

01042



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

**ESPACIO POLITICO, SOCIAL Y SAGRADO: ANALISIS
DE LOS MAPAS YUCATECOS COLONIALES**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS**

P R E S E N T A

JOSE GARCIA GAVITO

Asesor: Dr. Tsubasa Okoshi Harada
FAC. DE FILOSOFIA Y LETRAS



**DIVISION DE
ESTUDIOS DE POSGRADO**

MEXICO, D. F.

2004





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas

Tesis Digitales

Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©

PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

20010

**ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA**

A mis padres

Carolina Gavito de García
Daniel García Bulnes

A mi tía

Guadalupe García Bulnes

A todos mis hermanos y miembros de la familia

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la
UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el
contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: García Gavito José

FECHA: 11/06/04

FIRMA: [Firma]

Agradezco la asesoría del Dr. Tsubasa Okoshi Harada, fundamental en la elaboración de la presente investigación.

Así como a la Dra. Gudrun Lenkersdorf, el Dr. Gerardo Bustos, el Dr. Guillermo Goñi y el Mtro. Enrique Delgado la revisión y corrección de este trabajo.

Reconozco también las facilidades que recibí del Dr. César Moheno, Director de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, y de sus colaboradores para la reproducción de imágenes de textos originales.

He Maniie: chun peten
Campech: u ni xik peten
Ytzmal: u chumuc u ni xik peten
Çaci: u ni xik peten
Conkal: u pol peten
Chumuc: cah Ti Ho
Iglesia Mayor
u kakal na
u uitzil na
u uilu:
Dios yumbil
Dios mehenbil
Dios Espíritu Santo

Chilam Balam de Chumayel

INDICE

Indice de cuadros	i
Indice de figuras	ii
Indice de mapas	iv

Introducción

Capítulo I Los conceptos autóctonos sobre el espacio y la territorialidad entre los maya yucatecos 9

1. *Luum* y *kax* : el espacio para el sustento 9
2. *Cab*: los hombres que habitan el "pueblo-mundo" 16
3. *Cuchcabal*: el orden político territorial mayor 17
4. *Peten*: el orden político y la intención de mostrar, gráficamente, la existencia de una autoridad existente 18
5. Las imágenes espaciales dentro de la cosmovisión maya yucateca: las "esquinas", los "rumbos" y el "centro" del mundo 20
6. La territorialidad entre los mayas yucatecos del posclásico tardío 25

Capítulo II Las transformaciones espaciales, poblacionales y políticas a raíz de la conquista española 28

1. Espacios en choque: el español y el maya 29
2. El ocaso de los gobernantes mayas de filiación prehispánica 36
3. La defensa de la nobleza maya frente a las disposiciones españolas 43

Capítulo III Los mapas mayas coloniales: su génesis 46

1. Los antecedentes prehispánicos de los mapas maya yucatecos 46
2. Las solicitudes españolas que obligaron a los mayas a elaborar los mapas 56
3. Los mapas maya yucatecos coloniales: sus intereses 60

Capítulo IV El microcosmos: las historias atrapadas en forma visual 66

1. El mapa de la provincia del "norte" de Yucatán (*Chilam Balam de Chumayel*) 67
 - 1.1 El diseño cósmico y los mensajes 69

1.2 En busca del origen del mapa	80
2. Los mapas del “grupo Maní”	82
2.1 Los sitios mojoneras en los mapas: el proceso de la “distribución de los montes” de Maní y otros montes	82
2.2 En busca del origen: la relación diacrónica de los mapas	95
3. El mapa de la “distribución de los montes” de Sotuta	112
3.1 Los sitios mojoneras en el mapa: la “distribución de los montes” de Sotuta	112
3.2 En busca del origen del mapa	116
4. Los mapas de la “distribución de los montes” de Maní y de Sotuta ¿son mapas de los límites territoriales de provincias prehispánicas?	119
5. El significado de la hechura de las copias de los mapas y los textos: la persistencia de los problemas por el usufructo de los montes durante la colonia	120
5.1 El conflicto entre Nohcacab y Calkiní y otros pueblos Canul	121
5.2 El conflicto entre Yaxcabá y los pueblos Cupul	130
Capítulo V Los mapas mayas: otra realidad colonial	140
1. La representación circular del mundo en la tradición occidental: su presencia en documentos coloniales maya yucatecos	142
2. Introducción de elementos iconográficos occidentales en Yucatán y su conocimiento por parte de los mayas	153
3. “Aculturación” y “sincretismo” en los mapas maya yucatecos seleccionados	157
Conclusiones	167
Bibliografía	175

INDICE DE CUADROS

entre págs.

1	Características formales de los mapas estudiados: (a) forma y orientación (b) forma y orientación de las ruedas calendáricas maya yucatecas descritas	75-76
2	Sitios localizados en el mapa del <i>Chilam Balam de Chumayel</i> y sus asociaciones con el aparente recorrido diario y anual del sol	75-76
3	Porcentajes de sitios, por sectores, dentro del proceso de la "distribución de los montes" de Maní	87-88
4	Sitios mojoneras localizados "al interior" en el mapa de los <i>Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán</i>	90-91
5	Cronología de los templos y las cabeceras conventuales de doctrina, con sus visitas. Mapas del "grupo Maní"	96-97
6	Iconografía de los templos de los mapas del "grupo Maní"	99-100
7	Relación diacrónica de los mapas del "grupo Maní"	110-111
8	Mojoneras: mapa de Sotuta e "itinerario" de Na Chi Cocom	113-114
9	Mapa de la "Crónica de Maní". Sitios reconocidos por don Pedro Ignacio Manzanilla (1801)	126-127
10	Sitios mencionados en el mandamiento de don Diego Fernández de Velasco y secciones correspondientes en el mapa de Sotuta y el "itinerario" de Na Chi Cocom: conflicto entre Yaxcabá y sitios Cupul	131-132
11	Sitios mencionados en los dos conciertos de los "Documentos de tierras de Sotuta"	134-135

INDICE DE FIGURAS	entre págs.
1 Estela 25, Izapa	19-20
2 Asociaciones astronómicas de las "cuatro esquinas del mundo"	22-23
3 El "camino diario del sol", según los tzotziles y la verticalidad del cosmos	22-23
4 El "árbol genealógico" de los Xiu, <i>Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán</i>	23-24
5 El "escudo de armas katúnico" de la matanza de los señores Xiu en Otzmal	23-24
6. Imágenes de petroglifos	24-25
7 El trazo cuadrangular de los asentamientos españoles	31-32
8 Diseños cosmológico-rituales de los códices Madrid (a) y Féjerváry-Mayer (b)	46-47
9 Ilustraciones de la relación entre los planetas y los signos del zodiaco con el ser humano (a y b)	76-77
10 Esquema geocéntrico del cosmos, <i>De Sphaera</i> , Sacrobosco	143-144
11 El universo "al final del último día de la creación", <i>Crónica de Nuernberg</i> (1493)	143-144
12 La "edad primero" y el diseño geocéntrico del cosmos, <i>Chilam Balam de Kauá</i>	144-145
13 Diseño del universo (a) y diagramas de eclipses (b y c), <i>Chilam Balam de Ixil</i>	144-145
14 Diagramas de eclipses (a y c) y el camino del sol alrededor de la tierra (b), <i>Chilam Balam de Chumayel</i>	144-145
15 El "tratado de los vientos" y el "compás de los vientos", <i>Chilam Balam de Kauá</i>	145-146
16 "Compás de los vientos", <i>Reportorio de los tiempos</i> , Rodrigo Zamorano (1585)	145-146
17 "Rueda katúnica", <i>Chilam Balam de Kauá</i>	147-148

18	"Rueda katúnica", <i>Chilam Balam de Chumayel</i>	147-148
19	"Rueda katúnica" y de los "cuatro cargadores del año", <i>Códice Pérez</i>	147-148
20	"Rueda katúnica", <i>Relación de las cosas de Yucatán</i> , Diego de Landa	147-148
21	Rueda de los "cuatro cargadores del año", <i>Chilam Balam de Ixil</i>	148-149
22	Rueda de los "cuatro cargadores del año", <i>Chilam Balam de Chan Cah</i>	148-149
23	Tortuga de piedra con glifos Ahau en el caparacho, Mayapán	148-149
24	Esquemas de diversos <i>mappaemundi</i> medievales: T-O, cuatripartito, zonal y trancisional	148-149
25	Rueda calendárica, <i>Códice Mexicanus</i>	152-153
26	La enseñanza franciscana por medio de imágenes (a) y escena de Dios como creador, redentor y remunerador (b)	152-153
27	Cristo en majestad, con el "mundo centrado" en la mano izquierda, mosaico de plumas, siglo XVI, Museo del Virreinato	157-158
28	El "mundo centrado" en el altar de la iglesia de Oxtutzcab	157-158

INDICE DE MAPAS

entre págs.

1	Mapa de los Países Bajos, 1307	1-2
2	Mapa de Acanceh, Yucatán	61-62
3	Un mapa de los <i>Títulos de Ebtún</i>	62-63
4	Mapa presentado por los de Calkiní, "Crónica de Maní", transcripción de Okoshi	62-63
5	Mapa realizado como consecuencia del reconocimiento de don Pedro Ignacio Manzanilla, "Crónica de Maní" (a) y (b)	62-63
6	Mapa de la "distribución de los montes" de Maní, "Crónica de Maní" (a) y según Roys (1972) (b)	62-63
7	Mapa de la "distribución de los montes" de Maní, <i>Incidents of Travel in Yucatan</i> , Stephens	63-64
8	Mapa de la "distribución de los montes" de Maní, <i>Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán</i>	63-64
9	Mapa de la "distribución de los montes" de Sotuta	65-66
10	Mapa del <i>Chilam Balam de Chumayel</i>	65-66
11	La ubicación de los pueblos en relación con los mapas yucatecos Analizados	69-70
12	La "provincia de Maní", según Roys (1957)	86-87
13	El proceso de la "distribución de los montes" de Maní, según Okoshi (2001)	92-93
14	La "provincia de Sotuta": sectores en disputa, según Roys (1957)	94-95
15	Mapa de la guardianía de Motul, siglo XVI	99-100
16	Mapa de la provincia de Tabasco, siglo XVI	99-100
17	Sectores en disputa entre Yaxcabá y los pueblos Cupul, según Roys (1939)	131-132
18	<i>Mappamundi</i> en T-O, siglo XIII	149-150

- | | | |
|----|--|---------|
| 19 | <i>Mappamundi</i> isidoriano, <i>Etymologiarum sive originum</i> , 1472 | 149-150 |
| 20 | <i>Mappamundi</i> con "cruz al oriente", siglo X, atribuido a San Isidoro de Sevilla | 150-151 |
| 21 | Mapa de la ciudad de Jerusalem | 150-151 |
| 22 | <i>Mappamundi</i> de Hereford | 151-152 |
| 23 | <i>Mappamundi</i> en Y-O con "cruz al oriente", de un manuscrito del siglo X, <i>Etymologiae</i> | 151-152 |
| 24 | <i>Mappamundi</i> con "cruz al oriente", <i>Etymologiae</i> , 1478 | 151-152 |
| 25 | Plano de un suministro de agua de la abadía de Watham, siglo XIII: la cruz con pie herido, el cual representa el oriente, quizá sea el marcador direccional más temprano conocido en mapa alguno | 151-152 |
| 26 | Mapa T-O, salterio, siglo XIII | 155-156 |

INTRODUCCIÓN.

La palabra 'mapa', etimológicamente, deriva del término latino *mappa* que significa "tela", seguramente por la superficie sobre la que se dibujaban los trazos. La palabra 'carta', también de origen latino, se utilizó en algunas lenguas con el significado de "documento" (Rivera Novo, 1992: 12).¹

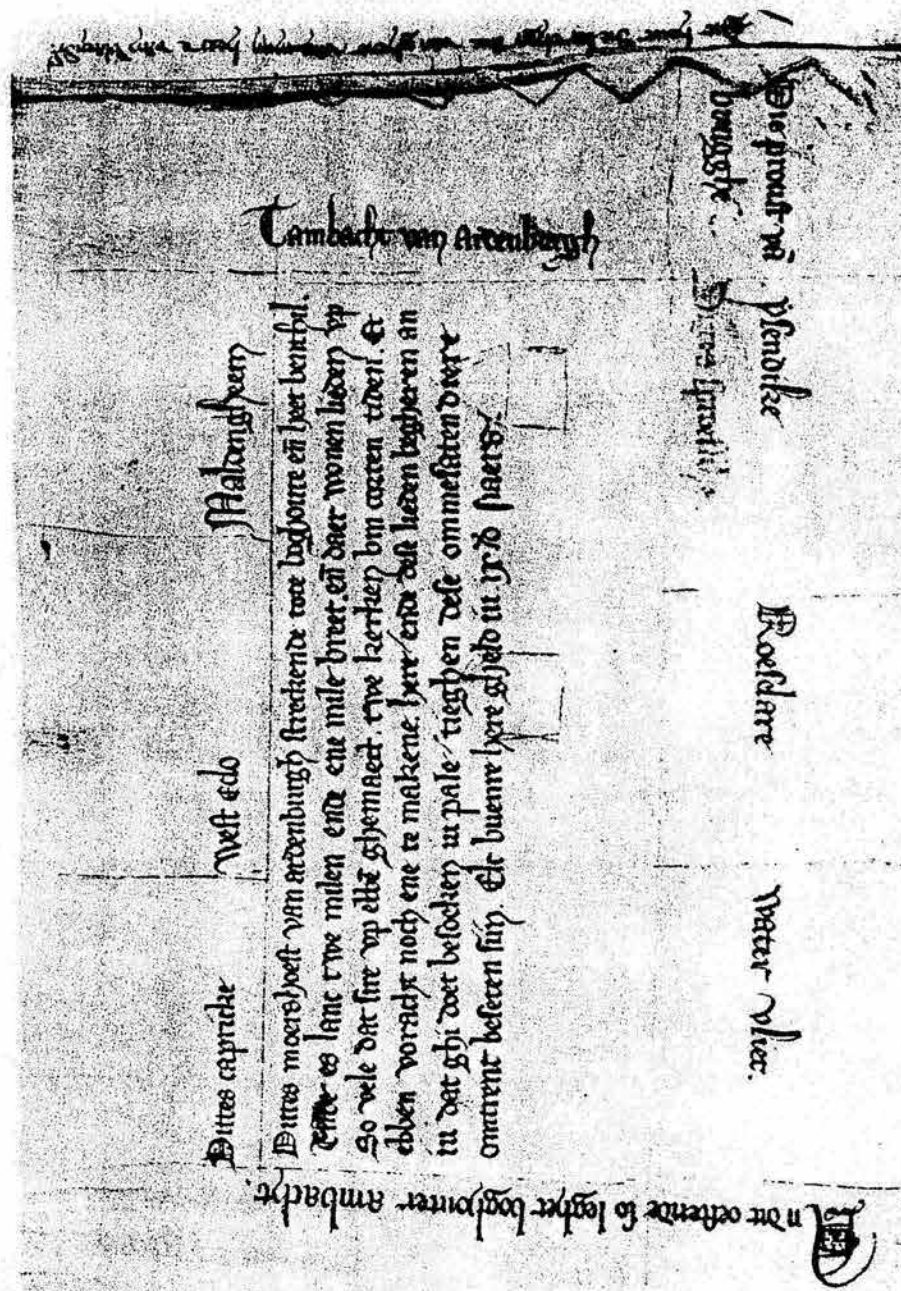
Es bastante probable que la elaboración de mapas haya sido, en diversas sociedades humanas, anterior a la escritura y al uso de los números (Rivera Novo, 1992: 11), si bien continuaron realizándose después de la aparición de dichos logros culturales. Tenemos noticia de pinturas rupestres que representan rutas de cacería, de pequeños mapas nórdicos labrados en dientes de morsa, de mapas chinos de aproximadamente 2800 a.C., de mapas egipcios en pergaminos y de incisiones cuneiformes sobre tablillas de barro en Mesopotamia que seguramente fueron mapas primitivos (*Cartografía Histórica...*, 1992: 28-29).

El que los diseños espaciales geográficos carezcan de escala y de ubicación precisa de los sitios localizados no obsta para que se les considere "mapas". De hecho, gran cantidad de los *mappaemundi* medievales no presentaban escala y conservamos ejemplos europeos tanto de diseños sumamente esquemáticos del mundo² como de regiones menores.³ La representación del mundo, o de una parte de él, sobre un plano, está condicionada a la percepción que tenemos del mismo, la cual puede incorporar nociones de índole cosmológico, mítico y religioso y determinadas interpretaciones de la realidad política y social, así como a los objetivos que se

¹ Así, tenemos la expresión francesa *carte*, la italiana *carta*, la rusa *karta* (Delgado, 1997: 24) y *karte* en alemán.

² Como algunos *mappaemundi* de formato T-O de la tradición isidoriana, que portaban pocos nombres locativos o podían carecer de ellos (Harley y Woodward, 1987, I: 143).

³ Así, el mapa más antiguo conocido de los Países Bajos, fechado en 1307, que porta, simplemente, nombres de lugares acomodados de tal manera que correspondan aproximadamente con su posición en el terreno, así como otras notas relacionadas con el esquema (Harley y Woodward, 1987, I: 471-472) (Mapa 1).



Mapa 1 Mapa de los Países Bajos, 1307 (Harley y Woodward, 1987, I: 471).

persiguen en su elaboración, directamente relacionados con su contexto histórico de producción.

La presente investigación consiste en un análisis histórico y comparativo de los mapas que se encuentran en diferentes documentos coloniales mayas yucatecos: la "Crónica de Maní", el mapa editado en la obra de Stephens y Catherwood, que se encontraba en un volumen de apariencia antigua y venerable en el archivo de Maní, los *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*, los "Documentos de tierras de Sotuta"⁴ y el *Chilam Balam de Chumayel*. Los mapas están relacionados directamente con la nueva realidad histórica en la que los mayas fueron involucrados a partir de la conquista y la colonización españolas, fenómenos que ciertamente impactaron sobre su cultura y generaron la creación de textos, de índole diversa, entre los que se encuentran los mapas.

En la investigación se destaca la importancia de aquellos diseños espaciales como "discursos dibujados", cuyo estudio es importante debido a que constituyen fuentes para el conocimiento de la problemática generada por la conquista y la colonización españolas, que enfrentó una sociedad (la maya yucateca) y un grupo social que los produjo (la nobleza indígena cuyos miembros ya habían sido educados en los valores cristianos y occidentales por los frailes, en particular los franciscanos), así como por el papel que jugaron dichos "discursos dibujados" entre las estrategias de defensa de la nobleza maya frente a la realidad colonial. Daremos a los mapas, en buena medida, una interpretación y una explicación contextual, lo que implica considerar aspectos de carácter diacrónico. Es decir, se explorará lo que dichos diseños nos dicen de su contexto histórico y, a la vez, se recurrirá a otras fuentes cuyo contenido está total o parcialmente vinculado con la problemática que en ellos se refleja y que, también, nos ayudarán a precisar (según lo que ellas permitan) la razón de la elaboración de dichos diseños espaciales, sus orígenes, antecedentes, consulta y uso por parte de las autoridades indígenas a lo largo de la época colonial.

⁴ El mapa de Tulane está parcialmente relacionado con el contenido de algunos de los papeles que conforman los "Documentos de tierras de Sotuta", si bien no se encuentra insertado o incorporado en tales papeles.

Si bien los mapas seleccionados portan elementos de la cultura occidental y respondieron a las necesidades creadas a raíz de la conquista y la colonización españolas, están en función de la interpretación que los mayas hicieron de la realidad colonial, de tal manera que lo occidental aparece incorporado en la matriz cultural maya yucateca prehispánica, misma que, en buena medida, nos proporciona diversas claves para la interpretación y la explicación de su forma y contenido.⁵

Los estudios realizados sobre ciertos aspectos concernientes a estos mapas por Roys (1939, 1957, 1972), Thompson (1988), Riese (1981) y Antochiw (1992), independientemente del mayor o menor grado de profundidad con que tratan tal o cual asunto, muestran, según los casos, ciertas ideas de corte occidental, las cuales permean buena parte de la interpretación de tales diseños espaciales. Así, encontramos la noción de la existencia de fronteras "provinciales" lineales, mismas que se mostrarían en los mapas de Maní y de Sotuta y, vinculado con lo anterior, la "definición" de tales "fronteras" llevada a cabo por el *halach uinic* de cada una de las provincias y otros personajes de la nobleza gobernante, quienes por medio de tal acción pretenderían mostrar los "límites" de los territorios de sus respectivas provincias.⁶ Consideran, además,

⁵ Tal y como explicaremos en su momento, los mapas estudiados pueden ser clasificados en: i) aquellos de forma circular, misma que implica la existencia de una autoridad reconocida o "de facto" [ia) vinculados con el acceso al usufructo de los montes: mapas de la "Crónica de Maní", de Catherwood/Stephens y de Sotuta; ib) vinculado con la interpretación cosmológico-fundacional y la descripción metafórica del *peten* colonial del "norte" de Yucatán: mapa del *Chilam Balam de Chumayel*] y ii) aquél que carece de doble círculo periférico, relacionado con el acceso al usufructo de los montes (mapa de los *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*).

⁶ Roys explica que Na Chi Cocom junto con otros indígenas principales buscó establecer la "frontera" de la provincia de Sotuta en 1545 (Roys, 1939: 6-9) y que "la frontera establecida por Nachi Cocom en 1545 [...] corresponde bastante bien con el mapa circular no fechado" de la Universidad de Tulane, si bien detecta que, en algunos aspectos, el mapa no corresponde al texto del "itinerario" (Roys, 1939: 8) que se encuentra en los "Documentos de tierras de Sotuta". De la misma manera, asienta que los jefes de los principales pueblos Xiu se reunieron en Maní (1557), junto con los de otros pueblos de estados vecinos, con el fin de fijar los límites territoriales (1972: 178). Son bien conocidos los mapas de las provincias de Maní y de Sotuta elaborados por dicho autor, en los cuales aparecen las fronteras lineales de ambas y, en ocasiones, los "territorios" en "disputa" (1939, láminas 3 y 1; 1957: mapas 7, 9 y 1). Antochiw coincide con Roys, al considerar que los mapas de Sotuta y de

que los conflictos entre las comunidades mayas a inicios de la Colonia fueron disputas “territoriales”,⁷ de tal manera que, se colige por el orden de ideas, los nativos habrían buscado proteger sus “tierras”. Además de lo anterior, la forma de los mapas circulares es explicada como resultado de la continuidad de la tradición cartográfica indígena, mientras que la no circularidad es vista como una influencia española en el diseño.⁸

Sin embargo, encontramos algunas dificultades detrás de tales explicaciones. Los autores no consideraron la importancia que tuvieron los “montes” (*kaxob*) para explicar la problemática a la que respondieron los mapas, la forma cómo se les conceptuaba dentro de la cosmovisión maya yucateca y, en definitiva, parecería reducirse todo, desde su perspectiva, a disputas por las “tierras” (*luumob*).⁹ Además, la acción de la marca lineal de los

Maní están relacionados con los conflictos por los límites de los “cacicazgos” de Maní y de Sotuta, documentados en las copias o versiones del “Tratado de 1557” y en la determinación de límites de Na Chi Cocom, de los “Documentos de tierras de Sotuta” (*Códice Pérez*) (Antochiw, 1994: 32). De esta manera, la “conquista no modificó el comportamiento de las comunidades en relación a la tenencia de las tierras...[y]...para ellos, la antigua división territorial, recuerdo de los límites políticos anteriores a la conquista, siguió vigente todavía por mucho tiempo. El documento más antiguo escrito en maya con caracteres latinos, es precisamente el *Tratado de Maní*, firmado entre los xius y los cocomes en 1557” (Antochiw, 1992: 32).

⁷ Roys (1957: *passim*; 1972:178), Riese (1981) y Antochiw (1994: 32, *passim*).

⁸ Roys considera que la forma circular de los mapas, con el oriente en la parte superior, fue un formalismo maya auténtico y data de tiempos prehispánicos (1972: 184), mientras que el mapa no circular de Maní es más o menos de estilo europeo (1972: 184). Thompson considera que el mapa circular de Maní representa “un estilo indígena de cartografía” (1988: 28-29). Antochiw propone que los mapas yucatecos circulares pueden ser considerados como “herederos de una tradición propia que se remonta hasta el periodo clásico” (1994: 42) y expone que en el mapa no circular de Maní “el doble círculo ya no existe debido a la influencia hispana” (1994: 40).

⁹ En el presente trabajo se realiza el análisis de ambos conceptos maya yucatecos (*luum*, *kax*), distinguiendo el campo semántico de cada uno de ellos. Los estudios realizados por Okoshi y Quezada acerca de los *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*, han sido importantes en este aspecto. El análisis que Okoshi realizó de una sección de los *Papeles* -considerada por los demás investigadores como un “Tratado de *tierras*” (subrayado mío)- muestra que su contenido tiene que ver, más bien, con la acción de la “distribución de los *montes*” (subrayado mío) (2001). Otros estudios recientes nos han servido, también, para profundizar el campo semántico de *luum* y *kax* (García Quintanilla, 2000; Okoshi, 2001, marzo) y de qué manera la realidad colonial

montes, vinculada con su “distribución”, no fue una práctica prehispánica y el concepto de “frontera territorial” a la manera occidental era irrelevante y no consistía en una delimitación lineal bien definida (Okoshi, 2001). Los autores confunden el acceso al usufructo de los *kaxob* que tenían los habitantes que constituían los pueblos (*cabob*), con el sistema de propiedad privada de las “tierras” y el concepto de espacialidad de las entidades políticas con el de territorialidad (Okoshi, 1992: b; Okoshi, 2001). En el presente trabajo se muestra, también, que la presencia de la forma circular en los mapas está en función de la cosmovisión prehispánica, con base en la existencia de una autoridad reconocida o “de facto”. En este punto, ha sido fundamental el análisis del concepto *peten* (Okoshi, 1985, 1992) y su relación con los asuntos mencionados con anterioridad.¹⁰

Los autores consultados no documentan el conflicto por el usufructo de los montes entre Nohcacab y Calkiní, mismo que está directamente relacionado con el contexto de producción del mapa circular de la “Crónica de Maní”. En la presente investigación se le estudia con base en ciertos textos de dicha crónica (hasta hoy inédita) y del “Códice de Calkiní”. También realizamos un seguimiento de los conflictos entre Yaxcabá y ciertos pueblos Cupul con base en algunos de los “Documentos de tierras de Sotuta” y de los *Títulos de Ebtún*, parcial y tangencialmente relacionados con el mapa de Sotuta,¹¹ respectivamente. Consideramos que, en el caso del mapa del *Chilam Balam de Chumayel*, algunos autores como Roys (1967, 1972), Thompson (1988), Edmonson (1986) y Antochiw (1994) no profundizan en el mensaje contenido en los textos asociados ni en el “mensaje gráfico” del mismo. Además, no se ha puesto suficiente énfasis en mostrar la relación de ellos con el contexto colonial. En términos generales, las obras consultadas no abordan la utilidad y

explica el énfasis que se da a dichos conceptos claves, según sea el caso, en tales o cuales documentos coloniales (Okoshi y García Quintanilla, 2003).

¹⁰ Si bien Roys se refiere a la expresión *pepet dzibil* y la relaciona con los mapas circulares (1972: 184), al igual que Thompson (1988: 29) y Antochiw (1994: 31), los autores no profundizan en el campo semántico del concepto de *peten* ni relacionan dicho término con la circularidad de los mapas de la manera que planteamos en la presente investigación.

¹¹ Roys, en *The Titles of Ebtun* (1939), documenta diversos conflictos entre pueblos Cupul y Cochuah y del antiguo *cuchcabal* de Sotuta; entre ellos, se refiere a los de Yaxcabá con otros pueblos Cupul.

la significación que tuvieron los mapas para los mayas yucatecos durante la Colonia con base en determinados testimonios que pueden ser documentados en la "Crónica de Maní", en el "Códice de Calkiní" y en los *Títulos de Ebtún*, mismos que utilizamos para abordar dichos aspectos. Además ofrecemos como propuesta, en buena medida distinta a la de los investigadores antes mencionados, el que ciertos aspectos del formato e iconografía de los mapas circulares sea resultado de un proceso de identificación, selección, e incorporación de rasgos de diseños espaciales europeos, algunos de los cuales aparecen en determinados textos de los libros de *Chilam Balam*.¹²

Para la elaboración de la presente investigación se realizaron diversas operaciones: selección del material (mapas circulares mayas yucatecos y, por extensión, el mapa de los *Papeles*), búsqueda y análisis de los textos asociados con los mismos, análisis comparativo entre los mapas elegidos y de éstos con diseños espaciales europeos (en textos indígenas y mapas europeos) y su clasificación, estudio de los conceptos claves concernientes a la espacialidad, territorialidad y ciertos rasgos de las imágenes del cosmos entre los mayas yucatecos en el momento de la conquista, examen contextual y diacrónico de los mapas (contexto histórico: transformaciones coloniales y defensa de la nobleza, génesis del recurso a la "imagen" y particularidades coyunturales de los mapas) y documentación de los conflictos vinculados con ellos. Para el desarrollo de ciertos aspectos de la investigación fue fundamental la reconstrucción de varias nociones acerca de la organización político territorial maya yucateca del posclásico tardío, realizada por Okoshi, así como los resultados de otras investigaciones elaboradas por éste, por Quezada y por García Quintanilla.

El capítulo I está dedicado al análisis de conceptos autóctonos mayas yucatecos concernientes al espacio (*luum*, *kax*, *cab*, *cuchcabal*, *peten*, algunos elementos de los diseños espaciales del cosmos) y a la "territorialidad", mismos que en buena medida explican la forma y el contenido de los mapas.

¹² Los autores realizan, con mayor o menor grado de amplitud y profundidad, la descripción de los mapas y la comparación de los circulares con otros diseños espaciales y temporales prehispánicos y coloniales (Roys, 1972: 184; Thompson, 1988: 28-29; Antochiw, 1994: 35-40)

El capítulo II explica las transformaciones tanto espaciales como poblacionales, que afectaron a la sociedad maya yucateca, en general, y las políticas y religiosas que perjudicaron principal, mas no exclusivamente, a los linajes gobernantes, como consecuencia de la conquista, la colonización y la evangelización hispanas en la península de Yucatán. Lo anterior muestra el contexto histórico general que incidió en la elaboración de los mapas y que explica en buena medida sus objetivos y contenido, como documentos de defensa frente y de interpretación del nuevo orden colonial.

El capítulo III está dedicado a la explicación de las causas que generaron la necesidad de elaborar mapas durante la época colonial por parte de las autoridades maya yucatecas, con base en las solicitudes de las autoridades españolas, a la cual antecede el análisis de precedentes prehispánicos de los mapas mayas yucatecos y le siguen algunas consideraciones generales acerca de los intereses que se defendían por medio de la confección de dichos “discursos dibujados”.

El capítulo IV aborda el estudio de los mapas desde una perspectiva histórico contextual, en la que se contempla una cuádruple vertiente: las causas particulares que explican la existencia de cada uno de ellos y sus orígenes (abordadas ambas considerando los resultados del análisis interno de los mapas y de otros documentos que arrojan luz al respecto -lo que todos ellos, en su conjunto, nos “dicen” del contexto histórico de elaboración tanto de las versiones existentes como de su parcialmente hipotético origen-) al igual que la función e importancia que tuvieron en la resolución de conflictos por el usufructo de los montes durante la Colonia (mapas del “grupo Maní” y de Sotuta) o bien como una forma de interpretar el orden religioso (y por extensión el político) establecido en Yucatán a raíz de la conquista (mapa del *Chilam Balam de Chumayel*).

En el capítulo V se propone que los mapas, en cuanto a ciertos aspectos de su iconografía, pudieron haber sido resultado de un proceso de incorporación “selectiva” de elementos de algunos diseños europeos espaciales del cosmos, en función de ciertas imágenes cosmológicas prehispánicas. Se muestra la pertinencia de dicha perspectiva de interpretación, considerando la presencia de diseños cósmicos europeos en libros de *Chilam Balam* y el que algunos elementos cartográficos occidentales

puedan ser detectados en ellos. También se plantean algunos caminos para la introducción de dichos diseños en Yucatán al igual que ciertas consideraciones acerca de los fenómenos de la “aculturación” y del “sincretismo” con base en los mapas analizados.

Es pertinente realizar algunas advertencias ortográficas, en relación con los términos de la lengua maya yucateca. Las vocales utilizadas serán: a, e, i, o, u, a menos que se cite alguna fuente que duplique la grafía. Algunos sonidos consonánticos de palabras que se encuentran en fuentes coloniales tienen la siguiente equivalencia: c “invertida”=dz; p “herida”=pp; ch “herida”=chh.

Capítulo I Los conceptos autóctonos sobre el espacio y la territorialidad entre los mayas yucatecos

Los mapas estudiados son diseños espaciales cuya forma y contenido tienen que ver con diversas estructuras en las que la vida del hombre maya estaba inserta: el orden social, el orden político y el orden cosmológico-religioso. Es necesario, entonces, el análisis de los conceptos autóctonos mayas yucatecos acerca del espacio y de la territorialidad, intrínsecamente vinculados con el orden político-social, ya que en buena medida dichos conceptos explican la forma y el contenido de los mapas. Los textos escritos, con los que éstos están íntimamente relacionados, nos invitan al análisis de ciertas nociones prehispánicas presentes en ellos, mismas que están vinculadas con el “discurso dibujado” que son también los mapas. Debido a lo anterior, en el presente capítulo mostramos las ideas que los mayas yucatecos tenían del espacio en función del sustento (*luum* y *kax*) y de las relaciones establecidas entre determinadas unidades político territoriales (*cab/cah* y *cuchcaba*) con dicha dimensión; a su vez, abordamos el análisis de los fundamentos de la representación circular del espacio en el que el hombre vive, misma que lleva implícita la existencia de un poder-autoridad que cohesiona a las comunidades (*peten*) así como el de algunos aspectos de las imágenes del cosmos-mundo, presentes de manera fundamental en el mapa del *Chilam Balam de Chumayel*. El análisis de los conceptos acerca de la territorialidad, de la tenencia de las tierras y de los montes se impone, debido a la relación que guarda con la explicación del contenido de aquellos mapas que forman parte del “discurso gráfico” asociado con la “distribución de los montes” (mapas del “grupo Maní” y de Sotuta).

1. *Luum* y *kax*: el espacio para el sustento

En los documentos mayas yucatecos acerca de la “distribución de los montes”, que están vinculados con disputas por el usufructo de los mismos, se emplean los términos *luum* y *kax*.

El primer término tiene los significados de “tierra en general” y “el barro que se gasta en los edificios, aunque lleve mezcla de cal” (*Calepino de Motul*, 1995, I: 473), así como los de “suelo que pisamos, suelo y tierra, humus, terreno” (*Diccionario maya*, 1995: 466). En el texto asociado al mapa del *Chilam Balam de Chumayel*, al que nos referiremos más adelante, encontramos dos expresiones que tienen que ver con *luum* como “tierra”; ambas se refieren a la Iglesia Mayor, es decir la catedral de Mérida, que fue “medida y acordonada” y que se “levanta” o se “alza” (*likul*) “sobre la faz o el rostro” (*tu uich*) de la tierra.¹³ Cristina Álvarez, al hablar de las palabras concernientes a la geografía o descripción de la tierra entre los mayas yucatecos, expresa que los accidentes topográficos de la tierra aparecen mencionados, fundamentalmente, con las palabras *luum* “tierra” y *ha* “agua” (Álvarez, 1980, I: 46). Además, *luumil* puede significar “la tierra o patria de donde es uno natural. o donde mora de asiento” (*Calepino de Motul*, 1995, I: 474). En este segundo sentido, *luum* implica una relación entre el hombre y su lugar de nacimiento o de morada. A su vez, dicho espacio abarca y contiene, en un sentido amplio, “aquellos elementos físicos tales como: la fauna y flora, los montes, los seres humanos así como sus instituciones políticas, sociales, religiosas y económicas, entre otros” (Okoshi y García Quintanilla, 2003: 109); es decir, *luum* es también, en palabras de Álvarez, el “mundo terrestre o medio ambiente” (Álvarez, 1980, I: 49). Lo anterior nos lleva a plantear los siguientes aspectos que, en diversos niveles semánticos, están presentes en la noción de *luum*. Ésta consiste en el espacio que contiene el mundo natural y humano y, por lo tanto, la tierra-suelo sobre el cual dichos mundos están contenidos y con el que el hombre establece relaciones de identidad o identificación ya sea de su origen (lugar de nacimiento), ya sea de su espacio donde radica (donde “mora”). Es necesario considerar los diversos aspectos anteriores en su conjunto, ya que se encuentran íntimamente relacionados.

Uno de los elementos que están contenidos en *luum* es, precisamente, *kax* (sobre este sentido, ver Okoshi y García Quintanilla, 2003: 109-112). Esta palabra tiene los significados de “monte con árboles, bosque o arboleda, o montaña así: De aquí sale *kaaxilcab* monte para colmenas, bueno para

¹³ “*likul tu uich luume*” y “*tu uich luum*” (Gordon, 1913: 67).

colmenar.¹⁴ *U kaaxilcab* [*kaaxilcol*]¹⁵ el monte de la milpa que no está sembrado¹⁶ (*Calepino de Motul*, 1995, I: 414). Otros vocabularios coloniales proporcionan significados equivalentes o similares, tales como: bosque, arboleda, campo donde hay monte, selva, floresta, vegetación, montaña o sierra, entre otros (*Diccionario Maya*, 1995: 387). Cristina Álvarez observa al respecto que

debe entenderse como monte al conjunto de árboles y no a la elevación del terreno; es importante hacer esta distinción porque algunas expresiones del maya yucateco se traducen al español como 'montaña alta' y la expresión del maya yucateco se refiere a un monte o bosque con árboles crecidos y no a la elevación del terreno. Lo anterior no invalida la posibilidad de que el monte esté situado en un cerro, en una montaña o en un valle" (Álvarez, 1980, I: 46).

Nótese que las definiciones anteriores apuntan a que lo que define o caracteriza a la voz *kax* es la existencia de vegetación. En algunos casos, *kax* puede ser un lugar que no ha sido trabajado por el hombre, es decir, en estado "salvaje".¹⁷ La expresión *u kaaxil col* puede referirse al monte aún no alterado por el hombre, pero que será destinado a la agricultura y, por lo tanto, tumbado y quemado. Sin embargo, considerando el carácter de "pluricultivo" (y no monocultivo) de la milpa, "hacer milpa" es, a la vez, "hacer monte", según asienta García Quintanilla (2000: 263-264).

Esta autora ha explicado algunas de las características que para los mayas antiguos, y aun para los actuales, tiene la expresión *kax*. El monte es un

¹⁴ *Cab* significa, en este caso, "colmena" (*Calepino de Motul*, 1995, I: 98).

¹⁵ En la edición de Acuña aparece la expresión "*u kaaxilcab*" en este lugar (*Calepino de Motul*, 1995, I: 414). En la edición de Martínez Hernández está la expresión "*u kaaxilcol*" (*Diccionario de Motul*, 1929: 500), que va de acuerdo con el significado que le sigue. La palabra, en el original, no es muy clara (*Calepino de Motul*, 1984, II: f. 241r).

¹⁶ *Col* significa "milpa" (*Calepino de Motul*, 1995, I: 132).

¹⁷ La expresión *kax* está vinculada con este último sentido, pues significa "montaraz o salvaje" (*Diccionario maya*, 1995: 388). También, la palabra "monte" puede ser utilizada en su acepción de "lugar poblado de árboles silvestres" (*Diccionario maya*, 1995: 387). El *Bocabulario de Mayathan* proporciona el significado de la expresión *çuhuy kax* como "tierra birgen, que nunca fue labrada" (1993: 611).

espacio sagrado,¹⁸ que el hombre debe respetar, pero que también tiene que desmontar y abrasar, es decir, que modificar en orden a su sustento. De esta manera, el milpero es *ah cimsah kax* (“el que mata al monte”), desde el momento en que debe realizar la tumba y quema del mismo para poder sembrar.¹⁹ Gracias a la tumba y quema, mismas que parecen más una “poda selectiva” que una “destrucción indiscriminada”,²⁰ se crea la fertilidad necesaria para la agricultura, se “hace suelo”, se “produce terreno”, debido a que la fertilidad está en las plantas y no en el suelo, considerando las características del suelo yucateco (García Quintanilla, 2000: 255-285).²¹ El milpero no es dueño del monte y éste es protegido o “cuidado” por los *yumilob kaxob* (Diccionario Maya, 1995: 983).²²

¹⁸ El monte está lleno de lugares en los que se comunican los diversos planos del cosmos, en particular el mundo del hombre y el inframundo: las grutas, las cuevas, los *múulsay* (pequeños montículos que hacen las hormigas a la entrada de los hormigueros), son entradas al inframundo (García Quintanilla, 2000: 255-285) y, ciertamente, también lugares de salida del mismo.

¹⁹ La expresión *cim-zah kax* (literalmente “matar monte”), significa “matar, talar monte. Talar monte o desmontar. Labrar-la /tierra/ quemando estos árboles” (Álvarez, 1984, II: 118).

²⁰ La autora explica, al respecto, que los campesinos realizan una selección de las especies en la tumba, de tal manera que pueden no cortarlas o bien dejar los tocones para que retoñen; en ambos casos las protegen para que el fuego no las consuma. Además, prefieren realizar pequeñas milpas, separadas por espacios de *kaxob*, que una milpa grande (García Quintanilla, 2000: 265).

²¹ Landa escribe, al respecto: “Yucatán es una tierra la de menos tierra que yo he visto, porque toda ella es una viva laja, y tiene a maravilla poca tierra, tanto que habrá pocas partes donde se pueda cavar un estado sin dar en grandes bancos de lajas muy grandes” (Landa, 1994: 198). Joseph de Paredes, hacia 1725, se refería al suelo yucateco de la siguiente manera: “Porque aquí no es tanto tierra lo que hay, sino peñasco [...] Por causa de estas piedras es también porque los naturales de este país, no pueden decir que ésta es mi tierra, cuando dirán con más realidad, que ésta es su piedra [...] Porque aquí en Yucatán no hay tierras que arar, sino piedras que quebrar. Y en vez de las rejas del arado, entran aquí los picos, las barretas, los martillos’ ” (*cit. por* Quezada, 2001: 66). Una visita a la península de Yucatán corrobora lo asentado en torno a las características del suelo delgado y pedregoso.

²² La expresión *yum kax* significa “señor del monte”. No creemos acertado el afirmar que para los milperos mayas los *yumilob kaxob* sean los “dueños” del monte, como lo hace García Quintanilla, quien asienta que ellos son los “dueños verdaderos, permanentes, sobrenaturales” del monte (2000: 267; 265, 284, 285). Los “*kuiloob-kaaxoob*” o “dioses del monte” son, entre los mayas de Quintana Roo –según reportaba Villa Rojas–, “los seres sobrenaturales que se encargan de proteger a los árboles del bosque procurando que no sean destruidos o talados inútilmente” y aparecen mencionados en oraciones con

De ahí que a los mayas yucatecos lo que les interesaba, y aún hoy les interesa, en orden a su manutención, es el monte, del cual dependía la fertilidad de la milpa y no propiamente la “tierra” o el “suelo”. García Quintanilla explica, acertadamente, que ningún maya utilizaría la palabra *kax* para referirse a un terreno “desnudo”, como vendría siendo uno de los significados de “tierra” en la cultura occidental. Lo anterior, continúa, parece estar sugerido en las narraciones metafóricas del origen del hombre, ya que mientras en occidente el hombre fue hecho de tierra (barro), entre los mayas fue hecho de vegetación (maíz). Por lo mismo, la metáfora occidental de la “madre tierra”, como lugar de la fertilidad, no es aplicable en la cosmovisión maya yucateca.²³ Los milperos mayas tumban el monte para “hacer suelo” y no simplemente para “abrir la tierra” al cultivo. De hecho, la acción de “producción de terreno” es considerada como “pecaminosa” y “destruktiva” (García Quintanilla, 2000: 266-267).

Los conceptos *luum* y *kax*, por lo tanto, no son equivalentes y, en relación específicamente con la práctica agrícola, *luum* es el “suelo-tierra”, el “suelo-superficie” sobre el cual vive el hombre, mientras que *kax* está constituido por la vegetación que, si bien se “hunde” y “crece sobre” *luum*, no se identifica con él. El uso de ambos términos en los documentos coloniales, particularmente en aquéllos cuyo contenido se refiere a la “distribución de los montes” nos muestra algunos de los elementos que caracterizan a *kax* y lo hacen distinto de *luum*.²⁴ Así, como mostraremos en los siguientes ejemplos, únicamente *kax* es “distribuido”, es “cortado con golpe” y es “custodiado” por determinados “guardias”, nada de lo cual es referido en relación con *luum*. En los *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*, al inicio del texto, aparece la frase *u kahlay thoxci kaax* (“memoria de la distribución del monte”) y casi al final de la sección correspondiente encontramos ésta: *u kahlay yetel u dzibil hunil uchici*

nombres descriptivos como los de *canan-kaax* (guardián del monte), *canan-peten* (guardián de la región) y *canan-montaña* (Villa Rojas, 1995a: 178-179).

²³ Lo anterior no excluye que en regiones con otras características geográficas, como las tierras altas mesoamericanas, donde no hay bosques tropicales, la metáfora de la “madre tierra” haya podido ser válida o bien se vinculara la tierra con la fertilidad (García Quintanilla, 2000: 267; Goñi, comunicación escrita, 2004;).

²⁴ Si bien la frecuencia con la que aparecen las palabras *luum* y *kax* en los “Títulos de tierras” coloniales está, en buena medida, en función de las

u xotol u chi kaax ("memoria y documento escrito de lo sucedido sobre la tumba del borde del monte") (Quezada y Okoshi, 2001: 55 y 65, Okoshi, 2000a: 336). En la versión maya yucateca de la distribución, que se encuentra en la "Crónica de Maní", tenemos la expresión *u yax chunitac xoti u chi kaxilob* ("Crónica de Maní", f. 1v), que en la traducción al castellano contenida en dicha crónica aparece como "principio de cómo se repartieron los montes" ("Crónica de Maní", f. 3v). En la versión maya yucateca de la "Crónica de Maní", la palabra *kax* se emplea en expresiones que se refieren a la acción de "cortar con golpe" la "orilla" o "borde" del monte;²⁵ en las menciones a los "guardias de los montes" o "guardias de los linderos del monte";²⁶ a que en tal sitio en la "orilla" del monte se colocó una cruz o bien determinados "guardias de los montes",²⁷ a que tal sitio es "lindero" de los montes.²⁸ La palabra "monte" aparece en la versión castellana de dicha crónica en expresiones que tienen que ver con la "distribución", la "repartición", la "partición" de los mismos, así como en las referencias a los "guardas al cabo de los montes" y a que en tal o cual sitio se colocó alguna cruz y algún guardia. En la versión de la "Memoria..." que está en los *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*, el uso del término *kax* es parcialmente similar²⁹ a como aparece en la "Crónica de Maní". Los nombres

consecuencias que trajeron las reducciones, tal y como expondremos más adelante, aquí mostraremos algunos ejemplos de la distinción entre *luum* y *kax*.

²⁵ "*xoti v chi kaxilob ah acanquehob*" ("se cortó el borde de los montes de los de Acanceh"), "*v xotol v chi kax tumen don franco. de montejo xiu halach uinic te manie*" ("el corte del borde del monte por don Francisco de Montejo Xiu *halach uinic* de Maní") ("Crónica de Maní", f. 1v).

²⁶ "*ah canan xul kaxobi franco. camal yetel franco chi [...] ah canan hol kaxobe: ah maniob*" ("el guardián del término de los montes Francisco Camal y Francisco Chi [...] guardian[es] de los montes, son hombres de Maní"), "*ah canan hol kaxobi: diego tut yetel pedro tut dzabilob tumen halach uinic don franco. de montejo xiu ah cananob lae*" ("el guardián de los montes: Diego Tut y Pedro Tut colocados por el *halach uinic* don Francisco de Montejo Xiu, guardianes") ("Crónica de Maní", f. 2r).

²⁷ "*Hocah. franco. cauich ah mani lay canan ticul v chi kax lae tijx dzabi cruzi.*" ("[En] Hocah Francisco Cauich de Maní [fue colocado como] guardián del borde del monte de Ticul, allí se colocó la cruz") ("Crónica de Maní", f. 2r).

²⁸ "*Tinaac tijx dzabi cruzi v xul v kaxil ah calotmulob*" ("[En] Tinaac allí se colocó la cruz en el término del monte de los de Calotmul"), "*v xul v kaxil ah mani yetel ah ppencuyutob*" ("el término del monte de los de Maní y de los de Ppencuyut") ("Crónica de Maní", f. 2r).

²⁹ Es parcialmente similar porque no hay referencias a que las cruces o los guardias estén en el "lindero" de los "montes". Cuando hay alguna referencia a

de algunos de los guardianes de los montes aparecen exclusivamente en el mapa de los *Papeles*. En el texto maya yucateco del “Concierto entre Ticul y Ppustunich”, se hace referencia al “lindero” de las tierras y de los montes.³⁰

A pesar de la importancia de la distribución y del usufructo de los montes, manifiesta en lo escrito con anterioridad, los autores consultados que buscan explicar el contenido de los mapas (del “grupo Maní” y de Tulane) exponen que tienen que ver con disputas o conflictos “territoriales” y ponen énfasis en “tierra” más que en el “monte”.³¹ En opinión de García Quintanilla, casi todos los historiadores no mayas “hemos negado el monte mediante un peculiar mecanismo de suplantación”, ya que la palabra *kax* sí ha sido respetada en citas textuales extraídas de documentos coloniales o del siglo XIX o bien de información proveniente de los relatos orales; pero, en los análisis

la territorialidad occidental se impone y lo que aparece es la imagen poética –la madre tierra- elemento central de la fertilidad en la agricultura que se inventó y desarrolló en el norte, en el Medio Oriente y pasó a Europa, en las zonas templadas y de suelos gruesos donde se inventaron los instrumentos para manejar la tierra, desde el arado hasta la legislación (García Quintanilla, 2000: 284).³²

la existencia o colocación de cruces o guardas de los montes en determinado sitio, siempre se usa la expresión “*u xul u luumob*”. Así, tenemos: “*Ticalahtzo ti dzabi curuzi ti dzab ah canan hol kaaxi Diego Yatza Juan Balam u xul u luum ah cuzumaob yetel humunob hex ah canan hol kaaxie ah kitob*” (“En Ticalahtzo, allá fue puesta una cruz, allá fueron puestos guardianes del término del monte Diego Yatzá [y] Juan Balam, es el fin de las tierras de los cuzamaenses y homunenses, pero estos guardianes del término del monte [son] tekitenses”) (Quezada y Okoshi, 2001: 61, renglones 114-119).

³⁰ “*v xul v chi luumob v xul v kaxilob*” (“el término del borde de las tierras, el término de los montes”) (“Crónica de Maní”, f. 2r). En el mismo concierto, hay una referencia a lugares que son “lindero de la milpa de los pueblos”: “*lay v xul v col v cahalob*” (“el término de la milpa de los pueblos”) (“Crónica de Maní”, f. 2r) o, como aparece en la versión castellana, “estos dicen que es cabo de sus tierras y milpas de sus pueblos” (“Crónica de Maní”, f. 4v).

³¹ Para no causar confusión, respetaremos la terminología empleada por ellos, según el caso, si bien lo arriba comentado debe ser tomado en consideración por el lector.

³² Al respecto, García Quintanilla explica que los estudiosos contemporáneos como Solís, Bracamonte y Restall “trabajaron con documentos notariales en los que hay generosa evidencia de que los mayas compran, venden o heredan monte. Sin embargo, a ellos les pareció perfectamente ‘natural’ (lógico) omitir el monte y operar con la ‘universal’ territorialidad basada en la tierra. Por eso, tras de citar textualmente una multitud de documentos que literalmente dicen “monte” en español o *k’ax* en maya, ellos no pueden hablar más que de ‘la

En la presente investigación se valora la importancia del concepto de *kax* y su relación con *luum* para la explicación funcional de los mapas de “distribución de los montes” de Maní y de Sotuta.

2. *Cab*: los hombres que habitan el “pueblo-mundo”

La voz *cab* tiene el significado de “pueblo o región” “donde yo soy natural” y también de “mundo” (*Calepino de Motul*, 1995, I: 98). En el *Bocabulario de Mayathan* se traduce “mundo [todo el visible]” como “*yokol cab*” o “*yok cab*” (1993: 481). *Cab* implica a “todos aquellos seres vivientes que realizan sus actividades en un asiento o lugar” (Okoshi, 1992a: 253). Según Álvarez, está conformado por las personas, los animales, las plantas y la tierra misma (Álvarez, 1980, I: 51). En orden a la organización territorial, continúa la autora, se refiere a las personas que viven en un determinado sitio (pueblo o aldea) (Álvarez, 1980, I: 52). El énfasis está, entonces, en las personas que habitan el sitio y no en el asiento o lugar mismo, si bien lo supone.³³ Las personas que conformaban un determinado *cab* estaban gobernadas por el *batab* o “cacique” (*Calepino de Motul*, 1995, I: 79), cabeza de su respectivo pueblo, quien realizaba determinadas funciones político administrativas y religiosas y era, a su vez, el personaje que encarnaba y era símbolo de la unidad política del mismo. La gente que conformaba el *cab* estaba establecida, ya sea en un sitio

tierra”. Sin embargo, pese a “la suplantación-negación que los historiadores ejecutan, en los trabajos de estos tres autores hay testimonios abundantes y muy interesantes para avanzar hacia la construcción de un concepto de territorialidad nuevo para occidente” (García Quintanilla, 2000: 285). La autora se refiere a los trabajos de: Pedro Bracamonte y Sosa y Gabriela Solís Robleda, *Espacios mayas de autonomía: el pacto colonial en Yucatán* (Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán., CONACYT, 1996) y de Mathew Restall, *The Maya World: Yucatec Culture and Society, 1550-1850* (Stanford, Stanford University Press, 1997).

³³ Una palabra relacionada con *cab* es *cah*, la cual significa “pueblo o lugar” o bien “el pueblo donde mora” determinado individuo (*Calepino de Motul*, 1995, I: 101). El campo semántico de *cah* pone énfasis en el “asiento o lugar donde están las cosas o seres vivientes” (Okoshi, 1992a: xvii). En nuestro caso, tiene que ver con el “pueblo” o “lugar” donde moran las personas (Álvarez, 1980, I: 52). Este asiento estaba contenido en su respectivo *luum*.

cabecera,³⁴ ya sea en las parcialidades dispersas subordinadas a dicha cabecera. Estas personas necesitaban, en función de su sustento, usufructuar los *kaxob* ("montes") y se consideraban vinculadas con su *luum* ("espacio/medio ambiente/tierra") correspondiente, según los casos. El *cab* implicaba, entonces, toda una serie de relaciones de carácter político, religioso y económico entre las personas que lo conformaban, asentadas ya sea en el sitio cabecera o en las parcialidades subordinadas, identificadas con un determinado *luum*.

3. *Cuchcabal*: el orden político territorial mayor

La palabra *cuchcabal* significa "tierra, región, partido o visita sujetos a alguna cabecera o comarca" (*Calepino de Motul*, 1995, I: 141), "comarca", "provincia", "región", "jurisdicción" (*Diccionario Maya*, 1995: 344). El *halach uinic* era, en algunos casos,³⁵ el gobernador del *cuchcabal* y esta entidad política implicaba un espacio territorial en el que se encontraba un conjunto de pueblos (*cabob* y *cahob*) subordinado, cuyos gobernantes (*batabob*) reconocían la autoridad del *halach uinic* y estaban vinculados con éste por medio de relaciones de índole político religiosa (Okoshi, 1992a: xvii) y en ocasiones incluso de parentesco. El *halach uinic* era el gobernante tanto de toda la provincia como de su "pueblo cabecera" o capital. En el momento de la conquista española fue el *cuchcabal* la entidad político territorial "mayor" que encontraron los hispanos en la península de Yucatán, si bien los *cuchcabalob* de Calkiní y los cupul no estaban constituidos a la manera de los de Maní y Sotuta.³⁶

³⁴ Los españoles aplicaron el término *cabecera* para designar los puntos en donde residían el *halach uinic* y el *batab*, es decir, para identificar el lugar en donde radicaba una autoridad política (Quezada, 1993: 64).

³⁵ No todos los *cuchcabalob* fueron gobernados por *halach uinicob*; así, tenemos los casos del de Calkiní y de los Cupul (ver Okoshi, 1992a).

³⁶ Los autores consultados están de acuerdo en que al momento de la conquista existieron diversos tipos de *cuchcabalob* en la península de Yucatán, si bien las características de su organización político administrativa es todavía oscura en algunos aspectos. Sin embargo, hay acuerdo en que los *cuchcabalob* de Maní y de Sotuta, entre otros, constituyen ejemplos de aquéllos en los que el *halach uinic* centralizaba un mayor número de funciones (Roys, 1957: 6-8; Okoshi, 1992a: 261-275; Quezada, 1993: 50-58).

4. *Peten*: el orden político y la intención de mostrar, gráficamente, la existencia de una autoridad existente

La palabra *peten* tiene varios significados: “isla”, “provincia”, “región” o “comarca”, “unos campos llanos de esta tierra junto al mar a manera de isletas, donde hay lagartos, tortugas y algunos pescadillos” (*Calepino de Motul*, 1995, I: 638). La raíz de la palabra *peten* es *pet*, que tiene la acepción de “cosa redonda, circular”, “cerco, círculo o redondez circular” (*Calepino de Motul*, 1995, I: 637), “circunferencia”, “algo circular” (*Diccionario Maya*, 1995: 647-648). De ahí se derivan, entre otras muchas, las expresiones *peten che'* (*che'*=árbol, madera): “rueda de carro o carreta”, *peten tun* (*tun*=piedra): “piedra grande y redonda”, “muela de molino”, *pethal*: “hacerse redondo” (*Calepino de Motul*, 1995, I: 638) y *pepet ts'ibil* (*ts'ib*=pintar, escribir): “pinturas o escrituras circulares, mapas circulares” (*Diccionario Maya*, 1995: 647), como observamos, con excepción del mapa de los *Papeles*, en los casos que vamos a analizar.³⁷ En el documento dirigido al gobernador de Yucatán Diego Fernández de Velasco, que se encuentra en los “Documentos de tierras de Sotuta”, se utiliza la expresión *u pepet dzibil*, la cual es traducida por Gaspar Antonio Xiu como “pintura”, refiriéndose con ese término a los mapas (*Códice Pérez*, 1870:188-189; Marcus, 1993: 125).³⁸

En el texto maya que acompaña al mapa circular del *Chilam Balam de Chumayel*, se utiliza la expresión *peten* para referirse a la “provincia” que el mapa circular está representando: el norte del Yucatán colonial. En este caso, después del texto de la fundación del *cab* (mundo) y de la edificación de la Iglesia Mayor (*vid infra*, capítulo iv), sigue la descripción metafórica de la provincia. Es interesante observar que el mapa de dicha provincia implica un orden religioso-político, ejercido desde Mérida (*Ho*), sitio localizado al centro del mismo, tal y como veremos más adelante. En otros textos encontramos la expresión *peten*, tales son los casos de *peten itza* (“la provincia o región de los

³⁷ El vínculo de la palabra *peten* en relación con el significado de “provincia” y con la forma circular de los mapas ha sido analizado por Okoshi, “Kokotenki koki shumatsu no maya hokubuteichino ryoikikozo”, en *Gakushuin shigaku*, 1985: 26-44.

³⁸ “Pintura” era, por entonces, una forma de nombrar a los mapas en castellano.

itzaes”), de *peten tancah mayapan* (“la provincia o región de Tancab Mayapán”) (Gordon, 1913: 80)³⁹ o de *u petenil yucatan* (“la provincia o región de Yucatán”) (Gordon, 1913: 16)⁴⁰ (Okoshi, 1992a: 172-173). En todos los casos anteriores, ya sea que se hable de los itzaes, de Tancab Mayapán o de Yucatán, se piensa no únicamente en el espacio físico, sino en la existencia de un orden político-territorial: el de los itzaes, el de Mayapán y el de Yucatán, este último ciertamente propio del orden colonial, y se les concibe como *peten*. Cuando se quiere representar una “provincia” desde la perspectiva de que el diseño manifieste la existencia de un poder aglutinador, se recurrirá a la noción de *peten*, misma que implica la circularidad. Lo anterior no significa que todos los mapas elaborados por los mayas yucatecos debían ser circulares; lo que les da tal forma es la intención del escriba de “pensar” a la región en función de la existencia de una autoridad reconocida o de facto, lo que implica un orden político; es decir, de concebirla como *peten*. En cuanto al orden colonial, el mapa del *Chilam Balam de Chumayel* es revelador del vínculo “poder/autoridad-provincia/región-circularidad”.

El significado de “isla” y su conexión con el de “región” o “provincia” puede tener raíces en una de las imágenes zoomorfas del plano terrestre. Así, la tierra es el lomo de un gran caimán o cocodrilo, que está flotando sobre las aguas cósmicas (el mar) (Villa Rojas, 1986: 125-128; Miller y Taube, 1997: 48).⁴¹ Desde esta perspectiva, al ser el lomo de tal ser, se entiende como una especie de isla (tierra rodeada de agua), ya que el saurio está flotando sobre las aguas y éstas, por lo mismo, lo rodean. Según Miller y Taube, existe evidencia de que los mayas del Clásico y del Posclásico vieron la tierra también como una gran tortuga, a semejanza de pueblos del este de norteamérica y de Asia (Miller y Taube, 1997: 84).

³⁹ “*Hun ahau paxci peten tan cah mayapan u kaba*” (“[katun] uno Ahau: fue despoblada la provincia de Tancab Mayapán, así es su nombre”).

⁴⁰ “*yax chucci: u petenil yucatan tumenel dzulob: sac uinicob*” (“fue por primera vez conquistada la provincia de Yucatán por los extranjeros, hombres blancos”).

⁴¹ Esta interpretación cosmológica es muy antigua y se encuentra en todas las altas culturas de Mesoamérica. La representación gráfica más antigua de tal imagen la tenemos en la Estela 25 de Izapa, Chiapas, en la cual se aprecia que la parte posterior del caimán se transforma en vegetación (Figura 1).



Figura 1 Estela 25, Izapa (de la Garza, 1998: fig. 1).

Entre los chamulas actuales se cree que la tierra es una isla inclinada, más elevada en el este que en el oeste (Gossen, 1979: 41). Ellos consideran que viven en “el ombligo de la tierra” al ocupar el centro de la isla:

Los confines de la tierra están habitados por demonios, extraños seres humanos y animales salvajes. Desde allí puede verse el aterrador espectáculo de las deidades sol y luna, hundiéndose todos los días en los mares y volviendo a surgir de ellos, en sus respectivos circuitos verticales alrededor del universo insular (Gossen, 1979: 37).⁴²

5. Las imágenes espaciales dentro de la cosmovisión maya yucateca: las “esquinas”, los “rumbos” y el “centro” del mundo⁴³

Los mapas son diseños espaciales, por lo que es pertinente que nos refiramos a determinadas imágenes del mundo que son significativas para la interpretación de los mismos.⁴⁴

⁴² De hecho, la imagen de “tierra rodeada de agua” va a ser significativa entre algunos grupos mesoamericanos que, de acuerdo con su tradición, “salieron” y/o llegaron a establecerse en islotes. Así, tenemos el caso de los itzaes en Tayasal (lago Petén Itzá) y, en el altiplano central, de los mexicas en México-Tenochtitlan.

⁴³ El término “cosmovisión” se refiere a la manera de “ver e interpretar el mundo” (*Diccionario de la lengua española*, 2001, I: 673). Wolf define la “cosmología” como la “ciencia del mundo o del universo en general, en tanto que es un ente compuesto y modificable” mientras que, desde Kant en adelante, se la considera, en el campo filosófico, como la “parte de la filosofía o de la ciencia de la naturaleza que tiene por objeto la idea del mundo o intenta determinar las características generales del universo en su totalidad” (*Diccionario de filosofía*, 1974: 250-251). La palabra “mundo” (del latín *mundus* y este calco del griego *cosmos*) tiene un campo semántico amplio en la cultura occidental. El término puede significar “el conjunto de todas las cosas creadas”, el “planeta que habitamos” y la “esfera con que se representa el globo terráqueo” (*Diccionario de la lengua española*, 2001, II: 1554), entre otras acepciones. En el primer caso, es sinónimo de “universo”, de “cosmos”, como es patente en las definiciones de “cosmovisión” y de “cosmología” mencionadas. En el capítulo v expondremos, oportunamente, el campo semántico que las palabras “tierra”, “mundo”, “cosmos” y “universo” tenían en el siglo XVI, en relación con el material gráfico europeo seleccionado y utilizado en dicha sección.

⁴⁴ Debido a que los mapas se encuentran en documentos generados en un contexto colonial, más adelante discutiremos los elementos occidentales patentes en dichos diseños.

Es conocido por ciertos pasajes de varias fuentes coloniales así como por la información que ha sido obtenida entre varios grupos mayenses actuales, que la forma geométrica que se da a la tierra es la de una figura cuadrangular.⁴⁵ Al respecto, menciona Sotelo Santos que “La imagen física del plano terrestre era la de una superficie plana y cuadrada, dividida en cuatro grandes sectores situados alrededor de un punto denominado el centro del mundo” (Sotelo Santos, 1988: 47).⁴⁶ Entre los mayas yucatecos estudiados por Villa Rojas, la milpa siempre era de forma cuadrangular y la mesa-altar que se usaba en el ritual del *Ch'a-Chaac* (que representa al plano terrestre), también lo era (Villa Rojas, 1986: 131 y 133-134).⁴⁷

La imagen cuadrangular estaba asociada, continúa Villa Rojas, con la idea de las “cuatro esquinas del mundo”, dadas por los puntos solsticiales en los que el sol se levanta y se oculta durante su camino anual (Villa Rojas, 1986: 134-136) (Figura 2). Estas cuatro “esquinas” estarán asociadas con múltiples seres y conceptos, tales como los cuatro árboles sagrados, los cuatro *bacabob*, entre otros.

A su vez, los “rumbos cardinales” estaban definidos por el eje oriente - poniente, relacionado con el movimiento aparente diario y anual del sol. El norte y el sur pudieron haber sido tomados de la posición de las estrellas y aplicados a las medidas de la noche. Así, el norte estaría asociado con la estrella polar (*xaman ek*) y el sur con la Cruz del sur (*nohol ek*) (Álvarez, 1980, I: 33-34). Villa Rojas reporta que los mayas de Chenalhó y de Zinacantán, Chiapas, se refieren al norte y al sur como “los lados del cielo” (Villa Rojas, 1986: 138-140). También el norte y el sur están vinculados con las direcciones

⁴⁵ Los autores consultados cuando abordan el tema de la forma de la “tierra” o del plano “terrestre” entre los indígenas prehispánicos se refieren, también, normalmente, al “centro” y a los rumbos y esquinas del “mundo”. En la presente investigación respetamos los términos que se encuentran en las obras estudiadas cuando éstas son citadas. Ya expusimos con anterioridad el campo semántico de *cab* (mundo) entre los mayas yucatecos

⁴⁶ Sotelo Santos apunta que, si bien ella ha encontrado algunas referencias en el *Popol Vuh* y en el *Chilam Balam de Chumayel* que sugieren la noción de redondez de la tierra, probablemente éstas sean resultado de la influencia española y que “en muchas comunidades indígenas todavía se concibe a la tierra como plana y cuadrada” (Sotelo Santos, 1988: 47).

que implican “verticalidad”, en relación con los mundos superiores y con el inframundo (Figura 3). Es decir, los “lados del cielo” en el campo horizontal (norte-sur), tienen correspondencia, además, con el plano vertical del cosmos (arriba-abajo, respectivamente). La información recogida en la obra de Lizana, acerca de la epifanía solar en el templo de *Kinich Kak Moo*, en Izamal, a “medio día”, está directamente vinculada con lo anterior. El fraile apunta que, según información de los indígenas del lugar, en el “cuyo” o “cerro” de *Kinich Kak Moo*, al norte de la zona central del sitio, había un templo donde bajaba el sol “a quemar el sacrificio a medio día, como baxava bolando la [g]uacamaya con sus plumas de varias [sic] colores. Y este dios o ídolo era venerado [...] Y que allí, a la vista de todos, baxava un fuego, como es dicho, a medio día y quemava el sacrificio” (Lizana, 1995, libro i, primera parte, cap. i: 63). Este texto, aunque breve, es significativo debido a que muestra la relación que para los mayas yucatecos existía entre el rumbo del norte (la estructura de *Kinich Kak Moo* se encuentra al norte, en relación con los otros basamentos que pueden todavía ser contemplados en el centro de la ciudad de Izamal, los cuales son descritos por el franciscano) y el medio día, cuando el sol está en lo alto, momento en que, según la tradición, bajaba en forma de guacamaya de fuego para consumir la ofrenda colocada en la estructura mencionada.⁴⁸

La quinta dirección, o centro del mundo, está bien documentada en la tradición mesoamericana, además de las “cuatro esquinas del mundo” y de los “rumbos cardinales”. Entre los mayas existían diversos seres e imágenes asociados con el centro del mundo. Así, además de los cuatro árboles cósmicos (cada uno de ellos en una de las “esquinas del mundo”), existía el árbol central sagrado: *yax-imix-che*, identificado como la ceiba,⁴⁹ también se

⁴⁷ Los datos anteriores, acerca de la milpa y del rito para traer la lluvia, descritos por Villa Rojas, coinciden con información que, al respecto, me platicó el escritor maya yucateco contemporáneo Feliciano Sánchez Chan.

⁴⁸ Al respecto, apunta Brotherston —considerando fuentes fuera del área maya— que en los “mapas *tonalámatl*” “pueden ingeniárselas para representar”, en la superficie plana, las dimensiones de “arriba” y de “abajo” y que en el *ikala* de los cuna, se consideran al norte y al sur como “lados” del camino planetario este-oeste y como los momentos “superior” e “inferior”, a lo largo del mismo camino en el modelo tridimensional, es decir, el cenit y el nadir (Brotherston, 1997: 121).

⁴⁹ Acerca de los árboles cósmicos, López-Austin formula lo siguiente: “¿Se creyó en la antigüedad en un solo árbol cósmico, el *Yax-Imix-Che*, centro del

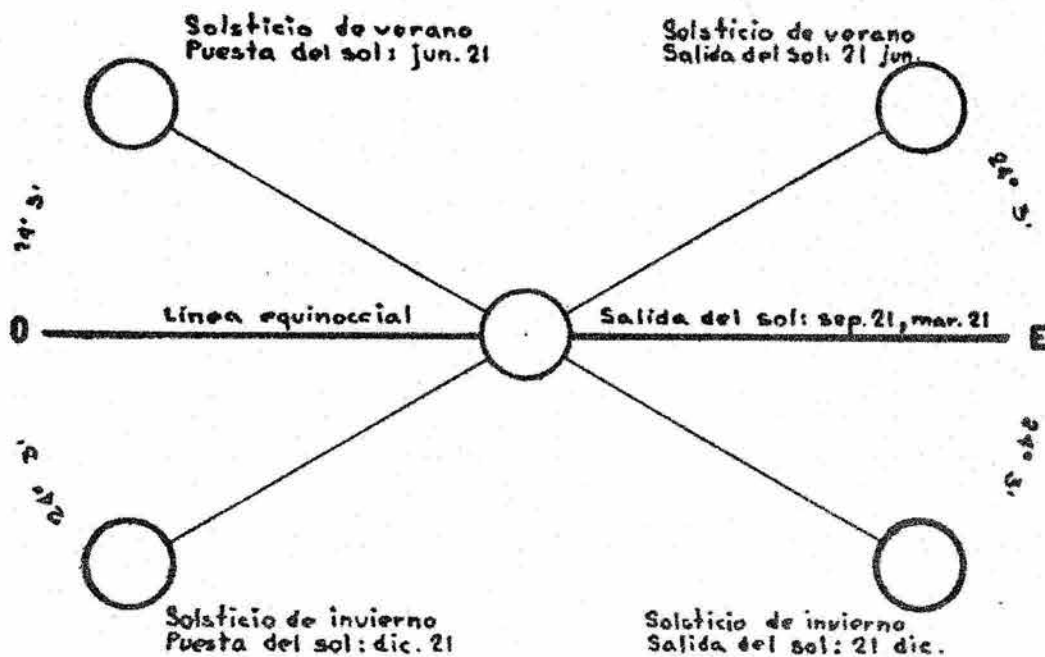


Figura 2 Asociaciones astronómicas de las "cuatro esquinas del mundo" (Villa Rojas, 1986: 135).

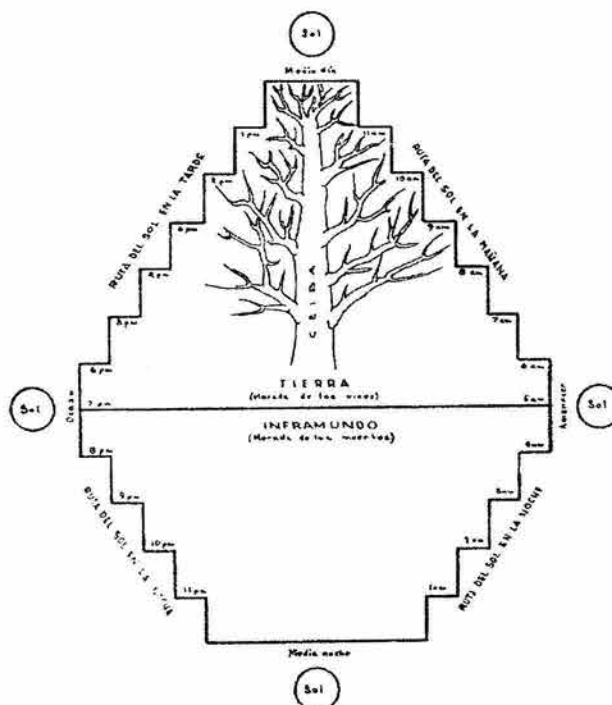


Figura 3 El "camino diario del sol", según los tzotziles y la verticalidad del cosmos (Villa Rojas, 1986: 146).

vinculaba al centro con una escalera, con una gran montaña o con el corazón, entre algunos casos (Sotelo Santos, 1988: 50-58).

El centro podía ser marcado trazando dos líneas, una de oriente a poniente y otra de norte a sur, en relación con los “puntos cardinales”, o bien dos que se crucen y que unan las “esquinas del mundo” opuestas (Álvarez, 1980, I: 45). Ambos sectores (el cuadrangular y el vertical, con un centro o *axis mundi*), aparecen gráficamente en dos documentos coloniales yucatecos: el árbol genealógico de los Xiu, localizado en los *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán* (Figura 4), y en la “serie katúnica” con forma de escudo de armas que ilustra la matanza de Otmal, que se encuentra en la obra de López Cogolludo (Figura 5). En el primer caso, debajo de la imagen de Hun Uitzil Chac hay cuatro árboles dibujados, en la posición correspondiente a cada una de las esquinas del mundo, y al centro de los mismos, un recipiente quizá con fuego; la figura de Hun Uitzil Chac, de la que emerge el árbol genealógico, juega la función del árbol central (Quezada y Okoshi, 2001: 51). En el “escudo de armas”, la parte central la ocupa un árbol que emerge de un recipiente, probablemente con fuego, y se levanta al centro de una especie de prisma rectangular, que parece estar en función de la representación de las cuatro esquinas.

Hemos mencionado que la palabra *peten* está relacionada con la figura circular, característica de los mapas yucatecos seleccionados, con excepción del que se encuentra en los *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*. También, con excepción del mapa Tulane, todos muestran un centro definido, asociado con determinados sitios (Maní o Ho), clara alusión al rumbo central. El mapa del *Chilam Balam de Chumayel* muestra dos líneas que se cruzan al centro, uniendo los rumbos cardinales. Lo dicho en este apartado parecería oponerse

mundo? ¿Por el contrario, fueron cuatro los árboles cósmicos? ¿Fueron cinco? Las tres respuestas son válidas en la concepción religiosa mesoamericana porque en ella los dioses se conjugan y se desdoblan. *Yax-Imix-Che*, el árbol central, la gran ceiba cósmica, es la fusión de los cuatro postes, pero también el quinto poste cuando se toma en cuenta todo el conjunto. Así como el árbol central sintetiza el poder y el simbolismo de los sostenes del cielo, cada una de las cuatro ceibas contiene las valencias del gran eje cósmico” (López-Austin, 1993: 54). Probablemente, la imagen metafórica del *peten*, en el texto que acompaña al mapa del *Chilam Balam de Chumayel*, sea la de un gran árbol (*vid infra*, capítulo iv).



Figura 4 El "árbol genealógico" de los Xiu, *Papeles de los Xiu de Yaxá*, Yucatán (Quezada y Okoshi, 2001).



Figura 5 El "escudo de armas katúnico" de la matanza de los señores Xiu en Otzmal (López Cogolludo, 1957: libro iii, cap. vi: 133).

a esa imagen circular, considerando los aspectos que involucran la figura cuadrangular del mundo. Sin embargo, consideramos que ambas imágenes no se excluyen necesariamente, sino que se complementan. Es decir, ambas forman parte, dentro de sus esferas correspondientes, de la cosmovisión maya yucateca prehispánica.

La percepción del horizonte desde un punto alto es circular, impresión todavía más marcada en la península de Yucatán, debido a la carencia de grandes elevaciones. Ejemplos mesoamericanos de que esta percepción circular del horizonte se dibujó con tal figura la tenemos en los llamados “petroglifos”. Varios de ellos son diseños vinculados con la observación de los puntos de la salida del sol en el horizonte, aplicada a la planificación arquitectónica de los centros ceremoniales y al cómputo calendárico, entre otros aspectos. Normalmente se encuentran grabados en pisos o bien en salientes rocosas con vistas panorámicas del horizonte, frecuentemente hacia el este (Aveni, 1991: 259). La mayoría de ellos está constituido por un doble y en ciertos casos triple círculo, centrado en un par de ejes ortogonales, que forman una cruz (Figura 6).⁵⁰ En buena medida, los ejes están alineados con los puntos cardinales o presentan una ligera desviación (Aveni, 1991: fig. 71). En el sitio maya de Uaxactún conservamos tres petroglifos circulares en el piso de edificios (estructura A-5), considerados por Aveni como posibles antecedentes de los petroglifos en cruz de Teotihuacan, y son de diseño casi idéntico y sus ejes tienen la misma orientación que los de la metrópoli del centro de México (Aveni, 1991: 259-314). Si bien estos grabados no son propiamente mapas como los que estamos analizando, sirven como ejemplo del vínculo entre la percepción circular del horizonte relacionada con la observación de los astros y dibujada por medio de dos o tres círculos concéntricos. Aunado a lo anterior, la palabra *peten*, tal y como expusimos, lleva inherente, en cuanto al orden político y a la existencia de una autoridad, la relación con una figura circular. Este aspecto es muy importante ya que es una prueba filológica de dicha asociación.

⁵⁰ Excepcionalmente se sustituye el doble círculo por un doble cuadrado, o por patrones circulares que adoptan la forma de cruces bidimensionales (Aveni, 1991: 259).

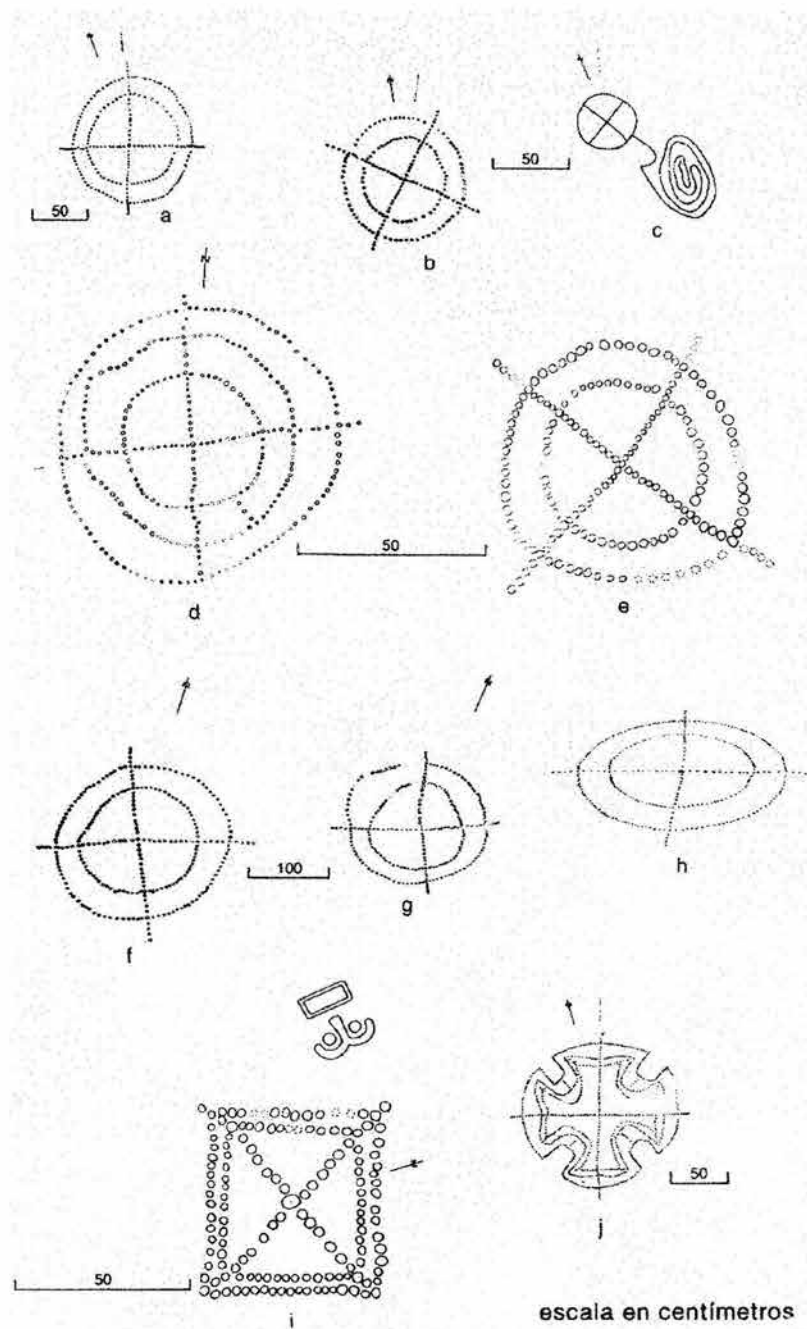


Figura 6 Imágenes de petroglifos (Aveni, 1991: fig. 71).

En expresión geométrica, considerando la percepción circular del horizonte y los puntos solsticiales de salida y ocaso del sol, que determinan las “esquinas del mundo”, llegaríamos al dibujo de un cuadrilátero inscrito en un círculo. Es interesante, al respecto, el diseño de la “rueda katúnica” del *Chilam Balam de Kauá*, en el cual se aprecian tanto la figura circular como la cruz de San Andrés. Es decir, ambas imágenes pueden formar parte de un mismo sistema de representación geométrica del “cosmos-mundo” y no se excluyen mutuamente.⁵¹

6. La territorialidad entre los mayas yucatecos del posclásico tardío

Okoshi realizó un análisis de los objetivos y el contenido de la “Memoria de la distribución de los montes (1557)” (Okoshi, 2001), texto sumamente importante por su antigüedad y la luz que arroja para la interpretación de los mapas vinculados con la “distribución de los montes”. Entre otros aspectos, analiza los conceptos básicos mayas sobre la organización político territorial de la época posclásica y los vincula con su nueva lectura e interpretación de la “Memoria...”.⁵² Debido a la relación existente entre el contenido de la “Memoria” y los mapas de Maní, y a la nueva interpretación que propone el autor, señalaremos algunos de los aspectos básicos de ésta, los cuales relacionaremos, en su lugar, con el estudio de los mapas.

Algunos textos coloniales (de Landa, Gaspar Antonio Xiu y López Cogolludo) apuntan, en relación con las “tierras”,⁵³ que en el tiempo de la conquista española, los mayas yucatecos carecían del concepto de propiedad

⁵¹ Lo anterior se relaciona parcialmente con lo asentado por Miller y Taube, quienes afirman que junto con el modelo cuadrangular, la “tierra” también fue considerada como un disco redondo por los mexicas y los maya yucatecos. Además, afirman que los mayas tenían la imagen circular de la tierra no únicamente como un disco sino también como una forma más redondeada, vinculada con la figura zoomorfa de una gran tortuga (Miller y Taube, 1997: 84).

⁵² En el artículo titulado “Tenencia de la tierra y territorialidad: conceptualización de los mayas yucatecos en vísperas de la invasión española”, Okoshi aborda con más detalle aspectos concernientes a la tenencia de la tierra y al fundamento del poder de los gobernantes mayas yucatecos en el Posclásico.

⁵³ Ver lo expuesto acerca de los conceptos de *luum* y *kax* y la terminología empleada por los estudiosos desde una perspectiva occidental.

privada de las mismas.⁵⁴ Según Villa Rojas, las citas tomadas de las obras de los autores anteriores sirvieron de fundamento para que Brinton, Ancona y Carrillo y Ancona afirmaran que sólo había existido la propiedad comunal de las tierras entre los mayas yucatecos (Villa Rojas, 1995b: 24). Okoshi, por su parte, constata que estudiosos como Molina Solís y Farriss, han llegado a esa conclusión (Okoshi, 1992b: 2-3).⁵⁵ En efecto, los miembros de la sociedad maya yucateca, ya fueran *almehenob* (nobles) o *menba uinicob* (gente común), no poseían en propiedad privada las “tierras” ni las consideraban, como consecuencia de esa propiedad, mercancía que pudiera ser objeto de compra y venta (Okoshi, 1992b: 4).⁵⁶

Los *kaxob* (montes) eran usufrutuados en forma diversa, según el caso. La nobleza gobernante se beneficiaba de quienes trabajaban los montes (recursos humanos) (Okoshi, 1992b: 4). Es decir, usufrutuaba los montes, sin

⁵⁴ Landa escribió que “Las tierras, por ahora, son de común y así el que primero las ocupa las posee” (Landa, 1994: 118). López Cogolludo, basándose en la *Relación de algunas costumbres* de Gaspar Antonio Xiu, reporta que: “Las tierras eran comunes, y así entre los pueblos no había términos, ó mojonos, que las dividiesen: aunque si entre una provincia y otra, por causa de las guerras, salvo algunas hoyas para sembrar árboles fructíferos y tierras, que hubiesen sido compradas por algun respeto de mejoría. También eran comunes las salinas, que estan en las costas de la mar, y los moradores mas cercanos á ellas solian pagar su tributo á los señores de Mayapan con alguna sal de la que cogian” (López Cogolludo, 1971: I, libro iv, cap. iii: 234-235). La *Relación...* de Gaspar Antonio dice que: “Las tierras eran comunes y [assi entre los Pueblos no auia terminos] sino era de vna provincia [y otra, por causa de las guerras] [ilegible]to, algunas hoyas y cuevas [que seruián] [para sembrar ar]boles de cacao y algunas tier[ras que hubiesen sido compradas por algun respeto de mejoría]” (Strecker y Artieda, 1978: 98; Okoshi, 1992b: 2).

⁵⁵ En un texto reciente, Lenkersdorf asienta que en el área maya no se permitió la propiedad privada de la tierra, por lo que “no era posible fundamentar un poder político en la posesión de tierras. No se conoce documento alguno que haga referencia a señores prehispánicos propietarios de tierras y a terrazgueros” (Lenkersdorf, 2001: 153).

⁵⁶ Acerca del significado de la “tierra” entre los indígenas prehispánicos, Aguirre Beltrán y Pozas Arciniega establecen que: “La tierra estaba en manos de la comunidad; su naturaleza era sagrada; no podía venderse, rentarse o quedar sin utilización por tiempo indefinido; por tanto, se hallaba desprovista de valor como mercancía. Al pasar de generación a generación, por el mecanismo de la herencia, la familia no adquiría derechos de propiedad sobre la parecera [sic] en usufructo, aun cuando ésta viniese en línea recta de un antepasado remoto; el único derecho admitido era el de usufructo y la preferencia al uso de la parecera [sic] ancestral” (Aguirre Beltrán y Pozas Arciniega, 1973: 55; Okoshi, 1992b: 5).

poseerlos como propiedad privada, con base en el trabajo del común del pueblo,⁵⁷ de lo que se desprende que la espacialidad de un *cuchcabal* dependía en su totalidad: 1) de la suma de los montes cultivados, mismos que eran conservados para su uso futuro, y 2) de los lugares ocupados por la gente, dirigida por los señores, quienes reconocían como autoridad máxima al *halach uinic* o al *batab* de la capital (Okoshi, 2001: 3). El común del pueblo usufrutuaba los montes trabajando por y para sí mismo (Okoshi, 1992b: 4).

Lo anterior implica que la idea de “frontera territorial” a la manera occidental era irrelevante, ya que podía ser fugaz y mudable, y no consistía en una delimitación lineal bien definida (Okoshi, 2001: 3). Es decir, no existieron fronteras lineales y continuas, marcadas con mojoneras artificiales que estuvieran interconectadas por la tumba del monte, que delimitaran en su totalidad el “territorio” del pueblo o de la provincia. En todo caso, se podían tomar como referencias del término de los montes ciertos sitios naturales (como los cenotes, las aguadas, etc.), pero de manera más bien zonal (para evitar que gente de otro pueblo y/o provincia los usufrutuara) y temporal (debido al sistema de roza y quema del monte) (Okoshi, 1992b: 8). El reconocimiento de la autoridad del *halach uinic* nos remite a la posibilidad de que, al estar cierto *cab* alejado físicamente de los demás pueblos, el *luum* del mismo no haya sido “continuo” o adyacente con el de los demás pueblos del *cuchcabal*, por lo que la delimitación lineal, continua y precisa de la frontera de esta entidad hubiera sido prácticamente imposible.⁵⁸ Sobre todo lo anterior volveremos más adelante.

⁵⁷ En la sociedad maya yucateca no existió el concepto de “propiedad privada” y de “su acumulación como símbolo de la riqueza” a la manera occidental (Okoshi, 1992b: 3).

⁵⁸ Martin y Grube afirman, en relación con la organización política de las “ciudades-estado” mayas del Clásico, que: “Al hablar de estados y reinos se tiende a evocar fronteras y territorios, pero estos no fueron los medios por los que las *polis* se definían a sí mismas. Era más importante la dinastía que se asentaba en su núcleo, su relevancia comercial y ceremonial, y el centro del que radiaban los vínculos con los señoríos menores de su periferia. La expansión política, cuando ocurría, no era por la adquisición de territorio *per se*, sino por la extensión de las redes de influencia” (Martin y Grube, 2002: 20).

Capítulo II Las transformaciones espaciales, poblacionales y políticas a raíz de la conquista española

Grandes alteraciones trajeron para la sociedad maya yucateca la conquista y la colonización españolas en la península. Los conquistadores armados, los frailes y las autoridades civiles y religiosas españolas fueron las encargadas de realizar tales cambios. Las instituciones políticas y sociales, la legislación y la religión hispanas llegaron a la península con el fin de “pacificar”, dar “policía”, enseñar la verdadera religión y aprovechar la mano de obra y recursos de la región. La sociedad maya yucateca, si bien fragmentada políticamente y en una etapa de reacomodo de las unidades político territoriales, a raíz de la caída de Mayapán, tuvo que afrontar el proceso de la conquista y la colonización hispanas. La nobleza indígena gobernante protegió sus privilegios y los derechos propios de sus comunidades y tuvo, también, que interpretar los acontecimientos desde su propia forma de concebir el transcurso del tiempo, de acuerdo con la *u kahlay katunob* (“memoria de los katunes”). Dos sociedades se enfrentaron y, cada una desde su perspectiva, intentó definir a la otra, con base en su respectiva matriz cultural. El contexto histórico colonial, en sus vertientes autóctona y europea, explica la existencia de determinados documentos creados por los indígenas con el fin de enfrentar y comprender la nueva situación, lo que supuso el recurso a diversas estrategias de defensa que éstos siguieron de cara al nuevo orden. En algunos de estos documentos se recurre a la imagen, al “discurso dibujado”, como son los mapas que analizamos. Es, por lo tanto, necesario conocer las transformaciones espaciales, poblacionales y políticas que produjo el establecimiento español en la península y algunas de las estrategias de defensa de los gobernantes mayas frente a las disposiciones españolas, aspectos que conforman el contexto histórico general que incidió en la elaboración de los mapas y explica en buena medida su contenido, como herramientas de resguardo ante y de interpretación del nuevo orden colonial.

1. Espacios en choque: el español y el maya

Es pertinente que nos refiramos a la política de las reducciones coloniales, ya que tuvieron varias consecuencias en el Yucatán colonial, en relación con las comunidades indígenas, tales como la redistribución poblacional (cambios en el patrón de asentamiento), la necesidad de que se limitaran claramente los montes de los pueblos por medio de la colocación de montones de piedras y cruces en determinados sitios-mojoneras y la tumba del monte para la interconexión lineal de las mismas, así como la afectación parcial de los conceptos de *kax* y *luum*, comentados con anterioridad.

Las reducciones, también denominadas congregaciones o juntas (Quezada, 1993: 82), fueron llevadas a cabo por los frailes franciscanos, quienes comenzaron a considerar su conveniencia para la conversión de los nativos probablemente hacia 1544-1545 (Hanks, 1987:668; Farriss, 1992: 258). Según López Cogolludo, dicha actividad la llevó a cabo por vez primera fray Luis de Villalpando en la región de los Canul,⁵⁹ por el camino real que unía la ciudad de Mérida con la villa de Campeche (1971: I, libro v, cap. v: 344-346).⁶⁰ En la Real Cédula de 1548, dirigida a don Antonio de Mendoza, que obtuvo fray Nicolás de Albalade, se solicita al virrey que tomara provisiones según considerara conveniente en relación con la concentración de los indígenas yucatecos en pueblos mayores (Chamberlain, 1982: 292).⁶¹

⁵⁹ El texto parece, en ciertas partes, una idealización de la actividad apostólica de Villalpando quien, escribe López Cogolludo: "Hecho el despacho [...] dejó á sus compañeros en Campeche, y lleno del espíritu de el Señor, entró por aquellas serranías á pié y descalzo como varón apostólico, talando los montes y recorriendo todos los lugares [...] Con esta diligencia pobló muchos de los lugares, que hoy permanecen en el distrito de Campeche y en el camino hácia la ciudad de Mérida" (1971: I, libro v, cap. v: 345).

⁶⁰ En la *Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias, 1681* se escribe que : "para que esto se ejecutase [la congregación] con mejor acierto se juntaron diversas veces los de nuestro Consejo de Indias, y otras personas religiosas, y congregaron a los prelados de la Nueva España el año de mil quinientos y cuarenta y seis, por mandato del señor Emperador Carlos V [...] los cuales con deseo de acertar en servicio de Dios, y nuestro, resolvieron que los Indios fuesen reducidos a pueblos" (1987, II, libro vi, título iii, ley I: 198).

⁶¹ El virrey Mendoza nunca fue partidario de las congregaciones obligatorias. Así, escribía a su sucesor: " 'excusará lo más que pudiere de hacer congregaciones y juntas' ", debido a que traían más daños que provechos (Lenkersdorf, 2001: 70).

Poco tiempo después, la política de la congregación recibió apoyo e impulso con las ordenanzas del oidor de Guatemala, Tomás López Medel (1552). En ellas encontramos especificadas las razones que adujo la administración española para congregar en sitios específicos a una población como la yucateca que aparecía, ante sus ojos, como bastante dispersa y, por lo tanto, difícil de cuantificar y de controlar.⁶² Los mayas del norte de la península, en el tiempo de la llegada de los españoles, pasaban por un periodo de reorganización de sus entidades políticas a raíz de la caída de Mayapán. Aunque carecemos de estudios arqueológicos completos acerca del patrón de asentamiento y contamos con diversas estimaciones en relación con el número aproximado de habitantes y la densidad de población de Yucatán durante el Posclásico terminal,⁶³ a los ojos de los españoles la región había estado poblada por gran cantidad de “indios” (“Relación de Mérida (1579)”, en *RHGGY*, 1983, I: 71; “Relación de la villa de Valladolid (1579)”, en *RHGGY*, 1983, II: 40).⁶⁴ Landa reporta que antes de la llegada de los españoles vivían los naturales en pueblos con mucha “policía”, con plazas, templos y casas de los señores, de los sacerdotes, de la “gente más principal” y aun de la gente menuda “a los fines del pueblo” (Landa, 1994: 108). Es evidente que los pueblos cabecera (ya sea de ciertos *cuchcabalob* o de *cabob*) fueron claramente identificados por los españoles. Sin embargo, en buena medida las

⁶² En las leyes de Indias y en las ordenanzas se puede apreciar un lenguaje en el que se aduce al bienestar espiritual y temporal de los naturales como motivo supremo, el cual nos evidencia la ideología cristiana que inspiró muchas de las reglamentaciones de la Corona, si bien no debemos hacer a un lado los motivos, más profanos, de control de las colonias de ultramar.

⁶³ Según Cook y Borah, “no disponemos de material histórico, como el que existe para el México central, que nos permita estimar la población en vísperas de la conquista europea, antes de que la influencia europea hubiera empezado a afectar su número. Sólo podemos referirnos a las distintas estimaciones que ya se han hecho, basadas en la capacidad de sostenimiento de la tierra, con la tecnología y los esquemas de colonización y organización política entonces imperantes” (Cook y Borah, 1978: 49). Algunas estimaciones son: 8 o, quizá, 10 millones (Wagner), 2, 285, 800 en 1528 (Lange), 535, 000 a 592, 000 (Sanders), 280, 000 (Kroeber), 800, 000, gran total para Yucatán hacia 1528 o algo más tarde (Cook/Borah) (Cook y Borah, 1978: 35-49). La cifra anterior equivaldría a una densidad promedio de 5.6 personas por km² (Cook y Borah, 1978: 49-50). Cfr. Gerhard, 1991.

entidades menores subordinadas al pueblo cabecera (*cabob*) se encontraban distribuidas en los montes. López Medel expresa que los indígenas vivían apartados unos de otros por los montes (López Cogolludo, 1971, I, libro v, cap. xvi: 392).

Las leyes de Indias nos muestran el interés de las autoridades españolas por las características que debían tener las ciudades y las villas que serían “pobladas” por los hispanos e incluyen disposiciones en relación con los pueblos, que serían habitados por los nativos. Así, para los asentamientos españoles, el terreno debía ser “saludable”, el cielo “claro y benigno”, el aire “puro y suave”, el temple “sin exceso de calor” o de “frío” (*Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias*, 1681, 1987: II, libro iv, título v, ley 1, fol. 88r). La planta del lugar debía contemplar la plaza, las calles y los solares, trazados del centro hacia la periferia (*Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias*, 1681, 1987, II, libro iv, título vii, ley 1: fol. 90v). La plaza mayor, en lugares “mediterráneos”, estaría en medio de la población, con forma “en cuadro” y saldrían de ella las cuatro calles principales, una a cada costado; las cuatro esquinas mirarían a los cuatro vientos principales y las ocho calles que salieran de las cuatro esquinas debían salir “libres”; las calles, en lugares fríos serían anchas y en lugares calientes angostas. En determinados casos, el templo no debía ser construido en la plaza, sino algo distante de ella y en alto, para que sea “visto y mejor venerado” (*Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias*, 1681, 1987, II, libro iv, título vii, leyes 8, 9 y 10: fs. 91v-92r). En el trazo de estas poblaciones dominó la figura cuadrangular (Figura 7) y, en el centro de las mismas, se concentraron los edificios que eran, a la vez, símbolo del poder (Ramírez Ruiz, 1998: 120-126).

En las leyes de Indias no existe una reglamentación explícita acerca de las características que debía tener la traza de las reducciones de indígenas, aunque sí se especifican otros aspectos (*Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias*, 1681, 1987, II, libro vi, título iii, “De las reducciones y pueblos de indios”, fols. 198r y ss.). Sin embargo, es evidente que la misma acción de la congregación llevaba implícita el que los pueblos siguieran una

⁶⁴Así, por ejemplo, en la región de la “provincia” de Chikinchel, han sido descubiertos 138 sitios. La mayoría de ellos, probablemente, estuvieron ocupados entre 1441 y 1550 (Velázquez Morlet, *et al*, 1988: 61).

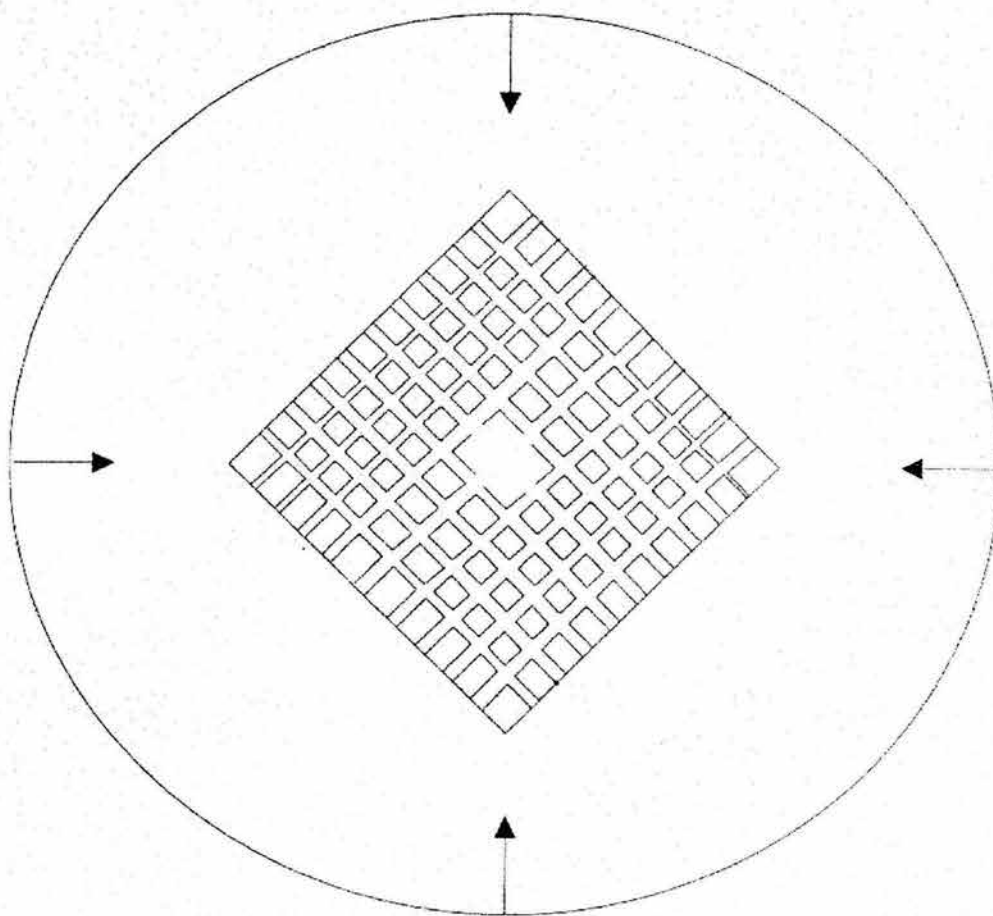


Figura 7 El trazo cuadrangular de los asentamientos españoles (Ramírez Ruiz, 1998: 121).

determinada traza y que los frailes de alguna manera tuvieran que ver con ella. Las ordenanzas de López Medel disponen la concentración de la población nativa en espacios determinados, debido a que la dispersión de la población indígena en los montes impedía la “policía temporal y espiritual de los naturales”. Por ello, debían juntarse los naturales de la provincia, “todos los de una parcialidad y cabecera”, en sus pueblos y edificar casas de piedra juntas y de construcción duradera,⁶⁵ en un lugar cómodo, “trazadas en forma de pueblos” o “dentro de la traza que se le diere”, prohibiéndose la siembra de milpas dentro de ellos (López Cogolludo, 1971, I, libro v, cap. xvi: 392). Los indios serían reunidos en pueblos “al modo de los españoles”, es decir, según el oidor, en sitios que estuviesen limpios, sin sementeras ni arboledas, y que, si éstas existieran, fuesen quemadas (López Cogolludo, 1971, I, libro v, cap. xix: 402). Observamos que en las ordenanzas existen referencias acerca de la “traza”, si bien no se especifican sus características, simplemente se dice que tal traza sería “dada” y en “forma de pueblos”. La visita a varios pueblos yucatecos muestra que, de la zona del centro, con su plaza e iglesia, salen calles rectas y el diseño, cuando menos de la zona central, es cuadriculado. En el *Códice de Calikiní* se menciona la acción de “abrir las calles” de dicho pueblo, dirigida por fray Pedro Peña Claros, que duró tres años y terminó el 9 de diciembre de 1582 (Okoshi, 1992a: 143). La “traza” de los pueblos indígenas, según Farriss, no se diferenció de la correspondiente a las villas españolas o la ciudad de Mérida, en el sentido de que en el centro del pueblo estaban, dando normalmente a la plaza central, la iglesia principal y el edificio del ayuntamiento, audiencia o casa real, ya sea de frente o en ángulo recto (Farriss, 1992: 254), si bien existieron excepciones.

Las ordenanzas de Tomás López Medel establecen, aunado a la reducción de los indígenas y entre otras disposiciones, lo siguiente: 1) La prohibición terminante de que los indígenas de los pueblos se mudaran de ellos y estuvieran vagando y cambiando constantemente de pueblo, “huyendo de la

⁶⁵ La concentración poblacional de los indígenas y el que éstos tuvieran que habitar en casas de piedra son considerados causas de disgusto y muerte de varios nativos en algunas de las *Relaciones histórico geográficas de Yucatán*. Ciertamente la congregación facilitó la propagación de epidemias, causó incomodidades personales, motivó injusticias y generó dificultades en el patrón de subsistencia (Goñi, comunicación escrita, 2004).

doctrina", lo cual impedía que fueran doctrinados "cómodamente", salvo licencia otorgada por la justicia española en cuyos términos estuviera su pueblo (López Cogolludo, 1971, I, libro v, cap. xvi: 392). 2) La edificación de la iglesia principal de cada pueblo, las cuales debían ser de material duradero, "bien labradas y aderezadas, como conviene al culto divino", edificadas en común por los habitantes del respectivo asiento. Además, no habría más de una iglesia en cada pueblo, donde todos concurrieran (López Cogolludo, 1971, I, libro v, cap. xvii: 394). 3) La construcción, en orden a la predicación del evangelio, de escuelas, estando la enseñanza en manos exclusivas de la autoridad apostólica y de los prelados (López Cogolludo, 1971, I, libro v, cap. xvii: 396).⁶⁶ 4) La construcción de caminos anchos, calzadas y reparos donde fuese necesario para poder transitar con comodidad, "porque estaban muy cerrados de arboleda" y que las justicias de los pueblos fueran las encargadas de repararlos con cuidado año con año. Lo anterior era necesario en orden al trato, conversación, comunicación y comercio de unos pueblos con otros, el cual no podía hacerse "sin dar entrada á los pueblos" (López Cogolludo, 1971, I, libro v, cap. xix: 403).⁶⁷

Las reducciones fueron organizadas, en varios casos, en los pueblos que se encontraban en los puntos intermedios de los caminos reales que unían a Mérida con las villas de españoles, como puede ser visto en las primeras congregaciones, así como en aquéllos que comunicaban los puertos de salida. Evidentemente lo anterior estaba vinculado con la actividad comercial, de tal manera que durante la segunda mitad del siglo XVI, varias congregaciones, además de la ciudad de Mérida y de las villas españolas, se transformaron en centros de distribución mercantil (Quezada, 1993: 89, 93-94). En contraparte, la costa norte de la península de Yucatán quedó prácticamente despoblada,

⁶⁶ El vínculo entre las reducciones de los nativos y la enseñanza lo encontramos claramente expresado por Diego de Landa, quien nos informa que "Dióseles [a los indígenas] también orden para que dejasen los asientos que tenían en los montes y se juntasen como antes en buenas poblaciones, para que más fácilmente fuesen enseñados y no tuviesen tanto trabajo los religiosos, para cuya sustentación les hacían limosnas las pascuas y otras fiestas" (Landa, 1994: 111).

⁶⁷ Probablemente en los mapas del "grupo Maní" y con seguridad en el de Sotuta se hace referencias a determinados caminos. Quizá los españoles retomaron algunas de las antiguas redes de caminos prehispánicos.

cuando se trasladó a los núcleos de población tierra adentro (Quezada, 1993: 101).

Las reducciones, en términos generales, se realizaron en dos formas: una fue la de congregar a los indígenas de las parcialidades sujetas⁶⁸ a su cabecera y la otra congregar varios pueblos en un mismo asiento o sitio (Quezada, 1993: 82; Farriss, 1992: 253-254). Además, fue necesario que los pueblos definieran claramente la extensión de su territorio (Quezada, 1993: 87), por iniciativa de las autoridades españolas, con base en las disposiciones de las leyes de Indias. En efecto, éstas instituían que las poblaciones de españoles debían fundarse en sitios “vacantes”, sin perjudicar a los indígenas (*Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias, 1681, 1987, II, libro iv, título vii, ley 1: f. 90r*), es decir, “sin tomar de lo que fuere particular de los Indios” (*Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias, 1681, 1987, II, libro iv, título vii, ley 23: f.93r*); por lo tanto, se les debían respetar sus tierras (*Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias, 1681, 1987, II, libro vi, título iii, ley 9: f. 199r*). Como consecuencia, fue necesaria la marca definida de los límites de las tierras de los pueblos. En la época prehispánica, según mencionamos en el capítulo anterior, no habían existido fronteras continuas y lineales, marcadas por mojoneras artificiales interconectadas por la tumba del monte.⁶⁹

Todo lo anterior afectó profundamente a las comunidades mayas. En el primer tipo de congregación, los miembros de las unidades menores o parcialidades se concentraron en sus pueblos cabecera. Las parcialidades, al ser congregadas en su cabecera, dieron origen a los “barrios”, de tal manera que el topónimo de la cabecera se constituyó en el del pueblo, si bien los “barrios” conservaron el propio durante el siglo XVI (Quezada, 1993: 101). La

⁶⁸ Los españoles emplearon la palabra *sujeto* para referirse a dos tipos distintos de relación de subordinación jerárquica. Uno era para denominar al pueblo dependiente de una capital; el otro para nombrar al *cuchteel* o división prehispánica que formaba parte de un “señorío” que estaba bajo la jurisdicción de un *batab* (Roys, 1957: 1-10; Farriss, 1992: 260-262; Quezada, 1993: 64).

⁶⁹ En varios de los “Títulos de tierras” conservados encontramos amplias descripciones de la acción de la tumba del monte para interconectar linealmente mojoneras artificiales (*Crónica de Yaxkukul*, “Documento n. 1 del deslinde de tierras de Yaxkukul, Yuc.”, *Crónica de Chac Xulub Chen*, entre otros).

congregación, en estos casos, significó la ocupación forzada del espacio de la cabecera del *cab* y los indígenas abandonaron, en buena medida, el de sus parcialidades, lo cual trajo descontento a los nativos, reportado en varias relaciones histórico geográficas; parcialmente se afectó el *luum* o espacio de los habitantes de las parcialidades, pero al final de cuenta ellos no abandonaron el *luum* de su *cah/cab* correspondiente. El segundo caso, significó el abandono del espacio (*luum*) de los habitantes del *cab/cah* y su establecimiento en “otro”: el de la cabecera del *cab* congregante. También los habitantes del *cah* congregante se vieron afectados por la gente “nueva” que llegó entonces. El caso fue similar cuando se congregaron varios pueblos en el sitio cabecera del *cuchcabal*, como la gran congregación de Maní, posteriormente desmembrada.⁷⁰ Los habitantes de los diversos *cahob* tuvieron que abandonar también su respectivo *luum*, aunque ello no significó abandonar el *luum* del *cuchcabal* correspondiente. Entonces surgieron conflictos, ya que los nativos estuvieron congregados lejos de sus montes, lo cual potencial y efectivamente dio pie a que éstos fueran usufructuados por personas de otros pueblos y que las mojoneras artificiales fueran malintencionadamente movidas de lugar y/o destruidas.⁷¹

Okoshi apunta, al respecto, que la “distribución de los montes” tuvo como objetivo “poner en orden” las mojoneras debido a la política de congregación, en relación con el uso de los montes (*kaxob*), con el fin de evitar el cultivo y disfrute de los productos de los mismos por parte de hombres que no pertenecieran a la comunidad. De esta manera, la ‘invasión territorial’ no era el centro del problema, sino más bien el usufructo indebido que no se basara en el acuerdo comunal entre las partes (Okoshi, 2001: 7-8). Es interesante

⁷⁰ El proceso de la congregación sufrió, en algunos casos, un complejo fenómeno de desmembramiento y reacomodo de la población nativa. Cierta tipo de reducciones, que habían surgido durante la quinta década y principios de la sexta del siglo XVI (Quezada, 1993:95-99), en las que los pueblos indígenas habían sido congregados en la ciudad capital o cabecera prehispánica (*noh cah*) del *cuchcabal*, fueron desintegradas y se reubicó a los pueblos, en varios casos, en su lugar original.

⁷¹ Referencias al usufructo de determinados montes por parte de indígenas de otros pueblos y también a la destrucción intencional de mojoneras las tenemos, para el caso que nos ocupa, en la “Crónica de Maní”. Es probable que estos problemas expliquen, parcialmente, las menciones a los llamados “guardianes de los montes”, en los documentos de distribución de los montes de Maní.

observar que en los “Títulos de tierras” elaborados a raíz de congregaciones de varios pueblos en un mismo asiento, como en el caso de Calkiní, la frecuencia del uso de la palabra *kax* en relación con *luum* sea considerablemente mayor, en comparación con aquéllos que tienen que ver con la congregación de las parcialidades menores en su pueblo cabecera, en los que la frecuencia del uso de *kax* es ligeramente mayor o incluso menor que *luum*. Lo anterior muestra, entre otros aspectos, que aquellos tipos de congregación generaron situaciones más conflictivas que éstos. El interés se concentró todavía más en el usufructo de *kax*, debido, en buena medida, a que se había violado la integridad del espacio (*luum*) de los habitantes de los pueblos congregados en otro asiento (Okoshi y García Quintanilla, 2003: 111-112).

Las congregaciones fueron, en términos globales, exitosas para los españoles, principalmente porque respetaron el orden político territorial prehispánico, realizándose en núcleos ya existentes (Farriss, 1992: 259-260; Quezada, 1993: 82). Sin embargo, el establecimiento del “espacio” español afectó profundamente al “espacio” maya: los pueblos adquirieron características ajenas, en varios casos se violó la integridad del *luum* (espacio) de los *cabob/cahob* prehispánicos y se establecieron fronteras lineales inexistentes en el pasado. Los mapas reflejarán, dentro de sus diversas esferas, la realidad de las congregaciones y del nuevo orden colonial.

2. El ocaso de los gobernantes mayas de filiación prehispánica

Los problemas de autoridad y legitimidad que enfrentaron los miembros pertenecientes a linajes gobernantes prehispánicos como personajes que articulaban, que cohesionaban, en los campos político-territorial y religioso a la sociedad maya yucateca prehispánica, explican la existencia de documentos coloniales en los que los linajes narran su antigüedad y fundamentan sus derechos de gobierno, los cuales se ejercían sobre las personas subordinadas que ocupaban determinados espacios. A su vez, estos linajes defendieron el interés común de los habitantes del lugar donde residían, principalmente el derecho del usufructo de los montes de su pueblo. Los mapas serán herramientas fundamentales para la defensa de tal derecho; el vínculo entre el

mensaje que portan con la figura y autoridad del gobernante noble será esencial y significativo para las comunidades indígenas respectivas.

En el tiempo de la llegada de los españoles a la península yucateca, los miembros de ciertos linajes nobles (*almehenob*) ejercían su autoridad sobre los habitantes de determinadas jurisdicciones político-territoriales. Cada uno de estos linajes se reconocía o identificaba como grupo distinto al común del pueblo, ya que sus miembros se consideraban descendientes de ancestros particulares, tenían tradiciones propias concernientes a su pasado, ejercían funciones rituales y ceremoniales específicas a su rango y cargo político dentro de la sociedad, monopolizaban y controlaban el acceso al poder (Quezada, 1993: 127).

A raíz de la conquista hispana, los caciques⁷² “tradicionales” maya yucatecos enfrentaron problemas que involucraban su autoridad y su legitimidad en los campos político-territorial y religioso (Farriss, 1992: 383-385; Quezada, 1993: 127-155; Okoshi, 1999: 21-22). Sin embargo al principio, como parte de la estrategia relacionada con la institución de la encomienda y con el establecimiento de la autoridad española, se respetó el orden político previo. Es decir, se aceptó y utilizó la autoridad que los caciques ejercían sobre su población para que el tributo (bienes) y los servicios personales (trabajo humano) llegaran sin contratiempo a los encomenderos. La “aceptación” del gobernante indígena en turno no excluía la necesaria la sanción por parte de las autoridades españolas, mismas que tenían, entre otras funciones, la de nombrar a los gobernadores indígenas. En las ordenanzas de López Medel se manda a “todo macegual y natural” de la provincia obedecer a su cacique y gobernador, al igual que a las justicias de sus pueblos. Esta disposición es justificada por el oidor aludiendo a la “desobediencia y desacato de los maceguals y súbditos para con el cacique gobernador, y principales”, mismas que han causado “grande rotura y desorden” en la “provincia” (López Cogolludo, 1971, I, libro v, cap. xvi: 392).

⁷² La palabra “cacique” fue utilizada por los españoles para referirse al *halach uinic*, máxima autoridad de una jurisdicción o *cuchcabal* así como del pueblo cabecera de la misma, y al *batab*, máxima autoridad de un pueblo (Okoshi, 1992a: xvii, Quezada, 1993: 65).

En los inicios de la Colonia, las autoridades españolas otorgaron a cierto número de caciques nobles varios “privilegios”, como recibir el título nobiliario de “don” antepuesto a sus nombres ya cristianos, permisos para tener y montar caballos, utilizar ropa o prendas a la española (capas de paño, zaragüelles, medias, botas y sombreros de fieltro), portar armas, tener casas de cal y canto, exención del pago de tributos y de servicios personales y, en algunos casos, tener su “escudo de armas” (Roys, 1972: 148-160; Quezada, 1993: 128-129). Sin embargo, en buena medida, el otorgar “privilegios” fue una práctica dictada por razones meramente económicas. En ocasiones, el derecho a portar armas y montar a caballo no dependió de un “título” de nobleza, sino de los recursos del indígena para poder adquirir tal o cual arma o el caballo (Farriss, 1992: 360). En otros casos, reportados en la provincia de Tabasco, se obligó a los indígenas (aunque no fueran nobles) a comprar las cédulas para montar a caballo y se llegó a castigar a uno que se negaba a “renovar” su cédula, mismas que eran firmadas por el gobernador en blanco para que los oficiales las llenaran a su capricho (Ruz, 1994: 115). Se tienen testimonios de que en Chiapas, a la llegada del alcalde mayor, se solicitaban los “títulos” a los nobles indígenas y, después de su entrega, eran destruidos públicamente para obligarlos a comprar nuevos documentos (Dra. Gudrun Lenkersdorf, comunicación personal, 2004).⁷³

A su vez, ciertas prerrogativas de raíz prehispánica les fueron reconocidas a los caciques nobles y pudieron continuar gozando de los servicios de los indígenas y recibiendo tributos, al menos hasta principios de la sexta década del siglo XVI, si bien otras les fueron anuladas, como el ejercicio de sus funciones militares (Quezada, 1993: 129).

Sin embargo, diversas disposiciones españolas, en las que se conjugaron factores religiosos y de índole político administrativo, comenzaron a menoscabar los privilegios y derechos de la nobleza indígena, durante la segunda mitad del siglo XVI.

⁷³ Entre diversas denuncias contra el alcalde mayor capitán Juan de Mesa Altamirano, a propósito de su visita oficial a los pueblos de la provincia de Chiapas en 1580, tenemos la concerniente a la obligación de la compra de licencias para caballos con frenos hacia las autoridades nativas, si bien Mesa no estaba autorizado para otorgarlas (Lenkersdorf, 2001: 226).

Las ordenanzas de Tomás López Medel, al imponer usos y costumbres ajenas, adecuadas a la forma de vida española y acordes con el espíritu cristiano hispano, ejercieron presión sobre los usos y costumbres de la nobleza autóctona. Así, por ejemplo, la ordenanza que establece la práctica de la monogamia -contraria a la poligamia de los nativos- que postula el discernimiento, en el caso de que se tengan varias mujeres, de “cual es su legítima muger”, para entonces dejar a las otras; o bien aquélla, aunada a lo anterior, que prohíbe a los caciques y principales tener “esclavas”. Dentro del nuevo orden, es comprensible la penalización del adulterio también establecida por el oidor (López Cogolludo, 1971, I, libro v, cap. xvii: 397).

La política de las reducciones, regulada en las ordenanzas, por otro lado, obligó a los caciques, gobernadores y principales a residir en sus propios pueblos, permitiéndose, en algunos casos y por causa justa, su ausencia (López Cogolludo, 1971, I, libro v, cap. xvii: 391).⁷⁴

Las ordenanzas también prohibían las “juntas y llamamientos” que algunos de los caciques y principales hacían con los naturales en lugares apartados, para hablarles de sus ritos y dioses antiguos, según el oidor. Tal prohibición se fundamentaba en el respeto y veneración que los “maceguals” daban a los caciques y principales, debido a la prédica, por parte de éstos, de “sus ritos y ceremonias antiguas” (López Cogolludo, 1971, I, libro v, cap. xvii: 392-393). Al haber sido descubiertas varias prácticas rituales clandestinas hacia 1562, la respuesta del entonces provincial franciscano, Diego de Landa, no se dejó esperar. Se realizaron, entonces, investigaciones al respecto en Maní, Sotuta y Hocabá, principalmente (Scholes y Adams, 1938).

Las consecuencias del auto de fe de Maní de 1562, afectaron profundamente a los caciques miembros de la nobleza maya yucateca involucrados.⁷⁵ No sólo habían violado lo dispuesto por López Medel. Debido a que ellos ya habían recibido el sacramento del bautismo, y por lo tanto eran

⁷⁴ De esta manera, el “cacique” se irá perfilando como la principal figura política en cada uno de los pueblos, llegando a ser el sucesor colonial del *batab* prehispánico (Quezada, 1993: 101).

⁷⁵ A raíz del auto de fe de Maní, los franciscanos determinaron realizar una gran congregación en el pueblo de Maní, la cual se disolvió posteriormente, volviendo varios pueblos a sus sitios originales, de la cual hablaremos posteriormente.

cristianos, se les consideró como apóstatas al propiciar y participar en prácticas idolátricas, que implicaron sacrificios animales y humanos, ya que ello era evidencia de que habían renegado de la nueva fe y vuelto a sus antiguas prácticas. Landa consideró que la gente ya instruída en la religión y los “mozos aprovechados” habían sido “pervertidos” por los sacerdotes nativos y por los señores,⁷⁶ por lo que “tornaron a idolatrar y hacer sacrificios no sólo de sahumeros sino de sangre humana” (Landa, 1994: 112).

Los castigos a los culpables son mencionados por Landa, quien reporta que, con la ayuda del alcalde mayor, muchos indígenas fueron azotados y trasquilados y algunos ensambenitados por algún tiempo, mientras que otros, de tristeza y “engañados por el demonio”, se ahorcaron, si bien “en común mostraron todos mucho arrepentimiento y voluntad de ser buenos cristianos” (Landa, 1994: 112). Aunque la actividad represora de Landa, secundada por el alcalde mayor don Diego de Quijada, fue abandonada por el obispo fray Francisco de Toral, no cabe duda que las autoridades españolas, civiles y eclesiásticas, se dieron cuenta claramente que la antigua religión maya, a la que ya se habían incorporado elementos del culto cristiano, continuaba vigente en la clandestinidad y que el cacique tradicional seguía siendo, como en tiempos prehispánicos, una figura importante en la continuidad de dichas prácticas.

Dos gobernadores mayas yucatecos sumamente importantes para el presente estudio, don Francisco de Montejo Xiu (Ah Kukum Xiu) y don Juan Cocom (Na Chi Cocom), antiguos *halach uinicob* de Maní y de Sotuta, respectivamente, también estuvieron involucrados en los casos de idolatría.

Don Francisco de Montejo Xiu había sido designado gobernador de su pueblo y provincia, probablemente, por el oidor Tomás López Medel (Quezada, 1993: 115; Quezada y Okoshi, 2001: 42). Su relación con los conquistadores fue relativamente pacífica, si bien no dejó de tener problemas

⁷⁶ Así, por ejemplo, en las diligencias hechas por el provincial fray Diego de Landa y el obispo fray Francisco de Toral se menciona que don Francisco de Montejo [Xiu], Gaspar Che, Juan Pech y Francisco Pacab fueron muy culpados en las idolatrías y sacrificios debido a que eran caciques y principales, y habían sido causantes de que los naturales hayan “vuelto a sus idolatrías y sacrificios y que de esta causa es mayor su delito y de mayor pena y castigo” (Scholes y Adams, 1938, I: 196)

con las autoridades. Así, en 1561 se le siguió un juicio a él y a otros caciques y principales por haberse emborrachado (Quezada, 1993: 114, 134). Además, posteriormente, Ana Hau y María Dzul lo acusaron de haberlas obligado a tener relaciones sexuales con él cuando le llevaban el pozole y Francisco Chi, principal del pueblo de Maní, denunció que en una ocasión dio a los principales dos xiquipiles de cacao para venderlos entre los naturales (Quezada, 1993: 134). Sin embargo, el conflicto más grave dio por resultado su encarcelamiento, como resultado de la persecución generada por los casos de idolatría que detectaron los frailes, en un principio, precisamente en el pueblo de Maní (Scholes y Adams, 1938: I: xlv-lv; González Cicero, 1978: 119-124; Quezada, 1993: 135-138). En el mandamiento de prisión a dicho personaje, se establece que sea preso y puesto en la cárcel pública, porque así convenía al servicio de Dios y ejecución del Santo Oficio (Scholes y Adams, 1938: I: 33). Junto con él, recibieron la cárcel casi todos los caciques del linaje Xiu (Quezada y Okoshi, 2001: 43).

Don Juan Cocom fue denunciado en uno de los procesos contra la idolatría, en el que se establece que Agustín Che, principal del pueblo de Sotuta, testificó que hacía poco más o menos de un año había visto que, en la iglesia de dicho pueblo, se había sacrificado a los ídolos a dos muchachos y que se encontraban presentes en el acto los difuntos gobernadores Lorenzo Cocom y Juan Cocom; dicha acción habría sido realizada a causa de la enfermedad de Juan Cocom, quien falleció poco tiempo después y se encontraba enterrado en la iglesia del lugar (Scholes y Adams, 1938: I, documento xii, 11 de agosto de 1562: 76 y ss).

En algunos casos, ciertos caciques y principales que tuvieron que ver con la idolatría fueron reestablecidos en su cargo. Don Francisco Pacab, quien es mencionado como gobernador de Oxkutzcab en la "Crónica de Maní" (f. 1r y 3r), todavía continuaba como gobernador en 1565 y 1572 (Roys, 1957: 72-73). Por su parte, don Francisco de Montejo Xiu, después que fue dejado en libertad, volvió a ocupar el cargo de gobernador (Quezada y Okoshi, 2001: 44).

La estancia del oidor de la Nueva España en Yucatán, don Diego García de Palacio (1583-1584), significó otro golpe a los caciques "tradicionales" y el impulso a un nuevo "orden", centrado en la institución político-administrativa del cabildo indígena.

Así, el oidor reguló el trabajo que tenía que hacerse a los gobernadores indígenas, estableciendo que a tales personajes, por "razón del uso de su oficio", le hagan la sementera de comunidad "de la cantidad de maíz, ají e frijoles que se les suele y mandare hacer", exclusivamente durante el tiempo en que estuvieran en funciones y no más ("Ordenanzas del oidor García de Palacio", en *BAGN*, 1940, XI, 3: 422-423). También se ordena que únicamente se hagan sementeras y milpas para el gobernador y para la comunidad ("Ordenanzas del oidor García de Palacio", en *BAGN*, 1940, tomo XI, 3: 424), siendo obligación del gobernador, de los alcaldes y de los regidores cuidar que cada año se cultiven las tierras de los pueblos ("Ordenanzas del oidor García de Palacio", en *BAGN*, 1940, XI, 3: 423). La regulación del pago a los funcionarios indígenas (alcaldes y regidores, mayordomo y escribano) también está contemplada, de tal manera que a los alcaldes se les asigna un salario anual de doce cargas de maíz y a los regidores de ocho, a costa de la comunidad; además deben ser pagados los maestros de escuela, los cantores, el sacristán y los cocineros de "sus salarios", debido a que "no lo habiendo no lo han de poder cobrar de otra parte alguna, ni de los dichos naturales" ("Ordenanzas del oidor García de Palacio", en *BAGN*, 1940, XI, 3: 425). Lo anterior nos muestra cómo se tenía como objetivo regular el pago de las autoridades indígenas, consideradas en última instancia como funcionarios, impidiendo que tuvieran otras entradas económicas en función de su cargo o, en el caso de los linajes nobles, de sus antiguos privilegios.

En otra de las ordenanzas, García de Palacio establece que, anualmente, en enero, se elijan en los pueblos a dos alcaldes, cuatro regidores, un mayordomo y cuatro alguaciles, los cuales la mitad han de ser "principales" y la otra mitad "maceguals", eso sí, "buenos cristianos", "amigos de trabajar" y que "mejor miraran por el bien" de sus pueblos ("Ordenanzas del oidor García de Palacio", en *BAGN*, 1940, XI, 3: 423).⁷⁷

Los cabildos, entonces, llegaron a ser estructuras que daban oportunidad al "ascenso social" de personajes no pertenecientes a la antigua nobleza. De hecho, a finales del siglo XVI, cualquier nativo que llegara a ser gobernador podía recibir el título de "don", antes exclusivo de la nobleza, y

⁷⁷ El gobernador no era electo, sino nombrado por las autoridades españolas.

también se le comenzó a nombrar como “cacique” y accidentalmente como *batab* (Quezada, 1993: 155). Paralelo al fenómeno de la expulsión de los linajes de las gobernaturas está el del encumbramiento de “macehuales” enriquecidos u oportunistas e incluso de ciertos mestizos a dicho oficio; normalmente estos gobernadores fueron incondicionales a las autoridades españolas y se comportaron como rivales de los linajes nobles. El lenguaje de Suyuá fue, por lo mismo, hecho a un lado y perdió su función de regulador para la sucesión de los *batabob* y del *halach uinic* prehispánicos (Quezada y Okoshi, 2001: 45).

3. La defensa de la nobleza maya frente a las disposiciones españolas

La nobleza maya yucateca no permaneció inactiva ante la nueva y conflictiva realidad colonial. Es bien conocido que, ya desde mediados del siglo XVI, buen número de mayas optó por escapar de la zona de influencia castellana e ir al monte, en particular hacia el centro, el sur y la región oriental de la península de Yucatán. Este proceso fue acelerado por la política de las congregaciones. Al respecto, contamos con testimonios de la resistencia que tuvieron los mayas a ser congregados y de la presión llevada a cabo por los frailes para forzarlos a congregarse,⁷⁸ lo cual hizo que se prefiriera en varios casos el éxodo al monte que la vida en las reducciones. Así, Juan de Urrutia reporta el “demasiado y bárbaro rigor” con el que se redujo a la población del pueblo de Temaza, sujeto de la cabecera de Chancénote (“Relación de Chahuac Ha, Chichimila y Chancénote (1579)”, en *RHGGY*, 1983, II: 247). El cabildo de Valladolid informaba al rey de la fuerza empleada por los franciscanos en las reducciones y cómo ésta, además de otras causas, había propiciado la huida de los indios a los montes (“Relación de la villa de Valladolid (1579)”, en *RHGGY*, 1983, II: 40-41). También, la reducción de indígenas en Popolá trajo como consecuencia que muchos nativos hayan escapado a los montes, según don Diego Sarmiento (“Relación de Popolá, Sinsimato, Samyol, Tixholop y Tixmukul (1579)”, en

⁷⁸ Es pertinente considerar que los testimonios de los encomenderos acerca de la “fuerza” con la que se realizaron determinadas congregaciones pudieron ser parciales en contra de los frailes, debido a la pugna, por demás conocida, entre éstos y aquéllos, presente a lo largo del siglo XVI.

RHGGY, 1983, II: 218). Probablemente, parte de esta gente que fue al monte pertenecía a la nobleza maya, que prefirió la emigración a la vida en reducciones. La búsqueda de refugio en regiones fuera de la influencia española puede ser considerada como una acción de respuesta ante la presencia hispana.

Otra forma de resistencia fue la adopción de elementos de la cultura española por parte de los linajes, con el fin de defender sus intereses frente a los extranjeros, dentro de la organización colonial. Así, tenemos el aprendizaje de los caracteres latinos y el cambio que esto significó en el sistema de escritura, el empleo de elementos iconográficos de estilo europeo, la elaboración, cuando menos de forma parcial, de mapas y la adopción del estilo diplomático español.

Surgieron, entonces, títulos, por medio de los cuales la nobleza maya buscaba defender sus privilegios y el derecho de sus comunidades al usufructo de los montes. En palabras de Farriss, la nueva realidad hizo que la élite colonial indígena entablara sus "batallas en los tribunales". La memoria colectiva y los derechos de la élite eran registrados y validados a través de estos "títulos sagrados" (Farriss, 1992: 423).⁷⁹ Cuatro son los elementos de legitimación del contenido y del documento mismo, tomados de la diplomática española, que han sido documentados con base en el análisis de los títulos: el lugar y la fecha de elaboración (ya sea en español o en español y maya yucateco),⁸⁰ los nombres de los testigos y sus rúbricas, el uso de ciertas oraciones o frases que sirvan para certificar la fidelidad del documento, cuando éste era copia y la invocación a una autoridad española o indígena, reconocida ésta última, por supuesto, por la autoridad española (Quezada y Okoshi, 2001: 27-28). Sin embargo, también encontramos dentro del discurso elementos de

⁷⁹ No únicamente los caciques "tradicionales" buscaron fundamentar su posición ante la nueva situación. También aquéllos que se comportaron como usurpadores de la autoridad lo hicieron. Así, algún miembro del linaje Canché cambió la distribución de los documentos del *Códice de Calkiní*, con la intención de legitimar el poder político de su linaje frente a los españoles, en detrimento del linaje Canul (Okoshi, 1992a: 17-24).

⁸⁰ La lámina donde aparece el mapa de Catherwood/Stephens porta en la parte superior la fecha, duplicada, de 1557. Si bien esto no puede considerarse estrictamente como elemento de legitimación ante las autoridades españolas,

legitimación prehispánica, significativos ciertamente para la nobleza que producía tales documentos (Okoshi, 1999; 2000a: 335-337; 2000b; Quezada y Okoshi, 2001: 28-30).

La incorporación de elementos occidentales en el discurso maya colonial no debe verse como una asimilación meramente pasiva o receptiva; por el contrario, Okoshi ha demostrado, con base en el análisis de ciertos documentos maya yucatecos coloniales, como los *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*, que la nobleza maya seleccionaba, interpretaba y “mayanizaba” los elementos europeos y los utilizaban dentro de su discurso en función de sus propios intereses (Okoshi, 2000a: 337-338). Esta “incorporación dinámica” no únicamente ha sido detectada en textos escritos, sino también en imágenes. Tal es el caso del “árbol genealógico” del linaje Xiu, contenido en los *Papeles*, el cual, si bien es de factura parcialmente occidental, incluye elementos iconográficos prehispánicos y el mensaje que contiene está en función de la cosmovisión maya yucateca y de los intereses del linaje Xiu (Quezada y Okoshi, 2001: 21-27). De esta manera, no solo a través del texto escrito, sino también de las imágenes, la nobleza maya yucateca defendía, al exterior, y buscaba continuar, al interior, la legitimidad que consideraba le correspondía, aun dentro de la nueva realidad colonial. Los mapas también muestran, en buena medida, la incorporación de elementos europeos en el mensaje, tanto visual como escrito, pero desde la perspectiva de interpretación prehispánica y en función de los derechos de las comunidades, defendidos por la nobleza autóctona, asunto al que nos referiremos más adelante. La elaboración de copias y las referencias acerca de su consulta durante la Colonia para dirimir conflictos particulares son evidencias de la importancia y la vigencia de su contenido, aspectos a los que también nos referiremos en su momento.

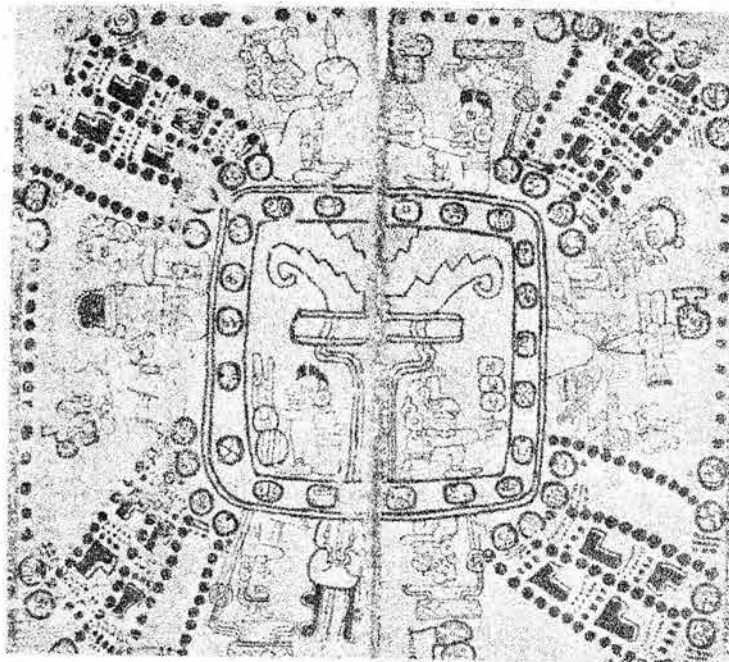
ciertamente recuerda a la comunidad y relaciona directamente al mapa con la acción de la “distribución de los montes” de Maní (1577).

Capítulo III Los mapas mayas coloniales: su génesis

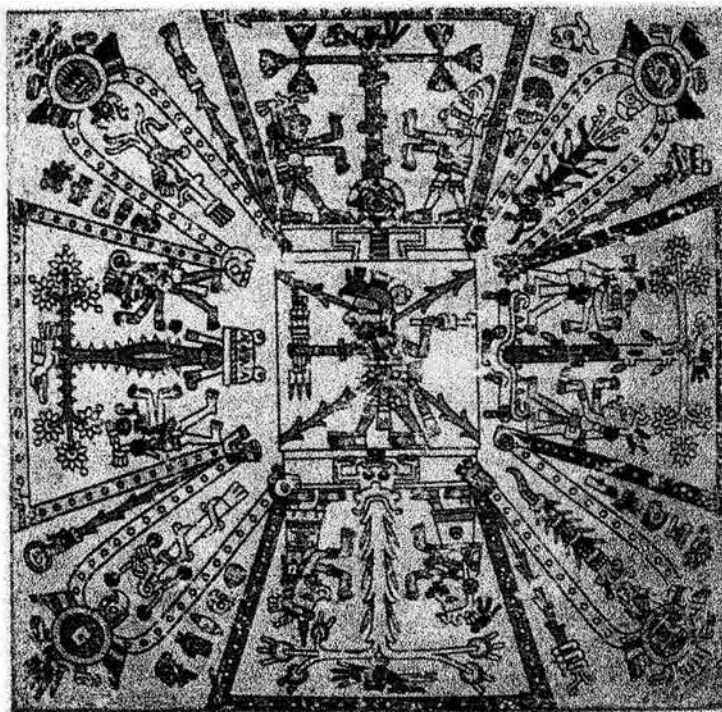
Los mapas son documentos que tienen su propia razón de ser, su especificidad, su “lógica interna”, como “discursos dibujados” de contenido espacial realizados por el hombre. Surgen de determinadas necesidades que hacen indispensable, o cuando menos pertinente, el recurso a la imagen. Debemos, entonces, abordar el origen de los móviles que tuvieron los mayas yucatecos para elaborarlos o confeccionarlos, como “discursos dibujados”, frente a la nueva realidad colonial. Es decir, precisar las causas que explican el recurso a la imagen espacial por parte de los nativos. La elaboración respondió, en este orden de ideas, a un doble imperativo. En primer lugar, a la solicitud de las autoridades españolas a dicho recurso y, en segundo lugar, a la pertinencia que le otorgaron al mismo los gobernantes mayas, como herramienta adecuada para la defensa de los intereses de sus comunidades y también como medio para interpretar el “nuevo orden” colonial. Además, es necesario que busquemos los antecedentes de la práctica de la elaboración de mapas dentro del mundo maya yucateco del posclásico, para valorar las razones por las que los indígenas elaboraron, en ese entonces, diseños de contenido espacial y compararlas con las necesidades que los generaron en tiempos coloniales; también buscaremos detectar si algunos de los rasgos de aquéllos se encuentran en los que son materia del presente estudio. Debido a que existe escaso, aunque valioso, material proveniente del área maya peninsular, recurrimos a diversos testimonios europeos procedentes de otras regiones del área maya y del centro de México, concernientes a la elaboración de mapas por parte de los nativos en tiempos prehispánicos y durante la colonia.

1. Los antecedentes prehispánicos de los mapas maya yucatecos

Dos diseños que se encuentran, uno en el *Códice de Madrid* y el otro en el Féjerváry-Mayer portan un mensaje de carácter espacio-temporal (Figura 8). Así, presentan algunos de los elementos comentados con anterioridad: están los cuatro rumbos del mundo (en el Madrid, los glifos correspondientes a los



a



b

Figura 8 Diseños cosmológico-rituales de los códices Madrid (a) y Fajérvár-Mayer (b) (Brotherston, 1997: lámina 13).

rumbos cardinales), las cuatro esquinas del mundo y el centro, entre otros muchos aspectos. Ambos son considerados por Brotherston, acertadamente, como “mapas rituales” (Brotherston, 1997: 132-133), de manera que, a su vez, tales imágenes cosmológicas, en un momento dado, pudieron servir como diagramas para mapas “territoriales”, que seguirían, en este caso, el esquema cósmico (Brotherston, 1997: 120-121). El mapa del *Chilam Balam de Chumayel*, por su forma, la figura cruciforme y la disposición de los nombres de los sitios en el diseño, sigue parámetros de carácter cosmológico, lo que nos hace pensar que, independientemente de la interpretación que de ciertos casos particulares hace el autor citado con anterioridad, sí es posible que los diseños “cósmicos” hayan servido de pauta para la elaboración de determinados mapas “políticos” en el área maya yucateca, en particular, y en Mesoamérica, en general.⁸¹

Además del diseño cosmológico espacio-temporal del *Códice de Madrid*, no se conservan mapas provenientes de la península de Yucatán. Algunas actividades humanas pueden sugerir la pertinencia de la elaboración de diseños de contenido espacial, la cual estará en función de la solución a ciertos problemas que se presentan ante tal o cual sector social y, en su elaboración, intervendrá la percepción que se tiene del entorno geográfico así como algunas ideas que forman parte de una determinada cosmovisión. Abordemos, entonces, diversos testimonios conservados concernientes a la elaboración de mapas por parte de los nativos.

Contamos con testimonios coloniales consistentes, básicamente, en: 1) la descripción de ciertos mapas vistos por los europeos, 2) las referencias a la existencia de mapas y a su uso en tiempos precolombinos y/o coloniales y 3) las narraciones acerca de la prontitud con la que fueron elaborados algunos a petición de los conquistadores españoles y alusiones breves a su contenido y al uso que les dieron los hispanos. Nos encontramos ante testimonios de índole diversa. Las descripciones, en ocasiones, no son claras y es posible detectar

⁸¹ En proyecciones vistas desde arriba, continúa el autor, “sirven para delimitar áreas de importancia en proporciones exactas” (Brotherston, 1997: 120-121). No creemos que ello haya sido realizado por los mayas yucatecos prehispánicos, en el sentido de la creación de mapas que muestren “en proporciones exactas” áreas con sitios mojoneras “límitrofes” de tal o cual *cuchcabal* y *cah*.

una cierta perspectiva occidental en algunas de ellas acerca del uso y contenido de tales mapas; no obstante lo anterior, todos se relacionan con el tema de la confección de “pinturas” de contenido espacial y con diversos fines por parte de los indígenas. Nos referiremos a ciertos testimonios del centro de México para, después, mencionar otros concernientes al área maya.

Pedro Mártir de Anglería, en sus *Décadas del Nuevo Mundo*, realiza una descripción, con elementos geográficos, del entorno de la ciudad de “Tenusitan” (Tenochtitlan). Lo anterior está fundamentado en varios mapas vistos por él, que Juan de Ribera, enviado de Hernán Cortés llevó a Europa, los cuales habían sido realizados por indígenas (Anglería, 1964, II, Década quinta, libro x: 542). Más adelante, el mismo autor observa que entre los “mapas de aquellas tierras” que examinó destacaba uno de treinta pies de largo, poco menos de ancho, tejido de algodón blanco, en el cual “estaba dibujada en detalle toda la llanura con los pueblos amigos y enemigos de Motezuma. También están representados los grandes montes que por todas partes la rodean, y asimismo las regiones meridionales del litoral” (Anglería, 1964, II, Década quinta, libro x: 543). Desafortunadamente no conservamos, hasta lo que sabemos, los mapas arriba descritos, los cuales, probablemente, databan de tiempo prehispánico.

Los siguientes testimonios, de Torquemada, Zorita y Alva Ixtlilxóchitl, se refieren en buena medida a la existencia de mapas de contenido catastral o de “uso de las tierras”. En ellos encontramos afirmaciones acerca de que en tales mapas se encontraban marcados los “límites” de las mismas. Dichas aseveraciones acusan una perspectiva de interpretación occidental, si bien pudieron estar relacionadas con la realidad colonial más que con la prehispánica, como se deduce claramente de las afirmaciones de Zorita, a las que nos referiremos más adelante.

Fray Juan de Torquemada, en su *Monarquía indiana*, informa que los indígenas tenían pintadas las tierras en grandes lienzos, de tal manera que las de los “calpulles” estaban pintadas con color amarillo claro, las de los principales con un color encarnado, y las tierras de la recámara del rey, con color colorado, muy encendido; de tal manera que “con estos colores, en abriendo cualquier pintura, se veía todo el pueblo y sus términos y límites, y se entendía cuáles eran, y en qué parte estaban, que era una curiosidad muy

grande" (Torquemada, 1977, IV, libro xiv, cap. vii: 334). Es probable que el fraile haya visto alguna pintura con esas características, si bien tal descripción pudo provenir de otras fuentes. Alva Ixtlilxóchitl afirma que en Tezcoco, que fue "metrópoli de todas las ciencias, usos y buenas costumbres", ciertos funcionarios tenían a su cuidado "las pinturas" en las cuales estaban "los términos, límites y mojoneras de las ciudades, provincias y pueblos y lugares, y de las suertes de repartimiento de las tierras, cuyas eran y a quién pertenecían" (Alva Ixtlilxochitl, 1975, I: 527). El cuadro que describe el cronista mestizo muestra una visión probablemente no indígena de la situación; parecería más bien una descripción del pasado prehispánico "a lo occidental", en la cual las provincias, pueblos y lugares estaban amojonados y mostrando, en la pintura, sus límites precisos y los "repartimientos" de tierras; bien puede corresponder a una descripción de la realidad colonial más que del pasado mesoamericano. Zorita, por su parte, se refiere a que el "principal" debía, entre sus actividades ya en tiempos coloniales, mirar por las tierras del *calpulli* y defenderlas, para lo cual las tenía "pintadas",

las suertes que son, y las lindes, y a dónde y con quién parten términos y quién las labra, y las que tiene cada uno; y cuáles están vacas, y cuáles se han dado a los españoles y quién y cuándo y a quién las dieron; y van renovando siempre sus pinturas según los sucesos, y se entienden muy bien por ellas; y es a su cargo, como está dicho, dar tierras a los que no las tienen para sus sementeras, o si tienen pocas, según su familia, les dan más; y tienen cuidado de amparar siempre a la gente del *calpulli* y de hablar por ellos ante la justicia y ante los gobernadores (Zorita, 1963: 34-35).

Estamos evidentemente en el contexto colonial. Nótese que de acuerdo con Zorita el señor "principal" debía "defender" las tierras de su comunidad y para ese efecto tenía pinturas donde se mostraran los términos y se distinguiera entre las "dadas" a los españoles y las baldías o "vacas". En este testimonio, las pinturas estaban en función de la defensa que el señor hacía de las tierras de su comunidad como resultado de la nueva realidad colonial.

En el *Códice Florentino* conservamos referencias interesantes al uso de las pinturas en otra actividad. Así, se informa que los "espías", seguramente mexicas, eran enviados a los lugares que se querían conquistar, para que ellos "mirasen la disposición de la tierra, y la llanura, y espesura de ella, y los pasos peligrosos y los lugares por donde seguramente podrían entrar: y todo lo traían

pintado". Posteriormente, el señor convocaba a los capitanes principales, "que siempre eran dos" (el *tlacochcalcatl* y el *tlacatecatl*), para mostrarles la "pintura" y "señalabales los caminos, que habían de llevar, por donde habían de ir los soldados: y en cuantos días habían de llegar y donde habían de asentar los reales" (*Códice Florentino*, 1979, II, libro viii, cap. xvii: fols. 32r y 33r, y lámina, fol. 33v). Lo anterior es, quizá, el testimonio más claro que tenemos acerca de la elaboración de pinturas para fines bélicos entre los indígenas del centro de México.

Algunas referencias acerca de la prontitud con la que fueron elaborados determinados mapas a petición de los conquistadores, son las siguientes. Hernán Cortés, en su segunda *Carta de Relación*, reporta que le rogó a Moctezuma que le informara sobre la existencia en la costa de algún río y ancón para que los navíos que llegaran pudieran entrar y estar seguros,⁸² a lo que el *huey tlatoani* respondió que no lo sabía, pero que le haría pintar "toda la costa y ancones y ríos de ella" y que proporcionaría guías que acompañaran a los españoles para que, si era menester, conocieran dichos lugares. Otro día, informa el conquistador, le trajeron "figurada en un paño, toda la costa" y Moctezuma le dijo que "viese [...] a quién quería enviar, y que él proveería a quién, y cómo se viese y supiese todo" (Cortés, 1963: segunda carta: 65-66).⁸³ A reserva de la opinión de León-Portilla, debemos considerar que las referencias anteriores no nos llevan, necesariamente, a la conclusión de que existieron ya elaborados tales mapas, aun antes de la petición de Cortés. Lo que sí queda claro es que, entre la nobleza que estaba relacionada con Moctezuma, existían personas conocedoras de los diversos accidentes geográficos quienes podían ser, en un momento dado, consultados para fines diversos como lo fue, en este caso, la solicitud del conquistador español. Es por demás interesante que el mismo *huey tlatoani* ignorara lo que le solicitaba

⁸² León-Portilla comenta que dicha petición descansaba, en el fondo, en la curiosidad e interés del conquistador por conocer algún punto en el que le fuera dado encontrar el estrecho entre los mares del norte y del sur (León-Portilla, 1986: 13).

⁸³ La rapidez con la que le entregaron a Cortés este lienzo, le hace pensar a León-Portilla que "tenía el señor mexica a modo de repositorios de tales manuscritos. A los mismos podían acudir los conocedores para su consulta y para hacer copias o reproducciones con tanta presteza como la que aquí se ha recordado." (León-Portilla, 1986: 14).

Cortés, lo cual nos dice que no formaba parte de su oficio el tener conocimientos de ese tipo. Ciertamente tales nociones eran conocidas por aquéllos que tenían en su mente, como resultado de su actividad fundamental, el conocimiento del entorno geográfico: los comerciantes, al igual que los militares (cuando menos de alto rango) y, con cierta probabilidad, los recolectores de tributos.

Bernal Díaz del Castillo menciona que el propio Moctezuma dio a Cortés “en un paño de henequén, pintados y señalados muy al natural todos los ríos y ancones que había en la costa del Norte, desde Pánuco hasta Tabasco [...] y en ellos venía señalado el río Guazaqualco” (Díaz del Castillo, 1977, I, cap. cii: 317).

Hablando del área maya, podemos mencionar los testimonios de los conquistadores Cortés, Díaz del Castillo y Dávila. En tales testimonios aparece documentada la actividad de los nativos para elaborar dibujos en paños que contuvieran información acerca de accidentes geográficos, rutas e incluso poblaciones. La zona de elaboración de los mismos se extiende desde Coatzacoalcos hasta Acalán y la península de Yucatán. Estos mapas se realizaron prácticamente en función del conocimiento que deseaban tener los conquistadores del medio geográfico para que les sirvieran como referencia en sus travesías. En su elaboración intervinieron, seguramente, comerciantes indígenas (e incluso “gobernantes–comerciantes”), conocedores de ciertas rutas transitadas por ellos. Estos comerciantes pudieron ser mayas putunes (chontales), grupo dedicado principalmente al comercio y a la navegación, que procedía del sur de Campeche y del delta de los ríos Usumacinta y Grijalva, en Tabasco (Thompson, 1982: 21-72).

Cortés informó al rey de España, en su quinta *Carta de Relación*, que tuvo que ir hacia donde estaba el gobernador Pedrarias de Ávila. Para llegar a la región del Golfo de Honduras realizó una expedición, parcialmente por tierra, bastante complicada, durante la cual llegó a la villa del Espíritu Santo, en la provincia de Coatzacoalcos, teniendo que cruzar después las de Tabasco y Xicalango hasta llegar al golfo mencionado.

Estando en la villa del Espíritu Santo, en la “provincia de Cazacoalco”, el capitán envió mensajeros a las provincias de Tabasco y Xicalango, con el fin de comunicar a los señores de esas tierras su próxima llegada y que ellos fueran o

enviaran personas a quien pudiera decir lo que habían de hacer. Los emisarios fueron bien recibidos y regresaron en compañía de siete a ocho personas. Éstas lo ilustraron acerca de diferentes tópicos y, entre otras cosas, le informaron sobre casi todos los pueblos costeros hasta llegar donde se encontraba el gobernador Pedrarias de Ávila. Además le hicieron “una figura en un paño de toda ella, por la cual me pareció que yo podía andar mucha parte de ella, en especial hasta allí donde me señalaron que estaban los españoles”, y, continúa Cortés, “pospuestos todos trabajos, peligros y costas que se me ofrecieron y representaron, y los que más se me podían ofrecer, me determiné de seguir aquel camino, como antes que saliese de esta ciudad lo tenía determinado” (Cortés, 1963, quinta carta: 243).

Cortés menciona en varios lugares de la misma carta de relación algunas de las consultas que tuvo que hacer de tal paño; sin embargo, debido a que decidió ir por tierra durante cierta etapa del recorrido, en ocasiones la consulta de la figura no le fue de mucha utilidad. Así, por ejemplo, al preguntarle a ciertos indígenas acerca del camino hacia la provincia de Chilapan, que según la “figura” que Cortés llevaba había de llevar determinado derrotero, ellos no supieron darle razón, debido a que se transportaban en sus canoas por los ríos y esteros, y no por tierra (Cortés, 1963, quinta carta: 247-248, *cfr.*: 253). Es decir, las vías naturales de comunicación fluvial van a determinar el conocimiento básico para la movilización de las personas.

En Izamcanac, pueblo “grande” y de “muchas mezquitas”, que está en la ribera de un gran estero que atraviesa hasta el punto de Términos de Xicalango y Tabasco, se le hizo y entregó al capitán español “una figura en un paño del camino que había de llevar” (Cortés, 1963, quinta carta: 261).

Díaz del Castillo, por su parte, refiere cómo en el pueblo de Iztapa Cortés se informó “de los caciques y mercaderes de los naturales del mismo pueblo” acerca del camino que habían de llevar y les mostró un paño de henequén que traía de “Guazacualco”, en el cual estaban “señalados todos los pueblos del camino por donde habíamos de ir hasta Gueyacala, que en su lengua se dice la Gran Acala” (Díaz del Castillo, 1977, II, cap. clxxv: 195). Más adelante relata, de nuevo, que en este paño de Guazacualco “venían señalados los pueblos” (Díaz del Castillo, 1977, II, cap. clxxv: 196).

Además de este paño entregado a Cortés en Coatzacoalcos, Díaz del Castillo se refiere a otro que le fue entregado en Gueyacala, donde el capitán, después de haber inquirido sobre los pueblos y el camino a seguir, “todo se lo trajeron figurado en unas mantas, y aún los ríos y ciénegas y atolladeros” (Díaz del Castillo, 1977, II, cap. clxxvii: 203-204).

Otro testimonio, no tan claro como los anteriores, nos viene por parte del conquistador Alonso Dávila, quien inició su exploración en 1531. Chamberlain expone que Francisco de Montejo escogió a Dávila para dirigir la expedición hacia los “lagos de Uaymil-Chetumal”, en cuyas orillas, según informe de los indígenas, había oro. A lo largo de la expedición Dávila habría llevado mapas preparados por los nativos para guiarse en la ruta, en los cuales estaban señalados los lugares en donde se decía que existía oro (Chamberlain, 1982: XXXI-XXXII, 105-106; Antochiw, 1994: 29-30). Sin embargo, en el testimonio de Dávila no es muy clara la referencia a mapas elaborados por indígenas a propósito de la búsqueda del oro. Dávila escribió lo siguiente

Muy poderoso Señor- En la relación que á Vuestra Magestad hize con Pedro de Valencia, criado del adelantado D. Francisco de Montejo[...] dije todo lo sucedido en estas partes hasta entonces, y hacía saber á Vuestra Magestad cómo yo me partia á la sazón á la tierra dentro, á descubrir oro en ciertas que pensábamos que lo hubiera; y así fue, que yo salí al tiempo que Vuestra Magestad hize la relación, y fui a las partes que llevaba aseñaladas, do hize la diligencia para lo haber así como lo llevaba encargado, y no se halló (“Relación a lo sucedido a Alonso Dávila...”, en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias*, 1870, XIV, cuaderno núm. II: 97).

Probablemente la expresión en la que Dávila dice que fue a las “partes que llevaba aseñaladas”, dio pie a que Chamberlain conjeturara que esas partes o lugares se encontraban señalados en un mapa, en cuya elaboración participaron indígenas mayas. Por otra parte, en la relación de Dávila existen varias referencias a lo útil que fue para los españoles el contar con la ayuda de ciertos indígenas comerciantes que los guiaron, a él y a sus hombres, en determinadas ocasiones.

Conservamos otros testimonios que datan de la época colonial y que son descripciones de posibles mapas prehispánicos. De la zona quiché de

Guatemala tenemos la referencia a un mapa elaborado como resultado de un “pleito” de “tierras”. Fuentes y Guzmán proporciona una descripción del mismo (1932-1933, VII, segunda parte, libro ii, cap. xi: 107-108), la cual, si bien es confusa en algunos puntos, también es bastante interesante, por los distintos tópicos sobre los que nos informa. El mapa visto por Fuentes y Guzmán mostraba convenciones que tenían que ver con características del paisaje, ya que se mostraban “montes” y “valles” con “inscripciones a su modo”; existen en él referencias a las figuras de tres señores “indios” en trajes diversos con vestiduras y divisas que “manifestaban sus generaciones”; incluía un dibujo, al centro de la manta, que tenía que ver con la reunión de “concordia” y “pacto” que se “hizo entre todos” para el “repartimiento” de la tierra.⁸⁴ Incorporada al mapa está la figura de un “real personaje”, representada dentro de “como un valle redondo”, ya que el territorio representado le “pertenecía”;⁸⁵ finalmente, nos informa sobre la elaboración de textos pintados, esculpidos o tallados, sobre “pergaminos”, “manta”, “piedras” y “maderos”, los cuales tenían que ver con cuestiones genealógicas y de tributación. Fuentes y Guzmán considera que el mapa que vio era de origen prehispánico, al cual se le añadieron otros datos ya en época colonial como las referencias al conquistador Alvarado, a Argueta y, por supuesto, a una vaca y un caballo.

Fray Francisco Ximénez nos informa acerca de varios mapas de manta tejida, pertenecientes al pueblo de San Antonio Ylocab, también en la zona

⁸⁴ Nótese que el mensaje es similar al de las versiones de la “Memoria de la distribución de los montes”, ya que fue en Maní –sitio que aparece también al centro de los mapas que conservamos- donde se realizó una junta o reunión de diversos gobernadores o “caciques”, previa a la “distribución” de los montes y dicha “distribución” se basó en un acuerdo entre las partes.

⁸⁵ Esta información pictórica corresponde a lo documentado en las versiones de la “Memoria de la distribución de los montes” y en los “documentos de tierras de Sotuta”, en los cuales se hace referencia a los *halach uinicob* de las antiguas provincias de Maní y Sotuta. Fuentes y Guzmán interpreta, erróneamente, que el territorio representado le “pertenecía” al “gran cacique” dibujado en la manta. Es, ciertamente, una visión occidental de la situación, en la que se confunde el concepto de espacialidad de las entidades políticas mayas con el de territorialidad y la jurisdicción del gobernante sobre sus subordinados (asentados en un territorio), con la posesión de dicho territorio.

quiché, que portaban pinturas de las tierras del pueblo con montes, ríos y, probablemente, figuras pintadas en ellos, al parecer sobre fondo blanco.⁸⁶

A continuación nos referiremos a las afirmaciones que aparecen en la *Historia antigua de Yucatán* del obispo Crescencio Carrillo y Ancona, acerca de la existencia de mapas entre los mayas yucatecos. Es pertinente lo anterior considerando la importancia historiográfica del autor -clásico erudito yucateco de finales del siglo XIX- y a que sus afirmaciones, al respecto, están erróneamente fundamentadas. En la obra mencionada se refiere a los “libros” de los antiguos mayas yucatecos y con base en la *Historia antigua de México* del jesuita Francisco Javier Clavijero -quien, a su vez, se remite a información del padre Joseph de Acosta-, proporciona la siguiente información:

‘El P. Acosta cuenta –dice el célebre Clavijero- que en la provincia de Yucatán había ciertos volúmenes plegados a uso de aquellos pueblos, en que los sabios indios tenían señalada la distribución del tiempo, el conocimiento de los planetas, de los animales, y de otras producciones de la naturaleza, y las antigüedades nacionales, cosas todas muy curiosas y escritas con mucha diligencia [...] Otras pinturas eran topográficas y corográficas, etc.’ (Carrillo y Ancona, 1937: 212).

La cita de Carrillo y Ancona es equívoca, ya que si bien Clavijero sí utilizó la obra del padre Acosta, la afirmación de la existencia de pinturas topográficas y corográficas aparecen al comienzo de párrafo y el célebre jesuita las relaciona, según se colige por el contexto, a los mexicanos y no a los mayas yucatecos.⁸⁷

⁸⁶ Lo anterior aparece en la obra “Escolios a las historias del origen de los indios. Para mayor noticia á los ministros de las cosas de los indios”, en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, 37: 242-274, Guatemala, original de ca. de 1700. No hemos podido, hasta el momento, consultarla. A ella se refiere Thompson, 1988: 28 y 302.

⁸⁷ Acosta escribió: “En la provincia de Yucatán, donde es el obispado que llaman de Honduras, había unos libros de hojas a su modo, encuadernados o plegados, en que tenían los indios sabios la distribución de sus tiempos, y conocimiento de planetas y animales, y otras cosas naturales, y sus antiguallas, cosa de grande curiosidad y diligencia. Parecióle a un doctrinero que todo aquello debía ser de hechizos y arte mágica[...]” (Acosta, 1962: libro vi, cap. vii: 288). El párrafo de Clavijero comienza así: “Otras pinturas eran topográficas o corográficas, que servían no solamente a representar la extensión y límites de las posesiones de campo, sino también la situación de los lugares, la dirección de las costas y el curso de los ríos. Cortés testifica en

2. Las solicitudes españolas que obligaron a los mayas a elaborar los mapas

A finales de la Edad Media coexistían en Europa Occidental cuatro clases de mapas: 1) los *mappaemundi* de origen monástico y que portaban gran cantidad de elementos iconográficos cargados de simbología cristiana; 2) las cartas portulanas; 3) la cartografía de Ptolomeo, realizada con una red de meridianos y paralelos y 4) los mapas regionales y locales (Harley y Woodward, 1987, I: 284, 288, 292 y ss; Rivera Novo, 1992: 26).

Los mapas regionales y locales fueron realmente escasos durante la Edad Media (Harley y Woodward, 1987, I: 464);⁸⁸ contrasta su número si lo comparamos, por ejemplo, con la cantidad de *mappaemundi*, de diversos tipos y tamaños, realizados durante ese periodo. Woodward se asombra de que para algunas áreas, como Portugal y España, no se hayan reportado mapas de regiones pequeñas, si bien ello no necesariamente implica, a su ver, que no se hubieran realizado (Harley y Woodward, 1987, I: 465).

Los descubrimientos geográficos y la siguiente conquista militar y colonización realizados por España en el Nuevo Mundo, exigieron a la Corona la necesidad de conocer con el mayor detalle posible las dimensiones y las características climáticas, geográficas y naturales de sus posesiones, en orden a su mejor control y aprovechamiento. Paralelamente, el imperativo de la cristianización de sus habitantes y, en orden de ésta, el conocimiento de su historia, usos y costumbres antiguos, formaron parte también del interés tanto de la Corona como de los evangelizadores, si bien acerca de lo segundo existieron diversos, y a veces contradictorios, puntos de vista. Las *Relaciones histórico geográficas* constituyen ejemplos característicos del afán por el conocimiento de las colonias. Éstas estuvieron estructuradas con base en preguntas, cuyas respuestas darían como resultado descripciones escritas de

su primera carta a Carlos V que, deseando saber si en el golfo mexicano había algún puerto seguro para los navíos, le presentó Moctezuma pintada en un lienzo toda la costa desde el puerto de Chalchiuhcuecan (hoy San Juan de Ulúa) hasta el río de Coatzacoalco[...]" (Clavijero, 1982, libro vii, núm 47: 248).

⁸⁸ Woodward señala que nuestro conocimiento de los mapas de áreas pequeñas es todavía bastante fragmentario (Harley y Woodward, 1987, I: 465).

los dominios de ultramar. Los primeros cuestionarios que se enviaron a las autoridades coloniales datan de 1569, seguidos por el interrogatorio de 50 preguntas de 1577. Reinando Felipe II, se confeccionaron cuestionarios para España (1574 y 1575) con el objetivo, que no pudo ser ejecutado, de la elaboración de un gran mapa topográfico y geográfico, de una colección de dibujos de los pueblos y de una reseña histórico-geográfica-estadística de las diversas provincias españolas (*RHGGY*, 1983, I: XIV).⁸⁹

Indiscutiblemente las relaciones más estudiadas e importantes, en relación con el "Nuevo Mundo", fueron las de 1577. Los aspectos que se solicitaban en el cuestionario eran diversos. Algunos asuntos incluyen el recurso a la imagen. Así, en la pregunta 10 se pide informe del sitio y asiento de los pueblos de españoles y que se dé "signo en pintura de las calles y plazas y otros lugares señalados de monasterios, como quiera que se pueda rasguñar fácilmente en un papel, en que se declare qué parte del pueblo mira al medio día o al norte" ("Instrucción y memoria", en *RHGGY*, 1983, I: 9); en la pregunta 42 se solicita información sobre los puertos y desembarcaderos y "la figura y traza de ellos en pintura, como quiera que sea en un papel, por donde se pueda ver la forma y talle que tienen" ("Instrucción y memoria", en *RHGGY*, 1983, I: 11); en la 47 se pide los nombres de las islas pertenecientes a la costa, la razón del nombre y "la forma y figura de ellas en pintura, si pudiese ser, y el largo y ancho, y lo que bojan. El suelo, pastos árboles y aprovechamientos que tuvieren, las aves y animales que hay en ellas, y los ríos y fuentes señaladas" ("Instrucción y memoria", en *RHGGY*, 1983, I: 11). Los requerimientos anteriores dieron por resultado la elaboración de mapas de contenidos y estilos diversos. Los 78 mapas que aparecen en las ediciones de las relaciones de Acuña y de la Garza han sido clasificados por Delgado de la siguiente manera: 1) aquéllos en donde se dibuja una combinación de casas en dos dimensiones acompañadas de ríos y de árboles, 2) mapas de esquema radial, cuyo centro es la iglesia y el conjunto tiene el estigma de lo indígena en este edificio principal, a través de solo dos dimensiones (aquí incluye el mapa de Motul), 3) mapas con caminos en relación con grupos de edificios ya sea en

⁸⁹ Quizá únicamente se lograron cumplir algunos de los objetivos. Conservamos un mapa "llave" de España, en el atlas de El Escorial, atribuido a Juan López de Velasco, ca. de 1585 (Mundy, 1996: fig. 6).

una o dos dimensiones, 4) mapas gráficos que dibujan costas o cauces de ríos, de tradición europea, 5) mapas circulares (Cimapan, Teozacoalco y el de Tabasco), 6) mapas en que aparecen trazo de cordilleras, las cuales se elaboran por medio de líneas de un solo movimiento y que presentan otros rasgos geográficos, como ríos o la línea de la costa, 7) mapas que configuran poblados acompañados de paisaje, pero no en perspectiva, 8) mapas que describen un espacio urbano por medio de una sola dimensión, acompañados por una visión del entorno inmediato al poblado, 9) planos urbanos unidimensionales sin ningún otro rasgo del paisaje, 10) mapas con paisaje esquematizado en tres dimensiones, a la manera "renacentista", 11) mapas con rasgos netamente indígenas, considerando la dimensión que guardan así como las representaciones humanas sedentes, 12) mapas que combinan caminos y casas, éstas en una sola dimensión y enlazadas por una red de caminos muy marcada, 13) mapas que presentan una mezcla de hechos humanos con una perspectiva tridimensional de espacios amplios de manera general, aunque en algunos casos los edificios principales se representan con una sola dimensión (Delgado, 1997:119-132).⁹⁰

Debemos mencionar que durante el medievo, la forma normal de registrar relaciones topográficas fue por escrito, de tal manera que en lugar de mapas tenemos descripciones escritas de itinerarios, reconocimientos o mediciones urbanos, etc. (Harley y Woodward, 1987, I: 464).⁹¹ Ninguno de los mapas medievales de pequeñas áreas fueron compilados como parte de algún reconocimiento o medición de alguna propiedad, sea un simple campo, una posesión individual, una comunidad aldeana y sus tierras o un estado completo. La mayoría de los reconocimientos o mediciones de propiedad de la tierra son descripciones escritas, normalmente largas y detalladas.⁹² Allí donde

⁹⁰ En 1604, durante el reinado de Felipe III, se realizó un nuevo cuestionario de 255 preguntas; en el siglo XVIII se elaboraron nuevas relaciones, destacando la de Antonio de Ulloa (1777-1778) (West, 1972: 396-449; RHGGY, 1983, I: XII-XVII).

⁹¹ Incluso la expresión *mappamundi* no implicaba, obligatoriamente, el elemento gráfico y se la empleaba también para una descripción verbal escrita del mundo (Harley y Woodward, 1987, I: 287).

⁹² Woodward reporta únicamente dos excepciones, que datan de 1440-41 la primera (Norfolk) y entre 1497 y 1519 la segunda (Warwickshire). Sin embargo, en ningún caso los planos son parte del reconocimiento finalizado, el cual es

los mapas llegaron a ser dibujados con fines administrativos, parece haber sido siempre en orden de mostrar la colocación de conductos de agua o la línea de una frontera o límite en disputa (Harley y Woodward, 1987, I: 493-494).

No cabe duda que nos encontramos con una situación distinta a la medieval, en lo que respecta a la confección de mapas locales, resultado del fenómeno de unificación y consolidación del Estado nacional español en la península ibérica y de las necesidades político administrativas y económicas de España en relación con las colonias de ultramar. La descripción, eminentemente escrita, en las relaciones geográficas, era complementada por la imagen. Durante el siglo XVI los documentos de corte administrativo y legal debían ser, esencialmente, escritos. Al respecto, Domínguez señala que

el prestigio de la palabra escrita era muy grande, porque estaba relacionada con el legalismo formal que es nota característica de la época. Todos los contratos, aun de mínima cuantía, se pasaban ante el escribano (el número de estos funcionarios era inmenso) y un producto bien conocido de esta mentalidad fue la lectura de los requerimientos que hacían los conquistadores a los indios (Domínguez, 1976: 318)

No sin cierta ironía el autor afirma que “Se levantaba acta de todo: desde el contrato de un maestro con un aprendiz hasta la toma de posesión del Océano Pacífico por el rey de España” (Domínguez, 1976: 318). Ciertamente, los documentos legales eran por escrito, ya que por medio de dicha expresión se manifestaba la legalidad y quedaba registrada para la posteridad.

Entre las múltiples funciones de los gobernadores españoles, estaban las de cuidar el “buen tratamiento, conservación y aumento de los indios” (Dougnaç, 1994: 122). En ocasiones, principalmente durante las visitas, los gobernadores podían “administrar justicia” de primera instancia a las partes agraviadas, sobre todo si eran indígenas, con participación de su asesor letrado (Dougnaç, 1994: 126). Además, para el caso que nos ocupa, era el gobernador de Yucatán quien designaba a los funcionarios del Juzgado

una descripción escrita, y se encuentran, más bien, entre las notas y esquemas o dibujos preliminares (Harley y Woodward, 1987, I: 493-494).

General de Indios (1591/1592-1820) y lo presidía, estando su sede en la ciudad de Mérida.⁹³

Los trámites realizados en el Juzgado General de Indios han sido divididos por Borah en cuatro categorías: 1) la formulación y presentación de la petición o queja, 2) la vista, ya fuese siguiendo procedimientos judiciales o administrativos, 3) la decisión y 4) el cumplimiento de la decisión (Borah, 1985: 245-246). Durante la segunda etapa, en que se presentaban las pruebas de las partes en conflicto, podían ser exhibidos documentos, aun los manuscritos “pictográficos” indígenas (“pinturas”) (Borah, 1985: 250). El documento fechado más antiguo que hemos encontrado acerca de una orden explícita a las autoridades mayas yucatecas para la elaboración de mapas es el mandamiento del gobernador don Diego Fernández de Velasco (8 de agosto de 1600). En éste se solicita a las autoridades indígenas de Yaxcabá, Tinum y Kauá los “papeles, derechos y pinturas”, los “títulos, derechos y pinturas”, con el fin de que el gobernador haga justicia, a propósito de un conflicto por el usufructo de los montes (*Códice Pérez*, 1870: 188-189). El orden de lo que se pide es significativo, ya que se comienza con los títulos y los derechos (documentos escritos) y, finalmente, las “pinturas”. Parece esto reflejar el que la legalidad está en el documento escrito y la pintura no viene a ser sino un complemento visual. De todas maneras, se solicitó el recurso a la imagen. Lo anterior no invalida el que se hayan podido solicitar mapas a las autoridades indígenas antes de 1600.

3. Los mapas maya yucatecos coloniales: sus intereses

Los problemas generados por las reducciones o congregaciones y las transformaciones coloniales llevadas a cabo durante la segunda mitad del siglo XVI crearon la necesidad de elaboración de los mapas y de los “Títulos de tierras”, tal y como mencionamos en el capítulo ii. Ciertamente, las autoridades indígenas nobles buscaron defender los intereses de sus comunidades en cuanto al derecho de usufructo de los montes así como los de su linaje. La

⁹³ La corona española creó tres Juzgados Generales de Indios, en la Audiencia de México (ciudad de México), en la del Perú (Lima) y en Yucatán (Mérida) (Quezada, 2001: 77; Borah, 1985: 349-365).

política de la congregación alteró considerablemente la geografía política prehispánica. Don Francisco de Montejo Xiu logró conservar el título de *halach uinic* y obtuvo el de gobernador. Sin embargo, otros *halach uinicob* perdieron el señorío sobre los pueblos subordinados de las antiguas provincias (*cuchcabalob*) respectivas, lo que significó la desintegración de las mismas, surgiendo entonces, ya en el contexto colonial, los pueblos independientes. La confección de diseños espaciales dibujados -independientemente de las órdenes para su realización por parte de las autoridades españolas- fue particularmente significativa para los indígenas. En efecto, la consulta y copia de los "mapas" fue más importante en la resolución de los conflictos por el usufructo de los montes, que los documentos escritos, tal y como mostraremos en los capítulos iv y v. El mapa del "norte" de Yucatán ofrece una interpretación en términos autóctonos de ciertos aspectos concernientes a la nueva realidad colonial (fundaciones franciscanas, congregación, nuevo orden religioso-político), lo cual evidencia otro interés en la confección de los "discursos dibujados", el cual no responde a problemas por el usufructo de los montes.

Conservamos diversos mapas relacionados con documentos clasificados como "Títulos de tierras".⁹⁴

Mapa del pueblo de Acanceh, Yucatán, que se encuentra dibujado sobre una hoja en la cual está escrito un "deslinde de tierras", en expresión de Antochiw, elaborado hacia 1563 para ilustrar los "límites de las tierras" del pueblo, a raíz del "Tratado de tierras de Maní", según dato e interpretación de dicho autor (Antochiw, 1994: 36).⁹⁵ Está en una biblioteca particular de la ciudad de Mérida. Contamos con dos fotografías que forman parte de la obra *Historia cartográfica de la península de Yucatán* (Mapa 2).⁹⁶

⁹⁴ En otros "Títulos de tierras" existen referencias a mapas no conservados, como en "Documento nº 1 del deslinde de tierras de Yaxkukul" (1984: 42), los "Deslindes de Yaxkukul" (*Crónica de Yaxkukul*, 1926: 36 y 37) (documento nº 2), la *Crónica de Chac Xulub Chhen* (en Brinton, 1969: 193), el *Códice de Calkiní*, así como la "Crónica de Maní" y los *Títulos de Ebtún*. A los mapas mencionados en estos tres últimos textos nos referiremos en su momento.

⁹⁵ Antochiw maneja la expresión "Tratado de tierras de Maní". Al respecto, ver nota 96.

⁹⁶ En el presente trabajo nos referiremos de manera secundaria a este mapa, debido al mal estado de la reproducción fotográfica, de la que sólo alcanzamos a distinguir algunas partes del texto y la figura del mapa circular que lo acompaña.



Mapa 2 Mapa de Acanceh, Yucatán (Antochiw, 1994: 36).

Algunos mapas, vinculados con problemas por el usufructo de las “tierras” y los “montes”, atribuidos éstos a causas diversas (transcritos en Roys, 1939) se encuentran en los *Títulos de Ebtún*, conjunto de documentos que abarcan la época colonial e inicios del México independiente (Mapa 3).

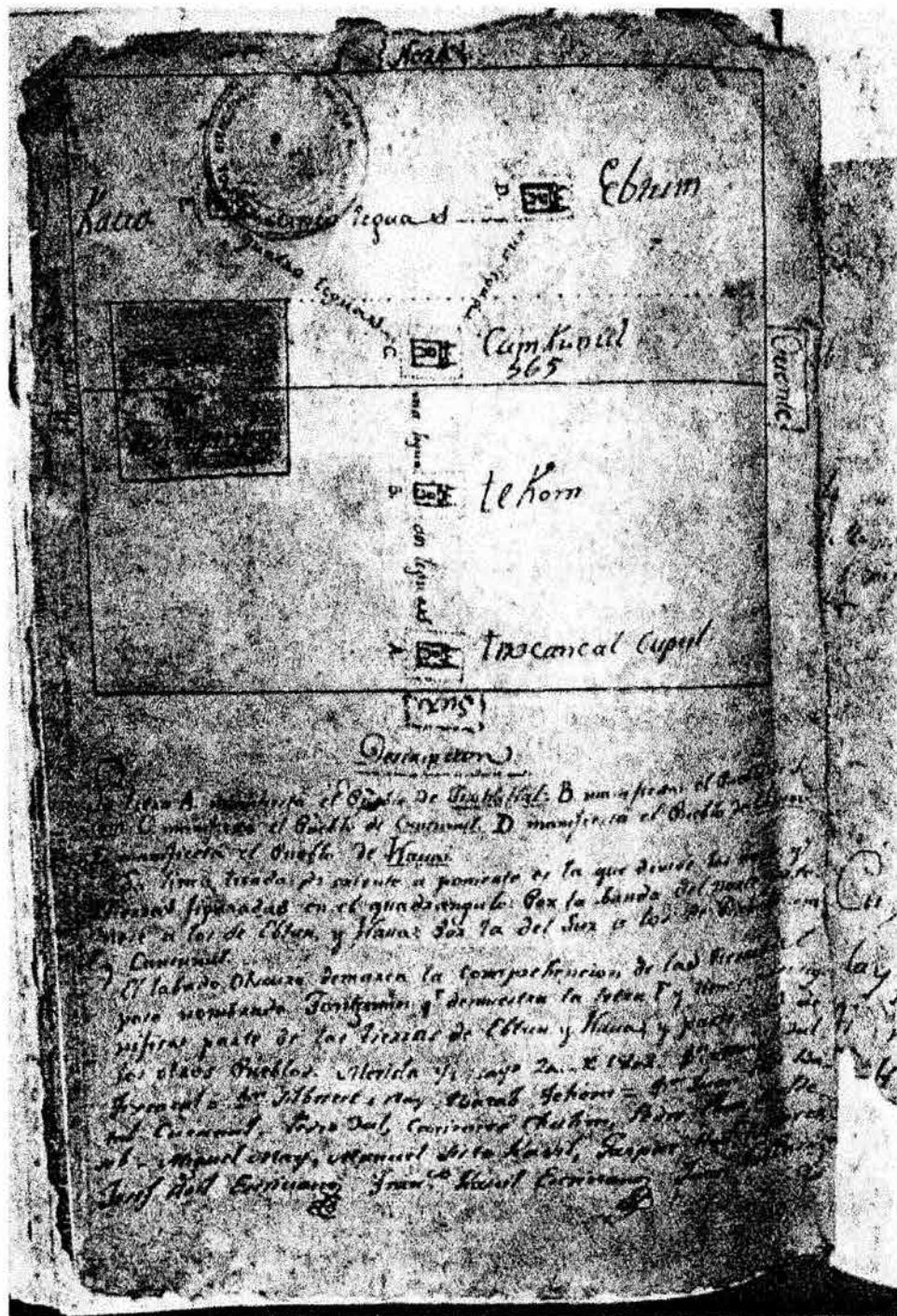
En la “Crónica de Maní” conservamos dos mapas, relacionados con problemas por el usufructo de los montes entre Nohcacab y Calkiní. Uno de ellos fue presentado por las autoridades de Calkiní (Mapa 4) y el otro fue elaborado a raíz del reconocimiento y medición realizados por Pedro Ignacio Manzanilla en 1801 (Mapa 5a y b).

Los tres mapas de la “distribución de los montes de Maní” (“grupo Maní”).

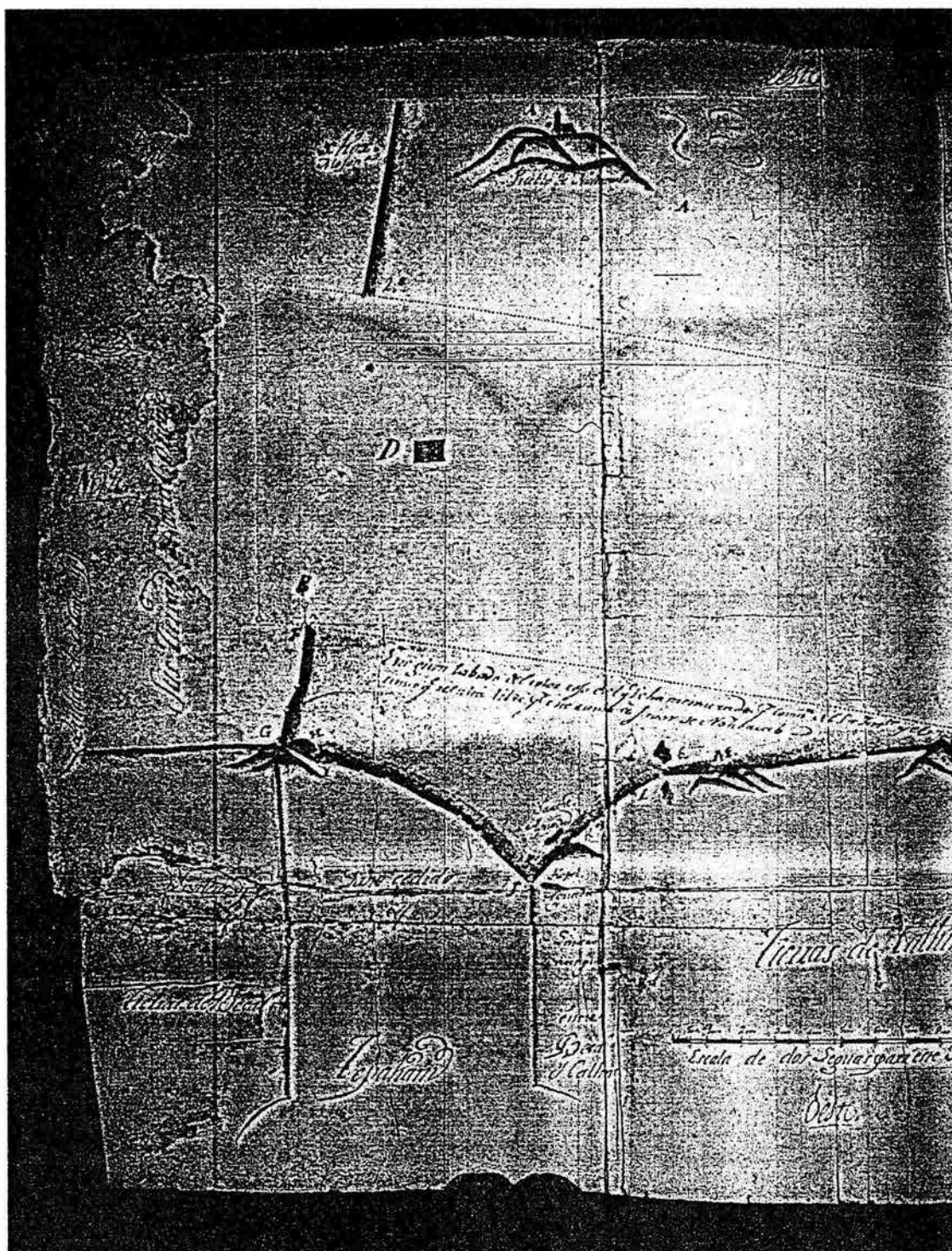
Están relacionados con un texto importante, la “Memoria de la distribución de los montes (1557)”, del cual conservamos cuatro versiones.⁹⁷ Éstas son: 1) Versión contenida en la “Crónica de Maní”, acompañada por un mapa circular (Mapas 6a y b). Se le considera una transcripción del tratado original y está fechada el 10 de julio de 1596. También se conservan en dicha crónica un sumario del tratado de 1557 y un acuerdo o concierto entre los pueblos de Ticul y Ppustunich fechado en 1588 (“Crónica de Maní”, fs. 1r- 2v), relativo a ciertos montes en la región de Uxmal. Es probable, tomando en consideración la existencia del sumario (que no se encuentra en otros documentos que contienen versiones de la “Memoria de la distribución de los montes”) y del concierto entre Ticul y Ppustunich, que haya sido una copia preparada para estos dos pueblos (Okoshi, comunicación personal, 2001). Los documentos anteriores están acompañados por una traducción al castellano realizada durante la quinta década del siglo XVII (fs. 3r-4v).⁹⁸ Gropp reprodujo el mapa circular y realizó una descripción de los documentos. La “Crónica de Maní”, inédita hasta el momento, se encuentra en la Biblioteca Latinoamericana de la Universidad Tulane. 2) En la obra *Incidents of Travel in Yucatán* del

⁹⁷ Estas versiones fueron llamadas por Roys “Tratado de tierras de Maní”, designación que sigue Frauke J. Riese (“Landvertrag von Maní”). En la presente investigación seguimos la denominación propuesta por Quezada y Okoshi, ya que ella se ajusta al sentido original del contenido de la narración, expresado en maya yucateco, que se encuentra en las mismas.

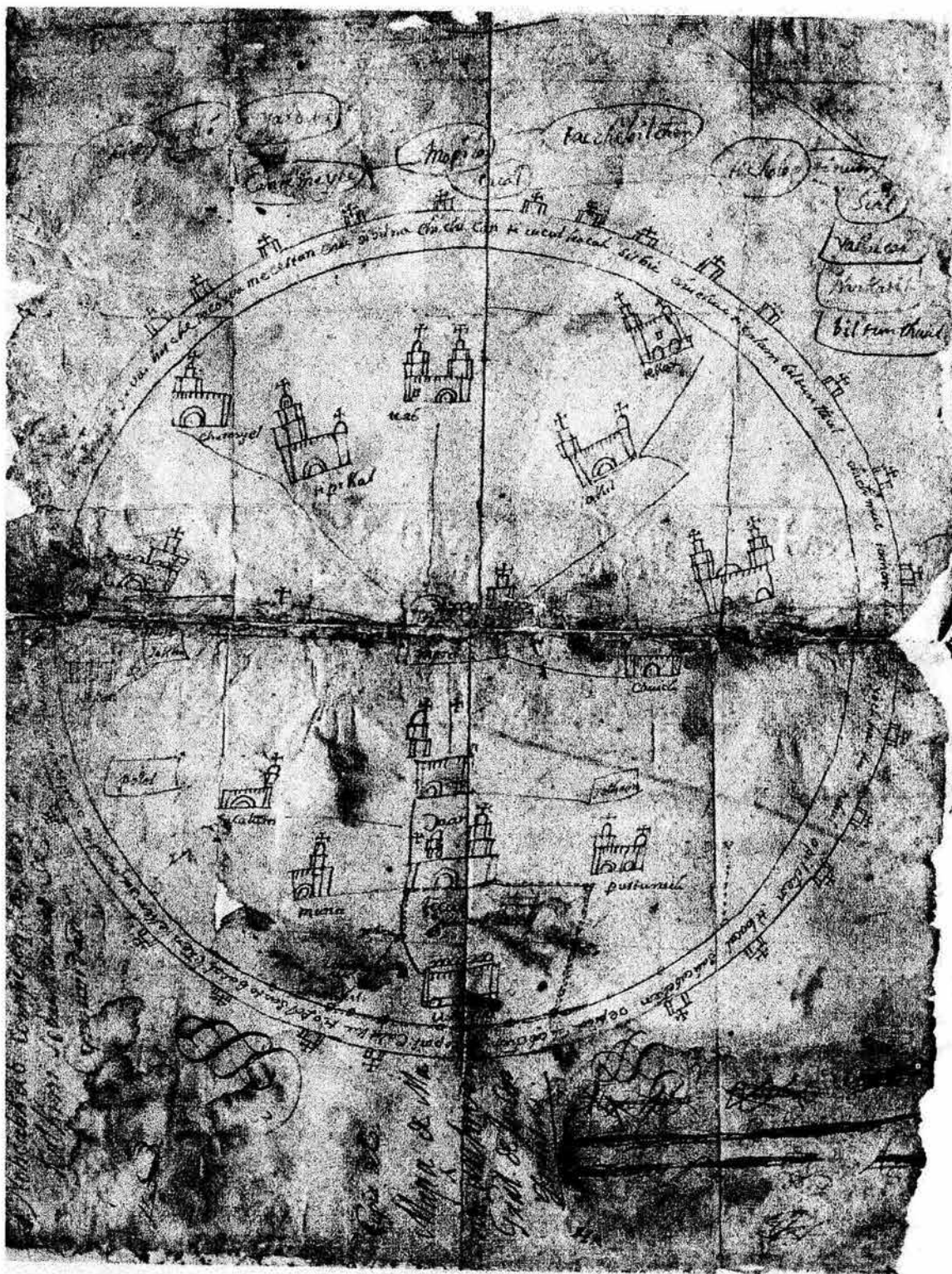
⁹⁸ La fecha del documento aparece así: “[...]en[...]días del mes de março de mil y seissiento y quare[...]” (“Crónica de Maní”, f. 5v)



Mapa 3 Un mapa de los Títulos de Ebtún (Roys, 1939: lámina 6-a).



Mapa 5 Mapa realizado como consecuencia del reconocimiento de don Pedro Ignacio Manzanilla, "Crónica de Maní" (a).



Mapa 6 Mapa de la "distribución de los montes" de Maní, "Crónica de Maní", (Sharer, 1993: fig. 10.9) (a).

viajero y diplomático estadounidense John L. Stephens, aparecen fracciones de la “Memoria”, vistas por él en el archivo de Maní en 1842. Stephens nos informa que, al estar buscando documentos que proporcionaran información sobre las ruinas de Uxmal, le mostraron en el archivo referido un gran volumen de apariencia antigua y venerable. Dentro de éste encontró, en la página 157, un documento fechado en 1557, donde aparecía la palabra Uxmal, así como las referencias a otros lugares; en otra parte del libro halló otro documento fechado el 10 de agosto de 1556, donde también aparecía el nombre de esta ciudad prehispánica. De ambos ordenó copias que fueron realizadas por un maestro de escuela, las cuales mostró a don Juan Pío Pérez Bermón, quien descubrió varios errores en ellas. El cura Carrillo,⁹⁹ amigo de Stephens, fue a Maní para realizar otras copias de los documentos, de las cuales elaboró una traducción, que fue revisada por Pérez Bermón, versión a partir de la cual Stephens preparó la traducción al inglés (Stephens, 1963, II, cap. xv: 170-174). Ambos textos fueron parcialmente transcritos en la obra de Stephens y, por su contenido, podemos apreciar que son versiones de la “Memoria de la distribución de los montes”. También se incluye en la obra un mapa circular (lámina XXV de dicha obra), titulado “mapa indio”, similar mas no idéntico al de la “Crónica de Maní”, el cual es una copia del que se encontraba dentro del libro de apariencia antigua y venerable revisado por Stephens (1963, II, cap. xv: 171-172). Está fechado en Maní el 28 de marzo de 1842 y porta el año de 1557 en la parte superior de la hoja (Mapa 7). 3) Versión contenida en los *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*,¹⁰⁰ acompañada por un mapa no circular (Mapa 8). Quezada y Okoshi han demostrado, con base en el análisis morfológico de esta versión que tal texto fue escrito poco tiempo después de la conquista española, constituyéndose en el más antiguo en lengua maya yucateca realizado con caracteres latinos (Quezada y Okoshi, 2001: 30-31). Podría haber sido una copia hecha para el pueblo de Yaxacumché, ahora parte de Oxkutzcab. Contiene un informe especial de los montes de Oxkutzcab, Yaxá y Ticul. Los *Papeles* son un conjunto de documentos de naturaleza administrativa, que

⁹⁹ Don Estanislao Carrillo, de Ticul.

¹⁰⁰ A esta obra se le conoce como “Crónica Xiu”. En el presente trabajo seguimos el título propuesto por Quezada y Okoshi (Okoshi, 2001: 2; Quezada y Okoshi, 2001).



INDIAN MAP

Mapa 7 Mapa de la "distribución de los montes" de Maní, *Incidents of Travel in Yucatan* (Stephens, 1963, vol. II).

pertenecieron a la rama de los Xiu, descendientes de Ah Mochan Xiu (don Melchor Xiu), que se estableció en Yaxá. Constan de 82 folios sueltos, que se inician con el árbol genealógico de los Xiu, seguido por la “Memoria de la distribución de los montes”, siendo el resto textos legales fechados entre 1608 y 1817 (Okoshi, 2000a: 332; Quezada y Okoshi, 2001, introducción). Los documentos se encuentran en el Museo Peabody de Arqueología y Etnología de la Universidad de Harvard (Sharer, 1994: 504). 4) Versión del tratado que se encuentra en el *Códice Pérez*. El texto fue copiado por Pérez Bermón, posiblemente cuando era jefe político del pueblo de Peto, y no contiene mapas (Roys, 1972: 179). Berendt copió el *Códice Pérez*, titulándolo “Chilam Balam. Artículos y fragmentos de manuscritos en lengua Maya colectados por Pérez”, editado en Mérida en 1870. Esta colección de documentos se encuentra en la Berendt Linguistic Collection, perteneciente al Museo Universitario, Universidad de Pennsylvania. Ermilo Solís Alcalá y Ermilo Solís M. realizaron otra copia del manuscrito de Pérez Bermón y Morley fotografió el *Códice* en la ciudad de Mérida (Roys, 1939: 421).

Mapa de Sotuta.

En el *Códice Pérez* encontramos una compilación de manuscritos titulada “Copia de los documentos de Tierras de Sotuta. Con traducción hecha por el intérprete del rey Gaspar Antonio Xiu. 1600.” (*Códice Pérez*, 1870: 187). Según Roys la elaboró Pérez Bermón, al parecer, a partir de otra copia perteneciente al pueblo de Tixcacaltuyú; ésta se realizó, continúa Roys, con base en los documentos originales, los cuales todavía existían en el archivo de Sotuta en 1811 (Roys, 1939: 421). Pérez Bermón incluye la certificación de la copia hecha en Tixcacaltuyú, que porta la fecha 12 de febrero de 1811 (*Códice Pérez*, 1870: 199). Los “Documentos de tierras de Sotuta” copiados por Pérez Bermón incluyen: i) El mandamiento del Gobernador Diego Fernández de Velasco (8 de agosto de 1600), en el que se ordena a las autoridades de Yaxcabá, Tinum y Kauá el que se presenten portando todos los títulos, papeles y pinturas (mapas) de determinadas tierras estancias y sitios, que se mencionan en el mandamiento. Este documento se conserva en español, seguido por una traducción en maya yucateco (*Códice Pérez*, 1870: 188-

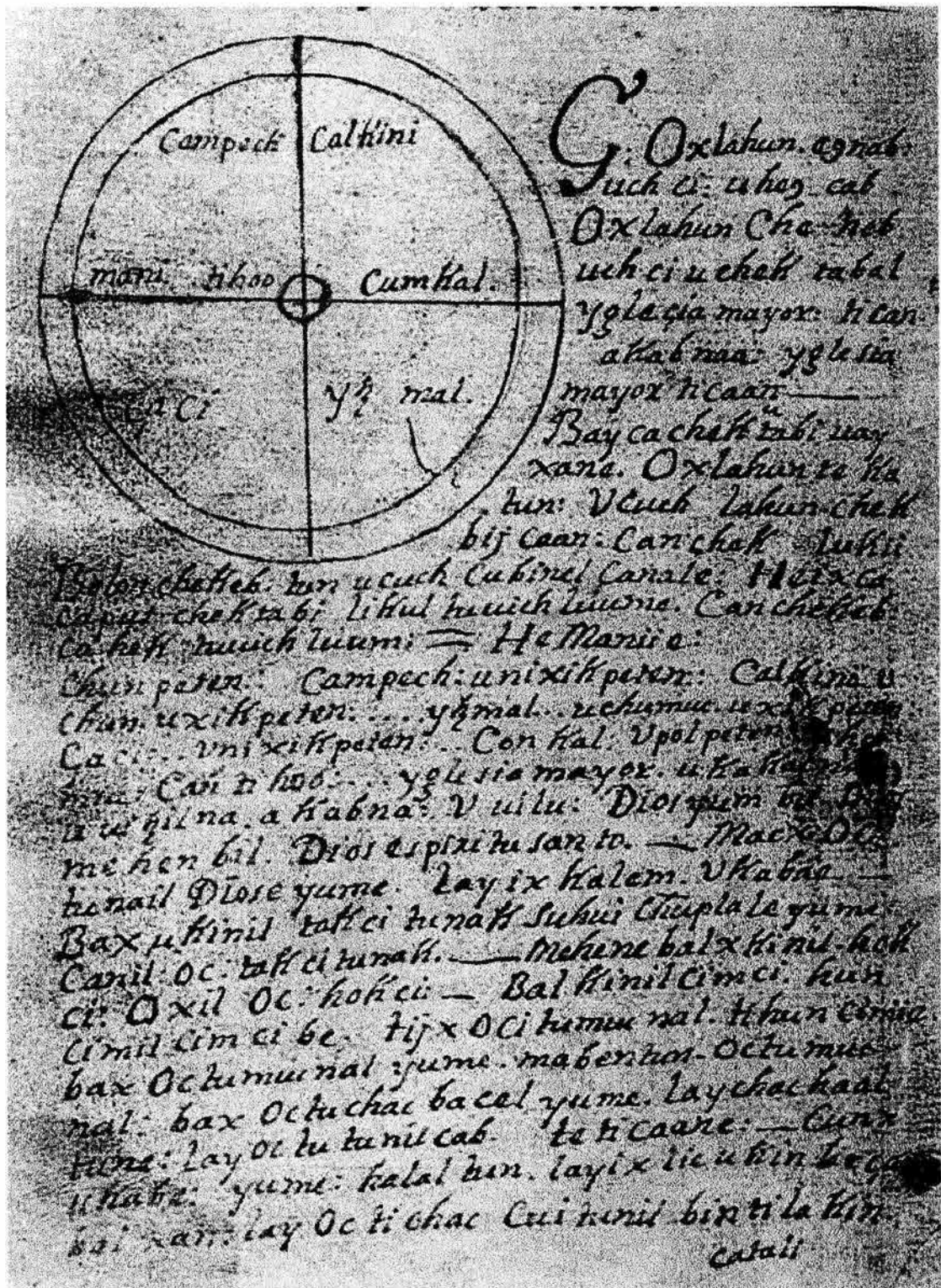
189).¹⁰¹ ii) La “Traducción de los papeles de los pueblos”, la cual contiene los siguientes textos: a) aquél en el cual se describe la ruta que siguió Nachi Cocom, junto con ciertos indígenas principales, para poner las mojoneras en los términos y provincia de Sotuta, acción que se ubica en el año de 1545 (*Códice Pérez*, 1870: 190-192). Este texto es fundamental ya que puede vincularse con el mapa circular no fechado de la “distribución de los montes” de Sotuta, manuscrito que se conserva en la Universidad Tulane, Nueva Orleans (Roys, 1939: 9) (Mapa 9). b) uno en castellano fechado el 2 de septiembre de 1600, en el pueblo de Yaxcabá (*Códice Pérez*, 1870: 192-193). c) el concierto en maya yucateco, del miércoles 6 de septiembre de 1600, con su respectiva versión al español, en Yaxcabá (*Códice Pérez*, 1870: 194-196). d) otro concierto en maya y en español de la misma fecha y lugar (*Códice Pérez*, 1870: 196-199).

Mapa de la “provincia” del norte de Yucatán, del *Chilam Balam de Chumayel*.

Además de los mapas mencionados con anterioridad, relacionados con problemas por el usufructo de los montes, conservamos otro en un documento cuyo contenido es de índole diversa a la de los “Títulos de tierras” (*Chilam Balam de Chumayel*). El mapa se encuentra en la foja 36v (Gordon, 1913: 67; Berendt, 1868: 25, 196) (Mapa 10). Los textos con los que aparece asociado son: 1) aquél en el que se narra la “fundación” del *cab* (el mundo) poniéndose énfasis en la edificación de la Iglesia Mayor (Catedral) en Mérida, 2) la descripción metafórica del *peten* (la provincia) ilustrada con el mapa, 3) continúan una serie de acertijos elaborados en un estilo similar al “lenguaje de Suyuá”. Más adelante nos referiremos a estos aspectos.

En la presente investigación analizamos, tal y como se menciona en la introducción, los mapas del “grupo Maní” (“Crónica de Maní”, Catherwood/Stephens, *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*), de Sotuta, del *Chilam Balam de Chumayel* y, secundariamente, de Acanceh.

¹⁰¹ Los conciertos de tierras y los reportes que conforman los *Títulos de Ebtún* comienzan precisamente en ese año de 1600, si bien son transcripciones del siglo XVIII. Roys considera que muestran evidencia de ser copias fieles (Roys, 1939: 6).



Mapa 10 Mapa del Chilam Balam de Chumayel (Gordon, 1913: 67)

Capítulo IV El microcosmos: las historias atrapadas en forma visual

Los mapas, al igual que otros tipos de testimonios del pasado, nos “hablan” de sí mismos: ¿cuáles fueron las causas concretas que explican su existencia? y, por ende, ¿qué nos dicen del contexto histórico que los generó?, ¿qué problemática buscaron resolver?, ¿cuál fue su utilidad específica?. Estas y otras cuestiones, nos impulsan a abordar su estudio desde la perspectiva histórica para así valorarlos como testimonios “insertos” en la historia —es decir, introducimos en su historicidad—, como documentos vivos que respondieron a determinadas realidades que afectaron a la sociedad maya en su conjunto y que sólo pueden ser cabalmente explicados desde aquella perspectiva.

Así, abordaremos el análisis de los mapas como textos (“discursos dibujados”) para dilucidar su contexto histórico y, paralelamente, nos referiremos a la información proveniente de otros documentos, vinculados parcial o totalmente con su contenido y su uso por parte de las autoridades mayas, mismos que arrojan luz acerca de la problemática que explica su elaboración. Estudiaremos a los mapas “en el tiempo”, estableciendo el momento probable de la elaboración de las copias existentes y buscando, también, el origen (parcialmente hipotético) de las mismas. Pondremos énfasis en la utilidad y significación que tuvieron para los mayas yucatecos durante la Colonia. Lo anterior, obviamente, dependerá de la riqueza de información que porta cada uno de ellos y de los textos con ellos vinculados.

A continuación mostramos una clasificación de los mapas que se analizan en el presente trabajo, tomando en consideración la forma y la función que tuvieron, según los casos. La forma está relacionada con la noción, arriba explicada, de *peten* vinculada, a su vez, con la existencia del poder ya sea indígena y/o español. La función tiene que ver con los aspectos que buscan solucionar: todos, con excepción del mapa del *Chilam Balam de Chumayel*, reflejan la problemática colonial por el usufructo de los montes.¹⁰² Con base en estos criterios, tenemos:

¹⁰² Las características generales de los mapas (forma, orientación, iconografía y contenido) aparecen esquematizadas en el Cuadro 1a.

Mapas circulares, cuya forma implica la existencia de una autoridad reconocida o “de facto” así como la pertinencia del recurso a la imagen circular:

1. “Crónica de Maní”, Catherwood/Stephens y Sotuta: asociados con el acceso al usufructo de los montes.¹⁰³
2. *Chilam Balam de Chumayel*: interpretación cosmológico-fundacional y descripción metafórica del *peten* (la “provincia”) del “norte” de Yucatán.

Mapa de los Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán: vinculado con el acceso al usufructo de los montes.

Comenzaremos la exposición con el análisis del mapa del *Chilam Balam de Chumayel* y, continuaremos, con los mapas que tienen que ver con problemas por el derecho de usufructo de los montes.

1. El mapa de la provincia del “norte” de Yucatán (*Chilam Balam de Chumayel*).

El libro de *Chilam Balam de Chumayel*, así como los demás *Chilam Balam* conservados, se escribieron con el fin de que los mayas conservaran “la herencia espiritual de sus antepasados, su religión y sus costumbres, que habían sido invalidadas por los españoles”; se escribieron, entonces, “libros sagrados que sustituyeron a los antiguos códices, de contenido diverso, tanto de origen prehispánico como resultado de los acontecimientos y vivencias de los mayas dentro del orden colonial” (*Chilam Balam de Chumayel*, 1985: 11).

A diferencia de los “Títulos de tierras” mencionados, que buscaron tener una finalidad legal, los libros de *Chilam Balam* fueron leídos en las ceremonias de la comunidad, en las cuales se realizaban ofrendas, sacrificios, cantos y bailes de tradición prehispánica (*Chilam Balam de Chumayel*, 1985: 15). Evidentemente, fueron textos que se conservaron en la clandestinidad y que no debían ser conocidos ni por los frailes ni por las autoridades civiles españolas. Baste recordar lo dicho acerca de los procesos contra los indígenas apóstatas de Maní, Sotuta, Hocabá y otros lugares, de 1562.

La forma de organización y transmisión de estos libros pudo haberse realizado de la siguiente manera: varios hijos de la nobleza indígena aprendieron de los frailes a leer y a escribir su propia lengua maya empleando caracteres latinos; posteriormente, se dieron a la tarea de transcribir textos religiosos e históricos de sus libros jeroglíficos;¹⁰⁴ después, de una o varias fuentes saldrían copias que pasarían a manos de los escribanos nativos de otros pueblos. En cada poblado al núcleo original se le adicionaron nuevos materiales, enriqueciéndose con el paso del tiempo. Debido a que se les consideraba libros sagrados, fueron copiados cuando se deterioraban (Barrera Vásquez, 1989: 10). Ninguno de los libros de *Chilam Balam* conservados fueron compilados antes de la última parte del siglo XVII, y la mayoría de ellos lo son del siglo XVIII (Roys, 1967: 5-6). Bricker ha demostrado que un cierto número de pasajes que encontramos en los *Chilam Balam de Chumayel* y de *Chan Kan* muestran elementos de lo que podríamos llamar “gramática glífica” lo que hace suponer que fueron escritos por personajes que conocían el manejo de los glifos mayas (Bricker, 1989: 39-50). El libro de *Chilam Balam de Chumayel* contiene textos de diversa índole, entre los que tenemos aquéllos de carácter mítico, profético, cosmológico y religioso, que están redactados en un “lenguaje arcaico” sumamente simbólico y multívoco, en el que se emplean metafóricamente objetos, colores y seres naturales para expresar ideas. En ellos observamos el uso de fórmulas sintéticas, en un lenguaje esotérico o secreto que buscaba ocultar a los profanos su verdadero sentido, por lo que son textos de difícil traducción (Roys, 1967: 8-9; *Chilam Balam de Chumayel*, 1985: 15). En el texto, la geografía es altamente ritual, poniéndose énfasis en ciertos lugares considerados sagrados: las cuevas, los cenotes, el mar, las cuatro direcciones, los pozos, los caminos, las ciudades, los pueblos, las villas, los puertos, los cerros (Edmonson, 1986: 7); algunos de ellos vinculados con los “asientos” de katún y las profecías o cargas katúnicas, así como con las fundaciones conventuales franciscanas.

¹⁰³ Presenta esta forma el mapa de Acanceh, relacionado también con el derecho de usufructo de los montes del pueblo.

¹⁰⁴ Realmente son muy pocos los textos de los *Chilam Balam* que pueden provenir de textos jeroglíficos prehispánicos.

El pueblo de Chumayel, actualmente cabecera municipal, está ubicado a corta distancia de Teabo y aparece localizado en los 3 mapas del “grupo Maní” (Mapa 11). No tenemos ninguna Relación Histórico Geográfica de Chumayel y carecemos de información sobre tal sitio en el siglo XVI. Sin embargo, la existencia de una obra tan importante en dicho pueblo, como lo es el libro de *Chilam Balam*, nos hace suponer la importancia que pudo tener como lugar donde se conservó parte de la tradición y los textos sagrados maya yucatecos en la época colonial.

1.1 El diseño cósmico y los mensajes

En el primer capítulo hicimos breve referencia a los textos con los que el mapa está relacionado. A continuación mostraremos aquellos aspectos que nos ayudan a interpretar el mapa.¹⁰⁵

El primer texto (Gordon, 1913: 67; Berendt, 1868: 25, 1-14) habla de la “fundación” del “mundo” (*cab*) y de la medición de la “Iglesia Mayor” en el cielo y en la tierra, acciones vinculadas con fechas de la cronología maya yucateca prehispánica. Debido a que está escrito en lenguaje esotérico y hay discrepancias en las diversas versiones propuestas del mismo, así como en la interpretación de las fechas calendáricas, aquí sólo pondremos énfasis en las ideas que consideramos son, en términos generales, esenciales y que, a su vez, pueden vincularse con el texto siguiente y con el mapa circular. El pasaje, al que identificaremos como “Texto 1”, es el siguiente:¹⁰⁶

TRANSCRIPCIÓN MODIFICADA

VERSIÓN CASTELLANA

G: Oxlahun edznab:
uchci u hedz cab.

En el trece *Edznab*¹⁰⁷
sucedió la fundación o asentamiento¹⁰⁸
del mundo.

¹⁰⁵ Las características formales del mapa se encuentran en el Cuadro 1a.

¹⁰⁶ El texto presentado es versión del autor de la investigación.

¹⁰⁷ Trece *edznab* es el nombre de uno de los días del calendario ritual de 260 días.

¹⁰⁸ La palabra maya empleada es *hedz*, que tiene el significado de “fijar”, “asentar y apoyar con firmeza” (*Diccionario Maya*, 1995: 204). La expresión *hedz cab* está vinculada con *hedz cah*, que significa “poblar ciudad o lugar, tomar asiento para fundar un pueblo” (*Diccionario Maya*, 1995: 204).

Oxlahun chen eb
uchci u chek tabal

Iglesia Mayor ti can akab naa,

Iglesia Mayor ti caan. _____
Bay ca chek u tabi uay xane.

Oxlahunte katun:

[.....]¹¹⁵

He ix ca

caput chek tabi likul

tu uich luume.

Can chekeb ca hek

Tu uich luum

En el trece *chen*,¹⁰⁹ *eb*,¹¹⁰

sucedió que fue medida por pasos y
atada o acordonada¹¹¹

la Iglesia Mayor,¹¹² la casa de
aprendizaje en lo oscuro,

la Iglesia Mayor del o en el cielo.

Así fue medida y atada o acordonada
aquí también.¹¹³

Trece katunes son su cuenta.¹¹⁴

He aquí que fue dos veces medida y
acordonada, levantada sobre la faz de
la tierra.¹¹⁶

Cuatro medidas de pies tuvo cuando
se puso sobre la faz de la tierra.¹¹⁷

¹⁰⁹ *Chen* es el nombre de una de las veintenas del calendario maya yucateco. El numeral indica la posición del día en la veintena.

¹¹⁰ *Eb* es el nombre de un día del calendario ritual. Éste no aparece relacionado con número alguno en el texto. Edmonson propone vincularlo con el coeficiente 13, para formar 13 *Eb* (Edmonson, 1986: 194).

¹¹¹ Médez Bolio traduce "se pusieron los cimientos" (*Chilam Balam de Chumayel*, 1985: 129), mientras que Roys interpreta como la acción de medir por pasos (Roys, 1967: 126). La expresión *u chek tabal* tiene que ver no solo con medir (*chek*), sino también con ser atado, atarse o ligarse (*taabal*). Los instrumentos para marcar y medir deben haber sido cordeles (Goñi, comunicación escrita, 2004).

¹¹² La Iglesia Mayor es la Catedral de Mérida.

¹¹³ Nótese que primero se habla de la medición de la Iglesia Mayor en el cielo y, después, esa misma acción se realizará en el mundo de los hombres.

¹¹⁴ La expresión "*Oxlahunte katun*" es interpretada por Edmonson como "El décimo tercer katun" (Edmonson, 1986: 194). En este caso, se referiría al décimo tercer *katun* de una rueda katúnica. Sin embargo, en el texto no aparece el elemento que convierte el número cardinal en ordinal. *-te* es un clasificador de tiempo, de tal manera que, por ejemplo, la expresión *caate tii katun* significa "cuarenta años" (es decir, "dos katunes"). Por el contrario *tu hunte junio* significa "a primero de junio" (*Calepino de Motul*, 1995: I: 706) (*ti- u hun-te= tu hunte*). Quizá se refiere a un ciclo katúnico completo, que consta de trece katunes. La expresión es, de por sí, oscura.

¹¹⁵ Suprimimos desde parte del renglón 10 hasta parte del 12, debido a que el pasaje allí escrito es de difícil traducción.

¹¹⁶ Médez Bolio traduce la expresión "*He ix ca caput chek tabi likul tu uich luum*" como "He aquí que fue dos veces edificada desde el suelo." (*Chilam Balam de Chumayel*, 1985: 129). Roys la interpreta así: "Entonces es medida otra vez en pies desde la faz de la tierra" (Roys, 1967: 126).

¹¹⁷ Médez Bolio traduce la expresión "*Can chekeb ca hek tu uich luum*" como "Cuatro medidas de pie tuvo cuando salió del suelo." (*Chilam Balam de Chumayel*, 1985: 129). Roys la interpreta como "Cuatro pies la separan de la faz de la tierra" (Roys, 1967: 126). Edmonson traduce como "Elevándose de la faz de la tierra: cuatro medidas a pasos" (Edmonson, 1986: 194).

El texto, que nos habla de la fundación del mundo y de las “mediciones” y “acordonamientos” de la Iglesia Mayor en el cielo y en la tierra, es parcialmente similar con la siguiente expresión del *Popol Vuh*:

Grande era la descripción y el relato de cómo se acabó de formar todo el cielo y la tierra, cómo fue formado y repartido en cuatro partes, cómo fue señalado y el cielo fue medido y se trajo la cuerda de medir y fue extendida en el cielo y en la tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones, como fue dicho por el crador y el Formador, la madre y el padre de la vida, de todo lo creado (*Popol Vuh*, 1960: 21-22).

Nótese que, si bien se hace mención de los cuatro ángulos del mundo, en el texto yucateco no existe referencia a ello. Seguramente porque la figura cruciforme del mapa no une las “esquinas del mundo”; tal trazo está, más bien, uniendo los rumbos cardinales. Sin embargo, sí se aprecia la división cuatripartita de la provincia, marcada por las líneas vertical y horizontal que pasan por el centro del mismo.

Comienza el texto mencionando la fundación del *cab* (mundo) en un día 13 *Edznab*, refiriéndose seguramente a la “provincia” (*peten*) representada en el mapa circular. El sujeto principal de la narración es, indudablemente, la Iglesia Mayor (Catedral), que se encuentra en el centro de Ho (Mérida). Dicho sitio es mencionado no por su carácter de capital española, sino en primer lugar porque allí, en su centro, se encuentra edificada la Iglesia Mayor, sede de la autoridad episcopal en toda la península.¹¹⁸

¹¹⁸ La Catedral, seguramente, causó un fuerte impacto visual a los mayas. Al respecto, Bretos escribe que “Si el propósito del enorme templo era, como intimaba fray Juan [Izquierdo, cuarto obispo de Yucatán], avasallar a los nativos con la majestad de la nueva religión, no hay duda de su éxito [...] En los días del obispo Izquierdo, quien gobernó la diócesis entre 1587 y 1602, el contraste entre el opulento templo y su mezquino entorno no podía ser más dramático” (Bretos, 1992: 31-32).

El segundo pasaje (Gordon, 1913: 67; Berendt, 1868: 25, 15-20), al que identificaremos como "Texto 2", es una descripción de la provincia (*peten*). Expresa lo siguiente:¹¹⁹

He Maniie: chun peten	He aquí Maní, la raíz <el fundamento> ¹²⁰ de la provincia.
Campech: u ni xik peten	Campeche: el extremo de la rama <brazo> ¹²¹ de la provincia
Calkini: u chun u ni xik peten	Calkini el tronco de la rama <brazo> de la provincia[...]
Ytzmal: u chumuc u xik peten	Itzmal[...]a la mitad de la rama <brazo> de la provincia
Çaci: u ni xik peten	Saci[...]el extremo de la rama <brazo> de la provincia
Conkal: u pol peten	Conkal: la cabeza ¹²² de la provincia
chumuc: Cah Ti Ho	en medio <en el centro> la ciudad
Iglesia Mayor	<pueblo> de Ho <donde está> la Iglesia Mayor
u kakal na	la casa de todos ¹²³
u uitzil na	la casa del monte <montaraz>

¹¹⁹ Propuesto por el autor de la presente investigación.

¹²⁰ Interpreto la palabra *chun*, en este caso, preferentemente como "raíz", en el sentido de "raíz de árbol", que está "bajo tierra", a semejanza de la expresión *chun pak*: "el cimiento del edificio", que está, por lo mismo, "bajo tierra" (*Diccionario Maya*, 1995: 115). Si bien en el *Recetarios de indios en lengua maya* la palabra que se utiliza para "raíz" es *mots* (1996: 133 y ss.), en otra fuente encontramos la expresión *u chun che*: raíz principal del árbol, do nacen otras (*Bocabulario de Mayathan*, 1993: 558). Esto puede corresponder a la figura simbólica del "árbol cósmico", la cual está sugerida, a nuestro ver, en el texto y el mapa en cuestión. Por extensión, la raíz es el cimiento o fundamento de algo.

¹²¹ Interpreto la palabra *xik* preferentemente como "rama". *Xik* tiene la acepción general de "ala" y forma parte de la expresión *xix'bal*: volar. Pero significa además "brazo del hombre" (*Diccionario Maya*, 1995: 943; *Bocabulario de Mayathan*, 1993: 153). Ahora bien, brazo o extremidad superior del hombre también se dice en maya yucateco *kab*, término con el que se significa también la rama de una planta o de un árbol (*Recetarios de indios en lengua maya*, 1996: 133 y ss., *Bocabulario de Mayathan*, 1993: 558). Esta interpretación es más conforme con la imagen del "árbol cósmico".

¹²² El término *pol* significa, en general, cabeza de cualquier animal (*Diccionario Maya*, 1995: 664) y es sinónimo de *ho'ol* (*Diccionario Maya*, 1995: 225). En maya tenemos la expresión (*u*) *ho'ol che*: copa (o "cabeza") de árbol (*Diccionario Maya*, 1995: 226). Esto último también puede vincularse con la imagen del "árbol cósmico".

¹²³ Mediz Bolio traduce "*u kakal na*" como "la casa de todos" (*Chilam Balam de Chumayel*, 1985: 129), seguramente porque *kakal na* tiene el significado de "casa pública", "mesón" o "casa real" (*Diccionario Maya*, 1995: 365). Sin

u uilu:
Dios yumbil,
Dios mehenbil,
Dios espíritu santo.

la casa de la noche, que es de Dios
 Padre,
 Dios Hijo,
 Dios Espíritu Santo".¹²⁴

Los sitios mencionados dentro del mapa y en la descripción son, respetando el orden de aparición en el texto: 1) Maní (sur), 2) Campech, 3) Calkiní (poniente), 4) Ytzmál, 5) Çací (oriente), 6) Conkal (norte) y 7) Ho (centro). La secuencia arranca en Maní, continúa con la mención de los sitios asociados con cada uno de los sectores del mapa y finaliza con el norte y el centro.¹²⁵

embargo, Roys (1967: 126) y Edmonson (1986: 194) traducen la expresión como "la casa ardiente (o encendida)", o quizá "la casa de la cólera", debido a que *kak* significa "fuego" y también "cólera" (*Diccionario Maya*, 1995: 365). La expresión *kakal* también puede significar "tener miedo" (*Diccionario Maya*, 1995: 365) (ver nota siguiente).

¹²⁴ Mediz Bolio propone la siguiente traducción:

"He aquí a Maní, el tronco del país. Campeche es la punta del ala del país. Calkiní es el tronco del ala del país. Itzmál es lo de en medio del ala del país. Sací, la punta del ala del país. Conkal, es la cabeza del país. En medio está la ciudad de Hoó, Iglesia Mayor, la casa de todos, la casa del bien, la casa de la noche, que es de Dios Padre, Dios Hijo, de Dios Espíritu Santo" (1985: 129).

Roys traduce el texto de la siguiente manera:

"Mani is the base of the land. Campeche is the tip of the wing of the land. Calkini is the base of the wing of the land. Itzmál is the middle of the wing of the land. Zaci is the tip of the wing of the land. Conkal is the head of the land. In the middle of the town of Tihoo is the cathedral, the fiery house, the mountainous house, the dark house, for the benefit of God the Father, God the Son and God the Holy Spirit" (1967 : 126).

Edmonson traduce así:

"This is Mani, the base of the country. Campeche is the wingtip of the country. Calkini is the base of the wing of the country. Izamal is the middle of the wing of the country. Valladolid is the middle of the wing of the country. Conkal is the head of the country. The middle city of Merida is the primete church, the fiery house, the mountain house. The night house, the moonphase of the moon of God made Father, God made Son, and God the Holy Ghost" (1986: 196).

¹²⁵ El número de pueblos, siete en total, puede tener ciertas implicaciones cosmológicas ya que dicha cifra era un símbolo de la tierra (Thompson, 1978: 72). Miram y Bricker ponen énfasis en la importancia que tal número también tuvo en el calendario y la astrología europeos (1996). Sin embargo, consideramos que su elección responde a que es resultado del esquema cosmológico que articula el diseño del mapa, tal y como expondremos más adelante.

El *peten* o provincia está dividido en cuatro sectores más el centro. Al respecto, Marcus, en un estudio sobre la organización política de los antiguos mayas, nos habla de las evidencias que tenemos acerca de la organización territorial y política cuatripartita, con raíces en la cosmovisión prehispánica. Así, se refiere a Canek, quien en el lago Petén Itzá administraba un territorio dividido en cuatro partes y al pueblo de Itzamkanac, dividido en cuatro cuartos (Marcus, 1993: 132-133), entre otros ejemplos. Esto lo vincula con el mapa del *Chilam Balam de Chumayel*, señalando que alrededor de Ho (Mérida) hay “lugares” y “provincias” como Maní, Campech, Calkiní, Cumkal, Itzmal y Sací (Marcus, 1993: 128). Sin embargo, el indígena creador del mapa no lo pensó ni diseñó con base en el orden político territorial prehispánico (ya que no existió una entidad política constituída por tales sitios en tiempos prehispánicos), sino más bien en función de las fundaciones franciscanas realizadas durante un nuevo contexto: el colonial. Es una forma de interpretar y representar el orden religioso colonial en términos de la cosmovisión maya yucateca prehispánica. El diseño muestra una división cuatripartita, de clara raíz cosmológica prehispánica. En este momento baste destacar que la “provincia-*peten*” representada en el *Chilam Balam de Chumayel* implica la existencia de la autoridad eclesiástica asentada en Mérida, la cual articula el nuevo orden expresado en el mapa.

El tercer texto, bastante extenso y que no reproducimos, está constituido por los acertijos formulados en lenguaje de Suyuá, probablemente vinculados con mensajes en torno al problema de la legitimidad de los linajes, aspecto que abordaremos más adelante.

La ubicación de los pueblos responde al diseño del mapa y al mensaje contenido en éste y en los textos asociados. Por lo mismo, tienen una localización geográfica relativa. Es ejemplo de mapa en el que la colocación de los lugares está en función de un determinado diseño conceptual. El diseño circular del mapa está vinculado con la existencia de un poder eclesiástico y, seguramente por extensión, civil presente y vigente. También, contiene trazos y sitios dispuestos de tal manera que podemos vincularlo con aspectos de la cosmovisión maya yucateca prehispánica, comentados en términos generales en el capítulo i.

Según de la Garza

Las ideas mayas sobre el tiempo nunca estuvieron desvinculadas de las del espacio, pues concibieron el tiempo precisamente como el dinamismo del espacio, como el cambio cósmico producido esencialmente por el movimiento de un ser sagrado que fue, a nuestro parecer, el sol. El tránsito del Sol se capta como un movimiento circular alrededor de la tierra, que determina los cambios que en ella ocurren, por lo que el tiempo se concibe como movimiento cíclico (de la Garza, 1997: 4).

El aparente movimiento solar, diario y anual, vinculado con las direcciones “arriba” y “abajo” y con las cuatro esquinas del mundo, respectivamente, están sugeridos en el mapa, y los sitios en él registrados se relacionan con dichas direcciones. Así, tenemos: el cuadrante <este-norte> está asociado a Itzmal, el cuadrante <norte y poniente> a Calkini, el cuadrante <poniente-sur> a Campech y el cuadrante <sur y oriente> a Sací. En estos casos, parece existir una correspondencia entre esos sitios, las “cuatro esquinas del mundo” y el viaje diario del sol (circular). Cumkal estaría asociado al norte y la dirección de “arriba” (cenit), Ho al centro (eje) y Maní al sur y a la dirección de “abajo” (nadir). Se está contemplando la verticalidad y la horizontalidad del cosmos. Los extremos-direcciones considerando el camino anual del sol son Çaci (“esquina” correspondiente al solsticio de invierno, extremo sur del rumbo del oriente), Ytzmal (“esquina” correspondiente al solsticio de verano, extremo norte del rumbo del oriente), Calkiní (“esquina” correspondiente al solsticio de verano, extremo norte del rumbo occidental), Campech (“esquina” correspondiente al solsticio de invierno, extremo sur del rumbo del occidente) (Cuadros 1a y 2).

Ofrecemos la siguiente propuesta de interpretación acerca de la imagen metafórica con la que se describe al *peten* en el texto correspondiente la cual, si bien no es totalmente concluyente, tampoco carece de fundamentos. Podríamos combinar la doble proyección, horizontal y vertical, con la imagen de un “árbol cósmico”, que se alza al centro de la provincia y que porta la carga y significado, a la vez, de los cinco árboles cósmicos, como apunta López-Austin, e indica la verticalidad del cosmos (la cual está sugerida en la descripción de la provincia/mundo). La imagen del árbol sagrado, que comunica los 3 planos verticales es común en la iconografía y la tradición cultural maya, asociada con

Cuadro 1 Características formales de los mapas estudiados.

a) Forma y orientación.

	"Crónica de Maní".	Catherwood / Stephens.	<i>Papeles de los Xiu de Yaxá.</i>	Sotuta.	<i>Chilam Balam de Chumayel.</i>
Doble anillo periférico.	X	X	—	X	X
Círculos concéntricos.	—	—	—	X ¹	—
Figura <i>ppictun</i> /cruz, al exterior del anillo periférico. ²	X	X	—	—	—
Sitio/Centro.	X ³	X	X	—	X ⁴
Sitios cuyo topónimo (escrito con caracteres latinos) está asociado al ícono de un templo cristiano, en la mayoría de los casos.	X	X	X	—	—
Sitios cuyos topónimos no están asociados con figura de templo. ⁵	—	—	—	X	X
Oriente en la parte superior.	X	X	X	X	—
Cruz en el oriente.	—	X	—	—	—
Poniente en la parte superior.	—	—	—	—	X

¹ Son cinco círculos.

² El mapa de Acanceh muestra figuras similares a las que llamamos "*ppictun*-cruz" en el borde exterior.

³ En los mapas del "grupo Maní" el sitio central es Maní.

⁴ En el centro, al cruce de las líneas horizontal y vertical, está la figura de un círculo y el nombre del sitio central: Ho (Mérida).

b) Forma y orientación de las ruedas calendáricas maya yucatecas descritas.

	Rueda katúnica. <i>Chilam Balam de Kauá.</i>	Rueda katúnica. <i>Chilam Balam de Chumay el.</i>	Rueda katúnica. <i>Códice Pérez.</i>	Rueda de los días "cargadores." <i>Códice Pérez.</i>	Rueda del <i>Chilam Balam de Chan Cah.</i>	Rueda katúnica de Landa.
Doble anillo periférico.	—	—	X	X	—	—
Círculos concéntricos.	X	X	X	X	—	X
Oriente en la parte superior.	X	X ⁵	X ⁷	X	X	X ⁸
Cruz en el oriente.	X	X ⁹	—	—	—	X ¹⁰
Cruz de Malta inscrita.	—	—	—	X	—	—
Mundo en el centro.	X	—	—	—	—	—

⁵ Algunos casos en los mapas del "grupo Maní".

⁶ Parte superior derecha.

⁷ Se entiende que el oriente está en la parte superior, ya que en los textos de *Chilam Balam* el día portador del año, *Kan*, está asociado con el oriente.

⁸ Aunque el texto no lo dice, la comparación con otras ruedas katúnicas nos muestra que el oriente estaría en el sector superior del diseño.

⁹ Entre el "norte" y el "oriente".

¹⁰ Ver nota 8.

Cuadro 2 Sitios localizados en el mapa del *Chilam Balam de Chumayel* y sus asociaciones con el aparente recorrido diario y anual del sol.

SITIO.	TEXTO/ DIBUJO.	ASOCIACIONES.
<i>Ti Hoo.</i>	centro.	eje-centro.
<i>Sací.</i>	extremo de la rama de la provincia.	oriente (salida del sol). cuadrante: sur ("abajo")-oriente. "esquina del mundo".
<i>Itzmal.</i>	centro de la rama de la provincia.	oriente (mañana). cuadrante: oriente-norte("arriba"). "esquina del mundo".
<i>Cumkal.</i>	cabeza de la provincia.	norte- ("arriba").
<i>Calkiní.</i>	tronco de la rama de la provincia.	poniente (tarde). cuadrante: norte("arriba")-poniente. "esquina del mundo".
<i>Campech.</i>	extremo de la rama de la provincia.	poniente (ocaso del sol). cuadrante: poniente-sur("abajo").
<i>Maní.</i>	raíz de la provincia.	sur-("abajo").

los linajes gobernantes (Schele y Freidel, 1990: 84-95), la comunicación con los planos del cosmos (López-Austin, 1993), con la abundancia, la vida, la fertilidad y prosperidad (Quezada y Okoshi, 2001: 22-23).¹²⁶ Aparece en documentos coloniales asociados con los Xiu, como el “árbol genealógico” (Figura 4)¹²⁷ y también al centro del “escudo de armas katúnico” de la matanza de Otmal (Figura 5). Roys (1967: 126), al igual que Edmonson (1986: 195) mencionan que el país (correspondiente al norte de Yucatán) es pensado como una gran ave cuyas alas se extienden desde Campeche hasta Valladolid, sin entrar en mayor detalle. Miram y Bricker, con base en la relación existente, en la Europa medieval y renacentista, entre los siete planetas y los doce signos del zodiaco con las partes del cuerpo humano, proponen que ciertas referencias a los sitios de Conkal y de Maní, en el “escudo de armas de Yucatán” del *Chilam Balam de Chumayel* (Berendt, 1868: 24), tienen que ver con tales relaciones. Interpretan las siguientes expresiones, que se encuentran en tal esquema, así: “*U pol peten Cumka*” como “la cabeza de la península es Conkal” (señalando que Conkal aparece vinculado con la figura de la luna en creciente) y “*u pucçikal luum Maní*” como “el corazón de la tierra” es Maní. Acerca del primer sitio, hacen ver que la cabeza humana está vinculada con la luna en los esquemas europeos -de los que proporcionan dos ilustraciones (Figura 9)- mientras que lo segundo apunta a una relación entre un sitio y el corazón del cuerpo humano.¹²⁸ Las autoras aplican lo anterior al caso del “escudo de armas” y no

¹²⁶ También pueden ser lugares de origen de la nobleza, como en el caso del árbol de Apoala.

¹²⁷ Según algunas fuentes, Hun Uitzil Chac (personaje que hace las veces del árbol central en esta imagen) se estableció en Uxmal, sitio de primer orden dentro de la tradición de los Xiu de Maní, debido al vínculo con el gran “ancestro poblador” y a la vez “fundador” del linaje. De todos los sitios prehispánicos únicamente aparece localizado Uxmal en los mapas del “grupo Maní”. Consideramos que ésto es parte del “mensaje visual” de los mapas dentro de la tradición Xiu: en ellos aparece localizado Uxmal, sitio del establecimiento de una de las ramas Xiu en la península de Yucatán, aquélla que en tiempos posteriores se asentará en Maní. Ambos sitios -Uxmal, el más “antiguo” y Maní, el posterior- aparecen unidos en los tres mapas; en ambos habrá regido el linaje Xiu (Hun Uitzil Chac-Uxmal; don Francisco de Montejo Xiu-Maní). Se establece un vínculo entre el pasado y el presente.

¹²⁸ Al respecto, consideran como portadora de una posible influencia europea la ilustración de la lámina 73 del *Codex Vaticanus*, en la que “los glifos de los veinte días de la “semana” azteca han sustituido a los siete planetas y a las

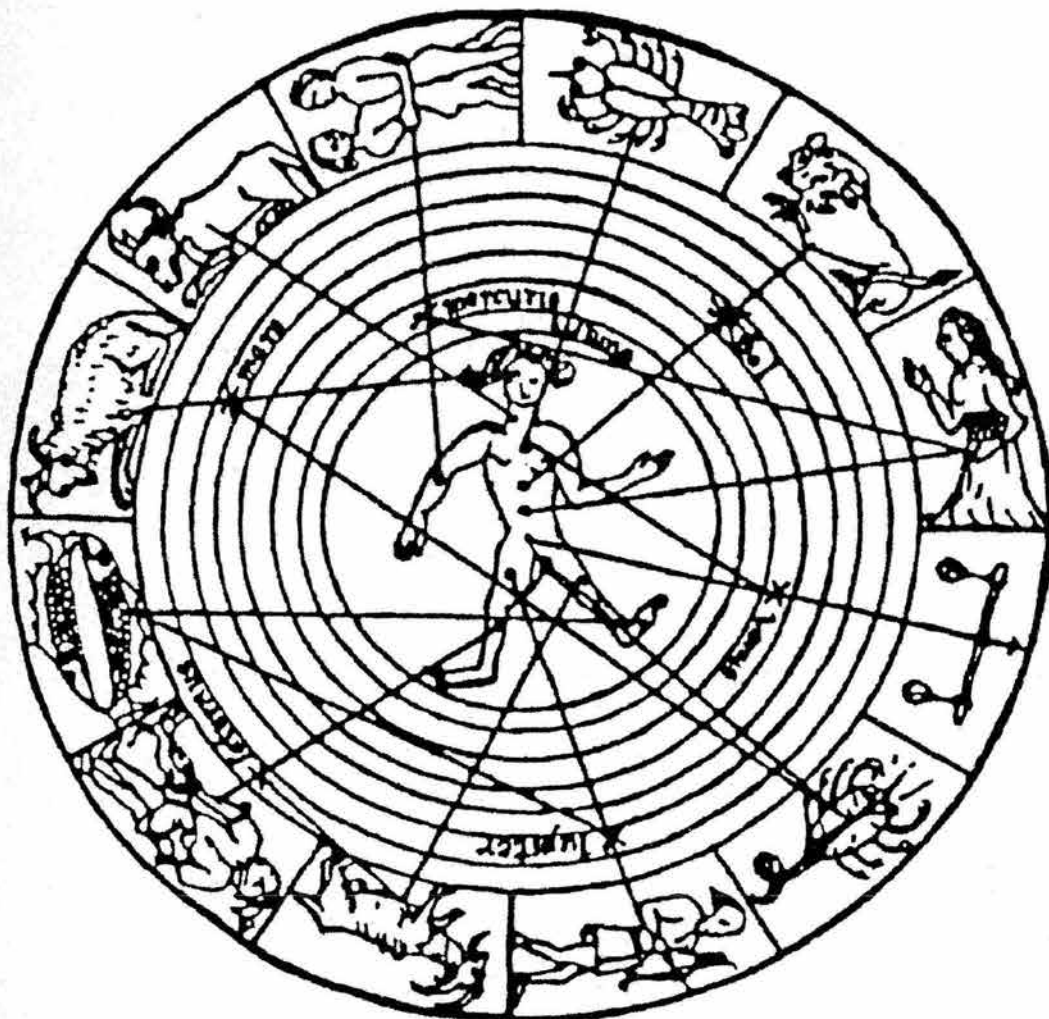


Figura 9 (a) Ilustración de la relación entre los planetas y los signos del zodiaco con el ser humano (Miram y Bricker, 1996: 393).

planets

Signs

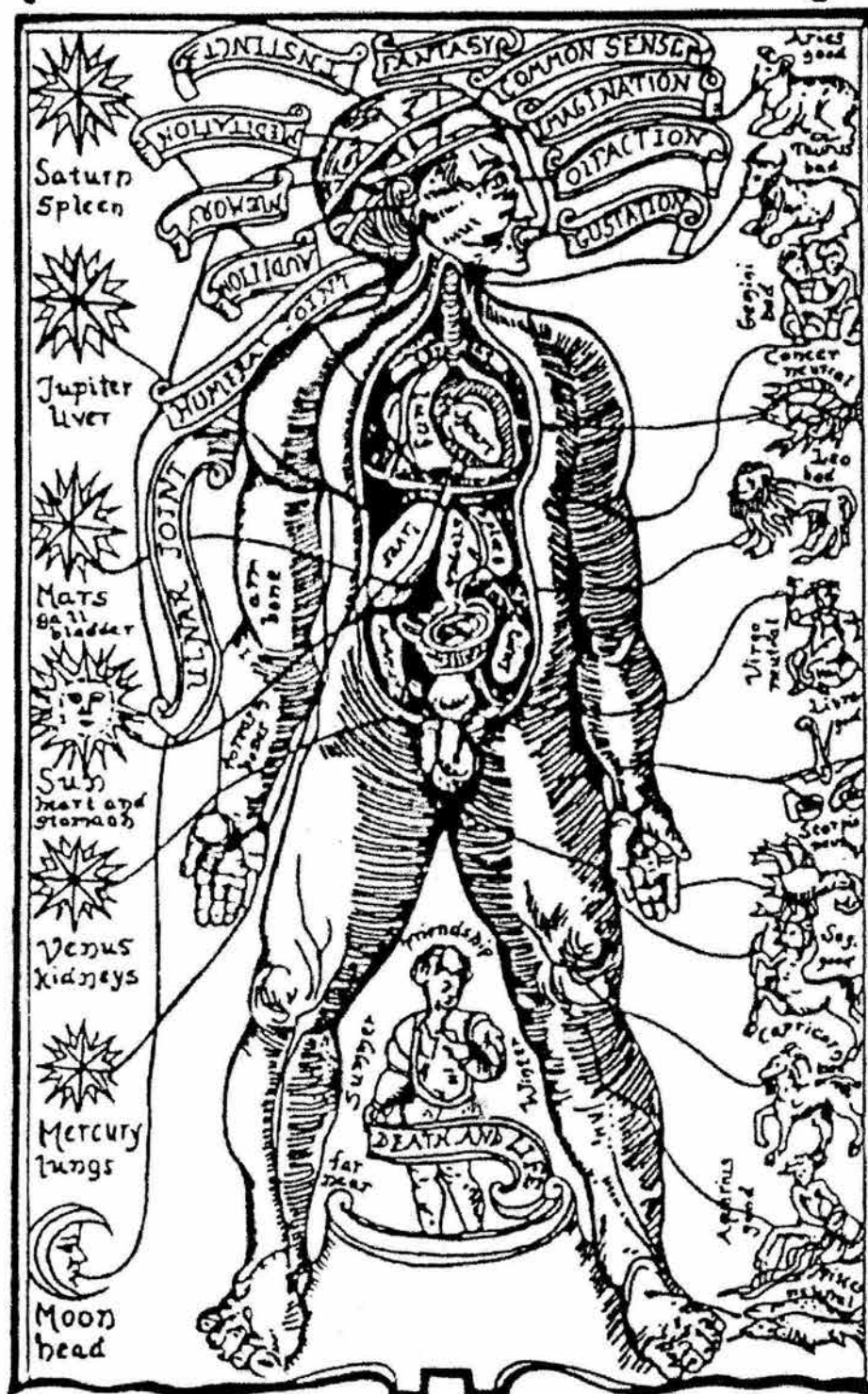


Figura 9 (b) Ilustración de la relación entre los planetas y los signos del zodiaco con el ser humano, 1554 (Miram y Bricker, 1996: 394).

al mapa circular, aunque se refieren a éste porque, entre otros aspectos, los siete lugares localizados en él corresponden a siete de los trece mencionados en aquél (Miram y Bricker, 1996: 400). Parece ser más adecuada la imagen del árbol, la cual está conforme con el simbolismo del “árbol cósmico”, que expresa la dimensión vertical de nuestro “mapa” y puede estar relacionada con los linajes, considerando la idea de legitimidad de los mismos dentro del nuevo orden, que parece estar implícita en los textos asociados al mapa, asunto al que nos referiremos a continuación.

El último renglón, después de la descripción de la provincia, hace alusión a la Iglesia Mayor (la Catedral). A su vez, esta referencia enlaza el párrafo de la “descripción” con los siguientes, que se refieren a ciertos acertijos o preguntas, bastante parecidos a los formulados en el lenguaje de Suyuá. El texto de la descripción termina, tal y como citamos, con una nueva referencia a la Iglesia Mayor, que es de “Dios Padre, Dios Hijo, de Dios Espíritu Santo”. El primer enigma tiene que ver, precisamente, con “la casa de Dios”, preguntándose lo siguiente: “¿Quién entra a la casa de Dios, Padre?”. De esta manera comienzan los acertijos. Los siete primeros portan elementos de la religión cristiana. Continúan varias preguntas, hasta llegar a otros textos vinculados con el contenido de la rueda katúnica. A esta sección compuesta por acertijos en lenguaje Suyuá lo identificaremos como “Texto 3”.

Es bien sabido que dicho lenguaje estaba asociado con la sucesión política, ya que los candidatos de la nobleza debían contestar, para mostrar su sabiduría, las preguntas formuladas en lenguaje esotérico. El interrogatorio se realizaba al comienzo de cada katún y lo aplicaban los *halach uinicob* a quienes fueran candidatos a *batabob* o gobernantes de los pueblos (Roys, 1967: 192). En el *Chilam Balam de Chumayel* existe una sección específica donde se contienen varios de los acertijos (Berendt, 1868: 164-171; Roys, 1967: 88-90). El texto comienza de manera desconcertante, ya que aparentemente se ofrece a la autoridad española la clave del significado del lenguaje de Suyuá: “Lenguaje de Zuyua y su significado. Para nuestro señor

capitán Mariscal [...]” (Barrera Vásquez, 1989: 99).¹²⁹ Sin embargo, más adelante se hace referencia a los *batabob* y *halach uinicob* que vendrán, cuestionando si tendrán la sabiduría suficiente para gobernar y si descienden de los antiguos *batabob* y *halach uinicob*. Según Roys, los textos en lenguaje Suyuá nos muestran tres hechos fundamentales: 1) que había una tradición por medio de la cual se examinaba a los que podrían ser futuros gobernantes, misma que estaba firmemente establecida, 2) que ella constituía una prueba de legitimidad y 3) que este conocimiento oculto era conocido como “lenguaje de Zuyua” (Roys, 1967: 192). De esta manera, se veía si ellos sabían “cómo es que merecen el Señorío, si es que lo saben por generación, si es cierto que lo saben y comprenden los Batabes[...] y Halach Uiniques[...] como jefes que son” (Barrera Vásquez, 1989: 99). Es decir, el contestar los enigmas elaborados en lenguaje de Suyuá era garantía de la sabiduría, del entendimiento, de aquel que podría ser *batab* e incluso *halach uinic*. Aquéllos que no conocieran dicho lenguaje no eran dignos de ocupar el cargo de gobierno respectivo.

Recordemos que, conforme avanzaba la época colonial, los caciques tradicionales iban perdiendo su poder y, en buena medida, fueron desplazados por indígenas que no eran nobles, sino enriquecidos u oportunistas, y mestizos, fieles o incondicionales a los españoles, que ocuparon gobernaturas. Al parecer, el lenguaje de Suyuá, por lo mismo, ya no fue parte del mecanismo para acceder al poder, ya que su conocimiento era exclusivo de los linajes (Quezada y Okoshi, 2001: 45). Esto creó, ciertamente, descontento entre los antiguos linajes y todos aquellos indígenas que consideraban ilegítimo el gobierno español y el de su gente incondicional. Si bien el orden colonial quedó asentado sobre las bases del *batabilado* y se constituyeron los cabildos indígenas, era evidente que a partir de entonces las autoridades españolas ejercerían influencia sobre los “caciques” y autoridades en la organización política del Yucatán colonial. Algunos textos de las “cargas” de los katunes hablan de los *advenedizos*, de los de estera prestada, alusión a esta nueva

¹²⁹ Se refiere a don Carlos de Luna y Arellano, gobernador y capitán general de Yucatán de 1604 a 1612 (Roys, 1967: 88; *El libro de Chilam Balam de Chumayel*, 1996: 40).

realidad y al desplazamiento de los linajes del gobierno.¹³⁰ Si bien es arriesgado afirmar, como lo hace Clendinnen, que los acertijos en lenguaje de Suyuá continuaron siendo aplicados, en secreto, durante la época colonial (Clendinnen, 1988: 158), consideramos acertada su opinión acerca de que tales exámenes se conservaron en espera del momento del fin del dominio español y, por ende, del “retorno” de los linajes al poder (Clendinnen, 1988: 158).

Con base en lo anterior, podemos plantear otro mensaje relacionado con el mapa de la “provincia” del *Chilam Balam de Chumayel*, vinculado con los textos uno y dos, de la siguiente manera: Texto 1: el nuevo poblamiento del mundo, asociado con la Iglesia Mayor (orígenes de la época colonial-finales del siglo XVI). Merecen especial atención las referencias a la medición y edificación de la Iglesia Mayor, tanto en el cielo como en la tierra (centro de Ho). Texto 2: La descripción metafórica de la provincia (*peten*) “fundada” o “poblada”, vinculada directamente con el mapa. Siete pueblos son mencionados, correspondientes a los siete lugares cuyos nombres se encuentran dentro del mapa asociado, es decir, a las siete primeras fundaciones franciscanas en la península, relacionadas con el fenómeno de la creación de reducciones, aspecto que expondremos en el siguiente apartado. Existe un poder que se ejerce desde Mérida a la provincia, asentado en Ho (Mérida). La figura metafórica de la provincia puede ser un árbol cósmico, presumiblemente el central, vinculada directamente con los cuadrantes del mundo, ilustrados en el mapa. Texto 3: A pesar de la nueva realidad, quienes tienen legitimidad para gobernar son únicamente los conocedores del antiguo lenguaje de Suyuá, los “hombres verdaderos”. Únicamente ellos, relacionados con la imagen del árbol cósmico como los descendientes de los antiguos linajes gobernantes, son las autoridades legítimas, no los españoles y/o los indígenas y mestizos “advenedizos”, y son quienes merecen gobernar la provincia. El

¹³⁰Así tenemos, por ejemplo: 5 Ahau Katun: “Acabado será el poder de los Batabes [...] plebeyos en el 5 Ahau, los hijos de mendigo, los mendigos de ralea, de gente sin nobleza, los cuerpos muertos que están frente al 5 Ahau, los de Estera prestada, los de Trono prestado, los hijos de padres abominables” (Barrera Vásquez, 1989: 42); 1 Ahau Katún: “Llanto a causa de los usurpadores, de los mendigos pedigüños, de los que andan pidiendo ser

mapa (con los textos asociados) sería una interpretación vigente por entonces que tendría como función, además de interpretar en términos cosmológicos la nueva realidad, la de reivindicar y conservar en la memoria escrita las aspiraciones de los linajes a su papel dentro del “nuevo orden” y también reflejaría el ambiente de inseguridad que vivieron los miembros de los linajes gobernantes “tradicionales”.

1.2 En busca del origen del mapa

En el tiempo de la conquista los sitios que aparecen en el mapa no formaban parte de una unidad político territorial que los agrupara. El que se encuentren en el texto del *Chilam Balam* y en el mapa formando parte de una provincia responde a la realidad colonial. Entonces, ¿por qué en el texto y en el mapa que lo acompaña fueron seleccionados esos sitios y no otros?. La respuesta tenemos que buscarla en la creación de las primeras fundaciones franciscanas en la península. Todos los sitios corresponden a los lugares donde se erigieron las primeras casas conventuales de los frailes en el norte de Yucatán. Estas fueron, precisamente: como resultado del primer capítulo custodial (1549): Can Pech (Campeche), Ho (Mérida), Maní, Conkal e Izamal (López Cogolludo, 1971, I, libro v, cap. x: 363); como resultado del segundo capítulo custodial (1553): Sací (Valladolid) (López Cogolludo, 1971, I, libro v, cap. xv: 387) y como resultado del primer capítulo provincial (1561): Calkiní (López Cogolludo, 1971, I, libro vi, cap.i: 409-410).¹³¹

Lo anterior nos sugiere que este texto y el mapa que lo acompaña tienen que ver con los resultados de la actividad cristiano-misionera en la península y la creación de esos sitios-cabeceras. Poco tiempo después, evidentemente el centro principal que se constituyó como cabecera de la organización religiosa de la Iglesia Católica fue Ho (Mérida) en cuyo centro, precisamente, fue

substitutos, los de Trono prestado, los de Estera prestada” (Barrera Vásquez, 1989: 44).

¹³¹ Homún también fue fundación creada durante el primer capítulo custodial. Sin embargo, fueron siete los sitios seleccionados. Esto responde al esquema cósmico presente en el mapa, que pone énfasis en las “cuatro esquinas del mundo” y en los “niveles” del cosmos (mundos “superiores”, tierra e “inframundos”), mismos que comparten un “centro” ($4+3=7$).

fundada la Iglesia Mayor (Catedral), mencionada en el texto que acompaña al mapa.¹³² Años antes, en 1542, Ho (Mérida) había comenzado a ser símbolo y espacio del poder civil castellano. La presencia física de la autoridad episcopal en Yucatán data de 1562, con la llegada de fray Francisco de Toral, si bien la catedral se concluyó en 1598.

Hemos visto con anterioridad que en el texto se hace referencia a una doble “medición” y “acordonamiento” de la Iglesia Mayor. Ello también puede tener relación con el contexto histórico. La primitiva iglesia fue un edificio sencillo techado de guano, en el lugar donde estuvo después la capilla de San José y el ala derecha del Palacio Episcopal. Posteriormente, durante el gobierno de fray Francisco de Toral, se inició el trazo de la nueva obra, sin quitar todavía la primera iglesia.¹³³ Tiempo después, según fueron avanzando las obras, se derribó la iglesia primitiva, que ocupaba una parte del terreno donde se estaba edificando la catedral, habilitándose como catedral la iglesia de san Juan de Dios (Rubio Mañé, 1945, I: 334-336).¹³⁴ La obra se dio por terminada el año de 1598, según consta en la inscripción que se encuentra en la cornisa interior de la cúpula:

REINANDO EN LAS ESPAÑAS E INDIAS ORIENTALES Y
OCCIDENTALES, LA MAJESTAD DEL REY FELIPE SEGUNDO Y
SIENDO GOBERNADOR Y CAPITAN GENERAL EN SU LUGAR-
TENIENTE DE ESTAS PROVINCIAS D. DIEGO FERNANDEZ DE
VELAZCO, SE ACABO ESTA OBRA. FUE MAESTRO MAYOR DE ELLA

¹³² En otro texto del *Chilam Balam de Chumayel* se asocian los siguientes asuntos: el asiento del katún 9 Ahau en Ichcaançihoo, la actividad de los frailes (impartición del bautismo, de los siete sacramentos), las congregaciones y la “santa yglesia mayor” (Berendt, 1868: 55; Edmonson, 1986: 128-129). Curiosamente, en el texto aparecen dibujadas siete estrellas, asociadas probablemente con la Virgen María: “çuhuy chhupal u kaba: u na uccppel chachac ek” y siguen los trazos de las siete estrellas, debajo de la oración citada y a lo ancho de la página: * * * * * (Berendt, 1868: 55).

¹³³ Esta iglesia modesta perduró durante los gobiernos episcopales de Toral, Landa, Montalvo e Izquierdo (Bretos, 1992: 40).

¹³⁴ Bretos apunta que la demolición del “antiguo jacal” (el primer templo) fue hasta 1603, año en que se transportaron las Sagradas Formas Eucarísticas a la impresionante catedral (Bretos, 1992: 40). Es evidente que lo anterior no concuerda con los datos proporcionados, acerca del momento de la demolición de la primera iglesia, de la obra de Rubio Mañé (1945).

JUAN MIGUEL DE AGÜERO. AÑO DE 1598 (Rubio Mañé, 1945, I: 336-337).¹³⁵

Todo lo anterior muestra que el texto y el mapa circular se generaron en un contexto histórico que se refleja en ellos, considerando los siguientes fenómenos: 1) las primeras fundaciones conventuales franciscanas (1549-1561), 2) la edificación de la Iglesia Mayor (concluida en 1598), 3) la demolición de la primitiva iglesia, antes de terminar el siglo XVI (Rubio Mañé, 1945) o bien en 1603 (Bretos, 1992), 4) si es correcta nuestra interpretación de que el texto 3 asociado al mapa tiene también un carácter reivindicativo a favor de los linajes tradicionales, esto sugeriría que fue elaborado en un periodo de crisis de autoridad (finales del siglo XVI-inicios del XVII).¹³⁶ La copia conservada en el *Chilam Balam de Chumayel* podría datar del siglo XVIII.

La siguiente sección, que tiene que ver con los mapas vinculados con los "Títulos de tierras" (la "distribución de los montes"), comienza con los del "grupo Maní", seguidos por el de Sotuta. Los vínculos que estudiamos entre todos los mapas seleccionados y los textos con los que ellos están de alguna manera relacionados están en función, únicamente, de los datos que éstos puedan aportar para la interpretación de los mapas.

2. Los mapas del "grupo Maní"

2.1 Los sitios mojoneras en los mapas: el proceso de la "distribución de los montes" de Maní y otros montes

En el capítulo anterior nos referimos a que el contenido de los mapas de Maní está parcialmente relacionado con el de las versiones de la "Memoria de la distribución de los montes". A su vez, los tres mapas muestran elementos comunes en cuanto a su contenido (un "tronco común") así como

¹³⁵ Por entonces todavía no se terminaba el remate de la puerta principal y el de la única torre que existía, faltando también los retablos, los ornamentos, el órgano y el coro (Rubio Mañé, 1945, I: 336).

¹³⁶ Lo anterior no contradice la correlación propuesta por Edmonson, quien fija la fecha de elaboración del mapa en 1618, según dato que acompaña la reproducción del mismo (1986: 195).

características individuales, que constituyen la especificidad de cada uno de ellos.

Las versiones de la “Memoria” no son idénticas; en ocasiones, ciertos sitios que se encuentran en alguna(s) no se encuentran en otra(s). El análisis de las mismas nos muestra que el proceso de la “distribución de los montes” abarcó diversos sectores e involucró tanto a pueblos del antiguo *cuchcabal* de Maní como a otros adyacentes, según los casos. Aunque los sectores en cierta medida coinciden, también presentan diferencias. La “distribución de los montes” fue acordada por los nobles (*almehenob*) gobernadores junto con don Francisco de Montejo Xiu (Quezada y Okoshi, 2001: 55-56; “Crónica de Maní”: fs. 1r y 3r) quienes decidieron, en conjunto, convocar a los principales y gobernadores de otros pueblos que no habían pertenecido al antiguo *cuchcabal* para que se juntaran en Maní con el objeto de que vieran la tumba de su monte (Quezada y Okoshi, 2001: 57; “Crónica de Maní”: fs.1r, 3r). Los que así lo hicieron recibieron presentes y fueron ofrecidos en casa de don Francisco de Montejo Xiu (Quezada y Okoshi, 2001: 57-58), consumiendo tres arrobas de vino mientras hablaban y deliberaban al respecto (Quezada y Okoshi, 2001: 59; “Crónica de Maní”: fs. 1r, 3r-3v).

El análisis minucioso que del texto maya yucateco de la “Memoria”, contenido en los *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*, realizó Okoshi (Okoshi, 2001: 9-11), muestra que, en la información anterior, don Francisco de Montejo Xiu aparece como: 1) el responsable del acto, no en el sentido de que él solo y de manera arbitraria haya realizado el amojonamiento, sino como el representante de la acción, evidentemente colectiva,¹³⁷ del mismo.¹³⁸ 2) La

¹³⁷ Al respecto, dos palabras son reveladoras en el texto de los *Papeles: multumut* e *ycnal*. La primera significa “acordar, deliberar o determinar en concejo, en audiencia o entre muchos, aunque no pasen de dos; convenir y hacer conveniencia así; y el tal acuerdo y determinación” (*Calepino de Motul*, 1995, I: 534). La segunda significa “junto a”, “con, en compañía, en poder, en casa o donde alguno está” (*Calepino de Motul*, 1995, I: 378). Lo anterior implica, evidentemente, una determinación colectiva junto con el *halach uinic*.

¹³⁸ En las versiones maya yucateca y castellana que se encuentran en la “Crónica de Maní”, al fin de la narración de la distribución de los montes de los canules, se indica en este punto que: “esto que está asentado es cabo de las moxoneras que lebanó de nuebo y rreforzó lo hecho Felipe Manrique juez de comición por el señor gouor. cuando llegó a Uxmal ell y el ynterprete Gaspar Ant[oni]o y que esto aprobó y rreforzó las moxoneras que puso don Franco de

autoridad reconocida legalmente tanto por los españoles como por los indígenas, al portar los dos títulos, de gobernador y de *halach uinic*. En otra parte, se vincula la autoridad del *halach uinic* con la del rey de España, a quien se le nombra como “gran *ahau*” y “*ah tepal*”. En los documentos de la “Crónica de Maní”, se asocia la figura de don Francisco de Montejo Xiu con el “libro y mapa del repartimiento de tierras” o bien con la “primitiva división” o la “primitiva demarcación”. Se pone énfasis, en estos casos, únicamente en la figura legitimadora de don Francisco. 3) Quien cumple determinadas obligaciones como “dador”, al haber brindado su casa y dado regalos al resto de gobernadores de otros pueblos presentes en Maní.¹³⁹

Se conservan “conciertos” o “acuerdos” entre determinados pueblos, como el concierto entre Ticul y Ppustunich (1588) -que aparece únicamente en la versión de la “Crónica de Maní”-, el de Maní y Ppencuyut -que se encuentra en todas las versiones-, el texto de la distribución de los montes entre Ticul, Yaxá y Oxlutzcab, exclusivo de la versión de los *Papeles*, y el texto que describe los montes de los calotmulenses y el concierto entre Teabo y Ppencuyut, que se encuentran únicamente en el *Códice Pérez*.

En este grupo de mapas existen topónimos de diversos tipos de sitios o lugares, ya sean “sitios-mojoneras”, “pueblos” (*cahob*) y aguadas, básicamente. Las referencias a estos lugares está en función de la problemática generada a raíz de la congregación. Podemos distinguir tres secciones fundamentales en relación con los lugares localizados en los mapas. Éstas son: 1) la del anillo periférico (en el caso de los dos mapas circulares), en la que se mencionan sitios-mojoneras y sus correspondientes en el mapa de los *Papeles*. Es muy

Montejo Xiu” (“Crónica de Maní”, f. 4r y 1v). Más adelante, se hace mención de que don Francisco de Magaña reforzó y aprobó las mojoneras y cruces puestas por don Francisco de Montejo Xiu (“Crónica de Maní”, f. 2r y 4v). Lo anterior no debe ser interpretado como que personal y físicamente haya colocado o puesto las mojoneras don Francisco de Montejo, más bien debe considerarse como referencia a su figura como representante de la acción del amojonamiento.

¹³⁹ También se asocia la figura del *halach uinic* don Francisco de Montejo Xiu con la colocación de los “guardias” Diego y Pedro Tut en Tahmaquiztan (“Crónica de Maní”, f. 2r) o Diego, Francisco y Pedro Tut en Maciçtan (Quezada y Okoshi, 2001: 62). Sin embargo, esta acción no es privativa de él, ya que también se dice en los textos que Diego Cauich y Diego Mo fueron colocados por don Gonzalo Tuyú y don Juan Xiu en Tiçijzbic (“Crónica de Maní”, f. 2r y 4v) o Ticicibic (Quezada y Okoshi, 2001: 62).

importante, ya que está vinculada con el proceso de la “distribución de los montes” de Maní. Lo anterior no excluye la importancia que tuvieron otros sitios mojoneras localizados en tal o cual mapa, por motivos específicos; por ejemplo los sitios mojoneras agregados a la copia del mapa de la “Crónica de Maní” y aquéllos que aparecen únicamente en el mapa de los *Papeles*, ya que no tienen correspondencias con los otros mapas ni con los textos de la “Memoria de la distribución de los montes”,¹⁴⁰ casos a los que nos referiremos de manera oportuna. 2) Interior del círculo central de los mapas circulares, en el que se mencionan pueblos y aguadas, y sus correspondientes en el mapa de los *Papeles*. Nos referiremos a ellos en función del contexto histórico que se refleja en los mapas y a la iconografía que portan, todo lo cual nos servirá para la ubicación cronológica de los mapas, para así aproximarnos a la relación diacrónica entre ellos y para caracterizar su peculiar estilo iconográfico. 3) Sección fuera del anillo periférico y su correspondiente en el mapa no circular, con los topónimos de pueblos que no habían pertenecido al antiguo *cuchcabal* de Maní y de sitios mojoneras, al oriente del mismo.

Dentro del anillo periférico circular aparecen los nombres de varios lugares, vinculados en su mayoría con figuras que están sobre el borde exterior del círculo externo, consistentes en dibujos rectangulares con una doble línea vertical dentro de ellos, sobre los cuales normalmente aparece una cruz (Mapas 6a, b y 7). A estos diseños los hemos llamado “*ppictun-cruz*”, debido a que son figuras cruciformes colocadas sobre lo que podría corresponder a una base, presumiblemente un montón de piedras. Referencias a estos montículos las tenemos en varios documentos coloniales yucatecos e, incluso, pueden ser vistos todavía en la actualidad en el monte yucateco.¹⁴¹

Las figuras “*ppictun-cruz*” aparecen espaciadas de manera regular alrededor del círculo exterior en la mayoría de los casos del mapa de la “Crónica de Maní”, si bien es apreciable un sector que carece de las mismas, que va de Calahtzó a Hasché. En el mapa de Catherwood/Stephens sí

¹⁴⁰ La única excepción es Tzemesacal, sitio agregado en el mapa de la “Crónica de Maní” y que es reportado en las versiones escritas de la “Memoria de la distribución de los montes”.

¹⁴¹ Esta afirmación se basa en las observaciones realizadas en dos prácticas de campo en los montes de los actuales pueblos yucatecos de Yaxkukul y de Chicxulub pueblo, dirigidas por Okoshi, en las que participé.

aparecen tres figuras “*ppictun-cruz*” entre dichos sitios, lo que hace que el mapa se aprecie rodeado por éstas de manera casi regular.¹⁴² Aveni explica, con base en este mapa, que las figuras situadas al borde –las ‘*ppictun-cruz*’– están “espaciadas regularmente de acuerdo con un patrón geométrico a lo largo del horizonte” (Aveni, 1991: 312). En efecto, la forma circular nos remite a la percepción del horizonte y a la noción de *peten*, explicada en el capítulo i. Sin embargo, la interpretación que hace el autor del contenido de esta sección es por demás desafortunada, ya que considera los sitios mencionados dentro del anillo periférico como treinta y dos “ciudades yucatecas distantes” (Aveni, 1991: 312).¹⁴³ En el mapa de los *Papeles* no existe el anillo periférico, ni tampoco las figuras “*ppictun-cruz*”. Los nombres de los lugares aparecen encerrados en trazos ovales y, algunos, asociados con figuras cruciformes.

Considerando los sitios dentro del anillo que han podido ser identificados, es por demás explicable que guarden en los mapas una ubicación relativa con respecto a Maní, pueblo que se está tomando como lugar de centro o base de dicha ubicación. Dada su posición dentro de una figura circular a lo largo de la cual los nombres de estos sitios están colocados, en los mapas correspondientes, se sufre una distorsión de las posiciones absolutas entre ellos y en relación con los pueblos mencionados dentro del círculo. Así, por ejemplo, Bitunthul se encuentra al sureste de Tekax, mientras en el mapa de la crónica aparece hacia el suroeste. Sin embargo, Bitunthul está colocado correctamente en relación con Maní, ya que se encuentra al sureste de dicho sitio. Ochil y Calahtzó están al noreste de Maní; en los mapas aparecen ubicados hacia el noroeste (Mapas 6a y b, 7 y 12). En el mapa de los *Papeles* encontramos, en este aspecto, una mejor ubicación relativa de los sitios en relación con Maní; así, por ejemplo, Ochil y Calahtzó se encuentran localizados al noreste de Maní, a diferencia de los mapas circulares (Mapa 8 y 12).

¹⁴² Figuras de este tipo son también apreciables en el borde exterior del mapa de Acanceh (Mapa 2).

¹⁴³ Aveni explica, también erróneamente, que en medio del mapa “vemos un diagrama que muestra cómo se distribuyeron las tierras con objeto de determinar los derechos de las poblaciones respecto del corte de árboles, el apacentamiento de ganado, y así sucesivamente” (Aveni, 1991: 312).

El análisis de los sitios que aparecen en los mapas nos permite detectar el rango de significado de los lugares en el “discurso dibujado” y sus vínculos con el “discurso escrito”, al ser comparados entre sí y con las diversas versiones de la “distribución de los montes”. Los lugares pueden ser clasificados de la siguiente manera: i) el “tronco común”: parajes que se encuentran en los tres mapas y están en todas las versiones escritas de la “Memoria”, ii) sitios que se encuentran en los tres mapas y, parcialmente, en tal o cual versión de la “Memoria”, iii) puntos que aparecen en los mapas circulares y no en el de los *Papeles*, iiiii) puntos que aparecen en el mapa de los *Papeles* y no en los circulares, v) sitios exclusivos del mensaje visual de cada uno de los tres mapas, ya que no se encuentran en las versiones escritas de la “Memoria”. Aquí pondremos énfasis en aquéllos que conforman el “discurso dibujado” de los mapas del “grupo Maní” (casos ii-v). Lo anterior es útil para establecer posibles relaciones de carácter diacrónico entre ellos, ya que el “tronco común” puede apuntar al mensaje más antiguo de los mapas –que hipotéticamente estaría en un mapa “original”, anterior a las versiones existentes- y para detectar el mensaje específico de cada uno de ellos, que está relacionado con los problemas concretos que generaron la elaboración de cada mapa en particular.

Los porcentajes de coincidencias entre cada uno de los mapas con sus textos asociados, considerando los diversos sectores del proceso de la “distribución de los montes” se encuentran en el Cuadro 3. Los sitios mojoneras, exclusivamente los que aparecen en los mapas, serán identificados utilizando las siguientes siglas: tipo A: aquéllos que aparecen en los tres mapas del “grupo Maní”, tipo B: aquéllos que se encuentran únicamente en los mapas circulares y no en el de los *Papeles*, tipo C: aquéllos que aparecen únicamente en el mapa de los *Papeles* y no en los circulares y tipo D: aquéllos que se encuentran únicamente en el “discurso dibujado” de tal o cual mapa, ya que no aparecen en ninguna de las versiones escritas de la “Memoria de la distribución de los montes”.

Cuadro 3 Porcentajes de sitios, por sectores, dentro del proceso de la “distribución de los montes” de Maní.

Sector de la distribución de los montes con Tecoh y pueblos canules¹ (del pozo de Hoal hasta Opilchhen).

Mapa de Catherwood/Stephens.

Número de sitios en el texto	Número de sitios en el mapa	Número de sitios del mapa en el texto	Porcentajes
22	12	7	58% de los sitios del mapa están en el texto 32% de los sitios del texto están en el mapa

Mapa de la “Crónica de Maní”.

23 ²	12	8 ³	67% de los sitios del mapa están en el texto 35% de los sitios están en el mapa
-----------------	----	----------------	--

Mapa de los *Papeles de los Xiu de Yaxá*.

21	13	9	69 % de los sitios del mapa están en el texto 43% de los sitios del texto están en el mapa
----	----	---	---

¹El mapa de los *Papeles* incluye, en el sector inferior izquierdo, una glosa (inexistente en los mapas circulares), asociada con Tipkal, que dice “*u xul u luum ah maxcanuob*” (“término de la tierra de los de Maxcanú”).

² En la versión maya yucateca. En este lugar no estoy considerando el sitio de Hoaal. Además, en el mapa se agregó el nombre de Tzemezacal, a raíz del conflicto de Nohcacab. Si bien este sitio aparece en las versiones de la “Memoria”, no lo incluimos en este momento por haber sido agregado al mapa.

³ En el anillo periférico aparece duplicado el nombre de Sahcabchhén, antes y después de Dzepicó, lo cual es un error en la copia, ya que en las versiones de la “Memoria” contenidas en la “Crónica” se menciona un solo sitio con ese nombre. En el mapa de Catherwood/Stephens aparece un Sahcabchén después de Tepico, mientras que antes de este sitio está escrita la palabra Sohchan. En los porcentajes consideramos únicamente que un Sahcabchhen del mapa está asociado con el Çahcabchhén de la “Memoria”.

Distribución de los montes de Maní, Mama, Tekit, Cuzamá y Teabo (el sector va de Habá a Ebtún). ⁴

Mapa de la “Crónica de Maní”.

Número de sitios en el texto	Número de sitios en el mapa	Número de sitios del mapa en el texto	Porcentajes
13 ⁵	4 ⁶	4	100% de los sitios del mapa están en el texto 31% de los sitios del texto están en el mapa.

Mapa de los *Papeles de los Xiu de Yaxá*.

15	5	5 ⁷	100% de los sitios del mapa están en el texto 33% de los sitios del texto están en el mapa
----	---	----------------	---

Distribución de los montes de Sotuta (sector de Tichhimay a Tisisbic).

Mapa de la “Crónica de Maní”.

9	10	7	78% de los sitios del mapa están en el texto 78% de los sitios del texto están en el mapa
---	----	---	--

⁴ Las versiones de la “Memoria” de la “Crónica de Maní” y de los *Papeles* van de Habá a Ebtún, mientras que en la versión del *Códice Pérez* se va de Tichhobenal hasta Tikinxac, omitiéndose las referencias al cenote de Haba y Ebtun.

⁵ Considerando el deterioro de la hojas. Incluimos al cenote de Haba.

⁶ Existe la duda en la identificación del Ti yx ual <Tixual> del mapa, ya que en ambas versiones de la “Crónica” no aparece la toponimia escrita así; sin embargo se menciona a Tixuah. De corresponder al mismo sitio, serían entonces 4 lugares del mapa los que tendrían su correspondencia en las versiones de la “Memoria”.

⁷ A su vez, existe correspondencia entre las informaciones de ambos documentos en cuanto a los nombres de los guardianes del monte: Juan Balam y Diego Ytza (en Ti Calahztó) y Francisco Camal y Francisco Chi (en Ebtún).

Mapa de los *Papeles de los Xiu de Yaxá*.

Número de sitios en el texto	Número de sitios en el mapa	Número de sitios del mapa en el texto	Porcentajes
9 ⁸	4	3	75% de los sitios del mapa están en el texto 33% de los sitios del texto están en el mapa

Distribución de los montes de Tixcacal, Hunactí y [Calotmul]

Este sector incluye diversos términos:

a) de Tixcacal y Hunactí (va de Titzalam hasta Tinokac)⁹

Mapa de la “Crónica de Maní”.

8 ¹⁰	2	2	100% de los sitios del mapa están en el texto 25% de los sitios del texto están en el mapa
-----------------	---	---	---

Mapa de los *Papeles de los Xiu de Yaxá*.

3	6 ¹¹	3	50% de los sitios del mapa están en el texto 100% de los sitios del texto están en el mapa
---	-----------------	---	---

⁸ La sección de la memoria, es en partes ilegible. Probablemente contenía la referencia a Yaxcopoil y al guardián que allí fue colocado, Ah Ceh Xicum. Estos datos están en el mapa. En particular, aquí aparece el nombre el nombre cristiano de ese guardián: Hernando Xicum. Incluyo también Hocah. Total correspondencia en los nombres de los guardianes de los montes, Diego Tut, Pedro Tut, Martín Nal y Francisco Nal, en Maciztun.

⁹ En la versión de los *Papeles*. En las de la “Crónica de Maní” y con mayor claridad en la del *Códice Pérez* va de Chuchuc hasta Tinokac.

¹⁰ Debemos considerar que buena parte de esta sección en el texto está deteriorada, pero la versión castellana puede servir (le sirvió a Roys) para reconstruir buena parte de dicha sección.

¹¹ Probablemente 6 sitios corresponden a este sector.

			el mapa
--	--	--	---------

b) de Calotmul.

Mapa de la “Crónica de Maní”.

Número de sitios en el texto	Número de sitios en el mapa	Número de sitios del mapa en el texto	Porcentajes
7	5	5 ¹²	100% de los sitios del mapa están en el texto 71% de los sitios del texto están en el mapa

Mapa de los *Papeles de los Xiu de Yaxá*.

7	1	1	100% de los sitios del mapa están en el texto 14% de los sitios del texto están en el mapa
---	---	---	---

¹² Se encuentran casi con seguridad. Buena parte de esta sección en el texto está deteriorada, pero la versión castellana puede servir (le sirvió a Roys) para reconstruir buena parte de dicha sección.

Veamos, entonces, el proceso de la “distribución de los montes” de Maní, por sectores:

1. Distribución de los montes con Tecoh y pueblos Canul.¹⁴⁴ En las versiones comparadas este tramo va desde el pozo de Hoal hasta Opilchhen.

Sitios tipo A: Sacmuyalná,¹⁴⁵ Chhenkeken, Sactó, Tioppol,¹⁴⁶ Yaxcopoil, Dzepicó, Sahcabchhén y Tibacal (total= 8). De ellos, Yaxcopoil es tipo D.¹⁴⁷

Sitios tipo B: Bacal, Calotkú y Opilchhen. Bacal¹⁴⁸ y Calotkú¹⁴⁹ son de tipo D. Los topónimos de Sohchan (Catherwood/Stephens)¹⁵⁰ y Sahcabchhén (“Crónica de Maní”)¹⁵¹ son resultado de claros errores y/o impresiones en la elaboración de los mapas.

Sitios tipo C: Hoal,¹⁵² Tipkal,¹⁵³ Yakalal Xiu y Tixcabchhén. De ellos, Yakalal Xiu es tipo D.

“tierras”, ni menos con el apacentamiento de ganado.

¹⁴⁴ El mapa de los *Papeles* incluye, en el sector inferior izquierdo, una glosa (inexistente en los mapas circulares), asociada con Tipkal, que dice “*u xul u luum ah maxcanuob*” (“término del espacio -“tierra”- de los de Maxcanú”).

¹⁴⁵ Término con los de Tecoh.

¹⁴⁶ Término con los de Calkiní y Bécal.

¹⁴⁷ Es necesario distinguir entre este Yaxcopoil y el que aparece mencionado en otro de los sectores de la “distribución”, en las versiones escritas, más adelante. Por tratarse de dos sitios diferentes (uno al occidente y el otro al oriente de Maní) con el mismo nombre, estamos ante el caso de este Yaxcopoil (el occidental) exclusivo del discurso visual de los mapas.

¹⁴⁸ No confundir con Tibacal, que es sitio de “tronco común” de los mapas y las versiones escritas.

¹⁴⁹ Un Calotkú es mencionado en la versión de los *Papeles*, pero no corresponde a esta sección o tramo de la “distribución”. Podríamos estar ante una situación similar a la de Yaxcopoil, en el sentido de que fueran referencias a dos sitios con el mismo nombre pero localizados en sectores distintos. Si así fuera, Calotkú también formaría parte del discurso visual exclusivo de los mapas circulares.

¹⁵⁰ Seguramente un error de transcripción, por demás difícil de explicar, ya que aparece en lugar de Sahcabchhén del mapa de la “Crónica”, que debería ser Tixcabchhen.

¹⁵¹ En el mapa de la “Crónica” se mencionan dos sitios con este nombre. El primero de ellos debe ser Tixcabchhen, en lugar de Sahcabchhén. Ello explica que no aparezca como un primer Sahcabchhén en ninguna de las versiones de la “Memoria” ni en los otros mapas.

¹⁵² Cenote camino a Ho (Mérida).

¹⁵³ Término con los de Maxcanú.

2. Distribución de los montes de Maní, Mama, Tekit, Cuzamá y Teabo. El tramo va de Habá a Ebtún.¹⁵⁴

Sitios tipo A: Ochil, Tixnohbec y Caluhtzó¹⁵⁵ (total= 3).

Sitios tipo B: Tixuah. En este sector, Ticooh (Catherwood/Stephens) no está en el mapa de la "Crónica de Maní".

Sitios tipo C: Etún.¹⁵⁶

3. Distribución de los montes de Sotuta. El tramo va de Tichhimay a Tisisbic.

Sitios tipo A: Mecistún,¹⁵⁷ Ticucul y Chacdizidzibná (total=3).

Sitios tipo B: Ticchimay, Tiyxual/Tixuah, Hasché, Pacaxuá, Chichicán, Hocah y Sisbic.

Sitios tipo C: Yaxcopoil¹⁵⁸ y, quizá correspondiente a esta sección, Cicab. Éste es también tipo D.

4. Distribución de los montes de Tixcacal, Hunactí y [Calotmul].

Esta "distribución" involucra diversos términos: i) los de Tixcacal y Hunactí y ii) los de Calotmul.

- i) Tixcacal y Hunactí. Va de Titzalam hasta Tinokac.¹⁵⁹

Sitios tipo A: Chuchú y Titzalam (total= 2).

Sitios tipo C: Tuuayum, Kanchunup, Nocak y quizá correspondiente a este sector, Tikal. Este sitio es, también, tipo D.

¹⁵⁴ Las versiones de la "Memoria" de la "Crónica de Maní" y de los *Papeles* van de Habá a Ebtún, mientras que en la versión del *Códice Pérez* se va de Tichhobenal hasta Tikinxac, omitiéndose las referencias al cenote de Habá y Ebtún.

¹⁵⁵ Término con los de Cuzuma y de Homún.

¹⁵⁶ Ebtún, término de los de Maní y Teabo.

¹⁵⁷ Término de los de Maní y Teabo.

¹⁵⁸ No confundir con el Yaxcopoil de la "distribución de los montes" de los Canul.

ii) Calotmul.

Sitios tipo A: Chichhmuc (total= 1).

Sitios tipo B: Bitunthul,¹⁶⁰ Tiyochohalkú, Tahxoch y Titanamché.

5. Distribución de los montes de Ticul, Yaxá y Oxkutzcab.

Sitio tipo B: Nibul.

El mapa de los *Papeles* se refiere a cuatro sitios “entre” Ticucul y Titzalam (tipo C) cuya asociación con las secciones del proceso de la distribución es problemática: Cicab (también de tipo D) y Tikal (también de tipo D). Además está el nombre de Chulté, que podría corresponder a uno de los sitios que se mencionan en el concierto de Maní y Ppencuyut: Tichhulté. Es difícil la identificación del Yaxhaá sobre la “línea-camino-brecha” de Teabo y Tikal con el Yaxá o el Yaxhaá de la distribución de los montes de Yaxá, Ticul y Oxkutzcab. El resto de los sitios mojoneras mencionados en el mapa de los *Papeles* (Cuadro 4) son de tipo D.

Además de los sitios mojoneras involucrados en el proceso de la “distribución de los montes”, según las versiones de la “Memoria”, se muestran en el mapa de la “Crónica de Maní” varios lugares marcados con pequeños círculos, los cuales están vinculados por una línea discontinua, característica que pudo ser resultado de la pluma empleada para el trazo de la misma, mencionándose en algunos casos el nombre del lugar y en otros no. La imagen asociada con Uxmal está rodeada por una figura irregular; vemos varias líneas punteadas, mostrándose las siguientes toponimias: Xkox, Mexcitam y Tzemesacal. Probablemente la sección punteada indica un lindero del monte, el cual iba de Ticul a Xkox y de ahí a Mexcitam y Tzemasacal, para así continuar alrededor del sitio de Uxmal. La línea punteada se sobrepone al perímetro del círculo interior, en el sector occidental, sobre el cual apreciamos

¹⁵⁹ En la versión de los *Papeles*. En las de la “Crónica de Maní” y con mayor claridad en la del *Códice Pérez* va de Chuchuc hasta Tinokac.

¹⁶⁰ Término de los de Tzuccacab y Tekax y también de los de Calotmul.

Cuadro 4 Sitios mojoneras localizados “al interior” en el mapa de los *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*.

DE TEABO A ETÚN.¹

Teabo.	
Chaltunhaa.	
Chacchil.	
Kukul.	
Tabek.	
Tipat.	
Etun.	

DE TEABO A TIKAL.

Teabo.	
¿Pasusust?.	
Yaxhaa.	
Chulte.	
Tikal.	

ENTRE LOS VÉRTICES FORMADOS POR TEABO, MACIZTUN Y TIKAL, SE ENCUENTRAN MENCIONADOS TRES SITIOS QUE NO ESTÁN VINCULADOS, POR MEDIO DE LINEAS, CON ALGÚN OTRO.

Kuche.	
Dzicibna.	
Tahbay.	Nombres de guardianes del monte asociados, quizá, con este sitio: Holpop Pot y Nabatun May.

¹ Los sitios que no están en negritas únicamente aparecen en este mapa y no se encuentran en los otros mapas de la “distribución de los montes” de Maní. Al igual que en el mapa los topónimos del cuadro no están acentuados.

pequeños puntos circulares, algunos asociados, quizá, con los lugares marcados con “*ppictun-cruz*”. Entre Ticul y Uxmal se señala con un pequeño círculo el sitio de Nohcacab, que fue “erigido” en 1626 (“Crónica de Maní”, mapa fechado el 6 de febrero de 1801). Llama la atención la doble línea, continua y punteada, que corre de la figura de la iglesia de Ticul hacia el sur, hasta un lugar marcado con un pequeño círculo, a partir del cual cambia la dirección hacia el poniente¹⁶¹ por medio de una línea punteada – formándose un ángulo -, hasta llegar al límite del círculo interior, señalado por un círculo, que pudiera coincidir con el sitio “*ppictun-cruz*” de Sahcabchén.¹⁶²

La presencia de las líneas que rodean de manera irregular al sitio de Uxmal y las cuatro toponimias mencionadas puede ser explicada considerando el conflicto por el usufructo del monte entre el pueblo de Calkiní y Nohcacab, al que nos referiremos más adelante. La anotación que aparece en el sector inferior izquierdo de la hoja, fuera del mapa, dice: “Nohcabkab competencia con Kalkini sobre tierras de comunidad”, por lo que podemos suponer que esas líneas punteadas representaban gráficamente los “términos” correspondientes a los montes de dicho pueblo. Los puntos que se sobreponen a la línea del círculo interior marcaban precisamente el “término” con pueblos Canul. Estos puntos coinciden parcialmente con ciertos sitios (“*ppictun-cruz*”) cuyos nombres aparecen dentro del anillo circular en esa sección del mapa. Lo anterior explica que en el mapa de Catherwood/Stephens y en el de los *Papeles* no aparezcan los datos antes mencionados, ya que ellos se añadieron a aquel mapa por haber sido copiado a propósito de la controversia entre Calkiní y Nohcacab, a la que nos referiremos más adelante.¹⁶³ Dichos mapas, por no tener que ver con este asunto, no muestran tal información.

¹⁶¹ Probablemente la doble línea entre Ticul y este punto indica que existía, por una parte, un camino que unía a Ticul con Ppustunich y, por otro, que a la vez era parte del lindero de los montes usufructuados por Nohcacab. En los otros mapas de Maní una línea continua vincula los sitios de Ticul y Ppustunich.

¹⁶² De manera semejante, a partir de la iglesia de Ppustunich corre una línea punteada hacia el sur, la cual a partir de cierto lugar marcado por un círculo, dobla hacia el poniente – formando un ángulo -, para terminar en un lugar marcado por un pequeño círculo en el borde del círculo interior, el cual podría coincidir con el sitio “*ppictun-cruz*” de Tibacal. Quizá esto indique parcialmente el lindero de los montes de Ppustunich hacia el sur, hasta Tibacal.

¹⁶³ En la parte inferior central de la hoja, fuera del mapa circular, está la anotación: “Copia del mapa de Maní: Archivo General de la Conquista”,

Es difícil conocer cómo fue la secuencia de lectura de los sitios mojoneras de la “distribución de los montes” con base exclusivamente en la información de los mapas. Quizá corresponda con el orden de la narración que aparece en las versiones de la “Memoria” (Mapa 13). El orden de aparición de los nombres de los sitios-mojoneras en los mapas sigue, en lo general, la secuencia de lectura de los textos. Sin embargo, existen excepciones, en las cuales el orden de aparición de los sitios en las versiones de la “Memoria” es inverso al de su ubicación y secuencia en los mapas. Así, en la sección de la distribución de los montes de Sotuta, el orden de los mapas es Hasché-Pacaxuá, mientras en las versiones de la “Memoria” es Pacaxuá-Hasché. No han sido localizados los sitios, por lo cual no tenemos referencia geográfica para cotejar la “secuencia” de los mismos.

También, en la distribución con los de Calotmul, el orden de los mapas circulares es Bitunthul-Yochhalkú, mientras en las versiones es distinto. Con excepción de Bitunthul, ninguno de los demás sitios involucrados han sido localizados con precisión. La secuencia de lectura que se conserva en las versiones de la “Memoria” asociadas con los mapas no sigue, de Bitunthul hasta Tinac, un orden norte-sur, sino sur-norte, hecho que podemos relacionar con la secuencia de la distribución de los montes de los de Calotmul. Sabemos, gracias a este documento, que la distribución comenzó y terminó en Bitunthul, en dirección de las manecillas del reloj, de tal manera que la posible secuencia sur-norte de las versiones de la “Memoria” de la “Crónica de Maní y de los Papeles” está vinculada con el regreso a Bitunthul.

Lo anteriormente expuesto nos lleva a los siguientes resultados: 1) los mapas no buscan reproducir íntegramente el contenido de las versiones de la distribución de los montes; sin embargo buena parte de los sitios localizados en ellos se encuentra en las versiones escritas de la memoria; 2) los mapas contienen información de los siguientes sectores de la distribución de los montes de Maní: i) distribución de los montes de Tecoh y de los Canul (todos), ii) distribución de los montes de Maní, Mama, Tekit, Cuzamá y Teabo (todos),

distinguiéndose a la derecha e izquierda de la misma varias rúbricas, entre ellas la de don Pedro Ignacio Manzanilla, a quien nos referiremos oportunamente.

iii) distribución de los montes de Sotuta (todos), iv) distribución de los montes de Tixcacal y Hunactí (todos), v) distribución de los montes de Calotmul (circulares),¹⁶⁴ vi) distribución de los montes de Yaxá, Ticul y Oxkutzcab (circulares: Nibul; quizá *Papeles*: Yaxhá), vii) distribución de los montes de Maní y Ppencuyut (*Papeles*: Tichulté), viii) distribución de los montes probablemente de pueblos del antiguo *cuchcabal* de Maní (sitios no identificados, *Papeles*); 3) existen sitios añadidos al mapa de la “Crónica de Maní”, a propósito del conflicto entre Nohcacab y Calkiní; 4) lo que ilustran los mapas es la “distribución de montes” que abarcó diversos sectores y no una delimitación completa y lineal del *cuchcabal* de Maní, de tal manera que no buscan mostrar la “frontera” lineal y continua del mismo.

Lo anterior es patente si observamos un mapa de la región, ya que ninguno de los mapas (ni de las versiones escritas de la “Memoria”) menciona sitios correspondientes al sector sur de la antigua provincia. Existe una gran distancia entre Nibul y Yochhalkú, al suroeste y al sureste de Maní, respectivamente, que son los sitios más al sur del mensaje de los mapas circulares. Lo mismo sucede con Tibacal y Chichmuc, lugares más al sur del mapa de los *Papeles*. Éste no reporta sitios que probablemente se encuentran al mediodía de Chichmuc y que sí están en el mapa de la “Crónica de Maní”, como Tamanché, Tahxoch y Yochhalkú. 5) Los sitios de tipo B, C y D indican sectores en pugna, que explican los objetivos particulares de cada uno de los mapas, según los casos; es decir, nos muestran los sectores conflictivos por cuya defensa ellos fueron elaborados; aquéllos que con base en tal “discurso” fueron reclamados por las autoridades indígenas de los pueblos involucrados. Cada “grupo de mapas” (circulares y el de los *Papeles*), además de los sitios que comparten, poseen otros que no (los tipo B, C y D según los casos), lo cual apunta a un origen diverso de cada uno de ellos. Lo anterior nos servirá, más adelante, en la exposición de la propuesta diacrónica entre los mapas del “grupo Maní”. Los mapas fueron copiados y utilizados para resolver conflictos específicos por el usufructo de los montes durante la Colonia, lo cual es

¹⁶⁴ Chichmuc, sitio que no ha sido localizado y de difícil ubicación dentro de las etapas de la “distribución de los montes”, está en el mapa de los *Papeles* y podría haber formado parte de la distribución de Calotmul, si bien no lo podemos asegurar con certeza.

patente en el mapa de la Crónica. Sobre el uso e importancia que tuvieron los mapas para los mayas yucatecos, volveremos más adelante.

La distribución de los montes, tal y como mencionamos con anterioridad, involucró también a sitios adyacentes al antiguo *cuchcabal*. En la parte superior de la página y fuera del mapa circular de la “Crónica de Maní” están escritos los nombres de otros sitios, todos ellos encerrados en un trazo que los envuelve. Guardan entre sí una cierta relación, considerando que varios de ellos están formando conjuntos y otros están vinculados a través de líneas, que pudieran indicar caminos. Los nombres de los sitios aparecen en el mapa de Catherwood/Stephens encerrados en trazos rectangulares y son los mismos, con algunas variantes en la transcripción de las toponimias, que los de la Crónica. Sin embargo, a diferencia de este mapa, no aparecen aglutinados y se registran mayor cantidad de probables “líneas-caminos”. Únicamente aparecen dos de ellos en el mapa de los *Papeles*. Todos ellos están al oriente de Maní. Si bien algunos de los lugares no hemos podido identificarlos con precisión y de otros no tenemos información alguna, es claro que la mayoría de ellos son pueblos del antiguo *cuchcabal* de Sotuta¹⁶⁵ (Sotuta, Tabí, Yaxcabá, Cantemeyec, Mopilá, Tacchebilchén y Tixcacal), uno, quizá, es pueblo ya sea de los Cupul o de los Cochuah (Tinum) y también hay sitios mojoneras (Tixholop y Bitunthul). Ciertamente la distribución de los montes con los pueblos de Sotuta fue conflictiva, lo cual es evidente por la existencia del texto del itinerario de Na Chi Cocom y del mapa de Sotuta. Los sitios mojoneras establecidos en las versiones de la “Memoria de la distribución de los montes” y en los mapas respectivos de Maní no corresponden con los mencionados en aquellos documentos, en el sector correspondiente (Mapa 14).

Dentro del círculo interior de los mapas circulares y en el sector correspondientes del de los *Papeles*, aparecen pueblos y parajes, además del sitio de Uxmal. Casi todos los lugares que han podido ser identificados se localizan al oriente del Puuc o la “serranía” (Mapas 6a y b, 7, 8 y 12). Uxmal, Nohcacab y, quizá, Xkox y Mezcitam, así como aquellos sitios que están

¹⁶⁵ El mapa de los *Papeles* incluye una glosa (inexistente en los mapas circulares) asociada con el nombre de Sotuta, que dice “*u luum ah çututa ye* provincia [...]” (“espacio” –“tierra”– de los de Sotuta y provincia [...]). También

marcados sobre el borde del círculo interno, vinculados con las líneas que rodean a Uxmal y con las que salen de Ppustunich, se encuentran al occidente de la serranía.¹⁶⁶ Algunos pueblos como Yaxá también se encontraban en la serranía al occidente y por la congregación fueron movidos al oriente.¹⁶⁷

Los sitios guardan una orientación relativa en relación con Maní y entre ellos mismos. Consideramos que los autores de los mapas sí se interesaron por ubicar aproximadamente los sitios mencionados, tomando en cuenta su ubicación geográfica, si bien las distancias entre ellos no son precisas, ya que evidentemente, no son mapas elaborados a escala. La inscripción de los recursos iconográficos asociados con los lugares dentro de un espacio circular trajo también cierta distorsión en el lugar de los sitios en el mapa, en relación con su ubicación geográfica. Así, por ejemplo, los pueblos desde Muna hasta Tekax, pasando por Ticul, Ppustunich, Oxkutzcab y Akil, se extienden en un trazo ligeramente curvo a lo largo de la zona oriental de la cordillera Puuc, de noroeste a sureste. Sin embargo, en el mapa no es apreciable dicha "línea" de sitios (Mapas 6a y b, 7, 8 y 12). Tal distorsión está presente, también, en el mapa de los *Papeles*, lo que puede mostrar el que haya sido elaborado a partir de un mapa circular, tal y como veremos más adelante.

2.2 En busca del origen: la relación diacrónica de los mapas

Para abordar este asunto tomaremos en consideración: i) el contexto histórico que reflejan los mapas estudiados, ii) la iconografía que portan, iii) el momento de elaboración de las "copias" y/o versiones conservadas, iv) algunos datos que aparecen en las versiones de la "Memoria" y v) las consideraciones que realizamos acerca del término "*peten*" y la existencia de una autoridad reconocida y/o de facto.

incluye otra, en el sector superior derecho, que dice "*u chi u luumob ah ca[otmul]*" (orilla de los espacios –"tierras" de los de Calotmul).

¹⁶⁶ Probablemente los pequeños poblados de Xul y Nohcacab (éste el moderno Santa Elena) fueron los únicos que estuvieron habitados en el momento de la conquista española (Roys, 1972: 177).

¹⁶⁷ Okoshi, comunicación personal, 2001. Yaxá, junto con Tikumché, fueron trasladados a Oxkutzcab. Entonces surgió Yaxakumché.

i) Contexto histórico que reflejan los mapas

Maní fue la capital del *cuchcabal* prehispánico del mismo nombre, donde residía la autoridad máxima, el *halach uinic*. El pueblo de Maní pasó a ser encomienda de la Corona española, junto con Ticul (después de la efímera encomienda de don Francisco de Montejo), y allí los franciscanos fundaron su primer convento-cabecera de doctrina, como consecuencia del primer capítulo Custodial (1549). Los demás pueblos del antiguo *cuchcabal* se convirtieron, paulatinamente, en visitas del convento de Maní, fenómeno paralelo a la política de las reducciones o congregaciones franciscanas. Sin embargo, también en Maní continuó, como cacique y gobernador de su pueblo y provincia, el último *halach uinic* del linaje Xiu, don Francisco de Montejo Xiu.

Podemos distinguir diversas etapas en la política de las reducciones efectuadas por los franciscanos (acerca de la creación de conventos cabecera y sus visitas, ver Cuadro 5). Hacia 1565 se realizó la gran reducción de doce pueblos en Maní, como consecuencia del auto de fe de 1562,¹⁶⁸ gobernando por entonces don Francisco de Montejo Xiu. Los pueblos congregados en Maní fueron: Cauich, Dzan, Mama, Oxkutzcab, Panabchén, Ppencuyut, Ppustunich, Ticul, Teabo, Tekit, Tikunché, Sacalum, Yaxá (Quezada, 1993: 90), Muna y Tekax (Quezada, 1993: mapa 2). Algunos de éstos, durante la desintegración de la gran reducción, no volvieron a sus asientos originales, sino quedaron congregados en otros.

Paralelamente a la gradual desintegración de la gran reducción y a la reubicación de los pueblos sucedió el desmembramiento de la antigua guardianía de Maní y la muerte de don Francisco de Montejo Xiu, ésta a finales de la sexta década o principios de la séptima del siglo XVI. Las nuevas guardianías fueron Tekax (1576), Oxkutzcab (1581), Ticul (1591), Teabo (1609), Muna (1609) y Mama (1612). En la época de López Cogolludo, el

¹⁶⁸ Los pueblos del *cuchcabal*, en el tiempo de la conquista, eran: Cauich, Dzan, Panabchén, Ppustunich, Tekit, Yaxá, Yacman, Yotholín (regidos por *batabob* del linaje Xiu), Muna, Oxkutzcab (regidos por *batabob* del linaje Pacab), Mama y Sacalum (regidos por *batabob* del linaje Che), Ppencuyut (regido por *batab* del linaje Ku), Teabo (regido por *batab* del linaje Nauat), Tekax (regido por *batab* del linaje Uz), Ticul (regido por *batab* del linaje Uluac) y

Cuadro 5 Cronología de los templos y las cabeceras conventuales de doctrina, con sus visitas. Mapas del “grupo Maní”.¹

LUGAR	TEMPLO	VISITAS
Maní.	San Miguel: en 1588 estaba acabado el convento, incluyendo la iglesia. Ésta fue ampliada y la fachada actual realizada durante el primer cuarto del siglo XVIII.	
Tipikal.	La Magdalena: quizá del siglo XVI.	
Akil.	Santa Inés: quizá siglo XVI.	Se convirtió en visita de la guardianía de Oxtutzcab.
Chumayel.	La Purísima Concepción: El templo antiguo pudo ser de fines del siglo XVI, el actual de fines del siglo XVII.	Visita del convento de Tiab, a partir de 1609.
Ticul.	San Antonio: la iglesia era “obra moderna de tres naves” en época de Cogolludo, quizá se terminó hacia las tercera y cuarta décadas del siglo XVII.	Cabecera desde 1591. Visitas: San Mateo del pueblo de Nohcacab (se administraba en ella a otro pueblo que estaba conjunto, aunque en diversas justicias, que tenía por patrona a Santa Bárbara), la Asunción de la madre de Dios de Ppustunich, Muna, Zacium y Sacalum.
Teabo.	San Pedro Apóstol: hacia 1581 era una iglesia cubierta de madera y hojas de palmas, con capilla buena de cal y canto, de	Cabecera desde 1609. (en el mismo pueblo estaban los asientos de Tiab y Tiek, con justicias distintas). Visitas :

¹ Cuadro realizado con base en los siguientes textos: *Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco)*, 1983, I; Ciudad Real, Antonio, 1993, I y II.; López Cogolludo, 1971, I, libro iv, cap. xx; “Carta de don Guillén de las Casas”, “Carta del obispo don fray Gregorio de Montalvo” y “Memorial del provincial fray Pedro Cardete” en *D.H.Y.*, 1938, II; Rubio Mañé, 1945, I y II.; Bretos, 1992 y el reporte fotográfico realizado por el autor de la presente investigación en las iglesias respectivas.

	bóveda; el templo actual se construyó entre 1694 y 1696. ²	San Bernabé del pueblo de Pencuyut, la pura Concepción de la Virgen de Chumayel y San Buenaventura de Yaxá.
Oxkutzcab.	San Francisco: la construcción de una nueva iglesia y la ampliación del convento, comenzaron durante la primera mitad del siglo XVII; la iglesia actual se terminó en el siglo XVII. ³	Cabecera desde 1581. Administraba al pueblo de Yaxá, que tenía por patrón a San Juan Bautista. Visitas: Yaxá, Ticumché, Cauich y Ppustunich (hacia 1582), Santa Inés del pueblo de Akil y los apóstoles San Felipe y Santiago del pueblo de Yotolin.
Tekax.	La Iglesia de San Juan Bautista: se terminó, según inscripción en el escudo franciscano de la portada, en 1609. ⁴ Los actuales campanarios datan de fines del siglo XVII o principios del XVIII.	Cabecera desde 1576. Visitas: Ppencuyut (hacia 1582), Tixmeuac, Ticoh y Tixcuytun.
Mama.	La Asunción: se construyó probablemente a fines	Cabecera desde 1612. Visita: San Antonio de Padua

² En Rubio Mañé, 1945, II: 585 se dice que el templo actual se construyó entre 1664 y 1696, fechas que aparecen en una inscripción sobre la puerta de entrada; sin embargo, tal inscripción establece más bien los años de 1694 y 1696: "Comensose, el año de 1694, por nobiembre, acabose el año de 1696, siendo guardian[...]F Pedro de Eara i casique[...]andres Ek" (inscripción fotografiada por el autor de la presente investigación).

³ López Cogolludo reporta que fray Cristóbal de Rivera, quien llegó a Yucatán en 1605 y murió en el convento de Maní en 1645, fue "reparador de conventos" e hizo desde sus cimientos los de Oxkutzcab y Cacalchen (1971, II: libro xi, cap. xxii: 565). Según Bretos, la iglesia de Oxkutzcab, cuya nave fue obra de fray Cristóbal, sirvió de modelo para las de Teabo y Tekax (Bretos, 1987: 33). Por otra parte, en Rubio Mañé (1945, II: 475) se establece que la iglesia se terminó entre 1693 y 1699, con base en inscripciones que se encuentran dentro y fuera de ella.

⁴ No fue posible realizar un acercamiento fotográfico de dicho texto para corroborar el año.

	del siglo XVII.	del pueblo de Tekit .
Muna.	La Asunción: en 1581 la iglesia era de cal y canto, de madera cubiertas con hojas de palma; la iglesia actual empezó a construirse en 1691, según inscripción al interior sobre la ventana del coro.	En 1581 era visita de Maní; en 1591 pasó a ser visita de Ticul y en 1609 se convirtió en cabecera. Visitas: San Antonio de Padua del pueblo de Zaclum y San Juan Bautista de los de Abalá y Becyá, que estaban en un asiento.
Sacalum.	San Antonio de Padua: la iglesia actual probablemente fue construida a fines del siglo XVII o principios del XVIII. Le antecedió, probablemente, una capilla con ramada. La iglesia está en alto, sobre lo que pudo ser un <i>mul</i> prehispánico.	
Dzaan.	Santiago Apóstol: la iglesia era de cal y canto, de madera cubierta con hojas de palma hacia 1581; la nueva iglesia se realizó en el lapso de 1616 a 1754.	Hacia 1581 era visita de Maní.
Yotholin.	San Buenaventura: se inició su construcción en 1762, terminándose en 1766. ⁵	
Ppustunich.	La Asunción: el templo actual se inició el 8 de octubre de 1787.	Llegó a ser visita del convento de Ticul.
Telchac (Telchaquillo).	La Purísima Concepción: desconocemos los datos de la fecha de su construcción. Son claramente apreciables, atrás de la iglesia, los restos de un	Era visita de Maní, localizado cerca de Mayapán. Cogolludo se refiere a la iglesia de San Gregorio Papa de Telchaquillo, que era visita del convento de

⁵ Una iglesia de San Felipe y Santiago era visita de Oxxutzcab cuando escribió López Cogolludo.

	posible <i>mul</i> prehispánico.	Tikoh (Tecoh), a partir de que se erigió como tal en el año de 1609.
Tekit.	San Antonio de Padua:	Aparece reportado como visita de Maní hacia 1581; posteriormente fue visita de Mama.
Ppencuyut.	San Bernabé: no se tienen datos sobre la fecha de su construcción. En la actualidad los anexos al templo se encuentran en estado ruinoso; estructuras del anexo sur conservan restos de pintura mural.	

convento de Maní únicamente conservaba las visitas de Santiago, del pueblo de Dzan, Santa María Magdalena, de Tipikal y San Pedro apóstol de Chapab (López Cogolludo, 1971, I, libro iv, cap. xx: 301), situación muy diferente a la de las quinta y sexta décadas del siglo XVI.

El contexto histórico al que corresponden los mapas es el posterior a la gran congregación de Maní, quizá de 1591 en adelante, porque, si bien carecemos de información precisa y completa de algunos de los pueblos, la presencia y/o ausencia de varios de ellos en los mapas puede servir de pauta para abordar este aspecto. La ausencia, en los mapas, de los topónimos de ciertos pueblos que estaban en sus asientos antes de la gran congregación está completamente justificada. Así, para 1582 Yaxá y Tikumché ya estaban congregados en Oxxutzcab, pueblo que había regresado a su asiento presumiblemente original. Por su parte, Panabchén ya estaba congregado en Dzan, pueblo que también se encontraba en su asiento ("Relación de Dzan, Panabchén y Muna (1581)", en *RHGGY*, 1983, I: 252-253). De corresponder los mapas a la situación anterior a la gran congregación, podríamos suponer que aparecerían en sus respectivos asientos. Además, hacia 1582 el pueblo de Ticul todavía estaba congregado en Maní, perteneciendo a dicha guardianía ("Relación de Oxxutzcab (1581)", en *RHGGY*, 1983, I: 354),¹⁶⁹ y Sacalum estaba congregado en Dzan, por lo que no estaban todavía en sus asientos; es decir, los mapas no pueden reflejar el contexto de dicho año, ya que en ellos los pueblos de Ticul y Sacalum ya se encuentran localizados aparte. En 1591 Ticul se convirtió en cabecera de doctrina, lo que supone que regresó a su asiento y San Antonio de Padua de Sacalum era visita de Muna, por lo que, probablemente, ya no se encontraba en el asiento de Dzan. Por entonces,

Tikumche (regido por *batab* del linaje Chan) (Quezada, 1993: 163-164; Quezada y Okoshi, 2001: 38).

¹⁶⁹ Yicman (Yacman), Tichac, Mama, Tequit, Teabo, Dzan (Panabchén y Sacalum congregados en este asiento) y Muna también pertenecen a ella, pero ya no están en dicho asiento (Carta de don Guillén de las Casas..., en *DHY*, 1938, II: 58-59). El obispo de Yucatán, don fray Gregorio de Montalvo, había informado, en enero de 1582, que la guardianía de Maní tenía 8 pueblos de visita, el más distante a 7 leguas del pueblo ("Carta del obispo...", en *DHY*, 1938, II: 78). En el "Memorial" enviado al rey por parte del provincial fray Pedro Cardete y de los definidores de la provincia franciscana de San Joseph de Yucatán (1586), se informa que la guardianía de San Miguel de Maní tenía 8 pueblos a su cargo ("Memorial que el provincial...", en *DHY*, 1938, II: 99).

todos los pueblos de los mapas de los que tenemos información se encontraban ubicados en sus asentos. Paralelamente, ya tenemos datos de Akil¹⁷⁰ y de Chumayel.¹⁷¹ Los mapas reflejan, con toda probabilidad, la situación de la última década del siglo XVI.

ii) Iconografía de los templos cristianos en los mapas

Tomando en consideración lo antes dicho acerca de la política de las congregaciones, es evidente que las figuras de iglesias indican que en tales pueblos existía determinada actividad franciscana. Los frailes realizaron fundaciones conventuales en sitios que se convirtieron en “cabeceras de doctrina”, teniendo éstos un determinado número de pueblos de “visita” subordinados. Por lo tanto, los dibujos de las iglesias corresponden, a que tal o cual sitio era sujeto de actividad religiosa misionera, siendo o bien “cabecera” o bien “visita” franciscana.

En varios de los mapas realizados por pintores nativos en las *Relaciones histórico geográficas*, la imagen del templo católico es significativa, ya que las comunidades estaban organizadas por y alrededor de una institución religiosa central (la Iglesia Católica), lo cual se refleja en la iconografía, ya que las comunidades están simbolizadas por los templos (Mundy, 1996: 68-69), evidentemente vinculados, en nuestro caso, con las reducciones franciscanas yucatecas. Si bien las convenciones europeas dictaban el recurso iconográfico de la iglesia para simbolizar comunidades, no es casual el que la mayoría de los mapas de “iglesia al centro”, en las *Relaciones histórico geográficas*, provengan de pueblos que albergaban y en donde los frailes mendicantes desempeñaban su actividad misional (Mundy, 1996: 73).¹⁷²

¹⁷⁰ Santa Inés de Akil es reportada como visita de Oxtutzcab por López Cogolludo (1971, I, libro iv, cap. xx: 302).

¹⁷¹ La pura Concepción de Chumayel es reportada como visita del convento de Teabo, erigido en 1609, por el mismo historiador (1971, I, libro iv, cap. xx: 301).

¹⁷² Mundy ejemplifica la cuestión con los mapas de las *Relaciones histórico geográficas* de Guaxtepec (1580), Acapistla (1580), Cuzcatlan A y B (1580), Cholula (1581), entre otros (Mundy, 1996: 68-72). En estos mapas, de forma cuadrangular, sobresale una iglesia principal, colocada más o menos al centro de los mismos, y otras en diversos sectores del mapa, apreciándose también caminos y algunos elementos del entorno geográfico.

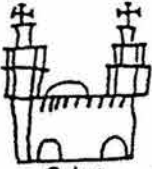
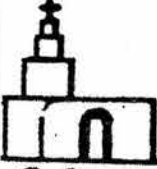
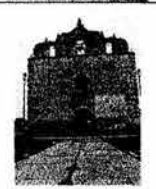
Los pueblos indígenas en su mayoría eran visitas, las cuales se componían, en términos generales, durante los siglos XVI y XVII, de un santuario o presbiterio flanqueado por dos habitaciones de mampostería. Las capillas de las visitas estaban complementadas al frente con una techumbre o ramada de guano sustentada por horcones. En muchos casos, las capillas de indios primitivas tendieron a evolucionar hasta convertirse en iglesias convencionales, con la adición de una nave en lugar de las antiguas ramadas (Bretos, 1992: 13).

La iconografía de los mapas circulares es evidentemente distinta a la del mapa de los *Papeles* (Cuadro 6). No únicamente estamos ante convenciones diferentes, sino ante la labor de amanuenses, seguramente mayas, con una determinada interpretación de los templos cristianos, que dará como resultado la creación de imágenes diversas. No encontramos paralelos con otros documentos de la península de Yucatán en el siglo XVI. En el mapa de la guardianía de Motul (1581), las construcciones cristianas de las visitas del convento de Motul (e incluso del mismo Motul), están representadas de manera sencilla. Los pueblos están indicados con un cuadrángulo limitado por dos líneas periféricas con el nombre de cada uno dentro del espacio correspondiente. Éste aparece coronado por una campana colocada en su arco campanario (Mapa 15). La única semejanza con el mapa de los *Papeles* consiste en la importancia que va a tener la representación al centro y en la parte superior de los templos, de una punta rematada con cruz, la cual podría ser alusión a algún campanario. En el mapa de Tabasco algunos pueblos están representados por medio de una ermita de una sola entrada, de fachada cuadrada o rectangular, sobre la cual se aprecia un triángulo, rematado por una cruz (Mapa 16).¹⁷³ En ninguno de los casos encontramos imágenes de templos tan elaboradas como las de los mapas de Maní.

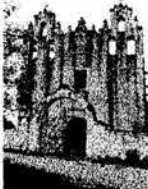
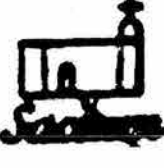
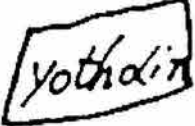
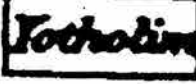
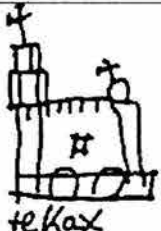
Las imágenes de las construcciones cristianas del mapa de la “Crónica de Maní” no son idénticas entre sí. Prácticamente cada una de ellas presenta

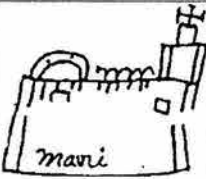
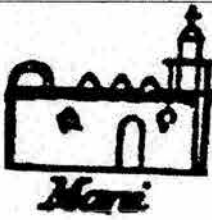
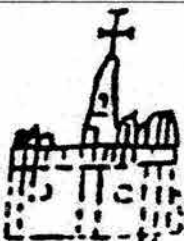
¹⁷³ En el mapa de la provincia de Tabasco de Melchor Alfaro de Santa Cruz, la imagen de la construcción cristiana no únicamente está asociada con la existencia de algún pueblo (por ejemplo, el “pueblo de Macuspana”), sino también con la de alguna estancia ganadera (por ejemplo, la “estancia de ganado de Antón Gómez”) lo que implica, esto último, la referencia a la presencia y actividad económica eminentemente castellana en la región.

Cuadro 6 Iconografía de los templos de los mapas del "grupo Maní".¹

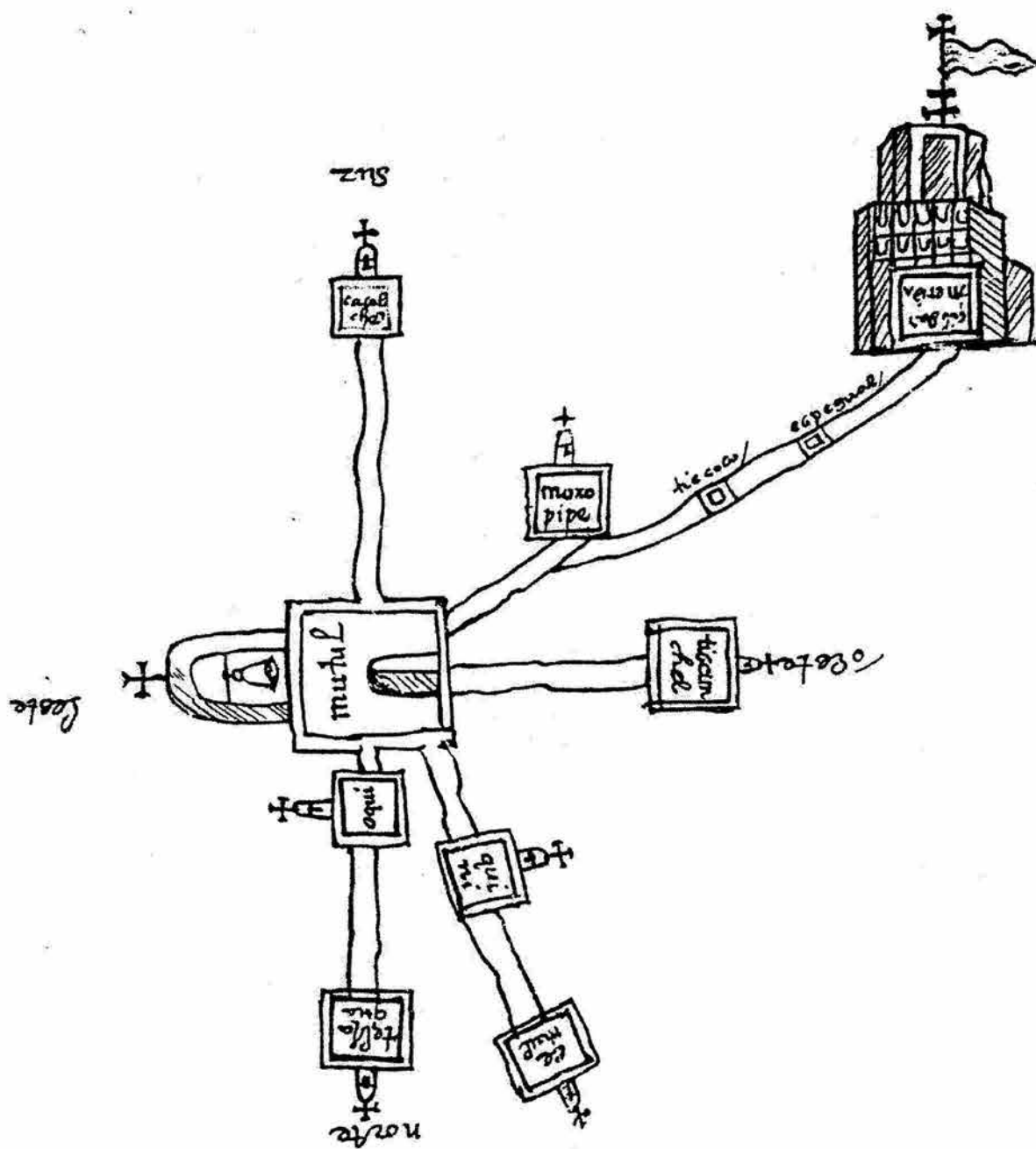
Sitio.	"Crónica de Maní"	Catherwood/Stephens	Papeles de los Xiu de Yaxá.	Templo actual.
1. Oxkutzcab.	 Oxkutzcab	 Oxkutzcab		
2. Teabo.	 teab	 Teab	 Teabo	
3. Ticul.	 Ticul	 Ticul	 Ticul	
4. Chumayel.	 chumayel	 Chumayel	 Chumayel	
5. Mama.	 Mama	 Mama	 Mama	
6. Akil.	 akil	 Akil		

¹ Las fotografías de las fachadas de los templos fueron realizadas por el autor de la presente investigación.

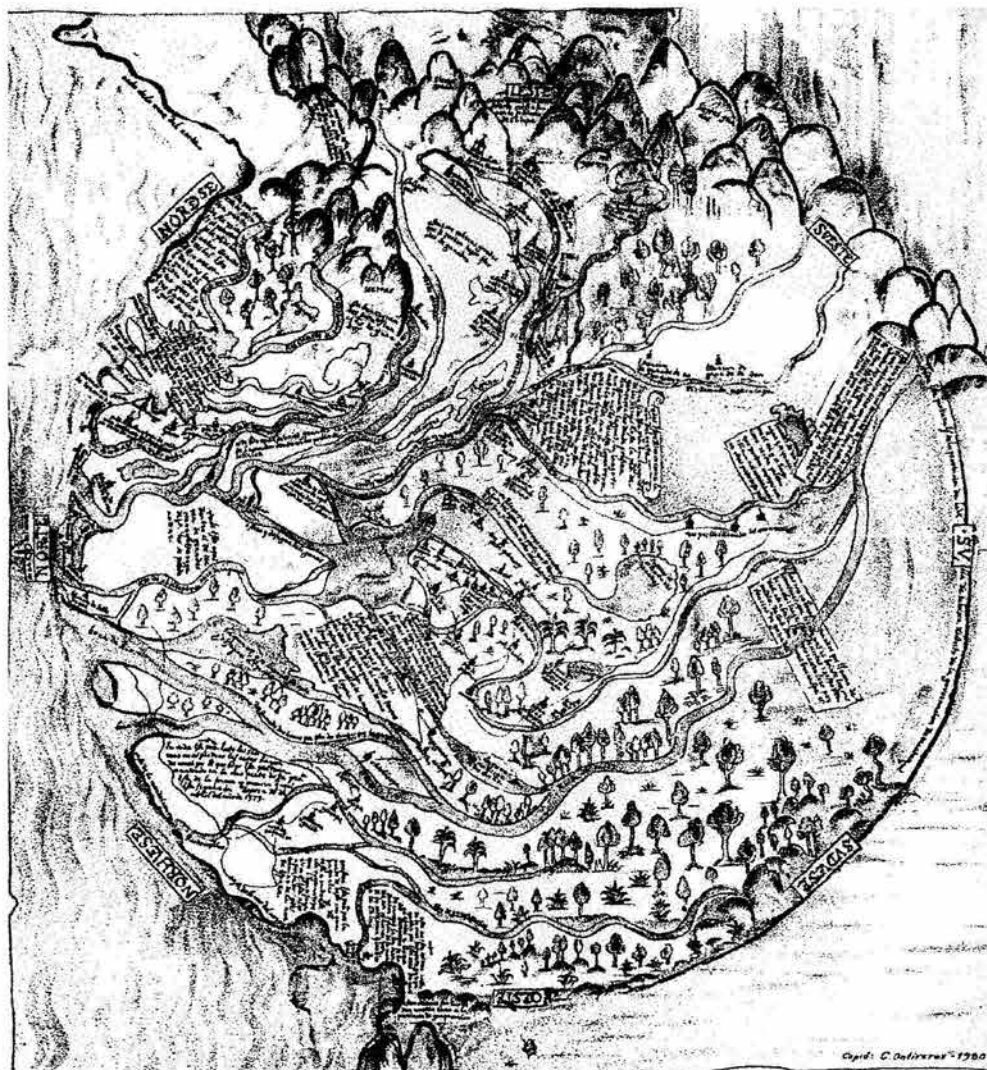
7. Dzan.		 Jan	 Jaen	
8. Ppustunich.	 ppustunich	 Pustunich	 Ppuztunich	
9. Tekit			 Tekit	
10. Tipikal.		 Tipikal	 Tipikal	
11. Sacalum.	 Sacalum	 Sacalum	 Sacalum	
12. Tichac. (Telchaquillo).	 Tichac		 Tichac	
13. Yotholin.	 Yotholin	 Yotholin	 Yotholin	
14. Tekax.	 teKax	 Tikax	 Tekax	

15. Muna.				
16. Cauich. ²				
17. Ppencuyut.				
				
18. Maní.				
				
19. Uxmal.				

² No se pudo llegar al lugar en la visita realizada para obtener las fotografías que ilustran el presente cuadro.



Mapa 15 Mapa de la guardianía de Motul, siglo XVI (RHGGY, 1983, I: 268).



Mapa 16 Mapa de la provincia de Tabasco, siglo XVI (RHGGY, 1983, II).

ciertos detalles que la distinguen de otras semejantes. Las hay con doble campanario -que en Yucatán, frecuentemente, es una espadaña - o con un solo campanario; algunas de estas últimas tienen el campanario a la izquierda de la fachada y otras a la derecha de la misma, todos coronados por cruces, rasgo que es apreciable todavía en algunas de las iglesias. Cinco de ellos, los de Tippikal, Akil, Tekax, Dzan y Ppustunich presentan, además del campanario a la izquierda sobre la fachada, a la derecha una cruz sobre un trazo semicircular. Todos muestran la puerta de entrada, si bien algunos parecen exhibir doble entrada como los de Oxkutzcab,¹⁷⁴ Ppustunich¹⁷⁵ y, quizá, Tekax,¹⁷⁶ aspecto que no tiene fundamento, ya que todos tienen en realidad una sola puerta de entrada en la fachada. El templo de Maní no muestra entrada.¹⁷⁷ Los de Teabo¹⁷⁸ y Tekax¹⁷⁹ parecen mostrar, cada uno de ellos, una pequeña "ventana" o quizá un "nicho" en la fachada, mientras que en el de Maní son dos.¹⁸⁰ Esto puede estar en función de la ventana del coro de las iglesias, la cual está presente en las fachadas reales pero siempre sobre la puerta de entrada, no a los lados. Todos presentan un mayor o menor grado de elaboración en el diseño dibujado, siendo los más sencillos los de Tichac y Cauich.

Considerando la distribución de lo que identificamos como espadañas de las iglesias, podemos clasificar las imágenes de los templos de la siguiente manera¹⁸¹: 1) templos con dos espadañas de la misma altura, divididas en tres

¹⁷⁴ En el mapa Catherwood/Stephens, la iglesia de Oxkutzcab muestra una sola entrada.

¹⁷⁵ En el mapa Catherwood/Stephens, la iglesia de Ppustunich muestra una sola entrada.

¹⁷⁶ En el mapa Catherwood/Stephens, se aprecia la entrada principal y, otra "entrada", más pequeña, a la derecha de la fachada.

¹⁷⁷ En el mapa Catherwood/Stephens, la puerta de la iglesia de Maní sí es apreciable.

¹⁷⁸ En el mapa Catherwood/Stephens, la fachada de la iglesia de Tiab no presenta ventana o vano.

¹⁷⁹ En el mapa Catherwood/Stephens, la fachada de la iglesia de Tikax muestra dos ventanas o vanos.

¹⁸⁰ En el mapa Catherwood/Stephens, la fachada de la iglesia de Maní también presenta dos "ventanas" o "nichos", mismas que también se aprecian en el mapa de los *Papeles*.

¹⁸¹ Ppencuyut no aparece en el mapa de la "Crónica de Maní". La iglesia de dicho lugar aparece representada en el mapa de Stephens con una espadaña

secciones y coronadas por cruces: Teab¹⁸² y Oxkutzcab;¹⁸³ 2) templo con dos espadañas, divididas en tres secciones y coronadas por una cruz, siendo la espadaña de la izquierda más corta que la derecha : Ticul;¹⁸⁴ 3) templos con una espadaña dividida en dos secciones y rematada por una cruz, en la parte superior izquierda de la fachada, y con cruz colocada en el extremo superior derecho de la misma: Tekax, Akil,¹⁸⁵ Tippiikal,¹⁸⁶ Dzan y Ppustunich;¹⁸⁷ 4) templo con una espadaña, coronada por una cruz, en la parte superior izquierda de la fachada: Chumayel; 5) templos con espadaña en la parte superior derecha de la fachada, coronadas por una cruz: Mama, Sacalum, Muna y Maní¹⁸⁸ y 6) templo sencillo, con cruz en la parte superior derecha de la fachada: Tichac.¹⁸⁹

Llama la atención la forma en que están representadas las espadañas, las cuales, a primera vista, parecen torres. Sin embargo, esto es imposible ya que ninguna de las iglesias de los pueblos localizados tuvieron torres-campanarios, sino espadañas-campanarios. El que la espadaña de los templos

en la parte superior izquierda de la fachada y una cruz en el extremo derecho, con una sola entrada y sin vanos o ventanas.

¹⁸² En el mapa Catherwood/Stephens, las dos espadañas aparecen juntas, cargadas al lado derecho de la fachada, vista de frente.

¹⁸³ En el mapa Catherwood/Stephens, la iglesia de Oxkutzcab porta una sola espadaña, cargada a la izquierda de la fachada.

¹⁸⁴ En el mapa Catherwood/Stephens, las dos espadañas de la fachada tienen la misma altura y están cargadas al lado derecho de la fachada. La diferencia en altura del dibujo del mapa de la crónica seguramente se debe a falta de espacio; la cruz está colocada al lado izquierdo de la espadaña izquierda, ya que inmediatamente arriba del cuerpo superior de la espadaña, está escrito el nombre de Dzaan.

¹⁸⁵ En el mapa Catherwood/ Stephens, no hay cruz en el extremo derecho de la fachada.

¹⁸⁶ En el mapa Catherwood/Stephens, no hay cruz en el extremo derecho de la fachada.

¹⁸⁷ En el mapa Catherwood/Stephens, no hay cruz en el extremo derecho de la fachada.

¹⁸⁸ La fachada del templo de Maní, sin considerar el campanario, ocupa mayor espacio que las de los templos restantes. Este rasgo, así como su posición en el centro, parece reforzar gráficamente su jerarquía. En el mapa Catherwood/Stephens, no es apreciable tal diferencia de tamaño.

¹⁸⁹ Arriba mencionamos que el dibujo correspondiente a la iglesia de Cauich aparece bastante deteriorado, por lo que no observamos los dibujos de las espadañas y/o cruces que, seguramente, coronaban la fachada. En el mapa Catherwood/Stephens, la fachada también es sencilla, con una cruz sobre la misma en el extremo derecho.

que únicamente portan una se encuentre a la izquierda o a la derecha de la fachada es algo inexacto, ya que en esos casos la espadaña siempre se eleva al centro de la misma. En un mapa de los *Títulos de Ebtún* observamos templos que siguen un patrón de representación, el de la fachada con doble campanario, una sola entrada y quizá la ventana del coro sobre la misma (Mapa 3). Evidentemente, la iconografía del mapa de la "Crónica" es, en este sentido, más rica y no una simple copia de una "convención" para templo, aplicada para identificar todos los pueblos sin distinción alguna.

Sin embargo, a pesar de lo arriba comentado, que muestra en buena medida discrepancias entre el dibujo de los templos y las fachadas reales, existen correspondencias interesantes entre el número de espadañas. Parecería que la espadaña, elemento arquitectónico típico del Yucatán colonial, fue uno de los componentes que causó impacto visual entre los mayas yucatecos. Las espadañas y los frontones son los elementos que más llaman la atención en el observador que contempla cualquier iglesia yucateca que los posea.

Existe correspondencia entre el número de espadañas que aparecen dibujadas en el mapa de la "Crónica de Maní" y las que realmente ostentan las iglesias de los pueblos de Oxkutzcab, Teabo y Ticul. Éstas fueron terminadas durante el siglo XVII (Cuadros 5 y 6) realizándose importantes obras arquitectónicas durante la segunda mitad de ese siglo (Bretos, 1992: 52).¹⁹⁰ Las fachadas ostentan dos espadañas elegantes, las cuales aparecen claramente representadas en el mapa. En el caso de Oxkutzcab, un trazo semicircular entre los dibujos de las dos espadañas podría corresponder al frontón semicircular del templo. También el mapa muestra los dibujos de iglesias con una sola espadaña, las que aunque estén a la izquierda o a la derecha, corresponden con la realidad. Tales son los casos de: Chumayel, Mama, Akil, Dzan y Ppustunich.

¹⁹⁰ Lo anterior es reflejo de la pujanza económica que pueblos como Ticul, Tekax, Oxkutzcab y Teabo tuvieron por entonces, debido a factores comerciales y de productividad agrícola. Parece ser que estos centros adquirieron en ese momento más importancia que el mismo Maní. Apunta Bretos que "Al despuntar el siglo XVIII la iglesia de Maní, de ser la más importante de la región siglo y medio antes, había pasado a ser la más

Los casos en los que no hay correspondencia entre el número de espadañas representadas y la realidad son: Tipikal, Sacalum, Telchaquillo, Yotholín, cuyo templo, que data de la segunda mitad del siglo XVIII, tiene una espadaña con 16 claros, mientras en el mapa ni siquiera tiene un dibujo de iglesia asociado; Tekax (ésto pudo deberse a que el doble círculo periférico del mapa no permitió el dibujo completo de la espadaña izquierda) y Muna. Mención especial nos merece el caso de la representación de la fachada de la iglesia de Maní. Ella no corresponde con la que el templo posee, que ostenta doble espadaña. Sin embargo, debemos considerar que la fachada actual no es la original, ya que durante el primer cuarto del siglo XVIII se hicieron a la iglesia y al convento varios cambios, entre los cuales estuvo la construcción de la fachada actual (Bretos, 1992: 49-50). Por lo tanto, si el dibujo correspondiera a la iglesia antigua, no tendríamos punto de comparación.¹⁹¹

Es probable que el amanuense conociera las fachadas de todas las iglesias representadas, pero es evidente que no pretende hacer un dibujo que abarcara todos los detalles arquitectónicos de cada una de ellas. En este sentido, las discrepancias entre los casos comentados son relevantes. Sin embargo, las correspondencias en relación con las espadañas (y en particular las de Oxtutzcab, Teabo y Ticul) no únicamente nos sirve para detectar un cierto interés del amanuense por vincular la realidad con el dibujo, sino también interesantes evidencias para la ubicación diacrónica de los mapas de Maní, sobre las que volveremos más adelante. En los dibujos de algunos de los templos del mapa de Catherwood/Stephens apreciamos lo que podría ser una cierta tridimensionalidad.

Los mapas circulares se distinguen de la iconografía más “primitiva” y menos “realista” del mapa de los *Papeles de los Xiu de Yaxá*, en la que los dibujos de las fachadas de los templos siguen, en términos generales, el patrón de “espadaña central”. Las imágenes de este mapa no son idénticas. Sus figuras son bastante sencillas y un tanto cuanto primitivas, o quizá más esquemáticas, comparándolas con las imágenes correspondientes que se

pequeña, oscura y obsoleta, con su fachada espartana oculta por un portal incomprensible, su mínimo coro y su reducido tamaño” (Bretos, 1992: 52).

¹⁹¹ De 7 templos con espadaña doble, 3 aparecen en el mapa de la “Crónica de Maní” (43%) y 3 en el mapa de Catherwood/Stephens (43%).

encuentran en los mapas circulares (Cuadro 6). Todas ellas muestran, sobresaliendo del centro de la fachada, la representación estilizada de lo que puede ser una espadaña que aparece rematada por una cruz, con excepción de las de Cauich, Yotholín, Tichac y Chumayel. Fueron realizadas siguiendo deliberadamente el patrón de la espadaña al centro, lo cual significa que no se perseguía, como pudo ser el caso de algunos de los templos del mapa de la “Crónica de Maní”, que el dibujo correspondiera en alguna medida con la realidad.¹⁹² Todas muestran, con excepción de las de Ppencuyut, Cauich, Yotholín, Chumayel, Tichac, Mama y Oxkutzcab (en estos dos últimos casos, por deterioro) lo que puede ser la puerta de entrada. A pesar de su sencillez, apreciamos un mayor o menor grado de elaboración, desde las más detalladas –Maní, Sacalum, Dzaan o Ticul, por ejemplo-, hasta aquéllas en las que, posiblemente, nada más se insinúa la presencia de un templo cristiano, como es el caso de Chumayel o de Tichac. Lllaman la atención las correspondientes a Cauich y Yotholín, que semejan una especie de “capilla” de ramada de visita franciscana, con su techo de dos aguas. Las diversidades iconográficas detectadas en los mapas de Maní se nos presentan, hasta el momento, como creación de escribas mayas, si bien en el caso de las espadañas existe un cierto “realismo” en el mapa de la “Crónica de Maní”. Se impone una investigación iconográfica amplia en documentos yucatecos coloniales para poder detectar si existe algún tipo de iconografía europea que haya podido servir, en su caso, como “tipo” de las iglesias del mapa de los *Papeles* -cuando menos de las de “espadaña al centro- y, en cierta medida, del de la “Crónica de Maní”, para redondear más las ideas antes expuestas.

¹⁹² Los dibujos de las iglesias no tenían, necesariamente, que ser “copia” de los rasgos del templo real. Mundy muestra, al respecto, que en el mapa de Guaxtepec, el dibujo de la “iglesia” o “monasterio” concuerda muy poco con la realidad y que parece estar inspirando en una ilustración europea impresa, como la del frontispicio de la obra *Reverendi patris fratris...* de Bartolomé de Ledesma, publicada en Nueva España en 1566. En este caso, como en muchos otros en los que claramente el artista está siguiendo una determinada convención, nos encontramos frente a un “símbolo para iglesia” más que con réplicas dibujadas de iglesias determinadas (Mundy, 1996: 78-79). Sin

iii) Momento de elaboración de las “copias” o versiones conservadas

El mapa de la “Crónica de Maní” es posterior al siglo XVI. La letra del amanuense es de tipo humanística cursiva, la cual llegó a la Nueva España junto con las letras procesal y cortesana. En el margen inferior izquierdo de la página está escrita la siguiente información, también en letra humanística: “Nohcabkab competencia con Kalkini sobre tierras de comunidad”. Llama la atención la forma en que están escritos los topónimos de “Nohcabkab” y “Kalkini”, ya que no corresponde a la forma en la que aparecen en otros documentos originados en el siglo XVI. Las toponimias en las que se usa la grafía “ç” (que son observables en las versiones escritas de la “Memoria de la distribución de los montes”) son escritas en el mapa de forma diferente, sustituyendo la “ç” por “s”. Así, tenemos “*Sacmuyalna*”, “*Sacto*” y “*Sahcabchhen*” en lugar de “*Çacmuyalna*”, “*Çacto*” y “*Çahcabchhen*”. El tipo de trazo de las letras “G” y “M”, de la frase “Copia del Mapa de Maní. Archivo General de la Conquista” nos remite a letra que es del siglo XIX (1800 o posterior).

La iconografía utilizada en el mapa nos muestra claramente que existían construcciones cristianas (templos) bastante elaboradas en los pueblos consignados. Ahora bien, varias de estas iglesias fueron construidas y/o terminadas, en su estado actual, durante el siglo XVII e incluso el XVIII (Cuadro 5). En particular, nos llama la atención las correspondencias mencionadas con anterioridad, en cuanto al número de espadañas, entre el dibujo de los templos de Oxkutzcab, Teabo y Ticul y las iglesias correspondientes, que en su forma actual se terminaron en el siglo XVII. También la de Mama es de finales del siglo XVII e, incluso, las de Dzan y Ppustunich se terminaron en la segunda mitad del siglo XVIII. Considerando de manera exclusiva y conservadora, omitiendo otras correspondencias, las existentes en las imágenes de los cuatro primeros casos (particularmente el de Oxkutzcab) la iconografía nos remite a finales del siglo XVII.

En la parte inferior de la hoja hay una leyenda que dice: “Copia del Mapa de Maní. Archivo General de la Conquista”. Esta copia se realizó a raíz de los

embargo, en los mapas hay diversidad en los dibujos, tal y como mostramos en

conflictos por el usufructo de los montes entre Calkiní y Nohcacab, a los que nos referiremos más adelante. En el mapa, al igual que en los textos de la “distribución de los montes” de la “Crónica de Maní”, aparece la rúbrica de Manzanilla, lo cual significa que tales documentos le fueron presentados y él los vió y certificó. Es decir, su realización fue poco antes de la mensura que llevaría a cabo el propio Manzanilla (1801).¹⁹³ Todo lo anterior descarta la ubicación cronológica del mapa de la “Crónica de Maní”, quizá a finales del siglo XVI, que Riese presenta en su cuadro diacrónico, al igual que la opinión de Thompson, quien sigue a Roys, de que “la copia [del “mapa de la provincia de Maní”] puede ser de la misma fecha que aquella de la transcripción de 1596 del tratado al que se adjunta” (Thompson, 1988: 28).

El mapa de la “Crónica de Maní” es copia pero, ¿de qué mapa? Stephens, cuando visitó Maní en 1842, vió en el grueso volumen des encuadernado, de antigua y venerable apariencia, antes mencionado, que se encontraba al final del libro un mapa. Éste, fechado en 1557, tenía al dorso una larga nota de la misma fecha. Lo anterior hace que descartemos la identificación de este mapa con el de la “Crónica de Maní”, por tres razones. En primer lugar, éste es una “copia” que se encontraba, según Manzanilla, en el folio 10 de los papeles, y no al final de un grueso libro, como apunta Stephens; además, no porta, al dorso, texto alguno y no conserva la fecha de 1557 en la hoja en que está dibujado, como aparece en el mapa de Catherwood/Stephens. En éste se establece la fecha en que fue elaborado: 28 de marzo de 1842, a raíz de la visita de Stephens al pueblo de Maní. Desafortunadamente no conservamos el mapa que estaba en el libro de apariencia venerable, sino únicamente a través de la copia que se encuentra en la obra del viajero estadounidense.

Hemos mencionado que ambos mapas presentan considerables semejanzas en su contenido e incluso en la iconografía, aunque no son idénticos, ni por algunos de los sitios que aparecen dentro del círculo central ni por algunas de las toponimias del anillo periférico. ¿Podrían, entonces, ser

el texto.

¹⁹³ Hemos comentado que tal copia, en su parte inferior, presenta líneas y toponimias añadidas, siendo éstas de otra tinta distinta a la del mapa. Quizá

ambos copia del mapa “perdido” del libro de venerable apariencia de Maní?. Es razonable pensar que el mapa de Catherwood/Stephens presente errores de transcripción y contenga añadidos u omisiones. Por ejemplo, podría haberse omitido el templo de Tichac (que sí aparece en el mapa de la “Crónica de Maní” y en el de los *Papeles*) y, por algún tipo de información oral, haberse añadido y “localizado” el pueblo de Ppencuyut (que no aparece en el mapa de “Crónica de Maní”,¹⁹⁴ pero sí se encuentra en el de los *Papeles*). En el mapa de Catherwood/Stephens aparecen un “*Sohchan*” y un “*Ticooh*” inexistentes en el mapa de la “Crónica”. Aún más, las diferencias en los topónimos del mapa de Catherwood/Stephens en relación con los de la “Crónica” presentan mayores problemas, ya que las divergencias en la grafía de los sitios es considerable. En la mayoría de los casos se muestra la letra “o” duplicada (una especie de “o” larga) -caso que no se reporta en el mapa de la “Crónica”- como en “*Sahtoo*”/”*Sacto*”, “*Calotzoo*”/”*Caluhtzo*”, “*Tahxooth*”/”*Talxoch*”; las letras “che” y “p” “heridas”, presentes en los topónimos del mapa de la “Crónica”, están ausentes en el de Catherwood/Stephens, como en “*Chhenkeken*”/”*Chenkeken*”, “*Sahcabchhen*”/”*Sahcabchen*”, “*Opilchhen*”/”*Opilchen*”, “*Chichhmuc*”/”*Chichmuc*”. Lo anterior apunta a que quizá intervino el cura Carrillo¹⁹⁵ y escribió las toponimias modificando la ortografía del mapa que copió, del cual resultó el de la obra de Stephens. Iconográficamente, la figura del templo de Oxkutzcab, claramente con doble espadaña y posiblemente hasta con el frontón semicircular que en realidad tiene, que aparece en la “Crónica”, no está dibujada así en el mapa de Stephens. Si bien los diseños de los templos en ambos mapas no son idénticos, las diferencias en cuanto a la iconografía de

tales añadidos se elaboraron a propósito de la medición que efectuaría Manzanilla (1801).

¹⁹⁴ Es probable que la inexistencia de Ppencuyut se deba a que, siendo en este mapa el sector significativo el occidental (ya que fue realizado por el conflicto entre Nohcacab y Calkiní y los montes en disputa se localizan en tal sector, superficie donde están los datos agregados con otra tinta), se haya omitido de manera no intencional la ubicación de tal pueblo, localizado en la parte oriental del mapa, al igual que la “cruz al oriente” asociada con el año de 1557 (a la que nos referiremos más adelante). Estas omisiones habrían pasado inadvertidas, debido a que en dicho mapa el sector occidental es el importante. Si así fue, la localización de Ppencuyut en el mapa de Catherwood/Stephens no habría sido resultado de un “añadido” en la información.

Oxkutzcab salta a primera vista. Las imágenes de los templos aparecen, en el mapa de Catherwood/Stephens, bastante estilizadas. Así, los templos que portan espadaña doble en el mapa de la “Crónica” (Teabo y Ticul, en estos casos), la tienen cargada hacia el extremo derecho de la fachada en el de Catherwood/Stephens; las “entradas dobles” de algunos de ellos –con excepción de Tekax- no aparecen así en este mapa y los únicos templos que poseen “ventanas” o “nichos” son los de Tekax y Maní, a diferencia de otros casos de los del mapa de la “Crónica”. En particular, la “estilización” de la construcción prehispánica de Uxmal presente en este mapa, en la que claramente se ve la mano de Catherwood y el conocimiento que éste tenía de los diseños de las construcciones mayas, nos indica que hubo un cierto trabajo de interpretación de las imágenes en el mismo.¹⁹⁶

Por parte del copista que realizó el mapa de la “Crónica de Maní” encontramos difícil –mas no completamente imposible- el que haya cometido errores de transcripción (duplicar el sitio-mojonera de Sahcabchén, donde debía ser casi con seguridad Tixcabchén, mientras ni en las versiones de la “Memoria” ni en los otros dos mapas de Maní existe tal duplicación); u omisiones (no dibujar el templo de Ppencuyut; ignorar la iconografía de la cruz “al oriente” y la referencia duplicada al año de 1557 en la parte superior, que sí aparecen en el mapa de Catherwood/Stephens), aun a pesar de la importancia que tuvieron los mapas como documentos consultados por las autoridades mayas.

Lo anterior muestra que el mapa de Catherwood/Stephens no pudo ser copia del de la “Crónica”. Al respecto, coincido con Riese en la consideración de que el mapa de Catherwood/Stephens y el de la “Crónica” fueron elaborados a partir de un mapa no conservado en la actualidad.¹⁹⁷ ¿Sería este mapa “perdido” el que se encontraba en el libro de “venerable apariencia” de

¹⁹⁵ Stephens reporta que el cura Carrillo fue a Maní y realizó copias no sólo de los documentos escritos sino también del mapa (Stephens, 1963, II: 171).

¹⁹⁶ Es decir, la primer copia fue realizada por el cura Carrillo y, de ésta, Catherwood realizó el mapa publicado en la obra de Stephens.

¹⁹⁷ Desconocemos las razones por las que Riese propone lo anterior. En este aspecto, como en otros en los que nos referiremos al esquema diacrónico de tal autora, nos fundamentamos en el cuadro diacrónico general de las diversas versiones de la “Memoria de la distribución de los montes” y de los mapas de Maní que aparece en su obra.

Maní?. Es bastante probable, en el caso del de la “Crónica de Maní” y es seguro en relación con el de Catherwood/Stephens. No es posible que ambos hayan sido copias “fieles” de tal mapa, por las diferencias arriba señaladas. Dadas estas discrepancias entre ambos mapas, debemos considerar el papel que jugaron la interpretación y manejo de las imágenes y los posibles errores en la transcripción de los mismos, añadidos y omisiones, en ambos casos.

La letra del amanuense del mapa de los *Papeles* es de tipo humanística cursiva; se observan tildes de inicio antes de algunas frases, como la de “edifício Uxmal” o también otras poco comunes como una especie de signo de “igual” (=) antes de los nombres de algunos guardianes de los montes, como Juan Balam, Diego Ytza, Francisco Camal, Francisco Chi, Diego Tut, Pedro Tut, Martín Nal, Francisco Nal, Hernando Xicum y Francisco Cauich. A diferencia de los mapas circulares, aquí se conserva el uso de la “ç” en vez de la “s” en los topónimos, como en “çacluum”, “çacmuyalna” y “çacto”. El tipo de letra que presenta el mapa se usó, en algunas ocasiones, en el siglo XVI; sin embargo, se empleó más a partir del siglo XVII. Podría ser un mapa elaborado a partir de un mapa circular, a finales del siglo XVI o en algún momento de la primera mitad del siglo XVII, aunque la presencia del templo de Yotholín trasladaría su realización hasta la segunda mitad del siglo XVIII. Preparado para los Xiu de Yaxá, seguramente a causa de conflictos por el usufructo de los montes, principalmente en la zona donde aparecen los sitios mojoneras “al interior” que son propios del “discurso dibujado” del mapa.

iv) Consideraciones acerca del término *peten*, la existencia de una autoridad reconocida y la significación de los *halach uinicob*

Hemos desarrollado, en el capítulo i, aspectos concernientes a la noción de *peten* y la forma circular de los mapas. Además, comentamos la importancia y la significación que determinados *halach uinicob* (don Francisco de Montejo Xiu y don Juan Cocom) tuvieron como personajes de articulación y unidad de las comunidades mayas a inicios de la Colonia. La figura circular puede estar en función, en el caso de los mapas de “distribución de los montes” estudiados, a la presencia física y/o recuerdo en la tradición maya de dichos personajes. En otras palabras, ellos dieron en su momento, la unidad y coherencia necesarias

para que los mapas pudieran tener su forma circular, la cual estaba vinculada con la noción de *peten*, misma que lleva implícita la noción de un orden político y la existencia de una autoridad reconocida.

Todo lo expuesto en los incisos anteriores nos sirve para proponer la siguiente relación diacrónica entre los mapas del “grupo Maní” (Cuadro 7):

Mapa 1 [hipotético].

Realizado a raíz de la reunión en Maní (1557) y antes de la gran congregación en dicho asiento (hacia 1565). Es circular, ya que vive por entonces el personaje que daba unidad, reconocido por el linaje Xiu y otros: don Francisco de Montejo Xiu. Contiene, cuando menos, la “ubicación” de los pueblos cuyos gobernadores se reunieron en Maní (tanto de los pueblos del antiguo *cuchcabal* como de otras jurisdicciones, según la “Memoria de la distribución de los montes”). En él aparecen los sitios mojoneras del “tronco común” de los tres mapas analizados (tipo A). De este mapa se prepararían otros: el hipotético antecedente del de los *Papeles* y uno (o dos) mapa(s) que precede(n) a los de Catherwood/Stephens y de la “Crónica de Maní”.

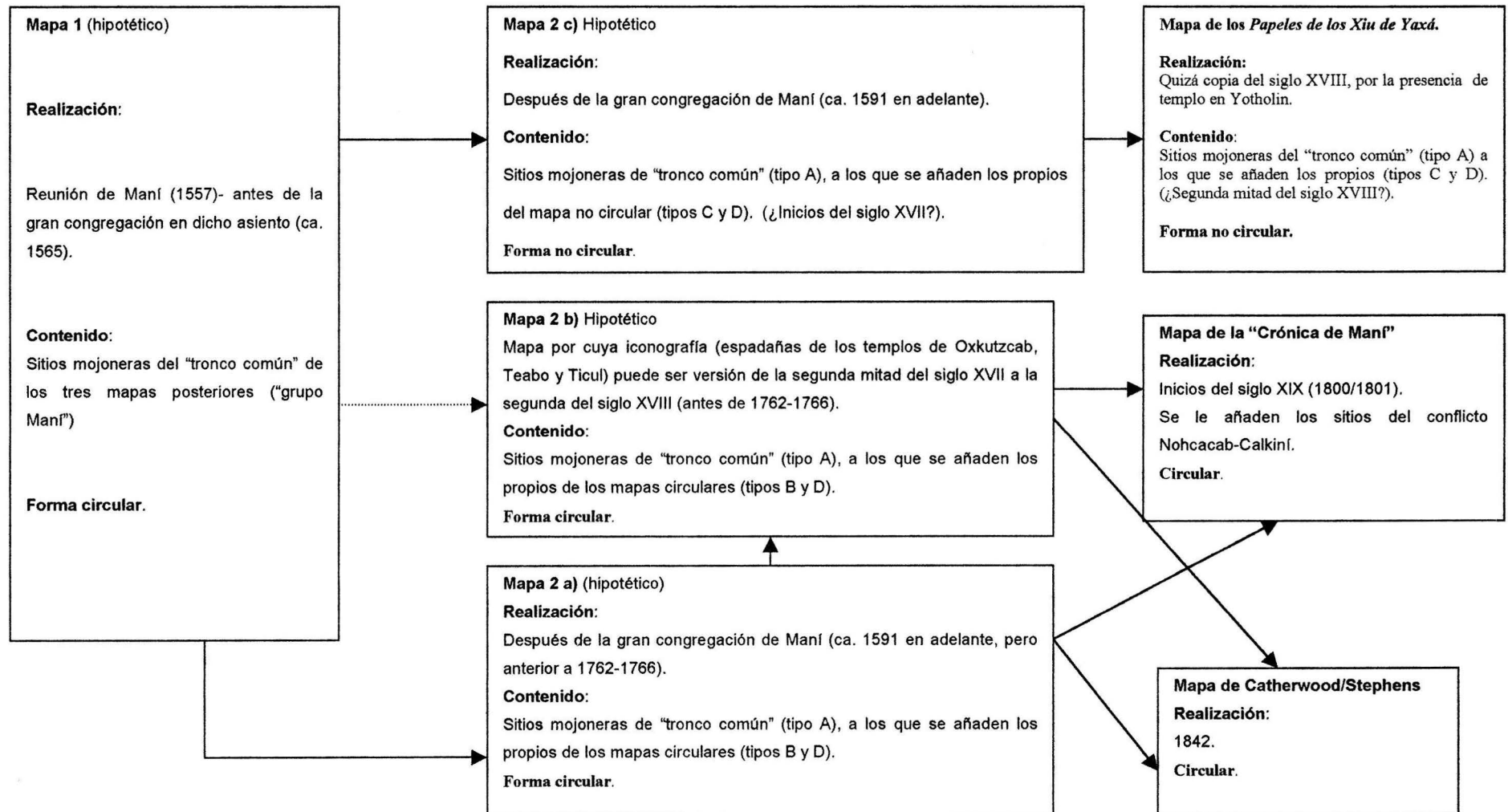
Mapa 2 a) [hipotético].

Realizado después de la gran congregación en Maní (ya que refleja el contexto histórico posterior y no el anterior a la gran congregación). Conservado en Maní. Es circular, ya que aunque quizá por entonces había fallecido don Francisco de Montejo Xiu, deliberadamente se deseó conservar el mensaje articulador que se significa con el círculo (presente en el mapa 1). Contiene la “ubicación” de los pueblos y parajes que aparecen en los mapas circulares (dentro del círculo), así como los sitios mojoneras de tipo A, a los que entonces se añaden los “propios” de los mapas circulares (tipos B y D, con excepción de lo añadido en el sector occidental, a propósito del conflicto entre Nohcacab y Calkiní).

Mapa 2 b) [hipotético].

Realizado con base en el anterior, pero su iconografía es “parcialmente” actualizada, lo que explica las correspondencias en cuanto al número de espadañas de ciertos templos, particularmente los de Oxkutzcab, Teabo y

Cuadro 7 Relación diacrónica de los mapas del “grupo Maní”.



Ticul, que fueron terminados, en su estado actual, hacia la segunda mitad del siglo XVII. Lo anterior ubicaría a este mapa hipotético a finales del siglo XVII. Conservado en Maní. La necesidad de proponerlo es básicamente como resultado del estudio de la iconografía de los templos, mencionada con anterioridad; sin embargo, podría ser suprimido del esquema. Esto sería así si el mapa 2a) ya hubiera poseído la iconografía de los templos con las características del mapa de la "Crónica de Maní", lo que supondría que las iglesias que precedieron a las actuales de los pueblos mencionados hubieran tenido ya por entonces el mismo número de espadañas. De ser así, los mapas de Catherwood/Stephens y de la "Crónica de Maní" derivarían del mapa 2a) y, si no, del 2b). Cualquiera de estos dos mapas debió ser anterior a la segunda mitad del siglo XVIII, ya que el nombre del pueblo de Yotholín, que aparece en los mapas circulares, no está asociado con ninguna construcción cristiana y la iglesia de dicho pueblo se construyó entre 1762 y 1766.

Mapa de los *Papeles*.

Realizado después de la gran congregación en Maní (ya que refleja el contexto histórico posterior y no el anterior a la gran congregación). Conservado en Yaxá, pueblo congregado en Oxkutzcab. Contiene los sitios mojoneros de "tronco común" (tipo A), a los que entonces se añaden los "propios" (tipos C y D). La presencia de una iglesia asociada con Yotholín genera serias dificultades, ya que ésta se construyó en las fechas antes mencionadas y no existe ningún templo asociado con dicho pueblo en los mapas circulares. Sin embargo, ubicar la elaboración de este mapa hasta el siglo XVIII es arriesgado, mas no imposible. Pudo haber sido preparado a partir del mapa 2c) hipotético. Hemos mencionado que la distribución de los pueblos de la sierra Puuc sugiere el que derive de uno circular, si bien es evidente que no aparece el anillo periférico. Probablemente, en este caso, se omitió por necesidades prácticas en función de los objetivos de elaboración y presentación al Juzgado General de Indios. Aparecen gran cantidad de mojoneras exclusivas de este mapa en la sección oriental, vinculadas quizá con disputas por el usufructo de los montes de Teabo y Ppencuyut, lo que podría haber hecho innecesario el trazo circular.

3. El mapa de la “distribución de los montes” de Sotuta

3.1 Los sitios mojoneras en el mapa: la “distribución de los montes” de Sotuta

En el mapa podemos distinguir dos sectores fundamentales en relación con los lugares localizados: 1) sitios cuya toponimia se encuentra dentro del anillo periférico y 2) sitios de la antigua provincia de Sotuta cuyos nombres aparecen dentro del círculo central.

El mapa de Sotuta guarda relación con un documento análogo a la “Memoria de la distribución de los montes” de los Xiu: el de los “Nombres de los indios principales que acompañaron a Na Chi Cocom...”, que narra el itinerario que siguieron cuando pusieron las mojoneras. El documento mencionado nos proporciona, al comienzo, los nombres de los indígenas principales que acompañaron a Na Chi Cocom. Los nombres de los personajes son por demás interesantes, ya que encontramos varios completamente prehispánicos, mientras que en otros casos el principal ya lleva nombre cristiano, es decir, había sido bautizado. En algunos casos se proporciona la toponimia del sitio de donde tal o cual personaje era principal. El texto parece dar a entender que los sitios mencionados son todos “aguadas”, ya que a la referencia de las mojoneras le precede la siguiente expresión: “Las aguadas en donde se pusieron cruces son:[...]” (*Códice Pérez*, 1870: 191). En ocasiones, la continuidad del orden de los sitios mencionados en el itinerario se “rompe” con las referencias a que en tal o cual de ellos “vivía” o “moraba” determinado personaje importante maya yucateco, lo cual está vinculado con el concepto maya de la territorialidad. El escrito no contiene la riqueza de información acerca de la figura del *halach uinic* en comparación con las versiones de la “Memoria de la distribución de los montes”. El documento establece que Na Chi Cocom “pasó” (es decir, se trasladó físicamente), en compañía de indígenas principales por los “términos” de la provincia de Sotuta, cuando “se pusieron” las mojoneras y las cruces “en señal” de ellas (*Códice Pérez*, 1870: 191). Esta es una acción colectiva, en la que participan el *halach uinic* y los principales de otros pueblos. Además, se proporcionan los nombres de los “casiques” y “principales” que se “hallaron al señalar” los términos, así como los pueblos donde fueron para dicho señalamiento. El que se diga que Na Chi Cocom, junto

con Ah Ytza Cocom y Ualem Poot de Sotuta, se trasladó para hablar con autoridades de pueblos de otras provincias adyacentes al oriente, como fue el caso de Na Cahum Cochuah, de la jurisdicción de Cochuah, o Na Chi Cupul, Na Chan Cupul y Na Hau Cupul de la jurisdicción Cupul, está en función, también, de poner énfasis acerca de que en la colocación de las mojoneras existió un acuerdo con autoridades de pueblos de otras jurisdicciones. Claramente se establece que “trataron de los dichos términos antes que se hiciesen las puntas de su pueblo”. Según el texto estuvieron en Cabacá, en casa de Na Chan Cupul, y en Kuxbilá, en casa de Na Hau Cupul (*Códice Pérez*, 1870: 192). Fueron ellos quienes recibieron, en su lugar, a Na Chi Cocom y los demás. No se proporciona información de junta alguna en Sotuta. Na Chi Cocom aparece, en el documento, como “casique” de Sotuta, no como *halach uinic* ni mucho menos “gobernador de su pueblo y provincia”, como fue el caso excepcional de don Francisco de Montejo Xiu. No obstante, por otras fuentes sabemos que era *halach uinic* del *cuchcabal* de Sotuta a la llegada de los españoles.¹⁹⁸

El documento está firmado por don Diego Tuyú, gobernador de Yaxcabá, así como por otras autoridades indígenas, seguramente del mismo pueblo, y fue utilizado con base en sus intereses, para que el gobernador español de Yucatán “confirmara” las mojoneras mencionadas en el mismo.

Los sitios mojoneras dentro del anillo circular están parcialmente relacionados con los mencionados en dicho “reconocimiento”. Al igual que en los mapas de Maní, no existe una correspondencia total entre el discurso “dibujado” y el “escrito” (Cuadro 8).

¹⁹⁸ Así, por ejemplo, Juan de Magaña informa que Na Chi Cocom, después de su bautizo don Juan Cocom, tenía “señorío” en el pueblo de Sotuta y era “en su provincia cacique muy principal” y “obedecido grandemente en mucha parte de esta tierra” (“Relación de Sotuta y Tibolón (1581)”, en *RHGGY*, 1983, I: 146). En la *Relación* de Landa se informa que don Juan Cocom era “sucesor de los Cocomes” y que su abuelo fue “hijo del Cocom que mataron en Mayapan” (Landa, 1994: 101). En un proceso contra la idolatría Agustín Che, principal de Sotuta, testifica y en el texto se nombra a Juan Cocom como difunto “gobernador” (Scholes y Adams, 1938, I, doc. 11, 11 de agosto de 1562: 76). En la *Crónica de Yaxkukul* se dice que Na Chi Cocom “residía en la cabecera de Sotuta” (1926: 26); información equivalente aparece en la *Crónica de Chac Xulub Chhen* (en Brinton, 1969: 235).

Cuadro 8 Mojoneras: mapa de Sotuta e “itinerario” de Na Chi Cocom.

SITIOS EN EL “ITINERARIO”.	SITIOS EN EL MAPA (ANILLO PERIFÉRICO) Y CAMINOS.
1. Nenela, donde vivía Na Couohbe. ¹	
2. <i>Sabacche</i> .	1. <i>Ti Sabacche</i> . ²
	2. Tel Bacab.
3. <i>Tixcouoh</i> , donde vivía Ah Kin Chan.	3. <i>Tix Couoh</i> .
4. <i>Tichultah</i>	4. <i>Ti Chultah</i> .
5. <i>Tixhudzlem</i> , donde vivía Na Moo.	5. <i>Ti Hudzlem</i> .
6. Ppencech, donde estaba Naim Coyi.	
7. (+) ³ Tisidzbic.	
8. <i>Mactunbil dzonot</i> .	6. <i>Mactumbildzonot</i> .
9. <i>Tisahcab</i> .	7. <i>Ti Sahcab</i> .
10. <i>Tisibak</i> .	8. <i>Ti Sibak</i> .
11. <i>Tiiximche</i> .	9. <i>Ti Yximche</i> .
12.(+) Tzuck.	10. Tzuc Zulche.
	11. Tah Ain.
	12. Huntulchac. Bel Ychmul
13. Tixholop.	
14. <i>Kukul</i> .	13. <i>Kukul</i> .
15. <i>Tizubin</i> (+), donde estaba Ahkintzuc.	14. <i>Tah Subin</i> .
	15. Tah Sisbic.

¹ Este es el primer sitio mencionado en el texto. Al igual que en las fuentes los topónimos del cuadro no están acentuados.

² Escribimos en cursivas los nombres de los sitios que, claramente, aparecen registrados tanto en el texto del documento de tierras como en el mapa de Sotuta.

³ En algunos puntos, se incluye en el texto la representación gráfica de una “cruz”.

16. (+) <i>Titadzi.</i>	16. <i>Ti Tadzi.</i>
17. Tikumche (+) [lugar donde estaba] Nadzul May.	17. Tah Kulcheel.
18. <i>Tipauo.</i>	18. <i>Tahpauo.</i>
	19. Taxoo.
19. <i>Tichoiac.</i>	20. <i>Tah Chhoyac.</i>
20. Ti[.....] donde estaba Nachan Poot.	21. Tixtakin.
21. <i>Cayal.</i>	22. <i>Cayal.</i> Bel Kaua
22. Tibacalche.	
23. Ticocay.	
24. Cansahcab, donde estaba una (+) cruz.	
	23. Tikopte.
	24. Tikuxche.
	25. Ticinmul.
	26. Ti Kantuntzalna.
	27. Tapomku.
	28. Chichhen Ytza.
	29. Holtun.
25. <i>Cumtun</i> [...]	30. <i>Cumtun.</i>
26. Dza[...] TPi[...] un monton de piedras	
	31. Cahum.
	32. Sihomchhen.
27. <i>Tixmex</i> , donde vivía Ahkin[...]se fue despues a vivir[...]num.	33. <i>Tixmexo.</i> [Bel] Chalamte
	34. (espacio en blanco)
	35. Tithuul.
28. Cauacchan.	36. Cauaca.
29. Tahoy.	

30. Xuku (+) donde estaba Tztotzel. ⁴	
31. Tahackuxche.	
	37. Tixchiople.
	38. Tixcotilchhen.
32. Timak.	39. Tinum Timaax.
	40. Tac Ac.
	41. Yonactun.
	42. Yaxcopoil.
	43. Yokactun.
33. (+) Dzictunha.	
34. Kukulmul.	44. Kukul.
	45. Kancabdzonot.
	46. Mactunbilchhen.
35. Tzutzil.	47. Tzutzil.
	48. Xixil.
	49. Yaxumtun.
36. Tahkin canche.	50. Tahkincanche.
	Bel Ytzmal
	51. Ti Mul.
	52. Tac Chhebelchhen.
	53. Te Mal.
	54. Dzunul.
	55. Ti Nohmul.
	56. Tiyaxche.
37. Tixuul.	57. Tixuul.
	58. Tix Kolchac.
	Bel ti Hoo
38. Tiek.	
39. Tixkochah donde estaba una (+).	
	59. Tix Ckanx.

⁴ Podría interpretarse esta palabra como un nombre personal. Sin embargo, también podría ser un topónimo, quizá equivalente al sitio de Cotzel, mencionado en el mandamiento de Fernández de Velasco.

40. <i>Tichhiló.</i>	60. <i>Tah Chilo.</i>
	61. Tix Copxaan.
	62. Chhen Batun.
41. <i>Tixkokob</i> donde estaba una cruz (+).	63. <i>Tixkokob.</i>
	64. Tixkanilchhen.
	65. Ti Yaxnic.
	66. Ti Zalche.
	Bel Homun
42. <i>Ysila.</i>	67. <i>Ysila.</i>
	68. Hunppicdziu.
43. Yaxuka.	69. Yaxunhaa.
	70. Oxool.
	71. Hukal.
44. <i>Tichulul</i> donde estaba una (+).	72. <i>Ti Chulul.</i>
	Bel Manie
45. Uankan.	
46. Tahbaai.	
	73. Tah Kaua.
	74. Tah Pay.
47. <i>Chuchuu</i> donde está una (+) y moraba Ahcuchcabchu.	75. <i>Chuchub.</i>
	76. Kochola.
48. <i>Tana.</i>	77. <i>Taná.</i>

Total: 46 ó 47 sitios leídos. ⁵	Total: 76 sitios y 1 espacio en blanco.
---	--

⁵ Ver nota anterior.

De los 77 sitios mencionados en el anillo periférico del mapa, 28 se encuentran referidos en el “itinerario” (es decir, 36.3 %), el cual consta de 49 sitios (es decir, 57.1% se encuentran en el mapa).¹⁹⁹ Se menciona un menor número de sitios en el texto (49) en comparación con los localizados en el anillo periférico del mapa circular (77). Considerando la importancia que tuvieron los mapas, tema al que nos referiremos más adelante, este caso ejemplifica la existencia de un mapa cuyo contenido es más rico, y más ambicioso en sus reclamos,²⁰⁰ que el texto del itinerario. Los sitios mojoneras “propios” del discurso del mapa nos muestran, al igual que en los casos comentados del “grupo Maní”, los sectores particularmente conflictivos que se “reclaman” por medio del “discurso dibujado”.

La “distribución” no se presenta elaborada en etapas y abarca sitios al sur, oriente, norte y poniente de la antigua provincia. El orden del itinerario, que nos da la posible secuencia de lectura, es contrario al movimiento de las manecillas del reloj, en este caso: sur-oriente-norte-poniente-sur.²⁰¹ El orden es estructuralmente equivalente al que se expresa en otros “Títulos de tierras” que tienen que ver con el amojonamiento de los montes de pueblos, por ejemplo las dos versiones del “Deslinde de tierras de Yaxkukul”. El caso de la *Crónica de Chac Xulub Chen* es, en este aspecto, distinto, ya que el orden del amojonamiento fue en el sentido de las manecillas del reloj. Lo anterior nos sugiere que se buscaba seguir un itinerario u orden ritual, vinculado a la proyección horizontal del “camino del sol”. Es decir, tales acciones de deslinde –nuevas entre la sociedad maya yucateca- fueron cargadas de sentido cosmológico-ritual y buscaban “recrear” un espacio sagrado (Hanks, 1987: 675). En el texto y el mapa podemos detectar la intención de mostrar a las autoridades españolas los sitios mojoneras resultado del acuerdo entre Na Chi

¹⁹⁹ No podemos precisar con certeza el número de sitios mencionados en el itinerario, debido a ciertas lagunas apreciables en la versión de Pérez Bermón.

²⁰⁰ El ejemplo que mejor ilustra lo anterior lo tenemos en el caso de Chichén Itzá, sitio que aparece mencionado dentro del anillo periférico del mapa, lo que significa que en el mapa dicho lugar era “término” de los montes de Sotuta, información que no se encuentra en el texto de los “Nombres de los indios...”.

²⁰¹ Este orden, como ya señalamos, no se encuentra sino parcialmente en las versiones de la “Memoria de la distribución de los montes” de Maní. Únicamente podemos detectarlo, pero en el sentido de las manecillas del reloj, en el documento de Calotmul, cuyo itinerario comenzó y terminó en Bitunthul.

Cocom y los principales de otras provincias, desde la óptica de la nobleza de Yaxcabá.

Si comparamos los sitios que han sido identificados relacionados con la “distribución de los montes” de Maní y con los mapas correspondientes y aquéllos mencionados en el mapa y documento de Sotuta, se aprecia un sector, seguramente conflictivo, ya que los “términos” no corresponden. Cada grupo de documentos “incluye”, a favor de los de Maní o de los de Sotuta, según el caso, un determinado sector de montes. Evidentemente, en este punto, son versiones en buena medida contradictorias (Mapa 14) Los pueblos mencionados dentro del círculo interior del mapa (Mapas 9 y 14) son: Yaxcabá,²⁰² Tekom,²⁰³ Mopilá,²⁰⁴ Sahcabá,²⁰⁵ Tabí,²⁰⁶ Tibolón,²⁰⁷ Tixcacal,²⁰⁸ Tahchebilchén²⁰⁹ y Yaxhaá.²¹⁰ No están relacionados con imagen de alguna construcción cristiana y los nombres guardan entre sí una posición relativa y en buena medida inexacta en relación con la ubicación geográfica que guardan los sitios.

²⁰² Sitio localizado en los dos mapas circulares de Maní.

²⁰³ No se le menciona en los mapas circulares de Maní. En el documento del amojonamiento realizado por Na Chi Cocom se nombra a los principales Holpop Hau y Na Puc Tuyú, ambos de Tikom, quienes acompañaron al *halach uinic* en su recorrido (Códice Pérez, 1870: 190). En los conciertos en lengua maya del 6 de septiembre de 1600 se alude a don Juan Dzul y a Juan Cocom como gobernador y regidor de Tikom, respectivamente (Códice Pérez, 1870: 196). En la traducción de Gaspar Antonio Xiu existe referencia al gobernador don Juan Dzul y al regidor Francisco Cocom, apareciendo ambos como firmantes del documento (Códice Pérez, 1870: 195, 197). En otra traducción al español del documento en cuestión se menciona al gobernador referido y al alguacil Lorenzo Cocom de Tikom (Códice Pérez, 1870: 197, 199).

²⁰⁴ Mopilá aparece en los mapas circulares de Maní.

²⁰⁵ No se le menciona en los mapas circulares de Maní.

²⁰⁶ El nombre del sitio aparece registrado en los mapas circulares de Maní.

²⁰⁷ No está en los mapas circulares de Maní.

²⁰⁸ El nombre del pueblo aparece en los mapas circulares de Maní. En las versiones de la “Memoria de la distribución de los montes (1557)” se menciona a don Gonzalo Tuyú, de Tixcacal, quien asistió a la reunión de Maní. También, en Ticicibic (Tizizbic), en los linderos de los montes de los de Tixcacal y Hunactí, fueron colocados como guardianes Diego Mo y Diego Cauich, ambos hombres de Hunactí, por don Gonzalo Tuyú de Tixcacal y don Juan Xiu de Hunactí. En Bitunthul, sitio mojonera de los montes de los de Tekax y Tixcacal, fue colocado como guardia Juan Uitzil, del pueblo de Tzuccacab.

²⁰⁹ Dicho pueblo está registrado en los mapas circulares de Maní.

²¹⁰ Este sitio fue asentado al oeste de Sotuta.

3.2 En busca del origen del mapa

A continuación, seguiremos el mismo orden de exposición realizado para establecer el origen de los mapas del “grupo Maní”, si bien algunos puntos serán omitidos, ya que el caso que estamos analizando es parcialmente diferente al de aquéllos. En efecto, contamos con un menor número de documentos: el mapa, demasiado esquemático, que no porta iconografía relacionada con las construcciones religiosas de los pueblos, vinculado únicamente con una versión escrita que describe el itinerario seguido por Na Chi Cocom junto con los nobles que lo acompañaban. Además, el mapa está editado con “letra de molde”, lo que nos impide analizar el tipo de letra manuscrita que aparece en el documento, mismo que es una copia del siglo XIX (Okoshi, comunicación escrita).

Los gobernadores de algunos de los nueve pueblos mencionados en el círculo central del mapa son referidos en las versiones de la “Memoria de la distribución de los montes” y en los “Documentos de tierras de Sotuta”. Este mapa refleja, al igual que los de Maní, la problemática generada a raíz de la política de las congregaciones. En 1545, según el documento antes mencionado, se realizó el acuerdo y la colocación de mojoneras, participando Na Chi Cocom. Sin embargo, lo anterior no pudo haber sucedido en tal año.²¹¹ Recordemos que la problemática generada a raíz de las congregaciones y la delimitación clara y lineal de las tierras sucedió fundamentalmente a raíz de la visita de Tomás López Medel, en 1552. Quizá en el texto escrito se está manejando un argumento “de antigüedad”, para mostrar que, en fecha tan temprana, ya Na Chi Cocom y los gobernadores Cupul y Cochuah habían acordado la colocación de las cruces en los puntos que mencionan el documento y, por extensión, el mapa. Tal antigüedad de la acción podría haber sido, en un momento dado, argumento contra los reclamos de pueblos de la antigua provincia de Maní, cuyos documentos portaban la fecha de 1557 y, con seguridad, contra los de ciertos pueblos Cupul. El amojonamiento fue posterior a 1552 y anterior a 1561, posible año del fallecimiento de don Juan Cocom. Los

pueblos del antiguo *cuchcabal* de Sotuta sufrieron también los cambios producidos por las reducciones, si bien nunca se realizó una congregación de pueblos en Sotuta, la cabecera, con la magnitud del caso del *cuchcabal* de Maní. Considerando los datos que conservamos concernientes al proceso de la congregación, mismos que no iluminan en su totalidad el asunto que estamos tratando, sospechamos que el mapa refleja el contexto histórico de la segunda mitad del siglo XVI (ca. 1571-1581 o ca. 1600; si bien el amojonamiento fue realizado entre 1552 y 1561) debido a que por entonces varios pueblos que habían pertenecido a la antigua provincia de Sotuta se encontraban congregados en otros, por lo que no aparecen en el mapa.

En efecto, hacia 1565 existían, según Quezada, los siguientes pueblos que habían pertenecido al *cuchcabal* de Sotuta: Sotuta, Ekmul, Mopilá, Sahcabá (regidos por el linaje Cocom), Suyuá, Tabí, Tibolón, Tixcanchunup (regidos los dos últimos por el linaje Ix), Tixcacaltuyú (regido por el linaje Tuyú), Usil (regido por el linaje Tun), Yaxá (regido por el linaje Naul) y Yaxcabá (regido por el linaje Pech) (Quezada, 1993: 167). Por ese año, Ekmul y Yaxá fueron congregados en Sotuta y Usil en Suyuá (Quezada, 1993: 90-91). Hacia 1569-1571 la gente de los pueblos de Kanchunup, Popox y Uayacuz fue asentada en Tabí ("Relación de Tabí y Chunhuhub" (1581), en *RHGGY*, 1983, I: 163; Roys, 1957: 96). De esta manera, tenemos en el mapa a: Yaxá (asentado en Sotuta, al igual que Ekmul), Mopilá, Sahcabá, Tabí (Tixcanchunup asentado allí),²¹² Tibolón, Tixcacaltuyú, Yaxcabá, Tekom y Tahchebilchhén. Parece la mejor opción del contexto histórico del mapa la de ca. 1571-1581, porque en ese entonces Tabí y Tibolón están en asientos separados; sin embargo, aunque Tabí ya estaba en Tibolón en 1581, ambos probablemente ya se encontraban en asientos aparte en la época de López Cogolludo, si bien no sabemos cuándo sucedió esto (una opción es que haya sido poco antes de 1600). En este sentido, podríamos conjeturar que, debido a que el

²¹¹ Por entonces todavía no concluía la conquista militar; además, en 1546 sucedió una gran rebelión indígena dirigida, precisamente, por Na Chi Cocom.

²¹² Para 1581, Tabí ya está asentado en Tibolón ("Relación de Sotuta y Tibolón" (1581), en *RHGGY*, 1983, I: 145; "Relación de Tabí y Chunhuhub", (1581) en *RHGGY*, 1983, I: 163; "Carta de don Guillén de Las Casas", en *D:H:Y:*, 1938, II: 59). En la época de López Cogolludo parece ser que Tibolón y Tabí ya se

mandamiento del gobernador Fernández de Velasco data de 1600, un mapa haya sido elaborado por entonces (con base quizá en otro anterior, realizado hacia 1552-1562) y presentado a las autoridades españolas.²¹³ Sin embargo, mientras no tengamos en claro el dato de la separación de Tabí y Tibolón, la primer opción será preferida. De esta manera, se habría presentado a Fernández de Velasco un mapa elaborado hacia 1571-1581, aproximadamente.

Podemos plantear el siguiente esquema diacrónico:

Mapa I [hipotético]

A propósito de la “distribución de los montes de Sotuta”, realizado entre 1552 y 1561, bajo Na Chi Cocom.

Contenido: cuando menos los sitios mojoneras “comunes” entre el documento del itinerario y el mapa circular conservado; no podemos afirmar qué pueblos aparecerían dentro del círculo o si también se mostraban parajes.

Forma: circular.

Mapa II [hipotético]

Realizado: a) hacia 1571-1581 o bien b) hacia 1600.

encontraban en diferentes asentos, como aparecen en el mapa, pero no sabemos desde cuando ocurrió esto.

²¹³ Es extraño que precisamente Sotuta no aparezca en el mapa, ya que había sido la capital del antiguo *cuchcabal*, asiento del último *halach uinic*. Además, años después su fundación franciscana se convirtió en cabecera de doctrina (1576). Roys opina, al respecto, que el nombre del pueblo de Yaxá sustituye el de Sotuta en el mapa, tomando en consideración que había sido congregado en dicho lugar (1939: 9; 1957: 96). Tal sustitución no es comprensible, ya que está fuera de lugar el que se haya reemplazado el nombre de sitio tan significativo por el de un pueblo que fue allí congregado. Es difícil recurrir a la explicación de que se trató de un error de quien realizó el mapa, si el mapa hipotético I –al que nos referimos líneas abajo, dentro del texto principal– hubiera portado el nombre de Sotuta. No olvidemos que lo importante en estos mapas es el sector de las mojoneras, relacionado con la “distribución de los montes” en sitios cuyo usufructo era disputado, por lo que no era necesariamente importante el que apareciera el nombre de la antigua capital del *cuchcabal*. Sin embargo, la circularidad lo relaciona con la figura del último *halach uinic*, cuya memoria, obviamente, se asociaba con la cabecera del *cuchcabal* prehispánico.

Mapa III

Copia del siglo XIX, de la cual se elaboró el mapa editado con letra de molde que se encuentra en la Universidad Tulane.

4. Los mapas de la “distribución de los montes” de Maní y de Sotuta ¿son mapas de los límites territoriales de provincias prehispánicas?

Roys, al hablar del “Tratado de tierras de Maní (1557)”, considera que el objetivo de tal texto fue determinar la ‘frontera’ de la provincia de Maní,²¹⁴ esto es, de un “estado nativo”; de manera similar, el reconocimiento que habría realizado Na Chi Cocom, junto con otros “jefes principales”, en 1545, mencionado en los “Documentos de tierras de Sotuta”, abarcó “los límites de su dominio” (Roys, 1972: 178). Antochiw señala que Na Chi Cocom había tratado de determinar “los límites exactos de su territorio y sus subdivisiones” y que, en los primeros años de la dominación española, “la antigua división territorial, recuerdo de los límites políticos anteriores a la conquista”, siguió vigente todavía por mucho tiempo entre los indígenas (Antochiw, 1994: 32-33). Al referirse a los mapas, los autores los presentan como “provinciales”, es decir, como si mostraran los límites territoriales de provincias prehispánicas, en este caso las de Maní y Sotuta. Los tres autores no comprendieron el sentido de los textos de la “distribución de los montes” y vaciaron categorías occidentales en la interpretación de los mapas y de los textos. Baste recordar que: 1) no existió la propiedad privada de la “tierra” (uno de los significados de *luum*) ni de los montes (*kaxob*), 2) en los textos se describe la “distribución” de los “montes”, no de las “tierras”, con base en un acuerdo comunal, para que fueran conservados para su uso futuro, 3) las fronteras territoriales y lineales, entendidas en sentido occidental, eran irrelevantes, 4) la distribución de los montes de Maní involucró, también, los montes de pueblos “al interior” del mismo *cuchcabal*, y no únicamente los adyacentes al mismo, 5) la colocación

²¹⁴ Riese también postula que el objetivo del “Tratado de tierras de Maní (1557)” fue determinar la frontera del *cuchcabal* de Maní, acción dirigida por el *halach uinic* don Francisco de Montejo Xiu (Okoshi, 2001: 2).

de mojoneras interconectadas linealmente fue resultado del contexto de la dominación española.

Quizá la forma de los mapas circulares de Maní y de Sotuta reforzó en Roys, Riese y Antochiw la idea de que eran mapas provinciales, que mostraban las fronteras continuas y lineales de las provincias en el tiempo prehispánico. En el caso de los primeros mapas, hemos visto que los sitios dentro del anillo periférico están en función de determinadas sectores del proceso de la “distribución de los montes”, con pueblos adyacentes, pero también uno lo es exclusivamente con pueblos al interior: Nibul (Yaxá, Ticul y Oxkutzcab) y otro con pueblos al “exterior” y al “interior”: Mecistún; el mapa de los *Papeles* contiene topónimos de mojoneras presumiblemente, por su distribución en el mapa, de pueblos “al interior”, si bien ellas no han sido identificadas ni se encuentran en las versiones de la “Memoria”. En los tres mapas del “grupo Maní”, está ausente el sector sur de dicha provincia de Maní, además de que las etapas de la distribución abarcan sectores determinados en forma discontinua. El mapa de Sotuta contiene un número considerablemente mayor de sitios mojoneras que los mapas circulares del “grupo Maní” (más del doble), la mayoría de ellos no identificados. Aunque detectáramos que las mojoneras se encontraban a los cuatro rumbos de la provincia, ello significaría, a lo sumo, que existió una mayor colocación de las mismas en la distribución de montes entre pueblos de esa provincia con otros adyacentes y/o “al interior”. Se impone al respecto, una investigación de campo para la identificación de los sitios mojoneras que aparecen en los mapas de Maní y de Sotuta, con el fin de ubicarlos geográficamente en el sistema contemporáneo de coordenadas universales, para ilustrar con mayor detalle lo anterior.

5. El significado de la hechura de las copias de los mapas y los textos: la persistencia de los problemas por el usufructo de los montes durante la colonia

Hemos mencionado aquellos factores de índole histórico que generaron la necesidad de la elaboración de mapas en el siglo XVI. Sin embargo, los conflictos acerca del usufructo de los montes se van a dar a lo largo de todo el periodo colonial, lo cual explicará la existencia de copias de los mismos. A continuación abordaremos dos de esos conflictos. El primero es el de

Nohcacab y Calkiní, directamente relacionado con el mapa de la “Crónica de Maní”, y el segundo es el de Yaxcabá con ciertos pueblos Cupul, mismo que, tangencialmente, puede vincularse con el mapa de Sotuta, debido a que quizá el mapa fue presentado a propósito de la disputa de 1600, misma que reaparece en el siglo XVIII y en la cual se utilizaron mapas, mas no está claro que en ese entonces se haya empleado el de Sotuta. Lo anterior ilustrará la importancia y la función que los mapas tuvieron en conflictos posteriores al siglo XVI. La pugna entre Nohcacab y Calkiní y otros pueblos Canul puede ser documentada con base en la “Crónica de Maní” y en el “Códice de Calkiní”, mientras que la disputa entre Yaxcabá y otros sitios Cupul se encuentra en algunos de los “Documentos de tierras de Sotuta” y de los *Títulos de Ebtún*.

5.1 El conflicto entre Nohcacab y Calkiní y otros pueblos Canul

La mayor parte de la “Crónica de Maní (1557-1813)” está formada por documentos que tratan o se refieren a conflictos por el usufructo de los montes, entre el pueblo de Nohcacab y otros adyacentes, sobresaliendo Muna, Ticul, Calkiní y Bécal (estas dos últimas, poblaciones de la antigua provincia de Calkiní).²¹⁵

La glosa que aparece en la hoja del mapa expresamente se refiere al conflicto entre Nohcacab y Calkiní y existe una región punteada en el mapa, dentro de la cual se encuentra Nohcacab, en la cual se indican los nombres de algunas mojoneras de sectores en conflicto. Dicha información fue agregada posteriormente al mapa circular ya elaborado y se utilizó una tinta distinta a la empleada en el dibujo del mismo.

Es posible, con base en varios de los documentos de la Crónica, acercarnos a la problemática entre ambos pueblos. Además del mapa circular,

²¹⁵ Cfr.: “Crónica de Maní”, f.6r; f. 6v (3 de junio de 1642), f. 7r (3 de junio de 1642), f. 15r y 15v (principios del siglo XIX), f. 16r, f. 17r (Mérida, 5 de diciembre de 1800, Mérida, 18 de diciembre de 1800), f. 20r (Nohcacab, 8 de enero de 1800), f. 20v, f. 20r (10 de enero de 1800), f. 20v (11 de enero de 1800), f. 22r (12 de enero de 1800), f. 17v (Nohcacab, enero de 1801), f. 18r, 18v (Nohcacab, 3 y 7 de enero de 1801), f.10r (13 de marzo de 1812), f. 10v (15 de marzo de 1812),etc.

la Crónica contiene otros dos mapas, vinculados también con dicho conflicto.²¹⁶ El mapa realizado como resultado del reconocimiento de don Pedro Ignacio Manzanilla,²¹⁷ es de factura española y posee referencias a distancias entre determinados parajes así como una escala en leguas. Al margen derecho del plano se encuentra una explicación del mismo, en la cual se establece que la erección del pueblo de Nohcacab fue en 1626, dentro de “conoprencia” de Maní, “según los linderos y demás señales que se refieren en el repartimiento general y Mapa de Dn. Francisco Montejo Xiu Gobernador del referido Maní” (“Crónica de Maní”, mapa fechado en Mérida el 6 de febrero de 1801).²¹⁸

²¹⁶ Uno de estos mapas fue resultado del reconocimiento y medición de las mojoneras, realizados por Pedro Ignacio Manzanilla, en enero de 1801 y está fechado en febrero del mismo año. Es favorable a los reclamos de los de Nohcacab. El otro mapa fue “presentado por los de Calkiní” y se refiere que es “Retazo contenido en[...]el amojonamiento que se hizo de [...]nal el año de 1796” y, más abajo, que “Este paño es el que quitaron la de Calkiní con una mensura desrreglada el año de 92 a los indios de Nohcacab; y para su arreglo se / comisionó el cual consta en otro expediente al agrimensor titulado seguido en el presente amojonamiento de 1801”. Los indígenas le informaron a Manzanilla, en el reconocimiento que éste realizó, que una mojonera había sido colocada en las mensuras “del 96” en Uxmal, a propósito de los límites con Dzitbalché (“Crónica de Maní”, f. 25r). Por lo tanto, es probable que el mapa haga alusión a tal “amojonamiento” de [Ux]nal, palabra que se encuentra incompleta debido a que en esa parte el mapa está roto (Mapa 4). Es favorable a los reclamos de los de Calkiní.

²¹⁷ Los pleitos o conflictos en los que fueran afectados los indígenas se presentaban al Juzgado General de Indios con sede en la ciudad de Mérida, presidido por el gobernador de Yucatán. Entonces se designaba a un procurador, para la parte demandante y a un protector para la demandada. En el conflicto de 1800, al que nos referiremos más adelante, el protector fue Agustín Crespo (Calkiní). En asuntos de “tierras” cualquiera de las partes podía solicitar una inspección oficial de límites, o “mensura”, y el tribunal nombraba una persona considerada neutral. Entonces “los contendientes, provistos de sus respectivos títulos de tierras[...]acompañaban al inspector, tratando de hacer valer réplicas y contrarréplicas sobre el terreno y discutiendo sobre lo nuevos o viejos que parecían los mojones que iban encontrando[...] Y si ninguna parte quedaba satisfecha[...]con la inspección, el siguiente paso era solicitar la anulación o una nueva ‘mensura’ ” (Farriss, 1992: 438).

²¹⁸ Acerca del año de la fundación de Nohcacab, ver: “Crónica de Maní”, f. 39 v. Según Farriss, Nohcacab fue una población reasentada en Bécal y vendió “sus antiguas tierras” en 1700, las cuales se convirtieron en la hacienda de Chactun Nohcacab. La anterior afirmación la basa en los “Títulos de Chactun” (Farriss, 1992: 262, nota 61). Ciertamente, en 1582 don Guillén de las Casas reportó que Nohcacab se encontraba en el asiento de Bécal (“Carta de...”, en *DHY*, 1938, II: 63). Sin embargo este Nohcacab es un pueblo distinto al Nohcacab

Esta nueva fundación trajo consigo fricciones con otros pueblos, cuyas autoridades consideraban “más antiguos”, como Calkiní, Bécál, Ticul²¹⁹ y Muna. Parece ser que, de todos ellos, fue Calkiní con el que se tuvieron los mayores conflictos.²²⁰

Durante la última década del siglo XVIII se realizaron dos reconocimientos oficiales del territorio, solicitados por los de Calkiní. El primero, de 1791, fue encargado a don Domingo Pérez (“Crónica de Maní”, f. 41r). El segundo fue realizado por Miguel Gerónimo de Córdoba, con arreglo a las señales antiguas (“Crónica de Maní”, f. 41r). Hacia 1800, las autoridades de Nohcacab declararon a las autoridades españolas la supuesta pérdida de montes que trajo como consecuencia la mensura de 1791. En un documento dirigido al Procurador de los naturales, a petición del cacique, justicias y regidores del pueblo de Nohcacab, le informan que se encuentran “sin tierras” para labrar desde el año 91, en el cual los de Calkiní les quitaron “como tres leguas” debido a la “desarreglada mensura” ejecutada por don Domingo Pérez, quien “solo se arribó a unos papeles simples” (“Crónica de Maní”, f. 15r).

También se hace el reproche de que no se consultó la división sacada del archivo y el “mapa antiguo” del pueblo de Maní,

del mapa. Roys señala que no debemos confundir Santa Elena Nohcacab con el Nohcacab de Bécál (Roys, 1957: 71).

²¹⁹ Así, por ejemplo, unos documentos fechados el 3 de junio de 1642 se refieren a conflicto entre Ticul y Nohcacab (“Crónica de Maní”, fs. 6v-7v, 40). Por ese entonces, según la argumentación presentada por los de Calkiní a causa del conflicto con Nohcacab, se nombró a un comisionado para el conocimiento de los linderos (“Crónica de Maní”, f. 40r) y se apunta que las tierras del pueblo de Calkiní llegaban a la aguada de Xmecistan (“Crónica de Maní”, f. 40v), la cual era “término de las tierras de Calkiní” (“Crónica de Maní”, f. 40r), desde hacía más de dos siglos (“Crónica de Maní”, f. 40r), sin haber tenido pleito con Maní (“Crónica de Maní”, f. 40r) ni Ticul.

²²⁰ En un documento elaborado por el protector Agustín Crespo, a raíz de la impugnación a la mensura de Manzanilla, llevada a cabo por los de Calkiní, explícitamente se hace referencia a la mayor antigüedad de dicho pueblo, erigido en 1565 (“Crónica de Maní”, f. 40v), en relación con Nohcacab, cuya erección data del año de 1626 (“Crónica de Maní”, f. 39v). Además, se resalta la ausencia de Nohcacab en los documentos de 1557, 1588 y 1596 de Maní (“Crónica de Maní”, f. 39v-41v). Efectivamente, ni en las versiones de la “distribución de los montes” ni en los mapas de Maní, con excepción del de la “Crónica de Maní” aparece localizado Nohcacab.

que determina con particularidad los términos y mojones que dividen al referido nuestro pueblo con el de Calkiní; con cuyo motivo se han introducido estos con toda livertad desde aquel tiempo a destrosar dichas tierras sin permitir en manera alguna que los representantes hagan en ellas sus sementeras; pues ha llegado el caso de que les despojen de las que tenían labradas y que con ignominia los lleven presos a su pueblo para castigar ("Crónica de Maní", f. 15r)

Los de Nohcacab, demandantes, solicitaron una nueva mensura, aún después de "tantos reconocimientos" ("Crónica de Maní", f. 41r). Se dispuso que don Pedro Ignacio Manzanilla, dirigido por don Pedro José Sosa ("Crónica de Maní", f. 33r), llevara a cabo una nueva mensura ("Crónica de Maní", f. 17v).

En un informe, fechado en Mérida en febrero de 1801 ("Crónica de Maní", f. 36r-38v), Manzanilla hace referencia a los documentos que utilizó en su reconocimiento. El autor destaca que los papeles presentados por los de Calkiní eran "simples" e "ilegales" ("Crónica de Maní", f. 36v)²²¹ y considera de mayor credibilidad a los "Documentos antiguos sacados del pueblo de Maní", que él buscó y utilizó ("Crónica de Maní", f. 36v). Así, se refiere a la "Distribución de tierras" de Montejo Xiu, gobernador de Maní y provincia de Tutu Xiu, localizada por él en el f. 3r de los papeles que consultó, y a la traducción al castellano, ubicada también por él en los f. 5r y ss., así como al mapa colocado en el folio 10 ("Crónica de Maní", f. 36v).²²²

La localización de estos documentos apunta a los contenidos en la "Crónica de Maní". Actualmente, ésta muestra una doble foliación, perceptible

²²¹ En otro documento posterior al reconocimiento de Manzanilla, escrito por el protector Agustín Crespo y cuyo contenido es, obviamente, favorable a Calkiní, se considera a los papeles presentados por los de Nohcacab como "simples" y "agenos" ("Crónica de Maní", f. 39v).

²²² En la explicación del "Mapa de Manzanilla", realizada por este personaje, se expresa que el reconocimiento estuvo basado en el "repartimiento general y Mapa de Don Francisco Montejo Xiu", el cual se haya en las fojas tres y cuatro "en lengua maya" y a las cinco y siguientes su traducción. Otras referencias a estos documentos las tenemos en la descripción del reconocimiento realizada por Manzanilla. Así, se hace alusión al "libro y mapa antiguo del repartimiento de tierras", de don Francisco de Montejo Xiu, fechado en 1557, "de donde fue sacado el que rige" ("Crónica de Maní", f. 18v); al "mapa y repartimiento general" ("Crónica de Maní", f. 18v); al "repartimiento y deslinde citado" (el de don Francisco de Montejo Xiu ("Crónica de Maní", f. 20r); a los "papeles y mapa o plano de Maní" ("Crónica de Maní", f. 21v), a la "primitiva división de Montejo"

en buena parte de las hojas que la conforman. Unos números son posiblemente de finales de la época colonial, ya que son formalmente idénticos a los del mapa de Manzanilla, fechado en 1801. Los otros son aparentemente posteriores, por su forma “moderna”. Si tomamos en consideración la antigua foliación, la versión maya de la “distribución de los montes” (1557) corresponde a los folios 3r, 3v y 4r.²²³ La versión castellana de la repartición se encuentra en los folios 5r-6v. El mapa se encuentra entre los folios 8r y 10r. Recordemos que el mapa de la “Crónica” porta la rúbrica de Manzanilla; lo mismo sucede con los documentos de la “distribución de los montes” que en ella se conservan, lo que es prueba que se le presentaron y fueron por él certificados.

Comparecieron entonces en Nohcacab el cacique, justicias y demás principales de Calkiní, así como los de Ticul y los de Maní, trayendo seguramente estos últimos, el

Libro y Mapa antiguo del repartimiento de tierras que hizo D. Franco. Montejo Xiu el año de mil y quinientos cincuenta y [siete] de donde fue sacado el que rige en el [...] que los de en el pueblo se han señido a aquel Mapa y repartimiento General según los terminos que cita por linderos y quedan a la vanda del Poniente dividiendo a sus circumvecinos Calkini, Bécal y Muna (“Crónica de Maní”, f.18v, documento fechado el 7 de enero de 1801).

Ahora bien, ¿cuáles eran los montes cuyo usufructo estaba en disputa?. En términos generales los de Calkini reclamaban para sí el usufructo de los montes contenidos entre los sitios mojoneras de Tioppol-Tzemez Akal-Mexcitam²²⁴ y, desde este último, hasta un determinado punto hacia el sur, el cual era probablemente, de acuerdo con el mapa presentado por los de Calkiní, Tisulté.

(“Crónica de Maní”, f. 21r) y a los “documentos de su primitiva demarcación” (“Crónica de Maní”, f. 22v).

²²³ La recapitulación de 1588 aparece en los folios 4r y 4v.

²²⁴ Recordemos que hacia 1642, a raíz del conflicto reportado entre Ticul y Nohcacab, se nombró a un comisionado para el conocimiento de los linderos. Según la argumentación presentada por los de Calkiní a causa del conflicto con Nohcacab, por aquel entonces las tierras del pueblo de Calkiní llegaban a la aguada de Xmecistan. Dicha aguada era “término de las tierras de Calkiní” desde hacía más de dos siglos, sin haberse tenido pleito con Maní ni Ticul (“Crónica de Maní”, f. 40r).

De acuerdo con el mapa y el texto en maya de la distribución de 1557 así como su versión al castellano, contenidos en la crónica, y considerando además los lugares reconocidos por Manzanilla ("Crónica de Maní", f. 37r), los sitios mojoneras que limitaban los montes de Nohcacab con Calkiní y Bécál aparecen en el Cuadro 9. Éste nos muestra que Manzanilla utilizó la versión castellana (que ciertamente incluye, al margen, una referencia al conflicto entre Nohcacab y Calkiní) y, probablemente, la maya yucateca, considerando la coincidencia entre los sitios reconocidos y el texto maya y castellano.

El 8 de enero de 1801 comenzó el reconocimiento y la mensura por parte de Manzanilla, estando presentes el cacique y justicias de Calkiní ("Crónica de Maní", f. 20r), así como los de Muna, Bécál, y quizá, los de Maní ("Crónica de Maní", f. 21v). El primer lugar por visitar fue la aguada de Tzemez Akal. Posteriormente se menciona la aguada de Mexcitam, que era "antes" señal del lindero entre Muna, Ticul y Nohcacab ("Crónica de Maní", f. 20v).

Manzanilla apunta que las autoridades de Muna y Bécál estuvieron de acuerdo con la consulta de los papeles y mapa de Maní, mas no el cacique de Calkiní, quien se opuso "tumultuariamente" con un "crecido número de yndios orgullosos que llevaba consigo", debido a que en esta mensura "no se seguía solamente lo que decia su mapa"²²⁵ por lo cual se retiraba ("Crónica de Maní", f. 21v, documento fechado el 10 de enero de 1801).

La mensura y medición continuó el 11 de enero, llegando hasta una mojonera antigua, interpretada por Manzanilla como una de las puestas por don Francisco de Montejo, llamada Multun Pila ("Crónica de Maní", f. 22r). El 13 de enero llegaron, con base en los "Documentos de su primitiva demarcación", a la mojonera de "esquina y división" de Nohcacab, Bécál y Calkiní, llamada Tioppol (aguada) ("Crónica de Maní", f. 22v). Allí se encontraron fragmentos de la "mojonera antigua en forma circular", la cual según "varios biejos", seguramente de Nohcacab, "expresaron haver conocido por tradición y que los de Calkini la havian destruido maliciosamente como otras que hechaban menos" ("Crónica de Maní", f. 23r). Con base en la

²²⁵ Las autoridades de Calkiní se quejan de que no se seguía "solamente" lo que decía "su mapa". Quizá aquí se refieren al mapa preparado por ellos, que se encuentra en la "Crónica de Maní", el cual porta también la rúbrica de don Pedro Ignacio Manzanilla.

Cuadro 9 Mapa de la “Crónica de Maní”. Sitios reconocidos por don Pedro Ignacio Manzanilla (1801).

Mapa circular. ¹	Texto en maya.	Versión castellana.	Reconocimiento de Manzanilla.
[nombre agregado: Tzemesacal]	Tzimez Akal	Tzimezakal.	Tzemezakal, aguada, esquina de Muna, Becal y Nohcacab.
			Mojonera de Pilas.
Tioppol, figura “ <i>ppictun</i> -cruz”.	Tioppol, allí está la cruz, en el límite de las tierras de los de Calkini y Becal.	Tioppol, aquí hay una cruz y es cabo de las tierras de los de Calkini y Becal.	Tioppol, paraje, cabo de Calkini y Becal.
	Tiyaaxche.	Tiyaxche.	Tixaxche, aguada.
	Çucila.	Çucila.	Sucila o Calotakal.
Calotku, figura “ <i>ppictun</i> -cruz”.			Calotku, ² con restos de fundamentos de una “gran mojonera” (“Crónica de Maní”, f. 23v-24r).
			Cerro de ¿Haltun Ricyos?, donde terminó la operación.
Yaxcopoil			
Sahcabchhen [debe ser Tixcabchhen]	Tixcabchhen	Tixcabchen.	Xcabchen, paraje. ³
Dzepico	Dzepico	Dzepico	Dzepico. ⁴

¹ Al igual que en las fuentes los topónimos del cuadro no están acentuados.

² El sitio de Calotkú no aparece mencionado en el reporte de Manzanilla del folio 37r. Sin embargo, se refiere a dicho sitio en la narración del reconocimiento que practicó (“Crónica de Maní”, f. 23v).

³ Aunque la operación del reconocimiento terminó en ¿Haltun Ricyos?, en el texto Manzanilla hace referencia a Xcabchén (“Crónica de Maní”, f. 37r).

⁴ Aunque la operación del reconocimiento terminó en ¿Haltun Ricyos?, en el texto Manzanilla hace referencia a Dzepicó (“Crónica de Maní”, f. 37r).

información proporcionada por los ancianos, Manzanilla mandó levantar “otra con cruz como mojonera gral. de Nohcacab Calkini y Becal” (“Crónica de Maní”, f. 23r). Continuando el reconocimiento y la medición llegaron a la aguada Yaxché, “término que cita en su demarcación y repartimiento de tierras D. Francisco Montejo Xiu” encontrando, más adelante, “una mojonera grande en parte alterada por los de Calkini; y a un lado –reporta Manzanilla- mandé levantar otra con cruz para mayor distinción en lo sucesivo” (“Crónica de Maní”, f. 23r-23v). El día 14 de enero llegaron a Sucilcia, llamado también Calotakal, donde se hicieron poner dos mojoneras con cruz, arribando posteriormente a otro “término antiguo” nombrado Calotkú (“Crónica de Maní”, f. 23v). Llamó sumamente la atención el encontrar “los fundamentos de una gran mojonera; la qual poniéndole otra correlativa a un lado para más clara señal de division con Calkiní hize redificar y ponerle cruz” (“Crónica de Maní”, f. 24r). También se hace referencia a los “encumbrados cerros” de Taltún Kuyoc “donde remataron las tierras de Calkiní con quienes es la presente disputa” (“Crónica de Maní”, f. 24r). El 15 de enero continuó la medición, llegando a una mojonera antigua; más adelante, Manzanilla hizo levantar una mojonera grande en Tacalmultun, paraje en el que se encontraron “señales de havitacion de los yndios en su gentilidad” (“Crónica de Maní”, f. 24v). Después de haber pasado por varias mojoneras antiguas, llegaron “a un puesto donde existen dos cerros de piedras grandes que por ser fragmentos de las mojoneras antiguas que venimos siguiendo –apunta Manzanilla- hize redificar y poner cruz y titulan los yndios Oxxulockmultun” (“Crónica de Maní”, f. 24v). El 16 de enero siguieron la medición haciendo un giro, regresando hasta la antigua mojonera de Taltun Kuyoc, en la que habían estado dos días antes. Desde dicho lugar alcanzaron a ver una mojonera acerca de la cual informaron los indígenas a Manzanilla que había sido puesta en las mensuras del año 96 en Uxmal, a causa de los límites con Dzitbalché (“Crónica de Maní”, f. 25r). Entonces terminó “la división, amojonamiento y reconocimiento del lindero disputado entre Nohcacab y Calkiní” para el que fue comisionado Pedro Ignacio Manzanilla (“Crónica de Maní”, f. 25v).

Como resultado del reconocimiento y de la medición de Manzanilla, se elaboró el mapa de mayor tamaño que contiene la Crónica, con el fin de que quedaran plasmados gráficamente los resultados y la ubicación exacta de las

mojoneras, con base en las mediciones realizadas. Las autoridades indígenas de Nohcacab quedaron por supuesto satisfechas, no así las de Calkiní. Hemos mencionado que, durante la mensura, se suscitó un incidente en el cual el cacique protestó porque “no se seguía solamente lo que decía su mapa”. Otros documentos de la Crónica mencionan el descontento de las autoridades de dicho pueblo. Así, por ejemplo, en un texto dirigido al Señor Intendente, Gobernador y Capitán General de Yucatán (20 de enero de 1801), el cacique de Calkiní, don Jacinto Yah, el de Tepakam, don Francisco Cahum, y el de Dzitbalché, don Juan Cauich, manifiestan su inconformidad por el reconocimiento realizado por Pedro Ignacio Manzanilla, terminado pocos días antes. El texto dice que la mensura

ha perjudicado gravemente a los pueblos de los tres postulantes por haverles desmembrado un considerable paño de montes; que les pertenece según documentos auténticos con cuyo arreglo han formado el mapa que presentan,²²⁶ y juran, para manifestar, que a mas del gran pedaso, que antes de haora se les quitó, y patentifica el campo blanco cituado al oriente se les pretende despojar del que les dexaron entonces contiguo y se distingue con el fondo azul (“Crónica de Maní”, f. 33r; ver “Crónica de Maní”, f. 33v-34r).

El conflicto, de hecho, continuó. En un documento, firmado por Agustín Crespo, protector de los de Calkiní, fechado el 26 de enero de 1802 en Mérida, se recogen los reclamos de Calkiní contra la mensura realizada por Manzanilla (“Crónica de Maní”, f. 39v-41v).

Años después, hacia 1812, se presentaron en Maní el cacique, justicias, regidores y el escribano de Nohcacab para pedir la certificación de si era cierto que tenían montes medidos para su manutención dados por don Francisco de Montejo Xiu, gobernador de Maní “para que digamos la verdad como cita dentro de la Mapa principal,²²⁷ donde termina los montes de los de Calkiní ayi terminan tambien los montes de Nohcacab” (“Crónica de Maní”, f. 10r)

²²⁶ Referencia a otro mapa, que no se encuentra en la “Crónica de Maní”.

²²⁷ En la versión maya yucateca del documento se emplea la expresión híbrida de “*noh mapa*”. *Noh* puede significar “principal”, pero también “cosa grande” (*Calepino de Motul*, 1995, I: 564). De tener el segundo sentido, probablemente

A continuación se certifican los puntos limítrofes, de acuerdo con “lo que declara la mapa principal”. Estos puntos son: Tzemesakal, Tioppol, Calotkú, Ti yax che akal y Tixcabchhén (“Crónica de Maní”, f. 10r). Considerando la información anterior, no podemos identificar al mapa circular de la “Crónica de Maní” con el “*noh* mapa”, ya que en aquél no se mencionan todos esos sitios, sino únicamente Tzemez Akal, Tioppol y Calotkú, faltando Ti yaxche akal y Tixcabchén, que aparece en el mapa circular, por error, como el primer Sahcabchhén. Tampoco puede referirse, evidentemente, al mapa “presentado por los de Calkiní”. Sin embargo, es bastante probable que sea el mapa elaborado a raíz del reconocimiento de Manzanilla, ya que todos los lugares certificados en el documento de 1812 fueron reconocidos por Manzanilla (“Crónica de Maní”, fs. 23v y 37r).²²⁸ La certificación de las mojoneras, en este caso, va de acuerdo también con los intereses de los de Nohcacab.

De acuerdo con el *Códice de Calkiní*, varias autoridades de dicho asiento fueron al “gran pueblo” (Maní) en 1821 para “encontrar el mapa de los pueblos en el gran archivo que tienen por don Francisco Montejo Xiu, gobernador de aquí de este Yucatan.” Además, continúa el relato, “Nos dieron en verdad (ese mapa) en donde vemos realmente por dónde está el término de nuestra tierra y monte. (Esto es lo que) dice el mapa que nos dieron y [...] Así certifica este mapa [...] que hemos encontrado.” Simón Tzab, de Maní, presenció la entrega que el alcalde hizo del mapa a los de Calkiní (*Códice de Calkiní*, en Okoshi, 1992: 145).

Lo anterior es otra evidencia de la búsqueda de mapas y de la realización, probablemente, de una copia de ese mapa que estaba en el “gran archivo” de Maní para los de Calkiní. Desafortunadamente, el *Códice de Calkiní* no contiene dicho mapa, si bien podría ser el mapa “presentado por los de Calkiní” que se encuentra en la “Crónica de Maní”.

El conflicto entre Nohcacab y Calkiní nos ilustra acerca de la importancia y del uso que se le dio al mapa circular de Maní, el cual fue copiado y utilizado,

se estaría refiriendo al “Mapa de Manzanilla”, que es de mayor dimensión que el mapa circular de la Crónica. En sentido figurado, podría hacer alusión al mapa de la “Crónica”; sin embargo, lo escrito líneas arriba parece descartar esto último.

²²⁸ Hemos podido identificar varios de estos sitios en el “mapa de Manzanilla”, pero no en su totalidad debido al estado de la copia.

junto con los documentos de la “primitiva demarcación” de Montejo, por Manzanilla, a pesar de que éste se basó principalmente en los textos maya yucateco y castellano de la “distribución de los montes”. Sin embargo, fueron las autoridades indígenas de Nohcacab quienes reprocharon que en la mensura de Domingo Pérez (1791) no se hubiera consultado la división sacada del archivo y el “mapa antiguo” del pueblo de Maní. Las autoridades de Calkiní presentaron no un documento escrito, sino un mapa y sus homólogos de Nohcacab, en 1812, y de Calkiní, en 1821, fueron a Maní en busca no de los documentos escritos, sino de los mapas.²²⁹ Todo lo anterior apunta a que, para las autoridades indígenas, era más importante consultar y utilizar los mapas que los documentos escritos.²³⁰

5.2 El conflicto entre Yaxcabá y los pueblos Cupul

i) Conflicto de 1600

Los documentos de Sotuta comienzan con el mandamiento (8 de agosto de 1600, Mérida) de don Diego Fernández de Velasco, Gobernador y Capitán de Yucatán, en el que se solicita a los gobernadores, alcaldes y principales de los pueblos de Yaxcabá, Tenum y Kauá la presentación de todos los “papeles, derechos y pinturas” que cada uno de los pueblos tuviera, en relación con determinadas “tierras estancias” y “sitios” (*Códice Pérez*, 1870: 188-189), con

²²⁹ En la obra de Stephens, *Incidents of Travel in Yucatan*, el autor testifica la importancia que los mapas tenían en los problemas por el usufructo de los montes. Según él, el mapa de Maní y las “actas de demarcación” eran consideradas buenas evidencias en cuestiones legales, e informa que, tiempo después, vio ambos (mapa y actas) constituyendo parte de las pruebas de un prolongado litigio (Stephens, 1963, II: 177). Este “litigio” ¿sería el de Nohcacab y Calkiní?. Es bastante probable, si bien no lo precisa Stephens y los documentos de la “Crónica de Maní” abarcan hasta el año de 1813 mientras que los del “Códice de Calkiní” hasta 1821. Desafortunadamente, estas dos obras no nos permiten un seguimiento de los conflictos más adelante.

²³⁰ En la “Crónica de Maní” encontramos otra referencia a un “mapa muy antiguo” del pueblo de Bécal (“Crónica de Maní”, f. 19r), utilizado en otro conflicto. El Gobernador y Capitán General mandó que los caciques y principales de Calkiní, Tepakam y Bécal se ajustaran a dicho mapa, de tal manera que “se contengan en los términos que corresponde a cada uno según y en la forma que han estado de años atrás hasta el presente sin inovar cosa alguna, ni quitar ni poner mojoneras” (“Crónica de Maní”, f. 19v). El documento es copia del que se encontraba en la foja 21v y 22r del “Libro antiguo del

el fin de que él “provea sobre ellos justicia dando á cada uno lo que le perteneciere conforme a justicia” (Roys, 1939: 422; *Códice Pérez*, 1870: 188).

Las autoridades a las que el gobernador les solicita los documentos provienen de pueblos que habían pertenecido a una jurisdicción política distinta en el momento de la conquista: Yaxcabá (provincia de Sotuta), Tenum (Tinum) y Kauá (provincia Cupul).

Con base en el contenido del mandamiento, detectamos que existían por entonces problemas acerca del usufructo de ciertos montes, mismos que llegaron a oídos del gobernador, quien intervino en consecuencia. El texto involucra, únicamente, a las tres poblaciones mencionadas (Mapa 17). Los sitios disputados eran: “[...]Tisubin ti Sisbic, ti Taci, ti kunche, ti pauó, ti Choyac, tix Takin, Cayal, ti Bacalche, ti Cocay y Canalsahcab cumtun, tix Meex, Chunahchan Xuku y Cotzel[...]” (*Códice Pérez*, 1870: 188). Varios de los nombres de sitios-mojoneras que aparecen dentro del anillo periférico del mapa, corresponden a los lugares referidos en el mandamiento del gobernador Fernández de Velasco. En éste, 16 sitios son mencionados y aparecen en el mapa 9 ó 10. Si consideramos el “itinerario”,¹² (o quizá 13) de los sitios del mandamiento están allí referidos (Cuadro 10).

Observando la ubicación espacial de algunos de los sitios ya identificados geográficamente, como Sisbic,²³¹ Tixyakin,²³² Cayal,²³³ Ticocay,²³⁴ Cumtun²³⁵ y Xucu,²³⁶ es evidente que los lugares en disputa se encuentran al sur, oriente y noreste de Yaxcabá y de otros pueblos de la antigua provincia de Sotuta. A su vez, varios de estos lugares aparecen mencionados en el mapa circular de Sotuta y en el “itinerario” de Na Chi Cocom.

Pueblo de Bécal” (fechado el 18 de marzo de 1772 , ¿1762?) (“Crónica de Maní”, f. 19v).

²³¹ Sitio mencionado en el mandamiento y en el mapa circular.

²³² Sitio mencionado en el mandamiento y en el mapa circular.

²³³ Sitio mencionado en el mandamiento, en el mapa circular y en el “itinerario” de Na Chi Cocom. Roys no está seguro de su identificación geográfica.

²³⁴ Sitio mencionado en el mandamiento y en el “itinerario” de Na Chi Cocom. Es el moderno Xcocail (Roys, 1939: 8).

²³⁵ Sitio mencionado en el mandamiento, en el mapa circular y en el “itinerario” de Na Chi Cocom.

²³⁶ Sitio mencionado en el mandamiento y en el “itinerario” de Na Chi Cocom.

Cuadro 10 Sitios mencionados en el mandamiento de don Diego Fernández de Velasco y secciones correspondientes en el mapa de Sotuta y el “itinerario” de Na Chi Cocom: conflicto entre Yaxcabá y sitios Cupul.

SITIOS DEL MANDAMIENTO DEL GOBERNADOR DIEGO FERNÁNDEZ DE VELASCO. ¹	SITIOS EN EL SECTOR ORIENTAL DEL MAPA.	SITIOS EN EL “ITINERARIO” DE NA CHI COCOM.
Tsubin.	Tah Subin.	Tizubin (+) donde estaba Ahkintzuc.
ti Sisibic.	Tah Sisbic.	
ti Taci.	Ti Tadzi.	Titadzi.
ti kunche.		Tikumche.
	Tah Kulcheel.	
ti pauo.	Tahpauo.	Tipauo.
	Taxoo.	
ti choyac.	Tah Chhoyac.	Tichoiac.
tix Takin.	Tixtakin.	
Cayal.	Cayal [cruza el camino de Kaua].	Cayal.
	Tikopte.	
	Tikuxche.	
	Ticinmul.	
	Ti Kantuntzalna.	
	Tapomku.	
	Chichhen Ytza.	
	Holtun.	
Ti Bacalche.		Tibacalche.
Ti Cocay.		Ticocay.
Canalsahcab.		Cansahcab, donde estaba una + cruz.
Cumtun.	Cumtun.	Cumtun.

¹ Al igual que en las fuentes los topónimos del cuadro no están acentuados.

Tix Meex.	Tixmexo.	Tixmex, donde vivía Ahkin[...]se fue despues a vivir[...]num[...].
		Cauacchan.
		Tahoy.
Chunahchan.		
Xuku.		Xuku (+) / donde estaba Tztotzel.
Cotzel.		[Tztotzel=Cotzel].

Lo anterior apunta a que, en este caso, el contenido parcial del mapa era favorable a los reclamos de Yaxcabá. Probablemente el mapa fue utilizado por las autoridades de Yaxcabá, en los conflictos que tuvieron con los pueblos cupules, con el fin de que tales linderos fueran confirmados por el gobernador de Yucatán.²³⁷ No podemos descartar, incluso, la posibilidad de que el texto del “itinerario” haya sido re-escrito por las autoridades de Yaxcabá, para dar validez a sus reclamos territoriales, utilizando como argumento la jerarquía de la figura de Na Chi Cocom, el antiguo concierto o acuerdo que se tuvo con autoridades Cupul y Cochuah (datos que aparecen en el “itinerario”) y la antigüedad que se atribuye a la acción del amojonamiento, colocada en 1545. Un concierto fechado en Sotuta en septiembre de 1600, entre las autoridades de Sotuta y las de los pueblos de Ebtún, Kauá, Cuncunul, Tekom y Tixcacalcupul, que forma parte de los *Títulos de Ebtún* (doc. 11), hace referencia a los nobles que “pusieron orden en los linderos del monte desde el camino a Ho, al oeste de Sotuta, al camino de Maní al sur del pueblo”, al igual que en el lindero de la tierra de los Cupul y al norte de Cetelac, tierras de los de Ebtún y Kauá,²³⁸ mencionándose los nombres de Na Chi Cocom y de otros personajes con nombre prehispánico, al igual que en el “itinerario” de los papeles de Sotuta.²³⁹ Ciertamente, en este concierto de los *Títulos* se pone

²³⁷ Según Roys, las provincias adyacentes a Sotuta fueron Ah Kin Chel, Hocaba-Humun, Maní, Cochuah y Cupul; en los conciertos de septiembre de 1600, el problema tiene que ver con Yaxcabá y los pueblos Cupul. En los documentos de tierras de Sotuta no se hace referencia a conflictos con pueblos de la antigua provincia de Maní, aunque algunos de los sitios de la “línea” de Na Chi Cocom no concuerdan en relación con los mencionados en los documentos de distribución de los montes de Maní. En el concierto de septiembre de 1600 en Sotuta, conservado en los *Títulos de Ebtún* (doc. 11), se hace referencia a sitios mojoneras al poniente de Sotuta, entre los caminos de Ho (Mérida) y de Maní (Roys, 1939: 86 y 89).

²³⁸ El sitio de Cetelac va a ser significativo en los conciertos de los “documentos de tierras de Sotuta”. En este concierto de los *Títulos de Ebtún* los sitios mojoneras al norte de Cetelac coinciden, con excepción del primero (que no aparece mencionado en los conciertos de los “Documentos de tierras de Sotuta” –Cuadro 11–), con los del concierto en maya yucateco de los “documentos de tierras de Sotuta”.

²³⁹ “*lay yalmehenilob tu tzolol u hol kax xic bel tiHoo tu chikin u cahal Sotuta lae y’ kucuh tu nohol cah tac del mani lay u kabaob dziban lae nachi cocom naytza cocom ah kin Dzay ah dzun Pech ah kul tun ah kul dzul ah kul cauich ah kin uc lay u uinicilob maniob tu hol u kaxil ah sotutaob tu chikin cah y’ tu nohol vah lae*” (Roys, 1939: 86).

énfasis en el orden del monte y en la colocación de las mojoneras realizada por Na Chi Cocom y otros nobles, supuestamente en 1545, según los “documentos de tierras de Sotuta”.

Los “documentos de tierras de Sotuta” incluyen un texto en castellano, fechado el 2 de septiembre de 1600 en Yaxcabá (*Códice Pérez*, 1870: 192-193). En éste, el gobernador de Yaxcabá, don Diego Chan, y los alcaldes, regidores y principales del lugar, informan que los caciques y principales de Kauá, Ebtún, Cuncunul y Tikom²⁴⁰ concertaron y todos de conformidad dijeron que

querian y era su voluntad de conformidad con nosotros acerca de las tierras y terminos para que de aquí en adelante no halla pleitos sobre ellos, entre los vecinos de dichos pueblos y del dicho pueblo de Yaxcabá, y que estando los términos como estaban sin tocar en ellos, y los dichos indios hagan sus rozas y sementeras los unos con los otros con toda paz y concordia y si alguno de ellos quebrantare de dicho concierto que por el mismo caso se partan las dichas tierras y los términos son y sean donde han tenido costumbre de salir á recibir los recibimientos de Gobernadores y prelados, y donde hay cruces puestos y este concierto quieren que se guarde” (*Códice Pérez*, 1870 : 192-193).

Si bien en este texto no se mencionan los lugares mojoneras en disputa, lo anterior muestra un aspecto vinculado con el conflicto por el usufructo de los montes entre los dichos pueblos Cupul y Yaxcabá, para cuya solución se apela al respeto por la “costumbre” y de los lugares “donde hay cruces puestas” y a la “paz y concordia” que debe de existir entre los pueblos involucrados.

Los documentos continúan con dos conciertos (cada uno en maya yucateco y en castellano) fechados el 6 de septiembre de 1600 en Yaxcabá.²⁴¹

²⁴⁰ Los cuatro pueblos pertenecieron a la antigua provincia Cupul. En los *Títulos de Ebtún* se conserva un documento en maya con su respectiva versión castellana (docs. 6 y 7), en los que se hace referencia a los “términos antiguos” puestos por el Dr. don Diego de Quijada y don Luis de Céspedes en relación con el orden del lindero del monte (“*u tzolan u hol kax*”) de los de Tekom, Cuncunul y Tixcacal. Están fechados en Tikom, a 30 agosto (*lahun ca kal*) la versión maya y a 20 de agosto de 1600 la castellana. Existen varios datos de la versión castellana que no aparecen en la maya (Roys, 1939: 76-79).

²⁴¹ Los conciertos anteriores son los únicos conservados en los “Documentos de tierras de Sotuta” copiados por don Juan Pío Pérez. Probablemente pudieron existir más documentos, ya que Berendt menciona que el erudito

En ambos documentos (Cuadro 11), los acuerdos son definitivamente favorables a los pueblos Cupul, ya que los “términos” acordados no corresponden a los contenidos, en este punto concreto, en el mapa circular ni en el “itinerario” de Na Chi Cocom (Mapa 17).

En los dos conciertos se toma como punto de referencia el sitio llamado Cetelac.²⁴² En el concierto 1, se establecen los sitios hacia el norte de Cetelac y en el concierto 2 los sitios al sur.

El concierto 1²⁴³ informa al gobernador sobre la recepción de su “mandamiento”, especificándose que don Alonso May, gobernador de Kauá, don Pedro Noh, gobernador de Ebtún y don Juan Chi y los alcaldes y regidores “lo obedecieron y pusieron sobre sus cabezas” (*Códice Pérez*, 1870: 195).

Continúa con la relación de determinados sitios mojoneras:

de aquí en delante de termino de sus tierras cerrar en el asiento de Cetelac donde mora y es Gobor D. Juan Che, y los asientos hacia al norte llamados Bolontahte Xauoch, Tipox, Tix Cehdziu, Yaxtuttel, y Tioy (*Códice Pérez*, 1870: 195).²⁴⁴

En el texto existe la referencia al conflicto de dichos pueblos Cupul con Yaxcabá, considerándose que

aunque los indios de Yaxcabá, han otras veces pasado desotra parte legua y media y haciendo en ella sus rozas y sementeras, es nuestra voluntad, que de aqui adelante no se trate pleito sobre ellos, antes queremos que halla paz y concordia entre los unos y los otros indios como hermanos y buenos vecinos, los dichos

yucateco no pudo concluir la copia (*Códice Pérez*, 1870: 200). En los *Títulos de Ebtún* se conserva un concierto fechado en Yaxcabá el 6 de septiembre de 1600, en maya y en castellano, entre las autoridades de Yaxcabá y las de Ebtún, Kauá, Cuncunul, Tekom y Tixcacal (docs. 9 y 10) (Roys, 1939: 82-85).

²⁴² Lugar cercano al antiguo *sacbe* que unía los sitios prehispánicos de Yaxuná y Cobá. Cetelac es conocido solamente como el nombre de una arruinada hacienda ganadera (Roys, 1939: 18). En los documentos de los *Títulos de Ebtún* es mencionado frecuentemente este lugar: docs. 6 y 7; versiones maya y española que se refieren a los “pueblos abandonados” (docs. 5 y 8), en las que se narra la mensura realizada por don Antonio de Arze (doc. 22), entre otros (Roys, 1939: 73-114). Ciertamente, este sitio va a ser considerado significativo y mojonera occidental sumamente importante de los pueblos Cupul.

²⁴³ Distinguimos los conciertos con los números 1 y 2 únicamente por el orden de aparición en los documentos de tierras de Sotuta.

²⁴⁴ Cehdziu, único sitio identificado geográficamente en el mapa de Roys, se localiza al norte de Cetelac y al poniente de los sitios mojoneras mencionados en el mapa y en el itinerario de Na Chi Cocom.

Cuadro 11 Sitios mencionados en los dos conciertos de los “Documentos de tierras de Sotuta”.

Concierto 1.¹ Maya yucateco.	Concierto 1. Castellano.
Cetelac.	Cetelac.
Sitios al norte de Cetelac.	Sitios al norte de Cetelac.
Tibolon ... tahte.	Bolon tahte.
Xauoch.	Xauoch.
Tipoox.	Tipox.
Tixcehdziu.	Tixcehdziu.
Yaxcunteel.	Yaxtuttel.
Tioy.	Tioy.

Concierto 2.² Maya yucateco.	Concierto 2. Castellano.
Cetelac.	Cetelac.
Sitios al sur de Cetelac.	Sitios al sur de Cetelac.
Tix tamay.	Tixtamay.
Xicintun.	Xicintun.
Tahba.	Tahba.
Tix ake.	Tixake.
	Titan.

¹ Al igual que en las fuentes los topónimos del cuadro no están acentuados.

² En los *Títulos de Ebtún* se encuentra el texto en castellano del concierto entre las autoridades de Yaxcabá, Ebtún, Kauá, Cuncunul, Tekom y Tixcacal (6 de septiembre de 1600, Yaxcabá). Allí se establece que los términos sean en los asientos, desde Cetelac hacia el medio día, de Tixtamay, Xicintun, Tixaké, Tahbá hasta Tixtadzi (Roys, 1939: 82). Nótese que en este documento únicamente se mencionan los sitios al sur de Cetelac, que se encuentran en el concierto 2 de los documentos de Sotuta.

indios pueden sembrar y rozar en los asientos de Popola, Chuuahchan, Tixkumchel, Tzumpán, Tixohamacil, Tixoch=uah, Tixcutz, Tikampocolche y Tidzonot, sin que en ello halla contradicción ni contienda, con que no pasen de los dichos terminos y en acabandose los montes puedan volver á [ro]sar en ellos no pasando adelante (*Códice Pérez*, 1870: 195).²⁴⁵

La información anterior muestra una cierta actitud amigable y conciliadora por parte de las autoridades de los pueblos Cupul en relación con los habitantes de Yaxcabá, reconociendo que aunque “otras veces” han pasado a realizar “sus rozas y sementeras”, se les permitiría desde ahora realizar dichas actividades en determinados asientos, siempre y cuando no pasen de los “términos” mencionados en el concierto. Es evidente que este concierto no cuadraba con los intereses de las autoridades de Yaxcabá, ni seguramente de otros pueblos de la antigua provincia de Sotuta, tal y como aparecen plasmados en el mapa e itinerario de Na Chi Cocom.

El concierto 2²⁴⁶ informa al gobernador de Yucatán que don Fabián Cupul, gobernador de Cuncunul, don Juan Dzul, gobernador de Tikom, don Pablo Cupul, gobernador de Tixcacal, junto con otros alcaldes y regidores de esos pueblos, vieron

el mandamiento que su merced el General de estas provincias dio sobre las tierras el cual obedecemos y ponemos sobre nuestras cabzas y que de aquí adelante el termino de nuestras tierras seran en el asiento de Cetelac como hasta aqui lo ha sido donde es Gob. D. Juan Che y en los asientos de aquí al medio dia llamados llamados Tixtamay, Xicintún, Tahbá, Tixaké y Titan y los indios del pueblo de Yaxcabá y de los dichos pueblos de suso nombrados puedan de aquí en adelante hacer sus milpas y sementeras sin que en ello halla pleito ni contradicción alguna como hermanos y buenos vecinos y que Andres Col que tiene su milpa en el asiento de Chichi y Diego Ya, Diego Cach y Francisco Cocom que esta en una olla de cacao suya puedan hacer hay sus sementeras con que no entren otros indios hacer alla sus sementeras, y que esto valga de aquí adelante (*Códice Pérez*, 1870: 197).²⁴⁷

²⁴⁵ Aparecen como testigos del concierto don Juan Cocom, de Sotuta, don Juan Dzul, gobernador de Tikom, don Pedro Noh, gobernador de Ebtún, don Alonso May, gobernador de Kauá así como otras autoridades de pueblos diversos (*Códice Pérez*, 1870: 197).

²⁴⁶ La versión castellana difiere en algunos aspectos del texto maya.

²⁴⁷ Considerando la ubicación de algunos sitios identificados al sur de Cetelac, como Tixtamay y, quizá, Tixake, es evidente que también ellos se encuentran

Los *Títulos de Ebtún* conservan una versión castellana y otra maya del concierto de Yaxcabá del 6 de septiembre de 1600, en la cual se toma como referencia significativa el sitio de Cetelac, estableciéndose que, al mediodía, gocen los de Yaxcabá por los asientos de Tixtamay, Xicintún, Tixaké, Tahbá y Tixtadzí (Roys, 1939: 82 y 84). No se mencionan sitios al norte de Cetelac.²⁴⁸ En la versión castellana se dice que las autoridades indígenas de Ebtún, Kauá, Cuncunul, Tikom y Tixcacal, reunidos en Yaxcabá, dijeron que “antes de ahora an ten[ido] y tratado pleyto sobre las tierras que ha cada pueblo les parecia perteneserles”, por lo que, de acuerdo con el mandato del señor gobernador, acuerdan los términos del pueblo de Cetelac hacia el sur, en relación con Yaxcabá (Roys, 1939: 82, doc. 9).²⁴⁹

El 19 de septiembre de 1600 el gobernador de Yucatán, don Diego Fernández de Velasco, finalmente confirmó los “acuerdos” establecidos, testificando que el gobernador de Yaxcabá y los de los cinco pueblos Cupul (Ebtún, Tixcacal, Cuncunul, Kauá y Tikom) habían comparecido ante él, y

presentaron el Consierto de atrás hecho por todos ellos en conformidad de los montes de tierras *que* cada Pueblo a de tener y poser Guardando los limites y mojoneras contenidas en el *dicho* concierto y pidieron a su mersed el *dicho* Governador los mande ver y haprovar para que por todos ellos se guarde y cumpla pues se yso por se quitar Pleytos y diferencias que entre ellos se havia movido sobre las *dichas* tierras y por su mersed el *dicho* Governador vista el *dicho* consierto y traduscion de el dixo que lo aporvava y haprovo y mandada a los *dichos* Governadores Alcaldes y principales de los *dichos* Pueblos y ha cada vno de hellos asi a los que el precente son como a los que adelante fueren lo guarden y cumplan en todo[...] teniendo por terminos y limites asientos en el *dicho* consierto citados y contra el tenor y forma de el auto

al poriente de los sitios mojoneras mencionados en el mapa de Sotuta y en el itinerario de Na Chi Cocom (Mapa 17).

²⁴⁸ Roys considera que la versión maya de este concierto de los *Títulos de Ebtún* es la original de dicho tratado (Roys, 1939: 85).

²⁴⁹ La versión castellana de este concierto termina con el testimonio, faltante en la versión maya, del cura y vicario de Yaxcabá, Fernando Ynterian, quien se hallaba presente en el concierto “que tubieron los prin[ci]pales de Ebtún Cuncunul y sus vesinos Con los de Yaxcabá por que sesen los pleytos, que hasta aquí an tenido y mi suplicaron pusiese mi firma con ellos lo haho con dos testigos Fernando ynterino Lorenzo Estevan de Figueroa Gaspar Pacheco” (Roys, 1939: 82, doc. 9).

no vallan ni pasen so pena de sinquenta pesos de horo para la real camara y de privasion de sus ofisios (Roys, 1939: 90, doc. 13).

Ordenándose que una copia del decreto fuera dada a cada una de las partes interesadas. Los linderos establecidos en 1600 continuaron siendo aceptados por los siguientes 164 años (Roys, 1936: 16), ya que por entonces sucedieron nuevos conflictos por el usufructo del monte.²⁵⁰

ii) Conflicto del siglo XVIII

En un documento en maya yucateco fechado en 1764, de los *Títulos de Ebtún*, encontramos una referencia interesante acerca del uso de un mapa de Sotuta. En éste se dice que don Gerónimo Cocom y otras autoridades de Sotuta se reunieron con las de los pueblos de Cuncunul y quizá de Tekom con el fin de “reconciliar” “la palabra del mapa” que se tenía en el pueblo de Sotuta,²⁵¹ con “lo que dicen los mapas” de Tikom y Tixcacal.²⁵² Allí se alude al “corte” del monte de Cetelac, donde vivía don Juan Che, y a varios sitios al sur de Cetelac: Tixtamay, Xicintún, Tixaké, Tahbá y Tadzí. Es evidente que estos sitios corresponden –con excepción de Tadzí– a los mencionados en el “concierto 2” (Cuadro 11) del 6 de septiembre de 1600, conservado en los “Documentos de tierras de Sotuta”. Es difícil establecer si este mapa de Sotuta fue el circular que estamos analizando. Una expresión en el texto hace referencia a “la verdadera palabra de los de Yaxcabá en el mapa” (Roys, 1939: 106-107),²⁵³ lo cual no es un indicio claro para la identificación del mismo. Sin embargo, el hecho atestiguado en el documento de que el contenido de los mapas de los de Tekom y de Tixcacal es el mismo que el de ese mapa de Sotuta, así como las referencias a las mojoneras al sur de Cetelac, pueden descartar el que se haya tratado del mapa de Tulane, el cual no avala las mojoneras referidas en los conciertos entre Yaxcabá y los cinco pueblos Cupul.

²⁵⁰ La información anterior está basada en los *Títulos de Ebtún*, consultados por Roys, no en los “Documentos de tierras de Sotuta”, los cuales terminan con los dos conciertos a los que nos referimos arriba.

²⁵¹ “u than lay mapa yan ton[...] (ca) hal sotae” (Roys, 1939: 106-107, doc. 20).

²⁵² “y(etel) u than mapaob tal tikom lae y ti cah xcacal” (Roys, 1939: 106-107, doc. 20).

A tal “reconciliación” de información se refiere otro documento de los *Títulos de Ebtún* (15 de octubre de 1775), en el que el Comisionado don Antonio de Arze expresa que

en presencia de los testigos de asistencia reconbiene a Don Geronimo Cocom actual Casique reformado y el escribano uno de los firmados en este conosimiento y dixerón: dixerón estan tambien dado según y como consta de sus mapas que cotejaron, y por verdad lo firme dicha reconvencion fue en el rancho de Santa Maria dando principio a las mensuras echas por mi (Roys, 1939: 106, doc. 21).

En 1775 don Antonio Arze fue comisionado para hacer un reconocimiento de los sitios mojoneras en disputa entre los pueblos de Ebtún, Kauá y Cuncunul y el pueblo de Yaxcabá, sirviendo como base para el reconocimiento el “concierto” de los “pueblos litigantes” del 6 de septiembre de 1600 (Roys, 1939: 106-112, doc. 22). En el texto se mencionan los sitios visitados, así como la colocación de mojoneras “medianas” y, en ciertos lugares importantes o significativos, “mojoneras principales”, cada una de éstas con su respectiva cruz. Los sitios mojoneras identificados referidos en el documento son: Tixtadzí (asiento término de las tierras de los de Tiholop, Tekom, Cuncunul y Tixcacal), Tahbá (Buluvich Ba), Xicintún, Tixtamay, Cetelac (“división” de los de Tekom, Cuncunul y Tixcacalcupul de los de Ebtún y Kauá), Homteel, Bolontah[te], Xauoch, Tipox, Xcehtziu (Roys, 1939: 110, doc. 22).²⁵⁴ El recorrido terminó en Xcehtziu, a donde concurrieron las autoridades de los cinco pueblos Cupul, las de Yaxcabá, Sotuta, y las de otros ocho pueblos de la antigua provincia de Sotuta (Roys, 1939: 17-18). El caso fue llevado a Mérida en 1776 y, aunque no contamos con documentos que nos informen sobre el fallo al respecto, es probable que haya sido ganado por Ebtún y Kauá (Roys, 1939: 18).

²⁵³ “*Bay bic yan u hahal than ah Yaxcabaob ychil ma [pa] lae*” (Roys, 1939: 106, doc. 20).

²⁵⁴ Los lugares citados fueron visitados en el reconocimiento. También se hace referencia a los asientos de Yaxunté, Xucú y Tioy y las “estancias” de Nohytzá y Popolá (Roys, 1939: 110-112, doc. 22).

Las autoridades de Ebtún y Kauá le pidieron a don Antonio Arze, tiempo después, hacer una “copia fiel a los ynstrumentos antiguos de los de Te[ko]m y Cuncunul [...] por averse les perdido sus mapas y papeles el años pasado de setesientos setenta nueve [...]” (Roys, 1939: 70, docs. 1 y 2). En el texto del reconocimiento de Arze se hace referencia a los “mapas” y “papeles” perdidos de los de Ebtún y Kauá (Roys, 1939: 110, doc. 22). En la certificación del reconocimiento de Arze se menciona “el libro de mapa” de “los pueblos” de Tekom (Roys, 1939: 112, doc. 23). En otro documento, escrito en maya yucateco, bastante deteriorado, se dice que los de Tekom y Cuncunul aceptaron que se realizara la copia de sus documentos, entre ellos el mapa, “c mapa” (“nuestro mapa”) (Roys, 1939: 72, doc. 4). Otro texto, también en maya yucateco (marzo de 1798) alude al mapa perdido de los de Ebtún (Roys, 1939: 114-115, doc. 24) y, al reverso del folio y con otro tipo de letra, tenemos referencia a la copia del “mapa” realizada y entregada presumiblemente a los de Ebtún (Roys, 1939: 116-117, doc. 24).

Lo anterior confirma, al igual que lo dicho con base en los documentos de la “Crónica de Maní” y del *Códice de Calkiní*, la importancia que tuvieron para los mayas yucatecos los mapas y el uso que se les dio para dirimir determinados conflictos.

El contexto colonial debe ser considerado, ciertamente, para el análisis de cualquiera de los documentos maya yucatecos generados en ese periodo. De la misma manera que existieron transformaciones de diversa índole, determinados elementos de la cultura hispana y occidental llegaron a Yucatán. El capítulo siguiente está dedicado a valorar la forma cómo éstos fueron interpretados e incorporados por los mayas a su cultura, en función y en defensa de sus intereses, con base en el análisis de los mapas y de otros diseños provenientes de documentos maya yucatecos.

Capítulo V Los mapas mayas: otra realidad colonial

Con excepción del mapa contenido en los *Papeles de los Xiu de Yaxá*, todos los demás muestran o un anillo periférico formado por dos círculos concéntricos (mapas de la “Crónica de Maní”, de Catherwood/Stephens y del *Chilam Balam de Chumayel*)²⁵⁵ o cinco círculos concéntricos (mapa de Sotuta).²⁵⁶

Roys considera que los mapas circulares de la “Crónica de Maní” y de Sotuta son dos ejemplos privativos o propios del área maya²⁵⁷ y, en definitiva, se inclina a creer que la forma circular de los mapas con el oriente en la parte superior fue una genuina convención maya y data de los tiempos prehispánicos (Roys, 1972: 184).

Thompson, además de considerar las ideas expuestas por Roys, compara someramente el mapa circular de la “Crónica de Maní” con el de Teozacoalco, Oaxaca y concluye que “el mapa de Maní representa un estilo indígena de cartografía” (Thompson, 1988: 28).²⁵⁸

²⁵⁵ El mapa del pueblo de Acanceh también consta de un anillo periférico doble que lo limita.

²⁵⁶ El mapa de la provincia de Tabasco, que forma parte de la Relación histórico-geográfica de Melchor Alfaro de Santa Cruz, si bien es de forma circular, no presenta un anillo periférico que lo limite, ni tampoco círculos concéntricos en su diseño.

²⁵⁷ El autor se refiere, en unas cuantas líneas, al parecido de aquellos dos mapas con el de Tabasco y con el de Yucatán del *Chilam Balam de Chumayel*. Acerca del primero, señala que no muestra sitios “límitrofes” en la periferia y tiene el sur en la parte superior; mientras que acerca del segundo comenta que es imperfecto, tosco o mal acabado y más inexacto que los mencionados en el texto (Roys, 1972: 184). Las críticas acerca de la “imperfección” y de la inexactitud de este mapa son inadecuadas, ya que es un tipo de mapa que sigue un diseño cósmico, válido en la historia de la cartografía, tal y como explicamos en su momento.

²⁵⁸ Thompson, citando las observaciones de Roys, afirma que “ese autor llama la atención hacia su parecido [del mapa circular de la “Crónica de Maní”] con el mapa de Sotuta y con el mapa de Yucatán del *Chilam Balam de Chumayel*: los tres son circulares con doble perímetro y con la ciudad principal exactamente en el centro, aunque el mapa mucho más burdo de Chumayel no tenga una orientación precisa” (Thompson, 1988: 28). La cita anterior manifiesta que los tres mapas circulares tienen la ciudad principal en el centro, afirmación imprecisa, ya que el mapa de Sotuta no muestra a la ciudad principal (Sotuta) –

A su vez, Antochiw asienta que

Los mapas mayas del altiplano guatemalteco revelan un parentesco y una similitud absoluta con aquéllos producidos en el altiplano mexicano en la misma época, mientras que los mapas coloniales yucatecos muestran un origen completamente distinto, heredero de una tradición propia que se remonta hasta el período clásico. Aunque todas las culturas mesoamericanas comparten una larga serie de elementos comunes, muchas de sus manifestaciones locales les imprimen un carácter propio que las diferencia entre sí y conforma su identidad. Pensamos que los mapas coloniales yucatecos representan el último eslabón de una tradición cartográfica maya desaparecida en algunos lugares, como el valle del Usumacinta y el Petén, o sustituida en otros por una tradición ajena a esta región, como en el altiplano guatemalteco. Un estudio más profundo de los documentos prehispánicos y coloniales podría confirmar y precisar la exactitud de esta hipótesis (Antochiw, 1994: 41-42).

Ciertamente, la percepción del horizonte, el término *peten* asociado con la presencia de un poder y la intención del escriba de mostrar de esa manera la relación existente de los pueblos con una autoridad reconocida y/o de facto, nos lleva a la idea de que el círculo-*peten* es de origen prehispánico.

Sin embargo los mapas circulares yucatecos coloniales pueden vincularse, considerando algunas de sus características y ciertas imágenes contenidas en documentos maya yucatecos (algunos libros de *Chilam Balam*), con elementos de la cartografía y de la cosmovisión europeos –expresados éstos en diseños determinados del cosmos y del mundo-. Ninguno de los tres estudiosos incluye en las obras citadas consideraciones al respecto.²⁵⁹ En los libros de *Chilam*

ni alguna otra- “exactamente” al centro; es más, ni siquiera aparece escrito ese topónimo en el círculo interior del mapa.

²⁵⁹ Únicamente en la obra *Los chontales de Acalan Tixchel*, de Scholes y Roys, encontramos, a propósito del mapa de Tabasco, la siguiente referencia a lo europeo y la forma de los mapas: “Un hecho inusual del mapa de Alfaro es su representación circular –altamente convencional- aunque la realidad no invitase a hacerlo. En este sentido se parece a dos mapas coloniales de los indígenas yucatecos. En éstos, a diferencia del de Alfaro, la cabeza mira al oriente y los sitios de los bordes aparecen entre círculos dobles a intervalos aproximadamente regulares. Puesto que los únicos mapas europeos circulares que conocemos son los que ilustran un hemisferio o el mundo (para cuya representación conviene tal diseño), uno de nosotros ha expresado ya en otro trabajo (Roys, 1943:184) su creencia en que los mapas yucatecos siguen una concepción de origen maya [...]” (Scholes y Roys, 1996: texto a la vuelta de la reproducción del mapa de Tabasco). La idea de Roys acerca de que la realidad

Balam se han detectado diseños de origen europeo y los mapas, en buena medida, portan elementos occidentales. Además, es bien conocido el fenómeno de sincretismo que se dio durante la Colonia, si bien las características del mismo no han sido profundamente analizadas y se ha llegado a considerar como resultado, ya sea de una mezcla indiscriminada de elementos culturales o bien de una recepción pasiva de lo occidental por parte de los nativos. No fue ese el caso de los mayas yucatecos, tal y como esbozamos en el capítulo i y mostraremos en el presente. A continuación valoraremos los elementos iconográficos en los mapas (forma, orientación e iconografía) (Cuadro 1a), tomando en consideración las ideas arriba expuestas. Mostraremos como todo el recurso iconográfico está en función de los intereses de los mayas y que, al “adoptar” diseños europeos (presumiblemente, pues son patentes en diversos documentos maya yucatecos coloniales) lo hacen en función de sus imágenes cosmológicas prehispánicas.

1. La representación circular del mundo en la tradición occidental: su presencia en documentos coloniales maya yucatecos

1.1 El modelo ptolemaico del cosmos

Durante la Edad Media, el modelo del cosmos fue geocéntrico, inspirado en el sistema ptolemaico y portador, evidentemente, de rasgos propios de la cristiandad medieval. Existió un vínculo estrecho, en las universidades europeas medievales, entre el *quadrivium* (conformado por las materias de aritmética, astronomía, geometría y música), la cartografía y la geografía, debido al interés por explicar el lugar del hombre dentro de la Creación divina (Harley y Woodward, 1987, I: 306). La obra *De sphaera* (hacia la tercera y cuarta décadas del siglo XIII), de Juan de Holywood o Halifax, también conocido como Sacrobosco, se convirtió en libro de texto básico de cosmografía²⁶⁰ y continuó siendo utilizada y copiada de manera manuscrita y

“no invita” a hacer los mapas circulares (como el mapa Alfaro) contradice el hecho universal de la percepción del horizonte en forma circular, a la que nos referimos con anterioridad.

²⁶⁰ La cosmografía era definida como la “descripción del mundo” y se distinguía de la geografía “como el todo de la parte, porque la Geografía solo describe la

posteriormente impresa hasta el siglo XVII, aún después de la aceptación del nuevo modelo copernicano (Harley y Woodward, 1987, I: 306). En la obra de Sacrobosco, profusamente ilustrada con mapas del mundo²⁶¹ y diagramas (Harley y Woodward, 1987, I: 306), encontramos un esquema en el que se aprecia el modelo ptolemaico del cosmos (Figura 10). En estos diagramas medievales podemos ver, al centro, la tierra²⁶² y círculos concéntricos que representan las diversas esferas celestes, en las cuales recorrían su camino determinados cuerpos siderales. Es evidente que en tales diseños la figura geométrica esencial es el círculo y el mundo es mostrado con dicha forma.

En la *Crónica de Nuernberg* (1493) existe una lámina que representa el universo²⁶³ al final del séptimo día de la creación, la cual sigue el modelo ptolemaico y la referencia a los doce signos del zodiaco (Figura 11). En ocasiones, el modelo del cosmos podía acompañar algún mapa, como sucede con la "Carta de Cristóbal Colón" (ca. 1492-1500), que contiene un modelo

situación de la tierra y la cosmografía explica todo lo elemental y esfera celeste" (*Diccionario de autoridades*, 1976, III: 392).

²⁶¹ El término "mundo" tenía diversas acepciones, entre ellas 1) "el agregado y conjunto de todas las criaturas racionales e irracionales, sensibles e insensibles, que componen el universo", 2) "comprende cielo, tierra y mar, y todas las criaturas que en estas partes fueron criadas y colocadas" así como 3) "privativamente [se toma] por la esfera terrestre" (*Diccionario de autoridades*, 1976, II: 631). Según O'Gorman el mundo era, ante todo, "la morada cósmica del hombre, su casa o domicilio en el universo, antigua noción que los griegos significaron con el término de 'ecumene'" (O'Gorman, 1984: 68). Esta propuesta no invalida las acepciones arriba mencionadas, ni el que la palabra "mundo" haya sido, también, sinónima de "universo" y "cosmos", según los casos.

²⁶² El término "tierra" (del latín *terra*) tenía diversas acepciones, por ejemplo 1) "uno de los cuatro elementos, que por su natural gravedad ocupa el ínfimo lugar entre los demás", 2) "la parte enjuta del globo terráqueo", 3) por extensión "se toma por todo el globo" y 4) "cualquier región, provincia o distrito de algún dominio o estado", entre otras (*Diccionario de autoridades*, 1976, III: 274). El segundo significado está vinculado con la noción de *orbis terrarum* la cual, según O'Gorman, era "la llamada Isla de la Tierra, la porción habitada por el hombre" (O'Gorman, 1984: 61, 64-68). Las palabras "tierra" y "mundo" podían ser sinónimas en relación con el significado de "esfera terrestre" o "globo".

²⁶³ Se entendía con la palabra "universo" (del latín *universum*) "como sustantivo [...] el conjunto y agregado de todas las cosas criadas" y era sinónima de la voz "mundo" (*Diccionario de autoridades*, 1976, III: 392). Los términos "mundo", "universo" y "cosmos" eran sinónimos en relación con el significado de "todo lo creado". Lo anterior implicaba la noción cristiana de la creación *ex nihilo* por Dios (cfr. O'Gorman, 1984: 58-60).

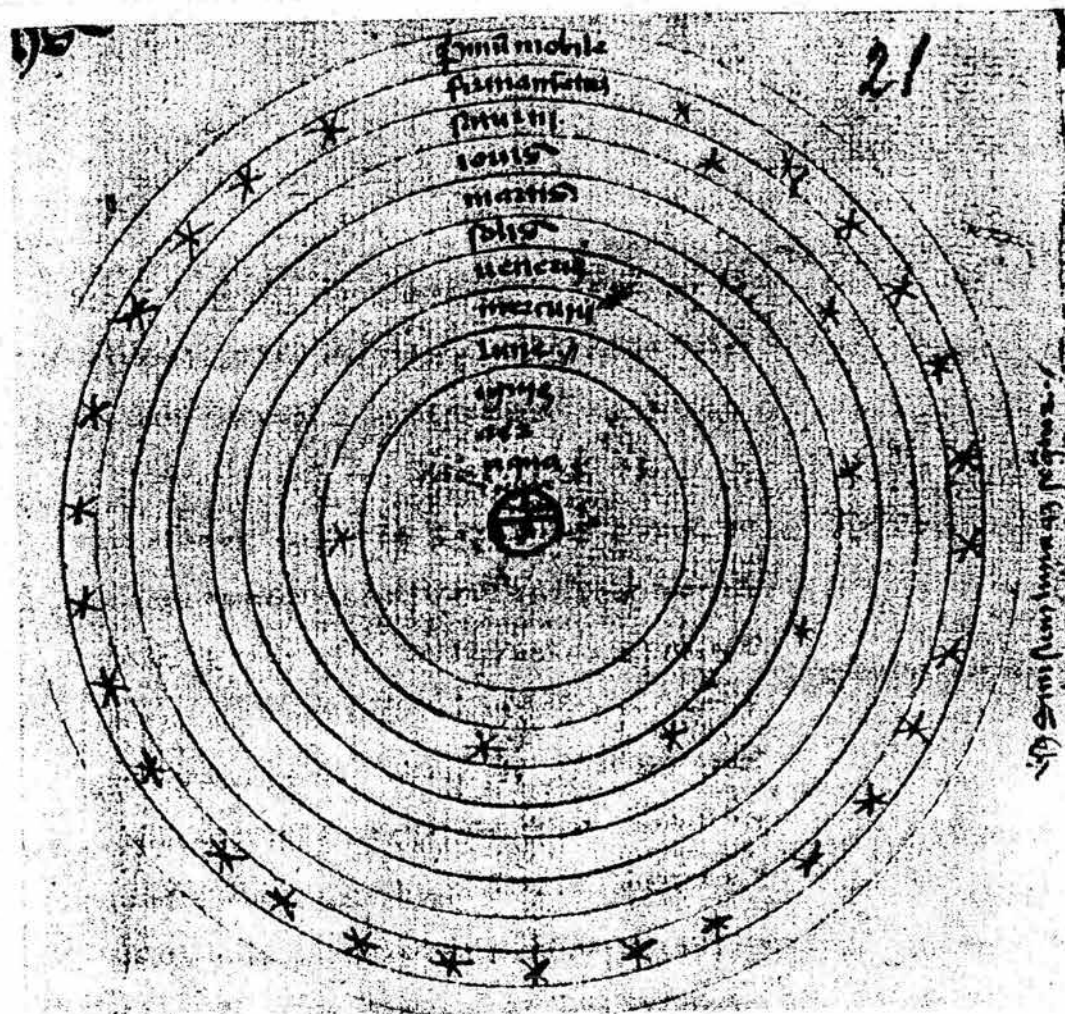


Figura 10 Esquema geocéntrico del cosmos, *De Sphaera*, Sacrobosco (Harley y Woodward, 1987, I: 307).

geocéntrico en el que aparece la tierra (con los continentes y océanos) y alrededor en órbitas circulares del centro a la periferia: la esfera de la luna, la de mercurio, la de venus, la del sol, la de marte, la de júpiter, la de saturno, la octava y la novena.

Un dibujo del modelo del universo, asociado con la frase “edad primero”,²⁶⁴ que se encuentra en el *Chilam Balam de Kauá*, sigue claramente las concepciones astronómicas del esquema geocéntrico europeo del universo, ya que en esta ilustración apreciamos: el mundo (al centro de la misma) y toda una serie de círculos concéntricos correspondientes a los cielos que rodean la tierra, con los nombres de astros asociados (Figura 12). Se encuentran, en orden del centro a la periferia: la luna, mercurio, venus, el sol, marte, júpiter, saturno, firmamento –que contiene las estrellas fijas y el zodiaco–, cielo cristalino, primer móvil y el empíreo (Miram y Bricker, 1996: 393). Dentro de la figura circular central aparece duplicada la expresión *yokol cab*, literalmente “el mundo” o “este mundo” (*Calepino de Motul*, 1995, I: 375).²⁶⁵ En el *Chilam Balam de Ixil* encontramos otro modelo del universo, en cuyo círculo central está la palabra *luum* (Figura 13).

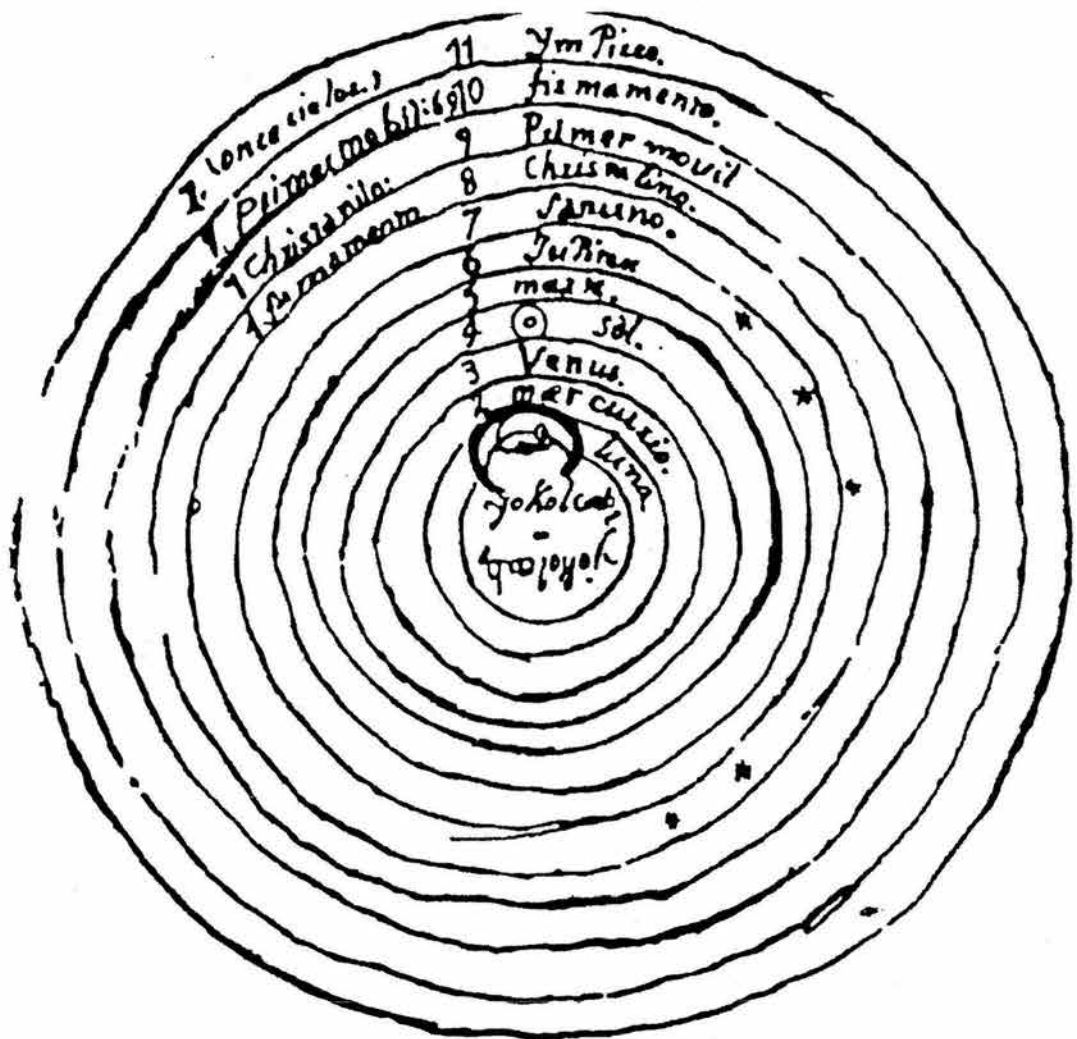
El *Chilam Balam de Chumayel* muestra dos esquemas relacionados con eclipses y un tercero con el curso del sol, los cuales son claramente de iconografía occidental y geocéntricos (Figura 14). En uno de los de eclipses y en el del curso del sol la “tierra” circular está al centro, en el otro de eclipses se representa solamente una mitad y están las expresiones “*tanbuh yokolcab*” y “medio mundo” (Berendt, 1868: 162-163).²⁶⁶ Dos esquemas similares se encuentran en el *Chilam Balam de Ixil*, con *luum* y *peten* al centro (Figura 13).

Todo lo anterior es una clara muestra del conocimiento que los mayas yucatecos tuvieron de tal modelo del cosmos, del que cualquier europeo culto tenía noción. Es sumamente interesante que el escriba maya identifica el

²⁶⁴ Esto nos puede remitir a la “creación” del mundo. Sería una imagen paralela a la “fundación del mundo (*cab / peten*)” del *Chilam Balam de Chumayel*, comentada con anterioridad (*vid. supra*, capítulo iv).

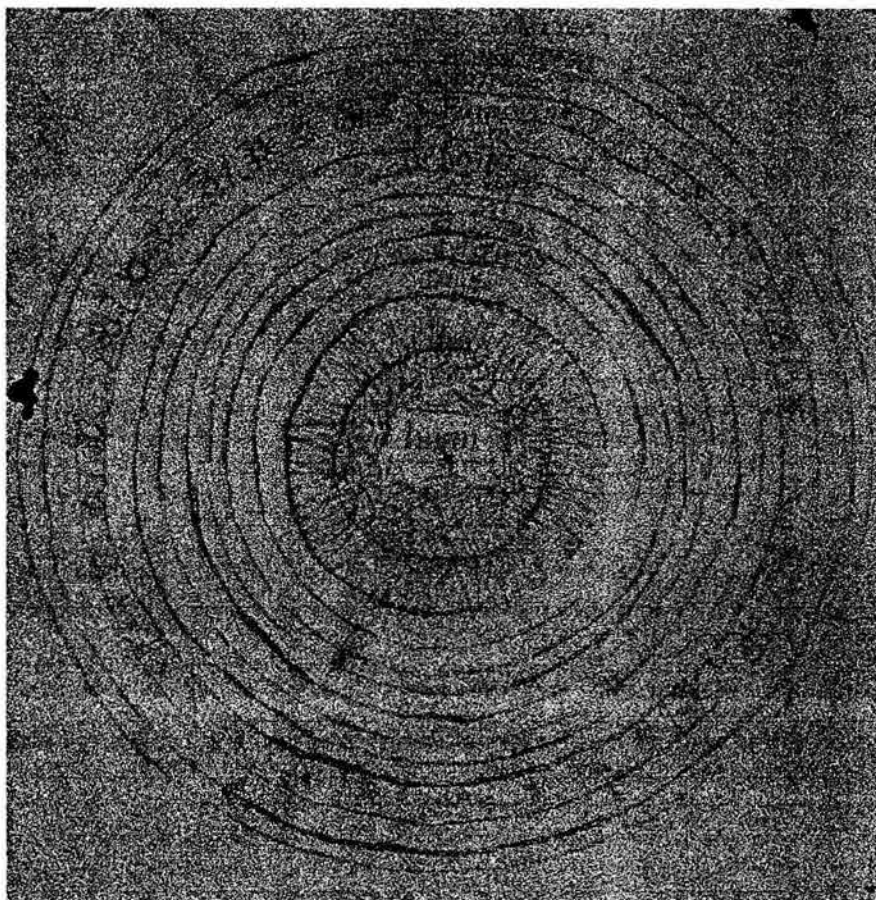
²⁶⁵ También puede significar sobre, encima o arriba de la tierra (*Diccionario Maya*, 1995: 979). El término *cab* pone énfasis en las personas que habitan el mundo, las cuales están organizadas, lo que implica una autoridad reconocida que ostenta el poder.

²⁶⁶ *Tanbuh*: “cosa hendida, horadada en medio” (*Calepino de Motul*, 1995, I: 700), “la mitad de lo partido, mitad” (*Diccionario Maya*, 1995: 771).

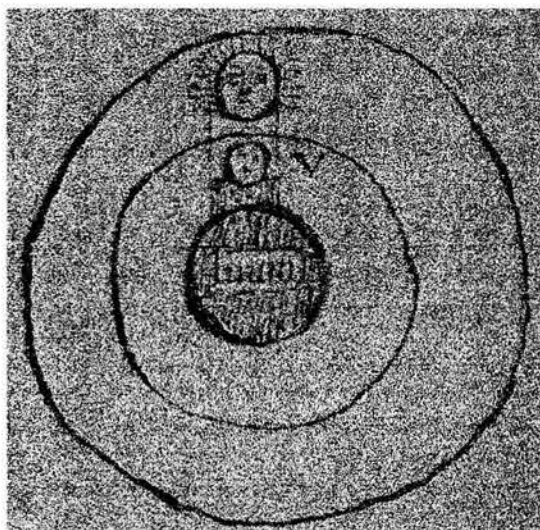


EDAD PRIMERO.

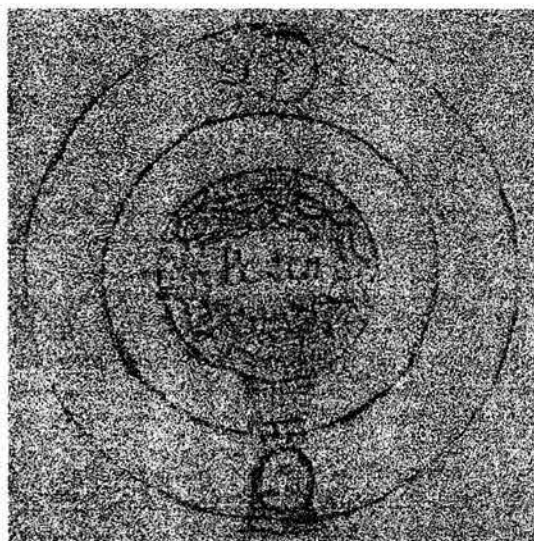
Figura 12 La "edad primero" y el diseño geocéntrico del universo, *Chilam Balam de Kauá* (Miram y Bricker, 1996: 393).



a

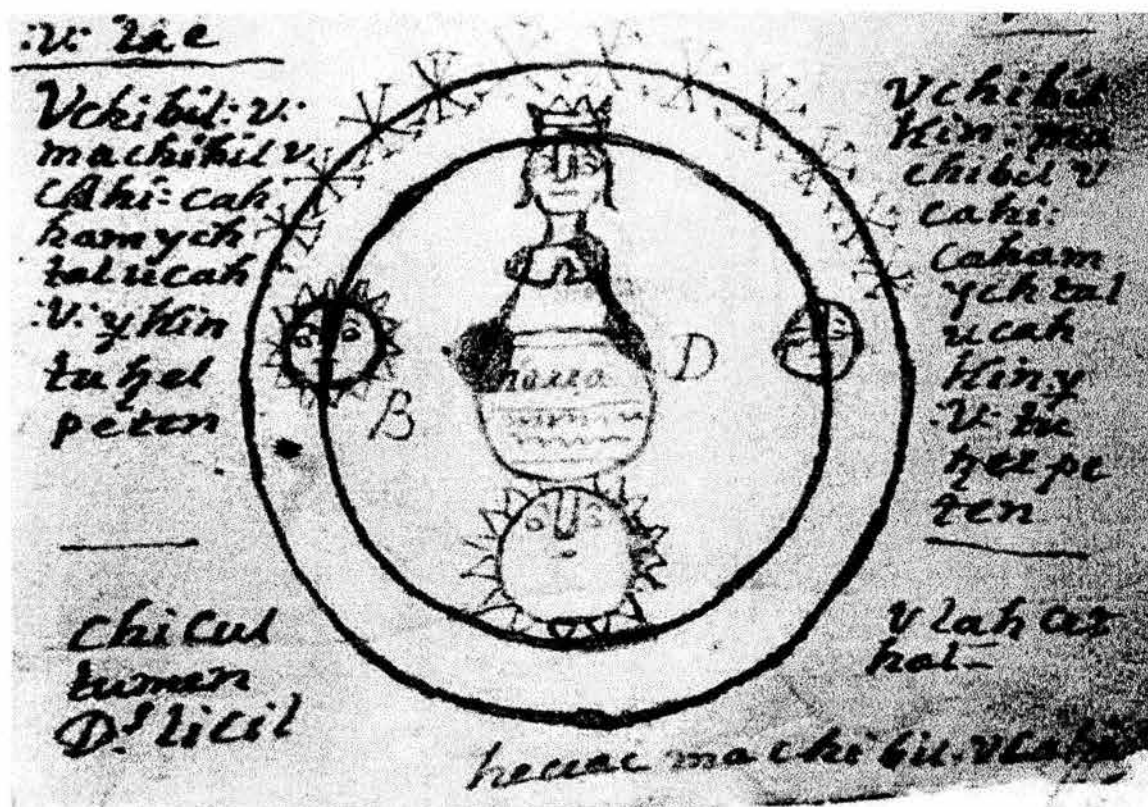


b



c

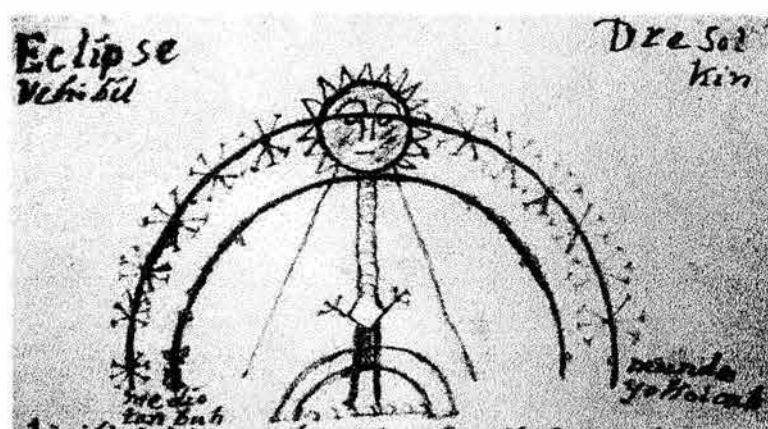
Figura 13 Diseño del universo (a) y diagramas de eclipses (b y c), *Chilam Balam de Ixil* (reproducción digital de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, ciudad de México).



a



b



c

Figura 14 Diagramas de eclipses (a y c) y el camino del sol alrededor de la tierra (b), Chilam Balam de Chumayel (Gordon, 1913: 26 y 27).

círculo central como *yokol cab* ("este mundo") (*Chilam Balam de Kauá*) o bien la mitad del mismo como *tanbuh yokolcab* ("medio mundo") (*Chilam Balam de Chumayel*), así como "tierra" (*Chilam Balam de Chumayel*), *luum* y *peten* (*Chilam Balam de Ixil*). Esta incorporación de lo ajeno, como expondremos más adelante, supone que los mayas lo interpretan desde su perspectiva.

1.2 Los "compases de los vientos"

En el *Arte de navegar* de Pedro Medina (f. XVII, Valladolid, 1545) aparece un esquema titulado "de los vientos", formado por un doble círculo, con los tres continentes y América esbozados en el centro, el norte en la parte superior y ocho vientos-querubines en el anillo periférico. En la *Chronographia* de Jerónimo Chaves (f. LIX, Sevilla, 1554) hay un mapa en el que aparecen América y la parte occidental de Europa y África, con los doce vientos (Vindel, 1991).

Una imagen del *Chilam Balam de Kauá*, que corresponde al "tratado de los vientos" (Figura 15), es similar al diseño de un "compás de los vientos" europeo, como el que aparece en la *Cronología y repertorio de la razón de los tiempos* de Rodrigo Zamorano (1585) (Figura 16). En el repertorio²⁶⁷ de

²⁶⁷ El repertorio o repertorio era un "libro abreviado o prontuario, en que sucintamente se hace mención de cosas notables, remitiéndose a lo más latamente expresado en otros escritos. Dícese también, y con más propiedad, repertorio" (*Diccionario de autoridades*, 1976, III: 582-583; cfr. *Diccionario de la lengua española*, 2001, II: 1948). El repertorio es sinónimo de "calendario" o "tratado de los tiempos" (*Diccionario de autoridades*, 1976, III: 583). También es sinónimo de almanaque, que es un "registro o catálogo que comprende todos los días del año, distribuidos por meses, con datos astronómicos y noticias relativas a celebraciones y festividades religiosas y civiles; publicación anual que recoge datos, noticias o escritos de diverso carácter" (*Diccionario de la lengua española*, 2001, I: 116). Según de la Maza, a quien cita Ligorred, el repertorio de Enrico Martínez, editado en 1606, está compuesto por seis tratados: 1) "del Mundo en general y en particular de la región celeste", 2) "de las partes y calidad de la región elemental", 3) "algunas particularidades desta Nueva España", 4) de astrología "perteneciente al conocimiento de la calidad della y de los términos y fin della", 5) sobre la conjunción de los planetas Júpiter y Saturno del 24 de diciembre de 1603 y 6) una "Breve relación del tiempo en que han sucedido algunas cosas notables e dignas de memoria assi en esta Nueva España como en los Reynos de Castilla y en otras partes del mundo desde el año de mil quinientos veinte hasta el de mil quinientos noventa sacada

TRATADO de los vientos



Figura 15 El "tratado de los vientos" y el "compás de los vientos", *Chilam Balam de Kauá* (Miram y Bricker, 1996: 395).



Figura 16 "Compás de los vientos", *Reportorio de los tiempos*, Rodrigo Zamorano (1585) (Miram y Bricker, 1996: 394).

Zamorano, se vincula el “compás” de los vientos con el movimiento anual aparente del sol (puntos equinociales y solsticiales), de tal manera que “una de las funciones del compás del viento fue relacionar el espacio, como definido por las direcciones de las cuales los vientos soplan, con el tiempo, como definido por los días de los solsticios y los equinoccios” (Miram y Bricker, 1996: 395). La existencia de un compás de los vientos en el *Chilam Balam de Kauá*, proveniente casi con seguridad de algún reportorio europeo, hace evidente que para el escriba maya el mundo se presenta en forma circular. Es interesante observar que los “compases de los vientos” tienen un centro circular definido y un anillo periférico dentro del cual se proporcionan datos concernientes a la ilustración en sí.²⁶⁸

1.3 Una rueda katúnica y la circularidad del mundo

Es bien conocida la unidad indisoluble del espacio y del tiempo en el pensamiento de los pueblos mesoamericanos. Los diseños circulares de ciertos periodos de tiempo contenidos en algunos de los libros de *Chilam Balam*, muestran gran parecido con los mapas circulares yucatecos, ya que están formados por varios círculos concéntricos y normalmente orientados, es decir, están relacionados con el espacio. Por ejemplo tenemos (Cuadro 1b):

La rueda katúnica del *Chilam Balam de Kauá*, formada por cuatro círculos concéntricos. El centro corresponde al “mūdo” (mundo), con dos trazos cruciformes al interior (+, x). Aparecen los rostros de los trece días Ahau, asociados con sus respectivos numerales arábigos. Al igual que en la rueda del Chumayel, los rostros no siguen la iconografía prehispánica del día *Ahau*. A cada rostro Ahau se le llama “rey”. Además, están los nombres de los veinte días del calendario maya yucateco y la rueda tiene el *lakin* (oriente) en la parte superior. Arriba y fuera de la rueda se encuentra una cruz latina asociada con

de las *Coronicas* y de historias de autores fidedignos” (de la Maza, cit. por Ligorred, 1997: 59).

²⁶⁸ Algunos *mappaemundi* portan también un anillo periférico en el que, a veces, aparecen dichos “vientos”, como uno medieval (ca. 1300) de forma oval, con Jerusalén al centro y el oriente en la parte superior, que muestra las cabezas de cada uno de los doce vientos dentro del anillo, así como otro de 1482 (*Cartografía Histórica...*, 1992: 27, 30).

dicho rumbo. Los nombres de los cuatro rumbos (*lakin, xaman, chikin, nohol*) se encuentran dentro del círculo en el que están los numerales arábigos. Los aspectos mencionados muestran gran similitud con las representaciones geocéntricas europeas del cosmos, con la tierra al centro. Está dividida en cuatro cuadrantes (Figura 17).

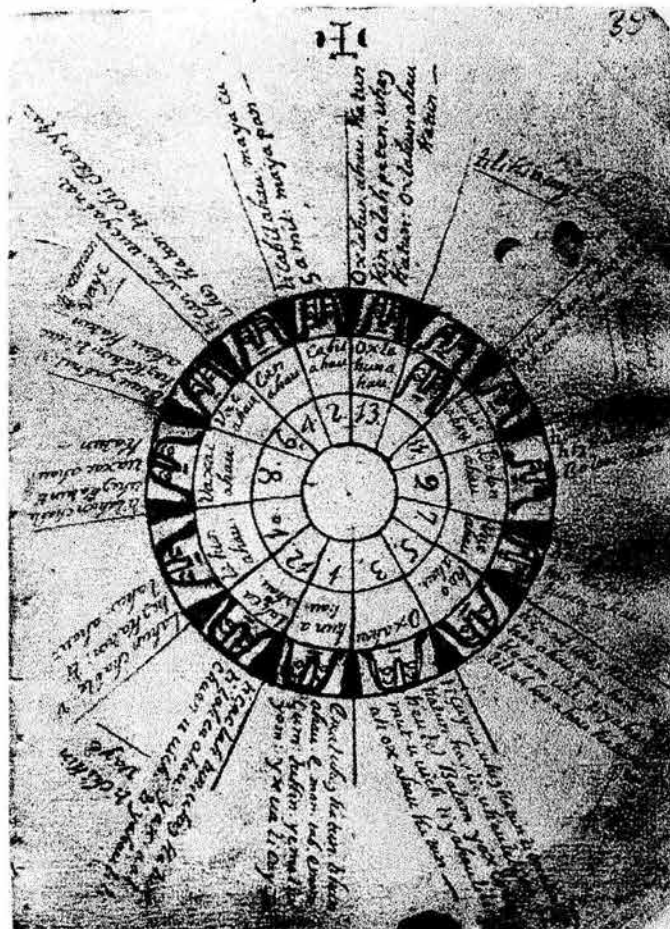
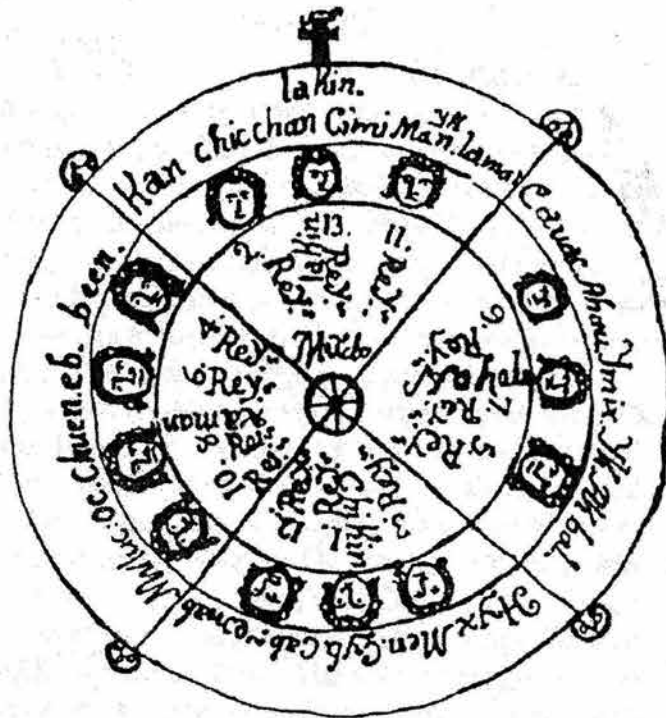
La rueda katúnica conservada en el *Chilam Balam de Chumayel*, formada por cuatro círculos concéntricos y fuera de la cual se marcan los rumbos cardinales (Figura 18). Son apreciables los rostros humanos asociados con el signo Ahau, relacionados con cada uno de los trece numerales arábigos correspondientes. La iconografía de los rostros no es la de los glifos del día Ahau, sino de aspecto “europeo” o cuando menos no siguen la iconografía prehispánica. Porta una cruz en la parte superior de la página, es decir, hacia el noreste.²⁶⁹

La rueda katúnica del *Códice Pérez*, formada por un triple círculo concéntrico, limitada por dos círculos exteriores que conforman un anillo periférico, fuera de la cual están escritos los nombres de los 4 días “cargadores” del año (*kan, muluc, ix y cauac*). El nombre del día *kan* está sobre la rueda, mismo que en los textos yucatecos coloniales se asocia con el oriente (Figura 19).²⁷⁰

La rueda de los cuatro “cargadores” del año del mismo *Códice Pérez*, formada por tres círculos concéntricos, dos de ellos constituyendo el anillo periférico. Al centro aparece un doble motivo cruciforme, entre el segundo y el tercer círculos los nombres de los rumbos cardinales en maya yucateco (*lakin, xaman, chikin y nohol*) y, asociados con los brazos de una de las cruces, los

²⁶⁹ En la *Relación de las Cosas de Yucatán* de Diego de Landa encontramos una rueda katúnica, formada por tres círculos concéntricos. Aparecen los trece katunes, proporcionándose el numeral del día en romano y el glifo Ahau de estilo prehispánico y no “europeo” (Landa, 1994: 184). Es apreciable el signo de la cruz en la parte superior de la rueda (Figura 20).

²⁷⁰ Landa reporta, acerca de los días portadores *kan, muluc, ix y cauac*, entre otras cosas, que estaban asociados con los siguientes rumbos: *kan*-mediodía (sur), *muluc*-oriente, *ix*-norte y *cauac*-poniente (Landa, 1994: 139-146). Lo anterior puede explicarse ya sea por confusión de Landa, ya sea por la fuente de información; en los ejemplos mencionados, provenientes de textos de los libros de *Chilam Balam*, la asociación de los días con los puntos cardinales es distinta a la proporcionada por Landa.



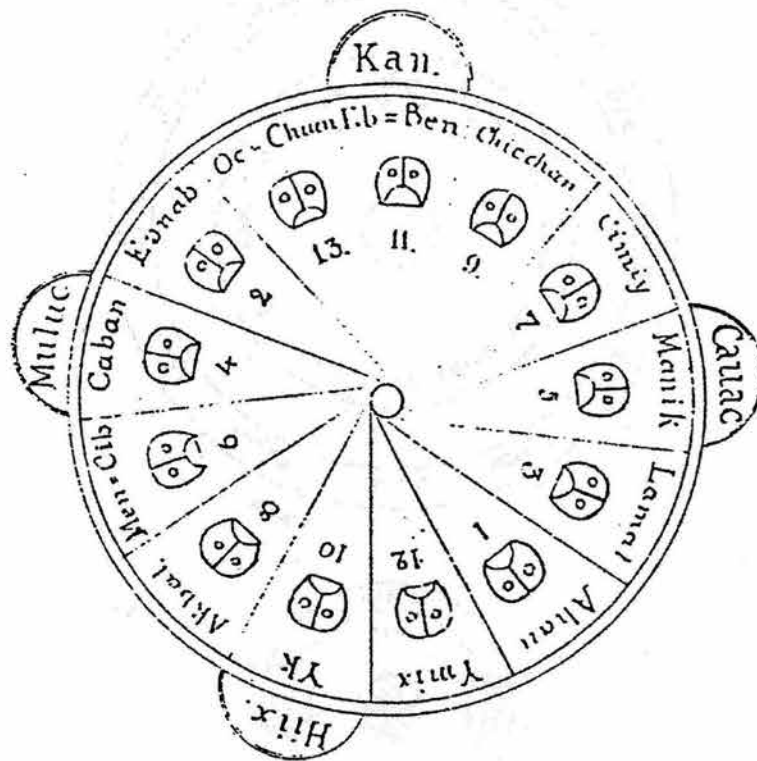


Figura 19 "Rueda katúnica" y de los "cuatro cargadores del año", Códice Pérez (Berendt, 1870: 99v).

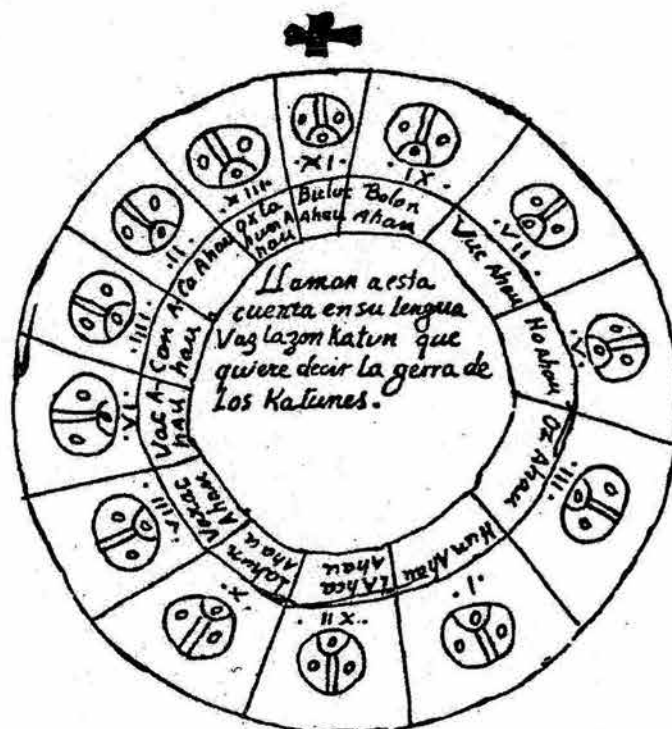


Figura 20 "Rueda katúnica", Relación de las cosas de Yucatán, Diego de Landa (1994: 184).

nombres de los 4 días “cargadores”. El oriente está en la parte superior y corresponde al día *kan* (Figura 21).

La rueda de los cuatro “cargadores” del año, que se encuentra en el manuscrito de *Chan Cah*, la cual consiste en un círculo con el oriente en la parte superior, asociado con el día 1 *kan* (Figura 22).

No contamos con ejemplares prehispánicos yucatecos de tales diseños; únicamente tenemos una tortuga de piedra en cuyo caparazón aparece presumiblemente una “serie katúnica”, proveniente de Mayapán (posclásico tardío) (Figura 23) (Miller y Taube, 1997: 175). Al respecto, Miram y Bricker señalan que el caparacho de la tortuga es axial, no radial (como son las ruedas) (Miram y Bricker, 1996: 398).²⁷¹

La presencia de una rueda del “compás” de los vientos en el *Chilam Balam de Kauá* y la gran similitud que guarda con la rueda katúnica proveniente del mismo documento y la del *Chilam Balam de Chumayel*, entre otros aspectos, hace que dichas autoras difieran del “origen puramente maya” de estas ruedas y planteen, más bien, que su diseño se inspira en otros claramente europeos (Miram y Bricker, 1996: 396 y ss.). Según las autoras, las cabezas de los vientos del “compás” del *Chilam Balam de Kauá* están arregladas y distribuidas de manera semejante a los rostros de los “reyes”-*Ahau* de la rueda katúnica del mismo documento (Miram y Bricker, 1996: 395-396). En el caso de la tortuga con glifos *Ahau* los rostros de los katunes están “mirando hacia afuera” y no “hacia adentro”, como en las ruedas katónicas de los documentos coloniales.²⁷²

²⁷¹ Las autoras comparan la forma del caparacho con la de los “escudos de armas”, particularmente el de la matanza de Otmal. Destacan que esta forma (axial) del “escudo de armas” es similar a la del caparacho de la tortuga de piedra (Miram y Bricker, 1996: 398). Cabe destacar que, de manera semejante al caso de las ruedas katónicas, con excepción de uno, todos los rostros en dicho “escudo de armas” miran hacia adentro, no hacia afuera.

²⁷² Bricker y Miram consideran, entre otros aspectos, que los diseños circulares de las ruedas katónicas siguen esquemas europeos. En palabras de las autoras: “Existe [...] una relación cercana entre los varios modelos europeos del universo, ‘compases’ del viento, y mapas circulares [las autoras no abordan en su artículo los mapas circulares; únicamente, de manera secundaria y tangencial, se refieren al mapa del *Chilam Balam de Chumayel*] y con forma de escudo, por un lado, y las ruedas katónicas y escudos katónicos mayas en los libros de Chilam Balam y otras fuentes coloniales, por el otro. Las ruedas katónicas coloniales no son primitivas supervivencias de prototipos mayas

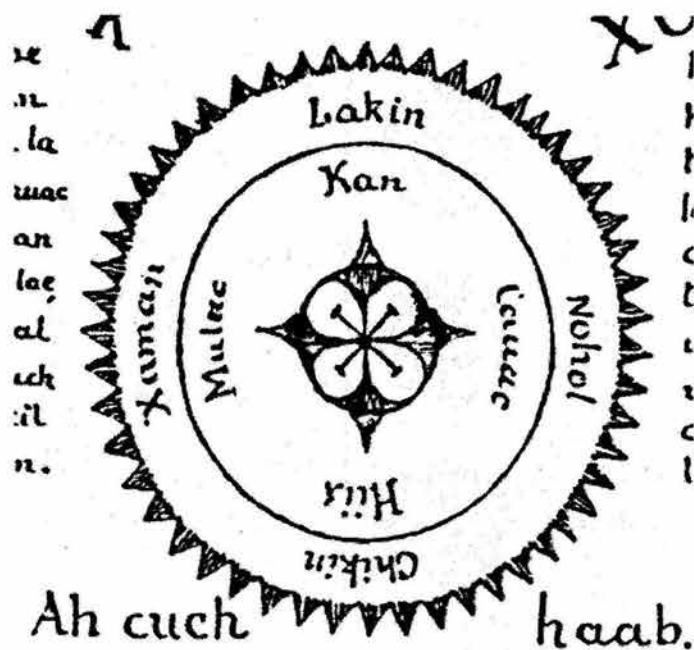


Figura 21 Rueda de los "cuatro cargadores del año", *Chilam Balam de Ixil* (Berendt, 1868: 76).

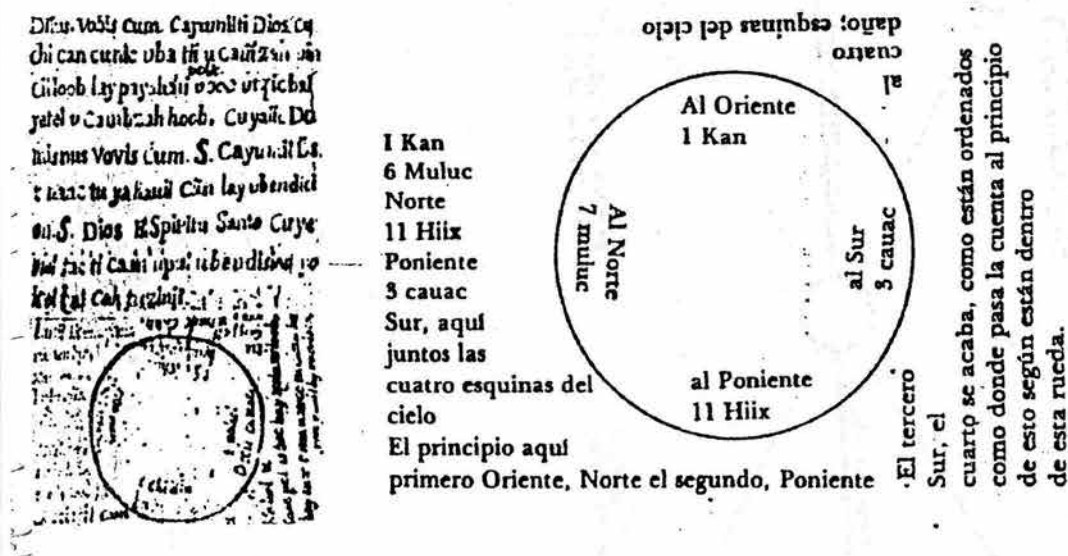


Figura 22 Rueda de los "cuatro cargadores del año", *Chilam Balam de Chan Cah* (Antochi, 1994: 37).

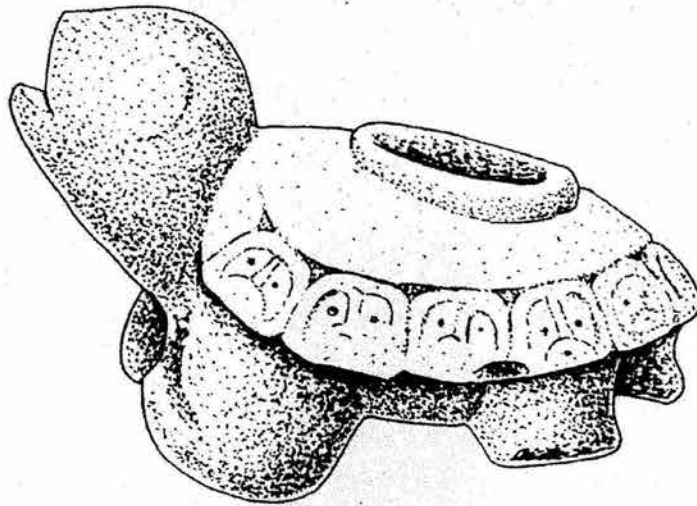


Figura 23 Tortuga de piedra con glifos Ahau en el caparacho, Mayapán (Miller y Taube, 1997: 175).

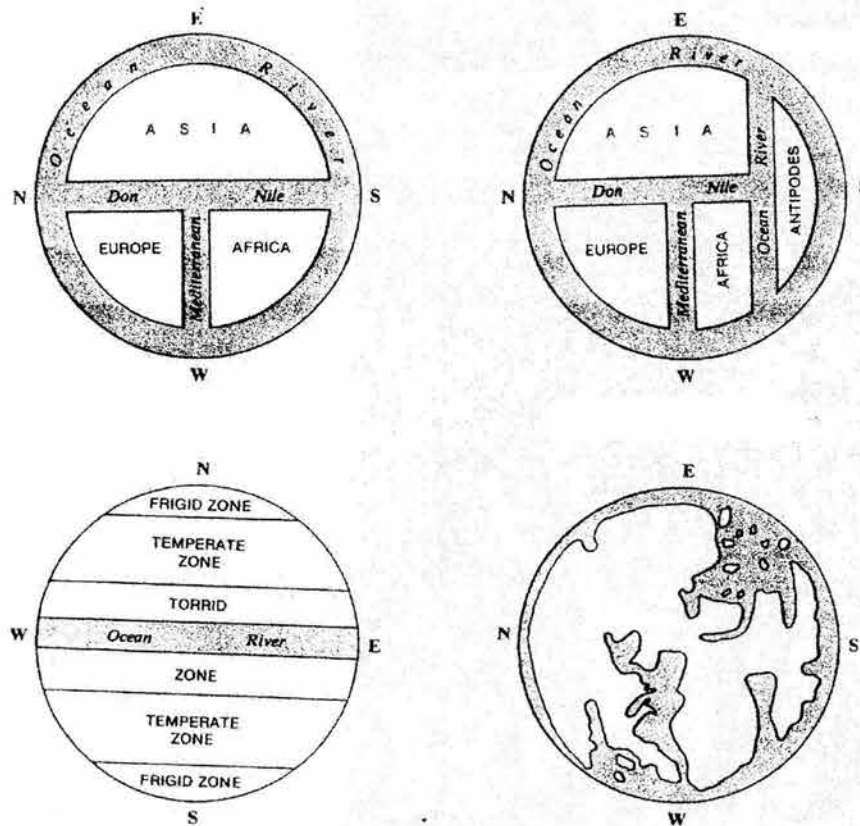


Figura 24 Esquemas de diversos *mappaemundi* medievales: T-O, cuatripartito, zonal y transicional (Harley y Woodward, 1987, I: 297).

1.4 Algunos elementos cartográficos occidentales: el mundo circular, el oriente y el signo de la cruz

En los mapas circulares de Maní existe el anillo periférico con la información de los topónimos de las mojoneras, al igual que en el de Sotuta, mientras en el mapa del *Chilam Balam de Chumayel* es claro el anillo periférico, sin información alguna.

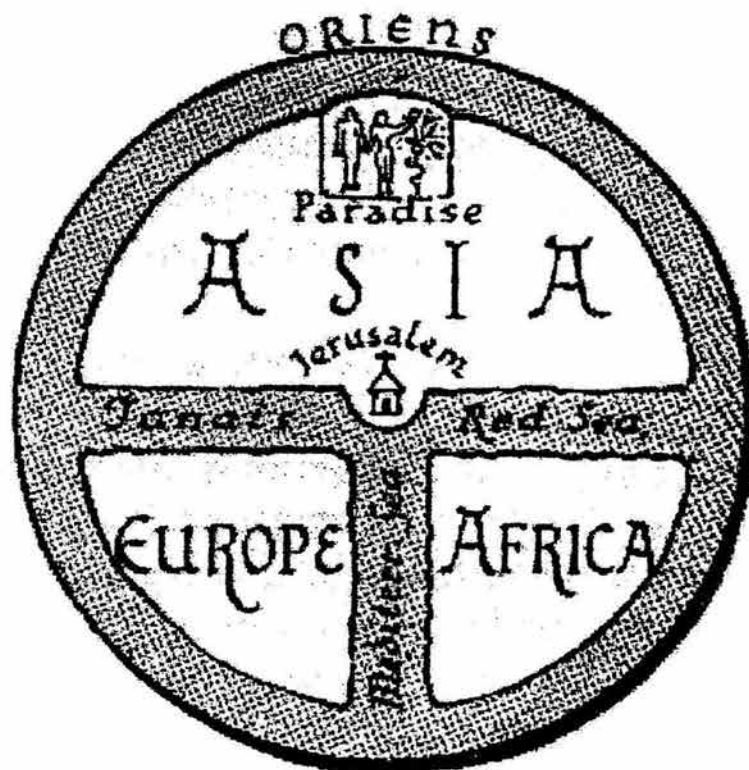
Entre las tradiciones cartográficas de Europa occidental de fines de la Edad Media y del Renacimiento, existieron representaciones del mundo en forma circular, destacando para nuestro estudio los *mappaemundi* en T-0.²⁷³ Algunas de sus características, significativas para el presente estudio, son las siguientes: en varios casos, al igual que otros tipos de *mappaemundi* circulares,²⁷⁴ muestran un disco rodeado de agua (el río o mar Océano) que enmarca la tierra conocida, con Asia en la mitad superior y Europa y Africa en los cuadrantes inferiores. Lo anterior es reminiscencia gráfica de la noción de la tierra como un disco plano y circular, rodeado por el océano primigenio, que fue tomada por los griegos de los babilonios, así como muchos otros conocimientos astronómicos y matemáticos (Crone, 1956: 13-14).²⁷⁵ Según Capel y Urteaga, dichas representaciones en forma de disco se remontan a Babilonia y, a través de la India, habrían llegado a otras culturas (Capel y Urteaga, 1984: 11, *cit. por* Delgado, 1997: 45). En efecto, la representación más antigua del mundo se encuentra en una tablilla de arcilla babilonia. Es

precolombinos sino representan un sincretismo de conceptos europeos y mayas" (Miram y Bricker, 1996: 401). Nosotros diríamos que la esencia del mensaje es maya yucateca y se interpretan e incorporan en función de su noción y de sus intereses ciertos esquemas europeos.

²⁷³ Son llamados así porque muestran al mundo dividido en tres continentes, el diseño de las masas continentales forma la figura de una T y, en general, son de forma circular (Mapas 18 y 19). Dentro de esta categoría de *mappaemundi* conservamos ejemplos de diversos tipos (Harley y Woodward, 1987, I: 296).

²⁷⁴ Como los zonales, los cuatripartitos y los transicionales (Harley y Woodward, 1987, I: 296-299) (Figura 24).

²⁷⁵ Muestra la noción del cosmos en tiempos homéricos.



Mapa 18 *Mappamundi* en T-O, siglo XIII (Internet).



Mapa 19 *Mappamundi* isidoriano, *Etimologiarum sive originum*, 1472 (Harley y Woodward, 1987, I: 302).

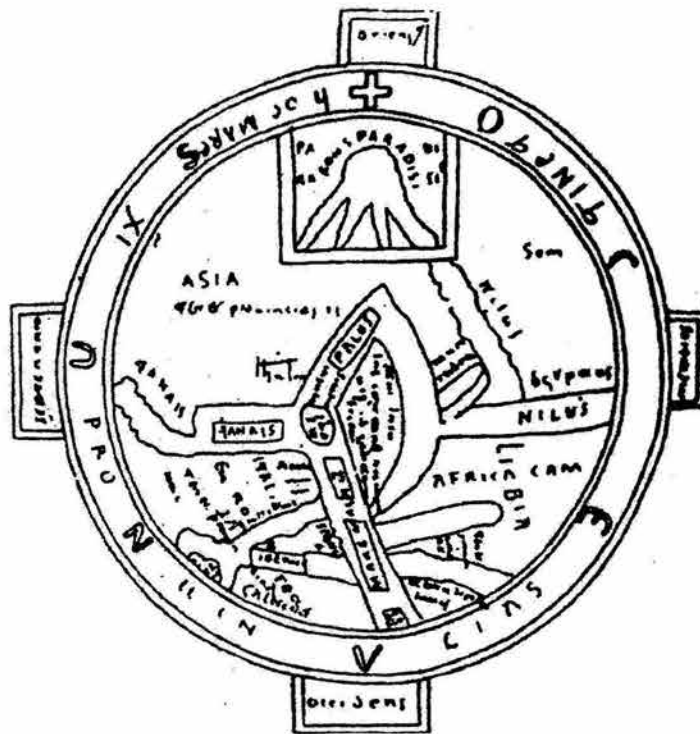
claramente apreciable la forma circular, marcada por un doble círculo en el perímetro.²⁷⁶

El río Océano aparece referido dentro del anillo periférico que rodea el mapa. Sin embargo, no siempre será ésa la única información dentro de dicho anillo. En ocasiones, encontraremos algunos elementos mencionados con anterioridad, tales como: doce rostros de perfil que miran hacia adentro (los vientos), los doce meses del año, o bien expresiones latinas vinculadas con el mapa (Mapa 20), entre otras. Aquí tenemos, entonces, casos de representaciones del mundo en forma circular, con un anillo periférico que puede contener información varia.²⁷⁷ Ningún mapa circular europeo consultado porta como información, dentro del anillo periférico, topónimos que muestren los "límites territoriales" de alguna entidad menor o mayor.

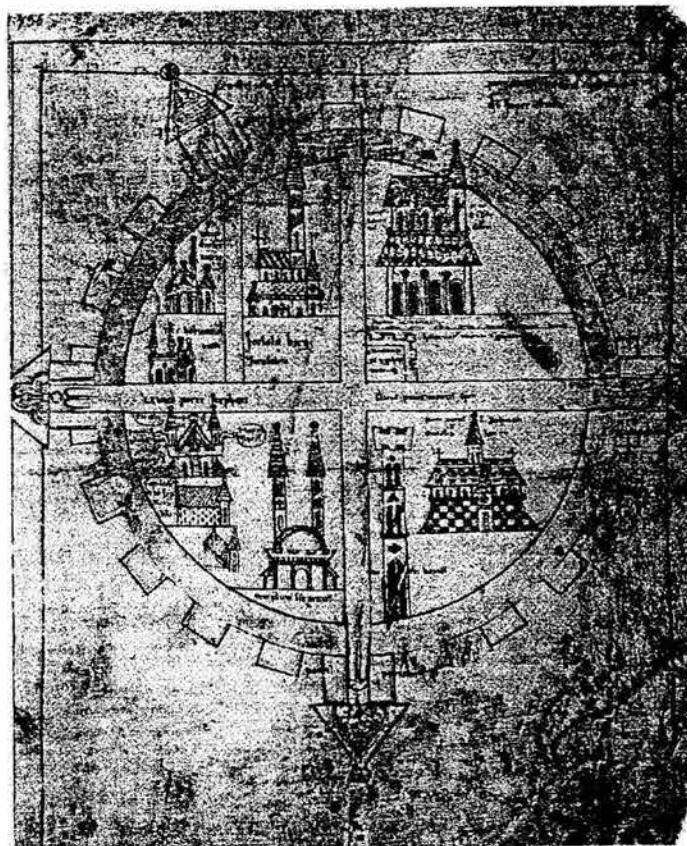
Asia, al estar ubicada en la parte superior, hace que el oriente aparezca marcado arriba del mapa en varios *mappaemundi* en T-O europeos. El colocar el oriente en la parte superior se debe a que siguen la tradición romana tardía de Salustio, la cual fue adoptada por el mundo cristiano (Harley y Woodward, 1987, I: 337), si bien conservamos, también, algunos ejemplos de mapas de dicha tradición y T-O que no tienen el oriente hacia arriba. A su vez, se

²⁷⁶ Este es un mapa del mundo, en el que Babilonia se localiza al centro del mismo. Aparece rodeado por el "océano terrenal", localizado en el doble anillo periférico, que se relaciona con las "siete islas" (lugares distantes) ilustradas por medio de triángulos (Thrower, 1996: 15-16). Si bien la percepción del horizonte, a simple vista, es circular, por lo que las representaciones con esa forma no necesariamente pueden provenir, a nivel mundial, de la antigua ciudad mesopotámica, ciertamente este mapa del mundo ya implica determinados diseños convencionales vinculados con elementos cosmológicos concretos, ya que el mundo está rodeado por el "océano terreno" —definido por el anillo periférico— y se tiene la idea de las "siete islas", triangularmente representadas. Estamos más allá de una representación circular del mundo que implique, únicamente, la percepción del horizonte. Conservamos también, además de este mapa, un fragmento que representa una pequeña área del distrito de Nippur (ca. de 1500 a.C.) que muestra canales y casas, entre otras cosas, y un mapa acadio de Mesopotamia, con el oriente en la parte superior (ca. 2300 a.C.) (Thrower, 1996: 14-16).

²⁷⁷ Los mapas gráficos provinciales y locales medievales o renacentistas, que se conservan en mucho menor cantidad en comparación con los *mappaemundi*, no son circulares. Sin embargo, en ciertos mapas de ciudades amuralladas éstas tienden a ser circulares, como en un mapa de Verona o de Viena y Bratislava; además, la mayor parte de los mapas medievales de la ciudad de Jerusalén son completamente circulares (Mapa 21).



Mapa 20 *Mappamundi* con “cruz al oriente”, siglo X, atribuido a San Isidoro de Sevilla (Delgado, 1997: mapa 13).



Mapa 21 Mapa de la ciudad de Jerusalem (Harley y Woodward, 1987, I: 475).

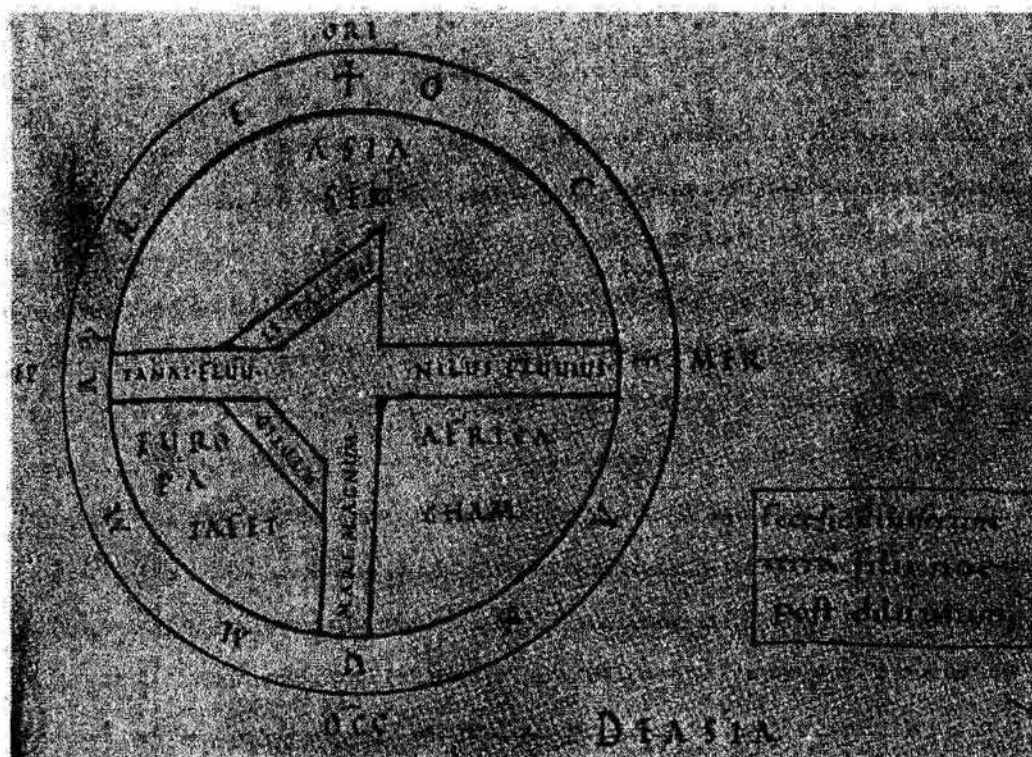
agregaron a tal tradición elementos cosmológicos de la religión cristiana. En el caso de la orientación, ésta fue vinculada con algunos conceptos de la historia sagrada. Dicho rumbo estuvo asociado con el lugar donde se encontraba el Paraíso terrenal y por ello se lo relacionaba con la creación del hombre y con su caída y expulsión del Edén. Es por esto que en varios *mappaemundi* T-O se encuentra señalado el lugar del Paraíso y, en ocasiones, dibujos de Adán y Eva con la serpiente tentadora o bien los cuatro ríos que, según la narración bíblica, corrían en dicho sitio. El oriente también estaba vinculado con el fin de la historia universal, es decir, con el juicio final. Varios *mappaemundi* portan en la parte superior a Cristo glorificado (como Señor del mundo) (Harley y Woodward, 1987, I: 335) o bien como juez, tal y como aparece en el de Hereford (Mapa 22).²⁷⁸ En algunos de estos mapas el rumbo del oriente está asociado con la figura de una cruz (Mapas 20, 23, 24 y 25) y ésta se encuentra dentro del anillo periférico. Es decir, existe relación entre dicho rumbo y tal figura.

Hemos comentado que el mapa de Catherwood/Stephens al igual que varias de las ruedas calendáricas contenidas en documentos maya yucatecos e incluso la de la *Relación de las cosas de Yucatán* de Diego de Landa muestran una cruz en la parte superior, sección que corresponde al oriente. En la parte superior de dicho mapa aparece una cruz, bastante parecida a la forma de la cruz de Malta. En la iconografía maya prehispánica está bien documentado el diseño, ya sea completo o de media cruz de Malta, asociado con la noción de “completamiento” de un determinado ciclo de tiempo (o sea, una de las formas del “cero”) y también está vinculada con el diseño del cosmos (*Códice de Madrid*). Thompson opina que, posiblemente, pudieron haberse elaborado mapas en alguna época, siguiendo el patrón de la cruz de Malta (Thompson, 1988: 29), idea que, al hablar del diseño cósmico cuatrifoliado, afirma también Brotherston (Brotherston, 1997: 120-121). Antochiw relaciona las cruces asociadas con las ruedas calendáricas con los puntos cardinales y con la insistencia con que están indicados dichos puntos (“o sea la cruz”) en los

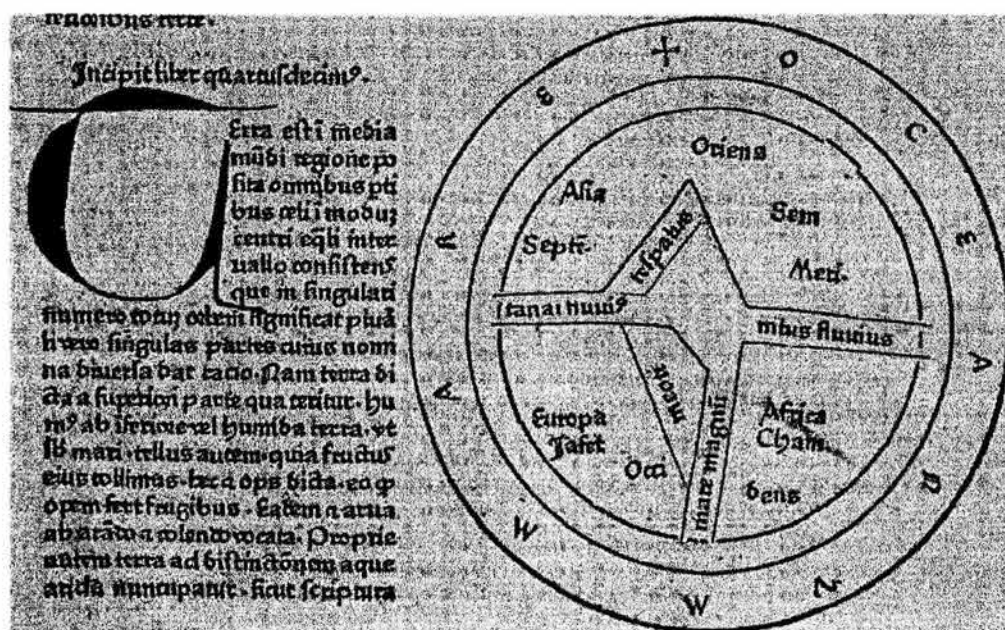
²⁷⁸ Las iglesias cristianas medievales bizantinas tenían la entrada principal mirando al oriente y en la Edad Media tardía las iglesias cristianas occidentales tenían el altar hacia el oriente y la fachada principal daba al poniente (Harley y Woodward, 1987, I: 340).



Mapa 22 *Mappamundi* de Hereford (Harley y Woodward, 1987, I: 350).



Mapa 23 *Mappamundi* en Y-O con "cruz al oriente", de un manuscrito del siglo X, *Etymologiae* (Harley y Woodward, 1987, I: 347).



Mapa 24 *Mappamundi* con "cruz al oriente", *Etymologiae*, 1478 (Harley y Woodward, 1987, I: 302).

primeros mapas yucatecos coloniales (Alfaro y Motul) (Antochiw, 1994: 38-40). Ciertamente, la cruz de Malta tiene que ver con los rumbos cardinales, con el esquema del cosmos y con el ciclo sagrado de 260 días. Sin embargo, dicha figura cruciforme depende del cruce, en los diagramas espaciales, de las líneas que parten de cada una de las “esquinas del mundo” (vinculadas con los puntos solsticiales). Estas líneas cruzadas dan como resultado la “cruz de Malta” inscrita dentro del círculo de la rueda de los “cargadores” del año (Figura 21) o conforman el trazo cruciforme en X (“cruz de San Andrés”) del *Chilam Balam de Kauá*. Las cruces al oriente de la rueda de Landa, del *Chilam Balam de Chumayel* y del de *Kauá* no son cruces de Malta; de hecho, cada diseño cruciforme es distinto. Sin embargo, al ser resultado del cruce de dos trazos (vertical y horizontal) (+) se distinguen de la cruz de San Andrés (x) –así como de sus asociaciones solsticiales– y, ciertamente, están relacionadas con los rumbos cardinales.²⁷⁹ Compárense esas ruedas con una procedente del *Códice Mexicanus*, posterior a la conquista, en la que se destaca una cruz en la parte superior, entre el anillo periférico (Figura 25). Sin embargo, tal y como mencionamos, no tenemos diseños circulares temporales y espaciales con una cruz al oriente, que daten de la época prehispánica. Podemos ofrecer, al respecto, otra opción. Las cruces “al oriente” parecen servir, tal y como mencionamos, para destacar dicho rumbo. Por otra parte, la cruz está asociada en algunos ejemplos de mapas circulares T-0 con el oriente, entre otros simbolismos, y se la representa en la parte superior de los mismos hacia dicho rumbo y dentro del anillo periférico. Estaríamos frente a una incorporación de diseños occidentales en el “discurso dibujado” maya, dada la significación del oriente.

²⁷⁹ Esto sucede también en la cultura occidental. La cruz tau (T) de los mapas T-O probablemente estuvo asociada con la cruz de Cristo (Harley y Woodward, 1987, I: 334) y, por ende, con el misterio cristiano de la Redención del género humano. En el *mappamundi* de Ebstorf, el cuerpo de Cristo está sugerido y podemos observar la cabeza (al oriente), los brazos (al norte y al sur) y los pies (al poniente). A su vez, la planta cruciforme de las iglesias estaba vinculada con los cuatro puntos cardinales y el domo, normalmente construido sobre la intersección de los transeptos y la nave, representaba los cielos sobre las cuatro direcciones de la tierra (Harley y Woodward, 1987, I: 340).

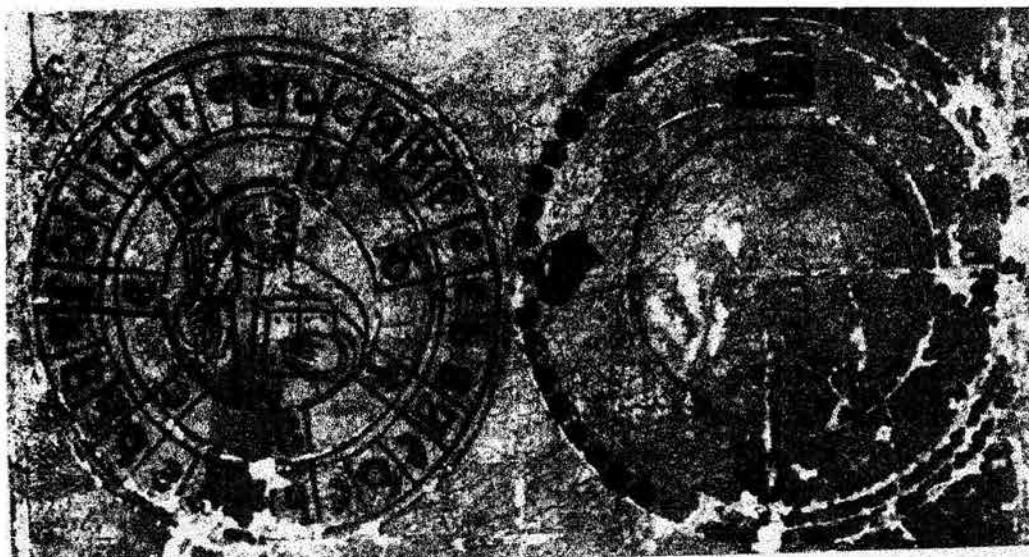
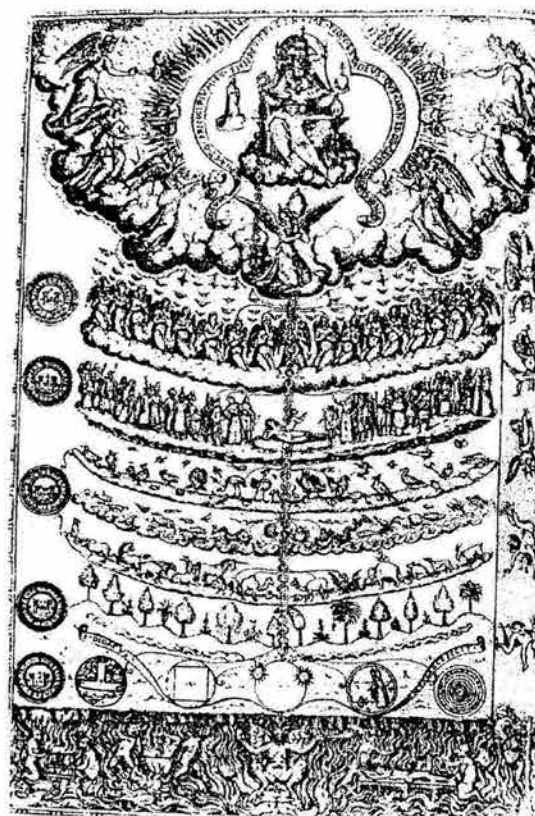


Figura 25 Rueda calendárica, *Códice Mexicanus* (Brotherston, 1997: 157).



a



b

Figura 26 La enseñanza franciscana por medio de imágenes (a) y escena de Dios como creador, redentor y remunerador (Valadés, 1989).

2. Introducción de elementos iconográficos occidentales en Yucatán y su conocimiento por parte de los mayas

Han sido detectados paralelismos interesantes entre los diseños occidentales y los que se encuentran en los mapas y en los libros de *Chilam Balam* y otros documentos maya yucatecos coloniales. Ahora bien, ¿cómo pudieron haber llegado a ser conocidos los diseños occidentales por los escribas mayas?, ¿qué textos y/o imágenes les sirvieron de modelo?. Los ejemplos señalados con anterioridad nos proporcionan algunas evidencias para documentar la forma en que algunos de los diseños y conceptos europeos llegaron a ser conocidos por los mayas. Los textos de tipo “reportorio”, como el de Zamorano, pudieron no únicamente ser fuente de los compases de los vientos, sino de otros tipos de información, de carácter calendárico cristiano y cosmológico con implicaciones geográficas.²⁸⁰ Se impone un análisis de este tipo de obras y los conceptos e iconografía de textos maya yucatecos coloniales.

El contacto con los frailes pudo haber sido uno de los caminos para el conocimiento de aquéllos. El esquema ptolemaico era la forma de concebir el universo de los cartógrafos, de los humanistas, de los clérigos, en fin, de los sectores ilustrados europeos de entonces. La imprenta fue sumamente importante para la divulgación de las ideas a partir del siglo XV; en el campo de los conocimientos cosmológicos, sirvió para perpetuar, en buena medida, la visión medieval, de tal manera que “el concepto cosmográfico y etnográfico que se tenía en la Europa del siglo XVI con respecto al mundo extraeuropeo siguió siendo durante dicho siglo prácticamente igual al del medievo” (Kobayashi, 1974: 150). De esta manera, el bagaje cultural de los sectores cultos en la España del siglo XVI fue, en palabras de Kobayashi, “mal equilibrado”, ya que, por un lado, se tuvieron ideas nuevas o vanguardistas —principalmente en los

²⁸⁰ Miram y Bricker han demostrado que un texto latino muy corto—el *Altitonans*—que se encuentra con ciertas variantes en los libros de *Chilam Balam de Kauá*, *Chanchah*, *Nah*, *Tekax* y el *Códice Pérez*, aparece en algunos reportorios españoles del siglo XVI, como el de Andrés de Li (1529), Sancho de Salaya (1542) y Rodrigo Zamorano (Miram y Bricker, 1994: 12-13). Ligorred, citando a Villa Rojas, expresa que aproximadamente un 50% del contenido de los libros de *Chilam Balam* proviene de los “reportorios de los tiempos” (Ligorred, 1997: 59).

campos de la teología, la filosofía, el pensamiento social, la cartografía²⁸¹ y la náutica- y, a la vez, nociones cosmográficas directamente heredadas del medievo (Kobayashi, 1974: 150-151). Aunque las ideas de Copérnico llegaron a ser enseñadas, junto con el sistema ptolemaico, en la Universidad de Salamanca, debido en buena medida al “Comentario sobre Job” del agustino fray Diego de Zúñiga, el sistema que dominó en España fue el medieval y no fue sino hasta el siglo XVIII que algunos pensadores osaron defender el sistema copernicano (Domínguez, 1976: 325-326). Hemos comentado que la obra *De sphaera*, de Sacrobosco, se constituyó en una obra clásica de cosmografía en las universidades europeas medievales y continuó siendo impresa y consultada aún después. El sistema ptolemaico fue el vigente entre los misioneros que llegaron al Nuevo Mundo y durante todo el siglo XVI en la Nueva España. Así, por ejemplo, el agustino fray Alonso de la Veracruz, realizó un comentario a la obra *De Sphaera*, del estudioso medieval Giovanni Campano de Novara, en la que se siguen los cánones del geocentrismo ptolemaico (*Historia de la ciencia en México, siglo XVI*, 1983: 57) y hacia finales del siglo XVI, en la *Historia natural y moral de las Indias*, del jesuita Joseph de Acosta, encontramos una visión ptolemaica y aristotélica del cosmos (Acosta, 1962, libros i-iv). Él defiende las ideas acerca de la redondez del cielo y de su movimiento en torno de sí mismo (Acosta, 1962, libro i, cap. ii: 17-19) y afirma que la “tierra” esférica se encuentra en medio del “mundo”, según términos empleados por el autor (Acosta, 1962, libro i, cap. iii: 19-22). A comienzos del siglo XVII, el cosmógrafo real Enrico Martínez, en su *Reportorio de los tiempos e historia natural de esta Nueva España*, presenta una exposición del sistema geocéntrico de corte medieval (*Historia de la ciencia en México, siglo XVI*, 1983: 61).

Algunas de las fuentes, en el campo de la cosmografía europea, ya iniciados los tiempos modernos, fueron la *Naturalis historia* de Plinio, el *De mirabilis mundi* de Solino y la *Etimologiae* del obispo de Sevilla, San Isidoro (Kobayashi, 1974: 149), entre otras. El obispo, quien vivió durante la segunda

²⁸¹ Principalmente en la elaboración de los mapas portulanos, el nuevo conocimiento de la cartografía de Ptolomeo y la tendencia a la exactitud de las escalas, entre otros aspectos. Continuarán confeccionándose *mappaemundi* de tipo medieval, como del T-O y/o los de tipo transicional.

mitad del siglo VI y la primera del siglo VII (560-636) fue una de las autoridades medievales al respecto. Si bien no conservamos el texto original de la *Etimologiae*, sino copias,²⁸² todavía en el siglo XV era obra importante, de la cual se realizaron por entonces impresiones (Harley y Woodward, 1987, I: 301). Probablemente el original contenía un simple diagrama tripartito del mundo; sin embargo, durante el medievo se realizaron diversos tipos de *mappaemundi* dentro de la “tradición isidoriana”, a los que se les fueron añadiendo elementos nuevos, varios de los cuales estarán presentes en las impresiones de la *Etimologiae*. Buena parte de ellos van a ser, precisamente, mapas en T-O. Nótese en ejemplos seleccionados de esta obra: la forma circular, el anillo periférico, la orientación y el signo de la cruz al oriente dentro del anillo (Mapas 20, 23 y 24). Además de los *mappaemundi* que ilustran la obra de Isidoro, otros estarán incluidos en textos de uso religioso, como los salterios (Mapa 26), o bien serán monumentales, como los de Ebstorf y Hereford (Mapa 22), de claro contexto monacal, entre otros casos.

Considerando lo anterior, es seguro que los frailes franciscanos, principales evangelizadores de la región yucateca en el siglo XVI, al igual que los miembros de otras de las órdenes religiosas que llegaron a América, estuvieran familiarizados con los conceptos y diseños medievales mencionados: el ptolemaico del universo y los *mappaemundi* T-O. Fueron ellos quienes se dieron a la tarea de la educación y cristianización de los nativos, en orden a su conversión religiosa y a la adopción de formas de vida europeas. El nexo entre los nativos y estos frailes-maestros fue estrecho. Muchos de ellos que evangelizaron Yucatán y Guatemala fueron reconocidos como latinistas, teólogos y canonistas y otros cultivaron las ciencias naturales, principalmente las matemáticas, la botánica, la medicina y la astronomía práctica. Varios de los primeros frailes-maestros habían salido de las aulas de las Universidades de Alcalá de Henares y de Salamanca (Scholes, 1952: 392-393).²⁸³ Las

²⁸²La obra *Etymologiarum sive Originum libri XX*, que consiste en 20 libros sobre 175 hojas, fue pensada para ser una enciclopedia que resumiera el conocimiento acumulado en la etapa temprana del siglo VII europeo. El manuscrito original no se conserva, mas sí copias del mismo, que pueden remontarse al siglo VIII (Rivera Novo, 1992: 22).

²⁸³ En España, la reforma a la vida del clero, durante los siglos XV y XVI, estuvo relacionada con la fundación de colegios clericales. Así, tenemos los



Mapa 26 Mapa T-O, salterio, siglo XIII (Harley y Woodward, 1987, I: 350).

universidades españolas incluían, en sus programas de estudio, las siete artes liberales, los derechos canónico y civil, la medicina, la filosofía y la física (Kobayashi, 1974: 132). La Universidad de Alcalá de Henares, íntimamente relacionada con el movimiento de reforma católica emprendido por el cardenal Cisneros, incluía las cátedras de gramática, artes, medicina, filosofía y teología (Kobayashi, 1974: 137).

Los primeros franciscanos evangelizadores se dieron a la tarea de la enseñanza y utilizaron con profusión las imágenes en función de la misma. Es bien conocida la labor educativa de fray Pedro de Gante en la escuela franciscana de Tezcoco y también en el colegio de San José de los Naturales, en la ciudad de México, caracterizada por el uso de recursos visuales. La obra de uno de los discípulos de Gante, estudiante del colegio de San José, el mestizo Diego Valadés, quien posteriormente estudió en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y llegó a ser fraile franciscano, es sumamente ilustrativa en relación con el tema que estamos tratando. En su *Rethorica Cristiana* (publicada en 1579), que se constituyó en “la primera crónica sobre Nueva España publicada en Europa en latín, la lengua franca de los intelectuales de la época” (Kobayashi, 1974: 385), se nos muestran sus dotes de dibujante y grabador, ya que la obra contiene láminas realizadas por él, las cuales son un ejemplo de la iconografía religiosa cristiana con la que estuvo familiarizado. En el grabado 19, titulado “La enseñanza religiosa a los indios por imágenes” (Valadés, 1989: 478), aparece un fraile en el púlpito, con una vara con la que señala diversos íconos religiosos, cuyo contenido tiene que ver con la vida de Cristo (Figura 26a) y, evidentemente, con el uso de la imagen. En el grabado 24, titulado “Dios creador, redentor y remunerador” (Valadés, Diego, 1989: 498), encontramos claramente en el sector inferior derecho, un esquema ptolemaico del universo y en la mano izquierda de Dios Padre –representado

colegios de San Antonio de Portacoeli de Sigüenza (año 1476), de Santa Catalina de Toledo (1485), de Santa María de Jesús de Sevilla (1506), de Santa María y Todos los Santos (1508), de Santo Tomás (1517), de San Salvador (1517), de San Millán (1517) –los últimos cuatro en Salamanca- de Santiago Alfeo de Compostela (1522), de Santa Cruz de Granada (después Universidad) (1526), de Santa Catalina (1537), estudios en Baeza, que conformarían luego una universidad (Kobayashi, 1974: 126, 136).

en la parte superior- el “mundo”²⁸⁴ o bien un “mundo centrado”²⁸⁵ (Figura 26b), además de una rica iconografía cristiana.

La iconografía cristiana plasmada en la pintura y la escultura de los templos y monasterios es también sumamente interesante para documentar los diseños que los indígenas conocieron no sólo como estudiantes de la doctrina cristiana, sino también como personas que asistían a los templos y como maestros escultores, pintores y de arte plumario. Así, por ejemplo, encontramos la figura del “mundo centrado” en un mosaico de plumas del siglo XVI, conservado en el museo de Tepotzotlan, que muestra a Cristo en majestad con dicho diseño en la mano izquierda (Figura 27), en uno de los paneles del retablo mayor de la iglesia de la Asunción de Tabi, terminado quizá poco después de 1700, a los pies de Cristo y de Dios Padre (Bretos, 1992: 112-113) así como en el retablo mayor del templo de Oxkutzcab (Figura 28). Todo lo anterior nos muestra los diversos caminos por los que los elementos iconográficos pudieron llegar a ser conocidos por los mayas: la enseñanza en las escuelas de los frailes, los textos ilustrados como los reportorios y los libros religiosos y el recurso a la imagen en las construcciones cristianas.

3. “Aculturación” y “sincretismo” en los mapas maya yucatecos seleccionados

En este punto no únicamente debemos apreciar el que los mapas sean de forma circular (“Crónica de Maní”, Sotuta, *Chilam Balam de Chumayel*, Acanceh), sino los diseños en su conjunto. La forma circular, tal y como mencionamos, ha sido interpretada como derivada del mundo prehispánico. Sin embargo, es importante mostrar y valorar que todo el conjunto de recursos que los constituyen es resultado de un complejo proceso de incorporación y mayanización de elementos occidentales en la matriz cultural autóctona, lo cual

²⁸⁴ Éste era “una bola o figura de ella, con una cruz encima, que suelen poner o pintar en las efigies o imágenes del niño Jesús, o a los pies del Salvador y de la Virgen” (*Diccionario de autoridades*, 1976, II: 631).

²⁸⁵ En heráldica, el “mundo centrado” es una “esfera rodeada de un círculo máximo horizontal y un semicírculo vertical en la parte superior, y que lleva encima una cruz, signo de majestad” (*Diccionario de la lengua española*, 2001, II: 1554).



Figura 27 Cristo en majestad, con el "mundo centrado" en la mano izquierda, mosaico de plumas, siglo XVI, Museo del Virreinato (Pardinas, 1981, arte colonial, I: 105).



Figura 28 El "mundo centrado" en el altar de la iglesia de Oxkutzcab (fotografía del autor de la investigación).

no ha sido contemplado, sino únicamente de manera parcial, por los autores consultados, que se refieren a los mapas circulares yucatecos.

Hemos visto que en los diseños europeos del cosmos es esencial la figura del círculo, al igual que en los diseños del compás de los vientos (en ambos casos, círculos concéntricos) y del mundo en varios *mappaemundi* T-O. La tierra o el mundo aparecen, según los casos, al centro de los mismos y el anillo periférico puede contener información varia. En el *Chilam Balam de Kauá* conservamos un diseño ptolemaico del cosmo, un “compás de los vientos” y una rueda katúnica con el “mundo” al centro, mientras que en el de *Chumayel* tenemos dos diagramas de eclipses y uno del camino del sol, de corte occidental. En uno de ellos (*Chilam Balam de Kauá*) claramente se relaciona la expresión castellana “mundo” con la maya *yokol cab*, o bien “medio mundo” con la maya *tanbuh yokolcab* (*Chilam Balam de Chumayel*). La figura circular está relacionada, entonces, con el “mundo”=*cab*. En el primer texto asociado con el mapa del *Chilam Balam de Chumayel* el tema es acerca de la “fundación” o “asentamiento” del “mundo” y de la Iglesia Mayor, es decir, el establecimiento está asociado con la Iglesia Mayor, y por lo tanto, con el nuevo orden colonial. El “mundo” es apreciable en el mapa correspondiente a la “provincia”, denominada como *peten* en el texto que la describe, inmediatamente posterior a la narración de la “fundación del mundo”. Este *peten* (provincia) – *cab* (mundo) implica la existencia de ciertos pueblos cuya conformación colonial estuvo vinculada con cambios poblacionales y actividad misionera franciscana y presupone la existencia de una autoridad reconocida o que rige “de facto”, la cual articula dicho *peten* (provincia) – *cab* (mundo). La Iglesia Mayor, que está en Ho -al centro- es símbolo de la existencia de dicha autoridad: la autoridad episcopal y por extensión, considerando el nuevo orden, las autoridades coloniales establecidas, también en ese sitio. La circularidad del *peten* está asociada con la existencia de tal autoridad. De esta manera, los mapas circulares de Maní y de Sotuta deben implicar la presencia de una autoridad reconocida por los indígenas, la cual articulaba y cohesionaba a las comunidades, desde la perspectiva particular de ciertos linajes maya yucatecos, y estaba relacionada con los documentos de “distribución de los

montes”: los antiguos *halach uinicob* que fueron, a su vez, reconocidos por las autoridades españolas: don Francisco de Montejo Xiu y don Juan Cocom.²⁸⁶

Comentamos con anterioridad que la expresión *peten* (provincia) significa también isla (de clara raíz cosmológica mesoamericana) y que, por el morfema *pet*, nos llevaría a pensar que se concibe a la provincia como un círculo o algo redondo (lo que también podría aplicarse al concepto de isla). Sin embargo, no conservamos un solo ejemplo en la iconografía maya prehispánica en el que un determinado espacio donde existen grupos humanos articulados en un cierto orden político territorial, éste se muestre de forma circular y con los diseños concretos de los mapas yucatecos circulares. El mapa del *Chilam Balam de Chumayel* es formalmente similar a los petroglifos circulares, como pueden ser los de Uaxactún, formados por un doble círculo y dos ejes que se cruzan, relacionados con los “puntos cardinales”. Los petroglifos estaban en función del trazo y alineación de edificios, basado en observaciones de carácter astronómico, mas no consta que hayan sido adecuados para representaciones del mundo ordenado y no muestran un diseño cruciforme fuera de ellos.

Escribe Marcus que, ya en el siglo XVI, cuando los indígenas de las tierras altas mesoamericanas recibieron la orden de dibujar mapas correspondientes al “territorio del gobernante”,²⁸⁷ normalmente colocaron el oriente en la parte superior del mapa (Marcus, 1992: 153). También existieron excepciones, la mayoría de los mapas mixtecos referidos por Marcus no revelan una orientación estándar: algunos tienen el oriente en la parte superior, otros el poniente, el noroeste, el noreste e incluso el sureste, ninguno tiene el norte en la parte superior (Marcus, 1992: 169).

²⁸⁶ En este orden de ideas, el mapa de Acanceh –también circular- implica la existencia de una autoridad reconocida por los indígenas y muestra gráficamente la noción de *peten*, en relación con *cab*.

²⁸⁷ Recordemos que entre los autores consultados es común encontrar ideas acerca de los mapas que muestran el “territorio de un gobernante” (como en este caso Marcus afirma), así como a los límites o fronteras de las comunidades señalados en los mapas. Sin embargo, lo anterior no implica “propiedad privada” de la tierra por parte del gobernante ni tampoco la existencia de límites fijos, lineales y continuos en las provincias, vinculados con la “propiedad” de la tierra.

Los mapas de la “Crónica de Maní”, de los *Papeles*, de Catherwood/Stephens y de Tulane presentan el oriente en la parte superior; al igual que las ruedas katúnicas y calendáricas mencionadas antes (la del Chilam Balam de Chumayel es más bien al noreste); un solo caso, el mapa del *Chimam Balam de Chumayel*, presenta el poniente (Cuadro 1b).

Los dos diseños espacio-temporales sagrados (códices de Madrid y Féjerváry-Mayer), evidencian que las esquinas del mundo y el eje oriente-poniente eran fundamentales en dichas representaciones y, por lo tanto, en los mapas que pudieron haberse realizado en la época prehispánica, esto último según Thompson y Brotherston. La representación del Féjerváry-Mayer tiene el oriente o lugar del nacimiento del sol en la parte superior; por su parte, la del Madrid ostenta el poniente o lugar donde inicia el sol su viaje por el inframundo en el mismo sector. Evidentemente las zonas de referencia están en función del camino aparente que diaria y anualmente recorre el sol. Los mapas en T-O, occidentales portan, en muchos casos, el oriente hacia arriba. Factores de orden histórico y religioso cristiano explican lo anterior. A pesar de esta similitud de orientación en relación con los ejemplos mencionados, es evidente que responde a presupuestos cosmológico-religiosos distintos.²⁸⁸ De hecho, la importancia del eje “oriente-poniente” puede ser documentada a nivel universal, por lo que la orientación en sí misma no nos lleva a concluir que el “oriente en la parte superior” sea resultado del contacto con occidente. En este punto, observamos casos explicables por sí mismos, dada la significación universal del oriente, y una coincidencia entre la importancia de dicho rumbo en la cosmovisión mesoamericana y en la europea occidental. La cuestión cambia cuando se considera la asociación del oriente con la figura de la cruz, presente en el mapa Catherwood/Stephens y en las ruedas calendáricas. Estamos no únicamente ante mapas circulares con anillo periférico que contiene información importante para el “discurso dibujado”, sino también con el signo de la cruz relacionado con el oriente.

²⁸⁸ También el mapa “presentado por los de Calkiní”, a propósito del conflicto de tierras con Nohcacab, y el mapa elaborado por Manzanilla a raíz del reconocimiento y la mensura de las tierras disputadas, que se conservan en la “Crónica de Maní”, tienen el oriente en la parte superior.

Es sumamente interesante que el mapa del *Chilam Balam de Chumayel*, porte el poniente, y no el oriente, en la parte superior, aspecto paralelo con la página del diseño espacio-temporal del *Códice de Madrid*.²⁸⁹ Es difícil afirmar, con estos dos únicos ejemplos, que nos encontramos frente a una tradición maya yucateca de “orientación”. El poniente, lugar donde se oculta el sol para comenzar el viaje por el inframundo, está asociado, entre otros asuntos, con la muerte. No es casual que la necrópolis clásica de Jaina se encuentre precisamente en la costa occidental de la península. También, en la tradición yucateca existen referencias a grandes migraciones prehispánicas que llegaron por el occidente y le otorgarían, a ese rumbo, un valor históricamente significativo. Es probable que el mapa del *Chilam Balam de Chumayel* presente el poniente en la parte superior por razones del contexto histórico colonial, ya que, si bien los primeros contactos con los españoles y el primer intento de conquista militar de la península sucedieron por el oriente, la conquista definitiva cuando menos de la región norte de la misma se inició por el poniente, así como la penetración franciscana, con la fundación de Campeche, y aun el mismo proceso de la congregación.

Hemos visto que existen elementos iconográficos comunes entre los mapas mayas yucatecos y los europeo-occidentales mencionados. ¿Cómo explicar, entonces, la existencia de estos mapas circulares?. Podemos plantear lo siguiente: 1) los mayas yucatecos asociaban el concepto de *peten* con la figura circular, asociación fundamentada en la percepción circular del horizonte desde un punto alto, 2) diseños europeos del universo -que constan de diversos círculos concéntricos- y del mundo -con un anillo periférico con información varia-, los incorporan a la luz de la noción de *peten*, resultando el esquema de círculos concéntricos (mapa de la “distribución de los montes” de Sotuta) y aquel con un anillo periférico (mapas de la “distribución de los montes” de Maní -“Crónica de Maní” y Catherwood/Stephens- y del *peten* del norte de Yucatán del *Chilam Balam de Chumayel*), 3) el signo cristiano de “cruz al oriente” pudo ser incorporado en función de la figura cruciforme que marcaría los “rumbos” del cosmos (mapa de Catherwood/Stephens). La incorporación no

²⁸⁹ El diseño espacial del *Códice Mendoza*, el mapa de la Cuenca realizado en 1550 en Tlatelolco y el Lienzo de Tochpan son ejemplos de diseños coloniales con el poniente en la parte superior (Brotherston, 1997: 133-135).

es mecánica ni pasiva, sino que implica una interpretación de los diseños desde su propia matriz cultural e intereses ya que: a) el doble anillo periférico no porta las cabezas de los vientos ni está asociado con el mar océano o con otro tipo de información como los nombre de los meses del año, por el contrario, aparece sin información alguna (mapa del *Chilam Balam de Chumayel*) o bien con información directamente relacionada con la problemática del usufructo de los montes entre las comunidades (los nombres de los sitios mojoneras) (mapas circulares de Maní y de Sotuta); debido a que no contamos con ejemplos europeos en los que se mencionen sitios mojoneras en ese sector, el mostrar tal información por medio de dicho recurso gráfico sería una creación de los mayas yucatecos. Los nombres de los sitios mojoneras aparecen en tal sector de los mapas, no porque se quiera mostrar la “frontera lineal” perfectamente delimitada de los *cuchcabalob* de Maní y de Sotuta, sino en función de la noción de *peten*. Lo anterior no implica que tales diseños conlleven la noción de propiedad privada del monte, b) el mensaje cosmológico del mapa del *Chilam Balam de Chumayel* está en función de la cosmovisión maya yucateca prehispánica y de alguna manera, también, reivindica las aspiraciones de la nobleza autóctona, c) el diseño circular del *peten* (provincia) -*cab* (mundo) implica la existencia de una autoridad reconocida por las comunidades (los antiguos *halach uinicob*) o autoridades “de facto” (la autoridad episcopal y, por extensión, la civil española asentada en Ho), según los casos, d) los topónimos de los pueblos, relacionados con imágenes de templos cristianos, se incorporan y sustituyen los topónimos prehispánicos. De esta manera, como resultado de la identificación de signos comunes (en la forma, no en el fondo) e incorporando en su cultura material los rasgos occidentales, se producen tales documentos.

Tres elementos iconográficos se detectaron en petroglifos prehispánicos, ya que son circulares, con doble anillo periférico y cruz hacia los cuatro rumbos cardinales; sin embargo, no responden a intereses u objetivos idénticos ni constituyen un mensaje de contenido espacial a la manera de los mapas yucatecos coloniales. Por otra parte, en la cultura europea sí encontramos los elementos iconográficos formando un todo, en los mapas y diseños comentados, si bien no contamos con ejemplos de mapas circulares que

respondan a las funciones que tuvieron los mayas yucatecos, particularmente los relacionados con “distribución de los montes”.

Según Colombres, el fenómeno llamado “aculturación” implica la idea de “quitar”, de “privación de algo”, debido a que la palabra proviene del latín *acculturatio*, de “a” (griego), “ab” (latín) “sin”; de ahí que tendría que ver con privar a una cultura de algo, en buena medida como resultado del proceso de la colonización (Colombres, 1991: 57).²⁹⁰ Tendremos, entonces, siguiendo al autor mencionado, la aculturación “directa” (“cuando un grupo entra en contacto [con otro] sin la mediación de otro grupo”), la “indirecta” (“cuando interviene otro grupo étnico mediador”) y el proceso podrá ser espontáneo u horizontal (“cuando se produzca sin un plan previo”), dirigido o inducido y forzado (ya sea de carácter laico y religioso y el laico podrá ser oficial o privado) (Colombres, 1991: 93-95). En las definiciones anteriores se pone énfasis en el sujeto que realiza, que impulsa la aculturación, no tanto en aquél que la “padece”. Nos parece más adecuada, para los casos que estamos analizando, la noción de aculturación “estratégica”, la cual describe Ruz de la siguiente manera:

Lo que aquí se propone es recordar la gesta de un pueblo que tuvo y sigue teniendo la inteligencia necesaria para adoptar otros valores económicos, sociopolíticos e ideológicos, reinterpretándolos dentro de su propio molde cultural si ello se revela necesario, sin que esto signifique que deseche la confrontación directa cuando se pretende atacar aquellos valores, logros y actitudes que son a su juicio inalienables. ‘Aculturación estratégica’ le llaman algunos (Ruz, 1992: 90).

Dicho fenómeno no es una mera recepción pasiva de elementos provenientes de otra cultura. En los casos comentados detectamos los fenómenos de la “identificación”, la “interpretación” y la “mayanización” de los elementos occidentales.

²⁹⁰ La opinión anterior no invalida el hecho de que el autor aborde, en otras secciones de su obra, los diversos movimientos de resistencia de los indígenas americanos frente a los europeos.

En el campo cultural ha sido utilizada la noción de “sincretismo”, misma que entendemos no como

una amalgama indiscriminada de elementos de diversas procedencias[...] sino como producto de un complejo proceso de apropiación mediante el cual, las diversas sociedades indias han hecho suyos los símbolos, signos y prácticas [de la religión impuesta] y los han reorganizado e reinterpretado en el seno de su propia matriz [religiosa] (Bonfil, 1995: 196).²⁹¹

Ello responde a que “solo podían comprender la nueva religión en función de conceptos conocidos” (Bricker, 1989: 334) y, añadimos, una “nueva” noción del cosmos. Los mayas no sólo incorporaron elementos religiosos de la cultura hispana, sino de otros tipos (desde nuestra perspectiva), mismos que hicieron propios y utilizaron para la defensa de su cultura y de sus intereses. En los ejemplos mencionados con anterioridad, localizados en diversos textos mayas yucatecos coloniales, al igual que con los mapas, estamos ante un proceso de identificación de signos: la figura circular, la figura de la cruz, la iconografía cristiana y de interpretación e incorporación de los diseños europeos a la matriz maya yucateca. Además, se recurrió al texto escrito con caracteres latinos. Lo anterior puede responder al sistema “abierto”, “incluyente”, de los mayas de Yucatán, quienes en varios momentos de su historia prehispánica incorporaron elementos de grupos “foráneos”, tendencia y actitud que ciertamente continuó durante la época colonial.

²⁹¹ Bonfil se refiere particularmente a una forma de sincretismo religioso, que considera como ejemplo del fenómeno de la “apropiación”, misma que es un proceso de la resistencia cultural (1995: 195-196). El término “sincretismo” ha sido normalmente aplicado a los fenómenos de índole religiosa. La noción fue introducida por Brucker en la terminología filosófica para indicar “una conciliación mal hecha de doctrinas filosóficas totalmente disidentes entre sí” (*Diccionario de filosofía*, 1974: 1075). De esta manera, ha sido empleada en la historia del pensamiento religioso y referida a “fenómenos de superposición y fusión de creencias de distinta procedencia. También en este caso el término se emplea polémicamente para designar síntesis mal logradas y, por lo tanto, no tiene un significado preciso” (*Diccionario de filosofía*, 1974: 1075). Sin embargo, puede ser aplicado en otros campos de la actividad humana. Así, Edmonson lo define como “la integración [y la consecuente elaboración posterior] de aspectos escogidos de dos o más tradiciones históricamente distintas” (*cit. por* Bricker, 1989: 334).

Entre los mayas prehispánicos, desde la época clásica hasta la conquista, existió una interrelación entre la imagen y el texto que utiliza signos logográficos y, en buena medida, silábicos (Grube y Arellano, 2002: 38 y ss.). Los objetos arqueológicos conservados al respecto (“estelas”, “altares”, “tableros”, cerámica, códices), son evidencias del uso del “discurso mediante imágenes” y del “discurso escrito”. El “lenguaje icónico” está constituido, en sí mismo, por toda una serie de convenciones expresadas a través de imágenes y colores. El “discurso oral” jugó un papel fundamental para desarrollar, para ampliar, el mensaje transmitido por medio de imágenes y de textos glíficos realizados sobre materiales diversos.

Durante el periodo colonial los mayas yucatecos elaboraron textos en su lengua utilizando el alfabeto latino, al cual los frailes agregaron nuevos signos adecuados a la fonética maya. También la imagen estuvo presente en los documentos, de acuerdo con el género y contenido de los mismos. En el caso de los mapas estudiados, el del *Chilam Balam de Chumayel* está por completo relacionado con los textos que lo acompañan; los demás, si bien responden a la problemática por el usufructo de los montes, están parcialmente vinculados con los textos de la “Memoria de la distribución de los montes” (mapas del “grupo Maní”) y con el que describe la acción de amojonamiento realizada por Na Chi Cocom y los “indios principales” (mapa de Sotuta). Los mapas, aun considerando su vínculo con los textos escritos, son portadores de un “mensaje visual”, tienen su propia “lógica” y explicación, en donde todos los recursos iconográficos tienen sentido: la figura circular (o la inexistencia de la misma), la orientación, la función diversa del signo de la cruz, los nombres de las mojoneras dentro del anillo periférico (y los del mapa de los *Papeles*), las imágenes de los templos cristianos y de una construcción que no figura como templo cristiano (Uxmal). En documentos de la “Crónica de Maní”, de los *Títulos de Ebtún* y del *Códice de Calkiní* encontramos referencias a la existencia de mapas custodiados en diversos pueblos indígenas y de la búsqueda, la consulta y la elaboración de copias y/o versiones por iniciativa de las autoridades indígenas, si bien, como consta en el mandamiento de Fernández de Velasco, también las autoridades españolas requerían “pinturas”. Esto nos muestra la importancia del recurso al “mensaje visual” que portan los mapas y es evidencia que para los mayas éstos fueron más significativos que

los documentos escritos (si bien recurrieron a ambos), ya se les usara en conflictos por el usufructo de los “montes” (entonces, podían ser vistos por las autoridades hispanas), ya como parte de textos sagrados (el mapa del *Chilam Balam de Chumayel*, que no fue elaborado por orden de las autoridades españolas ni con el objetivo de que fuera presentado a y visto por ellas).

CONCLUSIONES.

En los mapas, considerados como diseños espaciales y “discursos dibujados”, varios aspectos del entorno y de la organización político territorial y social podrán estar presentes, manifestados a través de determinados signos convencionales, según sean los objetivos perseguidos en tales representaciones. Las cosmovisiones religiosas y filosóficas, así como la imaginería natural o sobrenatural, podrán estar también presentes en dichos diseños. La existencia de mapas “cósmicos” y “rituales” en Mesoamérica (códices Féjerváry-Mayer y Madrid, por ejemplo) se explica considerando las perspectivas anteriores.

Los testimonios de las fuentes coloniales acerca de la existencia y características de los mapas prehispánicos no son, en ocasiones, claros. En la confección de los mapas a petición de los conquistadores ciertamente jugaron un papel fundamental los comerciantes, según los casos registrados en las fuentes. Las descripciones de mapas aparentemente elaborados por los nativos antes de la llegada de los hispanos en buena medida están teñidas por la interpretación que los autores realizaron de los mismos y varios parecen reflejar más bien la nueva realidad colonial.

Desde la óptica actual, la exactitud matemática a escala y la ubicación de sitios y lugares en un plano, ceñida a determinadas “coordenadas geográficas”, son considerados requisitos indispensables en la cartografía. Esto no excluye que los diseños espaciales que no cumplan con ellos no puedan ser considerados mapas. Hemos visto que la localización de los sitios puede estar subordinada o en función de ciertas concepciones religiosas o bien de la estructura que se otorga al mundo en determinadas cosmovisiones. Los mapas analizados muestran gamas de posibilidades: aquéllos cuyos pueblos presentan una ubicación relativamente correcta entre sí (mapas del “grupo Maní”), aquél en que la ubicación de las poblaciones está en función del diseño y del esquema cosmológico que lo sustenta (mapa del *Chilam Balam de Chumayel*, de la “provincia”/“mundo” de Yucatán), aquél en que los sitios simplemente están mencionados, mostrando una ubicación o relación espacial

apenas vinculada con la localización real de los pueblos (mapa de Sotuta) o aquéllos en los que algunos sitios mojoneras no guardan una ubicación correcta en relación con determinados pueblos que aparecen en el mismo (mapas del “grupo Maní”). Un mapa debe ser contemplado como un diseño con características espaciales, por lo que los planos estudiados pueden ser considerados mapas, aunque las poblaciones y sitios representados no guarden una relación precisa con las distancias a escala.

Los mapas en su conjunto están relacionados con aspectos concernientes a la existencia de una autoridad, reconocida o de facto, que da articulación a los pueblos que en ellos aparecen. El caso del mapa del *Chilam Balam de Chumayel* es bastante ilustrativo. En éste, el *cab* (mundo)-*peten* (provincia) muestra un orden que nunca existió en la época prehispánica sino que corresponde a la nueva realidad colonial. La provincia está pensada como *peten*, cuya forma está en función de la percepción del horizonte, e implica la existencia de una autoridad, lo cual es apropiado para significar un poder que “contiene” o al que están subordinados los pueblos localizados en el mapa. Los mapas circulares de Maní y de Sotuta están diseñados con base en la imagen de *peten*, al igual que el mapa del Chumayel. El mapa de los *Papeles* es parcialmente distinto, ya que la imagen circular es inexistente, lo cual podría ser explicable en función de sus objetivos particulares y de los asuntos prácticos concernientes a su elaboración y presentación a las autoridades españolas.

Los mapas de Maní y de Sotuta están relacionados con la “distribución de los montes” (*kax*), no de las tierras (*luum*), y su objetivo no fue mostrar las “fronteras” lineales de los antiguos *cuchcabalob*. El sistema de propiedad privada de las “tierras” y los “montes” fue inexistente; el *halach uinic*, en virtud de su autoridad, se beneficiaba o aprovechaba la energía humana; era insignificante marcar los “límites” cambiantes y efímeros, considerando el sistema rotativo de la agricultura en la península de Yucatán. La tumba del monte para interconectar mojoneras linealmente fue una práctica desconocida por los mayas y responde al contexto colonial. Para su realización jugó un papel determinante la política de la junta o la congregación de los nativos en diversos pueblos, acción que afectó de manera más o menos desigual a las comunidades, según el tipo de congregación de la que se trate. La gran

congregación de Maní es ejemplo ilustrativo, y quizá el más dramático, de estos fenómenos poblacionales, ya que no sólo fue una magna reducción en la antigua cabecera, sino que posteriormente la misma se desintegró y dio lugar a la situación que se contempla en los mapas del “grupo Maní”. El mapa de Sotuta también refleja un determinado periodo dentro de la política de las reducciones yucatecas. De lo anterior se infiere que el que aparezcan sitios mojoneros dentro del anillo periférico de los mapas no significa que estos sean las “fronteras” de la provincia, ya que la forma circular está en función de la presencia de una autoridad (poder), no de una frontera territorial.

El mapa del *Chilam Balam de Chumayel* responde, en cuanto a su contenido, a otra realidad colonial. El texto asociado se encuentra en la misma página donde el mapa fue dibujado. Siete pueblos son mencionados, correspondientes a los siete lugares cuyos nombres se encuentran dentro del mapa; éstos corresponden a las siete primeras fundaciones franciscanas en la península, relacionadas con el fenómeno de la creación de reducciones. Parece ser que en este mapa en particular se consideran el plano “horizontal”, que es el mundo del hombre, y también la perspectiva “vertical” del cosmos (“niveles superiores” –arriba- e “inframundos” –abajo-). En ambos aspectos se toma como referencia el movimiento diario aparente del sol; las esquinas del mundo, asociadas con determinados sitios, también forman parte del diseño. Según los investigadores consultados, la figura metafórica asociada con la provincia en el texto yucateco es un ave. Sin embargo, consideramos que puede estar expresada la imagen del árbol cósmico, presumiblemente el central. La figura metafórica de un árbol sagrado y la presencia de un texto en lenguaje tipo Suyuá (inmediatamente posterior a la “descripción de la provincia”) parece mostrar la intención de que el texto es también de carácter reivindicativo de los antiguos linajes gobernantes, aquéllos que conocían dicho lenguaje, cuyo saber era requerido para ejercer las funciones de gobierno. Refleja el periodo de incertidumbre y crisis por el que pasaron los linajes durante las últimas décadas del siglo XVI e inicios del XVII. De esta manera, el mapa ilustra la “provincia” (*peten*) del “norte” del Yucatán colonial, conformada por siete determinados asentamientos principales, cuyo origen próximo se encuentra en los primeros establecimientos franciscanos, si bien todos ellos

tuvieron antecedentes prehispánicos. Es decir, esta nueva realidad es interpretada como la “fundación” de una nueva provincia.

Tomando en consideración la estructura general de las versiones de la “distribución de los montes” de Maní, podemos ver que el objetivo de los mapas de “distribución de los montes” no es representar gráficamente el contenido de alguna de las versiones escritas vinculadas con ellos. Lo expuesto nos muestra cómo los mapas de “distribución de los montes” son “discursos” que tienen su propia lógica y objetivos y no son una mera “reproducción dibujada” del texto escrito. Los sitios mojoneras “propios” o “únicos” de cada uno de los mapas constituyen lo principal del “discurso dibujado” y nos remiten a los sectores en disputa por los cuales fueron elaborados en particular, en función de la defensa del usufructo de los montes. El caso es otro en relación con el mapa del *Chilam Balam de Chumayel*, el cual es “descrito” en el texto asociado y existe total correspondencia entre los sitios mencionados en ambos textos.

La “secuencia de lectura” de los sitios mojoneras presentes en los mapas es problemática y únicamente pudimos plantearla, hipotéticamente, considerando el orden que aparece en los textos asociados con los mapas, lo cual nos llevó a respuestas varias, sin un patrón determinado: movimiento contrario a las manecillas del reloj (parcialmente en los mapas del “grupo Maní” y “totalmente” en el de Sotuta), movimiento que sigue el de las manecillas del reloj (parcialmente en mapas del “grupo Maní”); algunos de los sitios “propios” de cada mapa del “grupo Maní” podrían integrarse a la secuencia de lectura de manera también hipotética, cuando logren vincularse con el amojonamiento y/o reconocimiento (Manzanilla, mapa de la “Crónica de Maní”) de un determinado sector; sin embargo, la porción de sitios mojoneras que son propios del mapa de los *Papeles* escaparía a cualquier tipo de secuencia de lectura. El orden de aparición de los sitios en la descripción del mapa del *Chilam Balam de Chumayel* guarda, parcialmente, relación con el movimiento a favor de las manecillas del reloj de Campech a Sací.

Los mapas fueron, por testimonio documental de la “Crónica de Maní”, del *Códice de Calkiní* y de algunos documentos del siglo XVIII de los *Títulos de Ebtún*, buscados y consultados, con preferencia, por las autoridades indígenas, si bien la realización de tales mapas partió de disposiciones de las autoridades españolas, para quienes era más importante el texto escrito. Ejemplos

mencionados fueron el mapa circular de la “Crónica de Maní”, elaborado a propósito del conflicto entre Nohcacab y Calkiní, el de Catherwood/Stephens, el presentado por los de Calkiní y el de la mensura de Pedro Ignacio Manzanilla (éstos dos últimos en la “Crónica de Maní”), el antiguo de Bécál (referido en la “Crónica de Maní”), el de Sotuta (“Documentos de tierras de Sotuta”, *Títulos de Ebtún*), el de Acanceh, además de ciertas alusiones a otros. El interés por la consulta de los mapas en los conflictos analizados es particularmente importante así como las evidencias de que fueron elaborados no únicamente para dirimir conflictos concretos, diríamos coyunturales, sino también pensando “a futuro”, con en fin de resolver posibles conflictos venideros. El caso del mapa circular de la “Crónica de Maní” es ilustrativo al respecto, debido a que puede ser visto desde dos perspectivas: la coyuntura histórica en la que se elaboró y utilizó (conflicto por el usufructo de los montes entre Nohcacab y Calkiní) y la “distribución de los montes” de Maní, de contenido más amplio y anterior a la elaboración de la copia.

La representación gráfica tendría, para los mayas coloniales, mayor peso que el texto escrito. Esto puede estar vinculado con la tradición pictográfica indígena mesoamericana, en la que se combinan imágenes y texto en un conjunto. Ello nos presenta a los mapas como documentos útiles, prácticos y no como meras ilustraciones que nos remiten a un pasado “muerto”, sin algún vínculo con el presente.

Los mapas del “grupo Maní” son los que portan una mayor riqueza iconográfica, a diferencia del mapa de Sotuta y del *Chilam Balam de Chumayel*. Los recursos gráficos (de escritura) e iconográficos (de imágenes) son varios. El uso del alfabeto latino modificado por los frailes franciscanos en las toponimias (todos los mapas) y glosas (mapa de los *Papeles*) en maya yucateco; únicamente en los mapas del “grupo Maní” las toponimias de los pueblos coloniales que pertenecieron a la antigua provincia están asociadas, en la mayoría de los casos, con dibujos de construcciones cristianas, así como el sitio prehispánico de Uxmal por una construcción claramente prehispánica en el mapa de Catherwood/Stephens y otra de problemática interpretación (ya que no es cristiana pero tampoco claramente prehispánica) en el de la “Crónica de Maní” y en el de los *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*. Los nombres de los pueblos que pertenecieron a otras provincias prehispánicas, así como los de

algunos lugares del interior, no aparecen vinculados con figura de construcción alguna. El mapa de la “Crónica de Maní” y el de Catherwood/Stephens ostentan una iconografía más “individualizada” y “realista” que el de los *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*. Considerando el número de espadañas que portan los dibujos de ciertas construcciones cristianas y la fachada real de los templos principales de dichos pueblos, ambos mapas circulares presentan interesantes correspondencias, si bien en otros aspectos no las hay. Apreciamos en los dibujos de los templos del mapa Catherwood/Stephens una cierta tridimensionalidad así como un refinado trabajo en el diseño asociado con Uxmal, resultados de la interpretación de las imágenes por parte del artista inglés. El mapa de los *Papeles* muestra una iconografía diferente y menos “realista”, en la que predominan los templos que siguen el patrón de lo que puede ser una “espadaña central”. La iconografía de las construcciones presente en los tres mapas de Maní no corresponde con la de mapas conocidos realizados en el siglo XVI en Yucatán. No encontramos que muestren un “prototipo” europeo determinado de elaboración. Lo anterior es ejemplo de la diversidad y originalidad iconográfica de los templos de dichos mapas. Los mapas circulares de la “distribución de los montes” de Maní y el de Acanceh representan, sobre el borde exterior del anillo periférico, un signo que hemos llamado “*ppictun*-cruz”, que puede corresponder a cruces colocadas sobre montículos o montones de piedras, las que en determinados casos servirían como mojoneras. Dicha iconografía no es empleada en el mapa de los *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán* (pero evidentemente sí se usa el signo de la cruz para marcar determinados sitios mojoneras) ni en el de Sotuta.

Los mapas del “grupo Maní” y de Sotuta presentan como eje de orientación el oriente-poniente (oriente en la parte superior) por lo que en ellos se pone énfasis en el movimiento diario aparente del sol (rumbo donde “se levanta” y donde “se oculta”, respectivamente). El mapa cosmológico del *Chilam Balam de Chumayel* no muestra el oriente en la parte superior, sino más bien el poniente, al igual que en el diseño espacio-temporal del cosmos del *Códice de Madrid*, que presenta el *chikin* (poniente, en expresión jeroglífica) en la parte superior. Ambas colocaciones están en función del camino del sol (rumbos cardinales). En el caso del mapa del *Chilam Balam de Chumayel* podríamos estar ante un ejemplo de interpretación de la realidad colonial con

base en la cosmovisión y las tradiciones autóctonas, ya que el comienzo de las fundaciones franciscanas por el poniente adquiriría la significación del rumbo occidental y seguramente estaría asociado a las migraciones que llegaron a la península por el occidente en tiempos prehispánicos. Es, recordemos, una “fundación” del mundo.

Normalmente se ha interpretado a los mapas yucatecos comentados como expresión, en cuanto a su forma circular, de la tradición maya prehispánica. En el presente trabajo proponemos algo parcialmente diferente en relación con la explicación de los diseños espaciales circulares y, por asociación, con el no circular, mismos que reflejan y están en función del contexto colonial. El esquema del cosmos europeo circular (constituído por círculos concéntricos), plasmado en diversos diseños, pudo haber sido interpretado e incorporado a la luz de la noción prehispánica del *peten*, misma que no es antagónica con la imagen cuadrilátera del cosmos. Los diseños de doble anillo periférico, con un centro y la cruz asociada al oriente, que encontramos en varios exponentes cartográficos seguramente conocidos por los frailes y quizá por los mayas coloniales, podrían estar presentes también en función de la cosmovisión maya yucateca y de los intereses de la nobleza autóctona. Así, el anillo periférico, que incluía información diversa en los ejemplos occidentales, se transforma en espacio que contendrá los nombres de sitios mojoneras significativos en el “discurso dibujado” -no contamos con ejemplos de mapas circulares europeos que presenten esa característica, la de mostrar en un anillo periférico los nombres de ciertos sitios mojoneras-; el oriente vinculado con la cruz recuerda al escriba maya la importancia y la significación que dicho rumbo tiene en su cosmovisión; la iconografía de cruces marcando mojoneras, de templos cristianos (y construcción no cristiana) está en función del mensaje y refleja la realidad vivida en las comunidades. El diseño de las iglesias parece ser creación de los escribas mayas. Los elementos integrados de la cultura hispana están en función de los intereses y del “discurso” de los mayas y fueron, en buena medida, interpretados, seleccionados y mayanizados con base en su propia matriz cultural. Lo anterior responde al sistema “abierto” de los mayas de Yucatán, quienes en varios momentos de su historia prehispánica incorporaron elementos de grupos

“extranjeros”, tendencia y actitud que ciertamente continuó durante la época colonial.

El análisis de los mapas nos sugiere diversas actividades a futuro, relacionadas con ciertos aspectos desarrollados en el presente trabajo: i) la identificación y ubicación, en el campo, de los sitios mojoneras mencionados en los mapas, ii) la búsqueda y, en su caso, estudio de otros documentos que arrojen más luz acerca de los conflictos por el usufructo de los montes relacionados con los objetivos de los mapas estudiados, iii) la documentación cada vez más detallada de la introducción de las imágenes del cosmos y/o del mundo europeos en la península de Yucatán, considerando, por ejemplo, la iconografía presente en los templos cristianos (escultura y pintura), en textos religiosos cristianos (catecismos y libros de oraciones, entre otros) y en los reportorios de los tiempos, así como la forma en que llegaron a ser conocidos por los mayas. La presencia de diseños del cosmos, eclipses y compases de los vientos en libros de *Chilam Balam* y la semejanza formal de las ruedas katúnicas, de las de los portadores del año y de algunos de los mapas circulares yucatecos con ellos y, parcialmente, con ciertos *mappaemundi* europeos sustentan la pertinencia de lo anterior, iv) precisar cada vez más las características del mecanismo de selección e incorporación de lo europeo en documentos mayas yucatecos coloniales, intrínsecamente vinculados con los objetivos y estrategias de defensa e interpretación frente a y acerca de la nueva realidad colonial.

BIBLIOGRAFÍA.

Siglas utilizadas:

AGN	Archivo General de la Nación
BAGN	Boletín del Archivo General de la Nación
CEM	Centro de Estudios Mayas
CIESAS	Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
CIW	Carnegie Institution of Washington
CONACYT	Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología
DHY	Documentos para la Historia de Yucatán
FCE	Fondo de Cultura Económica
FFyL	Facultad de Filosofía y Letras
IG	Instituto de Geografía
IIA	Instituto de Investigaciones Antropológicas
IIF	Instituto de Investigaciones Filológicas
IIH	Instituto de Investigaciones Históricas
IIJ	Instituto de Investigaciones Jurídicas
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
INI	Instituto Nacional Indigenista
INEGI	Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática
MARI	Middle American Research Institute
MNAH	Museo Nacional de Antropología e Historia
PyV	Plaza y Valdés
RHGGY	Relaciones Histórico Geográficas de la Gobernación de Yucatán
SEP	Secretaría de Educación Pública
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México

Acosta, Joseph de.

1962 *Historia Natural y moral de las Indias*, edición preparada por Edmundo O'Gorman., México, FCE.

Aguirre Beltrán, Gonzalo y Ricardo Pozas Arciniega.

1973 "Instituciones indígenas en el México actual", en *La política indigenista en México: métodos y resultados*, México, INI, vol. 2.

Alva Ixtlilxochitl, Fernando de.

1975 "Sumaria relación de la historia general de esta Nueva España desde el origen del mundo, hasta la era de ahora, colegida y sacada de las historias, pinturas y caracteres de los naturales de ella, y de los cantos antiguos con que la observaron", en *Obras históricas*, edición, estudio introductorio y apéndice documental de Edmundo O'Gorman, México, UNAM,IIH, vol. I, (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 4).

Álvarez, Cristina.

1980 *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial. Volumen I: Mundo físico*, México, UNAM, IIF,CEM.

1984 *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial. Volumen II: Aprovechamiento de los recursos naturales*, México, UNAM, IIF,CEM.

1997 *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial. Volumen III: Aprovechamiento de los recursos naturales*, México, UNAM, IIF,CEM.

Aveni, Anthony F..

1991 *Observadores del cielo en el México antiguo*, traducción de Jorge Ferreiro, México, FCE, (Sección de Obras de Antropología).

Anglería, Pedro Mártir de.

1964 *Décadas del Nuevo Mundo*, traducción de Agustín Millares Carlo, México, Porrúa, 2 vols., (Biblioteca José Porrúa Estrada de Historia Mexicana, 1ª serie, La Conquista, 6).

Antochiw, Michel.

1994 *Historia cartográfica de la península de Yucatán*, Campeche, México, Grupo Tribasa.

Barrera Vásquez, Alfredo y Silvia Rendón.

1989 *El libro de los libros de Chilam Balam*, Mérida, Yucatán, Dante, (Colección "Sueste").

Berendt, C. Hermann, ver *Chilam Balam. Artículos y fragmentos de manuscritos antiguos en lengua maya*, Mérida, Yucatán (1868).

Berendt, C. Hermann, ver *Chilam Balam. Artículos y fragmentos de manuscritos en lengua Maya colectados por D. Juan Pío Perez*, Mérida, Yucatán (1870).

Bocabulario de Maya Than.

- 1993 edición de René Acuña, México, UNAM, IIF, CEM, (Fuentes para el estudio de la Cultura Maya, 10).

Bonfil Batalla, Guillermo.

- 1995 *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo, (Interdisciplinaria).

Borah, Woodrow.

- 1985 *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*, traducción de Juan José Utrilla, México, FCE.

Brainerd, George W. y Sylvanus G. Morley.

- 1972 *La Civilización Maya*, traducción de Adrián Recinos y Cecilia Tercero, México, FCE, (Sección Obras de Antropología).

Bretos, Miguel A..

- 1987 *Arquitectura y arte sacro en Yucatán: 1545-1823*, Mérida, Yucatán, Dante, (Colección "Sueste").
1992 *Iglesias de Yucatán*, Mérida, Yucatán, Dante.

Bricker, Victoria Reifler.

- 1989 *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, traducción de Cecilia Paschero, México, FCE, (Sección de Obras de Antropología).

Broda, Johanna, Iwaniszewski, Stanislaw y Lucrecia Maupomé (editores).

- 1991 *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, IIH, UNAM, (Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología, 4).

Brotherston, Gordon.

- 1997 *La América indígena en su literatura: los libros del Cuarto Mundo*, traducción de Teresa Ortega y Mónica Utrilla, México, FCE, (Sección de Obras de Historia).

Calepino de Motul. Diccionario maya-español.

- 1995 edición de Ramón Arzápalo Marín, México, UNAM, 3 vols..

Calepino Maya de Motul.

- 1984 edición de René Acuña, México, UNAM, IIF, 2 vols. (Gramáticas y diccionarios, 2).

Carrillo y Ancona, Crescencio.

- 1937 *Historia antigua de Yucatán*, Mérida, Yucatán, Compañía Tipográfica Yucateca.

Cartografía Histórica del Encuentro de Dos Mundos.

- 1992 INEGI, México e Instituto Geográfico Nacional, España.

Chilam Balam. Artículos y fragmentos de manuscritos antiguos en lengua maya
1868 C. Hermann Berendt, Mérida, Yucatán.

*Chilam Balam. Artículos y fragmentos de manuscritos en lengua maya
colectados por D. Juan Pío Pérez.*
1870 C. Hermann Berendt, Mérida, Yucatán.

Chilam Balam de Chumayel.
1985 traducción de Antonio Mediz Bolio, estudio introductorio de Mercedes de la Garza, México, SEP, (Cien de México).

El libro de Chilam Balam de Chumayel.
1996 traducción de Antonio Mediz Bolio, Mérida, Yucatán, Maldonado editores.

Heaven Born Mérida and Its Destiny. The Book of Chilam Balam of Chumayel.
1986 introducción y versión al inglés de Edmonson, Munro S., Austin, University of Texas Press, (The Texas Pan American Series).

The Book of Chilam Balam of Chumayel.
1913 edición facsimilar e introducción de G.B. Gordon, Philadelphia, University Museum, The Museum Anthropological Pub., vol. V.

The Book of Chilam Balam of Chumayel.
1967 transcripción y traducción al inglés de Ralph L. Roys, Norman, University of Oklahoma Press (1ª ed. 1933, Washington, Norman, 548).

Ciudad Real, Antonio de.
1993 *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, México, IIH, UNAM, (Historiadores y Cronistas de Indias, 6), 2 vols..

Clavijero, Francisco Javier.
1982 *Historia Antigua de México*, México, Porrúa, 7ª ed., ("Sepan cuantos...", 29).

Clendinnen, Inga.
1988 *Ambivalent Conquests. Maya and Spaniards in Yucatan, 1517-1570*, Cambridge, Cambridge University Press.

Códice Florentino.
1979 reproducción facsimilar del manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana. Secretaría de Gobernación, México, edición vigilada técnicamente por la propia Biblioteca, supervisada por el AGN e impresa en los talleres de la Casa Editorial Giunti Barbèra, (3 vols.).

Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía,

sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias.

1870 volumen XIV, cuaderno núm. II, agosto.

Colombres, Adolfo.

1991 *La colonización cultural de la América indígena*, Buenos Aires, Ediciones del sol, 3ª ed., (Serie antropológica).

Cook, Sherburne F. y Woodrow Borah.

1978 *Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe (II)*, traducción de Clementina Zamora, México, Siglo XXI, (Colección América Nuestra, América Colonizada, 13).

Cortés, Hernán.

1963 *Cartas y documentos*, México, Porrúa, (Biblioteca Porrúa, 2).

Crone, G.R..

1956 *Historia de los mapas*, México, FCE, (Breviarios, 120).

"The Chronicle of Chac Xulub Chen by Nakuk Pech, 1562", en

Brinton, Daniel G.

1969 *The Maya Chronicles*, New York, Ams Press, (Brinton's Library of Aboriginal American Literature, number I).

"Crónica de Maní".

Fragmentos y planos del Archivo General de la Conquista desde 1557 a 1813, R.B.C./ L497.2051/M278/MARI.

Crónica de Yaxkukul.

1926 Juan Martínez Hernández, editor, Mérida, Yucatán, Talleres de la Compañía Tipográfica Yucateca.

Chamberlain, Robert.

1982 *Conquista y Colonización de Yucatán: 1517-1550*, traducción de Álvaro Domínguez Peón, revisada por J. Ignacio Rubio Mañé y Rafael Rodríguez Contreras, México, Porrúa, (Biblioteca Porrúa, 57).

Delgado López, Enrique.

1997 " 'Rasguños en el papel' Un proceso histórico-geográfico de la imagen del mundo de América y de la Nueva España", tesis de maestría en Historia de México, México, UNAM, FFyL.

Díaz del Castillo, Bernal.

1977 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, (Biblioteca Porrúa, 6 y 7), 2 vols..

Diccionario de Motul, maya español atribuido a fray Antonio de Ciudad Real y arte de lengua maya por fray Juan Coronel.

1929 Juan Martínez Hernández, editor, Mérida, Yucatán, Talleres de la Compañía Tipográfica Yucateca.

Diccionario de autoridades.

1976 edición facsímil, Madrid, Gredos, (Biblioteca Románica Hispánica, dirigida por Dámaso Alonso), 3 vols..

Diccionario de filosofía.

1974 por Nicola Abbagnano, traducción de Alfredo N. Galletti. México, FCE, 2ª ed..

Diccionario de la lengua española. Real Academia Española.

2001 Madrid, Espasa Calpe, 22ª edición.

Diccionario Maya.

1995 Alfredo Barrera Vásquez, director, Juan Ramón Bastarrachea Manzano y William Brito Sansores, redactores, Refugio Vermont, David Dzul y Domingo Dzul, colaboradores, México, Porrúa, 3ª ed..

"Documento n. 1 del deslinde de tierras en Yaxkukul, Yuc."

1984 México, I.N.A.H., Centro Regional del Sureste, (Colección Científica, Lingüística: 125).

Documentos para la Historia de Yucatán

1938 "La Iglesia en Yucatán, 1560-1610", vol. 2, Mérida, Yucatán, Compañía Tipográfica Yucateca, 2 vols..

Domínguez Ortiz, Antonio.

1976 *El Antiguo Régimen: los reyes Católicos y los Austrias*, Madrid, Alianza Alfaguara, Alianza Universidad, (Historia de España Alfaguara, vol. 3).

Dougna Rodríguez, Antonio.

1994 *Manual de Historia del Derecho Indiano*, México, UNAM, IIJ, (Serie Estudios Históricos, 47).

Edmonson, Munro S., ver *Heaven Born Mérida and Its Destiny. The Book of Chilam Balam of Chumayel* (1986).

Farris, Nancy M..

1984 *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*, Princeton University Press.

1992 *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, traducción de Javier Setó y Bridget Forstall-Comber, Madrid, Alianza Editorial, (Alianza América).

Fuentes y Guzmán, Francisco

1932-1933 *Recordación Florida. Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del Reyno de Guatemala*, Guatemala, Tipografía Nacional, (Biblioteca "Goathemala"), 3 vols., vols. VI, VII y VIII.

García Quintanilla, Alejandra.

- 2000 "El dilema de *Ah Kimsah K'ax*, 'el que mata al monte': significados del monte entre los mayas milperos de Yucatán", en *Mesoamérica*, n°. 39, junio, 255-285.

Garza, Mercedes de la.

- 1978 *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México, UNAM, CEM, (Serie Cuadernos, 14).
- 1997 "Espacios y tiempos sagrados en la arquitectura maya", Segunda Mesa Redonda de Palenque, Palenque, Chiapas, junio, (en prensa).
- 1998 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, UNAM, IIF, CEM.

Gerhard, Peter.

- 1991 *La frontera sureste de la Nueva España*, traducción de Stella Mastrangelo, México, UNAM, IIF, IG, (Espacio y tiempo, 2).

Glass, John B..

- 1975 "A Survey of Native Middle American Pictorial Manuscripts", en *Handbook of Middle American Indians*, London, University of Texas Press, vol. 14: 3-80.

González Cicero, Stella María.

- 1978 *Perspectiva religiosa en Yucatán. 1517-1571*, México, El Colegio de México.

Gordon, G. Byron, ver *The Book of Chilam Balam of Chumayel* (1913).

Gossen, Gary.

- 1979 *Los chamulas en el mundo del sol*, traducción de Cecilia Paschero, México, INI, (Colección INI, 58).

Grube, Nikolai y Carmen Arellano.

- 2002 "Escritura y literalidad en Mesoamérica y en la región andina: una comparación", en Arellano Hoffmann, Carmen, Peer Schmidt y Xavier Noguez, coordinadores, *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*, México, El Colegio Mexiquense, Universidad Católica de Eichstätt.

Hanks, William F..

- 1987 "Discourse Genres in a Theory of Practice", en *American Ethnologist*, vol. 14, n° 4, noviembre, 668-692.
- 1989 "Elements of Maya Style", en *Word and Image in Maya Culture. Explorations in Language, Writing, and Representation*, William F. Hanks y Don S. Rice, editores, Salt Lake City, University of Utah Press, 92-111.

Harley, J.B. y David Woodward.

1987 *The History of Cartography*, Chicago & London, University of Chicago Press, 3 vols..

Historia de ciencia en México, siglo XVI.

1983 Textos y estudio de Elías Trabulse, México, CONACYT, FCE, I (5 vols.).

Holland, William R..

1962 *Medicina maya en los altos de Chiapas*, traducción de Daniel Cazés, México, INI, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 4.

Kobayashi, José María.

1974 *La educación como conquista (empresa franciscana en México)*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, (Nueva Serie, 19).

Landa, Diego de.

1982 *Relación de las Cosas de Yucatán*, estudio introductorio de Angel María Garibay, México, Porrúa, (Biblioteca Porrúa, 13).

1994 *Relación de las cosas de Yucatán*, estudio preliminar, cronología y revisión del texto, Carmen León Cázares, México, Consejo Nacional para la cultura y las Artes, (Cien de México).

León-Portilla, Miguel y Carmen Aguilera.

1986 *Mapa de México-Tenochtitlan y sus contornos hacia 1550*, México, Celanese Mexicana.

Lenkersdorf, Gudrun.

2001 *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, México, UNAM, IIF, CEM.

Ligorred Perramon, Francesc.

1997 *U mayathanoob ti dzib / Las voces de la escritura*, Mérida, Yucatán, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Lizana, Bernardo de.

1995 *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán*, edición de René Acuña, México, UNAM, IIF, CEM, (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 12).

López-Austin, Alfredo.

1993 "El árbol cósmico en la tradición mesoamericana", en *lichiko intercultural*, nº 5, junio, 47-66.

López Cogolludo, Diego.

1957 *Historia de Yucatán*, prólogo de J. Ignacio Rubio Mañé, México, Academia Literaria, 5ª ed. facsimilar, (Colección de Grandes Crónicas Mexicanas, 3).

- 1971 *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán o sea Historia de esta provincia*, Austria, Akademische Druck u Verlagsanstalt Graz., 2 vols..
- Marcus, Joyce.
- 1992 *Mesoamerican Writing Systems. Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- 1993 "Ancient Maya Political Organization", en Sabloff, Jeremy y John S. Henderson, *Lowland Maya Civilization in the Eighth Century A.D.*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 111-152.
- Martin, Simon y Nikolai Grube.
- 2002 *Crónica de los reyes y reinas mayas. La primera historia de las dinastías mayas*, traducción de Lorenzo Ochoa y Fernando Borderas, México, Planeta.
- Mediz Bolio, Antonio, ver *Chilam Balam de Chumayel* (1985).
- Mediz Bolio, Antonio, ver *El libro de Chilam Balam de Chumayel* (1996).
- Miller, Mary y Karl Taube.
- 1997 *An Illustrated Dictionary of The Gods and Symbols of Ancient Mexico and The Maya*, Singapore, Thames and Hudson.
- Miram, Helga-Maria y Victoria R. Bricker.
- 1994 "Los días portadores de los meses mayas y europeos en el libro de Chilam Balam de Kauá", en Vega Sosa, Constanza (Coordinadora), *Códices y documentos sobre México. Primer Simposio*, México, INAH, (Colección Científica, Serie Historia).
- 1996 "Relating Time to Space: The Maya Calendar Compasses", en Robertson, Merle Greene (General Editor), *Eighth Palenque Round Table, 1993*, San Francisco, The Pre-Columbian Art Research Institute, (The Palenque Round Table Series, vol. 10).
- Mundy, Barbara E.
- 1996 *The Mapping of New Spain. Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones Geográficas*, Chicago and London, University of Chicago Press.
- O'Gorman, Edmundo.
- 1984 *La invención de América*, México, FCE, SEP, (Lecturas mexicanas, 63).
- "Ordenanzas del oidor García de Palacio", en
- 1940 *Boletín del Archivo General de la Nación*, México, Secretaría de Gobernación, tomo XI: 3, 422-425.
- Okoshi Harada, Tsubasa.
- 1985 "Kokotenkikoki shumatsu no Maya hocubu teichi no ryoikikozo" ("La estructura territorial de las tierras bajas mayas del norte a

- finales del Postclásico tardío”), en *Revista histórica de Gakushuin* (Gakushuin shigaku), 22, 26-44.
- 1992a “Los Canules: análisis etnohistórico del Códice de Calkiní”, México, tesis doctoral, FFyL, UNAM.
- 1992b “Tenencia de la tierra y territorialidad: conceptualización de los mayas yucatecos en vísperas de la invasión española”, ponencia en el Sinposium Internacional “La trascendencia del primer viaje de Cristóbal Colón”, Villahermosa, Tabasco, 1-15. (ver edición de Lorenzo Ochoa, *Conquista, transculturación y mestizaje. Raíz y origen de México*, México, UNAM, 1995).
- 1999 “Vivir en dos mundos: los Xiu del siglo XVI, Yucatán”, en *Jornadas Filológicas* (Memoria), México, UNAM, 21-30.
- 2000a “Devolviendo la voz a los indígenas: una lectura de los documentos mayas coloniales”, en *Jornadas Filológicas* (Memoria), México, UNAM, 331-340.
- 2000b “Los Xiu del siglo XVI: una lectura de dos textos mayas coloniales”, en *Mesoamérica*, n.º. 39: 225-238.
- 2001 “Otra lectura de la ‘Memoria de la distribución de los montes (1557)’ de los *Papeles de los Xiu de Yaxá*”, artículo entregado para su publicación en la memoria del Congreso Internacional de Cultura Maya (Mérida, Yucatán, Marzo 2001).
- y Alejandra García Quintanilla.
- 2003 “Las ‘tierras’ y los ‘montes’ entre los mayas yucatecos: un análisis crítico sobre los conceptos mayas y españoles”, en *Naturaleza y sociedad en el área maya: pasado, presente y futuro*, Patricia Colunga-García Marín y Alfonso Larqué Saavedra, editores, México, Academia Mexicana de Ciencias y Centro de Investigación Científica de Yucatán, pp. 109-118.
- Pardinas, Felipe.
- 1981 “El Arte Mesoamericano del siglo XVI”, en *Cuarenta siglos de Arte Mexicano*, México, Herrero/Promexa, 2ª ed., vol. 3: 31-123, (6 tomos).
- Pohl, John M.D. y Bruce E. Byland.
- 1990 “Mixtec landscape perception and archaeological settlement patterns”, en *Ancient Mesoamerica*, n.º 1, Cambridge University Press, 113-131.
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché.*
- 1960 traducción, introducción y notas de Adrián Recinos, México, FCE, (Colección popular, 11).
- Quezada, Sergio.
- 1993 *Pueblos y caciques yucatecos. 1550-1580*, México, El Colegio de México.
- 2001 *Breve historia de Yucatán*, México, FCE y El Colegio de México, Fideicomiso Historia de Las Américas, Serie Breves Historias de los Estados de la República Mexicana, (Sección de obras de historia).

- y Tsubasa Okoshi Harada.
 2001 *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán, México, UNAM y PyV, IIF, CEM, (Fuentes para el estudio de la Cultura Maya, 15).*
- Ramírez Ruiz, Marcelo.
 1998 "El espejo y la imagen", en *Novahispania*, México, UNAM, CONACYT, IIF, (Seminario de Historia Novo Hispana, 3), 83-130.
- Recetarios de indios en lengua maya.*
 1996 edición de Raquel Birman, traducción de Domingo Dzul, revisores de la traducción Tsubasa Okoshi y Birman, México, UNAM, IIF, CEM, (Fuentes para el estudio de la Cultura Maya, 13).
- Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias.*
 1987 facsímile de la edición príncipe, Julián de Paredes, Madrid, 4 vols., 1681, México, Miguel Ángel Porrúa.
- Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco).*
 1983 coordinación de Mercedes de la Garza, colaboradores Ana Luisa Izquierdo, Ma. del Carmen León y Tolita Figueroa, México, UNAM, IIF, CEM, (Fuentes para el estudio de la Cultura Maya, 1), 2 vols..
- Restall, Matthew.
 1997 *The Maya World. Yucatec Culture and Society, 1550-1850*, California, Stanford University Press.
- Riese, von Frauke Johanna.
 1981 *Indianische Landrechte in Yukatan um die Mitte des 16. Jahrhunderts. Dokumentenanalyse und Konstruktion von Wirklichkeitsmodellen am Fall des Landvertrages von Mani*, Hamburgo, Im Kommissionsverlag Klaus Renner, Hohen Schäftlarn bei München.
- Rivera Novo, Belén y Luisa Martín-Merás.
 1992 *Cuatro siglos de cartografía en América*, Madrid, MAPFRE.
- Robinson, Arthur H..
 1982 *Early Thematic Mapping in The History of Cartography*, Chicago and London, University of Chicago Press.
- Roys, Ralph L..
 1939 *The Titles of Ebtun*, Washington, D.C., CIW.
 1941 "The Xiu Chronicle. Part II: The Xiu Chronicle", MS en el Museo Peabody, Universidad de Harvard.
 1957 *The Political Geography of the Yucatan Maya*, Washington, D.C., CIW, (Pub. 613).
 ver *The Book of Chilam Balam of Chumayel* (1967).

- 1972 *The Indian Background of Colonial Yucatan*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Rubio Mañé, J. Ignacio, et al..
- 1945 *Catálogo de construcciones religiosas del Estado de Yucatán*, Formado por la comisión de inventarios de la cuarta zona 1929-1933, México, Talleres Gráficos de la Nación, 2 vols..
- Ruz, Mario Humberto.
- 1992 "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano", en *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, (Regiones).
- 1994 *Un rostro encubierto. Los indios del Tabasco colonial*, en *Historia de los pueblos indígenas de México*, dirigida por Teresa Rojas Rabiela y Mario Humberto Ruz, México, CIESAS, INI.
- Scholes, France V..
- 1938 "Fray Diego de Landa y el problema de la idolatría en Yucatán", *Cooperation in Research*, Washington, CIW, no. 501: 586-620.
- 1952 "Franciscan Missionary Scholars in Colonial Central America", *The Americas*, Washington, nº 8: 391-416.
- y Eleanor Adams.
- 1938 *Don Diego Quijada, Alcalde Mayor de Yucatán, 1561-1565*, México, Antigua librería Robredo, Porrúa, 2 tomos.
- y Ralph L. Roys.
- 1996 *Los chontales de Acalán-Tixchel*, traducción de Mario Humberto Ruz y Rosario Vega, México, UNAM, IIF, CEM y CIESAS.
- Sharer, Robert.
- 1993 *The Ancient Maya*, California, Standford University Press, 5ª ed..
- Schele, Linda y David Freidel.
- 1990 *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*, New York, Quill William Morrow.
- Sotelo Santos, Laura Elena.
- 1988 *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, México, IIF, CEM, (Cuadernos, 19).
- Stephens, John L..
- 1963 *Incidents of Travel in Yucatan*, New York, Dover, 2 vols..
- 1986 *Viajes a Yucatán*, Mérida, Yucatán, Consejo editorial de Yucatán, (Colección "Palabra en el Tiempo"), 2 vols.
- Strecker, Matthias y Jorge Artieda.
- 1978 "La *Relación de algunas costumbres* (1582) de Gaspar Antonio Chi", en *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM, IIF, vol. 6: 89-107.

Thompson, J. Eric.

- 1978 *Maya Hieroglyphic Writing. An Introduction*, University of Oklahoma Press, Norman, 6ª ed., (Civilization of the American Indian Series, 56).
- 1982 *Historia y religión de los mayas*, traducción de Félix Blanco, México, Siglo XXI, 5ª ed., (Colección América Nuestra, América Antigua, 7).
- 1988 *Un comentario al Códice de Dresde. Libro de jeroglifos mayas*, traducción de Jorge Ferreiro Santana, México, FCE.

Thrower, Norman J.W..

- 1996 *Maps & Civilization. Cartography in Culture and Society*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

Torquemada, Juan de.

- 1977 *Monarquía Indiana*, México, UNAM, IIH, vol. IV, (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 5), 8 vols..

Tozzer, Alfred M..

- 1941 *Landa's Relación de las Cosas de Yucatán*, Cambridge, Papers of the Peabody Museum.

Valadés, Diego.

- 1989 *Retórica Cristiana*, México, UNAM, FCE.

Velázquez Morlet, Adriana, López de la Rosa, Edmundo, *et al.*

- 1988 *Zonas arqueológicas. Yucatán*, México, INAH.

Villa Rojas, Alfonso.

- 1986 " Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos", en León-Portilla, Miguel, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM, IIH, 2ª ed., (Serie Culturas Mesoamericanas), 119-167.
- 1995a "Dioses y espíritus paganos de los mayas de Quintana Roo, México", en *Estudios etnológicos. Los mayas*, México, UNAM, IIA, Etnología, (Serie Antropológica, 38).
- 1995b "La tenencia de la tierra entre los mayas de la antigüedad", en *Estudios etnológicos. Los mayas*, México, UNAM, IIA, Etnología, (Serie Antropológica, 38).

Vindel, Francisco.

- 1991 *Mapas de América en los libros españoles de los siglos XVI al XVIII (1503-1798)*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores.

West, Robert C..

- 1972 "The Relaciones Geográficas of Mexico and Central America, 1740-1792", en *Handbook of Middle American Indians*, London, University of Texas Press, vol. 12: 396-449

Zorita, Alonso de.

1963

Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España, prólogo y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, UNAM, 2ª ed., (Biblioteca del estudiante universitario, 32).