

MIRADAS ENCONTRADAS: FUNCIONARIOS REALES, CURAS E INDÍGENAS EN YUCATÁN DURANTE EL PERÍODO COLONIAL

Adriana Rocher Salas
Universidad Autónoma de Campeche, México
adrocher@hotmail.com

RESUMEN

El presente texto estudia las diversas formas en que funcionarios civiles y eclesiásticos miraron a los indígenas de Yucatán durante el período colonial. La imagen que de los mayas construyeron quienes los gobernaron nos dará una visión más amplia de los diferentes esquemas impuestos para su gobierno espiritual y temporal y el carácter de la relación españoles-mayas yucatecos. Con este fin, como hilo conductor se tendrán los juicios construidos sobre la vida indígena respecto a tres aspectos considerados esenciales: su vida en “policía y civilidad cristiana”, su fidelidad a Dios y al rey y sus características y capacidades como personas.

Palabras clave: Yucatán, mayas, Nueva España, imagen, curas, funcionarios reales.

ABSTRACT

This text examines the various ways in which civil servants and church officials perceived the indigenous people of Yucatan during the colonial period. This image of the Mayans from the perspective of their colonial rulers will broaden our picture of the different schemes imposed by the Spaniards for the spiritual and temporal governing of the Yucatecan Mayans and the character of their relationship. To this end, we will analyze the judgments formed upon the life of the indigenous people with respect to three essential issues: their lives in accordance with Christian civility, their fidelity to God and the king, and their characteristics and capacities as human beings.

Key words: Yucatán, mayas, New Spain, image, priests, royal civil servants.

La relación entre funcionarios reales, curas e indígenas en el Yucatán colonial estuvo permeada por miradas construidas a partir de factores tan diversos como las condiciones generales de la región, caracterizadas por la desproporción numérica entre españoles y mayas yucatecos; la dependencia de la economía regional al tributo y la mano de obra indígenas; las particularidades

propias de las relaciones sociales cotidianas cruzadas por antecedentes demográficos, profesionales y familiares, intereses personales, y la pertenencia a determinados grupos de poder o corporaciones eclesiásticas o gremiales. A estas miradas se une en el siglo XVIII la de la modernidad ilustrada, importada por una nueva generación de funcionarios civiles y eclesiásticos, y sus efectos en los habitantes e instituciones de la península yucateca.

Este trabajo pretende estudiar esas múltiples miradas, al considerarlas un buen camino para comprender la forma y la medida en que el advenimiento del reformismo ilustrado modificó un entramado de relaciones edificado a lo largo de dos siglos de cercana, pero tensa convivencia entre funcionarios reales, curas doctrineros e indígenas en la península de Yucatán, región ubicada al sureste del actual México. Por supuesto, no estudiamos todos aquellos puntos donde unos y otros coincidían o disentían, pues tal objeto sería prácticamente inabarcable, incluso para un trabajo de mayor envergadura¹. Aquí lo acotaremos a la forma en que la vida indígena fue juzgada por funcionarios civiles y eclesiásticos, particularmente a partir de tres problemas considerados centrales: su vida en “policía y civilidad cristiana”; su fidelidad a ambas majestades, lo que incluye temas como la idolatría y la sublevación, y las características y capacidades como personas de los mayas yucatecos.

Al estudiar la imagen que de los indígenas construyeron aquellos que los gobernaron, en lo espiritual y lo temporal, y las fuentes que tomaron, entre las que se incluyen la influencia del pensamiento ilustrado y del reformismo borbónico, pretendemos comprender sus efectos tanto en la relación entre conquistados y conquistadores como en los esquemas adoptados por el régimen colonial en Yucatán en aras de facilitar su dominio y gobierno.

1 Algunas aproximaciones a la producción discursiva acerca del indio yucateco se encuentran en los trabajos de Gabriela Solís y de Jorge Castillo Canché. El primero, publicado en 1997, se centra en los juicios vertidos con motivo del proceso de persecución de idolatrías de 1562. Por su parte, Castillo Canché se avoca al siglo XVIII para estudiar aspectos, como el indígena y la economía, las escuelas de primeras letras y la caridad y beneficencia como respuestas a la pobreza indígena.

El contexto: Yucatán

Después de un largo y accidentado proceso de conquista, en 1542 la península de Yucatán quedó definitivamente integrada a los territorios americanos de su católica majestad española, en condiciones hasta cierto punto precarias, mismas que sin conllevar el riesgo de “perderse la cristiandad”, como en diferentes momentos manifestaron tanto quienes la habitaban como aquellos que la gobernaban, sí significaron una constante sensación de fragilidad e incertidumbre para sus pobladores hispanos.

Puestos frente a un territorio poco propicio para el desarrollo de empresas agropecuarias capitalistas y que tampoco contenía metales preciosos en sus entrañas, los pobladores hispanos tuvieron que echar mano del único recurso disponible que la región ofrecía para la acumulación de capital: los indígenas. El trabajo y el tributo indígenas fueron el sostén de la agricultura, el comercio, la construcción y cualquier otra actividad de carácter económico en tierras yucatecas. Sin embargo, los mayas yucatecos fueron también una constante fuente de intranquilidad y zozobra para sus conquistadores, debido a varios factores, como su aplastante supremacía numérica (García Bernal, 159-66), la resistencia que opusieron a la conquista, su capacidad para asimilar la derrota militar hasta convertirla en un corte mas pero no definitivo de su historia (Farriss, *La sociedad* 33-53), la preservación de rasgos culturales —como el idioma y la religión, que serían como constante recordatorio de un fuerte sentido identitario ajeno al que el colonialismo español pretendía imponer— (Rocher, “Religiosidad” 42-5) y la existencia de un amplio territorio prácticamente indómito en el sureste, conocido como la “montaña”, que sirvió de refugio a rebeldes, apóstatas y huidos de los pueblos (Bracamonte; Chávez Gómez).

El esquema segregacionista de las dos repúblicas, que en Yucatán mantuvo una fuerte presencia hasta el último cuarto del siglo XVII, en poco ayudó a disminuir la desconfianza mutua. En buena medida, la vigencia real de la separación entre las dos repúblicas estuvo dada por la fuerza y capacidad de los franciscanos para sostenerla. A su vez, el poderío de la

provincia franciscana se alimentó de la percepción española respecto a la siempre presente posibilidad de una sublevación o huida masiva a la montaña por parte de los mayas yucatecos, y pese a que el proceso de secularización de curatos era ya una realidad que a fines del siglo XVII le arrebató 14 de sus doctrinas, pudo preservar espacios que en otras regiones novohispanas ya había perdido (Rocher, “Frailes” 601-4).

La primera mitad del siglo XVIII comenzó a reflejar algunos cambios que, sin embargo, mantuvieron incólume la lejanía entre españoles y mayas yucatecos: la huida a la montaña disminuyó debido, entre otras cosas, a la conquista del área aledaña al lago Petén Itzá y la fundación de varias misiones-presidio en la región del Petén (Jones 295-421). Pese a estrecharse la puerta de la fuga, los mayas yucatecos mantuvieron su alta movilidad, ahora a través de la migración a sitios, estancias y ranchos (Farris “Nucleation”; Solís 320, 325-38).

La proliferación de estos establecimientos es sintomática del cambio en la estructura agropecuaria peninsular, con una cada vez mayor participación de la producción no indígena en los mercados locales (Patch 137-54). Aun así, la fuerza de trabajo que los animaba era, por supuesto, la indígena. Además, otros esquemas compulsivos de explotación de la mano de obra indígena, como el servicio personal y el repartimiento, continuaron vigentes. Igualmente, la población no indígena en pueblos de indios comenzó un paulatino pero continuado ascenso, aunque al parecer los nuevos vecinos no se integraron (o no fueron integrados) a las dinámicas locales (Solís 347-60).

— **E**ncuentros y desencuentros: los primeros años

En 1547 indígenas del oriente de Yucatán se levantaron contra sus conquistadores, en el que se ha considerado la última gran muestra de la resistencia indígena a la conquista, por lo menos en su forma armada. Confrontados

con la fiereza de los naturales y aún presente en su memoria el dificultoso proceso de conquista, los españoles no podían menos que mirar en los mayas yucatecos a la gente “más desasogada, belicosa y traidora que se ha visto” (RAH, CM 84, f.240). Su agresividad les venía de naturaleza, pues aun antes de la llegada de los españoles “entre ellos sí se daban guerra” (RAH, CM 84, f. 241).

La frustración aumentaba por un entorno ecológico tan agreste como el carácter de sus moradores originales, pues no había “un tiro de piedra en toda la tierra que se pueda arar, ni un río ni arroyo” (RAH, CM 84 f. 240). Y es que Yucatán era cualquier cosa menos una tierra de promisión para aquellos que buscaban el ascenso social a través de la gloria de las armas y el brillo del oro y la plata. No así para quienes pretendían sembrar una semilla cuyos frutos, lejos de alimentar ambiciones terrenas, servirían para embellecer la viña del padre eterno. Fray Lorenzo de Bienvenida, uno de los primeros evangelizadores de las tierras del mayab, aseguraba que la región:

[...] fuera plata y oro, es la más rica de Indias, y poco oro es que es la más sana de Indias y hay mucha comida en ella de gallinas y puercos y de venados y conejos y codornices, y mucha miel y cera [...] y el ganado de España mejor que en España, de más gente de cuanto en estas partes hay conquistado fuera México, que es lo mejor una sola lengua, y tierra llana [...] buen temple de tierra, ni fría ni muy caliente, dase bien las parras y maduran como en España todo el racimo, dase bien las higueras y el agro. (RAH, CM 85 f. 13)²

Para Bienvenida, la revuelta indígena había sido una respuesta al “mal tratamiento que hacen a los indios los españoles”, aunque no dejaba de reconocer que Yucatán era una “viña llena de idolatría de demonios” (RAH, CM 85, f. 12). El fraile, veterano del proceso de conversión en otras partes del antiguo territorio mesoamericano, participaba de la idea presente

2 Para facilitar la lectura de los documentos citados textualmente se ha actualizado su ortografía.

en el imaginario³ evangelizador de que los religiosos eran padres espirituales, cuya misión era enseñar, proteger y, de ser necesario, castigar a los indios; mano firme pero no excesivamente dura, pues los indios eran nuevos en la fe.

Esa concepción era compartida por el primer obispo de Yucatán, el también franciscano fray Francisco de Toral, otrora provincial de la provincia del Santo Evangelio de México. De ahí que el encuentro de uno y otro con la violencia ejercida durante el proceso de persecución de idolatrías de 1562, a cargo del provincial franciscano de Yucatán fray Diego de Landa, haya conllevado una mezcla de horror, indignación y decepción, no tanto por la transgresión indígena, sino por la conducta de sus hermanos de hábito (Clendinnen, *Ambivalente*, caps. 5-8).

Inga Clendinnen ha sondeado en la ideología franciscana y su experiencia en México y Yucatán con la intención de encontrar los resortes que impulsaron a Landa y sus seguidores a perseguir, encarcelar y torturar a cientos de indígenas acusados del cargo de idolatría (“Disciplining”). Uno de ellos tiene que ver con el dolor ocasionado por un sentimiento similar al de un padre traicionado. Ante el marqués del Valle, Landa contó cómo “había estado entre estos indios catorce años y era lengua y los había doctrinado y nadie había tenido mejor opinión de ellos que él hasta que le desengañaron del tiempo que le habían traído engañado y entendía que toda la tierra estaba dañada” (Scholes y Adams 186).

Bajo esta premisa, Landa vio a los indios como gente cuya simpleza era sólo aparente, pues eran capaces de “cualquier malicia” (Scholes y Adams 296), ya que mientras en lo exterior se mostraban cristianos, “en el corazón [seguían] teniendo los ídolos e idolatrías” (Scholes y Adams 294). Quien no mudó su buena opinión de los mayas yucatecos fue Toral, que

3 En este trabajo, el imaginario será entendido como el conjunto de imágenes o representaciones mentales de la realidad por medio de las cuales el hombre se apropia del universo que lo rodea. Al respecto, véase la introducción del artículo de Ivett García, “El enemigo imaginado: la imagen de los mayas durante la guerra de castas en Yucatán”.

incluso pasó de considerarlos idólatras cuyo castigo había rebasado con creces el que justamente merecían por su infidelidad, a mirarlos como personas simples, obedientes, caritativas y libres de vicios (Clendinnen, *Ambivalente* 106, 107).

Ambas imágenes perduraron y mantuvieron una compleja convivencia, sin ser completa o necesariamente excluyentes, aunque a la postre sería la mirada de fray Diego de Landa la que contó con mayor presencia. Al fin y al cabo era la que más coincidencias tenía con la de los conquistadores y pobladores hispanos. Landa fue nombrado obispo de Yucatán a la muerte de fray Francisco de Toral, lo que a su vez demuestra la complacencia de la Corona con su visión y métodos para mantener a los indios en policía y orden cristianos. Ya como líder indiscutido de la Iglesia yucateca —los franciscanos nunca dejaron de verlo como su principal líder—, dedicó los seis años de su pontificado a perseguir y expurgar idolatrías (Chuchiak), valiéndose de algunos de los métodos puestos en práctica años atrás, en tiempos de los tristemente célebres “juicios de Maní”.

En las décadas que siguieron a los tiempos de Landa y Toral la visión sobre los indios apenas se modificó; tampoco tuvo mayor variación el paternalismo autoritario como receta predilecta para su control. Así, en 1605 el obispo Diego Vázquez de Mercado era de la opinión que los indios tenían que estar sujetos a la autoridad de sus doctrineros, quienes podrían, en caso de ser necesario, castigarlos “con castigos de padres a hijos” (Rubio 148). Cinco años después, en 1610, el definitorio franciscano justificaba el crecimiento sostenido del número de conventos y casas franciscanas por la necesidad de cubrir el mayor número de territorio posible, pues la cristiandad de los indios dependía “por la mayor parte del temor que tienen al ministro” (Rubio 153).

Si acaso, a esta antigua mirada se añadieron nuevos elementos, como la dispersión de la población, tradicional entre los mayas yucatecos; pero agravada por la huida, primero a la montaña y luego a los sitios, estancias y ranchos lejos de la vigilancia de sus doctrineros. Adicionalmente, los indios vivían amancebados, sin sacramentos (“Carta de Francisco Esquivel”) y

retornaban a las antiguas idolatrías de los tiempos de su gentilidad (Cartas de Fernando Centeno, 2-12-1631 y 12-08-1635), lo que dio pie a las numerosas campañas de reducción que, desde fines del siglo XVI y hasta principios del XVIII, buscaron congregar a los indios en poblados legalmente constituidos como pueblos de indios⁴. Además, la presunta cercanía de los indios peninsulares al temido enemigo inglés, que hacía presagiar una traición debido a su “falta de fe y lealtad”, quitó a los españoles el sueño⁵ tanto como el trato y contrato entre indios montaraces e indios de pueblo, donde los primeros transmitían a los segundos las buenas nuevas de su vida al margen de la sujeción colonial (“Carta de Martín de Robles”) e inspiraban motines y rebeliones que revitalizaban viejas profecías en el sentido de haberse cumplido el tiempo para que los mayas expulsaran a los españoles⁶.

— Dispersion, embriaguez y explotación *versus* policía cristiana

No obstante, el tiempo pasó, y si bien los mayas yucatecos no se unieron a los “herejes” anglicanos y luteranos que asolaban las costas yucatecas ni expulsaron a los españoles, tampoco dejaron atrás su identidad diferenciada,

4 La mayoría de las misiones de reducción de los siglos XVI y XVII se encuentran en los trabajos de Pedro Bracamonte y Sosa y de José M. Chávez Gómez. Para reducciones en el siglo XVIII, véase “El gobernador y Capitán General de Yucatán Fernando de Meneses al Rey”.

5 Este juicio, pronunciado por el gobernador Francisco de Bazán en 1657, dista de ser la única referencia al temor de una posible alianza entre los indígenas yucatecos y los enemigos de la Corona española (“El gobernador Francisco Bazán”). También véanse las “Cartas” (360) y el trabajo de Rodrigo de la O Torres (56-8).

6 Fue el caso del masivo proceso de huida ocurrido en la región de Sahcabchén, entre 1658 y 1661, la que en momentos adquirió tintes de auténtica rebelión, misma que estaría impulsada por las profecías que anunciaban que la hora de que “los mayas salgan de entre los españoles” había llegado (Bracamonte 253-80).

manifestada en una praxis social propia que, para los españoles, dejaba traslucir que la vida en policía y civilidad cristianas seguía siendo un saco en el que los indios peninsulares no acababan de entrar. Si alguna vez lo harían era una pregunta para la que no había una respuesta unánime, mucho menos para el cuándo, cómo y dónde habría de ocurrir.

En 1737, al informar los resultados de su visita pastoral, el obispo Francisco de Matos Coronado manifestaba su esperanza de que el rezago en la educación cristiana de los mayas yucatecos se superaría y “si no se esparce ninguna cizaña por el común enemigo estarán dentro de poco tiempo capaces de recibir la sagrada comunión todos los indios que vivieren en poblado”. Su optimismo alcanzaba a la idolatría, a la que consideraba prácticamente desterrada, e incluso la hechicería se encontraba contenida, gracias a que los indios eran conscientes de su carácter transgresor, “porque está esta gente hoy muy advertida a proporción de su rudeza y de la infelicidad de su estado” (“El gobernador y Capitán General de Yucatán Fernando de Meneses al Rey”).

Sin embargo, su mirada era mucho menos amable para el caso de los indígenas que vivían dispersos en sitios, estancias y ranchos, lugares a los que acudían para evitar las cargas y trabajos que tenían en sus pueblos. Sin más obligaciones que “labrar muy poca tierra”, su vida se reducía a una “ociosidad viciosa”, pues se hallaban “en tanta libertad para darse a la idolatría y la embriaguez, y la ocasión de violar la piedad y el pudor en incestos sin exceptuar el primero grado”. Por supuesto, ahí no tenían ninguna instrucción “en los santos misterios” y la posibilidad de acceder a los sacramentos, particularmente en casos de necesidad, era ínfima.

La única ventaja de los ranchos se relacionaba con el logro de mejores cosechas de algodón, pero Matos Coronado aseguraba que en pueblos producirían más bajo la atenta vigilancia de sus caciques “y [la] emulación de unos y otros”. De esta manera, como eran mayores los males que los beneficios, el obispo sugería una orden del rey para su exterminio y que, advertidos de la medida, los caciques no volvieran a permitir estos establecimientos en sus territorios.

Pese a las intenciones del obispo Matos, como de otros que antes y después de él fueron capaces de comprender la forma en que los sitios, estancias y ranchos debilitaban al pueblo de indios como principal mecanismo de introducción y permanencia de los indígenas dentro de las formas de sociabilidad y control propias del régimen colonial, estos establecimientos gozaron de la protección de muchos de los hombres más poderosos de la región, por lo que, lejos de extinguirse, proliferaron a lo largo y ancho de la geografía peninsular. Ya para la segunda mitad del siglo XVIII, además de cueros y carnes, las estancias también atendían al abasto de granos para los mercados locales.

Tal expansión requería mano de obra abundante y barata, la que proporcionaban los vaqueros indios, quienes preferían trabajar para los estancieros que cumplir con los tequios, tributos y demás obligaciones que como indios de pueblo tenían. Y es que el lento desarrollo de la estructura agraria en Yucatán, que retrasó la aparición de la hacienda hasta ya entrado el siglo XVIII, pospuso también la introducción de sus mecanismos de explotación y de control, los cuales sólo alcanzaron cierta entidad hasta el final del Siglo de las Luces (Patch cap. 6). De esta manera, a cambio de un día de trabajo gratuito, los vaqueros y milperos indios recibían una parcela de tierra anual y la protección del estanciero —en esos tiempos un amo más amable que caciques, curas, jueces de repartimiento y demás representantes del sistema colonial—.

Ante el incontenible éxodo de indígenas de pueblo y la complicidad de autoridades y estancieros, hubo un cambio de estrategia: se pasó de las campañas de mediados del siglo XVII para reducir a los indios a poblados a los intentos por trasladar a sitios, estancias y ranchos algunos de los mecanismos de control característicos de los pueblos de indios, como lo fue la concesión de atribuciones propias de la jurisdicción parroquial a los oratorios e iglesias de las fincas rurales, muchas de las cuales recibieron licencias para celebrar misa y administrar sacramentos (AHNCH, J 270, ff. 228-9), o la pretensión de aplicar a los vaqueros indios los mismos derechos parroquiales que a quienes vivían en los pueblos (“Aranceles”).

Tales esfuerzos tuvieron magros resultados, pues los sitios, estancias y ranchos siguieron siendo sitios de refugio y de escape de las obligaciones y cargas de la vida en los pueblos, donde los indios vivían sin “orden ni concierto”, como lo pusieron de manifiesto algunos de los curas entrevistados durante la visita pastoral llevada a cabo por el obispo fray Luis de Piña y Mazo en la década de los ochenta (AHAY VP).

Sin embargo, el desarrollo de las fincas rurales no era la única amenaza al esquema de pueblos de indios. El propio sistema agrícola indígena, vigente desde tiempos prehispánicos, era otro gran obstáculo. Conocido como roza, milpa o roza, tumba y quema, es un modo de cultivo itinerante que obliga a cambiar cada tres o cuatro años el terreno para milpear. Más aún, la milpa se efectúa en tierras lejos de los poblados, donde se tiene que residir largas temporadas para preparar la tierra, sembrar y cosechar. De esta forma, lejos estaba la consecución de una vida civilizada para los indios si vivían “arranchados en el terraje de sus milperías”, más parecidos a los montaraces que a los ciudadanos (AHAY VP).

— Idólatras y desleales

La idolatría fue un constante *dolor de cabeza para los representantes de la Iglesia y del Estado desde los primeros tiempos posteriores a la conquista de Yucatán*. A los juicios del Maní y demás procesos de persecución de idolatrías realizados por fray Diego de Landa siguieron otros a lo largo de los siglos XVI y XVII. La preocupación por erradicar estas manifestaciones culturales indígenas propias de “los tiempos de su gentilidad” estaba vinculada con la forma en que evidenciaban la fragilidad de su fe y la pervivencia de una identidad maya distinta a la impuesta por el régimen colonial y que, por lo tanto, cernía una sombra de duda sobre su lealtad a ambas majestades.

Por supuesto, si bien la opinión sobre la precariedad de la cristiandad indígena era prácticamente unánime, la medida de su gravedad

y consecuencias para la estabilidad del régimen no lo era tanto. Así, el obispo Matos Coronado, pese a aceptar que el temor de los mayas yucatecos al castigo era la principal causa de su obediencia y cumplimiento de los principales preceptos exteriores de la fe cristiana y de que “no todos creen con la firmeza que los españoles”, consideraba que “no se les descubre error que sea positivamente opuesto” (AGI “Visita Pastoral”). Afirmación casi idéntica a la esgrimida en 1782 por el cura de Becal, el presbítero Joseph de la Cueva, quien afirmaba que “eran inclinados a todo género de superstición conservando aún muchas del tiempo de su gentilidad [...] mas por lo que toca a la religión [...] en la mayor parte están instruidos de nuestra santa fe católica, y firmes en la creencia de un solo Dios verdadero [...] y abstenidos de todo género de idolatría” (AHAY VP).

Muchos de los curas seculares contemporáneos a De la Cueva expresaban ideas similares, palabras más, palabras menos, si no es que, de plano, desdeñaban el tema de la idolatría y de las supersticiones de supuesto origen prehispánico. Nada similar a lo que ocurría del lado franciscano, siempre presto a señalar que los mayas yucatecos “poca o ninguna fe tienen de lo verdadero” (AHAY “Santa visita [...] Calkani”).

La dura postura franciscana respecto a la pervivencia de prácticas y creencias religiosas prehispánicas tiene que ver con la decepción que entrañó la idolatría descubierta en Maní, en 1562, que les hizo dar un brusco viraje en su forma de mirar y acercarse a su feligresía maya cuando, sintiéndose traicionados y burlados, los frailes decidieron trocar su método de conversión por convencimiento a otro marcado por la desconfianza, la vigilancia estrecha y el castigo físico como principales herramientas para mantener a los indios en policía cristiana.

Además, también hay que considerar que resaltar la precaria adopción indígena de las premisas de la religión y cultura cristianas fue siempre un argumento de los franciscanos para defender la necesidad de su trabajo y la legitimidad de los privilegios que mantenía su provincia yucateca (Rocher “Sin espacio misional”):

Lo que más que todo nos atormenta [...] es el peligro inminente de perder la cristiandad. Estos naturales a quienes hemos engendrado y educado tanto tiempo en la fe de Jesucristo, pues para racionales conjeturas indefectibles no se mantienen muchos años y perderá la Iglesia estos hijos y S. M. todos estos vasallos. (BNFR, AF 1153, 34)

Este alegato, esgrimido en la coyuntura del proceso secularizador de curatos efectuado de 1754 a 1757, pareció convertirse en profecía cuando en 1761 ocurrió la sublevación de Jacinto Canek. Para el obispo fray Antonio Alcalde, Canek era un “monstruoso idólatra hechicero”, y la rebelión que comandó tuvo como objetivo negar a Dios y al rey (AGI “El obispo de Yucatán”), visión compartida con el gobernador José de Crespo y Honorato, que en una carta al virrey de la Nueva España afirmó que el deseo de los indios era “negar obediencia a Dios y al rey y volver a su antigua libertad y adoración de sus ídolos” (Bracamonte y Solía 259).

Los apuros franciscanos, ocasionados por una política regia cada vez menos favorecedora al clero regular, y el movimiento liderado por Jacinto Canek, cuya fuerza real fue inversamente proporcional al impacto que causó en las conciencias yucatecas, dieron un nuevo impulso a dos de las imágenes más socorridas del imaginario peninsular colonial: la de los indios como flacos de espíritu y de razón, propensos a la idolatría y a la traición, y la de los franciscanos como sus vigilantes y rigurosos padres espirituales, únicos capaces de atraerlos y mantenerlos en el redil de la cristiandad. De esta manera, en 1765 el obispo fray Antonio Alcalde no dudó en usar el claroscuro para comparar el desempeño como pastores de almas de sacerdotes seculares y franciscanos, así como los frutos de su labor:

De esta notable diversidad en que se demuestra la superficial o ninguna fe cristiana ni fidelidad de corazón y verdadera a V. M. de los unos, y lealtad y fortaleza cristiana de los otros [...] no puede ser otra la causa que el descuido y negligencia de los curas [seculares] y tenientes en doctrinar, predicar, confesar y frecuentar aquellos medios que [...] son necesarios para que gentes tan rudas y fáciles de ser engañados por el común adversario se radiquen y conserven en la pureza de nuestra santa fe católica, amor y lealtad a su rey y señor natural; y el cuidado y vigilancia que tienen los regulares en apacentar a los que están a su cargo. (AGI “El obispo de Yucatán”)

Discursos como el de Alcalde⁷ se explican en primera instancia a partir de dos acontecimientos que coincidieron en una misma coyuntura, como lo fueron el proceso de secularización de curatos y la revuelta de Jacinto Canek; incluso, podría añadirse una posible solidaridad del obispo hacia sus hermanos de hábito, pues Alcalde portaba también hábito y cordón seráficos. Sin embargo, la percepción de que el trabajo misionero y parroquial franciscano superaba al de los clérigos diocesanos también se manifiesta en épocas menos críticas, como dejan ver los testimonios vertidos por diferentes testigos durante distintas visitas pastorales (AHAY VP; “Visita del Camino”).

Ahora bien, la coyuntura vivida durante los primeros años de la segunda mitad del siglo XVIII sí permite dimensionar los renovados bríos en el, hasta entonces, adormilado celo franciscano, que tuvo como resultado nuevas campañas misioneras y de persecución de idolatrías, mismas que continuaron hasta la conclusión del siglo⁸, y el que los religiosos resucitaran la lucha contra la idolatría como signo distintivo y legitimador de su pasado, presente y futuro como misioneros y párrocos⁹.

La continuidad de las “supersticiones”, “idolatrías” y demás ritos prehispánicos fue atribuida a diferentes causas y responsables. Para el obispo

7 Argumentos similares esgrimieron el rector del colegio jesuita de Mérida (AGN, AHH 106, exp. 20) y varios gobernadores que se sucedieron durante la década de los sesenta con objeto de detener el proceso de secularización de curatos (“Expediente”; “El gobernador de Yucatán José Álvarez al Rey”).

8 Una parte de dichas misiones fueron promovidas por el cabildo en sede vacante y curas provenientes del clero secular, algunos de ellos titulares de los curatos recién secularizados (BMNAH, FF 166). En 1790 los franciscanos se internaron en los montes para encontrar y castigar a los seguidores de Cayut, dios de los montes, cuya efigie de piedra llevaron al pueblo de Oxcutzcab, cabecera de doctrina, para destruirla y así demostrar su nulo poder y divinidad. En los mismos años encarcelaron a decenas de indígenas bajo cargos de idolatría, hechicería y otras formas de adoración al demonio (Rocher Salas “Un baluarte”).

9 La campaña contra Cayut y otros cultos “idolátricos” fue bandera de los reclamos franciscanos en sendas disputas sostenidas con el cabildo de Campeche y el intendente de Yucatán, Lucas de Gálvez. Al respecto, véase el artículo de Adriana Rocher, “Sin espacio misional”.

Matos Coronado el problema radicaba en el propio clero, que “por no incomodarse mucho y por no exasperar a los indios, de modo que se muden a otra feligresía, los han apremiado poco, y mis antecesores, atentos al alivio temporal y a librarles de algunas molestas contribuciones, no aplicaron todo el cuidado de que es digna una materia que es el alma”. A esta imagen de un clero flojo y preocupado por no perder feligreses, se opone la visión de fray Manuel Joseph de los Reyes, franciscano cura de Maní, en 1782.

De los Reyes no puede culpar al clero, pues hubiera sido tanto como culpar a su propia orden y, con ello, deshacer toda defensa del derecho franciscano a los curatos de indios, pues si los frailes tenían los mismos defectos que los clérigos seculares y eran incapaces de garantizar la fidelidad indígena a ambas majestades, entonces, ¿por qué mantenerlos como párrocos cuando había una creciente masa de sacerdotes diocesanos esperando por ellos? Por eso De los Reyes señala a los españoles, a sus abusos y al maltrato que ejercían sobre los indios como los principales culpables:

[...] debo primero asentar que los indios no fueran tan perversos y malignos como lo suponen los blancos si éstos los trataran como a hijos de Dios que somos todos; si les guardasen aquellos fueros que en razón de igualdad nos concede la naturaleza [...] si se comunicasen con ellos con aquella urbanidad, política y correspondencia que es el carácter y peculiar distintivo de la humanidad. (“Descripción”)

Fray Manuel dedica especial atención a la vigencia de la lengua maya como principal obstáculo para “penetrar los fondos de nuestra Santa Religión en su entidad y substancia”. De los Reyes se pregunta una y otra vez cómo un idioma tan bárbaro y tosco podría significar los sagrados misterios de la fe católica. Más aún, ¿cómo habrían los indios “de beber el cándido néctar de la doctrina de Jesucristo con toda pureza en una lengua tan infecunda y estéril desde su cuna por haber sido adoptada de las mismas tinieblas?”. Critica la falta de mecanismos para “sacar a los indios de su natural aversión y total desafecto a la castellana, y los de desprenderlos de la innata afición que tienen a su lengua maya”. Ante tal opinión no es de extrañar su providencia de distribuir a los niños de doctrina entre vecinos españoles, a fin de que durante cuatro horas al día, dos por

la mañana y dos por la tarde, les fueran enseñando el castellano. Mismo objetivo cumplía su asistencia diaria a la escuela para vigilar que los maestros ejecutaran la misma operación. Tal era su entusiasmo con el proyecto, que muestra su esperanza de que “este mismo arbitrio se comunique por toda esta nuestra provincia”.

De esta forma, Fray Manuel se unía a los esfuerzos de su obispo, fray Luis de Piña y Mazo, y de la propia Corona española que buscaban desterrar las lenguas autóctonas, a la par que impulsar el castellano. La pervivencia de las lenguas indígenas había sido promovida por las órdenes religiosas, particularmente los franciscanos, como parte de su esquema basado en la separación de las dos repúblicas; pero el reformismo borbónico, de la mano de la modernidad ilustrada, que había descartado ya a las dos repúblicas y ahora promovía la integración de los indios a la sociedad colonial, había logrado establecer el vínculo existente entre lengua y cultura. Como afirmaba el obispo Piña y Mazo en una carta a José de Gálvez: “Después de cerca de 300 años de conquista aún se ignora nuestro idioma: hablan los naturales, y muchas partes de las castas el suyo y con él se conservan sus costumbres: mala política de los primeros españoles que vinieron a ocupar estos suelos” (AHAY “El obispo”).

Sin embargo, las motivaciones del fraile franciscano y las del proyecto del Estado español no eran las mismas. Aunque fray Manuel pretendía lograr que con el aprendizaje del castellano se viera “entre los indios aquel apetecido aprovechamiento en lo moral, civil y político”, su propósito fundamental era que los indios pudieran superar su fe “débil y flaca”, idea algo distinta a la unificación lingüística impulsada por Carlos III, cuyos fines políticos y económicos dejaban en un segundo término el de la cristianización indígena (Tanck, 45-7).

En el pensamiento de fray Manuel Joseph de los Reyes confluyen diversas influencias. Su repetida alusión a las tinieblas, al demonio, a la idolatría, al lado de ideas como la igualdad, la humanidad y la felicidad relacionadas con un orden político y social justo manifiestan un talante ilustrado permeado por su condición de franciscano nativo de Yucatán. De los Reyes,

nacido en Mérida, era heredero de 250 años de una historia y tradición sustentadas en los grandes hitos del proceso evangelizador, donde la incansable lucha contra la idolatría y la búsqueda de la huella “del enemigo” en los actos de los indios habían ocupado un lugar privilegiado¹⁰.

De ahí que su discurso contraste con el de otro hombre ilustrado, pero extranjero y sin hábito o sotana: el intendente Lucas de Gálvez (1789-1792). Para Gálvez la idolatría o la hechicería no eran más que patrañas, tejidos de embustes. Quienes afirmaban la intervención del maligno en sus vidas o la del prójimo eran gente ignorante, “pobrecita”, como llama a una india que denunció a un hechicero que prometió curarle una dolencia con la ayuda del demonio. Se pregunta, de estos “cuentos de embustes holgazanes ¿quién no los desprecia y procura disuadir al vulgo de este artificio de que se valen muchos rateros para vivir a costa de la ignorancia ajena?”. Por supuesto, la respuesta la radica en los hombres de la Iglesia, que nada hacían por advertir a los indios “que por su poca civilidad” eran imbuidos de estas y otras “torpes máximas” (“Carta del intendente”).

Al no encontrar idólatras, sino ignorantes y supersticiosos; a embaucadores, en lugar de hechiceros, y a indiezuelos míseros, pobrecitos e ignorantes, en vez de indios rudos y bárbaros, el intendente no percibió mayores riesgos a la continuidad del régimen colonial en la pervivencia de ciertas prácticas culturales indígenas. Pero lo que sí vio, denunció y combatió con energía fue a la Iglesia y sus afanes por mantener bajo su responsabilidad el cuidado de las conductas, más que de las almas, de los mayas yucatecos.

10 La casi permanente y obsesiva campaña por perseguir y erradicar la idolatría que permeó a la Iglesia yucateca, particularmente a la provincia franciscana, durante el período colonial constituye uno más de los elementos distintivos de lo que se ha dado en llamar “la peculiaridad yucateca”, pues en tiempos en que los seráficos frailes yucatecos seguían adentrándose en los montes para encontrar adoradores de falsos dioses, víctimas de los engaños del “común enemigo” y “señor de las tinieblas”, en otras diócesis de la Nueva España, como México y Guadalajara, la idolatría era cosa del pasado y las prácticas otrora consideradas idolátricas ahora eran vistas como supersticiones de gente ignorante. Al respecto, puede verse el artículo de William Taylor (50).

En consecuencia, lejos de apoyar los esfuerzos franciscanos para perseguir y expurgar idolatrías, se enfrascó en un conflicto de jurisdicciones con la provincia franciscana y la diócesis yucateca, cuyo desarrollo puso de manifiesto las fracturas y diferencias producto de ideologías, objetivos y miradas encontradas (Rocher, “Un baluarte” 75-7).

Congruente con su posición de funcionario real y con su idea de que había que sacar de la oscuridad de la ignorancia a los indios, Gálvez impulsó la fundación de escuelas de primeras letras, donde el aprendizaje del castellano iría de la mano con el de la lectura, escritura y doctrina cristiana. Para el funcionario, la castellanización de los mayas yucatecos constituía un imperativo para su vida “en orden y policía” y para el fomento de la buena crianza y la religión cristiana (Castillo 9, 10). Sin embargo, la forma en que el aprendizaje del castellano les permitiría incorporarse a un orden de vida racional y cristiano no significaba su abandono de la vieja idea de la infancia natural de los indios.

El discurso de Gálvez demuestra cómo la incorporación de los indios a la sociedad colonial propuesta por el reformismo borbónico no era un asunto de equiparlos, de hacerlos iguales a los españoles: para aquellos destina los adjetivos de indiezuelos o de indiecitas, si de mujeres se trata, términos que con una gran crudeza reflejan la continuidad de su minoridad formal y real. Esos conceptos no habían sido usados siquiera por el más paternalista de los frailes de la primera evangelización o de cualquier otra época; difícilmente lo habrían hecho, porque su conocimiento de los indios, producto de su larga y compleja convivencia con ellos, los habían hecho acuñar otros conceptos para definirlos: toscos, rudos, broncos, bárbaros, incluso miserables, mas nunca “indiecitos” o “indiezuelos”, este último que, aunque común, se aplicaba sólo para referirse a los niños de doctrina.

— Miserables, broncos y bárbaros

En su informe de 1737, el obispo Matos Coronado afirmaba que, respecto a los indios, las opiniones eran diversas e incluso contradictorias, pues “el

que quisiere poner a los indios en la clase inferior de los racionales hasta dejarlos en sólo los hábitos de las virtudes infusas en el bautismo podrá, sin faltar a la verdad, referir innumerables ejemplos en su comprobación, y el que quisiere hacer el panegírico de hábiles, piadosos, humildes, obedientes y mansos también saldrá airoso del empeño” (AGI “Visita pastoral”). Cuando escribió esa descripción, Matos tenía poco tiempo de obispo de Yucatán, aunque ya había practicado su primera visita pastoral. Tal vez de ahí venga su idea de la mansedumbre como uno de los signos distintivos de la población indígena yucateca, misma que no suele aparecer en los retratos que los yucatecos hispanos hacen de los indios peninsulares, por mucho que señalen su miseria y opresión.

En la mirada amable del obispo Matos se encuentran ciertos elementos a la hora de referirse a los indios, los que podrían calificarse como bucólicos e incluso románticos si no fuera por el evidente anacronismo: eran pobres y tenían pocas propiedades, “pero viven gustosos con ellos, y en su aprehensión más seguros de los españoles mientras son menos sus bienes” (AGI “Visita pastoral”). Pero, español al fin y al cabo, Matos no olvida explicar la pobreza indígena a partir de su flojera, ociosidad y propensión a la embriaguez. Dicho de otra manera, su miseria, material y moral, provenía de su propia naturaleza. Tales conceptos, así como otros relacionados con su incivilidad, ignorancia, abatimiento, abyección y opresión, fueron repetidos hasta la saciedad en épocas anteriores y las que vendrían después de este gobierno episcopal, lo mismo por eclesiásticos regulares y seculares, que por funcionarios civiles de todas las denominaciones y ámbitos.

La nota discordante la da nuestro ya conocido fray Manuel Joseph de los Reyes¹¹, quien insiste en el ser racional de los indios y en su derecho

11 Fray Manuel Joseph de los Reyes nació en Mérida, capital de la gobernación de Yucatán y sede episcopal. En enero de 1782, cuando escribió la descripción del curato de Maní entonces a su cargo, contaba con 35 años y diez meses de edad y 13 años de haber recibido el presbiterado de manos del obispo fray Antonio Alcalde. Es escaso el conocimiento que tenemos de su figura, del que buena parte proviene de la pequeña biografía que incluyó al final de la citada descripción, lo cual dice poco respecto a las influencias que moldearon su

a la felicidad, lo que no significa que deje de reconocer algunos de los principales defectos atribuidos a los mayas yucatecos como la idolatría, la lujuria y la embriaguez, causas últimas de sus continuos intentos por evadir sus obligaciones para con Dios, el rey, sus pueblos y sus familias; sin embargo, a diferencia de quienes lo precedieron y de muchos de sus contemporáneos, no los considera producto de una condición innata, sino de un contexto social desfavorable, del que los españoles eran los principales responsables.

De esta forma, por un lado, en su discurso mantienen una presencia dominante adjetivos como tosco, rústico, rudo, agreste y mísero para referirse a los indios, si bien en una ocasión destina el más paternalista de “indiezuela” para las mujeres, equiparándolas así con los niños de doctrina. Por el otro, y aunque de manera indirecta, desmiente incluso a sus propios hermanos de hábito que, como fray Joseph Perdomo, sostienen la idea de que los indios rechazan lo bueno, porque “sólo aman lo malo a que la naturaleza los inclina”¹²; en cambio, para De los Reyes nadie puede ser “naturalmente” malo o inferior, por lo que rechaza la idea de la natural malicia y perversión de los indios basándose en los dones que Dios da a todos sus hijos:

pensamiento, fuertemente marcado por la impronta de la modernidad ilustrada. Sin embargo, De los Reyes no se destacó entonces ni en fechas posteriores por su filiación liberal, como sí fue el caso de fray Juan José González o de los eclesiásticos adscritos al grupo de liberales mejor conocidos como sanjuanistas.

- 12 Fray Joseph Perdomo nació en la ciudad de Mérida y para la visita pastoral de 1782 contaba con 33 años cumplidos. Estudió en el Colegio de San Javier de la Compañía de Jesús y en 1772 recibió el presbiterado de manos del obispo de Chiapas, fray Juan Manuel García. Antes de ser cura de Calkiní fue predicador conventual durante cinco años (“Santa Visita”). Al parecer, Perdomo fue poco tolerante respecto a la pervivencia de prácticas culturales prehispánicas, como pusieron de manifiesto sus sucesivos intentos de juzgar y encarcelar indígenas bajo el cargo de idolatría en la época en que se desempeñó como cura de Teabo, los que le ocasionaron graves conflictos con el primer intendente de Yucatán, Lucas de Gálvez (“Carta del intendente”).

[...] los maldicientes que afirman que los indios siempre son dignos de todo ultraje por cuanto estos son hijos del rigor y de la ira, siendo así que igualmente somos todos hijos de Dios y procedemos de un mismo principio; por lo que incurren estos en un descomunal fanatismo en vivir persuadidos que en el indio [...] tiene en sí identificada la misma malicia en esencia o se halla en él una intrínseca malignidad que le estimula a ser malo y perverso [...], como si Dios no hubiese concedido igualmente a todo racional viviente el uso del libre albedrío para la elección del bien o el mal. (“Descripción”)

Elegir entre el bien y el mal diferencia entre la edad de la razón y la infancia: en otras palabras, el ser adulto de pleno derecho. Con la energía de su pluma, fray Manuel Joseph de los Reyes destruía todos los discursos que desde la tesis de la infancia natural habían sustentado y legitimado la idea de la superioridad de los españoles sobre los indios, misma que había tomado forma en el paternalismo característico del sistema de dominación española en América¹³. Así, si los mayas yucatecos provenían del mismo principio, tenían las mismas virtudes y dones que los españoles y la capacidad de decidir y de ser responsables de sus actos, no podrían ser ya considerados menores eternos ni, por lo tanto, necesitarían de padres perennes que vieran por ellos.

— Reflexiones finales

La atribución de la mayoría de edad a los indios por parte de fray Manuel Joseph de los Reyes, y su consecuente abandono de la teoría de la infancia natural, forma parte de un discurso harto interesante, pero que no es

13 Según la tesis de la infancia natural, desarrollada principalmente por el sacerdote jesuita José de Acosta, los indios de América eran bárbaros sólo de forma relativa, pues contaban con formas de organización civil y religiosa complejas, pero carecían de otros elementos, como una lengua y escritura completamente desarrolladas, propios de la civilización. Eran, de hecho, niños naturales, menores perpetuos que requerían la guía y dirección de maestros que los ayudaran en su tránsito hacia la civilización. Sobre el tema véase el artículo de William Taylor, citado previamente.

más que una voz en el desierto, pues nadie más, que sepamos, comparte su visión sobre los indios de Yucatán. No obstante, aun cuando se acepte su carácter excepcional, resalta la uniformidad de su discurso con el enarbolado por sus predecesores y contemporáneos respecto a la condición política, moral y espiritual de los indios. Ya fuera por una innata inclinación a la ociosidad y la maldad o por las condiciones desfavorables en que se desarrollaban sus vidas, lo cierto es que las diferencias entre la vida indígena —“incivil y agreste”, como la caracteriza De los Reyes— y la policía cristiana, y su miseria, pobreza, abyección y opresión están presentes en la mayor parte de aquellos que califican y clasifican a los mayas de Yucatán.

Ante tal panorama no es de extrañar que el paternalismo autoritario mantuviera su vigencia como punto de partida de todos los esquemas para el buen gobierno de los indios y que incluso permeara el ilustrado pensamiento de fray Manuel, como lo deja ver su propuesta de enseñanza obligatoria del castellano para los niños de doctrina.

Más significativo resulta el uso del diminutivo para referirse a los indios, en la medida en que refleja una nueva forma de mirar al maya yucateco. El siglo XIX dio cada vez más presencia a los “indiezuelos” del intendente Gálvez, hasta que a los liberales decimonónicos les tocó descubrir que los únicos “indiezuelos” en Yucatán eran los niños de doctrina, pues la cruenta guerra iniciada en 1847, conocida como guerra de castas, los confrontó con ese carácter “bronco” al que tanto temieron y, por qué no decirlo, respetaron los yucatecos no indígenas del período colonial. Entonces, idolatría y sublevación volvieron a emparentarse¹⁴, y la imagen del “buen salvaje” se esfumó para dar paso a la del “bárbaro sanguinario” que amenazaba con destruir el mundo hasta entonces por ellos conocido (García 127-32).

14 Mucho se ha escrito respecto al papel desempeñado por el culto a la cruz parlante en el desarrollo de la guerra de castas. Aquí sólo remito al trabajo de Dumond, *El machete y la cruz: la sublevación de campesino en Yucatán*, que contiene una de las visiones más amplias del tema.

Bibliografía

FUENTES DE ARCHIVO

Archivo General de Indias, Sevilla, España, (AGI)

Audiencia de México (M) 360, 1036, 1037, 2601, 3017, 3019, 3072, 3168.

“Aranceles parroquiales realizados en el Sínodo diocesano de 1722”, leg. 3168.

“Carta de Fernando Centeno, gobernador de Yucatán” (Mérida, 2 de diciembre de 1631), leg. 360 R. 1, N. 1.

“Carta de Fernando Centeno, gobernador de Yucatán” (Mérida, 12 de agosto de 1635), leg. 360. R. 1, N. 4.

“Carta de Martín de Robles, gobernador de Yucatán” (Mérida, 5 de noviembre de 1653), leg. 360, R. 10, N. 48.

“Carta de Francisco de Esquivel, gobernador de Yucatán” (Mérida, 24 de octubre de 1663), leg. 361, R. 2, N. 13.

“Carta del intendente de Yucatán Lucas de Gálvez” (Mérida, 18 de mayo de 1792), leg. 3072.

“El gobernador Francisco de Bazán al rey” (Mérida, 15 de agosto de 1657), leg. 1006.

“El gobernador de Yucatán Alonso Fernández de Heredia al Rey” (Mérida, 9 de abril de 1759), leg. 2601.

“El gobernador de Yucatán José Álvarez al Rey” (Mérida, 2 de julio de 1765), leg. 3017.

“El gobernador y Capitán General de Yucatán Fernando de Meneses al Rey” (15 de septiembre de 1711), leg. 1037.

“El obispo de Yucatán fray Antonio Alcalde al rey” (Mérida, 8 de febrero de 1765), leg. 3019.

“Expediente de Secularización del Curato de Motul”, leg. 2601.

“Visita pastoral del obispo de Yucatán Francisco de Matos Coronado” (28 de julio de 1737), leg. 1037.

“Visita del Camino de Sahcabchén” (1705), leg. 1036.

Archivo General de la Nación, México (AGN)

Archivo Histórico de Hacienda (AHH) 106.

Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán (AHAY)

“El obispo de Yucatán fray Luis de Piña y Mazo a José de Gálvez” (Mérida, julio de 1784), Asuntos Pendientes 4.

Visitas Pastorales (VP)

“Descripción del presente estado del Curato de Maní con sus estancias, sitios y ranchos” (16 de enero de 1782).

“Santa Visita de la Parroquia de Bécál por su Obispo fray Luis de Piña y Mazo” (Marzo de 1782).

“Santa Visita de la Parroquia de Calkiní por su obispo fray Luis de Piña y Mazo” (Marzo de 1782).

“Santa Visita de la Parroquia de Tizimín por su obispo fray Luis de Piña y Mazo” (Abril de 1784).

Archivo Histórico Nacional, Chile (AHNCH)

Jesuitas (J), 270.

Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, México (BNFR)

Archivo Franciscano (AF) 1153.

Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, México (BMNAH)

Fondo Franciscano (FF) 166.

Real Academia de la Historia, España (RAH)

Colección Muñoz (CM) 84, 85.

FUENTES SECUNDARIAS

Bracamonte y Sosa, Pedro. *La conquista inconclusa de Yucatán: los mayas de la montaña, 1560-1680*. México: Ciesas; Universidad de Quintana Roo; Miguel Ángel Porrúa, 2001. Impreso.

— y Gabriela Solía Robleda, eds. *Rey Canek: documentos sobre la sublevación maya de 1761*. México: Ciesas-ICY-UNAM, 2005. Impreso.

Castillo Canché, Jorge Isidro. “Ocioso, pobre e incivilizado: algunos conceptos e ideas acerca del maya yucateco a fines del siglo XVIII”. *Mesoamérica* 39 (2000): 239-53. Impreso.

Chávez Gómez, José M. *La custodia de San Carlos de Campeche: intención franciscana de evangelizar entre los mayas rebeldes. Segunda mitad del siglo XVII*. Campeche, México: Instituto de Cultura de Campeche, 2000. Impreso.

Chuchiak, John F. “El regreso de los autos de fe: fray Diego de Landa y la extirpación de idolatrías en Yucatán, 1573-1579”. *Península* 1.0 (2005): 29-47. Impreso.



- Clendinnen, Inga. *Ambivalente Conquest: Maya and Spaniard in Yucatán, 1517-1570*. New York: Cambridge University Press, 2005. Impreso.
- . “Disciplining the Indians: Franciscan Ideology and Missionary Violence in Sixteenth-Century Yucatan”. *Past and Present*, 94 (1982): 27-48. Impreso.
- Dumond, Don E. *El machete y la cruz: la sublevación de campesinos en Yucatán*. México: IIF; UNAM; Plumsock Mesoamerican Studies; Maya Educational Foundation, 2005. Impreso.
- Farriss, Nancy. *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*. Madrid: Alianza, 1992. Impreso.
- . “Nucleation versus Dispersal: The Dynamics of Population Movement in Colonial Yucatan”. *HAHR* 58.2 (1978): 187-217. Impreso.
- García Bernal, Manuela Cristina. *Yucatán: población y encomienda bajo los Austrias*. Sevilla: EEHS-CSIC, 1978. Impreso.
- García Sandoval, Ivett. “El enemigo imaginado: la imagen de los mayas durante la guerra de castas en Yucatán”. *Sucesos e imaginarios*. Coord. Ivett García. Campeche: Gobierno del Estado de Campeche; Conalcuta; La Ola; Alternativa Cultural Campechana, 2002. 121-41.
- Jones, Grant D. *The Conquest of the Last Maya Kingdom*. Stanford, California: Stanford University Press, 1998. Impreso.
- O Torres, Rodrigo de la. “Vigilar y defender: piratería y la región de Yucatán, 1559-1610”. Tesis de maestría. Ciesas, 2010. Impreso.
- Patch, Robert. *Maya and Spaniard in Yucatán, 1648-1812*. Stanford, Ca: Stanford University Press, 1993. Impreso.
- Rocher Salas, Adriana Delfina. “Frailes y clérigos en Yucatán: siglo XVII”. *Hispania Sacra* 55.112 (2003): 599-626. Impreso.
- . “Religiosidad e identidad en San Francisco de Campeche: siglos XVI y XVII”. *Anuario de Estudios Americanos* 63.2 (2006): 27-47. Impreso.
- . “Sin espacio misional no hay misionero: auge y declive del ideal evangelizador en la provincia de San José de Yucatán”. *Los colegios apostólicos de Propaganda Fide: su historia y su legado*. Coords. José Francisco Román Gutiérrez, Leticia Ivonne del Río Hernández y Alberto Carrillo Cázares. Morelia, Mi: Universidad Autónoma de Zacatecas; Spauaz; Ayuntamiento de Guadalupe; El Colegio de Michoacán, 2007. 233-42. Impreso.
- . “Un baluarte diferente: Iglesia y control social en Yucatán durante el período colonial”. *Península* 3.1 (2008): 65-81. Impreso.

- Rubio Mañe, J. Ignacio et al., eds. *La Iglesia en Yucatán 1560-1610*. Mérida, México: Compañía Tipográfica Yucateca, 1938. Tomo 2 de *Documentos para la Historia de Yucatán*. Impreso.
- Scholes, Frances V. y Eleanor B. Adams. *Don Diego de Quijada, alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565*. México: Antigua Librería Robredo, 1938. Impreso.
- Solís Robleda, Gabriela. "Los religiosos y la visión del indio: conformación de la frontera étnica en Yucatán". *Identidades sociales en Yucatán*. Comp. María Cecilia Lara. Mérida, Yucatán, México: UADY, 1997. 41-69. Impreso.
- . *Bajo el signo de la compulsión. El trabajo forzoso indígena en el sistema colonial yucateco. 1540-1730*. México: Ciesas; ICY; Miguel Ángel Porrúa; Conalcuta; INAH, 2003. Impreso.
- Tanck de Estrada, Dorothy. "Tensión en la torre de marfil. La educación en la segunda mitad del siglo XVIII mexicano". *Ensayos sobre historia de la educación en México*. Eds. Josefina Vázquez Zoraida y otros. México: El Colegio de México, 1999. 27-99. Impreso.
- Taylor, William. "... de corazón pequeño y ánimo apocado: conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII". *Relaciones* 39 (1989): 5-67. Impreso.

Fecha de recepción: 13 de abril de 2010.

Fecha de aprobación: 3 de agosto de 2010.

