: dinero sin valor, maltratado.

<sup>406</sup> *Dzul*: Amo, dueño, señor, patrón, extranjero.

<sup>407</sup> *Lub*: legua. *wak lub*: legua larga con exceso de longitud es una sola expresión. *oxlabun lub* también podría ser una sola expresión como un exceso de longitud.

<sup>408</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 12, Petición del cabildo indígena de Maxcanu dirigida al obispo Piña y Mazo por varios abusos y vejaciones cometidas en el pueblo, de acuerdo a visita pastoral efectuada en el pueblo de Maxcanu fechada el 14 marzo 1782, ff. 40v-40r.

En ese mismo año, los principales del pueblo de Hunucmá, efectuaron un alegato en oposición al remate, certificando al cabildo indígena que había sido fundador de la cofradía de nuestra señora de la Concepción “con el fin de hacer fiestas en las cinco festividades de nuestra señora, que son: la Purificación, la Anunciación, Asunción, Natividad y Concepción”.<sup>409</sup>

A pesar de estos alegatos, otros indígenas optaron por utilizar otros mecanismos para intentar recuperar sus estancias participando en la venta en calidad de compradores. Tal fue el caso de un grupo de “luneros de la estancia de Kancabdzonot del pueblo de Yaxcabá quienes intentaron reunir dinero para pujar en el remate”.<sup>410</sup> Farriss y Solís Robleda coinciden que a pesar del sentimiento generalizado de los indios contra los remates de sus haciendas de cofradías, pocos pueblos presentaron recursos formales de oposición y la mayoría de los principales de las comunidades no se molestaron en protestar ni hacer nada, pues tenían noticias por parte de otros funcionarios de que sus esfuerzos serían en vano.<sup>411</sup>

La venta atraería consigo consecuencias no sólo en el trabajo de los indios, sino también afectaría al mantenimiento del culto en las parroquias, y la entrada de aranceles y obvenciones resultantes de la aplicación de misas en festividades, así como la construcción de escuelas de primeras letras y otras obras que los eclesiásticos efectuaban con las cuentas de cofradías. Sin embargo, posterior al remate, la documentación ayuda a delinear algunas carencias en curatos, con respecto a la solvencia y mantenimiento de obras, como sucedió en Maxcanú en 1795, donde el cura Antonio Fernández manifestó al obispo Piña y Mazo no tener suficiente de las 100 cabezas de ganado otorgadas por las cofradías de Santa Cruz y *Pichula* para la construcción de escuela y campo santo, y solicitó una ayuda de 50 reses más de las dos cofradías para poder concluir dichas obras.<sup>412</sup> En ese mismo año, el cura de Umán, manifestó al obispo la absoluta escases de la ornamentación de las tres iglesias a su cargo, argumentando que carecen de ornamentos, vasos sagrados, y demás utensilios para el culto cristiano, a causa de los cortos fondos de su fábrica, no permitiéndole erogar los gastos de su campo santo, además de la necesidad de una casa para escuela de primeras letras, proponiendo al obispo se le conceda el número de cabezas de ganado vacuno “de las estancias de *Xcanchakán, Oxholom, Cumpich y*

---

<sup>409</sup> AGI, Audiencia de México, leg. 3066, Alegato de los indígenas del pueblo de Hunucmá en oposición al remate de una hacienda de cofradía, año 1782, publicado en Bracamonte y Sosa, P., *La memoria enclaustrada historia indígena de Yucatán 1750-1915*, pp. 173-174.

<sup>410</sup> Solís Robleda, G., *Entre la tierra y el cielo...*, p. 311.

<sup>411</sup> Farriss, N., *La sociedad maya bajo el dominio...*, p. 483, y Solís Robleda, G., *Entre la tierra...*, p. 313.

<sup>412</sup> AHAY, obispos, caja 400, vol. 24, exp. 31, Solicitud del cura de Maxcanu Antonio Fernández dirigido al obispo Piña y Mazo para que se le entreguen 50 cabezas de ganado para poder concluir la construcción de escuela y campo santo de su parroquia, Maxcanu 1795, f. 2v.

*Huchel* pertenecientes a las referidas tres iglesias, fundadas en su principio para estos fines piadosos”.<sup>413</sup> Sin embargo, dentro del manejo del culto cristiano, existieron otras fuentes de captación de ingresos para su sostenimiento, que formaron parte de la economía espiritual. Estas fuentes económicas se relacionan con el pago de misas y responsos para la salvación eterna de las almas, como capellanías y hermandades religiosas, que se ocuparon al igual de las cofradías para el beneficio del alma de los fundadores y sus familias, mecanismos presentes en los curatos indígenas.

### **Capellanías y obras pías**

La importancia de la capellanía<sup>414</sup> se debió a sus diversas funciones en la sociedad durante siglos de la vida colonial, tanto para la expresión de las creencias religiosas de los fieles, como la economía que representaban las dotaciones y bienes involucrados, que se administraban de forma diferente a los otros ingresos del curato. La capellanía tenía como objetivo principal proporcionar el ingreso seguro a una tercera persona, en ocasiones presbíteros o estudiantes del Seminario y en otras a personas particulares; esta fundación era registrada en el Juzgado de Capellanías quien tenía designado a un administrador para ellas. Al momento de fundarse se estipulaban las condiciones y circunstancias en que sería manejada.<sup>415</sup> La condición fundamental era que se dijeran misas por el alma del fundador, las ánimas del purgatorio y por otras personas, manifestándose el número de celebraciones y el pago por cada una de ellas. Las capellanías de misas, imponían un capital a rédito a cuenta de haciendas y viviendas. Las capellanías eran ingresos que poseían en forma individual algunos curas, lo que venía a aumentar su riqueza personal, aunque también podían pertenecer a una segunda persona; mientras que las obras pías estaban destinadas al culto o buenas obras de la parroquia.<sup>416</sup> Aunque en las sociedades testamentarias, la disposición de los bienes amerita tal vez una definición más amplia con respecto a lo que se entiende como capellanía.<sup>417</sup> Pero en los curatos

---

<sup>413</sup> AHAY, obispos, caja 400, vol. 24, exp. 31, Solicitud del cura de Umán Ignacio Manzanilla dirigido al obispo Piña y Mazo para que se le concedan cabezas de ganado vacuno para poder vestir sus tres iglesias, construcción de escuela y campo santo de su parroquia, Umán 1795, f. 1v.

<sup>414</sup> Carrillo y Herrera, B., *Iglesia y sociedad yucateca en el siglo XIX (1800-1840)*, tesis profesional para optar el grado de maestro de ciencias antropológicas con opción a Etnohistoria, UADY, 1993, p. 119.

<sup>415</sup> Carrillo y Herrera, B., *Iglesia y sociedad yucateca en el siglo XIX (1800-1840)*, p. 119.

<sup>416</sup> Carrillo y Herrera, B., *Iglesia y sociedad yucateca en el siglo XIX (1800-1840)*, p. 43.

<sup>417</sup> En este sentido, se puede entender como capellanía como una fundación instituida generalmente por perpetuidad, por vía testamentaria o actos entre vivos, en virtud de la cual el fundador afectaba a un bien inmueble o una suma de dinero situada sobre un bien inmueble, para costear con su renta la celebración de misas u otros actos píos y beneficiar determinadas personas o instituciones, a título de patrimonio si estas personas

indígenas del obispado, ¿Quiénes eran los fundadores?, y por consiguiente ¿en qué condiciones se fundaron las capellanías? En una sociedad indígena llena de tantas vejaciones y malos tratos, además del azote de hambrunas y otras calamidades, “la muerte estaba presente como una realidad cotidiana”.<sup>418</sup>

En el pueblo de Tixcacalcupul en 1784, se registró una capellanía de Sebastián Can fundada sobre una rejollada de cacao “para que anualmente por el mes de noviembre se le diga una misa cantada con su vigilia y responso y otra rezada con su responso para cuyo efecto entrega el que tiene la joya que es don Felipe Chuc 3 pesos”.<sup>419</sup>

La documentación ayuda a entender el arraigo de las sociedades al cristianismo, y la función de la religión en la sociedad colonial. En este sentido, los fundadores de capellanías debían tener cierta solvencia económica para el sostenimiento de una capellanía, siendo la ésta “parte del sentir religioso de un determinado grupo de personas que responde a necesidades espirituales y materiales”.<sup>420</sup> En el curato de Teapa en 1778 se registran elevadas sumas en dinero y en bienes destinados a las capellanías, mediante testamentos<sup>421</sup> y hermandades. Los testamentos visitados en el curato de Teapa pertenecían a don Francisco Etonzos el de su pariente don Pedro, don Josep Figueroa, don Joseph López Eturria el de su mujer doña Juliana, don Juan Gonzales el de don Joseph Alvarez, don Manuel de Arrieta el de don Fernando de Luna, don Mateo Jaime el de don Rafael Casanta, don Juan de Abreu y de doña Juana Hernández.<sup>422</sup>

En el curato de Jalpa, se registraron otros bienes vía testamentos, como sucedió con una hacienda de ganado de don Francisco Torruco vecino de Ocuapan, en beneficio del alma del fundador cuyo rédito 25 pesos, donde “se hallan 500 pesos de principal asegurados con

---

aspiraban al sacerdocio o al mero título de patronos y capellanes. Montero Recorder, C., “*La capellanía: una de las prácticas religiosas para el mas allá*”, en López Cano, et al, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, UNAM, 1998, pp. 131-132.

<sup>418</sup> Bracamonte y Sosa, P., “*El cristianismo indígena y las cofradías del siglo XVIII*”, p. 44.

<sup>419</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 39, Relación separada del cura fray Cayetano Martin Rosado del pueblo de Tixcacalcupul de acuerdo a visita pastoral, Tixcacalcupul 31 de marzo de 1784, f. 14r.

<sup>420</sup> Montero Recorder, C., “*La capellanía: una de las prácticas religiosas para el mas allá*”, p. 141.

<sup>421</sup> El testamento fue un mecanismo común porque se trataba de una forma de devoción y entraba en las prácticas del bien morir, además se disponían asuntos como prever las condiciones de sepulturas, distribución de bienes, o fundar instituciones para que los individuos mediante misas y oraciones le hicieran un beneficio a las almas de los fundadores. Montero Recorder, C., “*La capellanía: una de las prácticas religiosas para el mas allá*”, p. 134.

<sup>422</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 4, Razón de testamentos efectuada por el cura de Teapa, don Bernardino Cetina de acuerdo a visita pastoral, Teapa a 1 Marzo de 1778, f. 13v.

escritura, imposición que hizo don Félix Zapata con la obligación de 5 misas cantadas”.<sup>423</sup> En el curato de Teapa los importes en capellanías se componen de:

**CUADRO 20.**  
**Razón de las capellanías del curato de Teapa en 1778:**

capellanía	importe
Don Francisco Góngora en su hacienda Santa Marta dedicados para la función de la sangre de Cristo la que celebra con misa con veneración, vísperas, procesión y sermón,	1000 p.
En la hacienda de San Francisco de Atasta de ganado vacuno se hayan impuestos 2000 pesos a atender 1000 pesos que tenía don Francisco Landero sobre su hacienda de cacao nombrada Santa Ana, con pensión de 16 misas a la santísima virgen de la Concepción	500 p.
Don Francisco Landero tenía sobre una casa de vivienda en este pueblo compenso de 12 misas cantadas a su santísima Santa Ana del pueblo de Temalcaco que con 500 que impuso para que se le dignen dos misas cantadas con vigencia tal día como el de su fallecimiento y la otra el siguiente componen dichos 2000 pesos.	2000 p.
Doña Rosa López en hacienda nombrada el Rosario un 1005 pesos 4 reales, compensación de 17 misas.	1005 p. 4 r.
5500 pesos impuestos de los bienes de don Nicolás de Mioño es a saber 4000 sobre la Hacienda de don Francisco Jiménez de Meza nombrada el Pochitocal y los 1500, 4 reales sobre la hacienda de ganado nombrada Sabanas Grandes cuyo poseedor es don Manuel de Torres y tienen la pensión de 2 misas cantadas semanales con responso la una el día miércoles a la santísima virgen de Nieba y la otra el día sábado a la santísima virgen del Rosario.	5500 p.
<b>Monta total de capellanías:</b>	<b>9, 505 p. 4 r.</b>

Fuente: AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 4, ff. 13v-14v.

En general, en la provincia de Tabasco, se observa una fuerte tendencia a la fundación de capellanías. En el pueblo de San Juan de la Seiba, el teniente de cura don Antonio Esturla dijo que “tiene 2000 pesos de principal de capellanías impedidos por doña Nicolasa Sánchez sobre sus casas con 33 misas de obligación que se debe aplicar a beneficio de la fundadora”.<sup>424</sup>

También se presentó el caso de una persona con más de una capellanía, como sucedió en el pueblo de San Antonio de Padua de Sahcabchen, donde el cura interino don Josef Antonio Hernández en su interrogatorio de visita pastoral, señaló que tiene “2000 pesos de capellanías impuestos sobre casas de don Manuel Rodríguez cumple con la obligación de 34 misas por las almas de los individuos, inclusive las que se aplica por la de doña Beatriz

<sup>423</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 14, Relación separada del cura de Jalpa don Manuel de la Ruela en relación a la visita pastoral, Jalpa a 01 marzo 1781, f. 11v.

<sup>424</sup> AHAY, visita pastoral, caja 623, vol. 21, exp. 56, Interrogatorio a don Antonio Esturla teniente del cura del partido de San Juan de la Seiba, de acuerdo a visita pastoral, Seiba 13 abril 1788, f. 22v.

Abreu”.<sup>425</sup> Y posteriormente existe el registro que doña Beatriz mantiene otra capellanía en el pueblo de Santo Domingo de *Chicbul* donde el cura don Josef Antonio Fernández mencionó que “tiene 2000 pesos de principal de capellanías, impuestos sobre casa de don Manuel Rodríguez, y 34 misas rezadas aplicadas por las almas de los individuos inclusive de doña Beatriz Abreu”.<sup>426</sup>

Así mismo, en la visita pastoral del pueblo de Macuspana, el párroco don Idelfonso de Torres teniente de cura residente en el pueblo de Tepetitán manifestó que obtiene 18,000 pesos de capellanías, con la pensión de 300 misas a 3 pesos cada una de ellas que se aplican, a la que pertenecen a los 14,000 pesos por el alma de don Nicolás Meoño su fundador, y las de los 4,000 pesos por don Mateo Flores cuyos principales se hayan impuestos en la forma siguiente:<sup>427</sup>

- 6,000 sobre la hacienda de cacao nombrada del [Carmen] Rivera de Teapa cuyo poseedor es don Vicente de Salas,
- 1,513 pesos sobre la hacienda de ganado de don Silvestre Rodríguez
- 4,000 en una hacienda de cacao llamada Buluxi cuyo dueño es don Josef Medina Muñoz.
- 2,000 sobre una hacienda de cacao de don Rafael Gomes,
- 1,000 en una hacienda de cacao nombrada Puente de doña Andrea Colon,
- 335 pesos sobre una hacienda de cacao nombrada San Isidro Labrador de don Martin Colón,
- 1,000 pesos que se hallan en Arcas de esta vicaria
- 266 pesos impuestos en la ciudad de Mérida cuyo inquilino se ignora.

Este cura, también manifestó tener a su cuidado 350 pesos pertenecientes a una hermandad de nuestra señora del Carmen del pueblo de Jalapa y “que será el oficio divino diario como también tener en el citado pueblo de Jalapa el Concilio Mexicano y demás libros

---

<sup>425</sup> AHAY, visita pastoral, caja 623, vol. 21, exp. 56, Interrogatorio al cura interino don Josef Antonio Hernández del partido de San Antonio de Padua de Sahcabchen, de acuerdo a visita pastoral, Sahcabchen 18 abril 1788, f. 34v.

<sup>426</sup> AHAY, visita pastoral, caja 623, vol. 21, exp. 56, Interrogatorio a don Josef Antonio Hernández teniente del cura del partido de Santo Domingo de Chicbul, de acuerdo a visita pastoral, Chicbul 20 abril 1788, f. 34v.

<sup>427</sup> AHAY, visita pastoral, caja 623, vol. 21, exp. 56, Interrogatorio a don Idelfonso de Torres teniente del cura del partido de Macuspana, de acuerdo a visita pastoral, Macuspana a 8 de mayo 1788, f. 63v.

pertenecientes al cumplimiento de su obligación”.<sup>428</sup> De igual forma, el cura de Nacajuca don Manuel Castillo, declaro tener 3,100 pesos de capellanías, divididas en 5 fundaciones:<sup>429</sup>

- 5 misas de obligación a honra y gloria de los amos y señores,
- 3 misas y rezos por su alma de un fundador,
- 33 misas rezadas con determinación de iglesia y altar, una al señor de Ampollas y los demás en el altar de ánimas de la catedral de Mérida
- 33 misas aplicadas por el alma del fundador
- 20 misas rezadas aplicadas por el fundador.

Por otra parte, también se registró la existencia de obras pías en visitas pastorales de la provincia de Tabasco, tal fue el caso del pueblo de Macuspana, donde el cura interino don Manuel Rojo, declaro “que tenía una obra pía, que se ha de fundar a su favor de 1,000 pesos con obligación de sus misas rezadas por el alma del fundador don Miguel López”.<sup>430</sup> En la laguna de términos en 1788, el cura don Ángel Domínguez declaro que tiene 2 hermandades, una de animas y otra de Jesús de Nazareno.<sup>431</sup> En el curato de Villahermosa en 1788 el cura don Josef Eugenio Quiroga, declaro que obtenía 3,000 pesos de capellanía en la forma siguiente.<sup>432</sup>

- 1,000 pesos impuestos sobre hacienda de cacaguatal de Diego de Canto, que fundó don Ceferino Cortés, con la obligación de 16 misas, rezadas aplicadas.
- 1,000 pesos sobre hacienda de cacaguatal de María Coto, con obligación de 14 misas rezadas aplicadas por su [intención] como fundadora
- 1,000 sobre hacienda de cacaguatal de don Francisco Teuroga con obligación de 16 misas rezadas por el alma del fundador don Francisco Xavier Yanos.

Además, este curato mantiene 5,000 pesos de fundación y dotación para las festividades y aniversarios de las hermandades de nuestra señora del Rosario y de 1,500 para la octava y día de Nuestra Señora de los Dolores con víspera, misa y sermón, otros 400 pesos para celebrar la octava de Nuestra Señora de Concepción, con vísperas, misa y sermón, 400 principal para

---

<sup>428</sup> AHAY, visita pastoral, caja 623, vol. 21, exp. 56, Interrogatorio a don Idelfonso de Torres teniente del cura del partido de Macuspana, de acuerdo a visita pastoral, Macuspana 8 de mayo 1788, f. 63r.

<sup>429</sup> AHAY, visita pastoral, caja 623, vol. 21, exp. 57, Interrogatorio al cura del pueblo de Nacajuca don Manuel Castillo de acuerdo a visita pastoral, Nacajuca 27 de junio 1788, f. 21v.

<sup>430</sup> AHAY, visita pastoral, caja 623, vol. 21, exp. 56, Interrogatorio a don Idelfonso de Torres teniente de cura del partido de Macuspana, de acuerdo a visita pastoral, Macuspana 8 de mayo 1788, f. 68v.

<sup>431</sup> AHAY, visita pastoral, caja 623, vol. 21, exp. 56, Interrogatorio a don Ángel Domínguez teniente de cura del cura del partido de Laguna de Términos, en acto de visita pastoral, Laguna de Términos a 24 de julio 1788, f. 40v.

<sup>432</sup> AHAY, visita pastoral, caja 623, vol. 21, exp. 59, Interrogatorio a don Josef Eugenio Quiroga cura del partido de Villahermosa, de acuerdo a visita pastoral, Villahermosa a 22 de mayo 1788, f. 6v.

celebrar el rédito un día con su misa, víspera y sermón, y procesión de nuestra señora de 3,000 destinado para algunas funciones de Jesucristo sacramentado y ayuda del aceite que se consume en la lámpara. Para todas las misas ha renovación se ha pedido 3,000 pesos a favor de las benditas almas del purgatorio.<sup>433</sup>

En la villa de Tacotalpa don Josef Benito de Vera, señaló que obtiene 2,600 pesos de capellanías cuyos principales son en la forma siguiente:<sup>434</sup>

- 2,000 pesos impuesto sobre una hacienda de cacaguatal nombrada nuestra señora de la Encarnación, cuya administración está en poder de don Joaquín de Santa María con la obligación de 33 misas por el alma de la fundadora doña Catalina Sarmiente y de su marido don Juan Cusguza y Aguirre y de don Simón Palomeque,
- 300 pesos de principal impuesto sobre la misma hacienda nombrada la Trinidad con obligación de 4 misas rezadas que corresponde el alma de doña Manuela Ramos de su fundadora,
- 300 pesos sobre la hacienda de don Josef León con obligación de 5 misas rezadas por el alma de don Juan Bautista y Bernardino Balier sus fundadores.

Además mencionó que su iglesia tiene 1,000 pesos de principal a favor de nuestra señora de la Encarnación cuyo rédito se invierte en 12 misas cantadas y una de la principal festividad con vísperas y sermón, otra es en la misma conformidad a honra y culto del fundador la dote de 1,000 pesos más un aniversario que tiene cada una de estas fundaciones a beneficio de la ánimas del purgatorio, sin más principal que los referidos que tiene a su cuidado las cofradías siguientes: dos de Asunción, una de santísimo sacramento, otra de nuestro señor padre Jesús, y otra de ánimas, con una con una perteneciente a misa santísima del Rosario y de sus respectivos patronos.<sup>435</sup>

En el pueblo de Jalapa, don Juan Garrido Bolaños dijo que tenía una capellanía de 3,000 pesos impuestos sobre la hacienda nombrada Nuestra Señora del Carmen cuyo poseedor es don Juan de la Mora “con obligación de 25 misas, la una cantada y las demás rezadas por las almas de don Alonzo Garrido, su esposa y demás con quienes hubiese contratado en vida, el

---

<sup>433</sup> AHAY, visita pastoral, caja 623, vol. 21, exp. 59, Interrogatorio a don Josef Eugenio cura del partido de Villahermosa, de acuerdo a visita pastoral, Villahermosa a 22 de mayo 1788, f. 6v.

<sup>434</sup> Véase AHAY, visita pastoral, caja 623, vol. 21, exp. 59, Interrogatorio a don Josef Benito de Vera cura de la villa de Tacotalpa, de acuerdo a visita pastoral, Tacotalpa a 20 de junio de 1788, f. 37v.

<sup>435</sup> AHAY, visita pastoral, caja 623, vol. 21, exp. 59, Interrogatorio a don Josef Benito de Vera cura de la villa de Tacotalpa, de acuerdo a visita pastoral, Tacotalpa a 20 de junio de 1788, f. 38v.



principal fundador”.<sup>436</sup> En el curato de Cunduacán don Ignacio Ramón Sascre manifestó que tiene 2,100 pesos en capellanías: 1,000 pesos existentes en las arcas de Campeche y los 1,100 pesos en la general de los bienes del coronel don Juan de Amestos con obligación de 51 misas rezadas aplicadas por el alma de su fundador y esposa.<sup>437</sup> En el pueblo de Teapa, don Francisco Josef Zentino dijo que tiene de congrua una capellanía cuyo principal es de 1,280 pesos con la obligación de 9 misas cantadas y precisión de que se han de decir en la ciudad de Campeche, y determinados altares, su fundadora doña Margarita Guerra “por quien se aplican las misas, y por medio de sus apoderados está siguiendo el lites de dichos principales”.<sup>438</sup>

### **Jesús Nazareno del presidio del Carmen**

En la visita pastoral del presidio del Carmen y laguna de términos, se registró la fundación de la hermandad y cofradía adjudicada Jesús de Nazareno, que fue promovida por españoles en beneficio de sus almas y el sostenimiento del culto cristiano. Esta hermandad fue fundada por don Francisco Alonzo español del presidio, pero no mantiene instrumento de fundación más que el pedimento de don Juan Alonzo “en cuya virtud se fundó y parece estar aprobadas las constituciones en 21 de junio de 1735 por el licenciado don Juan de Escobar y Llamas abogado de la Real Audiencia de México”.<sup>439</sup> La hermandad se erigió por autoridad de don Agustín Francisco de Cihano bajo 17 ordenanzas o constituciones registradas en libro separado del mayordomo don Miguel Antonio Pérez, las dispusieron don Francisco Alonzo Bastante, Francisco de Olayneta, Luis Francisco Álvarez, Ignacio Álvarez Montero, Joaquín Pinzón y Pedro Montero.<sup>440</sup>

Su advocación pertenece a Jesús de Nazareno y celebran sus fiestas: la exaltación de la Santa Cruz del mes de septiembre con un costo de 16 pesos 6 reales, del aniversario del 29 de noviembre por los hermanos difuntos con misa y procesión, con un costo de 11 pesos 6 reales,

---

<sup>436</sup> AHAY, visita pastoral, caja 623, vol. 21, exp. 59, Interrogatorio a don Juan Garrido Bolaños cura de Jalapa, de acuerdo a visita pastoral, Jalapa a 2 de junio de 1788, f. 60v.

<sup>437</sup> Véase AHAY, visita pastoral, caja 623, vol. 21, exp. 59, Interrogatorio a don Ignacio Ramón Sascre cura de Cunduacán, de acuerdo a visita pastoral, Cunduacán a 12 de junio de 1788, f. 67r.

<sup>438</sup> Véase AHAY, visita pastoral, caja 623, vol. 21, exp. 59, Interrogatorio a don Francisco Josef Zentino cura de Teapa, de acuerdo a visita pastoral, Teapa a 15 de Mayo de 1788, f. 85v.

<sup>439</sup> El cura del pueblo manifestó que por no estar firmada su autorización por el secretario notario se mandó a la ciudad de Mérida para su aprobación y posteriormente el obispo fray Antonio Alcalde lo aprobó el año de 1769 en 20 de Mayo. Véase AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 15, Relación separada del bachiller don Josef del Castillo y Torre cura del pueblo de Nuestra Señora del Carmen, de acuerdo a visita pastoral, Presidio del Carmen a 11 marzo 1781, ff. 6v-7r.

<sup>440</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 15, Relación separada del bachiller don Josef del Castillo y Torre cura del pueblo de nuestra señora del Carmen, de acuerdo a visita pastoral, Presidio del Carmen a 11 marzo 1781, f. 9v.

y 2 misas cantadas en jueves santo en la noche, su costo 14 reales y 2 rezadas a peso en cada un mes.<sup>441</sup> Además de 100 pesos de cera en cada año, según los entierros, y misas, y 3 funciones y 4 misas que se dicen los viernes por obligación. Las misas de las 2 fiestas y la de los viernes son entre 7 y 8 de la mañana, y del jueves santo vale entre 8 y 9 pesos por la noche. Las cargas y pensiones son los 13 pesos de entierros de adultos, los de párvulos a 10 pesos, además de otros gastos como vino, aseo, y demás relacionados con la preparación de la iglesia.<sup>442</sup> También existieron hermandades en el presidio, sin documentos de fundación, ni capital invertido, como sucedió con otra hermandad del presidio nombrada “de animas” que no presenta fundación alguna, ni registro sobre quien la fundó, ni finca alguna, ni fondos, solo se compone de 18 hermanos que contribuyen jornales y limosnas y los lunes de cada mes, dicen una misa cantada y las demás rezadas y aniversario que se hace por los hermanos difuntos.<sup>443</sup>

### **La fundación de cofradía y hermandad**

En la fundación de esta hermandad y cofradía no se registró capital alguno, solo asientos y limosnas de hermanos que llaman jornales, en esta forma: 4 reales que dan por cada asiento, 1 real por cada una de las 3 funciones, otra por cada hermano cuando muere y medio jornal que dan en uno de los meses del año. No tiene haciendas, y por consiguiente ni plantas, solo hay dos casas techadas de huano, la una cercada de cal y canto que se alquila mensualmente al presente por 4 pesos y la otra cercada de tablas en 2 pesos.<sup>444</sup> En febrero de 1781, durante la visita pastoral el mayordomo de la hermandad don Miguel Antonio Pérez, a quien se le encomendó este encargo el año de 1776, informó tener 48 pesos 3 reales, una de las casas y haberla reedificado de nuevo ambas.<sup>445</sup>

---

<sup>441</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 15, Relación separada del bachiller don Josef del Castillo y Torre cura del pueblo de nuestra señora del Carmen, de acuerdo a visita pastoral, Presidio del Carmen a 11 marzo 1781, f. 7v,

<sup>442</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 15, Relación separada del bachiller don Josef del Castillo y Torre cura del pueblo de nuestra señora del Carmen, de acuerdo a visita pastoral, Presidio del Carmen a 11 marzo 1781, f. 7v,

<sup>443</sup> Véase AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 15, Relación separada del bachiller don Josef del Castillo y Torre cura del pueblo de nuestra señora del Carmen, de acuerdo a visita pastoral, Presidio del Carmen, 11 marzo 1781, ff. 10r-10v.

<sup>444</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 15, Relación separada del bachiller don Josef del Castillo y Torre cura del pueblo de nuestra señora del Carmen, de acuerdo a visita pastoral, Presidio del Carmen 11 marzo 1781, f. 9v.

<sup>445</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 15, Relación separada del bachiller don Josef del Castillo y Torre cura del pueblo de nuestra señora del Carmen, de acuerdo a visita pastoral, Presidio del Carmen a 11 marzo 1781, f. 9r.

De especial importancia fue la petición de licencia que presentó don Francisco Alonzo Batante, Francisco de Olayneta covo Luis Francisco Álvarez, covo Ignacio Álvarez Montero, más vecinos de la isla y más de 140 hermanos y cofrades de la hermandad Jesús de Nazareno de ante don Juan de Escobar y Llamas abogado de la Real Audiencia de México, “a expensas de solicitud y caudal de cuya devoción ha resultado”<sup>446</sup> para solicitar la licencia, ordenanzas y constituciones para el funcionamiento de la hermandad y cofradía de Jesús de Nazareno:

#### **CUADRO 21.**

##### **Constituciones para fundación de la cofradía y hermandad Jesús de Nazareno:**

1ª Nombramiento del mayordomo don Francisco Alonzo Romero Bastante, y como tal en todas las juntas y determinaciones que se ofrezcan.

---

2ª Que el covo Luis Franco Álvarez Carneiro sea y se tenga mientras el dicho viviere y esta hermandad y cofradía permaneciere por primero patrón de ella, y que como tal patrón ahora y siempre sea el primero que en campaña del dicho don Francisco concurren a las juntas, elecciones y determinaciones y tengan el lugar y voto que les pertenecen como tales fundadores de esta hermandad y cofradía.

---

3ª Que en todas las juntas, elecciones y determinaciones que se hagan de esta hermandad haya de concurrir su merced el señor vicario y juez eclesiástico que al presente es y en adelante fuere por presidente en ellas sin que su merced ni los demás señores que en adelante le subsiguieren tenga voto alguno, y por esta asistencia se le han de pagar a su merced y a los demás señores que le subsiguieren 18 reales por cada una y no más. Los que se han de sacar del caudal que hubiere de esta hermandad y cofradía.

---

4ª Que el mayordomo mayor que en adelante fuere haya de tener y tenga 3 libros foliados:

1. Para observancias y determinaciones, elecciones de mayordomos, y vocales, así como, ornamentos, alhajas y otras cosas, que se hicieren 3 prendas de valor que de limosna se adquieren dieren y consagren a su divina majestad, las que se han de expresar con la distinción de quien las dio, cuando y en qué tiempo.

2. Para el asiento de los hermanos y hermanas con la expresión de lo que cada uno debe pagar al mes, al año, y porque tiempo, como se diere en su lugar en constitución separada.

3. De cargo y data que se asienten los jornales, limosnas y todos los gastos que hicieren en esta cofradía, así en misas de los meses como en fiestas, sermones, y procesiones, sufragios, y entierros, será, y lo demás que así mismo será expresado en su lugar y en capítulos y constituciones separados para que en todo tiempo haya la buena cuenta y razón que debe dar que así se desea.

---

5ª Que la persona que se nombrare para mayordomo mayor de esta cofradía en lo de adelante haya de ser y sea de caudal, virtud, celo, y amor conocido al culto divino y argumento de esta hermandad y cofradía.

---

6ª Se fabriquen acosta de la hermandad y limosna de la cofradía, dos arcas: una con dos llaves, y una de ellas ha de tener el mayordomo mayor que es o fuere en lo de adelante en esta hermandad o cofradía, y la otra la persona que determinaren los 4 vocales, y dicha arca ha de servir para guardar los ornamentos y ropa y alhajas que se hicieren y adquirieren en lo de adelante para decencia y ornamento de la divina majestad como también los reales, joyas y demás precioso que se recogiere de limosnas y jornales y la otra para guardar la cera del gasto cotidiano y festividades.

---

7ª Para hacer y ejecutar una junta extra judicial de los mayordomos, vocales, y fundadores, para ejecutarlo, sin cuya determinación y consentimiento no se pueda hacer ningún gasto aunque sea corto y

---

<sup>446</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 15, Relación separada del bachiller don Josef del Castillo y Torre cura del pueblo de nuestra señora del Carmen, de acuerdo a visita pastoral, Presidio del Carmen a 11 marzo 1781, f. 10r.

---

de lo contrario no se le pasara ni pase en cuenta al mayordomo ni a la persona o personas a cuyo cargo corriere y estuviere lo referido.

---

8ª Se observe que el mayordomo quisiere hacer algún festín o cortejo en cualesquiera de los días festivos o funciones que se celebraren a honra y gloria Jesús Nazareno hayan de ser los costos y gastos del dicho festín y concejo del caudal del mayordomo y no de la hermandad y cofradía, y si lo contrario se hiciere, no se admita, ni pase en cuenta, aunque sea con el pretexto por la festividad de su divina majestad.

---

9ª Que los vecinos y vecinas que quisieren alistarse por cofrades de esta hermandad hayan de contribuir al tiempo de su asiento:

- 4 reales,
- Cada mes medio real de jornal
- 1 real cada vez que fallezca algún hermano o hermana para habida de su entierro y sufragios que se han de hacer como se expresara en su lugar.
- 1 real por el aniversario y sufragios que el día 29 de noviembre cada un año se ha de hacer por su intención, y animas de los hermanos de esta hermandad así vivos como difuntos,
- 1 real para ayuda de la cera, sermón, procesión, que se ha de hacer el jueves santo a la noche,
- 1 real para la celebridad que anualmente se ha de hacer a Jesús Nazareno el día 3 de mayo.

Con condición que el hermano o hermana que pasados 3 meses consecutivos no hubiere contribuido dichas limosnas y jornales expresados siendo requerido y no pagándolos luego ha de ser excluido de que goce de dichos sufragios y borrados en el libro de la hermandad y cofradía, porque sin estas obvenciones no se podrán cumplir y ejecutar los cargos y obligaciones que en adelante se expresaran en su lugar.

---

10ª Que todos los meses del año se haya de decir y diga una misa cantada en el altar en que está colocado a Jesús Nazareno en esta isla y ermita indispensable en el primer miércoles de todos los meses, por la intención y animas de los hermanos por cuya limosna se han de dar a su ministro el señor vicario de 12 reales y 2 reales más para el catorceno y otro para el sacristán por el trabajo de oficial dicha misa.

---

11ª Se haya de celebrar el día 3 de mayo una fiesta a Jesús de Nazareno, con vísperas, misa, sermón, procesión, capa en ella, cruz alta y ciriales por cuya función según va expresado sean de dar y contribuir 16 pesos y 6 reales en esta manera, los 8 pesos por la limosna de la misa cantada, procesión y vísperas, y los otros 8 pesos por la limosna del sermón y los 6 reales restantes para el sacristán, cantor y monaguillos a razón de 2 reales para cada uno, cuya cantidad ha de ser y se ha obligado esta hermandad y cofradía y los mayordomos a contribuir y pagar y a celebrar dicha función.

---

12ª Que todos los años se celebre una procesión y sermón la noche del jueves santo en memoria de lo que Jesús Nazareno, con asistencia del señor vicario o la de otro sacerdote y dicha procesión ha de ser con cruz alta, capa, y demás que se acostumbra en semejantes casos. Para cuya asistencia y función la cofradía y hermandad ha de ser obligada a contribuir y pagar 11 pesos en esta forma; los 8 pesos por la limosna del sermón de dicha noche, y los 3 pesos restantes por la asistencia de la procesión con capa, cruz alta.

---

13ª Que todos los años se celebre un aniversario el día 29 de noviembre vigilia, misa cantada, cuya limosna ha de ser 8 pesos que ha de pagar y contribuir esta hermandad y cofradía a quien ha de ser obligada a ponerla cera correspondiente en el tumulto que se acostumbra y de lo que ella sobrare ha de quedar para el gasto cotidiano de la hermandad.

---

14ª Que algún hermano falleceré en esta isla y presidio se le ha de hacer sufragio con vigilia y misa de cuerpo presente rezada si fuere hora competente y si no al siguiente día y queriendo o pidiendo se le ha de dar sepultura en esta santa ermita y a su entierro porque sea la mejor decencia han de concurrir los hermanos que pudieren y estuvieren desocupados para lo cual se les avisara a son de campanilla por las calles de esta isla y para velar su cuerpo ínterin se le da sepultura, se le acudirá con 4 reales de velas de cebo, no siendo presidiario que tienen entierro y sin embargo como a tal hermano el día siguiente de su entierro se le dirá su misa rezada con vigilia en esta ermita y uno y otro se ha de ejecutar en esta forma al hermano y hermana que no tuviere entierro pagado, se ha de dar por el que se le hiciere 8 pesos y al

---

que lo tuviere por la misa y vigilia que se le ha de decir se ha de pagar 3 pesos y los 5 pesos restantes se le han de mandar decir 5 misas rezadas con las que quedan completa la obligación de los 8 pesos, asignados para el funeral o entierro de cada hermano o hermana con advertencia de que si algún hermano o hermana que mudare vecindad por su cuenta o conveniencia falleciere en otra parte no se ha de hacer sufragio alguno, salvo el que aun estando avecindado en otra parte concurriere con sus jornales y limosnas anuales, contribuyendo a esta hermandad que en tal caso, avisado de su fallecimiento se le hará el mismo sufragio.

---

15ª Que respecto a que el teniente don Antonio de Florencia, ha realizado de su propio cuidado todos los gastos de la ermita, culto y veneración de nuestra señora de la soledad, es nuestra voluntad que la cofradía se haga cargo de ella y los mayordomos cumplirán este compromiso.

---

16ª Que el mayordomo de esta hermandad y cofradía este obligado a cuidar y celar del aseo, culto y veneración de nuestra señora de la soledad que está colocada y venerada en esta santa ermita, como también mandar decir todos los meses del año una misa cantada el primer viernes de cada uno por cuya limosna se han de dar 14 reales, los 12 reales por la misa, y los 2 reales restantes uno para el cantor y otro para el sacristán, y dicha limosna se ha de pagar de lo que se recoge todos los viernes del año, cuya recaudación ha de ser a cuidado de los mayordomos de esta hermandad, y cofradía.

---

17ª Que todas las constituciones, clausulas, capítulos, condiciones, vínculos y firmezas, quedan expresadas y ordenadas de modo de observar, guardar, y cumplir al pie de la letra sin interpretación alguna.

Fuente: AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 15, ff. 13v-23r.

El anterior pedimento fue solicitado ante el señor provisor y viario general en el fuerte de San Felipe del presidio del Carmen, así como también se solicitó la aprobación de las clausulas y condiciones propuestas por la hermandad con asistencia para su autoridad de los señores, vicario incipite don Nicolás de Acosta y Padilla, y don Juan de Oporto gobernador de dicho presidio en 5 de Mayo de 1735.<sup>447</sup> Posteriormente, en la ciudad de Mérida el 21 de junio de 1735, se dio la aprobación de fundación y licencia firmadas por el cabildo y refrendadas por el secretario de cámara y gobierno, “mandando que los hermanos cumplan las ordenanzas planteadas y estar obligados a enseñar la doctrina cristiana a los de sus familias y sirvientes de sus casas”.<sup>448</sup> Como enseña la documentación colonial, las corporaciones eclesiales estuvieron presentes a los últimos años del periodo colonial, y en algunas regiones del obispado estas organizaciones eran fuertes proveedores del mantenimiento del culto y de las parroquias indígenas. Además de la fuerte economía de tributación, obvenciones y demás aranceles existe una economía relativa a la práctica religiosa en beneficio de la salvación del alma, y otras obras piadosas, que en el caso de las capellanías con la suma de dotes y demás bienes materiales que

---

<sup>447</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 15, Relación separada del bachiller don Josef del Castillo y Torre cura del pueblo de nuestra señora del Carmen, de acuerdo a visita pastoral, Presidio del Carmen a 11 marzo 1781, f. 24v.

<sup>448</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 15, Relación separada del bachiller don Josef del Castillo y Torre cura del pueblo de nuestra señora del Carmen, de acuerdo a visita pastoral, Presidio del Carmen a 11 marzo 1781, f. 24v.

consolidaron su manutención y permanencia, además de que “el capital que circulaba a través de préstamos algunas familias lograban perpetuar su nombre al vincularlo con la fundación de una capellanía”.<sup>449</sup> Los altos importes de imposición de bienes en capellanías de la provincia de Tabasco, data de una fuerte presencia de capitales en su mayoría impuestos por españoles para la salvación de sus almas, pero desató una interesante economía en manos muertas proporcionada por la elite y hacendados de Tabasco. No cabe duda, que estas corporaciones unificaron el sentido cristiano de manera que encausaron la vida social y religiosa de los pueblos originarios, tanto para indígenas, españoles y la feligresía en general, además de que fungieron como instrumentos para la promoción de la fe cristiana y actividades relacionadas con el culto. Los importes de las distintas corporaciones eclesiásticas existentes en el obispado, datan la creciente vida económica de las parroquias, y la inversión que se requirió para el mantenimiento del culto en las iglesias. La figura del santo patrono en los pueblos ocasionó el éxito en la acumulación de riquezas, y este fue el incentivo para la donación de tierras, reses, y demás bienes materiales efectuados por la feligresía, además de la apropiación religiosa que giro entorno a estas figuras religiosas.

En el caso de las cofradías, los indígenas mostraron su clara adaptación a los santos cristianos, motivo por el cual mantuvieron empresas económicas que garantizaron el sostenimiento del culto, el financiamiento de festividades, sermones y procesiones respectivas. Además dentro del manejo interno de la cofradía, se desenvolvían formas de trabajo indígena, que se recompensaba con maíz, además de existir un flujo comercial importante de productos generados en la cofradía de la comunidad. La desamortización de cofradías fue eminente, y los efectos estuvieron acompañados por nuevos cambios económicos y políticos que definieron sustancialmente el último cuarto del siglo XVIII, donde las reformas borbónicas “echaban mano de nuevos recursos y se inspiraban de ideas novedosas de corte ilustrado que marcaron un quiebre radical con el pasado”.<sup>450</sup> Sin embargo, en esta época de cambios, habría que considerar ante estos acontecimientos, ¿qué sucedió sistema de creencias indígenas? tema que abordaré en el siguiente capítulo.

---

<sup>449</sup> Von Wobeser, G., “*Las capellanías de misas: su función religiosa, social y...*”, p. 130.

<sup>450</sup> Farriss, N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, p. 461.

## CAPÍTULO IV

# LA RITUALIDAD NATIVA

Las políticas borbónicas de finales del siglo XVIII aunadas al incremento poblacional y al pensamiento ilustrado de algunos eclesiásticos fueron ocasionando cambios sociales y culturales en los pueblos mayas coloniales. Estos factores abrieron paso a un movimiento de racionalidad del pensamiento que fue dejando de lado el sentido de prohibición de las costumbres antiguas en los curatos.

El *corpus* documental de las visitas pastorales del periodo de Piña y Mazo, revela el inicio de un proceso de secularización social y cultural, en el que las costumbres antiguas fueron consideradas por los eclesiásticos como actos idolátricos o supersticiosos contrarios a la fe cristiana, y parecen dejar de ser objeto de procesos legales.<sup>451</sup> Sin embargo, el curato indígena representa una aparente dualidad: por un lado la vida cristiana y costumbres de los indígenas bajo campana, y por el otro la “vida agreste y supersticiosa” de los ranchos, estancias y montes, ideales para la reproducción de actividades “paganas e idolátricas”. El objeto de este apartado es dar a conocer el sistema de creencias de la población maya del obispado de Yucatán a finales de la colonia, así como las creencias en los pueblos y actividades rituales que se realizaban en los curatos indígenas. En estas visitas pastorales consultadas, no se encontró evidencia de que estos actos hayan sido procesados ante los tribunales, sin embargo, existen bastantes evidencias de que a finales del siglo XVIII la población maya conservó y adaptó un sistema de creencias que regían la vida espiritual y social, pero ¿dónde se realizaban estos rituales?, y por consiguiente, ¿quiénes eran los ejecutores de esta ritualidad? aspectos que iré abordando a lo largo del presente capítulo. Antes de iniciar, relativo a lo encontrado en la documentación, este capítulo se organiza en tres partes. La primera muestra las creencias nativas de los pueblos, como producto de los vaticinios y la concepción del tiempo cíclico, la segunda es relativa a las costumbres de los pueblos, provenientes sustancialmente de las formas de organización nativa en la vida cotidiana y la tercera sobre las idolatrías en los montes, que incluyen las ceremonias realizadas en milpas y colmenares.

---

<sup>451</sup> Lara Cisneros apunta que al parecer el cambio de enfoque de la idolatría de los indios que refleja el IV Concilio efectuado en 1771 repercutió en la transformación de un sistema judicial eclesiástico que, para entonces, ya no veía a la superstición ni a la idolatría como el mayor de los peligros para la salvación de las almas de los naturales, aunque la idolatría nunca fue negada, ni dejó de estar proscrita. Lara Cisneros, G., *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, UNAM, pp. 336-337.

El proceso de conquista estuvo acompañado de la imposición de una vida cristianizada que requirió que la población nativa “interpretara una realidad ante la necesidad de encontrar abrigo en un mundo que había trastocado sus formas tradicionales de subsistencia”.<sup>452</sup> A finales del periodo colonial, en el pueblo de Chunhuhub el doctrinero indicó que para el caso de la idolatría, herejía, supersticiones o algún error contra la fe cristiana en los pueblos, los ejecutores de estos actos no eran delatados al santo oficio de la inquisición, sino al señor diocesano o su provisor, y para los asuntos de los indios en los tribunales reales existió el juzgado general de los naturales.<sup>453</sup>

Así mismo, dicho doctrinero afirmó que los privilegios pontificios que estaban despachados a los tribunales seculares “se ejecutan por sus defensores, abogados, y procuradores siempre que se ofrecen los casos para desterrar los abusos que les son contrarios tanto en el tribunal eclesiástico como secular”.<sup>454</sup> Para 1769 el rey demandaba a la iglesia americana el deber de establecer todos los medios de desarraigar los ritos idolátricos, supersticiones y falsas creencias. Bajo la influencia del reformismo borbónico, el racionalismo ilustrado, y en respuesta de las instrucciones reales en Nueva España, se abrió paso a la celebración de Concilios Provinciales, por lo que en 1771 el arzobispo Lorenzana convocó al IV Concilio Provincial Mexicano<sup>455</sup>, mismo que buscó seguir las instrucciones reales, con la expresión textual de nuevas prácticas hegemónicas que ya se habían implementado en el Arzobispado de México y el obispado de Puebla, y en donde se expresó que la autoridad episcopal sería el eje.<sup>456</sup> En este sentido, las disposiciones conciliares intentaron hacer una revisión de lo que había sucedido con el asunto de las idolatrías indígenas para optar medidas y formas de atacar las costumbres antiguas, por lo que “se ordenó revisar los catecismos en

---

<sup>452</sup> Lara Cisneros, G., *El cristianismo en el espejo indígena religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda siglo XVIII*, CONACULTA-INAH, 2002, p. 209.

<sup>453</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 35, Relación ajustada del cura de Chunhuhub don Anselmo Blas y Moreno en relación a visita pastoral, Chunhuhub 20 marzo 1784, f. 56v.

<sup>454</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 35, Relación ajustada del cura de Chunhuhub don Anselmo Blas y Moreno en relación a visita pastoral, Chunhuhub 20 marzo 1784, f. 56r.

<sup>455</sup> El IV Concilio buscaba afianzar las disposiciones tridentinas expresadas en el III y crítico los puntos en que se pensó habían fallado, y por ello propone una normatividad más severa, misma que abarcaba 4 rubros: fe, moral, culto y bienes eclesiásticos. También dicho Concilio se pensó como uno de los principales intentos del regalismo en su política de reacomodo de las relaciones de poder en el imperio, y en particular la política de ajustes en la Nueva España. Fue una crítica al comportamiento de las órdenes regulares y al marco institucional en que la iglesia novohispana se había desarrollado durante la evangelización, pero también fue una forma de disciplina al clero regular y secular. Este Concilio trató de oficializar la política que la Corona ya había puesto en práctica desde años anteriores, pero al mismo tiempo cambio el enfoque sobre la idolatría que había prevalecido desde 1585; sin embargo nunca fue ratificado por Roma ni por la Corona, y sus disposiciones quedaron como una declaración de principios. Lara Cisneros, G., *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el provisorato...*, pp. 326-336.

<sup>456</sup> Lara Cisneros, G., *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría...*, p. 326.



lenguas indígenas e instruir a los indios en diferentes maneras para desarraigar la idolatría, poniendo énfasis en evitar los sincretismos que la religiosidad barroca había permitido y promovido”.<sup>457</sup>

En este sentido, las costumbres nativas fueron consideradas por los eclesiásticos como delitos contrarios a la fe cristiana o actos idolátricos producto de la barbarie, y de la vida incivilizada de los indios, opuesto a los objetivos de la vida en policía. Por tanto, estas costumbres antiguas “pasaron de ser el pensamiento dominante en tiempos prehispánicos a ocupar un lugar de sobrevivencia”.<sup>458</sup> Sin embargo, los signos del cambio ilustrado ya tenían lugar en el pensamiento en algunos clérigos de finales del siglo XVIII. Dentro de la misma ortodoxia católica, algunos eclesiásticos manifestaron su postura tutelar y defensiva sobre los indios, tal fue el caso del obispo Piña y Mazo. El cura de Chunhuhub en su relación ajustada a los puntos de la visita pastoral hecha en 20 marzo 1784, señaló que este prelado:

“solo en tiempo del obispo fray Luis de Piña y Mazo se ha visto su celo y esmero en promover estos privilegios con el colegio y seminario que actualmente tiene poblado en la capital de indios colegiales, de donde saldrán ya para las tareas eclesiásticas y para caciques instruidos, para que como tales atiendan a los puertos eclesiásticos seculares gobernados, políticos y de guerra y que gocen de las preeminencias y honores así en lo eclesiástico como en lo secular, según que se acostumbra conferir a los nobles hidalgos de Castilla y participar de cualesquiera comunidad que por estatuto pidan nobleza como consta por cedula real de don Carlos Tercero dada el 11 de septiembre de 1766”.<sup>459</sup>

De alguna manera, parte de las políticas emanadas de los concilios hicieron referencia a la instrucción de los indios como un mecanismo para erradicar las idolatrías en los pueblos.<sup>460</sup> De cierto modo, pese a la postura liberal de algunos curas, en la documentación colonial, el discurso de algunos curas doctrineros y funcionarios civiles<sup>461</sup>, estuvieron orientados a una

---

<sup>457</sup> Lara Cisneros, G., *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría...*, p. 328.

<sup>458</sup> Bracamonte y Sosa, P., *Tiempo cíclico y vaticinios ensayo etnohistórico sobre el pensamiento maya, colección peninsular*, CIESAS-PORRUA, 2010, p. 21.

<sup>459</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 35, Relación separada del cura interino de Chunhuhub don Anselmo Blas y Moreno, en relación de visita pastoral, Chunhuhub a 20 marzo 1784, ff. 56v-56r.

<sup>460</sup> El IV Concilio Provincial Mexicano hizo eco de las voces de la década de 1760, que señalaban que la solución a la falta de pulcritud católica de los indios era la educación, por lo que el número de escuelas para estos había crecido de manera notable. Lara Cisneros, G., *¿Ignorancia invencible?...*, p. 336.

<sup>461</sup> Castillo Canche, sostiene que la figura del “indio desvalido” fue el justificante para algunos funcionarios de la colonia en Yucatán para encargarse del manejo económico de las cajas de comunidad de los pueblos, en función de que de antaño había estado en manos de las justicias indias. La idea religiosa de los primeros momentos de la colonización acerca de la infancia de la población india que justificó la tutela sobre ella, no había desaparecido a

concepción del indio incivilizado, motivo por el cual se obstaculizaban las tareas de instrucción de la doctrina y lengua castellana. En este sentido, la incivilidad del indio junto con su dispersión en los montes se convirtió en un círculo vicioso: acabar con la incivilidad del indígena, pero al mismo tiempo, este problema se agravaba con la dispersión, por lo que hasta finales del siglo XVIII aún se conservó el discurso sobre la necesidad de congregación de los indios.<sup>462</sup> Otros eclesiásticos concibieron al indígena como agreste, y perezoso, siempre en descontento y dudoso, como argumentó Francisco Solís, cura de Heselchacán, quien en su relación separada de visita pastoral añadió que:

“el trabajo de los indios se reduce a lograr la manutención del día, y son muy inclinados a la pereza de que nace que en sus juntas o conversaciones, nunca o rara vez se mantienen parados, ni sentados, sino acostados en el suelo o agachados que para ellos es el mejor modo de descansar, siempre son descontentos y dudosos en cuanto se les propone aunque les sea conveniente, pues para conocer su utilidad muchos gastan en consultas supersticiosas”.<sup>463</sup>

Por el contrario, los indios que viven bajo campana parecen estar más familiarizados con la vida española y cristiana, mientras que los que habitaban en ranchos, estancias y fincas rurales eran considerados indios independientes, con “libertinaje de vida y costumbres que les proporcionan sus desiertos, en que no temen ni la vista del pastor que no puede alcanzar lo distante ni la censura de los otros que viven bastante separados”.<sup>464</sup> El doctrinero de Tizimin, en relación a la vida de las estancias y sitios dispersos señaló que “sus entendimientos son torpes, prestan más fe a una superstición de las innumerables que les cuentan sus viejos, que a las verdades evangélicas que les predicán sus pastores”.<sup>465</sup> Por tanto, las costumbres antiguas se visualizaron como parte de la vida incivilizada de los indios y por tanto atentaba contra las normas eclesiales que rigen la vida cristiana del nuevo territorio.<sup>466</sup> Pero la “vida incivilizada” y

---

finés del siglo XVIII. Castillo Canché, J., “*Ocioso pobre e incivilizado: algunos conceptos e ideas acerca del maya Yucateco a finales del siglo XVIII*”, en *Mesoamérica*, Vol. 21, N° 39, 2000, p. 246.

<sup>462</sup> Los Concilios Provinciales promovieron la política congregacional como una importante medida para desterrar las prácticas heterodoxas de los indios, lo cual no deja de llamar la atención pues después de 200 años (en el IV Concilio) se seguía hablando de la misma necesidad. Lara Cisneros, G., *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría...*, p. 334.

<sup>463</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 9, Relación separada del cura de Heselchacan don Francisco Solís en relación a visita pastoral, Heselchacan a 6 marzo 1782, f. 40r.

<sup>464</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 21, Relación separada del cura don Josef Ortiz cura de Tizimin en relación a visita pastoral, Tizimin a 30 abril 1784, f. 19v.

<sup>465</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 21, Relación separada del cura don Josef Ortiz cura de Tizimin en relación a visita pastoral, Tizimin a 30 abril 1784, f. 19v.

<sup>466</sup> Taylor W. señala que de acuerdo con la visión teórica de la esclavitud natural, existen dos tipos de seres humanos: los racionales de vida urbana y civilizada y aquellos que viven en una etapa de la barbarie natural

vivir apartados en los montes más que un problema social, representaba un problema económico para la captación de recursos en los curatos. Aunque en el discurso de los doctrineros, la dispersión de los mayas provocaba daños espirituales y la ruina de los pueblos como señaló el cura del pueblo de Chunhuhub:

“tomarán siempre vivir en las montañas y tener que alegar pretextos de tributos, repartimientos de bulas, pagos de Holpatan, comunidades y obvenciones para que vivan a su libertad sin oír misa ni la palabra divina, sin asistir a la doctrina cristiana ni enseñarla a sus hijos y huyendo todos los actos de religión y tequios del pueblo sin Ley y sin Rey”.<sup>467</sup>

### Las supersticiones en los pueblos

En relación a la subsistencia agrícola, tanto en la milpa como en espacios comunitarios existe evidencia documental de la ejecución de rituales indígenas en tiempo de cosecha, y otras creencias relacionadas con la muerte y demás vaticinios y señales cotidianas donde la población maya “asimiló, reordenó y reinterpretó su propia realidad social”.<sup>468</sup> La documentación colonial revela la existencia de una serie de creencias de la población maya. En la visita pastoral de Mérida en 1781 durante el interrogatorio al cura don Josef Rosado, manifestó que en diversas ocasiones, se mira la ejecución de idolatrías tanto en los indios de los pueblos como en la ciudad, dándose “al tiempo de cosecha, el primer fruto de sus milpas, en el aniversario universal de los difuntos, días de eclipse y curación de enfermos, agüeros y supersticiones de su antigua idolatría”.<sup>469</sup> Así mismo, en los días de eclipse de luna “suelen hacer mucho ruido con tablas y azotando perros”.<sup>470</sup>

### Los vaticinios

Estas creencias están relacionadas con el comportamiento de animales, como señales de malos augurios, presagios y otros acontecimientos resultado de la experiencia y la observación de la

---

estados inferiores de bestialidad. Estos últimos eran “no cristianos” cuya invencible ignorancia les impedía gobernarse a sí mismos, de allí que para ser incorporados a la sociedad civil fuera preciso que contaran con amos. Véase Taylor, W., “*De corazón pequeño y animo apocado, conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII*”, en Relaciones núm. 39, 1989, p. 6-7.

<sup>467</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 35, Relación separada del cura interino de Chunhuhub don Anselmo Blas y Moreno, en relación de visita pastoral, Chunhuhub a 20 marzo 1784, f. 57v.

<sup>468</sup> Bracamonte y Sosa, P., *Después del 2012 libro de la memoria y vaticinios mayas*, CIESAS, 2014, p. 260.

<sup>469</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 20, interrogatorio al clérigo presbítero don Josef Rosado de acuerdo a visita pastoral efectuada en la ciudad de Mérida el 6 de Noviembre de 1781, f. 32r.

<sup>470</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 24, Relación separada del cura de Izamal, bachiller Francisco Hernández de Sierra, de acuerdo a visita pastoral, Izamal a 10 mayo 1784, f. 20r.

naturaleza, que formó parte de un conjunto de características culturales pertenecientes al pensamiento maya, “la producción social de vaticinios de distintos tipos y nivel que guiaron la conducta humana y la necesaria relación con la naturaleza y los seres sobrenaturales”.<sup>471</sup> En el pueblo de Calkiní, el doctrinero manifestó que los indios:

“creen que cuando algún pájaro canta, cacaraquea una gallina o rechina con algún especial ruido el fuego al arder y otras cosas tienen la creencia que han de tener huésped en aquel día, espera prisión, enfermedad, o algún otro mal, grave o leve pues tienen las cosas dichas por seguros pronósticos de lo que les ha de sobrevenir”.<sup>472</sup>

En el pueblo de Uayma algunos indígenas tienen la costumbre de “creer que cuando alguna mariposa entra a su habitación han de tener huésped teniendo tales cosas dichas por seguros pronósticos de lo que ha de venir”.<sup>473</sup> Entre otros vaticinios relacionados a la muerte, “si en la noche canta alguna gallina creen que se van a morir y para que no suceda a la misma hora matan la gallina”.<sup>474</sup> La concepción del tiempo cíclico en los mayas “se convirtió una herramienta de comprensión de la nueva realidad adversa y transformadora pero a la vez en un mecanismo de conservación del mundo antiguo”.<sup>475</sup> En este sentido, los mayas tuvieron que reformular su nueva realidad donde prevalecían sus antiguas creencias, pero a la vez estas eran objeto de castigo por pertenecer a la memoria de sus “gentilidades”. En Teabo, fray Pedro Marín señaló una serie de vaticinios y creencias nativas “como parte de creencias paganas” que la población indígena mantenía. Además, el argumento del doctrinero de Teabo refiere que en estas creencias no sólo participó la población indígena, sino también se incluyeron algunos españoles del pueblo:

“Sobre todo así indios como vecinos, todos creen en sueños y cantos de pájaros, como es cuando cacaraquea la gallina de noche hay muerte en la casa en pocos días, y otros innumerables abusos que tienen indios y vecinos, como es cuando pare perra un solo hijo en alguna casa,

---

<sup>471</sup> Bracamonte y Sosa, P., *Tiempo cíclico y vaticinios...*, p. 73.

<sup>472</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 10, Relación sencilla y verídica de fray Josef Perdomo de Calkiní dirigida al obispo Piña y Mazo de acuerdo a visita pastoral, Calkiní a 10 marzo 1782, f. 33r.

<sup>473</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 40, relación separada de fray Josef Ignacio Perdomo del pueblo de Uayma de acuerdo a visita pastoral, Uayma a 1 de abril 1784, ff. 19v-19r.

<sup>474</sup> Véase AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 40, relación separada de fray Josef Ignacio Perdomo del pueblo de Uayma de acuerdo a visita pastoral, Uayma a 1 de abril 1784, f. 16v.

<sup>475</sup> Bracamonte y Sosa, P., *Tiempo cíclico y vaticinios...*, p. 76.

aseguran que uno de la casa muere, y cuando algún gato se limpia la cara huésped viene a la casa, y en fin, no hay acción de animales volátiles o cuadrúpedos que no lo atribuyan a misterio”.<sup>476</sup>

Existe la evidencia, de que muchos españoles participaron en la ejecución de rituales indígenas, y en algunos casos haciendo el papel de principales. En la vida cotidiana de los curatos, sobre todo en los pueblos cabecera y en menor medida en los pueblos auxiliares residió mucha población española, y en algunos curatos, hubieron españoles viviendo en estancias y ranchos con el título de mayordomos. Este constante contacto entre indígenas y españoles permitió la mezcla de creencias tanto nativas como occidentales, dando como resultado la incorporación de rasgos culturales mayas en la población blanca quienes podían hablar maya y se mezclaban en actividades relacionadas con la milpa, como se manifestó en la relación del doctrinero de Teabo: “suelen concurrir algunos vecinos que viven en el campo, que estos siguen el mismo estilo que los indios y no se diga que ellos con su mal ejemplo inducen a los naturales para semejantes maldades”.<sup>477</sup>

Algunos eclesiásticos presentaron al obispo la queja de que entre las dificultades que se tiene para que los indios aprendan la lengua castellana, se encuentra porque muchos españoles radicados en los pueblos hablan la lengua nativa y eso les impide a los naturales aprenderla. En el pueblo de Izamal, el doctrinero menciona que “los indios de la cabecera entienden el castellano y no lo hablan por vergüenza, y sólo estando ebrios, hablan el castellano los de los ranchos y haciendas”<sup>478</sup>, enfatizando que “solo con el arbitrio de que no les hablen en su lengua los vecinos castellanos se podrán corregir”.<sup>479</sup> Sin embargo, la documentación revela la participación de españoles en rituales indígenas. En San Francisco de Campeche, fue castigado un español con azotes y destierro por haberlo encontrado revestido con ornamentos y vasos sagrados de la iglesia del pueblo de Hool, cercano a Campeche, quien estaba efectuando un ritual con unos indios de dicho pueblo, y también, en un rancho del pueblo de Tunkás “fue sorprendido un español sacrificando con los indios y haciendo el papel principal”.<sup>480</sup> Estas

---

<sup>476</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 3, Relación sencilla y verídica de fray Pedro Marín de Teabo dirigida al obispo Piña y Mazo de acuerdo a visita pastoral, Teabo a 13 enero 1782, f. 52v.

<sup>477</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 3, Relación sencilla y verídica de fray Pedro Marín cura de Teabo dirigida al obispo Piña y Mazo de acuerdo a visita pastoral, Teabo a 13 enero 1782, f. 52v.

<sup>478</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 24, Relación separada del cura de Izamal Francisco Hernández de Sierra dirigida al obispo Piña y Mazo de acuerdo a visita pastoral, Izamal a 10 mayo 1784, f. 20r

<sup>479</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 24, Relación separada del cura de Izamal Francisco Hernández de Sierra dirigida al obispo Piña y Mazo de acuerdo a visita pastoral, Izamal a 10 mayo 1784, f. 20r.

<sup>480</sup> Véase AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 3, Relación sencilla y verídica de fray Pedro Marín de Teabo dirigida al obispo Piña y Mazo de acuerdo a visita pastoral, Teabo a 13 enero 1782, f. 52v.

actividades indígenas con mezcla sacramental refleja el resultado de una lógica de apropiación “donde el cristianismo es superado e impugnado”.<sup>481</sup> En este contexto, las costumbres antiguas fueron prohibidas y penadas<sup>482</sup> y vigiladas a través de los eclesiásticos, quienes fueron los encargados de informar al obispo en los recorridos pastorales que actos supersticiosos y costumbres antiguas se ejercían en los pueblos a su cargo. En el curato de Heselchacan el doctrinero manifestó que las costumbres antiguas de los pueblos han sido transmitidas desde la población más vieja, pero con ciertas modificaciones y adaptaciones situadas en su contexto social, existiendo una secuencia generacional para el empleo de instrumentos, danzas y demás costumbres antiguas. En sus palabras señaló:

“sus fiestas las reducen a aquellos mismos bailes, y cantos que les enseñó la antigüedad; sin más diferencia que haber mudado en canciones honestas, las que antes eran supersticiosas, pero son los mismos tonos y los mismos instrumentos; sus conversaciones son en corrillos, y nunca en secreto, antes si con mayor bullicio según el mayor número de los que se juntan hablando en la materna, de que tratan casi todos al mismo tiempo”.<sup>483</sup>

### **El baile de los “xtoles”**

Entre las costumbres de la población indígena señaladas por los eclesiásticos se encuentran los bailes de cabeza de cerdo. Esta costumbre tenía la función de entregar con bailes la cabeza del cochino con la creencia de “matar al que hace entrar el año siguiente, reunidos para hacer su petición, pues ponen tal comida y debidas delante del santo”.<sup>484</sup> El doctrinero del pueblo de Chancanote manifestó que los indios “bailan al son de mitotes un baile que llaman de *xtol*, muy indecoroso y deshonesto por el modo y movimientos de él y en las canciones de estos bailes

---

<sup>481</sup> Lara Cisneros, G., *El cristianismo en el espejo indígena...*, p. 205.

<sup>482</sup> En las constituciones diocesanas de 1722 sobre los castigos que deben recibir los indios idólatras, se menciona que todos los indios, caciques y justicias, *cansajes* y maestros de idolatría hayan de ser condenados en 200 azotes por las calles públicas (rapadas cejas y cabeza), y hayan de ser castigados con destierro a la laguna o al trabajo personal de iglesias u otras obras públicas por el espacio de 6 años privados de obtener cargos en su república o iglesia. Así mismo, el castigo para los consentidores y ocultadores de la idolatría tendrán la misma pena de obtener algún cargo y hayan de ser sacados a la vergüenza, rapadas las cabezas por las calles públicas y ser condenados un año de trabajo personal en su iglesia u otras obras publicas de desmote de su pueblo junto con asistir un año entero a la doctrina de los niños y en cuatro domingos consecutivos se le den por cada vez 25 azotes a la puerta de la iglesia en presencia del pueblo. Solís Robleda G., Peniche Moreno, P., *idolatría y sublevación*, edición, introducción y selección y transcripción, documentos para la historia indígena de Yucatán, pp. 225-226.

<sup>483</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 9, Relación separada del cura de Heselchacan Francisco Solís, dirigida al obispo Piña y Mazo de acuerdo a visita pastoral, Heselchacan a 6 marzo 1782, f. 40v.

<sup>484</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 18, Relación separada del cura de Chancanote Bernardo Mendicuti dirigida al obispo Piña y Mazo de acuerdo a visita pastoral, Chancanote a 25 abril 1784, f. 21v.

abominables”.<sup>485</sup> Esta costumbre fue manifestada por el cura Bernardo Mendicuti en una carta dirigida al comandante militar don Josef Sabido de Barguez el 19 de noviembre de 1782, pidiéndole acabar con esta costumbre indígena:

“La irrefragable verdad con que se les deben tratar los memorables y venerables decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano me hace molestar la atención y también a fin de que los indios de este mi partido en sus bailes y canciones no usen de los indecorosos y deshonestos permitiéndoles en el citado concilio *libro 1 titulo 1 s. 1 de impedimentis propriae salutis, ab Indis removendis* [Quíteseles a los naturales lo que impida su propia salvación] solamente los que sus párrocos le señalara en los cuales no hagan perturbaciones contra la Fe, ni tengan motivo para que vuelvan al vómito de la idolatría. En esta atención y en la del celo pastoral que soy obligado, no pueden más que prohibir, desterrar, y abolir el baile que estos naturales llaman *xtol* por ser este para los indios no solamente indecoroso y deshonesto sino también porque en sus canciones contienen descréditos y otros muchos inconvenientes que de él resultan. Por lo que se ha dignar también con un ministro de la católica majestad en cuyo nombre y en el del expresado Concilio lo exhorto a fin de mande con graves penas las que usen por correspondientes que en el dicho baile llamado *xtol* de ningún modo se ejercite porque así del todo olviden las incógnitas palabras y detestables términos que en el cantan pues así cumpliéremos con el precepto del predicho Concilio Mexicano de que resulta gran servicio a la divina majestad, noviembre 19 de 1782, Bernardo Mendicuti”.<sup>486</sup>

Entre los motivos principales que proporciona el doctrinero Mendicuti para la prohibición de la costumbre indígena, era porque el baile *xtol* fue considerado como un delito contrario a la fe cristiana, y a las normas del Tercer Concilio Mexicano. En el discurso católico estas costumbres fueron tajantemente refutadas por los párrocos guardianes del celo cristiano de los pueblos.

Sin embargo, en cierto modo esta costumbre está acompañada con el culto a un santo, hecho que cobra sentido como “una demostración de un proceso de aceptación del cristianismo, y al mismo tiempo una cristianización de las deidades prehispánicas”.<sup>487</sup> En

---

<sup>485</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 18, Relación separada del cura de Chancnote Bernardo Mendicuti dirigida al obispo Piña y Mazo de acuerdo a visita pastoral, Chancnote a 25 abril 1784, f. 21v.

<sup>486</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 18, Relación separada del cura de Chancnote Bernardo Mendicuti dirigida al obispo Piña y Mazo de acuerdo a visita pastoral, Chancnote 25 abril 1784, ff. 21v-21r.

<sup>487</sup> A estas imágenes o santos se les piden favores pero cuando no cumplen también se les castiga azotándoles. Se trata de una especie de contrato entre el individuo y la deidad en el que el hombre se compromete a cumplir en las ofrendas en tanto que el dios debe satisfacer las peticiones de su devoto. En caso de que alguno de los dos no

este contexto, los santos ocuparon un lugar privilegiado, puesto que “fueron uno de los lenguajes más privilegiados por ambos mundos, una de las vías de acceso a la comunicación de dos realidades, aceptadas y legibles por ambas partes”.<sup>488</sup> Más allá de la relación entre la creencia hacia un santo y las ofrendas, existía un claro principio de reciprocidad en el pensamiento maya. Esta reciprocidad estaba relacionada a la protección del trabajo de la milpa, a la cosecha, y a las constantes sequías, hambrunas y calamidades<sup>489</sup> de todos los tiempos, sobre todo, cuando la base de la subsistencia alimentaria estaba orientada al cultivo de la tierra. Esta reciprocidad se manifiesta en otras costumbres de los pueblos, que consistía que entre los indios, “en cada concierto de matrimonio suelen traer una limeta de miel con el ramillete en que traen una mazorca de cacao y por no despreciarles solamente les reciben el ramillete que no tiene especial costo devolviéndoles la limeta de miel”.<sup>490</sup> En la vida cotidiana de los pueblos, muchos doctrineros tuvieron que adaptarse a diversas prácticas en los pueblos, así como instruir en la forma de bautizar a mujeres parteras, y ajustarse a otras formas de organización colectiva de la feligresía.

### **Las costumbres cotidianas en los pueblos**

En los pueblos del obispado de Yucatán existió una costumbre peculiar en cuanto a la labor de parto en las mujeres mayas. Los eclesiásticos de estos pueblos registraron la costumbre que realizan los indios cuando sus mujeres están prontas a parir. El doctrinero de Tixcacalcupul manifestó que:

“cuando las mujeres están de parto, ponen ceniza bajo de la cama para registrar después del parto, y conocer por el rastro que haya en dicha ceniza que especie de animal ha pasado por ella, y sea el que fuere aquel tienen por patrón, y abogado de la criatura nacida a quien luego que es capaz de conocimiento se lo hacen saber para que cuando en ningún tiempo le mate o dañe por ponzoñoso que sea”<sup>491</sup>

---

cumpla, el otro tiene la facultad de penalizarlo para que cumpla con su parte del trato. Lara Cisneros, G., *El cristianismo en el espejo...*, p. 208.

<sup>488</sup> Lara Cisneros, G., *El cristianismo en el espejo...*, p. 209.

<sup>489</sup> Peniche Moreno, P., *Tiempos aciagos las calamidades y el cambio social del siglo XVIII entre los mayas de Yucatán*, colección peninsular.

<sup>490</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 18, Relación separada del cura de Chancencote Bernardo Mendicuti dirigida al obispo Piña y Mazo de acuerdo a visita pastoral, Chancencote a 25 abril 1784, f. 20r.

<sup>491</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 39, Relación separada ajustada a los puntos de la carta pastoral realizada por fray Cayetano Martín Rosado de Tixcacalcupul, a 31 de marzo de 1784, f. 16v.



La forma de pensar, de definir los eventos naturales y de concebir el cosmos fueron características que conformaron el bagaje cultural de los mayas en los curatos. Dentro de las prácticas relativas a la vida cotidiana de los pueblos, se encuentra la costumbre de “cuando algún indio se enferma marido o mujer del enfermo o enferma hace mucha comida para dar a la muerte en cambio del enfermo”.<sup>492</sup> Así mismo, en la noche de navidad los indígenas acostumbraban hacer mucha comida y bebida para colgar detrás de sus casas “para que coman los que se les han muerto porque dicen que es la noche en que tienen licencia para salir al mundo a comer y beber”.<sup>493</sup> También acerca de las costumbres de los matrimonios indígenas, luego que se dan palabra de casamiento, si es viudo o viuda los que se han concertado, el viudo se pasa a la casa de la viuda, o la viuda a la casa del viudo, y si son de *premis nuptojo* ha de estar en la casa de la novia el indio mozuelo haciendo servicios y preparándose los dos para casarse “en que ponen toda vigilancia para evitar las ofensas de Dios nuestro señor”.<sup>494</sup> Estas costumbres se mantuvieron y se afianzaron con los nuevos mecanismos de dominio impuestos en la colonia, teniendo como resultado una sociedad maya ocupada en la paga de tributos y en las tareas por cumplir en la medida que las autoridades eclesiásticas trabajaban en conseguir la figura del indio cristiano, que asiste al culto, se confiesa, comulga, vive una vida civilizada y paga las cargas económicas. En muchos curatos, los indígenas estaban instruidos en los misterios de la fe católica que promovían sus curas, y también servían en las iglesias participando de manera activa en el culto cristiano y en las actividades de la parroquia. En el curato de Chunhuhub en comportamiento de los indios frente al cristianismo revela la adopción de las prácticas cristianas:

“oyen misa confiesan y comulgan anualmente concurren a la doctrina en los días que les obliga a la revisión del santo Rosario, todos los días más las hembras como estas con más devotas y frecuentan los santos sacramentos, son piadosos y caritativos con el próximo socorren a las almas del purgatorio con pagar misas, responsos, salves a la reina de los Ángeles, oraciones a los santos, sacan bulas de difuntos, dan culto especial a la santísima Cruz de nuestro Rey Jesús en quien creen firmemente ser Dios hombre, la festejan y celebran principalmente en los días en que la santa iglesia celebra su intervención y exaltación mucho

---

<sup>492</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 40, relación separada de fray Josef Ignacio Perdomo del pueblo de Uayma de acuerdo a visita pastoral, Uayma a 1 de abril 1784, f. 16v.

<sup>493</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 40, relación separada de fray Josef Ignacio Perdomo del pueblo de Uayma de acuerdo a visita pastoral, Uayma a 1 de abril 1784, f. 16v.

<sup>494</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 35, Relación separada del cura interino de Chunhuhub don Anselmo Blas y Moreno, en relación a visita pastoral, Chunhuhub a 20 de marzo 1784, ff. 57v-57r.

más el viernes santo, tienen en sus puertas y casas la santa Cruz colocada aunque tengan alguna imagen de devoción tienen especial veneración al sacramento por lo mismo es oír que sale para algún enfermo que va en sus calles, las llenan de flores, y hojas de naranjos como en las del corpus y en días de indulgencia que está en *divinorum* especial”.<sup>495</sup>

Estas manifestaciones cristianas en la población indígena representan una apropiación, “como resultado de un largo proceso de aculturación en que el cristianismo es interiorizado y refuncionalizado por la sociedades indígenas”.<sup>496</sup> El doctrinero de Becal manifestó que los indios:

“tienen gran indignación el decirles en su lengua que son adoradores del barro, tomando ellos el nombre barro no sólo en lo material de su significado sino también en lo formal para cualquier otra creatura como el sol la luna o estrellas y aunque es verdad que algunos de los más rústicos son viciosos y dados a la gula y suelen poner ofrendas o algunas creaturas”.<sup>497</sup>

### **El culto “pagano”-cristiano**

El doctrinero de Becal afirmó que sus antiguos rituales “no los hacen creyéndolos como verdadera deidad, sin alguna malignidad natural, con el sol, viento, a quien suelen ofrendar con resistencia a sus milpas para que no les hagan mal”.<sup>498</sup> De alguna manera, los curatos fueron escenario de las prácticas cristianas adoptadas por los indígenas pero también prevaleció una superposición de actividades rituales en milpas, y todo un sistema de creencias existentes que componían el mundo del nuevo indígena cristiano. En el pueblo de Becal, un indígena “fue a visitar a San Miguel y llevó dos velas de las cuales una quemó al santo y la otra al diablo, y dijo que al santo para que le favoreciese y al diablo para que mal no le hiciese”.<sup>499</sup> Todas las manifestaciones culturales en los mayas de finales del siglo XVIII, señalan que a pesar de las imposiciones provenientes del largo proceso de conquista, la sociedad indígena mantuvo un proceso de adaptación constante que se traduce también a una resistencia cultural,

---

<sup>495</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 35, Relación separada del cura interino de Chunhuhub don Anselmo Blas y Moreno, en relación de visita pastoral, Chunhuhub a 20 marzo 1784, f. 59v.

<sup>496</sup> Lara Cisneros, G., *El cristianismo en el espejo indígena...*, p. 205.

<sup>497</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 11, Relación separada del cura de Becal don Josef Crisogono de la Cueva, en relación de visita pastoral, Becal a 12 marzo 1782, f. 30v.

<sup>498</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 11, Relación separada del cura de Becal don Josef Crisogono de la Cueva, en relación de visita pastoral, Becal a 12 marzo 1782, f. 30v.

<sup>499</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 11, Relación separada del cura de Becal don Josef Crisogono de la Cueva, en relación de visita pastoral efectuada el 12 marzo 1782, f. 30v.

propriadamente de una “conquista indígena de los cristianos”.<sup>500</sup> En este contexto, este anclaje o defensa del viejo orden, “reformuló sus corchetes de tiempo y sus vaticinios manteniendo el mismo procedimiento de realizar abstracciones mediante las cuales se conservaban lo anterior y se añadían nuevas circunstancias”.<sup>501</sup> De cierta forma que los nativos reconocieron la distinción “entre las deidades paganas y las cristianas, en sus atributos y poderes especiales que caracterizaba a cada grupo y en las diversas ocasiones que conviene invocarlas”.<sup>502</sup> En este sentido, fray Josef de los Reyes señala que el indígena ejecuta todo acto de religión “por el temor que siempre traen a la vista, y a inducidos por la común costumbre de los demás, con una fe superficial, flaca, débil y dormida, ejercitan a su modo todas las funciones cristianas”.<sup>503</sup>

Sin embargo, la adaptación del cristianismo no precisamente compaginó con la aceptación del argumento cristiano en su totalidad, así como la creencia de un único Dios verdadero hacedor de todas las cosas. Cuando los párrocos mantenían las tareas de evangelización en los curatos, y trabajaban en la conversión del indígena cristiano y devoto, se encontraron con una serie de dificultades como falta de instrucción en la lengua, doctrina, el cumplimiento de cargas y otras obligaciones que he abordado a lo largo de la tesis. Pero, ¿Qué fue lo que la sociedad indígena mantuvo en su sistema de creencias? En la medida de que la documentación revela los acontecimientos, se pueden conocer cuáles fueron las costumbres indígenas que se mantuvieron en los curatos y por tanto, cuáles fueron las creencias antiguas que la población indígena reformuló a lo largo de los siglos de conquista. Dentro del celo católico de muchos doctrineros, manifestaban que cuando se les explicaba la doctrina a los indios y las verdades de la fe cristiana, no es posible conseguir el que depongan la duda en ellos, “y después de explicada y cuando más convenidos parece que se hallan, si se les pregunta si ya están firmes en lo que se les ha manifestado responden: *pueda ser, así será*”<sup>504</sup>.<sup>505</sup> Respecto a la posición y comportamiento del indígena frente al cristianismo, el doctrinero de Chunhuhub señaló:

---

<sup>500</sup> En la ritualidad practicada por los indios del oeste de la Sierra Gorda en el siglo XVIII, se presenta un cristianismo reflejado en un espejo, como una ritualidad católica inversa. Por ejemplo, el caso de las misas oficiadas por Francisco Andrés y Andrés Martínez, en las que ellos suplantaban al sacerdote católico, la comunión sacramental se efectuaba a través del consumo de tortillas y la libación del vino era sustituida por la ingestión del agua de los baños corporales o del lavado de manos y pies del hombre que fungía como centro del culto. Lara Cisneros, G., *El cristianismo en el espejo indígena...*, pp. 203-205.

<sup>501</sup> Bracamonte y Sosa, Pedro, *Tiempo cíclico y vaticinios...*, p. 76.

<sup>502</sup> Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios etnografía de los mayas de Quintana Roo*, Colección presencias, INI, 1987, pp. 302-303.

<sup>503</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 22, relación de fray Josef de los Reyes del pueblo de Maní, en relación de visita pastoral, Maní a 17 enero 1782, ff. 35v-36v.

<sup>504</sup> Valentina Vapnarsky señala que la forma actual de futuro profético del maya yucateco resulta de un proceso de especialización semántico-pragmática, ligado a un contexto socio-histórico particular: la revitalización de las

“no son los indios irracionales, ni osos, tigres, leones y pardos que solo por la cara parezcan racionales como dijo San Pedro Martín de cada *1 noviorbis* hablando de los indios de la isla española en la provincia de Guaca y Arima, y dió a entender que carecen de policía y leyes honestas en el modo de vivir, porque alaban a Dios a la mañana, al medio día y a la noche, se persignan y santiguan, bendicen la menta o banca en donde comen rezan en los tiempos dichos el credo y cantan el alabado en sus casas con sus hijos y se mudan y asean cuando vienen a la iglesia peinados y honestamente compuestos, tienen sus ajuares de casa aunque pobre, lo necesario para vivir una vida racional”.<sup>506</sup>

Las discrepancias entre algunos eclesiásticos manifiestan por una parte, la docilidad del indígena para el cumplimiento de los preceptos cristianos, y otras veces convergen en la vida incivilizada de algunos indígenas que se encuentran lejos de sus curas, los que viven apartados en montes, rancherías y demás sitios, puesto que “en cuanto a sus costumbres corresponden a todo género de torpezas y pecado carnal, en especial en los pueblos, ranchos, sitios y lugares remotos”.<sup>507</sup> La lejanía de los montes se opone a la vida cristiana y provocó que los indígenas que habitan en ellos “no aprendan la doctrina cristiana y se instruyan en los fundamentos de la Religión, teniendo poca cristiandad que les ocasiona de vida tan distante de su iglesia y de aquí su ninguna civilidad”.<sup>508</sup> En oposición a esta situación, los que viven reducidos en los pueblos y bajo la mirada atenta de sus curas, son considerados indios que mantienen a su modo la policía y civilidad, “pues a más de tener el gobierno económico, veneran a los sacerdotes, respetan a sus justicias y ancianos y se dan unos a otros el honor correspondiente según los empleos y cargos que han tenido en sus repúblicas”.<sup>509</sup> En este sentido, el curato representó dos realidades, por un lado, los indígenas cristianos devotos que cumplen con sus obligaciones

---

creencias proféticas producida entre los mayas rebeldes de la guerra de castas y sus descendientes. Con el análisis del verbo *b'ün*, destaca las relaciones íntimas que pueden tener entre sí sistemas gramaticales de expresión lingüística y concepciones culturales. Vapnarsky, Valentina, *Predicción y performatividad en la memoria histórica maya yucateca*, en A. Gunsenheimer, *et al.*, *Texto y contexto: La literatura Maya Yucateca en Perspectiva Diacrónica* (Frankfurt, Shaker/Estudios de Americanistas de Bonn) p. 161.

<sup>505</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 40, relación separada de fray Josef Ignacio Perdomo del pueblo de Uayma, respecto a la visita pastoral, Uayma a 1 de abril 1784, ff. 19r-20v.

<sup>506</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 35, Relación separada del cura interino de Chunhuhub don Anselmo Blas y Moreno, en relación de visita pastoral, Chunhuhub a 20 marzo 1784, f. 59r.

<sup>507</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 11, Relación separada del doctrinero del pueblo de Becal don Josef Crisogono de la Cueva, de acuerdo a visita pastoral, Becal a 12 marzo 1782, f. 30v.

<sup>508</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 9, Relación separada del doctrinero del pueblo de Heselchacan don Francisco Solís, de acuerdo a visita pastoral, Heselchacan a 6 marzo 1782, f. 39r.

<sup>509</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 11, Relación separada del doctrinero del pueblo de Becal don Josef Crisogono de la Cueva, de acuerdo a visita pastoral, Becal a 12 marzo 1782, f. 30r.

parroquiales y por el otro los indígenas apartados, moradores de los montes y fincas rusticas que predicán una vida libre sin más cargas que trabajar en las milpas, ejerciendo sus creencias antiguas. Lara Cisneros apunta que la iglesia ilustrada había caído en su propio espejismo al suponer que había hallado la clave para vencer la ortodoxia de los indios, “los clérigos creyeron derrotar a la idolatría al transformarla en superstición superflua”.<sup>510</sup>

El cura de Chunhuhub señaló que “el que los indios no sean todos tratables, lo atribuyó a que unos viviendo en sitios, ranchos y demás poblaciones en que poco se versan con la gente de estos”.<sup>511</sup> Sin embargo, dispersos en los montes o en los pueblos bajo campana, la población indígena tendió a reproducir sus formas de organización nativa para enfrentar su realidad. Por ejemplo, algunos indígenas cuando se encontraban enfermos se negaban el alimento, “de manera que ni el enfermo lo pide ni persona alguna se lo ofrece, ya sea grave la enfermedad, sea leve o enteramente fingida por algunos”.<sup>512</sup>

Sin embargo, las muertes en los indígenas se atribuyó más a la falta de alimentos, ya que “muchos mueren más por plata de sustento que por enfermedad”<sup>513</sup> y otros con facilidad de sanar con leves medicamentos “no los toman porque desean se verifique cuanto más antes su muerte, con la esperanza de descansar sosegando que no tienen alma, pues toda la atención ponen en el cuerpo con lo que manifiestan no creer en la eternidad”.<sup>514</sup>

### Los curanderos de los pueblos

En el pueblo de Becal don Josef Crisogono de la Cueva, señaló que los indios “son inclinados a todo género de superstición conservando aun muchos del tiempo de su gentileza y admitiendo con gusto en sus casas por la curación de sus enfermos”.<sup>515</sup> Los personajes que están a cargo de estas “curaciones” son considerados por los eclesiásticos como “truhanes y vagabundos”, que con algunos signos, gestos, medicaciones y palabras suelen aparatar, curar, a

---

<sup>510</sup> Lara Cisneros, G., *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría...*, p. 330.

<sup>511</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 35, Relación separada del cura interino de Chunhuhub don Anselmo Blas y Moreno, en relación de visita pastoral, Chunhuhub a 20 marzo 1784, f. 57r.

<sup>512</sup> El eclesiástico mencionó que los indígenas suelen fingir enfermedades por celo con sus conyugues, por enemistad con sus justicias por no ir cuando les nombran de semaneros o por haber cometido algún delito de que temen ser castigados. AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 40, relación separada de fray Josef Ignacio Perdomo del pueblo de Uayma, respecto a la visita pastoral, Uayma a 1 de abril 1784, f. 20v.

<sup>513</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 10, Relación separada de fray Josef Perdomo del pueblo de Calkiní, respecto a la visita pastoral, Calkiní a 1 abril 1784, f. 20v.

<sup>514</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 40, Relación separada de fray Josef Ignacio Perdomo del pueblo de Uayma, respecto a la visita pastoral, Uayma a 10 marzo 1782, f. 20v.

<sup>515</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 11, Relación separada del doctrinero del pueblo de Becal don Josef Crisogono de la Cueva, de acuerdo a visita pastoral, Becal a 12 marzo 1782, f. 30v.

los enfermos “causándoles a los pobres los mayores perjuicios y agravios que pueden considerarse como hombres perdidos y dados a todos los vicios, mas por lo que toca a la religión ya por la gracia de Dios”.<sup>516</sup>

En el curato de Chunhuhub el doctrinero mencionó que “cuando alguna víbora pica a los indios, tienen a sus curanderos ensalmadores o santiguadores, y callan el nombre de la víbora, no la nombran ni se dejan asistir por sus mujeres hasta sanar de la picadura”.<sup>517</sup> Otros indígenas, cuando tenían alguna enfermedad recurrieron a una costumbre llamada *Chinba*, que básicamente consistió:

“una especie de barbaridad, querer la salud por un medio tan desproporcionado más bien se violentan para la muerte que para la vida, pues cuando se sienten en peligro evidente, entonces disponen ollas de agua caliente a las que acercan al enfermo y estando hirviendo le arrojan a jícaras el agua por todo el cuerpo a que quedan desollados y bramando, tal vez mueren desesperados y lo hacen con tal sigilo y precaución que sólo cogiéndolos en el hecho o registrando el pellejo del enfermo o difunto se conoce y sabe”.<sup>518</sup>

Además de recurrir a la costumbre llamada *Chinba* practicada por algunos indígenas, también “se encomendaban al Dios de los enfermos que llamaban [Yum]Colecab ofrendando *zaca* y *balché* que colgaban en jícaras, o *Komaes* tras de sus casas”.<sup>519</sup> También acostumbraban en el octavo día de la muerte de algún indígena hacer su velorio, donde se reunían a cenar, beber chocolate, atole y *balché*, “después de que habían rezado lo que quieran los concurrentes, no bastando para exterminar las correcciones del párroco Concilio Mexicano 3, p. libro 3 titulo X *de sepult de funet et funeral*”.<sup>520</sup>

### **El señor de la muerte o *Uyumcimil***

Entre los indígenas del ocaso colonial, existe la evidencia de la creencia de un dios “pagano” que les trae los males, y por tanto, era motivo de ser ofrendado y “sacado” del pueblo. En el

---

<sup>516</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 11, Relación separada del doctrinero del pueblo de Becal don Josef Crisogono de la Cueva, de acuerdo a visita pastoral, Becal a 12 marzo 1782, f. 30v.

<sup>517</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 35, Relación separada del cura interino de Chunhuhub don Anselmo Blas y Moreno, en relación de visita pastoral, Chunhuhub a 20 marzo 1784, f. 58r.

<sup>518</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 35, Relación separada del cura interino de Chunhuhub don Anselmo Blas y Moreno, en relación de visita pastoral, Chunhuhub a 20 marzo 1784, f. 58r.

<sup>519</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 35, Relación separada del cura interino de Chunhuhub don Anselmo Blas y Moreno, en relación de visita pastoral, Chunhuhub a 20 marzo 1784, ff. 58r-59v.

<sup>520</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 35, Relación separada del cura interino de Chunhuhub don Anselmo Blas y Moreno, en relación de visita pastoral, Chunhuhub a 20 marzo 1784, ff. 58r-59v.

curato de Teabo, fray Pedro Marín, describió la ejecución de un ritual para sacar a este dios pagano del pueblo, en sus palabras señaló que:

“tienen la creencia que hayan señor invisible que denominan *Balam*<sup>521</sup> ó *Uyumilcimitl*<sup>522a</sup> a quien tienen mucho respeto por juzgar que este señor soñado les trae los males y enfermedades y para echarlo del pueblo suelen con el silencio de la noche tocando en todo el pueblo tocando un tamborcito hasta llegar al cabo de diez por donde quieren que salga, como también suelen hacer en el pueblo de *Nohcacab*, regularmente no se curan, sino es con en salmos y una arte que denominan *pehyab*”.<sup>523</sup>

Existe otra evidencia de ceremonia efectuada al dios de la muerte, registrada en el año de 1813 por el doctrinero Granados Baeza de Yaxcabá, quien mencionó que los indígenas realizaban ciertos ritos empleados en contra de las enfermedades en los que se usaban ensalmos y deprecaciones y oraciones como en una que significaba *kex* que significa cambio y que consistía en colgar comidas y bebidas en torno a la casa de los enfermos para el *yumcimitl* o señor de la muerte.<sup>524</sup>

### Las costumbres funerarias

La muerte formó parte de la vida cotidiana de los curatos. Las cargas forzosas, vejaciones y las frecuentes calamidades que azotaban el obispado y “cada vez que llegaba el hambre, provocaban la muerte de numerosos indígenas”.<sup>525</sup> En el curato de Maxcanú, el cabildo indígena expidió una carta dirigida al obispo, donde señalaron que “no hay donde encontrar cera para comprar debido a que se inundó la tierra por las lluvias, y también por la pobreza que

---

<sup>521</sup> Guardianes protectores, seres sobre naturales. De acuerdo a Villa Rojas por los atributos y funciones particulares, los dioses y espíritus paganos se dividen en tres grupos, los *balamob* (*balam*), que tienen a cargo la protección de milpas, hombres y pueblos, los *kuilob kaxob* (*kuil kax*) que vigilan y protegen los montes, y los *chacob* (*chac*) que manejan nubes y reparten lluvias. El grupo de los *balamob*, también reciben el nombre de *balamob*, y *canan-cabob* (guardianes-pueblos); para cumplir su misión se estacionan durante la noche en cada una de las cuatro entradas del pueblo, de modo que puedan impedir el paso de las fieras del monte y principalmente de los espíritus y aires malignos que vagan en busca de víctimas. Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, pp. 288-290.

<sup>522</sup> De acuerdo al diccionario Maya CORDEMEX, *K'uj, yuumtsil, ki'ichkelem yuum*: Dios, *Wab kimil*: difunto.

<sup>523</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 3, Relación sencilla de fray Pedro Marín cura de Teabo relativo a la visita pastoral realizada en el curato el 13 enero 1782, f. 51v. Entiéndase por la palabra *pehyab Pe'* llevar o traer en las manos como jícaras con algún licor, la acción y efecto de llevar en la mano algún vaso o jícara, tomándole por la orilla; traer en mano; llevar, traer o tener en la mano. *pe'ha*: va a llevar en la mano, vaso o jícara, tomándola por la orilla.

<sup>524</sup> Solís Robleda, G., *Entre la tierra y el cielo...*, p. 137.

<sup>525</sup> Bracamonte y Sosa, P., “El cristianismo indígena y las cofradías: siglo XVIII”, pp. 44-45.

aconteció, hubo muertes, fue el castigo de nuestro señor Dios”.<sup>526</sup> Los tequios y obligaciones de pagar las cargas económicas, y cumplir con las espirituales, se volvieron mecanismos de presión que les restaba sus posibilidades de sustento. Muchos mayas al salir a los montes en búsqueda de cera, por comercio o simplemente para hacer milperías, enfrentaban ciertos peligros que representaban sus andares.

En el curato de Maní, fray Josef de los Reyes señaló que si algún indígena cae gravemente accidentado, piden los sacramentos por los de casa, pero es porque no se muera sin ellos, y el cura les haga cargo de su omisión, relativo a esto “no muda de semblante ni de estilo, en la situación tan amarga que se halla, en la cual debía estar herido con dolor de sus culpas, como que va a dar cuenta a su creador de ellas”.<sup>527</sup> Según el argumento del eclesiástico de Maní, en oposición al argumento cristiano, después de la muerte el maya no espera rendir cuentas al creador, o si llegase el día del juicio final, sino que “entre aquellas terribles agonías de su letargo, suelen proferir que ya van a descansar, conciben quizá que después de esta vida no les queda más dolores, que esperan en demerito de sus obras”.<sup>528</sup>

La débil creencia de muchos indígenas frente al argumento cristiano fue una de las razones demandadas por los eclesiásticos para la perpetuidad de costumbres antiguas entre los indígenas. El cura de Maní manifestó que los indios de su curato mantienen “una fe muy superficial, y débil, y por la misma razón, caminan siempre para llegar a la religión sobre la letra que mata, y no sobre el espíritu que vivifica”.<sup>529</sup>

En algunos curatos, cuando moría una persona, los mayas mantuvieron la costumbre de poner “dentro de la mortaja de los muertos pan y pozole y reales en plata, con el pensamiento de que se alimenten por el camino con el pan y pozole y se puedan defender con los medios<sup>530</sup> y reales en plata donde quiera que puedan ser prisioneros”.<sup>531</sup> En el pueblo de Tixcacalcupul los indígenas acostumbraban poner en la mortaja del difunto pan y pozole, y dinero, aguja si

---

<sup>526</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 12, Queja escrita en lengua maya por el cabildo indígena de Maxcanú, dirigida al obispo Piña y Mazo, en su recorrido pastoral en Maxcanú, 14 marzo 1782, f. 39v.

<sup>527</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 22, relación de fray Josef de los Reyes del pueblo de Maní, en relación de visita pastoral, Maní a 17 enero 1782, f. 35r.

<sup>528</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 22, relación de fray Josef de los Reyes del pueblo de Maní, en relación de visita pastoral, Maní a 17 enero 1782, f. 35r.

<sup>529</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 22, relación de fray Josef de los Reyes del pueblo de Maní, en relación de visita pastoral, Maní a 17 enero 1782, f. 36v.

<sup>530</sup> En su etnografía sobre los mayas de Quintana Roo, Villa Rojas señala que los indígenas suelen enterrar a sus difuntos con ropas limpias, una jícara y un peine; además si el cadáver es mujer se debe incluir aguja e hilo, todo para utilidad en su vida futura. Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, pp. 426-427.

<sup>531</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 40, Relación separada de fray Josef Ignacio Perdomo del pueblo de Uayma, respecto a la visita pastoral, Uayma a 10 marzo 1782, f. 20v.



era mujer y si era varón machete y hacha, el pan pozole es para que coman en la otra vida y para dar a los perros para que no les muerda, y el machete y el hacha y la aguja para trabajar y el dinero para rescatarse en donde quiera que fuesen prisioneros.<sup>532</sup> Otros, cuando muere algún indígena en una estancia o rancho:

“lo conducen a poblado para que sea sepultado, tras el muerto viene uno de los suyos con una mazorca de maíz tirando granos o con una tortilla echando migajas o con un poco de cal espolvoreándolo por la tierra y llamando a recias voces por el nombre del difunto, teniendo por cierto tener alma o espantajo que le viene siguiendo y que es factible se quede en el camino y para que esto no suceda hacen las cosas dichas para que sirviéndole de guía camine en su seguimiento y no se quede a espantar a los caminantes”.<sup>533</sup>

En el curato de Bolonchenticul, al octavo día de muertos los maridos o mujeres, parientes y amigos se reunían en la casa del difunto para convidar haciendo algún comestralo, rezar el rosario y “poniendo si es varón una camisa y un calzón, hacha y machete sobre un petate tendido en el suelo y si es hembra un hipil, justan, un cesto con huevos y algodón”.<sup>534</sup> En el pueblo de Heselchacán, en la noche de finados, algunos indígenas acostumbraban encender velas por cada una de las almas, de sus padres, hermanos, hijos y parientes, y preparaban una choza en que ponen diferentes comidas y frutas de la misma especie<sup>535</sup>, que juntan en vida los difuntos.<sup>536</sup> Esta costumbre de los 8 días también fue manifestada por el doctrinero de Calkiní, quien señaló que en los octavarios que hacen de sus difuntos “ponen la ropa que les servía en vida formando con ella la apariencia de su cuerpo y las comidas y bebidas que entonces hacen

---

<sup>532</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 39, Relación de fray Cayetano Martín Rosado de Tixcacalcupul en relación a visita pastoral, Tixcacalcupul a 31 de marzo de 1784, f. 16v.

<sup>533</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 40, Relación separada de fray Josef Ignacio Perdomo del pueblo de Uayma, respecto a la visita pastoral, Uayma a 10 marzo 1782, f. 20v

<sup>534</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 6, Relación sencilla del cura Lorenzo de Mendicuti y Álvarez del pueblo de Bolonchenticul, respecto a la visita pastoral, Bolonchenticul a 17 febrero 1782, f. 47r.

<sup>535</sup> Existió la creencia de que a excepción de las almas que van al infierno, todas las almas retornan anualmente a la tierra para disfrutar de una semana de vacaciones con sus familiares. Como agasajo es de costumbre dedicarles rezos y comidas durante ese tiempo; de aquí que tal costumbre sea conocida como *hanal-pixan* o comida de almas. Véase Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, p. 431.

<sup>536</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 9, Relación separada de Francisco Solís cura del pueblo de Heselchacan, respecto a la visita pastoral, Heselchacan a 6 marzo 1782, f. 40r.

son las que más gustaban en vida a sus difuntos”.<sup>537</sup> Además, repiten esta costumbre cuando es temporada de finados.<sup>538</sup>

### **El alma y el reparto de culpas**

También existió una costumbre peculiar relacionada con la muerte en muchos curatos. Cuando algún indígena fallecía, acostumbraban lavar el cuerpo recién muerto y posteriormente la misma agua resultante se preparaba en chocolate o atole, y se repartía a los que acudían al velorio, “creyendo que con lavarlo se le quita la tierra de los pecados, y que los que beben el agua se hacen partícipes de las penas que había de padecer, de las que le alivian con hacerlo”.<sup>539</sup> En el curato de Tixcacalcupul el doctrinero manifestó que:

“luego que mueren sus deudos bañan los cuerpos creyendo que con esta diligencia se les quitan las culpas, pues como dicen, quitándole así lastraría de los pecados. Quedan libres de culpa y pena, y para mayor seguridad reparten el agua en pozoles y chocolate a los que asisten a los velorios para los que beben de esta se carguen con parte de la pena que el alma del difunto tenía, quedando este eternamente libre”.<sup>540</sup>

Esta costumbre de bañarse y emplear el agua resultante para beber fue practicada en la Europa Medieval<sup>541</sup>, aunque sus connotaciones fueron diferentes. En este caso, el lavado de cuerpo era empleado para erradicar las culpas cometidos en vida, para que el difunto quedara exento de culpas a donde quiera que se fuere. Sin embargo, además de que la culpa del difunto era compartida con los asistentes del velorio, se contribuía a la generación de un evento cíclico,

---

<sup>537</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 10, Relación separada de Josef Perdomo cura del pueblo de Calkiní, respecto a la visita pastoral, Calkiní a 10 marzo 1782, f. 40v.

<sup>538</sup> Esta costumbre es muy parecida a lo que señala Villa Rojas de los mayas de Quintana Roo, quienes en temporada de finados, al llegar la octavo día, o el final de asueto de que se dio a las almas, se despide con homenajes iguales de los que recibieron a su llegada. El día siete de noviembre tiene lugar la despedida de los niños y al día siguiente de los grandes. Entre las comidas que se ofrecen ambos días se debe incluir el platillo especial llamado *chachac-uah*, especie de pastel relleno de pollo y coloreado con achiote; el cocimiento de este platillo se ha de hacer en el *pib* u horno subterráneo. Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, p. 433.

<sup>539</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 40, Relación separada de fray Josef Ignacio Perdomo del pueblo de Uayma, respecto a la visita pastoral, Uayma a 1 abril 1784, f. 20v.

<sup>540</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 39, Relación de fray Cayetano Martín Rosado del pueblo de Tixcacalcupul de acuerdo a visita pastoral, Tixcacalcupul a 31 de marzo de 1784, f. 33v.

<sup>541</sup> Lara Cisneros menciona que en el año de 1110, un notario de Amberes de nombre Tanchelm afirmó que era la reencarnación del espíritu santo y sustentador de la religión verdadera, ya que según él, solo su doctrina y sus reglas estaban de acuerdo con la tradición de la iglesia primitiva. Decía que la iglesia era corrupta y estaba equivocada y Dios lo había enviado a él para enderezarla. Predico en campos y ciudades y organizo a sus fieles en tres grupos jerarquizados. El primero era una especie de guilda sagrada, formada por doce apóstoles y una mujer. El segundo era un ejército de tres mil adeptos. El tercero eran los auditores, un grupo de creyentes que participaban de los festines rituales, sus fieles lo adoraban lo mismo que a Dios, creían que hacían milagros, utilizaban como medicamento el agua en que se había bañado y le hablaban de sus dones. Lara Cisneros, G., *El cristianismo en el espejo indígena*, pp. 203-204.

al ingerir las culpas ajenas para que estas quedaran en el mundo terrenal y cuando nuevamente haya una muerte, se habría de realizar el mismo procedimiento.

Para los curas estos eventos forman parte de las “supersticiones venidas desde su gentilidad, hasta sus tiempos, por tradición de sus antiguos”.<sup>542</sup> Bracamonte y Sosa, añade que existen tres etapas del pensamiento nativo, en la que la construcción del pensamiento del sistema maya “sólo puede entenderse si se comprende el entorno social en que fue generado y en el que ha pervivido, puesto que es un producto social históricamente determinado”.<sup>543</sup> El cristianismo no sólo fue la esfera que regia la paga de obvenciones y mantenimiento de las parroquias en su aspecto económico, también fue la implantación de un modelo de creencias que demandaban un estilo de vida, y un estilo de pensar, donde las creencias antiguas no tenían cabida. Sin embargo, la documentación indica que muchas de las costumbres antiguas eran ejecutadas en los curatos indígenas, ya sea atestiguada por los eclesiásticos, o por voces y rumores de la población que enteraban a los curas, mismos que fueron “precisados a amedrentarlos y castigarlos con algunos leves azotes”.<sup>544</sup>

Sin embargo, el sistema de creencias de la población indígena fue incluyente a diferencia de la ortodoxia católica. Por tanto, la adopción del cristianismo fue un proceso relativo, por una parte, la población cumplió con los sacramentos y demás preceptos eclesiásticos, así como la adopción de una figura de un santo patrono católico en sus pueblos y cofradías, que fue motivo de donaciones de tierras, reses, etc., incluso en algunos curatos los indios al servicio eclesiásticos fueron considerados como parte de los progresos de la religión católica en la diócesis porque “se les conoce afición al culto de Dios, asistencia de Iglesia, y ejercicio de obras piadosas y en ellos se ve también tratos de política y comunicación con los blancos”<sup>545</sup>, y por otra parte, la continuidad de saberes tradicionales, ritos funerarios, y demás costumbres antiguas transmitidas por los más viejos de los pueblos. En relación a ello, el cura de Hocaba

---

<sup>542</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 30, relación separada del cura de Sotuta don Pedro Monsreal, en efecto de visita pastoral realizada en el curato el día 23 febrero 1784, f. 18v.

<sup>543</sup> En estas tres etapas en la expresión del pensamiento nativo, la primera se remonta al pasado prehispánico y pudiera fecharse desde el momento la forma de escritura y culminaría en la conquista europea al ajustarse los calendarios maya-cristiano; la segunda etapa inicial al irrumpir un tipo de mentalidad que no tenía precedente en Mesoamérica y cuya expresión más relevante fue el cristianismo, y la tercera es el de los denominados libros sagrados que tienen su origen en las proclamas de Juan de la Cruz desde 1850, especialmente en los pueblos que se alzaron en armas o se formaron durante la sublevación maya de 1847, conocida como la guerra de castas. Bracamonte y Sosa, P., *Tiempo cíclico y vaticinios*, pp. 17-19.

<sup>544</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 29, relación separada del cura de Hocaba don Vicente Suarez y Domínguez, de acuerdo a la visita pastoral realizada en el curato el día 19 febrero 1784, f. 16v.

<sup>545</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 30, relación separada del cura de Sotuta Br Pedro Monsreal de acuerdo a visita pastoral efectuada en el curato el 23 febrero 1784, f. 17v.

clasificó a los indígenas de su partido como “inconstantes y nada fijos” en sus costumbres, puesto que “se inclinan de la fe, abrazan la religión católica en cuanto se les manifiesta, y enseñanza cristiana, amigos de la curiosidad, abusos y augurios, propensos a brujerías y hechicerías y al vicio del aguardiente”.<sup>546</sup> También, la afiliación al culto cristiano de algunos indígenas se demostró en su participación en las principales celebraciones católicas, “principalmente en los días de celebración de intervención y exaltación en viernes santo, que aunque el indios este en lo más remoto de la montaña, asiste al descenso del Cristo Jesús crucificado”.<sup>547</sup> Sin embargo las costumbres no sólo se observaron en poblados, sino también se manifestaron en los montes y demás sitios dispersos, alejados de la vigilancia de los curas de los pueblos bajo campana.

### **La idolatría en los montes**

El monte encerró una ritualidad distinta a diferencia de las costumbres de los pueblos antes descritas. Cuando llegaba el tiempo de labrar milpas, los mayas se refugiaban en los montes para hacer la preparación del terreno y todo lo que implicaba el trabajo de la milpa. La labranza iniciaba en la época de finados (noviembre) hasta el mes de julio, luego continuaron las siembras y las deshieras al mes de julio y agosto, parte de septiembre y octubre el cuidarla y preservarla de los animales, entra noviembre para la dobla y luego se siguen las siembras, y diciembre para la cosecha, habiendo vida siempre en los montes.<sup>548</sup> Esta situación era penada por la justicia espiritual de los pueblos, ya que refugiados en la vida de las milpas implicó que muchos mayas no asistan a la doctrina, repercutiendo en la reparación de templos, fabricación de casas benéficas, “y porque entonces tiran de enemigos contra sus curas con sus mentiras y fianzas porque pierden todo este tiempo que están empleados en su libertad diabólica”.<sup>549</sup> Estando en los montes, muchos indígenas incurrieron a las fábricas temerosos de que el gobernador y capitán general administre a su tribunal para castigarlos, o temían al cacique si

---

<sup>546</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 29, relación separada del cura de Hocaba Br. Vicente Suarez y Domínguez de acuerdo a visita pastoral efectuada en el curato el 19 febrero 1784, f. 16v.

<sup>547</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 35, relación separada del cura interino del pueblo de Chunhuhub don Anselmo Blas y Moreno de acuerdo a visita pastoral, Chunhuhub a 20 marzo 1784, f. 55r.

<sup>548</sup> Véase AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 35, relación separada del cura interino del pueblo de Chunhuhub don Anselmo Blas y Moreno de acuerdo a visita pastoral, Chunhuhub a 20 marzo 1784, f. 57v.

<sup>549</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 35, relación separada del cura interino del pueblo de Chunhuhub don Anselmo Blas y Moreno de acuerdo a visita pastoral efectuada en el curato el 20 marzo 1784, f. 57v.

era inclinado a la religión cristiana, “pero sin con ellos hace una cabeza nada se hace por que este alega con sus justicias los falsos pretextos que cada individuo alegase por sí”.<sup>550</sup>

En relación a los montes, los indígenas mantuvieron la costumbre de “remojar la cascarilla que llaman *balché* así en las funciones de vela como en los montes donde encuentran la miel de la cera”.<sup>551</sup> Así mismo, el doctrinero de Heselchacan manifestó que en los cercos de las milpas o colmenares “suelen colgar algunas jícaras de atole, comidas guisadas, y cierto género de bebida que llaman *pitarella* velando con bailes, y cantos dos o tres noches creyendo que sin esta serenata no lograrán de sus milpas y colmenares el fruto deseado”.<sup>552</sup> La costumbre de quemar copal en milperías y colmenares fue desde tiempos antiguos, como manifestó el cura de Ticul, “que por estas partes de la Sierra, en los colmenares, milpas y cuando van a cercar usan varias supersticiones”.<sup>553</sup>

Uno de los motivos de que los indígenas alegaban para internarse en los montes fue para la búsqueda de cera para pagar sus cargas, y elaborar sus labranzas. En el pueblo de Chunhuhub, cuando regresaban de su búsqueda de cera para sus cargas algunos mayas compraban hachas y machetes y bebían mucho aguardiente, y en el primer domingo escuchaban misa en su pueblo, y cuando no alcanzaban pagar sus cargas obligatorias alegaban no haber encontrado cera, para que con este alegato se les diese el permiso para ir al monte en que solían mantenerse mes y medio o dos meses cuando solo pedían el termino de 15 días, optando vivir en las montañas y alegando que estaban obligados al pago de sus tributos, repartimientos de bulas, pago de holpatan comunidades y obvenciones para “vivir a su libertad sin oír misa ni la palabra divina, sin asistir a la doctrina cristiana ni enseñarla a sus hijos y huyendo todos los actos de religión y tequios del pueblo sin Ley y sin Rey”.<sup>554</sup>

---

<sup>550</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 35, relación separada del cura interino del pueblo de Chunhuhub don Anselmo Blas y Moreno de acuerdo a visita pastoral, Chunhuhub a 20 marzo 1784, f. 57r.

<sup>551</sup> AHAY, visita pastoral, caja 621, vol. 21, exp. 18, relación separada del cura de Chancnote don Bernardo Mendicuti de acuerdo a visita pastoral efectuada en el curato el 25 abril 1784, ff. 22v-22r.

<sup>552</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 9, relación separada del cura de Heselchacan Francisco Solís de acuerdo a visita pastoral efectuada en el curato el 6 marzo 1782, f. 40r.

<sup>553</sup> AHAY, visita pastoral, caja 619, vol. 24, exp. 23, relación separada de fray Martin Calderón, de Ticul de acuerdo a visita pastoral efectuada en el curato el 4 febrero 1782, f. 52r.

<sup>554</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 35, relación separada del cura interino don Anselmo Blas y Moreno, del pueblo de Chunhuhub de acuerdo a visita pastoral, Chunhuhub a 20 marzo 1784, f. 54v.

## La ritualidad en milpas y colmenares

El empleo de rituales en las milpas estaba relacionado con la creencia de “un conjunto de deidades de la naturaleza que habitan en los montes que son considerados como dueños y patronos, cuidadores de las plantas, animales y de los propios hombres”.<sup>555</sup> Estas ceremonias también estaban relacionadas con la petición de lluvias, para garantizar buenas cosechas o de acción de gracias. En el pueblo de Teabo, algunos indígenas efectuaban un ritual en la milpa llamado *Tich*<sup>556</sup> “y lo hacen colgando unas cañas de las mejores que produce la milpa o colgando en jícara caldos de maíz y *pitarilla* y cantando canciones, lo beben quedando borrachos hasta el otro día que comienzan la cosecha”.<sup>557</sup> En estos rituales también suelen concurrir algunos españoles que viven en el campo o estancias, que mantuvieron el mismo estilo de vida que los indígenas. La persecución de los rituales antiguos y la construcción de la realidad colonial a partir de los referentes occidentales convergieron en la construcción de una sociedad mestiza que transformó y adaptó su propio esquema de creencias. Así indígenas como españoles fueron partícipes de rituales en las milpas y colmenares. En el pueblo de Uayma, al inicio de la cosecha los indígenas hacían sus primeras oblacones al Dios de las milpas, “distinto del que hay verdadero único, colgando en árboles al contorno de la milpa o en el centro de ella algunas comidas y bebidas guardándose no comer ni beber, ellos antes de ejecutarlo”.<sup>558</sup> En el pueblo de Calkiní, el doctrinero señaló que:

“entre ellos se parlan y comunican y los mismos padres les enseñan (según noticia que me han dado) como es el que cuando principian las cosechas de sus milpas hagan sus primeras oblacones al Dios de ellos, creyendo ser otro Dios además del uno que hay verdadero, colgando para esto en algunos árboles que hay en contorno de la milpa o en el centro de ella algunas bebidas de pozoles, beberajes de *pitarilla* que causan la borrachera y con elitonas gallos de la tierra, con la creencia de que no haciéndolo jamás lograrán buenas cosechas porque carecerán de la bendición de ese Dios de la milpa, que dicen que hay”.<sup>559</sup>

---

<sup>555</sup> Bracamonte y Sosa, P., “*El cristianismo indígena y las cofradías: Siglo XVIII*”, p. 41.

<sup>556</sup> El cura de Yaxcabá Bartolomé Granados Baeza quien había vivido en ese curato desde 1780, afirmó que para 1813 ya era muy rara la ceremonia que los indios llamaban *tich*, una especie de misa milpera que describe como una mezcla de rezos cristianos inmersos en un ritual, asegurando que había logrado contenerla empleando azotes y penitencias. Bracamonte y Sosa, P., “*El cristianismo indígena y las cofradías: Siglo XVIII*”, p. 42.

<sup>557</sup> Visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 3, Relación sencilla y verídica de fray Pedro Marín cura de Teabo en relación a visita pastoral, Teabo a 13 enero 1782, f. 52v.

<sup>558</sup> Visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 40, Relación de fray Josef Ignacio Perdomo cura de Uayma en relación a visita pastoral, Uayma a 1 de abril 1784, ff. 19r-20v.

<sup>559</sup> Visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 10, Relación de fray Josef Perdomo cura de Calkiní en relación a visita pastoral efectuada en el curato el 10 marzo 1782, f. 35v.

Estos rituales en las milpas se registraron en los curatos del obispado de Yucatán. Fue época de especial importancia para la edificación de la interpretación indígena de lo occidental<sup>560</sup>, pero más allá de la influencia ultramarina, fue la tajante etiqueta pagana que representaron las creencias antiguas, puesto que muchos mayas se adaptaron al cristianismo, pero los curas y demás autoridades religiosas, trataron los saberes antiguos como algo irracional, fuera de lógica, producto de la charlatanería, además de atribuirles a brujerías y cosas malditas, fuera de los códigos morales cristianos. El doctrinero del pueblo de Becal, señaló que:

“en lo formal son adoradores para cualquier otra creatura como el sol, la luna o estrellas y aunque es verdad que algunos de los mas rústicos con otros compañeros viciosos y dados a la gula suelen poner ofrendas o algunas creaturas, no lo hacen creyendo en ellas verdadera deidad, si alguna malignidad natural con esta figura o plena libertad y albedrio para hacer bien o mal con el sol, viento, a quien suelen ofrendar con resistencia a sus milpas para que no les hagan mal”.<sup>561</sup>

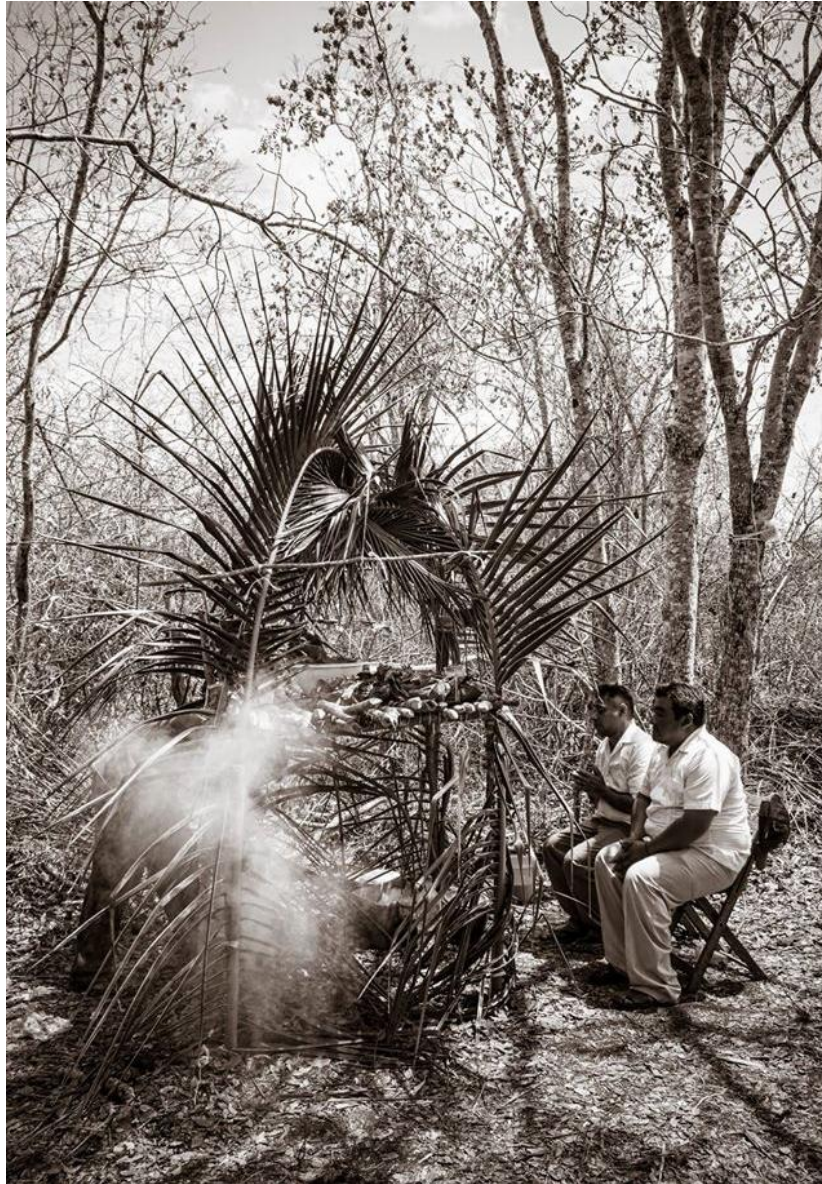
Los montes, milpas y demás sitios lejanos de las cabeceras de los curatos eran los lugares más propicios para el desarrollo de los antiguos rituales, además ser “una obligación para con los dioses que tiene lugar desde el momento que elige el terreno para hacer milpa”.<sup>562</sup>

---

<sup>560</sup> Lara Cisneros, G., *El cristianismo en el espejo indígena*, p. 226.

<sup>561</sup> AHAY, caja 620, vol. 13, exp. 11, Relación separada del Br. Josef Crisogono de la Cueva del pueblo de Becal relativo a la visita pastoral efectuada en el curato el 12 marzo 1782, ff. 30v-30r.

<sup>562</sup> Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, p. 314.



Ceremonia de *chachaac* realizada en milpa, pueblo de Oxkutzcab, 2016. J. Cruz.

En los colmenares existió una ritualidad acompañada en el proceso de cosecha de miel. En el pueblo de Hopelchen, los indígenas mantuvieron la costumbre de encender copal y “así donde el viento lleva el humo esperan encontrarlas y algunos exigen altares de palos para sacrificar en hacimiento de gracias al dios de los montes pan y chicha y lo mismo a la santísima que fingen de mieles y sus castras”.<sup>563</sup> En el acto de extraer miel de los colmenares, Villa Rojas identificó que los mayas de Quintana Roo, para principios del siglo XX hacían un rito parecido,

---

<sup>563</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 7, cuenta y razonamiento formal del cura de Hopelchen don Juan Manuel Zasmarrá relativo a los artículos comprendidos en la carta pastoral del obispo fray Luis de Piña y Mazo, Hopelchen a 22 febrero 1782, f. 30r.



preliminar a la cosecha de miel, que consistía en ofrecer una o más jícaras de *zaca* a la Virgen María, protectora de las abejas recitando para ello el Padre Nuestro ante una mesa con su cruz que se pone junto al colmenar.<sup>564</sup>

### **El ritual de los indígenas de Teabo**

En el pueblo de Teabo existe la evidencia de un ritual indígena realizado en el tiempo de cosecha. El doctrinero fray Pedro Marín describió una serie de actividades que los indígenas realizaron en dicho pueblo, junto con los utensilios y cantares que se emplearon en el ritual. La generosa descripción del cura, logra mostrar el ritual completo y el ejercicio ceremonial de estos indígenas participes. El doctrinero manifestó que:

“en sus milpas suelen ejercer muchos actos supersticiosos e idolátricos porque están muchos persuadidos que si tocan la milpa sin hacer sus ofrendas, no tendrán buena cosecha el año venidero; para tocarla aderezan una barbacoa en que ponen unos panes de ofrenda llamado *tuti uah*<sup>565</sup>, sírveles de vendimia un gallo de la tierra cuya acreción es ceremonial. Pues primero le sacan la lengua y la ponen en un calor que ellos forman de dos jícaras pegadas a dos asientos y lo llenan de *pitarilla* de que así el oferente como los demás participan dando mil vueltas y círculos supersticiosos a la barbacoa cantando esta canción: *Hetikuloi, hetichacai, hetickai, hetickai, hetikinai, hetihalai, hetilumai*<sup>566</sup>, o ya bien hacen esto o ya otro sacrificio diabólico que ellos llaman *Tich*<sup>567</sup> y esto hacen o ya colgando unas cañas de las mejores que produce la milpa o ya colgando de jícaras caldos de maíces y *pitarilla* y cantando dichas canciones debajo, lo beben quedando borrachos hasta el otro día que comienzan la cosecha. En estos sacrificios pueden concurrir los vecinos de baja esfera que regularmente ignoran la doctrina, política, y religión de que hay muchos en estos pueblos, y son peores que los indios, porque con sus malos ejemplos abren a estos los celos; cuando el cura quiere poner algún remedio a tantos males, les induzcan para hacer ofensas calumniosas contra sus padres espirituales, y si son ellos amor de los tales es peor porque toman para así la cosa formando los escritos, y representaciones con mil mentiras para

---

<sup>564</sup> Existen diferencias registradas entre la ritualidad en la milpa y la ritualidad de los colmenares. El número de jícaras era indeterminado, dependiendo de la devoción del oferente, el *zaca* que se ofrece en esta ocasión es distinto del empleado en otras ceremonias pues la masa que se usa ha de ser un tanto gruesa y disuelta en bastante miel y no en simple agua. Esta miel debe de ser la que se obtiene al abrir la primera colmena. Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, pp. 335-336.

<sup>565</sup> *Tuti uah o noox uah*, pan que completa o sirve de cuña. Estos panes sirven para hacer ofrendas completas son pequeños y en número de siete. Se componen de una sola tortilla enrollada con *zijkl* en el centro. Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, p. 309.

<sup>566</sup> *He ahí que adoraban, he ahí que cocinaban, he ahí con cantos, he ahí que cantamos, he ahí que el Sol, he allí que cerramos, he ahí la tierra.* Traducción libre.

<sup>567</sup> Oblación, sacrificio, misa milpera.

obscurer la verdad, y de este modo se quedan los males irremediables. Si no hubieran tales sujetos llovidos en estos países ya se vieran las costumbres como antes de veían en este partido antes que a él se vinieran y no encuentro de haber fallecido los actos de virtud y religión en este partido que haber entrado en esta gente de otra librea, pues desde entonces comenzó a crecer esta maldad y decaer las virtudes y loables costumbres y en lugar de estas han introducido otras pésimas y fatales, pues si es de noche no se encuentran más poblada de zánganos dentro del pueblo, con sus *pitarillas* cantando insolencias, abriendo los ojos a los inocentes, y si es de día borracheras, murmuraciones, y amancebamientos, que antes no se veían, ni oían, (a lo menos en este pueblo) antes que a él se viniesen, y si esto hacen en poblado donde hay quien los note, y cele que no harán en esos ranchos, sitios y haciendas? por lo que se viene a la vista que arrancando esta mala costumbre volverán a suprimirse las loables y antiguas costumbres a lo menos de este pueblo, pues ya parece que se hallaran mejores árbitros que no subsistiendo vecindad tan malvada, pues aunque el cura este incesantemente con exhortaciones y pláticas doctrinales muy poco o ningún provecho saca así de parte de los indios como de dicha vecindad”.<sup>568</sup>

El ciclo ceremonial indígena se desarrolló de manera paralela al crecimiento, cuidado y cosecha del maíz, y en todas las ceremonias se tienen presente ofrendas a las deidades cuidadoras o dioses paganos “que tienen como funciones principales las de cuidar los montes y proteger las milpas, y los indígenas tienen tratos frecuentes con ellos durante el ciclo agrícola”.<sup>569</sup> Sin embargo, la tradición antigua buscó refugio entre, la noche, las milpas, cuevas y cenotes<sup>570</sup>; además el no realizar estos rituales, era motivo de enfermedad, mala cosecha, u otros castigos por no cumplir con diferentes dioses. Hacia el mes de enero 1807 (cuando ya habían finalizado las cosechas de las milpas), existe una denuncia efectuada por los eclesiásticos Gregorio José Palomo y José Benito Esquivel del pueblo de Homun dirigida al obispo Estévez y Ugarte, a causa de sorprender a un grupo de indígenas, entre hombres y mujeres efectuando

---

<sup>568</sup> AHAY, visita pastoral, caja 620, vol. 13, exp. 3, Razonamiento de fray Pedro Marín, doctrinero del pueblo de Teabo dirigida al obispo fray Luis de Piña y Mazo, en relación a visita pastoral efectuada en el curato el 13 enero 1782, ff. 31v-32r.

<sup>569</sup> Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, p. 304.

<sup>570</sup> La construcción de la sociedad indígena colonial, fue una época de vital importancia para la edificación de una interpretación indígena de lo occidental, y fue un periodo en el que las tradiciones prehispánicas se refugiaron en cuevas, cerros, y la noche; un tiempo en el que el mundo indígena oscilaba entre el rostro cristiano y el urbano diurno, y el rostro pagano y rural nocturno, marginal. Lara Cisneros, G., *El cristianismo en el espejo indígena*, p. 226.

un ritual nocturno, “con invocación de las cuevas y cenotes de los montes en que sitúan sus labranzas”<sup>571</sup>, motivo por el cual los mantuvieron presos. Los curas expresaron al obispo:

“en la hora de las 7 de la noche, 8 indios y 4 indias cómplices entre sí en acto de superstición, cuya sustancia que advierto en la averiguación es haber dado adoración a las más fingidas o mentidas inteligencias con invocación de las cuevas y cenotes de los montes en que sitúan sus labranzas creyendo que allí moran como dueños de aquellos montes y vientos. El movimiento principal fue tener por cierto, tener las ofendidas por no haberles rendido el tributo ceremonial que anualmente los más de ellos les ofrecen en acción de gracias por sus cosechas y por haber enfermado dos de estos y estando en la creencia que era resulta o castigo de no haber rendido su adoración (que se reduce en hacer unos panes grandes y beberajes que ellos llaman *pitarilla* y el maestro o ministro que hace de sacerdote después de algunos círculos teniendo el pan o panes los asienta e incienso con el saumerio (que usan de copal) la estaban cumpliendo como llevo expresado a vuestra ilustrísima. Los tengo detenidos en calidad de presos, hasta que vuestra ilustrísima determine que hago con ellos, que no ejecutare más que lo que vuestra ilustrísima me mandase”.<sup>572</sup>

Relativo a los mandamientos de cómo tratar a los indígenas idólatras declaradas en las Constituciones Sinodales de 1722, las penas que se ejecutaban a finales del siglo XVIII estaban relacionadas con el destierro, pena de azotes, prisiones, o pasar vergüenzas públicas, además de condenar a los idolatras a cumplir un tiempo establecido al servicio eclesiástico y a disposición de las iglesias, construcciones públicas o ayudando en las labores de doctrina, como una manera de reformarlos de sus antiguas idolatrías. Sin embargo, en la sociedad indígena colonial, se concibieron un conjunto de normas y reglas sociales, (independientes al argumento cristiano que los doctrineros predicaban) que los mayas utilizaron en la vida comunitaria. Estas normas sociales que la sociedad indígena entretejió “habían normas y reglas que nadie podía fugar y que en última instancia eran el sustento de la tradición”.<sup>573</sup>

---

<sup>571</sup> AHAY, obispos, caja 400, vol. 24, exp. 63, Denuncia del cura de Homun don Gregorio José Palomo dirigida al obispo Estévez y Ugarte sobre captura de indios idolatras, Homun enero de 1807, f. 12v.

<sup>572</sup> AHAY, obispos, caja 400, vol. 24, exp. 63, Denuncia del cura de Homun don Gregorio José Palomo dirigida al obispo Estévez y Ugarte sobre captura de indios idolatras, Homun enero de 1807, ff. 12v-13v.

<sup>573</sup> Lara Cisneros, G., *El cristianismo en el espejo indígena*, p. 226.

## Los señores ofrendados

De acuerdo a la creencia indígena, en los rituales de las milpas eran ofrendados los *yuntzilob* o dioses paganos, que tenían la función de proteger los montes y cuidar las milpas, por tanto los indígenas mantenían tratos frecuentes con ellos durante el ciclo agrícola.<sup>574</sup> La recurrencia a estos dioses paganos se dio en diversos momentos de la vida agrícola, desde la preparación del terreno, germinación del maíz, y el tiempo de cosecha. En estas invocaciones se presentaban ofrendas con algunas variaciones según a la deidad o cuidador a quienes se dediquen. Hacer milpa fue una actividad que ha sido registrada desde los primeros siglos de la colonia y ejecutada desde tiempos inmemorables. Por ejemplo, en el siglo XVI, en un manuscrito sobre la crónica de la provincia del santísimo nombre de Jesús de Guatemala, se deja entrever la suma importancia que los mayas tenían en relación al trabajo de la milpa, ya que “todo cuanto hacían y decían era en orden al maíz, que poco faltó para tenerlo por Dios, y es tanto el encanto que tienen con las milpas que por ellas olvidan hijos y mujer, como si fuese la milpa su último fin y bienaventuranza”.<sup>575</sup> Los españoles definieron a los rituales agrícolas como idolatrías, como consta en el testimonio de Sánchez de Aguilar en el siglo XVII, porque “pasan la vida tan sólo echados en sus sementeras, teniendo por Dios verdadero a su humano alimento y llenándose los vientres”.<sup>576</sup> En el año de 1784 en el pueblo de Chunhuhub, el cura interino don Anselmo Blas señaló que cuando llegaba el tiempo de cosecha de las milpas, los indígenas tenían la costumbre de acudir a sus labranzas para quemar copal colgando en los árboles jícaras llenas de la bebida de *zaca* y *balché*:

“se embriagan ofreciendo un pan que llaman *nobuah*<sup>577</sup> en hacimiento de gracias al Dios de las milpas, nombrado *Zacpacabtun*, *Chacpacabtun* y *Ekpakabtun*<sup>578</sup> tienen también el maldito uso de que cuando van a la montaña a cortar miel y cera queman copal observando a que rumbo va el humo

---

<sup>574</sup> Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, p. 304.

<sup>575</sup> García Quintanilla, A., “El dilema de *Ab kimsabk'ax*, el que mata el monte, significados del monte entre los mayas milperos de Yucatán”, en revista Mesoamérica Vol. 21, núm. 39, pp. 255-285, 2000, p. 263.

<sup>576</sup> García Quintanilla, A., “El dilema de *Ab kimsabk'ax*, el que...”, p. 263.

<sup>577</sup> (gran pan) es el que se prepara sobreponiendo varias tortillas gruesas que se cubren por un lado de una pasta de *zikiil*; el número de estos panes se limita siempre a cuatro: el primero se compone de 13 tortillas y los demás de 9, 8 y 7 respectivamente. Además en la parte superior de cada pan se marca con el dedo un número igual de depresiones, las cuales han de estar dispuestas en forma de círculo, en el centro del cual se graba, de igual manera una cruz, y finalmente se rellena todo de *zikiil*. Los puntos dispuestos en círculos se llaman “los ojos del pan” (*u yich uah*). Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, p. 309.

<sup>578</sup> Es probable que estos “dioses paganos” que señaló el cura interino estén relacionados con los cuidadores de la milpa. *Zacpacabtun*, *Chacpacabtun* y *Ekpakabtun*, ventana blanca o del norte, roja o de oriente, negra del poniente; se relacionan con las ventanas o umbrales con el cielo y los puntos cardinales, como una forma metafórica de llamar a los puntos cardinales, o las esquinas del mundo en la concepción mesoamericana.

para ir por eso mismo, asegurando de que luego encontrarán mucha miel para el *balché* y *ꝛiꝛilcab* y mucha cera para pagar sus cargas<sup>579</sup>.

La ritualidad maya fue objeto de persecución y penalización a lo largo de la colonia. Sin embargo, desde los primeros tiempos de conquista mediante castigos más severos, trataron de implantar la empresa colonial, tratando de erradicar toda aquella creencia antigua, que de acuerdo a las normas tridentinas y concilios atentaban la fe cristiana. Sin embargo, dentro de la gama de costumbres de la vida cotidiana de la sociedad indígena, muchas prácticas relativas a la organización social se conservaron y se añadieron nuevos elementos cristianos que los indígenas adoptaron para la realización de las ceremonias en pueblos y milpas. De igual forma, la idolatría era un delito grave y era considerado un atentado contra Dios y contra las normas conciliares. Pero después de 300 años de conquista, las costumbres antiguas no se lograron erradicar de los pueblos, pese a las políticas conciliares, la idolatría se arraigó en los montes y en el pensamiento indígena generalizado. En ese sentido, en el pensamiento ilustrado de los eclesiásticos la idolatría fue vista como parte de la ignorancia e incivilidad de la vida agreste de muchos indios. La protección a la población indígena por parte de algunos eclesiásticos abrió un canal hacia a una política paternalista, en la que la población indígena se mantuvo en un estado de dependencia y por tanto, las costumbres antiguas fueron justificadas mediante la rudeza e incapacidad indígena para diferenciar los preceptos cristianos de las costumbres antiguas.

En este sentido, el culto hacia los santos cristianos no compitió con las creencias nativas, más bien, fue una forma alternativa para respaldar el cuidado de la vida indígena en diversas escalas: el individuo, la familia y el pueblo. En este contexto, existió una amalgama religiosa: por una lado, a los protectores de la vida comunal que solían ser los santos patronos cristianos a los que se veneraban en las iglesias y en los altares de las viviendas y cruz en las puertas de las casas, y por el otro, los protectores de la vida agrícola a los que se les ofrendaba *ꝛaca* y *balché* en los árboles de las cercas y al centro de las milpas en los tiempos de cosecha y preparación de los montes para el cultivo.

A pesar de la imposición cristiana en los pueblos indios, la sociedad indígena mantuvo cierta autonomía religiosa: coexistían con los santos religiosos, patronos de los pueblos y las cofradías una serie de deidades cuidadores de la vida agrícola y espiritual de los indios, y a

---

<sup>579</sup> AHAY, visita pastoral, caja 622, vol. 22, exp. 35, relación del cura interino de Chunhuhub don Anselmo Blas y Moreno, en relación a visita pastoral efectuada en el curato el 20 marzo 1784, f. 57r.

pesar de las cargas obligatorias a las que los mayas estaban sujetos, estos patronos paganos y cristianos recibían conmemoración y eran frecuentemente ofrendados en las milpas y pueblos.

La documentación consultada revela que el pensamiento y sistema de creencias del maya fue incluyente. La forma de manejarse con las creencias religiosas, los dioses cuidadores de milpas, de la enfermedad y de la muerte, los vaticinios, el pensamiento cíclico, y las creencias relativas al cosmos y los montes, fueron características tomadas de un bagaje cultural, que se fortaleció mediante una identidad en los pueblos, que data de un fuerte vínculo tradicional antiguo. Como menciona Farriss la estabilidad al sustrato de la religión maya tradicional se debe sobre todo a su naturaleza humilde y privada.<sup>580</sup>

Esta autonomía religiosa también estuvo reflejada en el aparente contraste del curato. Por una lado, los indios bajo campana que servían a las iglesias y principales que participaban en las cofradías y cumplían con los preceptos eclesiásticos, vivían en policía y en aparente “vida civilizada”, mientras que los mayas de los ranchos, estancias y demás sitios, y demás indígenas que ofrendaban a los dioses de las milpas, mantenían una activa vida agrícola y movilidad constante, alejados de las normas cristianas y con mayor libertad para la realización de las ceremonias mayas. Sin embargo, otros indígenas estando en lo más profundo de los montes, volvían a sus pueblos en los días de viernes santo, semana santa y demás fiestas religiosas, para asistir con sus mujeres a las iglesias de los pueblos.

Por otra parte, los párrocos de los pueblos, eran en su mayoría de origen español y de familias acomodadas en la sociedad colonial, algunos permeados por la corriente ilustrada de finales del siglo XVIII, alegaban que el espíritu dócil del indio, mediante una instrucción en la lengua y doctrina se podían alcanzar los ideales civilizados, porque los indios por su espíritu eran devotos, cantaban rezos cristianos e imponían ofrendas en acción de gracias en milpas y viviendas. Por otra parte, otros eclesiásticos, consideraban al indio en su pleno comportamiento irracional, agreste y de vida campestre, principalmente los moradores de los ranchos y sitios lejos de los pueblos donde radicaban los curas o tenientes de cura. El rasgo dual de los curatos, favoreció el crecimiento del número de población de las estancias y ranchos. Así mismo, con el incremento de población, la demanda de satisfacer a la creciente población del obispado fueron factores que coadyuvaron a fortalecer los vínculos de los mayas estancieros con los amos y patronos de las haciendas.

---

<sup>580</sup> Farriss, N. *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, pp. 378-379.

El culto en los montes y las costumbres antiguas de los pueblos, no fue exclusivo de la población indígena. Muchos españoles mayordomos, y españoles pobres de los pueblos, se unieron a la ejecución de creencias antiguas de los mayas, así como la empatía con la lengua maya y actividades cotidianas de los pueblos. Tanto los rituales indígenas como cristianos, tenían la misma finalidad: servían para la salvación del indígena y todo lo que le rodeaba. En este sentido, las formas antiguas de la religión nativa se unieron a nuevas concepciones del tiempo relativo a las fiestas patronales y demás festividades religiosas en los pueblos.

Respecto a las nuevas expresiones y fiestas de los pueblos que databan el aparente orden cristiano en los pueblos, las ceremonias mayas y costumbres antiguas se vieron forzadas a pasar a la esfera privada de la vida indígena, entre las milpas, montes, ranchos o en la oscuridad de la noche que daba cabida a la realización de cultos indígenas. Además, la coexistencia de ambas religiones, mantenían el equilibrio cosmogónico de los mayas, que les permitió conservarse en una sociedad bastante cruel, permeada de obligaciones tanto económicas como espirituales.

## EPILOGO

El último cuarto del siglo XVIII, fue un periodo clave de transición, donde se conjugaron aspectos tanto ideológicos, como políticos y sociales con las luces de la ilustración. El sistema colonial había adquirido una paulatina decadencia desde la supresión de la encomienda, repartimientos forzosos y demás imposiciones occidentales que la población indígena estaba sujeta. La vida en policía de la población indígena conforme a los cánones occidentales y normas eclesiales, había sido a lo largo de toda la colonia un ideal por cumplir más que una realidad.

La documentación consultada revela la fuerte economía de tributación en los pueblos hasta finales del siglo XVIII, así como el funcionamiento de un sistema de vejaciones y abusos cometidos a la población indígena, mediante una red de tenientes, capitanes de guerra y demás justicias de los pueblos. Estos abusos formaron parte de un sistema de exacción y pago de obvenciones que hasta en el ocaso colonial estaban vigentes a pesar de sus prohibiciones legales, seguían en la práctica en muchos curatos, y fue con la influencia de la ilustración y el contexto político de finales de la colonia que se fueron suprimiendo de manera definitiva. Sin embargo, paralelo al cese en los repartimientos, se fueron denunciando otros tipos de vejaciones relacionadas con la repartición y cobro de bulas, labranza en milperías y fincas rurales de particulares, en su mayoría españoles y tenientes.

En otras partes de la provincia de Yucatán entre los curatos de Ychmul, Tihosuco, Chunhuhub y Bacalar definido en esta tesis como “el camino de la guerra” los indígenas fueron vejados con diferentes mandamientos en relación al cruce de tropas provenientes de Belice, donde se utilizaba a los indígenas como cargadores de bastimentos, de soldados heridos, y en la apertura de caminos, construcción de casas y pozos en haciendas cercanas, sin pagarles el precio justo de su trabajo. Más tarde, esta región sería participe de la sublevación más importante del siglo XIX en Yucatán. Ante el sistema de exacción, y demás presiones antes dichas, los indígenas seguían propensos a la “huida” de sus pueblos, y lugares, fomentando una fuerte movilidad entre pueblos de los curatos, y demás asentamientos dispersos.

La dispersión de los indios siguió siendo un factor vigente en las postrimerías del Yucatán colonial, aún con todos los esfuerzos de los eclesiásticos por conseguir la vida en policía de los indios y bajo campana. De acuerdo a las normas eclesiales emanadas del Tercer Concilio Mexicano, se seguía tratando el tema de la congregación de los indios, asunto que a



pesar de 300 años de imposiciones coloniales y trabajo evangélico, muchos indígenas optaron por la vida dispersa de los montes y fincas rurales, viviendo fuera de los códigos morales cristianos.

Para las autoridades eclesiásticas el problema de la dispersión indígena de los curatos, ocasionaba graves perjuicios en la instrucción de la lengua castellana, y la doctrina cristiana, pero más allá de esta situación, ocasionaba grandes pérdidas económicas de acuerdo a la captación de recursos en las parroquias. Arraigados en sitios lejanos a las cabeceras de los curatos y demás pueblos auxiliares, las fincas rurales y sitios distantes, representaban un espacio idóneo para liberarse de presiones de sus justicias y de las formas de dominio cristiano, pero al mismo tiempo, contribuía a la formación de una masa de trabajadores mayas asalariados y al dominio de estancieros particulares que más tarde formarían parte del grupo de hacendados de Yucatán. Sin embargo, otra parte de los indígenas de los pueblos con la cercanía de los párrocos y tenientes de cura estaban más familiarizados con los deberes cristianos, incluso se adaptaron a la servidumbre de las iglesias, ofrendando al Dios cristiano y a los santos de las cofradías y pueblos. Sin embargo, los mayas que vivían en los pueblos mantuvieron en su sistema de creencias las costumbres antiguas que ejecutaban en la vida cotidiana, en aspectos relativos, al nacimiento, enfermedades, muerte y otros vaticinios que formaron parte del pensamiento cíclico. Tanto la lengua castellana, y religión impuesta por los primeros conquistadores entraron en un proceso de adaptación y asimilación en los pueblos indígenas del obispado, resultando un proceso histórico de mestizaje que dio forma a la sociedad maya colonial.

La empresa espiritual representó una carga más de la lista de tributos pendientes de cumplir para los mayas de los pueblos. Ante las penas espirituales impuestas en el incumplimiento del pago del diezmo, muchos indígenas y españoles no cumplieron con esta obligación, además de prevalecer una irregularidad general en los pueblos con respecto a los aranceles que se respetaban para el cobro.

De acuerdo al contexto social y económico de los pueblos, el obispo Piña y Mazo permeado del pensamiento ilustrado, dispuso algunas consideraciones en oposición a los abusos cometidos a los indígenas de los curatos, y con ello desencadenó una lucha de intereses, entre el gobierno, otros eclesiásticos y la misma población indígena. De igual forma, como un excelente representante de la burocracia ortodoxa, sentó bases para el manejo de los registros

de los doctrineros en los pueblos, coadyuvando un mejor control sobre la administración sacramental y en la organización de los derechos parroquiales, limosnas y diezmos de los curatos. Habría que respaldar la autonomía económica de los curatos, en un periodo de decadencia colonial. Ante las luces de la ilustración fue necesario revalorar el papel de los indios para servicio eclesiástico, abriéndolos de dotar de una preparación teológica e instruirlos para ser curas de las iglesias, por lo que este prelado propuso un trabajo de castellanización de los indios, y buena parte de sus disposiciones estuvieron orientadas a la instrucción del indígena, así como la capacitación de maestros de escuela de primeras letras.

El trabajo de la gran población indígena se reflejó en la acumulación de bienes en muchos curatos, existiendo una relación, de que mientras más feligresía radicara bajo campana eran mayores los recursos que el curato obtenía, y los curatos con mayor número de fincas rurales y ranchos, eran menores los ingresos que se reportaban, es por eso que la dispersión indígena ocasionaba un problema para la parroquia. La huida y la movilidad de los indígenas hacia las diferentes estancias y ranchos estuvieron marcadas por diversos motivos que encerró cada curato.

En este sentido, el curato reflejó un contraste para los doctrineros: por una parte, los mayas cristianos que asistían al culto, y cumplían con el tributo y el pago de obviaciones tasadas y demás aranceles, que en su mayoría se encontraban más instruidos en la doctrina y lengua castellana, y por el otro, los mayas moradores de las fincas rústicas y ranchos, denominados por los doctrineros como “ranchegos” que están sujetos a un amo o patrón (que generalmente no le importaba su instrucción doctrinal), que vivían separados de las actividades de la parroquia, distantes de la vigilancia del cura, volviéndose el culto cristiano un asunto opcional más que obligatorio, dedicados a la vida de los ranchos, milpas y colmenares. Parece ser que el espacio español no sólo representó un área para la producción agrícola y ganadera, sino que también ante la mirada de los eclesiásticos fue un espacio muy diferente a los pueblos cabecera o de visita, en el que el maya podía vivir en oposición de los códigos morales y cristianos, idóneo para la permanencia de las actividades “idolátricas” de los mayas, en otras palabras les permitía vivir en libertad espiritual. En la provincia de Tabasco, a finales del siglo XVIII ya existían numerosas haciendas tanto de ganado vacuno, cacao y un activo flujo comercial de cacao, maíz, frijol y otras legumbres, así como la presencia de una lucha por la tierra, como un elemento codiciado revelado en la documentación. Las vejaciones a los indios

chontales fue a causa de la disputa de sus tierras para el cultivo, tierras ocupadas por su gran mayoría por haciendas españolas.

Muchos curas relacionaron el vicio de la embriaguez de los indios como una estrategia de los patrones de las estancias y ranchos para retener la mano de obra de los indios y mantenerlos bajo sus caudales, ya que muchos moradores estancieros fueron acusados de tener el vicio de la embriaguez tan denunciado por los doctrineros de finales del siglo XVIII. Se acusaba a los dueños de las estancias por proporcionar insumos a los indios para la compra de aguardiente, adeudándolos para hacerlos trabajar ellos, no para sí. También el vicio del aguardiente estaba relacionado con la pobreza y miseria espiritual de los indios, quienes al ingerir estas bebidas, adquirirían comportamientos opuestos a los códigos morales de la época. Además, en las declaraciones de los vigilantes eclesiásticos de los pueblos, el aguardiente estaba ligado a las ceremonias mayas, porque se hacían cultos en pueblos y montes en las cuales se acusaba a los indios de “recordar a sus gentilidades” y otras prácticas inversas a los cánones eclesiales establecidos. Además este vicio estaba condenado bajo las penas espirituales, porque la embriaguez traía consigo dudas con respecto a la religión cristiana, y finalmente se consideró como la raíz de todos los males espirituales y corporales, “por la cual se le seguían pecados como adulterios, incestos, hurtos, pependencias, iras, heridas, testimonios, palabras afrentosas y otros innumerables estorbos a la frecuencia de los sacramentos y a la pureza de la Ley de Dios”.<sup>581</sup>

Las prácticas consideradas como “idolátricas” estuvieron acompañadas del culto de los santos cristianos. Muchos indígenas y españoles de los pueblos bajo campana y de estancias se refugiaron en la devoción a los santos de las cofradías y de las costumbres antiguas para el sostenimiento y bienestar, como mecanismos para la sobrevivencia colectiva. En este sentido, las agrupaciones y asociaciones gremiales como la cofradía, no sólo representaron una estrategia de la población indígena y española para el sostenimiento de la veneración y culto de los santos, sino que también sirvieron como un mecanismo de apoyo para la subsistencia económica y bien espiritual transmitida por sus antepasados. El remate efectuado por el obispo Piña y Mazo afectó principalmente a la población indígena, ya que fueron los promotores de

---

<sup>581</sup> El cura de Conkal señaló que el vicio de la embriaguez estaba penado por los delitos graves que se le seguían. El apóstol San Pablo con respecto a este vicio, dijo que los que son dados a este vicio “están excluidos al 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, visitas pastorales, caja 622, vol. 22, exp. 42, relación separada del cura de Conkal fray Francisco Sanchez cura de Conkal, de acuerdo a visita pastoral, Conkal a 22 enero 1785, f. 18r.

dichas instituciones, donando pozos, tierras y animales para la creación de espacios de producción agrícola y ganadera dedicados al sostenimiento del culto de las imágenes de sus distintas advocaciones cristianas, y con la venta de las estancias, ya no podían cultivar en estos espacios productivos (antes sus tierras), pues pasó a mano de particulares, quienes habrían efectuar sus propias labranzas. La venta de cofradías atrajo consigo consecuencias no sólo en el trabajo de los indios, sino también afectó al mantenimiento del culto en algunas parroquias, ya que las fuentes de ingresos para el culto de los santos desaparecieron y sólo podrían mantenerse con limosnas. Las corporaciones eclesiásticas unificaron el sentido cristiano de manera que encausaron la vida social y religiosa de los pueblos, tanto para indígenas, españoles y la feligresía en general, además de que sirvieron como instrumentos para la promoción de la fe cristiana y actividades relacionadas con el culto. Los importes de las distintas corporaciones eclesiásticas existentes en el obispado, datan la creciente vida económica de las parroquias, y la inversión que se requirió para el mantenimiento del culto en las iglesias. La figura del santo patrono en los pueblos ocasionó el éxito en la acumulación de riquezas para el culto, y éste fue el incentivo principal para la donación de tierras, reses, y demás bienes materiales efectuados por la feligresía, además de la apropiación religiosa que giro entorno a estas figuras religiosas.

Por otro lado, la ritualidad maya fue objeto de persecución y penalización a lo largo de la colonia. Desde los primeros siglos de conquista, se trató de erradicar toda aquella creencia antigua, que de acuerdo a las normas tridentinas y concilios atentaban la Fe cristiana. Sin embargo, la población indígena mantuvo su sistema de costumbres en la vida cotidiana, y muchas prácticas relativas a la organización social se conservaron y otras se fortalecieron con la adopción de rezos cristianos y otros elementos de la religión católica que los indígenas adaptaron en la realización de las ceremonias en milpas y colmenares. En este sentido, la devoción hacia los santos cristianos no compitió con las creencias nativas, más bien, se añadieron al panteón de las deidades que vigilaban y protegían la vida agrícola indígena. En este sentido, los mayas mantuvieron un sistema de creencias, y algunas veces solían ofrendar a los santos patronos cristianos y otras a los dioses del monte y cuidadores de las milpas.

En síntesis, a pesar de la imposición cristiana en los pueblos indios, la sociedad indígena mantuvo cierta autonomía ideológica: coexistía con los santos religiosos, patronos de los pueblos y las cofradías una serie de dioses cuidadores de la vida agrícola y espiritual de los indígenas, y a pesar de las cargas obligatorias a las que los mayas estaban sujetos, estos señores ofrendados y santos cristianos recibían conmemoración y eran frecuentemente

conmemorados en las milpas y pueblos. El pensamiento maya se reconfiguró y añadió nuevos elementos. La coexistencia de creencias religiosas, al mismo tiempo de los dioses cuidadores de milpas, de la enfermedad y de la muerte, los vaticinios, el pensamiento cíclico, y las creencias relativas al cosmos y los montes, fueron características de un sincretismo cultural, que se fortaleció mediante una identidad maya y un fuerte vínculo con la antigüedad prehispánica que no pudo romperse con la conquista española. En este sentido, estaríamos hablando de una cultura occidental profanada de costumbres mayas, que buscaron un refugio en los montes, a pesar de ser actos perseguidos por las normas conciliares y ser motivo de penas impuestas. Un cristianismo imperfecto o inacabado, del mismo modo que las congregaciones.

En el culto indígena fue ejecutado por la feligresía de los curatos, que se unieron al sistema de creencias antiguas, así como la empatía con la lengua maya y actividades cotidianas de los pueblos. Tanto los rituales mayas como cristianos, tenían la misma finalidad: servían para la salvación del alma y el bienestar en la vida agrícola y comunitaria. En este sentido, las formas antiguas de la religión nativa se unieron a nuevas concepciones del tiempo relativo a las fiestas de los santos y demás actividades religiosas. A finales del periodo colonial, la idolatría no fue tratada como en los primeros tiempos de conquista, pero siguió formando parte de las ofensas a Dios y a la fe cristiana. El movimiento ilustrado trajo consigo cambios significativos en la mentalidad de muchos párrocos y autoridades civiles que incentivaron un clima idóneo para la permanencia de las creencias nativas de los mayas coloniales. En este sentido, la sociedad maya sobrevivió a las imposiciones coloniales de manera que conservó una identidad propia y un sistema de organización colectiva que perduró a lo largo de los siglos de conquista.

# ANEXOS

## CUADRO 1.

CURATOS ADMINISTRADOS Y SUS RENTAS ANUALES  
REGISTRADAS EN VISITAS PASTORALES ENTRE 1782 Y 1788:

CURATO	FECHA DE VISITA	RENTA ANUAL (en pesos)
Acance	7 enero 1782	1269
Mani	17 enero 1782	3000
Ticul	4 febrero 1782	5500
Sacalum	9 febrero 1782	1800
Tecoh	10 enero 1782	1900
Mama, Tekit	13 enero 1782	2000
Oxkutzcab	28 enero 1782	5900
Muna	11 febrero 1782	2000
Abala	11 febrero 1782	1400
Bolonchen Ticul	17 febrero 1782	2000
Jopechen	22 febrero 1782	2500
Diego de Pich	20 de febrero de 1782	1500
Heselchakan	6 marzo 1782	4000
Calkini	10 marzo 1782	4000
Becal	12 marzo 1782	2700
Maxcanu	14 marzo 1782	4000
Copoma	17 marzo 1782	2500
Uman	22 marzo 1782	3600
Ychmul	12 marzo 1784	3700
Sacalaca	12 marzo 1784	950
Chemax	20 abril 1784	1300
Xcanbolona	13 abril 1784	1100
Chancenote	25 abril 1784	1000
Navalan	27 abril 1784	800
Calotmul	8 abril 1784	770
Tizimin	30 abril 1784	900
Kikil	01 mayo 1784	1500
Espita	3 mayo 1784	1600
Izamal	10 mayo 1784	2000
Hoctun	14 mayo 1784	1500
Chichimila	13 abril 1784	1500
Telchac	4 febrero 1785	1200
Homun	16 febrero 1784	1300
Hocaba	19 febrero 1784	1400
Sotuta	23 febrero 1784	2400
Yaxcaba	27 febrero 1784	2400
Tixcacaltuyu	1 marzo 1784	1600
Peto	5 marzo 1784	2400
Tahdziu	5 marzo 1784	1400
Tihosuco	5 marzo de 1784	2300
Chikindzonot	29 marzo de 1784	1340
Tixcacalcupul	31 de marzo de 1784	700
Uayma	1 abril 1784	1100
Cenotillo	8 mayo 1784	1700

Conkal	22 enero 1785	3000
Mococha	28 enero 1785	1500
Motul	31 enero 1785	1500
Dzidzantun	9 febrero de 1785	1000
Temax	12 febrero 1785	1900
Teya	18 febrero 1785	700
Tekanto	20 febrero 1785	800
Cacalchen	21 febrero de 1785	800
Tixcokob	24 febrero 1785	1800
Hunukuma	27 abril 1785	1700
San Francisco de Campeche	8 marzo 1787	3000
Chunhuhub	13 Mayo 1791	1200

Fuente: AHAY, visitas pastorales, vol. 619, exp. 1-24, vol. 620 exp. 1-13, vol. 621 exp. 14-34, vol. 622 exp. 35-56, vol. 623 exp. 58.

**CUADRO 2.**  
**INDIGENAS AL SERVICIO ECLESIASTICO DEL CURATO DE HESELCHACAN,**  
**EN 1782:**

<b>Indígenas que sirven a las iglesias de los pueblos:</b>	
<p><b>San Francisco Heselchacan (cabecera):</b>  1 Maestro de Capilla  2 Tenientes de coro (suplentes de maestro de capilla)  8 Indígenas cantores  2 Organistas  2 Fiscales de Doctrina  2 Sacristanes Mayores  4 Sacristanes menores  10 Patronos</p> <p><b>Pueblo de Pocboc (visita):</b>  1 Maestro de capilla perpetuo,  2 Organistas que se alternan  4 Indios cantores  2 Sacristanes mayores,  8 Sacristanes menores,  2 Fiscales de doctrina</p>	<p><b>Pueblo de Pokmuch (visita):</b>  1 Maestro de capilla,  7 Indios cantores,  2 Sacristanes mayores  10 Sacristanes menores,  4 Patronos</p> <p><b>Pueblo de Tenabo (visita):</b>  1 Maestro de capilla  4 Indios cantores,  1 Organista,  2 Sacristanes mayores,  2 Sacristanes menores,  4 Patronos</p> <p><b>Pueblo de Tinum (visita):</b>  1 Maestro de capilla,  1 Cantor,  3 Sacristanes  2 Patronos.</p>

Fuente: AHAY, visitas pastorales, vol. 620, exp. 9, ff. 33v-34v.

**CUADRO 3.**  
**POBLACIÓN DEL CURATO DE CALOTMUL EN 1784:**

<b>Pueblo</b>	<b>Distancia/cabecera</b>	<b>Casados</b>	<b>Solteros</b>	<b>No saben doctrina</b>
<b>Pueblo de Calotmul</b>	<b>Cabecera</b>	<b>43</b>	<b>17</b>	<b>48</b>
Sac Akal	½ legua	10 indios	5	3
Halal	¾ legua	2	3	2
Macabicku	1 legua	2	1	
San Pedro [...]	1 legua	4	0	
Xluch	1 legua	3	1	1
Hihila	2 leguas	4	1	4
Santa María	2 leguas	4	3	
Xluluchac	1 legua	5	2	
Xcoh Arceo	1 legua	9	3	1
Xcoh tun	1 legua	5	0	5
Xob	¾ legua	5	1	
Yokdonot	½ legua	2	1	1
Kantun Ubero	1 legua	3	4	2
Kantun Piste	1 legua	3	1	
Actunchen	1 legua	2	0	
Xcalakop	½ legua	6	5	2
Sahcaba estancia	2 leguas	8	3	2
Pich Alcalá	1 ½ legua	3	6	2
San Miguel	2 leguas	3	1	
Panbiha Pol	2 leguas	5	1	
Kanchaltun	1 ½ legua	5	9	3
Tulmila	1 legua	2	1	
Balche	1 ¼ legua	5	2	2
Ychya Perez	1 legua	6	3	8
Sak nite	1 legua	6	3	
Ychm couoh	1 legua	1	0	
Elchen	¾ legua	8	0	
Pich estancia	1 legua	2	0	
[..]ba	2 leguas	2	0	
[...]echen	1 legua	1	0	
XKopchen	¾ legua	3	1	4
<b>Pueblo de Tahcabo</b>	<b>2 ½ legua (visita)</b>	<b>14</b>	<b>8</b>	<b>9</b>
Yokpila	¼ legua	4	0	
Kankixciche	2 leguas	10	0	
Kunekulam	1 legua	4	0	
Komichen estancia	2 leguas	1	0	
Xkuxul	2 leguas	13	3	
Xkaknal	2 leguas	7	3	
Canala	1 legua	7	3	4
Chay	1 legua	9	4	9
Nohon	1 legua	3 vecinos	2 vecinos	
Panbiha Pol	¼ legua	1	0	
San Antonio	½ legua	1	0	



huhu	$\frac{3}{4}$ legua	2	1	
<b>Rancho Pocoboch (con iglesia)</b>	<b>1 <math>\frac{1}{2}</math> legua</b>	<b>20</b>	<b>16</b>	<b>10</b>
Chendzonot estancia	$\frac{3}{4}$ legua	4	0	2
Santa Regina estancia	$\frac{3}{4}$ legua	1	0	2
Tekanto estancia	1 $\frac{1}{2}$ legua	10	0	6
Chochola	$\frac{3}{4}$ legua	2	1	

Fuente: AHAY, visitas pastorales, vol. 621, exp. 20, ff. 14v-16r.

**CUADRO 4.**  
**POBLACIÓN EN RANCHOS, ESTANCIAS Y PUEBLOS DEL CURATO DE**  
**TIZIMIN EN 1784:**

Pueblos, Ranchos y Estancias	Indios		Vecinos de todas castas		Distancia con respecto a la cabecera
	Varones	Hembras	Varones	Hembras	
<b>Pueblo de Tizimin</b>	<b>41</b>	<b>46</b>	<b>238</b>	<b>289</b>	<b>Es la cabecera</b>
Yokdonot	7	12	0	0	$\frac{1}{2}$ 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	$\frac{1}{2}$ legua al poniente
Susula	5	5	0	0	$\frac{1}{2}$ legua al poniente
Zizila	4	6	0	0	1 $\frac{1}{2}$ 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	$\frac{1}{2}$ legua al norte
Xbohom	7	9	0	0	$\frac{1}{2}$ legua al sur
Pambilha	5	4	0	0	$\frac{1}{2}$ legua al sur
Moyza	6	6	0	0	$\frac{1}{2}$ legua al norte
San Josef	14	11	0	0	$\frac{1}{4}$ 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	$\frac{1}{4}$ legua al norte
<b>Pueblo de Zucop (visita de parroquia)</b>	<b>15</b>	<b>16</b>	<b>45</b>	<b>52</b>	<b>2 <math>\frac{1}{2}</math> leguas al oriente</b>
Rancho que le corresponde a San Francisco	4	4	0	0	3 leguas al oriente
<b>Pueblo de Dzonot Ake (visita de parroquia)</b>	<b>23</b>	<b>22</b>	<b>21</b>	<b>28</b>	<b>6 leguas al oriente</b>
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
Kincha Kan 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
---------	---	---	---	---	---------------------

Fuente: AHAY, visitas pastorales, vol. 621, exp. 21, ff. 22v-22r.

**CUADRO 5.**  
**POBLACIÓN EN RANCHOS, ESTANCIAS Y PUEBLOS DEL CURATO DE SAN FRANCISCO KIKIL EN 1784:**

Rancho	Indios		Vecinos de todas las castas		Distancias con respecto a la cabecera
	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	
<b>Cabecera Kikil</b>	31	41	51	57	0
Rancho Chibiltux	13	16	0	0	½ legua al norte
Rancho Onichen	4	2	0	0	½ legua al norte
Rancho Yoksahum	5	7	0	0	½ legua al norte
Rancho Tkát	8	2	0	0	2 leguas al norte
Rancho Yaxcaba	8	2	0	0	¼ de legua al poniente
Rancho Kancaba	6	5	0	0	1 legua al poniente
<b>Pueblo de Sucila</b>	<b>27</b>	<b>30</b>	<b>156</b>	<b>182</b>	<b>4 leguas al poniente</b>
Rancho Boxchen	19	20	0	0	1 legua al poniente
Rancho Ditox	15	16	0	0	2 leguas al poniente
Rancho Kanbul	17	17	0	0	2 leguas al poniente
Rancho Chacpak	16	15	0	0	2 leguas al poniente
Rancho Santa María	12	12	0	0	3 leguas al poniente
Rancho Sisbichen	21	21	0	0	4 leguas al poniente
Rancho Oxcal	19	17	0	0	2 leguas al norte
Rancho Yumchem	5	6	0	0	1 legua al norte
Rancho Xuyak	3	3	0	0	2 leguas al norte
Rancho San Isidro	3	4	0	0	¼ de legua al oriente
Rancho Pichila	9	12	0	0	1 legua al oriente
Rancho Ebtun	2	3	0	0	2 leguas al sur
<b>Pueblo de Panaba</b>	<b>28</b>	<b>23</b>	<b>21</b>	<b>36</b>	<b>4 leguas entre poniente y norte</b>
Rancho Ysis	5	5	0	0	1 legua al oriente
Rancho Tihuux	12	18	0	0	½ legua al norte
Rancho Yaxche	23	25	0	0	½ legua al norte
Rancho Sodiltun	8	8	0	0	1 legua al norte
Rancho Moccha	26	31	0	0	1 legua al poniente
Rancho Yzimte	11	9	0	0	1 legua al poniente
Rancho Hopelchen	10	9	0	0	1 legua al sur
Rancho Tihcopo	9	7	0	0	3 leguas al sur
Rancho [..hba]	8	9	0	0	1 legua al sur
<b>Pueblo de Loche</b>	<b>38</b>	<b>25</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>6 leguas al norte</b>
Rancho [..siib]	4	8	0	0	1 legua al poniente
Rancho [..kanto]	3	3	0	0	1 legua al oriente
Rancho [..tancum]	12	12	0	0	2 leguas al sur
Rancho [..ku]	15	13	0	0	2 leguas y media al sur
Rancho [..chen]	8	2	0	0	3 leguas al sur
Rancho [..ohuayam]	2	3	0	0	3 leguas al sur

Nótese que solo en los pueblos se registra la presencia de españoles; en las estancias y ranchos solo habita la población indígena. Fuente: AHAY, visitas pastorales, vol. 621, exp. 22, ff. 23v-23r.

**CUADRO 6.**  
**POBLACIÓN EN RANCHOS, ESTANCIAS Y PUEBLOS DEL CURATO DE SAN DIEGO DE PICH EN 1782:**

<b>Pueblos</b>	<b>Distancia respecto a la cabecera</b>	<b>Vecinos</b>	<b>Indios</b>	<b>Respecto a la administración de sacramentos</b>
San Diego de Pich	Cabecera	120	552	Se le administran prontamente los santos sacramentos y el de la eucaristía. Consta de sus libros parroquiales desde la última visita del 22 abril de 1767 hasta el presente 22 febrero de 1782. Bautizados 113 Difuntos 99 Vecinos casados 50 Indios casados 27
Pueblo de Cauich (iglesia auxiliar)	Al oriente 1 legua de camino	16	229	Se administran los santos sacramentos y el de la Eucaristía y se le dice misa en los días de precepto cada 15 días, en sus libros parroquiales hay: Bautizados 708 Difuntos 208 Indios casados 293
Pueblo de Bolonchen Cauich (iglesia auxiliar)	Dista al sur 2 leguas de camino razonable	57	192	Se administran los santos sacramentos y se le dice en los días de precepto cada 15 días misa, administrando la sagrada Eucaristía a los enfermos. Desde la última visita tiene: Bautizados 295 Difuntos 309 Indios casados 169
Pueblo de Tixmucuy (iglesia auxiliar)	Dista al poniente 7 leguas de camino pésimo en tiempo de aguas y bueno en tiempo de secas	160	321	Reside en él un padre teniente de cura, quien les administra los santos sacramentos y el de la sagrada Eucaristía, desde la última visita consta en los libros parroquiales: Bautizados 271, Difuntos 360, Indios casados 150
Estancia de Hontun (iglesia auxiliar)	Dista al poniente 4 leguas de camino pésimo en tiempo de lluvias y bueno en tiempo de secas	27	90	Se administran los santos sacramentos por el residente de Tixmucuy. Esta iglesia tiene pila bautismal y en ella se bautizan, se casa, se entierran, y se dice misa cada 15 días y no consta en el estribo que tengo a mi cargo instrumento alguno en que conste el privilegio y licencia para administrar los santos sacramentos porque solo se halla en el libro de mandatos de los señores ilustrísimos haberse concedido por el ilustrísimo Padilla el privilegio de bautizar y

				de decir misa pagando las que e dijese en ella por limosna tasada de 12 reales cuyos derechos he reconvenido varias veces al interesado de dicha hacienda para su obediencia. Datos de difuntos, casados aparecen al total de la cabecera. (San Diego de Pich)
Estancia Kika	6 leguas al sur, camino malo en tiempo de lluvia y bueno en secas	22	63	Se administran los santos sacramentos, menos de la Eucaristía por la distancia e irreverencia que puede causar tan largo camino. Ocurren cada 15 días a oír misa al pueblo inmediato de Bolonchencauch, como a cumplir con la confesión y comunión pascual.
Estancia de Lubna	2 leguas al poniente de camino bueno	6	32	Se administran los santos sacramentos, bajan a esta cabecera todos los días de precepto a oír misa. Los bautizados, casados, difuntos pertenecen a la cabecera.
Estancia Oxa	4 leguas al norte	5	87	Se administran los santos sacramentos, por la misma razón que la de Kika ocurren por mitad a oír misa los días de precepto, confesar y comulgar por la pascua. Los bautizados, casados, difuntos pertenecen a la cabecera.
Estancia Hecenchakan	3 laguas al norte camino bueno	23	56	Por mitad ocurren a oír misa los días de precepto y a confesar y comulgar por la pascua y desde esta se le administran los santos sacramentos, menos la eucaristía por la misma razón que la estancia anterior. Los bautizados, casados, difuntos pertenecen a la cabecera.
Rancho Yakulchi	2 leguas	25	159	Se administran los santos sacramentos y el de la eucaristía y para oír misa desde el pueblo de Cauich. Los bautizados, casados, difuntos pertenecen al total de Cauich.
Rancho Zolbul	2 leguas	5	6	Se administran los santos sacramentos y el de la eucaristía y para oír misa desde la cabecera. Los bautizados, casados, difuntos pertenecen a la cabecera.

Fuente: AHAY, visitas pastorales, vol. 620, exp. 8, ff. 23v-24v.

### CUADRO. 7

#### Número de haciendas y sus habitantes del curato de Tacotalpa en 1781:

Hacienda	Propietario	Habitadores
La hacienda de San Martín	Don Francisco Severo Muñoz	60
La hacienda la Raya		14
	Don Manuel	8

	Don Alberto Pérez	18
	Don Alberto Delgado	19
	Don Miguel García	30
Hacienda del Rosario	Don Lorenzo del Pozo	68
	Don José Antonio	66
	Doña Beatriz Gordillo	21
Hacienda la concepción	Don Manuel de Acuna	50
	Don Manuel de Acuna	6
	Joseph Tomas (capitán de pardos reformado)	33
	Don Andrés de la Cruz	26
Hacienda de San Juan		79
Hacienda de Popora*	Convento de nuestro padre Santo Domingo de Ciudad Real	804
Santa teresa		11
	Coronel don Joaquín de Santamaría	108
La trinidad	Coronel don Joaquín de Santamaría	76
San Josef alias Puyacatengo*	Coronel don Joaquín de Santamaría	121
Santa Bárbara		28
	Vicente cañas y la vecindad	56
	Don Antonio Lazo de la Vega	65
	Don Francisco Gonzales	68
	Don Roberto de Vera	11
	Don Ángel Méndez	18
	Don Francisco de Salas	24
	Don Pedro Ruiz	18
	Doña Juana Góngora	5
	Don Bernardo Sánchez	18
La concepción	Don Francisco Severo Muñoz	76
	Don Juan Zurira	14
	Doña María de los Santos	10
Santa Rosa	Don Francisco Severo de Muñoz	14
La hacienda Santa Lucia	Don Lucas Benito de Oya	78
La de Santa Ana	Don Lucas Benito de Oya	56
Hacienda de la santísima trinidad	Don Antonio Pardo de la Vega	41
Hacienda Santa Ana ó Poohitocal	Don Francisco	86
La encarnación	Coronel don Joaquín de Santa María	66
	Doña Leonor Bocanegra	55
Hacienda Poana		62
	Don Juan Bautista	16
	Don Juan Salvador Gomes	12
	Don Manuel Zapata	8
	Don Bartolomé Moral	12
	Don Juan Centeno	6
	Don Sebastián y don Antonio Trejo	22
	Don Esteban de los Santos	2
	Don Juan de España	26
San Pedro de Poxcatán		150
	Don Francisco de Lara	26
	Don Lorenzo del pozo	30
La hacienda del Bagia	Don Rafael Gómez	32

	Don Martín de la Cruz	22
	Don Bernardo de la Cruz	9
	Don Ignacio Torres	5
	Don Josef Gutiérrez	5
	Don José Hernández	12
	Don Simón Landero	4
	Don Salvador de la Cruz	12
	Don Miguel Espínola (Laborío)	6
	Don Pedro López	5
	Don Felipe Pérez	2
	Don Mateo López	3
	Don Perfecto Pérez (pardo)	4
	Doña Eugenia de la Cruz	7
	Don Manuel Herrera	2

\*Hay oratorio en el cual solo se administra el santo sacramento de la confesión y comunión con facilidad de decir misa y sermón. Fuente: AHAY, visita pastoral, vol. 619, exp. 10, ff. 16v-16v.

## FUENTES

AHAY Archivo Histórico del Arzobispado de Yucatán.

AGEY Archivo General del Estado de Yucatán.

AGN Archivo General de la Nación

AGI Archivo General de Indias

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### **Barrera Vázquez, Alfredo, et. Al.**

1980 *Diccionario Maya CORDEMEX*, Ediciones CORDEMEX, Mérida.

### **Borah, Woodrow, y Sherburne Cook,**

1969 “Conquest and Population: A demographic approach to Mexican History, en *Proceedings of the American Philosophical Society*”, Vol. 113, No. 2, pp. 177-183, University of California, Berkeley.

### **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.

2001 *La conquista inconclusa de Yucatán, los Mayas de la montaña, 1560-1680*, CIESAS, México.

2003 *Los Mayas y la Tierra, La propiedad indígena en Yucatán colonial*, M. A. Porrúa, CIESAS-ICY-, 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.

2014 *Después del 2012 libro de la memoria y vaticinios mayas*, (Bracamonte Pedro, y Elmer Ek), CIESAS-CIESAS-M. Á Porrúa, México.

### **Carrera Quezada, Eduardo**

2007 *A son de campana: la fragua de Xochiatipa*, CIESAS-Colegio de San Luis, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México.

2013 *Santa Catarina Xochiatipan y sus bienes parroquiales*, ADABI, México.

**Carrillo y Ancona, Crescencio**

1895 *El obispado de Yucatán, Historia de su fundación y de sus obispos desde el siglo XVI hasta el XIX (1677-1887)*. Tomo II, pp: 524-1090, Mérida, Yucatán.

**Carrillo y Herrera, Beatriz Eugenia,**

1993 *Iglesia y sociedad yucateca en el siglo XIX (1800-1840)*, tesis profesional para optar el grado de Maestro de ciencias antropológicas con opción a etnohistoria, UADY, Mérida, Yucatán.

**Castillo Canché, Jorge**

2000, “Ocioso pobre e incivilizado: algunos conceptos e ideas acerca del maya Yucateko a finales del siglo XVIII”, en revista Mesoamérica Vol. 21, N° 39, pp. 239-254, México.

**Chuchiak, John,**

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.

**Cruz Peralta, Clemente,**

2011 *Los bienes de los santos: cofradías y hermandades de la Huasteca en la época colonial*, CIESAS, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México.

**De Vos, Jan,**

1996 “Chiapas, tierra de indios, tierra de frailes” en *Las fuentes eclesiásticas para la Historia social de México*, Brian Connaughton y Andrés Lira González, (Coordinadores), UNAM, Unidad Iztapalapa, Instituto Mora, México.

**Farriss, Nancy Marguerite,**

1992 *La sociedad Maya bajo el dominio colonial la empresa colectiva de supervivencia*, Alianza Editorial, Madrid.

**García Bernal, Manuela Cristina**

1972 *La sociedad de Yucatán, 1700-1750*, Escuela de estudios hispano-americanos, Consejo superior de investigaciones científicas, Sevilla.

2006 *Desarrollo agrario en el Yucatán colonial, repercusiones económicas y sociales*. Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, México.

**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, pp. 255-285, México.



**García Martínez, Bernardo**

- 1987 *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, COLMEX, México.
- 1990 “Pueblos de indios, pueblos de castas: new settlements and traditional corporate organization in eighthen century, New Spain”, en *The indian Community of Colonial México: fifteen essays on land tenure, corporate organizations, ideology and village politics*, Arij Ouweneel y Simon Miller (eds.), Latin American Studies, núm. 58, , CEDLA, Amsterdam
- 1991 “Los poblados de hacienda. Personajes olvidados en la historia rural”, en *50 años de historia en México, en el cincuentenario del Centro de Estudios Históricos*, Vol. I, pp. 331-370, COLMEX, México.
- 1999 “La naturaleza política y corporativa de los pueblos de indios”, en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, XLII, pp. 213-236, México.
- 2014 *Tiempos y lugares, Antología de estudios sobre poblamiento, pueblos, ganadería y geografía en México*, El Colegio de México, México.

**Gerhard, Peter**

- 1991 *La frontera sureste de la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

**Güemes Pineda,**

- 2005 “El poder de los cabildos mayas ante la venta de propiedades privadas a través del tribunal de indios en Yucatán, 1750-1821”, en *Historia Mexicana*, Vol. LIV, núm.3, pp. 697-760, México.

**Gómez de Parada, Juan,**

- 2008 *Constituciones Sinodales del obispado de Yucatán*, (transcripción edición y notas de Gabriela Solís Robleda), UNAM-CIESAS, México.

**Izquierdo, Ana Luisa**

- 1997 *Acalán y la Chontalpa en el siglo XVI su geografía política*, Centro de estudios Mayas, UNAM, México.

**Lara Cisneros Gerardo,**

- 2002 *El cristianismo en el espejo indígena religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda siglo XVIII*, CONACULTA-INAH, México.
- 2011 *Superstición e idolatría en el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México, siglo XVIII*, tesis de doctorado en Historia, Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.
- 2014 *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el provisorato de indios y chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

**López Cogolludo, Diego,**

- 1867 *Historia de Yucatán*, Tomo I, Tercera edición, Campeche.

**Machuca, Laura,**

2011 *Los hacendados de Yucatán 1785-1847*, CIESAS-Instituto de Cultura de Yucatán, Mérida.

**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*, López Cano Pilar, Von Wobeser Gisela, Guillermo Muñoz Juan (coord.), pp. 17-35, UNAM, México.

**Martínez Loeza, Pedro Francisco**

2013 *Las visitas pastorales, estructura, función y acción en el Yucatán durante el obispado de Piña y Mazo*, tesis de licenciatura en Historia, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán.

**Martínez, Hidelberto,**

2006 “¿Calpulli o Teccalli? El señorío Chocho-popoloca de Tzapotitlan de las salinas en los siglos XVI-XVIII” en *Etnohistoria visión alternativa del tiempo*, Luis Barjau, (coord.) Colección Científica, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.

**Menegus Bornemann, Margarita**

1991 *Del señorío indígena a la república de indios, El caso de Toluca, 1500-1600*, Serie de Estudios, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, España.

2009 *La Mixteca Baja entre la Revolución y la Reforma. Cacicaazgo, territorialidad y Gobierno. Siglos XVIII–XIX*, UABJO- UAM-H, Oaxaca.

**Montero Recorder, Cyntia,**

1998 “La capellanía: una de las prácticas religiosas para el más allá”, en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, López Cano, Pilar Martínez, Von Wobeser, Muñoz Juan Guillermo (coord.), UNAM, México, pp. 131-142.

**Newson, Linda,**

1985 *Explicación de las variaciones regionales de las tendencias demográficas en América española colonial: el caso de México*, COLMEX, México.

**Patch, Robert**

1976 “La formación de estancias y haciendas en Yucatán durante la colonia”, en Revista UADY, Ediciones de la Universidad Autónoma Nacional, Núm. 106, Mérida, pp. 9-42.

1981 “Una cofradía y su estancia en el siglo XVIII”, notas de investigación, Boletín E.C.A.U.D.Y., vol. 8, núm. 46-47, Mérida, pp. 56-66.

**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, México.
- 2003 “Grupos de filiación y movilidad poblacional Los chi’bales y la migración de los mayas del siglo XVIII”, *Revista Desacatos*, núm. 13, invierno, pp. 32-45, Mérida.
- 2010 *Tiempos aciagos, las calamidades y el cambio social del Siglo XVIII entre los mayas de Yucatán*, CIESAS, México.

**Quezada, Sergio,**

- 1993 *Pueblos y caciques yucatecos 1550-1580*, COLMEX, México.
- 1993 “Espacialidad indígena y poder colonial en Yucatán del Siglo XVI”, en *Perspectivas antropológicas del Mundo Maya*, Ma. Josefa Iglesias Ponce de León y Francesc. Ligorred Perramon, eds., Sociedad Española de Estudios Mayas, México, pp. 419-431.

**Ramírez Velázquez, Blanca Rebeca,**

- 2009 “Alcances y dimensiones de la Movilidad: aclarando conceptos”, en *Revista Ciudades*, núm. 82, Red nacional de investigación urbana, Abril-Junio, pp. 2-18, México.

**Ricard, Robert**

- 1986 *La conquista espiritual de México*, ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572, FCE, México.

**Rubio Mañe, J. Ignacio,**

- 1942 *Archivo de la Historia de Yucatán, Campeche y Tabasco, recopilación y análisis por J. Ignacio Rubio Mañe*, Tomo I, ALDINA-ROBREDO Y ROSELL, México.

**Ruiz Abreu, Carlos Enrique,**

- 1994 *Los brujos del agua: Tabasco*, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, Villahermosa, Tabasco.
- 2005 “Plagas, epidemias y muerte en el puerto de Villa hermosa, siglo XVIII” en *Tabasco: antiguas letras, nuevas voces*, Mario Humberto Ruz (editor), pp. 141-148, UNAM, Mérida.

**Ruz, Mario Humberto,**

- 1994 *Un rostro encubierto, los indios del Tabasco colonial*, Historia de los pueblos indígenas de México, CIESAS-INI, México.
- 1997 *Tabasco: apuntes de frontera*, Mario Humberto Ruz (compilador), Coordinación Nacional de Descentralización, Programa de Desarrollo Cultural del Usumacinta, Tabasco.

**Santiago Pacheco, Edgar Augusto,**

1993 *La política eclesiástica Borbónica y la secularización de parroquias franciscanas en Yucatán: 1750-1825*, Tesis profesional para obtener el título de Licenciado en Ciencias Antropológicas en la especialidad de Historia, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

**Serrano Espinosa, Teresa Eleazar,**

2012 *La cofradía de Nuestra Señora del Carmen y su santo escapulario culto y prácticas religiosas en la época colonial*, INAH, México.

**Sierra O'Reilly, Justo,**

1994 *Los indios de Yucatán*, consideraciones históricas sobre la influencia del elemento indígena en la organización social del país, tomo I, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

**Solís Robleda, Gabriela**

1996 *Espacios Mayas de autonomía, el pacto colonial en Yucatán*, Solís Robleda, Gabriela, y Bracamonte y Sosa, Pedro, UADY, Mérida, Yucatán.

1996 *Idolatría y sublevación. Documentos para la historia indígena de Yucatán*, Solís Robleda Gabriela., Peniche Moreno Paola, (edición, introducción, selección y transcripción), UADY, Mérida.

2003 “Tierra y trabajo en las haciendas de cofradías indígenas de Yucatán, siglo XVIII”, en *Desacatos*, núm. 13, invierno, pp. 13-31, Mérida.

2005 *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, CIESAS, México.

2008 *Las primeras letras en Yucatán, la instrucción básica entre la conquista y el segundo imperio*, CIESAS-M. Á. Porrúa, México.

2011 “Las cofradías yucatecas como empresas corporativas” en *Las voces de la fe, las cofradías en México (siglos XVII y XIX)*, Eduardo Carrera, Clemente Cruz, José Antonio Cruz, Juan Manuel Pérez (coordinadores), México, pp. 111-136.

**Taylor, William B.**

1989 “De corazón pequeño y animo apocado, conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII”, en *Relaciones* 39, pp. 5-67, México.

**Tsubasa Okoshi Harada,**

2003, “Los Canul y los Canché: una interpretación del “código de Calkin?”, en *nuevas perspectivas sobre la Geografía política de los Mayas*, Lorraine A. Williams-Beck, Tsubasa Okoshi Harada, y Ana Luisa Izquierdo (editores), UNAM, México, pp. 2-20.

2012 “Las entidades políticas de las tierras bajas del norte al tiempo de la invasión española”, en *Revista Digital Universitaria*, UNAM, 1 de diciembre, volumen 13 número 12, México, pp. 2-10.

**Vapnarsky, Valentina,**

2007 “Predicción y performatividad en la memoria histórica maya yucateca”, en *La literatura Maya Yucateca en Perspectiva Diacrónica*, A. Gunsenheimer, T. Okoshi Harada et J. Chuchiak (editores), Texto y contexto: (Frankfurt, Shaker/Estudios de Americanistas de Bonn), México, pp. 160-189.

**Villa Rojas, Alfonso,**

1985 “La tenencia de la tierra en los mayas de la antigüedad”, en *Estudios etnohistóricos, Los mayas*, UNAM, México, pp. 24-43.

1987 *Los elegidos de Dios etnografía de los mayas de Quintana Roo*, Colección presencias, INI, México.

**Von Wobeser, Gisela,**

1998 “La capellanías de misas: su función religiosa, social y económica de la Nueva España”, en *cofradía, capellanías y obras pías en la América colonial*, Pilar Martínez López Cano, Gisela Von Wobeser, Juan Guillermo Muñoz (coord.), UNAM, México.

1999 *Vida eterna y preocupaciones terrenales la capellanías de misas en la Nueva España 1700-1821*, UNAM, México.

**Zavala, Silvio,**

1973 *La encomienda indiana*, Porrúa. S. A., México.