



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLOGICAS

PARENTESCO Y SOCIEDAD ENTRE LOS MAYAS YUCATECOS EN LA EPOCA COLONIAL

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
DOCTOR EN ANTROPOLOGIA

PRESENTA
CLAUDIA PAOLA PENICHE MORENO

COMITE TUTORAL:
DIRECTOR: DR. MARIO HUMBERTO RUZ SOSA

CONSULTORAS:
DRA. MARIA EUGENIA OLAVARRIA
DRA. CARMEN LEON



MEXICO, D. F.



OCTUBRE DE 2005

Mr 349323

DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

INDICE

Agradecimientos	7
Gráficos	4
Tablas	4
Cuadros	5
Mapas	6
INTRODUCCIÓN	11
1.1 ESTADO DEL ARTE: ESTUDIOS SOBRE PARENTESCO EN MESOAMÉRICA	12
1.1.2 <i>El análisis del parentesco en la sociedad maya</i>	17
1.2 MARCO TEÓRICO	21
1.2.1 <i>Sociedades de casa</i>	22
1.2.2 <i>Parentesco oficial y parentesco práctico</i>	27
1.3 METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN	30
1.4 FUENTES	36
1.4.1 <i>Textos coloniales, siglos XVI y XVIII (crónicas, informes y relaciones)</i>	36
1.4.2 <i>Vocabularios y gramáticas coloniales</i>	39
1.4.3 <i>Probanzas de méritos de indios</i>	41
1.4.4 <i>Matrículas de tributarios</i>	42
1.4.5 <i>Actas sacramentales</i>	45
1.4.6 <i>Testamentos de indios</i>	47
I. EL LENGUAJE PARA LA PRÁCTICA: PARENTESCO OFICIAL Y SISTEMA DE PARENTESCO MAYA YUCATECO	53
1.1 FORMAS DE EMPARENTEAR: TÉRMINOS Y VÍNCULOS QUE DIBUJAN EL SISTEMA DE PARENTESCO	55
1.1.1 <i>Grupos de ascendencia común</i>	56
1.1.2 <i>Afines</i>	79
1.1.3 <i>Parentesco espiritual</i>	94
1.1.4 <i>Parentesco por adopción</i>	104
1.2 EL PARENTESCO Y LA COMPOSICIÓN DE LOS NOMBRES	106
1.3 EL INCESTO Y LOS LÍMITES DE LO PARENTAL	111
II. MATRIMONIO INDÍGENA EN EL ENTORNO COLONIAL	121
2.1 EL MATRIMONIO INDÍGENA PARA LA ADMINISTRACIÓN COLONIAL	123
2.2 EL MATRIMONIO PARA LA SOCIEDAD MAYA: ETNOGRAFÍA DEL RITUAL Y LA PRÁCTICA	135
2.3 COMPORTAMIENTO DEMOGRÁFICO DEL MATRIMONIO, SIGLOS XVI Y XVIII	161
2.4 SEGUNDAS Y TERCERAS NUPCIAS, SIGLOS XVI Y XVIII	169
2.5 CIRCUITOS DE INTERCAMBIO MATRIMONIAL, SIGLOS XVI Y XVIII. UNA PROSPECCIÓN DESDE LA ANTROPOLOGÍA Y LA DEMOGRAFÍA	184
2.6 MATRIMONIO Y RELACIONES DE PODER. LOS CASOS DE TEKANTÓ E IXIL, SIGLOS XVIII Y XIX	199
2.6.1 <i>La familia Castro de Tekantó</i>	200
2.6.2 <i>Los Pech de Ixil</i>	203
2.7 MATRIMONIO DE INDIOS SIRVIENTES, SIGLO XIX	207

III. LA RESIDENCIA ENTRE LOS MAYAS YUCATECOS DE LOS SIGLOS XVI Y XVIII, UN ANÁLISIS DEMOGRÁFICO DEL PARENTESCO.....	213
3.1 UNIDADES RESIDENCIALES Y DOMÉSTICAS ENTRE LOS MAYAS DE LA ÉPOCA COLONIAL TEMPRANA.....	220
3.1.1. <i>La coresidencia en el siglo XVI</i>	223
3.1.2. <i>Corresidencia y funciones domésticas</i>	244
3.2 LOCALIDAD Y MIGRACIÓN DE LOS GRUPOS PARENTALES DEL SIGO XVIII.....	255
IV. HERENCIA: EL PARENTESCO EN LA TRANSMISIÓN DE BIENES MATERIALES.....	273
4.1 NOTICIAS TEMPRANAS SOBRE LA HERENCIA ENTRE LOS MAYAS.....	276
4.2 LA HERENCIA EN LOS TESTAMENTOS INDIOS DE LOS SIGLOS XVIII Y XIX.....	283
4.2.1 <i>Los bienes y las heredades</i>	284
4.2.2 <i>Cesión colectiva e individual de los bienes</i>	298
4.2.3 <i>El lenguaje parental y la terminología en la práctica</i>	308
4.2.4 <i>Las rutas de la transmisión</i>	318
4.3 EL CONFLICTO POR LA CIRCULACIÓN DE LA PROPIEDAD ENTRE LOS MAYAS DE LOS SIGLOS XVIII Y XIX.....	336
V. ORGANIZACIÓN POLÍTICA, SUCESIÓN Y PARENTESCO.....	347
5.1 EL PARENTESCO COMO UN LENGUAJE POLÍTICO.....	348
5.2 ORGANIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA Y ESTRUCTURAS PARENTALES.....	354
5.3 SUCESIÓN Y PARENTESCO.....	364
5.3.1 <i>El marco social de la sucesión: la organización socio-política indígena en la Colonia</i>	364
5.3.2 <i>Los caminos de la sucesión política y la herencia de títulos de nobleza e hidalguía</i>	371
VI. CONSIDERACIONES FINALES.....	373
VII. BIBLIOGRAFÍA.....	399
BIBLIOGRAFÍA CITADA.....	399
FUENTES PUBLICADAS.....	413
SIGLAS.....	416

Gráfico 1. Tipos de relación entre compadres identificables en las actas de bautizo de Tekantó (1750-1760).....	98
Gráfico 2. Curva de población anual, Tekantó 1750-1780.....	99
Gráfico 3. Variaciones poblacionales en Tekantó entre los años de 1767 y 1780.....	166
Gráfico 4. Registros de primeras y segundas nupcias, Tekantó 1767-1793.....	167
Gráfico 5. Tasas de mortalidad diferencial entre hombres y mujeres, Tekantó 1749-1779	170
Gráfico 6. Tipos de residencia en la matrícula de Tecay, 1583.....	226
Gráfico 7. Tipos de residencia en la matrícula de Tixcacabchén, 1583.....	230
Gráfico 8. Tipos de residencia en la matrícula de Boxchén, 1583.....	231
Gráfico 9. Tipos de residencia en la matrícula de Pencuyut, 1583.....	232
Gráfico 10. Tipos de residencia en la matrícula de Dzabancuy, 1584.....	234
Gráfico 11. Tipos de residencia en la matrícula de Dzonotchuil, 1583.....	237
Gráfico 12. Tipos de residencia en la matrícula de Espita, 1584.....	240
Gráfico 13. Tipos de residencia en las matrículas de 1583-1584.....	244
Gráfico 14. Población masculina mayor de 14 años inmigrante y no inmigrante en los pueblos que componen la parroquia de Tekantó, 1803.....	256
Gráfico 15. Indios e indias inmigrantes en la jurisdicción del pueblo de Tekantó, 1803.....	258
Gráfico 16. Tipos de propiedades referidas en los testamentos, siglos XVIII y XIX.....	285
Gráfico 17. Formas de posesión y herencia de los solares y montes inventariados en los testamentos, siglos XVIII y XIX.....	300
Gráfico 18. Motivos de disputa de indios y no indios en los juicios verbales, Ticul 1820-1833.....	339
Tabla 1. Términos de filiación patrilineal.....	62
Tabla 2. Términos de descendencia.....	65
Tabla 3. Términos de ascendencia.....	66
Tabla 4. Expresiones de parentesco por afinidad.....	84
Tabla 5. Parientes prohibidos por el tabú del incesto.....	113
Tabla 6. Cuadro comparativo de las limosnas que pagaban los indios por bautizos, matrimonios y entierros, 1657.....	134
Tabla 7. Vocablos y expresiones relacionadas con la edad para casarse entre los mayas..	137
Tabla 8. Voces en maya para designar a los casamenteros.....	146
Tabla 9. Términos en maya registrados en los diccionarios para hablar de amancebamiento.....	154
Tabla 10. Estructura general de la población en las fuentes demográficas del siglo XVI ..	163
Tabla 11. Estructura general de la población en las fuentes demográficas del siglo XVIII	164
Tabla 12. Parejas en las fuentes demográficas de los siglos XVI y XVIII cuyos integrantes son portadores del mismo patronímico.....	186
Tabla 13. Lugar de origen de los contrayentes forasteros en las actas matrimoniales de Tekantó, 1767-1793.....	197
Tabla 14. Matrimonios celebrados entre individuos de distintos grupos sociales, Tekantó 1767-1848.....	203
Tabla 15. Porcentajes de enlaces hipergámicos e hipogámicos entre grupos sociales, Tekantó 1767-1848.....	203
Tabla 16. Patronímicos registrados en las actas de bautizo de los indios hidalgos de Ixil, 1808-1835.....	206
Tabla 17. Medianas y promedios de parejas por unidad residencial, 1583-1584.....	224

Tabla 18. Cuenta de habitantes y unidades residenciales en las matrículas de 1583-1584.	227
Tabla 19. Vivienda encabezada por Juan Cauich, Tixcacabchén (Tizimín) 1583.....	230
Tabla 20. Vivienda encabezada por Diego Balam, Pencuyut 1583	233
Tabla 21. Porcentajes de tipos de vivienda en las matrículas de Espita (Dzabancuy), Tizimín (Boxchén, Dzonotchuil, Tecay y Tixcacabchén) y Pencuyut, 1583.....	243
Tabla 22. Indios solteros por matrícula, 1583.....	250
Tabla 23. Indios viudos por matrícula, 1583	251
Tabla 24. Indios tributarios registrados en la matrícula del pueblo de Tekantó, 1803	257
Tabla 25. Distribución de la población procedente de Santiago de Mérida en Tekantó, 1803	259
Tabla 26. Distribución de la población procedente de distintas localidades en Tekantó, 1803	261
Tabla 27. Indios tributarios registrados en la matrícula del pueblo de Kimbilá, 1803.....	263
Tabla 28. Distribución de la población procedente del pueblo de Baca en Kimbilá, 1803 .	263
Tabla 29. Indios tributarios registrados en la matrícula del pueblo de Citalcum, 1803	265
Tabla 30. Distribución de forasteros en Citalcum, 1803	266
Tabla 31. Indios tributarios registrados en la matrícula del pueblo de Tixkochoh, 1803 ...	267
Tabla 32. Distribución de forasteros en Tixkochoh, 1803	269
Tabla 33. Vocablos en maya relacionados con la herencia.....	279
Tabla 34. Distribución de los cargos del cabildo en los pueblos de la provincia de Hocabá según patronímico, 1562-1565.....	373
Tabla 35. Distribución de los cargos del cabildo en los pueblos de la provincia de Sotuta según patronímico, 1562-1565.....	374

Cuadro 1. Cuadro genealógico de la distribución de los términos zucun (hermano mayor) e idzin (hermano menor)	71
Cuadro 2. Cuadro genealógico de la distribución del término cic (hermana mayor).....	72
Cuadro 3. Cuadro genealógico de la distinción entre parientes cruzados y parientes paralelos	75
Cuadro 4. Cuadro genealógico de la distribución lineal del término Mam	77
Cuadro 5. Cuadro genealógico de la distribución de los términos ACAN-ACHAK.....	85
Cuadro 6. Cuadro genealógico de la distribución del término HAN	86
Cuadro 7. Cuadro genealógico de la distribución del término BAAL	87
Cuadro 8. Cuadro genealógico de la distribución del término ZUCUNCABAL	91
Cuadro 9. Cuadro genealógico de la distribución del término HAUAN, Ego femenino.....	92
Cuadro 10. Cuadro genealógico del compadrazgo Chi / Oxe,	100
Cuadro 11. Cuadro genealógico del compadrazgo Pol /Puc, Actas sacramentales Tekantó, Siglo XVIII.....	101
Cuadro 12. Reconstrucción de la transmisión del nombre NachanChel	108
Cuadro 13. Cuadro genealógico de la distribución del término CHICH	116
Cuadro 14. Genealogía de Andrés Bacab, Tekantó 1772.....	175
Cuadro 15. Genealogía de Pascuala Bacab, Tekantó 1772, 1774	176
Cuadro 16. Genealogía de Feliciano Canul, Tekantó 1769.....	178
Cuadro 17. Genealogía de Dámaso Chi, Tekantó, 1769, 1772	179
Cuadro 18. Genealogía de Magdalena Bacab, Tekantó 1767	180
Cuadro 19. Matrimonio entre Manuel Hau y Apolonia Hau, Tekantó 1790.....	188
Cuadro 20. Matrimonio entre Lorenzo Camal y María Cruz Canché, Tekantó 1778.....	190

Cuadro 21. Matrimonios POL / HAU, Tekantó 1765, 1775.....	191
Cuadro 22. Matrimonios cruzados CANUL / POT, Tekantó 1768-1792.....	193
Cuadro 23. Matrimonio cruzado KANTUN / CEN, Tekantó.....	195
Cuadro 24. Matrimonio de Pedro Balam y Paula Chi, Tekantó 1779.....	196
Cuadro 25. Reconstrucción de las relaciones entre corresidentes, Espita 1583 (caso 1). . . .	228
Cuadro 26. Reconstrucción de las relaciones entre corresidentes, Espita 1583 (caso 2)	229
Cuadro 27. Esquema de residencia avunculocal.....	238
Cuadro 28. Residencia de los varones Cauich, Yaxcabá 1562	249
Cuadro 29. Cuadro genealógico de Diego Chan.....	310
Cuadro 30. Cuadro genealógico del testamento de Mateo Matú, Ixil 1765.....	320
Cuadro 31. Cuadro genealógico de los testamentos de Ignacio Canul, Ignacia Cobá y Pedro Couoh, Ixil 1765, 1766 y 1768	321
Cuadro 32. Cuadro genealógico del testamento de Joseph Poot, Ixil 1766 (No. 49)	323
Cuadro 33. Demanda de los herederos Noh contra su cuñada Sebastiana Itzá, Ticul 1821	341
Cuadro 34. Herederos de Manuel Jesús Kuyoc, Ticul 1833	342
Cuadro 35. Reclamos por la propiedad de dos solares heredados por Alejandra Tuin, Ticul 1831	344
Cuadro 36. Modelo hipotético de la estructura parental de los cuchtelo´ob	357
Cuadro 37. Sucesión en los cargos de batab, Tekantó 1706-1804.....	379
Cuadro 38. Relaciones de colateralidad entre las esposas y hermanas de los batab. Tekantó, siglo XVIII.....	380
Mapa 1. Ubicación de los pueblos matriculados por García de Palacios, 1583-1584	215
Mapa 2. Subdelegación de La Costa, siglo XVIII	216
Mapa 3. Subdelegaciones de la provincia de Yucatán, siglo XVIII.....	219
Mapa 4. Lugar de origen de los indios forasteros radicados en la jurisdicción del pueblo de Tekantó, 1803.....	260
Mapa 5. Lugar de origen de los indios forasteros radicados en la jurisdicción del pueblo de Kimbilá, 1803	264
Mapa 6. Lugar de origen de los indios forasteros radicados en la jurisdicción del pueblo de Tixkochoh, 1803	268

AGRADECIMIENTOS

La investigación que aquí se presenta como tesis de doctorado pudo realizarse gracias al apoyo y colaboración que recibí de diversas personas e instituciones a quienes deseo expresar mi agradecimiento. El Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, la Dirección General de Estudios de Posgrado de la Universidad Autónoma de México y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social me concedieron becas que fueron imprescindibles para el ejercicio de investigación y la redacción del texto final. Asimismo, es importante señalar que esta tesis se inscribe en el proyecto auspiciado por CONACYT "Espacios de reproducción cultural y la construcción histórica de la marginalidad indígena en Yucatán, siglos XVI-XXI" (clave U39979-H) de cual formo parte y se desarrolla en colaboración con varios investigadores del CIESAS-Programa Peninsular.

El programa de Doctorado en Antropología que imparte el Instituto de Investigaciones Antropológicas y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México, brindo un espacio académico idóneo para la realización de los estudios que culminaron en este trabajo. Particularmente, deseo reconocer mi agradecimiento a la Dra. Ana Bella Pérez Castro, quien fungía como directora del programa del posgrado cuando yo ingresé, y a sus colaboradoras Luz María Téllez, Fernanda Pérez Ruz y Teresa García quienes siempre estuvieron al tanto de mis necesidades académicas y administrativas y se hallaron en todo momento dispuestas a ayudarme.

Asimismo, expreso mi gratitud al Centro de Estudios Antropológicos del Colegio de Michoacán, dirigido entonces por la Dra. Gail Mummert, que me brindó la oportunidad de atender a seminarios que contribuyeron a mi formación académica. Con el Dr. Eduardo Zárate cursé el seminario de "Organización Social" que me permitió tener un primer acercamiento a la teoría antropológica referente al parentesco y donde perfilé la orientación teórica que sustentó mi trabajo de investigación.

También agradezco a todos los integrantes del seminario "Demografía Histórica" que se llevó a cabo en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y fue dirigido por la Dra. América Molina del Villar y el Dr. David Navarrete, quienes realizaron valiosos comentarios al trabajo que ahí presenté y que hoy forma parte del tercer capítulo de esta tesis referente a la residencia. Del mismo modo, estoy en deuda con los participantes del seminario "El pueblo maya: análisis histórico y

contemporáneo” que se desarrolla en el Programa Peninsular de la misma Institución y es dirigido por el Dr. Jesús Lizama Quijano y la Dra. Gabriela Solís Robleda, quienes discutieron conmigo los avances de la investigación desde que apenas era un proyecto.

Quiero destacar mi más sincera gratitud con el asesor de esta tesis, el Dr. Mario Humberto Ruz, quien realizó un cuidadoso seguimiento del ejercicio de investigación, y cuyos comentarios y observaciones fueron de vital importancia para obtener el resultado final que aquí se presenta. A la Dra. Maria Eugenia Olavaria y la Dra. Carmen León quienes formaron parte de mi comité tutorial y cuyo seguimiento y apoyo académico fueron determinantes a lo largo de toda la investigación. Asimismo, quiero expresar mi agradecimiento con el Dr. Felipe Castro, el Dr. Juan Pedro Viqueira y la Dra. Ana Bella Pérez Castro quienes amablemente accedieron a fungir como lectores de la tesis.

A la Dra. Gabriela Solís Robleda y al Dr. Pedro Bracamonte y Sosa agradezco haberme acompañado y guiado a lo largo de toda mi carrera académica, desde que era yo estudiante de licenciatura y, particularmente, me congratulo de compartir con ellos el gusto e interés por el estudio de la historia de los pueblos indígenas de México y, en especial, de Yucatán. Además, la Dra. Solís leyó el borrador final e hizo valiosos comentarios y sugerencias que, sin duda, fueron de gran valor y contribuyeron a mejorar la última versión.

Estoy en especial deuda con la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Iglesia Mormona) por haberme permitido consultar el importante acervo de información parroquial que conservan en microfilmes. Distintivamente, agradezco a la sede del Centro de Historia Familiar ubicada en Zamora, Michoacán y a su director el Sr. Juan Ramón García Zamudio y a la Sra. Cristina Vega por sus atenciones y apoyo en la consulta de dicho fondo documental.

Mención especial merece Alejandro Peniche Enseñat, mi padre, quien, una vez más, me ayudó a poner orden en la inmensidad de datos y números extraídos de las fuentes gracias a su conocimiento en matemáticas, estadística y computación. Aunque cabe destacar que la simplicidad en la presentación de los resultados estadísticos son única y exclusivamente responsabilidad mía.

Finalmente, y no por ello menos importante, quiero agradecer el apoyo invaluable que he recibido por parte de mi familia. Mis padres, Alejandro y Tere, estuvieron siempre dispuestos a ayudarme y acompañarme en los trámites del doctorado y trabajo de archivo, dedicando tiempo y especial atención a mi hijo. Lo mismo mis hermanas Susana, Tere y Margot.

Mi esposo Gabriel Angelotti, con quien tengo la fortuna de compartir el gusto e interés por la antropología, siempre pronto a ayudarme, a leer mi trabajo y a discutir conmigo las ideas centrales que aquí se presentan. Su apoyo invaluable no sólo se limitó al evidente plano emocional que conlleva su compañía, sino también fue enriquecedor en el terreno académico. A él, subrayo mi agradecimiento y admiración. Esta tesis la dedico a nuestro hijo: Matías Angelotti Peniche.

INTRODUCCIÓN

El análisis de los sistemas y relaciones de parentesco en distintas sociedades ha sido, desde los orígenes de la antropología, una estrategia privilegiada para el estudio de una gran variedad de fenómenos, especialmente aquellos vinculados a la organización social. No obstante, para la etnohistoria no ha sido empresa fácil aproximarse al papel que el parentesco tuvo en las sociedades mesoamericanas. En parte esta dificultad quizá se deba a que en muchas de las fuentes de información empírica relativas épocas pasadas las relaciones de parentesco se ocultan, se disfrazan o se subvierten, las alegorías genealógicas se enaltecen y las prácticas cotidianas se olvidan.

Pero hoy día resulta evidente que más de tres siglos de dominación colonial no lograron restringir el universo parental de los mayas al modelo de familia nuclear formado por una pareja y sus hijos solteros. Por el contrario, incluso una somera mirada a los estudios de etnografía contemporánea nos ofrece pautas para poder advertir que el parentesco, más allá de los lazos de sangre, contribuyó a edificar los principios organizativos que permitieron a los mayas transitar por el intrincado camino de la historia y el mundo presente. Así, las relaciones de parentesco fueron construidas sobre la base de una propia percepción del mundo, una cultura que hacia de este fenómeno social, más que un conjunto de normas, un proceso continuo de acciones.

La presente investigación se centró en construir una explicación sobre la manera en que el parentesco constituyó para los mayas de Yucatán a lo largo de la época colonial una forma de articular relaciones que se desplegaban en diversos escenarios, como el político o el económico. Se trata de un estudio acerca de ciertos aspectos de la organización social indígena, abordados a partir de prácticas concretas como el matrimonio, la residencia, la herencia y el poder político que, si bien se expresaban en el lenguaje polisémico del parentesco, su desarrollo obedecía a una serie de factores que rebasaban el ámbito parental y dependía de contextos históricos específicos. En este sentido, el interés se enfocó en desentrañar los mecanismos a través de los cuales los grupos se construyen, se reproducen y se perpetúan utilizando distintas estrategias "revestidas bajo los oropeles del parentesco". El resultado es un análisis del parentesco entre los mayas yucatecos en la época colonial. Parentesco entendido como lenguaje y como práctica social que se desarrolla en el tiempo, con su ritmo y orientación propios.

Para introducir al lector en la problemática, es necesario exponer primero un balance general sobre cómo ha sido abordado el tema del parentesco en Mesoamérica en

las épocas prehispánica y colonial, para después situarnos específicamente en el área maya. Este ejercicio deja de ser un mero formalismo cuando se considera que conocer el camino comenzado por las investigaciones antecedentes fue fundamental para construir un marco teórico y conceptual adecuado que orientase el trabajo y contribuyese al estado del conocimiento de la organización social de los mayas ofrecido por los estudios anteriores. Más adelante se desarrollan los principales postulados teóricos y conceptuales que estuvieron presentes a lo largo de todo el ejercicio de investigación, para finalmente exponer y valorar las herramientas metodológicas que me auxiliaron en la sistematización y análisis de la información empírica, así como las fuentes utilizadas.

1.1 ESTADO DEL ARTE: ESTUDIOS SOBRE PARENTESCO EN MESOAMÉRICA

Desde el siglo XIX, la imbricación de los sistemas políticos y de parentesco en Mesoamérica ocupó un lugar importante en los análisis de las formas de organización indígena en épocas pasadas. De hecho, los planteamientos evolucionistas clásicos marcaron el derrotero que siguió la investigación sobre las sociedades mesoamericanas prehispánica y colonial temprana, en las que el interés central estaba marcado por una preocupación por conocer el papel que desempeñaba el parentesco en el mundo social de los indios.

El mismo Morgan utilizó información histórica sobre los aztecas para ejemplificar una fase de la barbarie superior en su esquema global de evolución universal, sobre la idea de que el *calpulli* era un clan exógamo que controlaba la tierra.¹ Bandelier, uno de los discípulos de Morgan, desarrolló el esquema evolucionista iniciado por su antecesor. Al igual que su maestro, afirmó que los *calpulli* eran los clanes que constituían la base de la sociedad azteca y que los jefes ocupaban su puesto no por herencia, sino por elección, subrayando el carácter igualitario de la sociedad.²

Tomar al parentesco como un elemento que por sí mismo permitiera explicar a la sociedad, fue cuestionado por otros autores que sostuvieron que la organización azteca no se basaba en una sociedad clánica sino en una marcada estratificación que a su vez se sostenía en la relación que establecían los grupos con el territorio, y no únicamente en los lazos de parentesco. Entre ellos destaca Manuel Moreno quien, sin embargo,

¹ Morgan, L., *Ancient Society*, 200-203

² *Apud* Robichaux, *Le mode de perpétuation*, cap. 2.

mantuvo las premisas fundamentales de la teoría evolucionista. Su argumentación es más bien una refutación de la clasificación de la sociedad azteca en la categoría de sociedades tribales. Propone, en cambio, inscribirla en la categoría de sociedades civilizadas sugerida por Morgan. En su obra, Moreno presenta un esquema de evolución de la familia y de los grupos de parentesco pasando de clanes totémicos matrilineales a sistemas patrilineales, que culmina en el cenit de la curva evolutiva de la familia: "la familia individual". Al igual que sus predecesores, reconoció la importancia del *calpulli* en la organización social mesoamericana prehispánica, asunto que perduraría como tema de discusión entre los investigadores de la región.³

A pesar de las fuertes críticas que recibió el esquema evolucionista, los estudios subsiguientes sobre parentesco retuvieron, como lo hizo el estructural-funcionalismo, el interés por las terminologías y el análisis de las estructuras sociales inaugurados por Morgan.⁴

Para Yucatán fue de especial importancia el trabajo publicado por Fredd Egan, que realizó un análisis de la terminología de parentesco entre los mayas con base en fuentes del siglo XVII, reconociendo la importancia que tenía la nomenclatura para comprender el sistema de organización social y las costumbres de matrimonio.⁵ Esta relación entre categorías taxonómicas y estructura social se deriva directamente de los planteamientos esbozados por Radcliffe Brown sobre los sistemas de parentesco y matrimonio africanos,⁶ planteamientos que se replicaron de manera recurrente en los estudios sobre sociedades indígenas en épocas históricas y contemporáneas.

La teoría estructural-funcionalista hizo énfasis en la estrecha conexión que existía entre los ámbitos del parentesco y el político, sobre todo en aquellas sociedades carentes de instituciones políticas y una administración central. Así, la atención se centró en los grupos de parentesco constituidos, en su mayoría, por una filiación unilineal -ya fuera femenina o masculina- para analizar el funcionamiento de los grupos políticos en las sociedades estudiadas, como Evans Pritchard (1940) lo haría para los *nuer* o Fortes (1945) para los *tallensi*.⁷ Así, la descendencia se convirtió en un asunto de vital interés, al grado que sirvió de sustento para definir al parentesco pues se llegó a aseverar que "dos personas son parientes cuando una desciende de la otra o cuando ambas descienden de

³ Moreno, M., *La organización política*, 45-48, 69-70 y 82.

⁴ Fortes, M., *Kinship and the social order*, 19, 28.

⁵ Egan, F., *The maya kinship*, 1962.

⁶ Radcliffe-Brown, *Sistemas africanos*, 1982

⁷ Evans-Pritchard, E., *Los nuer*; Fortes, M., *The Dynamics of Clanship*.

un antepasado o una antepasada común".⁸ La relación social establecida entre estos dos individuos fue nominada como *filiación*, para diferenciarla del vínculo biológico determinado por la consanguinidad.⁹ El término de linaje fue utilizado para designar a aquellas agrupaciones compuestas por grupos de descendencia unilineal, corporadas, localizadas y exógamas.

Algunos autores vieron en la organización política de las sociedades mesoamericanas un ejemplo del sistema de linajes segmentarios de la antropología social británica originalmente esbozado por Evans-Prichard, dando origen a análisis que describen la coexistencia de modelos de filiación y sistemas de estratificación social para, finalmente, unir el sistema de linajes segmentarios con el Estado.¹⁰ Para el caso prehispánico, por ejemplo, se ha señalado que la política se basaba en el funcionamiento de linajes nobles que interactuaban con otras unidades similares dentro, e incluso más allá de sus fronteras.¹¹ Carmack, por su parte, apuntó que los quichés de las Tierras Altas estaban organizados en linajes segmentarios que crearon alianzas con otros grupos de ascendencia chontal en niveles sucesivamente más altos hasta alcanzar un estado segmentario.¹²

Fox W., utilizó el modelo de linajes segmentarios y argumentó que los linajes yucatecos de la época prehispánica ejemplificaron los principios de dicho modelo, incluyendo variantes de un Estado segmentario. Este autor incluyó factores de suma importancia para el análisis de estas unidades de organización como la producción, la tenencia de la tierra, la movilidad geográfica y el ritual. Desde esta perspectiva, la "caída" de Chichén Itzá y Mayapán dejó de ser un enigma al verse como la desarticulación de un Estado segmentario a sus linajes constituyentes. Más aún, resultó ser una característica inherente a la organización del sistema de los linajes segmentarios.¹³ El esquema de linajes fue aplicado también para comprender a la sociedad nahua de la época colonial temprana. Los trabajos de Monzon y Kirchoff equipararon al *calpulli* con "clanes o linajes"

⁸ Radcliffe-Brown, *Sistemas africanos*, 14.

⁹ *Ibidem*, 24.

¹⁰ Kirchoff, en Kuper, *Lineage Theory*, 89; Fox, J., *Maya Postclasic*.

¹¹ Hammond, N., *Inside the black Box*, 270; Sanders, W. *Household, Lineage and State*, 102.

¹² Carmack buscaba al mismo tiempo mostrar que estos chontales, a su vez, se vinculaban con otros grupos "mexicanos", Carmack, R. *The Quiché Mayas of Utatlán*. Esta interpretación es compartida por Elías Zamora, quien plantea que existió una continuidad de los patrilinajes prehispánicos en el marco de las nuevas parcialidades coloniales quichés de Totonicapán, y asegura que "el patrilinaje era la unidad básica de la organización social de los mayas de las tierras altas en la época prehispánica y, al menos, en el siglo XVI". Zamora Acosta Elías, *Los mayas de las tierras altas*, 360-375.

¹³ Fox, W., *Maya Postclassic state*.

compuestos principalmente por comuneros,¹⁴ mientras que otros estudios como los de Lockhart y Carrasco distinguieron unidades de linaje tan sólo entre los estratos altos de las casas nobles.¹⁵

Para el caso yucateco, hay estudios que han planteado que en la época previa a la conquista española y las primeras décadas que siguieron, la organización por linajes sirvió como un mecanismo para conservar el acceso de ciertos grupos al ejercicio del poder que trascendía las fronteras de los pueblos. El trabajo de Sergio Quezada sobre los pueblos y los caciques yucatecos de la época colonial temprana, por ejemplo, identificó una "institución parentil" a la que denominó *tzucub* y con la cual, según este autor, se integraba la élite como grupo reclamando ciertos derechos ancestrales que le servían para sujetar al resto de la población. A pesar de reconocer la importancia de los linajes nobles en el terreno político, Quezada asegura que al ser el *tzucub* una institución parentil "como tal no tenía una jurisdicción política ni sus integrantes constituían una entidad de carácter administrativo".¹⁶ Es decir que esta visión, por un lado, reconoce el papel del parentesco como vía de legitimación y unidad sociopolítica, y por el otro, de forma contradictoria, lo reduce a los vínculos consanguíneos que trazaban entre sí los actores políticos.

A diferencia de este planteamiento, Tsubaza Okoshi observa que en la organización sociopolítica de los mayas en la época postclásica tardía, el parentesco era solo una estrategia política utilizada "simbólicamente", que tenía como fin último asegurar el buen gobierno de los pueblos. En su análisis del *Códice de Calkini*, por ejemplo, este autor advierte que el patronímico Canul podía ser utilizado por individuos que no provinieran del mismo linaje, pero que al hacerse llamar de la misma manera se adscribían a la "casa señorial Canul", asegurando de esa forma su fidelidad política.¹⁷

Sin embargo, cabe destacar que muchos de los estudios de corte etnohistórico, aunque señalan repetidamente la existencia de clanes o linajes, por lo regular no se preocupan por precisar sus conceptos.¹⁸ Pocos son los trabajos como los de Pedro

¹⁴ Monzon, A. *El calpulli*.

¹⁵ Carrasco, P. *Las tierras de los indios nobles*. James Lockhart, por su parte, define al *Tecalli* llaxcalteco como un linaje noble con un señor titular que manejaba tierra y dependientes. Lockhart, J., *The nahua after the conquest*, 23.

¹⁶ Quezada, S., *Pueblos y caciques*, 45.

¹⁷ Okoshi, T., *Los canules*, 244-245.

¹⁸ Caso extremo es el que nos presenta Jorge Luján Muñoz, quien en su análisis de las transformaciones que sufrió la organización familiar de los indígenas pokomames de Petapa, a raíz de los cambios impuestos por los colonizadores, utiliza como sinónimos los términos de linaje,

Carrasco o William Haviland que, al tener una orientación netamente antropológica, entienden al linaje como un grupo corporado estructurado por una descendencia preferentemente unilineal.¹⁹

Por otro lado, hay que señalar que al igual que los análisis realizados por los antropólogos británicos, algunos de estos estudios sobre sociedades mesoamericanas en épocas pasadas tienden a caer en un cierto estatismo y parecen olvidar que, sobre todo la Colonia, fue una época llena de cambios que afectaron de manera directa las formas de organización indígena. Asimismo, el conflicto y las contradicciones del sistema tuvieron escasa cabida en el análisis, pues -en África como en América- lo que se buscaba era el orden y los factores que contribuyen a la continuidad.²⁰ La noción del sistema de parentesco como "un convenio que permite a las personas vivir juntas y cooperar unas con otras en una vida ordenada",²¹ siguió permeando gran parte de las reflexiones sobre la sociedad mesoamericana, y las desviaciones con respecto a ese convenio fueron tomadas como criterios para juzgar el equilibrio o desequilibrio del sistema. Por ejemplo, en el análisis que hace Haviland de las pautas de residencia entre los mayas de Cozumel en la segunda mitad del siglo XVI, se interpreta el alto índice de matrilocalidad que se registró en las fuentes como una "crisis" del sistema patrilineal que luchaba por mantenerse vigente.²²

Por otro lado, es importante reconocer que los estudios de parentesco han realizado nuevas y valiosas aportaciones al conocimiento antropológico y desempeñan todavía un papel importante en la investigación. Gracias a ello hoy sabemos que, al contrario de lo que hubiera planteado la antropología del pasado, no existen conexiones simples ni directas entre los sistemas de parentesco y los regímenes sociales y políticos de una sociedad dada. Es por eso que se plantea una necesidad constante de buscar conceptos y modelos que nos sirvan como herramientas para el análisis de determinada sociedad a la luz de nuevos datos empíricos. Pero también es cierto que la teoría de la filiación ha sido de gran ayuda para explicar los sistemas políticos en las sociedades en

clan y familia extensa, así como también descendencia, parentesco y residencia. Luján Muñoz, J., *Cambios en la estructura familiar*.

¹⁹ A pesar de que estos autores no hacen una definición explícita de los conceptos de "linaje" y "clan", a lo largo de sus escritos de advierte que es la noción estructural-funcionalista la que orienta sus reflexiones y, en ningún momento, se emplean como equivalentes "linaje" y "clan". Carrasco, P. *Los linajes nobles*. Haviland, W., *Rules of Descent*.

²⁰ Un ejemplo es el del estudio realizado por Elías Zamora Acosta, anteriormente citado, quien ve en las parcialidades coloniales del siglo XVI una réplica de los linajes quichés que existieron en tiempos prehispánicos. Zamora, E., *Los mayas de las tierras altas*, 375.

²¹ Radcliffe-Brown, *Sistemas africanos de parentesco*, 13.

²² Haviland, W., *Rules of Descent*, 136; *Marriage and the family*, 218.

donde el parentesco juega un papel de importancia, aunque no necesariamente central. Han sido varias las alternativas ensayadas: desde aquellas que tras reconocer la importancia de la unilinealidad en muchas de las sociedades estudiadas, optaron por un relativismo epistemológico moderado que las llevó a enfocarse en las formas variadas en que los diferentes grupos sociales ponen en práctica los principios de su sistema de parentesco;²³ o las que prefirieron redefinir los conceptos para pasar de un grupo de filiación unilineal a una ideología unilineal que orienta la práctica pero no la restringe;²⁴ hasta aquellas posturas que abandonaron el modelo de linajes unilineales para optar por otro que les permitiera centrar su atención, más que en los dispositivos desarrollados para reclutar a los miembros de un grupo, en los mecanismos que los mantienen juntos.²⁵

1.1.2 El análisis del parentesco en la sociedad maya

Como se refirió en el apartado anterior, el modelo teórico estructural-funcionalista sobre los linajes segmentarios es el que más influencia ha tenido en los estudios sobre las sociedades mesoamericanas de épocas pasadas, incluyendo la maya. De acuerdo con este modelo, la organización social fue entendida como una estructura de “emplazamientos” de linajes que en conjunto llegaban a construir sistemas políticos altamente jerarquizados, pero que tenían una existencia propia cuyos vínculos internos se definían por el estado general de las relaciones sociales, políticas y económicas.²⁶ Desde esta perspectiva, los debates específicos se centraron en definir el tipo de filiación que primaba en las sociedades mesoamericanas, pero poco se cuestionó la supuesta importancia que tenían los vínculos genealógicos, el estudio del matrimonio quedó en suspenso y no hubo interés en indagar la manera en la cual los grupos de parentesco se perpetuaban.²⁷

²³ Gonzáles, A., *Parientes y Afines*, 150.

²⁴ Scheffler, *Filiation and Affiliation*, 9.

²⁵ Carsten y Hugh-Johnes, *About the house*; Waterson, R. *Houses and Hierarchies*; Gillespie, S. *Rethinkin Ancient Maya*; Chance, J., *The noble house*; Parmetier, R. *House affiliation systems*; Pine, F., *Naming the House*.

²⁶ Hopkins, N., *Classic mayan Kinship*; Hendon, J., *Status and Power*, entre otros.

²⁷ Al respecto, el trabajo de David Robichaux sobre el parentesco en la Tlaxcala contemporánea representa un parteaguas en la manera en que han sido abordadas las sociedades mesoamericanas en épocas pasadas y actuales, pues se destaca por el interés de analizar a los grupos de parentesco más allá de sus aspectos formales, enfocándose en la manera en que se perpetúan por medio de la residencia y la herencia, llegando a plantear un modelo general de familia mesoamericana. Robichaux, D., *Le mode de perpetuation*.

Para Yucatán existen algunos trabajos de corte etnohistórico y antropológico que, desde diferentes enfoques, abordan la problemática que aquí nos ocupa y que, según sus ejes de análisis, se pueden agrupar en dos rubros: aquellos que se centran en los aspectos organizacionales de la sociedad y los que se avocan al estudio de terminologías y nomenclaturas de parentesco. Esto no significa que ambas visiones se contrapongan, sino que se trata de distintas formas de acercarse al problema de investigación.

Dentro del primer rubro, los estudios realizados por Ralph Roys acerca de los mayas de las épocas prehispánica y colonial significaron un verdadero aporte al conocimiento sobre el papel que desempeñaba el parentesco en el terreno de la organización social y política. Sus observaciones sobre la herencia de los nombres (1940) y el papel de las relaciones de parentesco en la conformación de la geografía política de la península (1957) sentaron las bases para el desarrollo posterior de la investigación histórica sobre la península, no sólo en lo tocante al parentesco sino al conjunto de la organización política y social de los indios.²⁸ En el año de 1965 Michael D. Coe publicó un artículo relativo a las estructuras organizacionales que había entre los mayas de las tierras bajas en la época previa a la conquista. Su argumentación, centrada en torno al parentesco, se basó en las mismas fuentes utilizadas por su predecesor, así como también en algunos de sus postulados, principalmente los concernientes a los sistemas de nombres. Para este autor, la manera en la cual los mayas heredaban patronímicos y matronímicos fue uno de los datos que le permitió sugerir que existía un sistema de doble filiación.²⁹

A casi una década de distancia, estas ideas fueron refutadas por William Haviland (1970, 1973) quien, empeñado en demostrar la existencia de un sistema patrilineal, planteó respuestas alternativas a la de doble filiación. Para él, la herencia de los matronímicos advertida por Roys, no necesariamente indicaba la pertenencia de un individuo a un grupo de filiación matrilineal, sino que se podría tratar de rastros prístinos de un sistema cognaticio.³⁰ Sin embargo, es importante subrayar que la base empírica empleada por este autor se restringe a un lugar y un momento específicos (Cozumel 1570), circunstancia que debe considerarse al retomar sus observaciones.

Dentro de los estudios que recurrieron al análisis de terminologías de parentesco como una forma de abordar la organización social de los mayas en épocas pasadas, se considera como pionero el artículo que en 1934 publicó Fredd Eggen, *The Maya Kinship*,

²⁸ Roys, R., *Personal names* (1940) y *Political Geography* (1957).

²⁹ Coe, M.D., *A Model of Ancient*.

³⁰ Haviland, W., *Marriage and the family* (1970) y *Rules of Descent*, (1973)

en el que reunió la nomenclatura parental incluida en el *Diccionario de Motul* (siglo XVII). Esta información le sirvió para derivar consideraciones generales acerca del sistema de intercambio matrimonial que entonces practicaban los mayas y, por analogía, concluir que los mayas del siglo XX efectuaban matrimonios entre primos cruzados bilaterales.³¹ Décadas más tarde (1970) Juan Ramón Bastarrachea hizo una revisión de los mismos datos que analizó Eggan y los complementó con la información de fuentes entohistóricas del área como la *Relación de las cosas de Yucatán* de fray Diego de Landa. Las conclusiones de este autor, aunque pretendieron cuestionar las de su antecesor, siguieron prácticamente el mismo camino al inferir prácticas sociales de análisis estructurales. Con base en la terminología y algunos datos de fuentes primarias planteó que los mayas no tenían un sistema de connubio entre primos cruzados bilaterales, sino otro “avuncular patrilateral”, es decir, que una esposa preferencial para un ego masculino era la hermana de su padre.³²

Paralelamente, Phillip Thompson (1970) redactó su tesis doctoral sobre la organización social del pueblo de Tekantó, Yucatán. Este trabajo, a mi juicio, constituye el estudio más completo sobre el parentesco entre los mayas de la época colonial. Al igual que Eggan y Bastarrachea, el autor realizó un análisis de la nomenclatura parental que fue anotada en los vocabularios y gramáticas de los siglos XVII (Motul) y XVIII (Beltrán de Santa Rosa). Pero además, contrastó esta información con la que encontró en otro tipo de fuentes como registros matrimoniales, testamentos de indios y actas de Cabildo, abarcando un amplio marco temporal que corre desde 1590 hasta 1833. Al analizar fuentes primarias de diversa índole, Thompson se acercó a las diferentes formas en las cuales las relaciones de parentesco se expresaban en los variados escenarios del mundo colonial, haciendo especial énfasis en la tenencia de la tierra y el poder político. De ahí que este trabajo se centre de manera particular en el estrato social de los nobles, conocidos como *almehen'ob*. Otro de los aciertos de este estudio fue haber señalado de manera clara y específica las preguntas que, a juicio del autor, quedaban aún por responder. Al interesarse por la alta jerarquía social y política local, apuntó la necesidad de indagar la existencia de patrones de matrimonio interregional entre familias nobles, pero también subrayó la pertinencia de conocer la magnitud de la incidencia del matrimonio entre primos cruzados a través del análisis de actas sacramentales. Asimismo

³¹ Eggan, F., *The maya Kinship*.

³² Bastarrachea, J., *Organización social*. En el capítulo primero de esta tesis, en donde se aborda la terminología y el sistema de parentesco yucateco se discute con mayor detenimiento la viabilidad de esta hipótesis según mi propio análisis.

planteó que el parentesco espiritual era otra forma importante por la cual los mayas establecían relaciones de parentesco y que había sido soslayada por los investigadores.³³ Esta tesis retoma algunas de las preguntas planteadas por Thompson, sobre todo aquellas que se relacionan con la preocupación por conocer hasta qué punto las terminologías de parentesco coincidían con las prácticas sociales.

La discusión sobre el papel del parentesco y las reglas de filiación en la organización política de las sociedades mesoamericanas en general, y de la sociedad maya en particular, continúa siendo objeto de distintos debates. La utilización del término de linajes ha traído a la luz asuntos relacionados con la co-residencia y con la formación de unidades de organización que, si bien se integraban con personas con una ascendencia común, incluían también a individuos sin ella. De aquí que, para el análisis de la organización política de las sociedades prehispánicas, se haya planteado la pertinencia de reemplazar el uso del término *linaje* por el que acuñó Leví Strauss de *maison* (*casa*), en donde un grupo corporado mantiene un estado de perpetuidad por el reclutamiento de miembros cuyas relaciones son expresadas en “el lenguaje” del parentesco, pero la afinidad y la pertenencia es afirmada por acciones concretas como la residencia y la propiedad.³⁴ En este marco, en la última década se han publicado algunos trabajos sobre el área maya que han tratado de rebasar la noción antropológica de los “lazos de sangre”, haciendo mayor énfasis en asuntos relacionados con la propiedad material y simbólica, el poder político o la residencia.

Para la arqueología ha sido de singular interés este enfoque, pues ha permitido a esta disciplina aproximarse a la organización parental a partir del análisis de la arquitectura y los patrones de asentamiento.³⁵ Se ha visto a la *casa* como un espacio físico residencial que albergaba a un grupo corporativo que desarrollaba funciones domésticas y controlaba el acceso a la tierra, el cual trascendía las relaciones consanguíneas trazadas linealmente.³⁶ Con base en este marco conceptual se desarrollaron otros planteamientos que propusieron la reconstrucción del sistema de parentesco maya del periodo clásico enfocándose en la organización política. Armando Anaya, por ejemplo, analizó los glifos emblema de las ciudades de Tikal y Palenque y planteó que la *casa* era la institución que predominó en la organización del parentesco durante el periodo Clásico Tardío Maya hasta su colapso. Subrayó que la constante

³³ Thompson, P., *Tekantó*, 407.

³⁴ Gillespie, S., *Rethinking Ancient Maya*, 467; Chance, J., *The Noble House*, 485.

³⁵ Chaze, D., *Archeological perspectives*.

³⁶ Gillespie, S., *Rethinking Ancient Maya*. Pool, M., *Sistemas de descendencia*

preocupación de los gobernantes mayas por poner de manifiesto sus genealogías a fin de legitimar su posición en el poder, es reflejo de las contradicciones inherentes al sistema en donde los intereses político-económicos comenzaban a contraponerse al derecho de sangre.³⁷

Recientemente se han hecho otros esfuerzos por trascender la visión del parentesco entre los mayas como una estructura normativa basada en relaciones consanguíneas. En los primeros meses del 2005 se realizó un congreso en la Universidad de Illinois titulado *The Durable House*, donde todos los trabajos presentados se abocaron a explorar la capacidad explicativa del modelo de *sociedades de casa* en diferentes sociedades de todo el mundo y de diversas épocas. Profundizando en la cultura material que subyace las relaciones de parentesco, algunos de estos estudios trataron de explicar la organización de los mayas en la época prehispánica bajo los supuestos conceptuales y teóricos del modelo de *sociedades de casa*.³⁸ Sin embargo, la mayoría de estos planteamientos se ha quedado en el nivel de hipótesis, mientras que la base empírica del resto se ha restringido a sólo un aspecto del universo de organización social como la residencia, los enterramientos o la sucesión política.

Este trabajo se propone continuar el camino abierto por los estudios citados y contribuir al conocimiento de la organización social de los mayas a partir del análisis de la forma en la cual se establecían las relaciones sociales que sustentaban la práctica en variados escenarios del mundo colonial.

1.2 MARCO TEÓRICO

Opté por el referente teórico y conceptual de *sociedades de casa* para orientar desde un inicio la búsqueda de material empírico y análisis, aunque es importante subrayar que tuve siempre la preocupación de no forzar los datos de manera que pudiera comprobar que entre los mayas existían los ordenamientos que este esquema propone. Por ello, el lector advertirá que los “grupos de parentesco” no están definidos *a priori*, pues se privilegió la presentación y análisis del material empírico que permitiera construir con mayor precisión conclusiones que se exponen en las consideraciones finales. Después de todo, el objetivo de esta investigación no se centra en determinar si los mayas se organizaban en el marco de linajes, clanes, casas o sibs, convirtiendo de esa manera a

³⁷ Anaya, A., *La noción de casa*, 138.

³⁸ Hendon, J., *Memory, Materiality and practice*; Lopiparo, J., *House Societies and Herachy*; Yaeger, J., *House, Community, Polity*.

las categorías de análisis en fetiches de la interpretación. Por el contrario, se trata de analizar la manera en que distintas relaciones sociales basadas en los intereses sobre la propiedad, la residencia o el poder político encontraron en el parentesco un lenguaje que posibilitó la operación dinámica de los grupos más allá y por encima de los lazos genealógicos. De ahí que la noción de parentesco que se maneja en este trabajo sea la misma que desarrolló Lévi-Strauss, quien entiende que más que un conjunto de normas que rigen la acción de los individuos, el parentesco puede ser entendido como un lenguaje que se utilizaba para hablar de relaciones fundadas en la residencia común, la propiedad o los intereses políticos.

1.2.1 Sociedades de casa

Los escritos de Lévi-Strauss sobre las sociedades de casa (*societes a maison*) se basaron originalmente en una revisión de la etnografía hecha por Franz Boas sobre los kwakiutl, con especial atención en aquellos puntos referentes a los grupos de parentesco y la concomitante sucesión patrimonial. Lévi-Strauss, como lo hizo Boas en su tiempo, encontró una serie de contradicciones entre características matrilineales y patrilineales, normas exogámicas y endogámicas, todas ellas funcionando en un mismo sistema. Inclusive el mismo Boas subrayó que el linaje noble de los kwakiutl no coincidía con el linaje agnaticio conocido en la antropología; vio en él un "legado espiritual y material que comprende la dignidad, los orígenes, el parentesco, los nombres y los símbolos, la posición, el poder y la riqueza",³⁹ por lo que renunció a emplear los términos de clan, sibgen o linaje y se resignó a emplear el nombre indígena *numayma*.⁴⁰ Esta complejidad llevó a Lévi-Strauss a plantearse una interrogante: ¿cómo es que reglas de descendencia y de sucesión formuladas en términos muy estrictos pueden ser aplicadas de modo tan relajado?⁴¹

Haciendo una comparación entre el *numayma* kwakiutl y las casas nobles de la Europa medieval, Lévi-Strauss propuso un modelo de análisis alternativo denominado *sociedades de casa* o *societes a maison*, en donde la genealogía y la descendencia fueron desplazadas por otros criterios como la propiedad, el poder y el estatus. Tanto la descendencia y la filiación como las alianzas matrimoniales, son vistas como estrategias

³⁹ Lévi-Strauss, *La vía de las Máscaras*, 150.

⁴⁰ *Ibidem*, 143.

⁴¹ *Ibidem*, 147.

para perpetuar al grupo. De manera que el funcionamiento de las casas implica una aparente confusión de categorías tenidas en otros sitios como opuestas. La casa planteada por Lévi-Strauss es una creación institucional que permite componer el uso de fuerzas que fuera de allí parecen no poder aplicarse sino de manera exclusiva en razón de sus orientaciones contradictorias. Descendencia patrilineal y descendencia matrilineal, filiación y residencia, hipergamia e hipogamia, matrimonio próximo y matrimonio alejado, raza y elección, todas estas nociones se expresan y conviven en la casa.⁴²

Con este planteamiento se puede comprender la flexibilidad de las unidades de parentesco, pues no son los individuos ni las familias los que actúan, sino que son las casas los únicos sujetos de derechos y deberes, constituyendo, de hecho, personas morales.⁴³ En *La vía de las máscaras*, Lévi-Strauss define a la casa como una:

*persona moral detentadora [sic] de un dominio constituido a la vez por bienes materiales e inmateriales, que se perpetúa por la transmisión de su nombre, de su fortuna y de sus títulos en línea real o ficticia, tenida por legítima con la sola condición de que esta continuidad pueda explicarse en el lenguaje del parentesco o de la alianza y, las más de las veces, de los dos al mismo tiempo.*⁴⁴

La idea de las casas como personas morales nos sitúa directamente en la discusión sobre la “corporatividad” que la antropología social británica asignó como una de las principales características de los grupos de parentesco. El estructural-funcionalismo tomó de la obra de Maine el concepto de corporación para hablar de instituciones de derecho consuetudinario definidas por su carácter de perpetuidad.⁴⁵ De hecho, estas agrupaciones fueron llamadas linajes para distinguirlas de las divisiones más amplias y dispersas de la sociedad orientadas por la descendencia común. Sobre la idea de que las corporaciones nunca mueren, se entendía la existencia de una estructura perenne en el marco de una sociedad estable y homogénea.⁴⁶ Para este enfoque, la “corporación exclusiva” era únicamente una ficción,⁴⁷ en tanto la única verdadera era la

⁴² *Ibidem*, 159-160.

⁴³ *Ibidem*, 149.

⁴⁴ *Ibidem*, 150.

⁴⁵ Maine, H., *El derecho antiguo*, cap.5. Esta influencia es reconocida por Fortes, M., *The Structure*, 25; y criticada por Lévi-Strauss, *Palabra dada*, 182.

⁴⁶ Fortes, M., *The structure*, 25-27.

⁴⁷ En su obra, Maine explica que la corporación exclusiva es un individuo, un miembro entre una serie de individuos que se halla investido de una ficción con las cualidades de una corporación. Este autor da como ejemplo el caso de la jurisprudencia testamentaria romana, en donde cada ciudadano individual era una corporación exclusiva, el testador vivía en su heredero o en el grupo de coherederos. Ante la ley, él era la misma persona con ellos. Maine, H., *El derecho antiguo*, 18-19.

“corporación agregada” que construía el orden social que permanecía a través del tiempo y cuyos miembros, jurídicamente equivalentes, vivían juntos y compartían derechos y obligaciones con respecto de los recursos políticos y económicos.⁴⁸

Sin embargo, para la corriente francesa “es únicamente por artificio por lo que se le puede reconocer a una colectividad de individuos los atributos jurídicos de la persona”.⁴⁹ Lévi-Strauss retomó de Marcel Mauss la noción de “persona moral”⁵⁰ para referirse a un conjunto de personas unidas por intereses comunes que se definen, perpetúan y transforman por el efecto de un sistema de derechos fundamentales.⁵¹ En este marco, la posesión de bienes materiales y no materiales resulta fundamental, pues constituye un instrumento político y un medio de gobierno, y es en función de la conservación y reproducción de este dominio que las casas echan a andar toda una serie de estrategias adoptando el lenguaje del parentesco para subvertirlo.⁵² Las riquezas de las casas incluyen nombres, títulos y prerrogativas hereditarias, a los que se añaden bienes y poderes de origen sobrenatural. Es, en palabras de Alain Collomp, el *domus* que define al grupo y lo perpetúa: trabajar en beneficio de la casa es conservar y aumentar el patrimonio material transmitido por los antepasados, pero también salvaguardar su reputación y acrecentar su prestigio.⁵³

También para Bourdieu, la posesión de bienes (materiales o simbólicos) es central en la constitución de la casa, a la que define como un “grupo monopolista definido por la apropiación de un conjunto de determinados bienes”.⁵⁴ De esta manera se puede entender que aun cuando la herencia marque que debe ser un varón quien habrá de heredar la propiedad del grupo, una mujer pueda hacerlo en el caso de que no haya descendencia masculina, como una estrategia para mantener la propiedad en el grupo.

De ahí que el énfasis que se hace en la posesión de una propiedad, implique que la sociedad de casa sea necesariamente jerárquica. Aunque Lévi-Strauss no desarrolló por completo este punto, está implícito en sus planteamientos que las sociedades de casa son una forma transicional entre ordenamientos sociales basados en el parentesco y otros basados en una división de clases.⁵⁵

⁴⁸ Lévi-Strauss, *Palabra dada*, 182.

⁴⁹ *ibidem*, 182.

⁵⁰ Mauss, M., *Une catégorie*, 25.

⁵¹ Lévi-Strauss, *Palabra dada*, 154.

⁵² *idem*, *La vía de las Máscaras*, 162.

⁵³ Collomp, A., *La maison du père*, 80-82.

⁵⁴ Bourdieu, *El sentido práctico*, 251.

⁵⁵ Carsten y Hugh Johnes, *About the House*, 10.

Sin embargo, estudios posteriores como el de Roxana Waterson nos muestran que en realidad una sociedad no necesita estar altamente estratificada para que la casa cumpla con los criterios básicos de continuidad y transmisión de la riqueza.⁵⁶ Para ello, la autora introduce la noción de ideología de casa, que le sirve para explicar la manera en que en las sociedades poco jerarquizadas la casa mantiene un papel central.⁵⁷ En el otro extremo de este argumento, encontramos a Frances Pine, quien utiliza el modelo de sociedades de casa para analizar sociedades rurales que coexisten con un Estado, altamente centralizado, donde la casa se convierte en el punto nodal de la identidad social. Para este autor, la casa provee un modelo paralelo al estado que sirve para generar una economía alternativa que modula los cambios externos.⁵⁸

Pero más allá de los niveles de jerarquización que existan en este tipo de sociedades, surge la pregunta sobre si la casa es una institución significativa para todos los niveles de la sociedad o se desarrolla sólo para las elites. Desde otra perspectiva, Stone ha planteado que a mayor posesión de propiedades (materiales y/o simbólicas) existe una mayor preocupación por el linaje. En este sentido, ¿cómo podemos entender la articulación de las clases bajas a unidades de organización tipo casa? Sin duda resulta interesante el planteamiento recién señalado de Roxana Waterson sobre la ideología de casa, pero queda pendiente aún delinear los factores que conformarían esa ideología.

Algunas investigaciones acerca de la organización sociopolítica mesoamericana, han realizado interesantes planteamientos que incluyen diversas variables que nos invitan a reflexionar sobre la posibilidad de que miembros de la nobleza y comuneros participaran de una sola unidad. En su estudio sobre las clases sociales del México antiguo, Pedro Carrasco descarta que el *calpulli* haya sido un grupo de parentesco de ascendencia común; lo considera una unidad de organización que se articulaba en torno a la casa noble del señor principal en donde, si bien el parentesco contribuía a edificar la estructura interna del conjunto, las relaciones sociales se reforzaban y perpetuaban mediante la dependencia económica que se establecía a través del uso de la tierra.⁵⁹ Este autor describe que el *calpulli* de Tepepan se integraba por 13 casas dependientes de aquella del señor principal o *tlacochtecuhtli* que se formaban por parientes y no parientes de éste, unos *pillis*, otros renteros, criados, mantenidos y hasta esclavos, quienes adquirirían su derecho a utilizar la tierra a cambio de pagar tributos y/o realizar ciertos servicios

⁵⁶ Waterson, R., *Houses and Hierarchies*, 51.

⁵⁷ *Ibidem*, 55.

⁵⁸ Pine, Frances, *Naming the House*, 456.

⁵⁹ Carrasco, P., *Las clases sociales*, 375-376.

personales a favor del *tlacochtecuhtli*.⁶⁰ En este mismo sentido, Luis Reyes García concibe al *calpulli* mexica como una entidad dinámica en donde el parentesco era sólo una de las cualidades, entrelazada con otras condiciones de índole de jurisdicción territorial, de grupo étnico, sujeción, tenencia de la tierra y culto, donde el vínculo entre distintos estratos de la sociedad se daba, como señala Carrasco, gracias a la tierra.⁶¹

Integrando el modelo de *sociedades de casa* de Lévi-Strauss, John K. Chance ha señalado que los *tecalli* de la Puebla colonial se integraban por lazos de autoridad política y de parentesco, gracias a los cuales esta unidad era de vital importancia tanto para nobles como para comuneros: el *tecalli* era el principal medio para acceder a la tierra y a los medios de vida; las familias de ambos estratos mantenían derechos de usufructo de la tierra por su pertenencia a determinado *tecalli*. Así, nos explica Chance, las relaciones entre los nobles y los comuneros eran establecidas a través de influencia política (o clientelismo), más que por relaciones de parentesco, mientras que entre los nobles eran de vital importancia la filiación y la genealogía.⁶²

El sistema de afiliación de casas detallado por Parmentier nos muestra la manera en que en un mismo sistema se articulan todos los estratos de la sociedad mediante intercambios económicos, rituales y políticos. En los sultanatos de las Filipinas del Sur (Maranao, Maguindanao y Tausug) descritas por Loyré (1987) las Casas Reales constituyen la institución política dominante en la sociedad, uniendo a los gobernantes, parientes y seguidores (incluyendo a los esclavos). Waterson argumenta que el concepto de casa está abierto a una explotación ideológica en un amplio rango de formaciones sociales, y es muy posible encontrar ejemplos en donde la casa es una unidad de importancia tanto para los nobles como para los comuneros. Mientras que la casa puede ser empleada con fines de una diferenciación social, también puede –y de manera más poderosa– ser utilizada para crear y legitimar una unidad aparentemente natural en donde las casas de los gobernantes abarcan a las de sus seguidores.⁶³

Por otro lado, en las sociedades de casa, el matrimonio se convierte en una estrategia que tiene por función primera procurar los medios que aseguren la reproducción del grupo. Así, este tipo de ordenamientos se caracterizan por la presencia de contradicciones matrimoniales en las que se presentan tendencias endogámicas y

⁶⁰ *Ibidem*, 372.

⁶¹ Reyes García, L., *El término Calpulli*, 35-56.

⁶² Chance, J.K., *The noble House*, 488-489. El tipo de relaciones que se establecían entre nobles y comuneros y las transformaciones que vivieron en el siglo XVIII se desarrollan en Chance, J., *The Caciques of Tecalli*, 499-502.

⁶³ Waterson, R. *Houses and Hierarchies*, 53.

exogámicas en un mismo sistema. Ello se explica porque si bien la exogamia sirve para la creación de alianzas, al ser las casas unidades extremadamente flexibles, la endogamia funciona para impedir que los privilegios (lo que Bourdieu llama el patrimonio material y simbólico) salgan de la familia.⁶⁴ El matrimonio es ante todo, nos dice este autor, una estrategia colectiva.⁶⁵ Para él las relaciones de alianza son el producto de estrategias orientadas a la satisfacción de intereses materiales y simbólicos, y organizadas en función de un determinado tipo de condiciones económicas y sociales.⁶⁶

Desde esta perspectiva, el punto nodal de la intersección de los principios contrapuestos en la casa se halla la siguiente premisa: el padre, tomador de mujer, ve en su hijo un miembro privilegiado de su linaje, como el abuelo materno, donador de mujer, ve en su nieto un miembro cabal del suyo.⁶⁷ Es decir que, gracias al matrimonio, la pertenencia de un individuo a una colectividad parental se define no por normas de filiación, sino por relaciones que se estructuran en contextos específicos.

1.2.2 Parentesco oficial y parentesco práctico

Uno de los principales aportes del planteamiento de Lévi-Strauss acerca de las sociedades de casa fue la posibilidad de analizar cierto tipo de sociedades que no estaban ni basadas en linajes, ni tampoco organizadas alrededor de reglas de matrimonio claramente definidas.⁶⁸ Así, la casa permite al observador examinar conjuntamente aspectos de la vida social que anteriormente habían sido tratados por separado, es decir, que concilia principios teóricos supuestamente opuestos en un solo esquema. Pero también es cierto que las casas de Lévi-Strauss tienen muchas reminiscencias de los grupos de filiación unilineal estudiados por los africanistas, porque la casa es caracterizada como una unidad poseedora de la propiedad que perdura a través del tiempo y cuyos miembros hacen uso de las mismas ficciones legales reportadas para los linajes africanos: adopción y transmisión de la propiedad a través de las mujeres y yernos.

⁶⁴ Lévi-Strauss, *La vía de las máscaras*, 158. Bourdieu, por su parte, al analizar el matrimonio con la prima paralela que se practica en algunas sociedades, apunta que mientras que la regla de exogamia sirve para distinguir los grupos de alianza y los grupos de filiación, la endogamia tiende a borrar la distinción entre los linajes; para este autor "las estrategias matrimoniales persiguen siempre maximizar los beneficios económicos y simbólicos asociados a la instauración de una nueva relación, y se gobiernan por el valor del patrimonio material y simbólico que se invierte en la transacción matrimonial". Bourdieu, P., *El sentido práctico*, 246

⁶⁵ Bourdieu, *El sentido práctico*, 304.

⁶⁶ *Ibidem*, 275.

⁶⁷ Lévi-Strauss, *La vía de las máscaras*, 161.

⁶⁸ Carsten y Hugh.Johnes, *About the house*, 18

Janet Carsten y Stephen Hugh-Johnes señalan que por lo anterior es poco probable que una nueva categoría, que se apoya en otra vieja, provea nuevas bases para una teoría del parentesco.⁶⁹

Sin embargo, la principal diferencia entre los modelos británicos y los planteamientos de Lévi-Strauss radica en la noción de parentesco que unos y otros manejan. Los primeros, al concebir al parentesco como un conjunto de relaciones normativas, se ven ante la necesidad de buscar explicaciones que concilien las contradicciones existentes entre la norma y la práctica social. Los segundos, por el contrario, entienden al parentesco como el conjunto de relaciones sociales, políticas, económicas y rituales que a pesar de que se expresan en el "lenguaje" del parentesco no se limitan a él. De esta manera, el estudio del parentesco adquiere una dimensión histórica que posibilita comprender la operación dinámica de la organización social y, al mismo tiempo, contemplar un conjunto de variables más amplio que la sola descendencia y filiación como conductas normativas.

Desde sus escritos en *Antropología Estructural*, Lévi-Strauss propuso que en tanto la lingüística era una herramienta fundamental para los análisis estructurales, los sistemas de parentesco podían ser concebidos como un sistema de símbolos, esto es, como un lenguaje. En este sentido, distinguió que los términos de parentesco son elementos de significación, pero para adquirir significado es requisito indispensable que se integren en sistemas.⁷⁰ Asimismo aseguró que son también elementos del discurso que recubren dos órdenes de realidad diferentes: un *sistema de denominaciones* que constituye, en rigor, un sistema de vocabulario, y un *sistema de actitudes* que determina el papel que juegan las denominaciones en asegurar la cohesión del grupo. De esta forma, este autor entendió al parentesco como un lenguaje que, como tal, no es universal, y que está sujeto a transformaciones y puede en cualquier momento ser desplazado por otros medios de expresión y acción.⁷¹ Esta definición del parentesco como un lenguaje o un sistema de símbolos fue la base sobre la cual Lévi-Strauss advirtió que en las sociedades de casa los sistemas de denominaciones y los sistemas de actitudes no necesariamente correspondían, sino que al tratarse de sociedades en donde los intereses económicos o políticos tienden a invadir el campo de lo social sin un lenguaje diferenciado, estos intereses se expresan con frecuencia en el del parentesco, y al hacerlo lo subvierten.⁷²

⁶⁹ *Ibidem*, 14.

⁷⁰ Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, 32.

⁷¹ *Ibidem*, 46.

⁷² Lévi-Strauss, *Palabra dada*, 181, 192.

Consciente de la diferencia entre lo que Lévi-Strauss denominó *sistema de denominaciones* y *sistema de actitudes*, Pierre Bourdieu propuso precisar los campos del *parentesco oficial* y del *parentesco práctico*, donde el primero resulta ser uno e inmutable, definido por las normas protocolarias de la genealogía, mientras que el segundo se refiere al conjunto de relaciones no genealógicas que se pueden movilizar para las necesidades ordinarias de la existencia.⁷³ El entrecruzamiento de ambas nociones de parentesco se da en un continuo trabajo de mantenimiento⁷⁴ cuyas acciones se travisten —como escribiera Lévi-Strauss— bajo los oropeles del parentesco.⁷⁵ Para este autor, el espacio social y los grupos que en él se distribuyen son el producto de luchas en las cuales los agentes se comprometen en función de su posición en el espacio social y de las estructuras a través de las cuales aprehenden ese espacio. Es así como se construyen los *campos de interacción* en donde los individuos tratan de alcanzar objetivos e intereses para lo cual se basan en reglas y convenciones de diverso tipo.

El uso ideológico que muchas sociedades hacen del modelo de linaje y de las representaciones genealógicas para justificar y legitimar un orden establecido puede llevar a muchos antropólogos a ver en la genealogía un consenso teórico de relaciones que supuestamente definen el espacio real de relaciones prácticas en términos de sus intereses conyunturales. En este sentido, se entiende que el poder del lenguaje (el parentesco) no reside en el lenguaje mismo, sino en el grupo que lo legitima y lo inviste con autoridad. El lenguaje oficial sanciona e impone, contribuyendo a mantener el orden simbólico que dibuja su autoridad, particularmente el sistema de conceptos por medio del cual el grupo se provee de una representación de sus relaciones sociales. Esta oficialización es sólo un aspecto del proceso de objetivación a través del cual el grupo se enseña a sí mismo y construye su propia verdad.⁷⁶

De acuerdo con Bourdieu, uno debe preguntarse qué implicaciones tiene definir al grupo por las relaciones genealógicas que ligan a sus miembros, y por tanto tratar al parentesco como si fuera la condición necesaria y suficiente para la unidad del grupo. Responder esta pregunta nos lleva a notar que el parentesco genealógico está reservado

⁷³ Bourdieu, P. *El sentido práctico*, 277.

⁷⁴ Para Bourdieu este trabajo de mantenimiento resulta fundamental en el análisis de los grupos de parentesco, pues es en el parentesco práctico en donde los actores despliegan una serie de relaciones y estrategias que les permiten superar las tensiones que engendra la competencia de los intereses en el interior de la empresa de producción y consumo, así como mantener las relaciones prácticas conforme al *parentesco oficial* cuya representación es configurada por todo el grupo. Bourdieu, *El sentido práctico*, p. 277-279.

⁷⁵ Lévi-Strauss, *La vía de las máscaras*, 147.

⁷⁶ Bourdieu, P. *Outline of a theory*, 19, 21.

a situaciones oficiales en las que cumple la función de ordenar el mundo social y la legitimación de dicho orden. Pero en cuanto nos preguntamos por las funciones de las relaciones de parentesco, se advierte que las genealogías no necesariamente coinciden con otras clases de vínculos de parentesco. Así, los diagramas genealógicos que un antropólogo puede reconstruir reproducen la representación oficial de estructuras sociales que son dominantes en ciertas situaciones y con miras a cumplir determinadas funciones. No es más que la forma en que el grupo se auto define. En contraste, los grupos prácticos se movilizan sólo y a través de funciones prácticas y se mantienen gracias a un continuo trabajo de mantenimiento que se basa en la propiedad del patrimonio material y simbólico.⁷⁷

Las relaciones oficiales que no reciben un mantenimiento constante se vuelven como “caminos abandonados en un antiguo mapa”. Aquellas de parentesco práctico existen en el grado en que cumplen funciones indispensables para los sujetos sociales y en la medida en que pueden satisfacer intereses simbólicos y materiales. Pero es importante subrayar que las relaciones de parentesco práctico no se configuran únicamente por la puesta en marcha de las normas protocolarias, sino también por la suma de relaciones no genealógicas que se movilizan para cumplir con las necesidades ordinarias de la existencia.⁷⁸

1.3 METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN

El camino que siguió el desarrollo de la investigación y la manera en que los datos fueron analizados se relaciona directamente con el planteamiento teórico esbozado en el apartado anterior.

Partiendo de la noción de que el parentesco presenta dos facetas, una oficial y otra práctica, fue necesario en primer lugar conocer la estructura básica de ese *lenguaje oficial* que sancionaba la representación que los mayas tenían de las relaciones sociales.

Pero ¿cómo distinguir las representaciones oficiales de las verdades prácticas a partir de fuentes documentales? Lo hice basándome en las taxonomías de parentesco. Consideré que en los vocabularios coloniales podría encontrar la versión más apegada al *parentesco oficial* de la sociedad maya.

⁷⁷ *Ibidem*, 34, 35.

⁷⁸ *Ibidem*, 38, 39.

De acuerdo con Bourdieu, los términos de parentesco constituyen, para la sociedad que los emplea, instrumentos de conocimiento y de construcción del mundo social que se erigen mediante imputaciones colectivas y públicas. Son, en suma, categorías socialmente aprobadas y reconocidas como evidentes y necesarias.⁷⁹ De manera que es posible pensar que la terminología constituye una versión oficial de las estructuras de parentesco que orientan la práctica. De aquí que las nomenclaturas sean también para el investigador una forma de acercarse a la experiencia objetiva.⁸⁰

En este sentido, fue importante reflexionar sobre la metodología que emplearon los autores de los vocabularios coloniales tempranos al recopilar los términos de parentesco. Sin duda influyó la observación directa de la manera en que se denominaban los parientes entre sí. Pero más importante aún fue la explicación que sobre este asunto recibieron de sus informantes nativos, pues difícilmente a partir de la sola observación los españoles podrían haber comprendido un sistema que les era totalmente ajeno. Este ejercicio implicó una racionalización de la práctica por parte de los informantes mayas, misma que seguramente elaboraron subrayando los elementos que consideraban trascendentales en el discurso histórico.⁸¹ Esta reflexión sobre el vínculo entre terminología y la expresión de la práctica social es el camino más directo para acercarnos a los esquemas oficiales sobre los cuales se edificó el *parentesco práctico*.

Partiendo de esta idea realicé un inventario de todos los términos de parentesco que fueron anotados en los vocabularios y gramáticas de los siglos XVI, XVII y XVIII que se describirán en el siguiente apartado que aborda las fuentes. Con el fin de hacer un análisis estructural, clasifiqué esta información siguiendo criterios emanados de mi propio esquema de percepción: parentesco por consanguinidad, por afinidad, por adopción y parentesco espiritual. Lo anterior no significa, desde luego, que ésta fuera necesariamente la misma forma en que los mayas dividían el universo parental, aunque fue de gran ayuda para realizar un primer acercamiento al sistema de parentesco maya y entender cómo se imbricaban en una misma estructura diferentes categorías de análisis. Sirvió también para delinear las características sobresalientes del lenguaje oficial del parentesco que guiaba el accionar cotidiano. Asimismo, es importante subrayar que a pesar que el marco temporal que abarcan las fuentes consultadas para este análisis es

⁷⁹ *Idem*, *El sentido práctico*, 280.

⁸⁰ *Idem*, *Outline of a Theory*, 3.

⁸¹ Para Bourdieu el discurso sobre la práctica que configuran los agentes sociales obedece a una racionalización casi teórica de la práctica social, involucrando memoria y olvido, y marcando una distancia entre la reconstrucción aprendida del mundo social y la experiencia de ese mundo. Bourdieu, P. *Outline of a theory*, 18-19.

bastante amplio, no consideré que a partir de ellas podría emprender un estudio sobre el cambio en el empleo de terminologías de parentesco pues las variaciones registradas fueron mínimas. Posiblemente ello se deba a que, como se verá más adelante, los vocabularios más tempranos como el *Maya Than* (XVI) o el *Calepino de Motul* (XVII) fueron la fuente principal que sirvió para la redacción de los documentos posteriores como el *Arte del idioma maya* (XVIII) y el *Diccionario de la Lengua Maya* (XIX).

De aquí que el análisis que se presenta en este trabajo del sistema de parentesco a partir de la taxonomía sea, en suma, de naturaleza sincrónica. Lo anterior no debe sorprender en un estudio de carácter histórico, pues si bien las estructuras aparecen como estáticas, el tiempo y el cambio son reintroducidos cuando se abordan las prácticas sociales.

El siguiente paso fue delimitar los *campos de interacción*⁸² en donde podría observar la manera en la cual los individuos hacían uso del lenguaje del parentesco para cumplir con determinados objetivos, entre ellos, la perpetuación del grupo y la salvaguarda de la propiedad material y simbólica. Los espacios de reproducción social elegidos fueron la residencia, el matrimonio, la herencia y la sucesión política, en el entendido de que fue en estos espacios en donde el parentesco de la sociedad maya de la época colonial cobró vida. En cada uno de estos escenarios busqué profundizar cómo el parentesco funcionaba para articular las relaciones sociales que edificaban las prácticas sociales. La intención no fue tanto advertir la coincidencia entre el *parentesco oficial* y la realidad empírica observable, sino acercarme a la forma en que el lenguaje del parentesco se utilizaba y subvertía en el proceso de construir y mantener grupos sociales efectivos.

En este marco, fue de suma importancia la noción de *estrategia*, entendida como el puente que conecta lo oficial con lo práctico, la sincronía con la diacronía. La estrategia, a diferencia de la regla, norma o estructura, se caracteriza por el hecho de que se desarrolla en el tiempo y se sitúa en momentos particulares.⁸³ De esta forma, el parentesco entendido como lenguaje se convierte, a la vez que en un discurso oficial, en una estrategia práctica para la construcción y el mantenimiento de redes sociales. En esta tesis se entiende que la residencia común, la herencia de bienes materiales, el

⁸² Para Bourdieu los campos de interacción son, desde el punto de vista sincrónico, un espacio de posiciones y desde el diacrónico un conjunto de trayectorias. En ellos los individuos tratan de alcanzar objetivos e intereses, para lo cual se basan en reglas y convenciones de cierto tipo. Bourdieu, P., *El sentido práctico*, 115-116.

⁸³ Bourdieu, P. *Outline of a theory*, 9.

establecimiento de alianzas matrimoniales y la sucesión del poder político fueron estrategias que se edificaron sobre la base de un mismo lenguaje encaminadas a construir y reforzar grupos sociales con un patrimonio material y simbólico.

No obstante, trascender el mero plano cognitivo del parentesco representó un reto metodológico para esta investigación. Las referencias a la organización parental que se encuentran en diversos documentos coloniales, como los mismos vocabularios, crónicas de autores españoles o mayas, informes y disposiciones de españoles, probanzas indígenas, se basaban, por lo general, en fragmentos de discursos oficiales que los informantes mayas daban como una representación aprehendida de su mundo social. Por lo tanto, para aterrizar el análisis en el plano de la experiencia vivida fue necesario recurrir a otro tipo de documentos y técnicas que me permitieran dar cuenta de la manera en la cual los individuos y los grupos concretaban en la práctica las normas protocolarias del parentesco oficial en contextos específicos.

Con esta preocupación, acudí a la consulta de fuentes de naturaleza cuantitativa como matrículas de tributarios y censos que, aunque guiadas por los intereses del sistema administrativo colonial, delineaban los contornos de relaciones sociales que se desarrollaban en momentos y circunstancias particulares. De igual importancia fue el empleo de las actas sacramentales de los pueblos que fueron elegidos para el análisis, mismas que se describirán con detalle más adelante. Este material lo utilicé en dos sentidos: por un lado, para complementar la información de las matrículas y perfilar los aspectos demográficos de las relaciones de parentesco, principalmente las relativas a la nupcialidad y la residencia, y por el otro, para reconstruir cuadros de parentesco que mostraran los linderos que delimitaban a los grupos y las formas en que se construían y reforzaban las relaciones sociales.

Para el análisis de transmisión de la propiedad acudí a otro tipo de documentación y estrategias metodológicas. Los testamentos indígenas del área a los que hoy día se tiene acceso, me sirvieron para conocer cómo se constituían en la práctica los grupos de parentesco, a través de las rutas que seguía la herencia de la propiedad material. Asimismo, utilizando la información de los testamentos escritos en lengua maya, realicé un análisis de la terminología de parentesco que se empleaba en los cuerpos de los testamentos. Este abordaje difiere del empleado con el material de los vocabularios coloniales, pues en este caso se trata de nomenclatura anotada por escribanos mayas en el escenario de su propia práctica social, conformando así otra faceta del parentesco.

Estos son los principales ejes metodológicos que seguí en el análisis, aunque es importante mencionar que la urdimbre de la investigación en su conjunto se tejió también con una diversidad más amplia de fuentes primarias y trabajos etnográficos sobre el área maya que me fueron imprescindibles para comprender y contextualizar aquello que considero el cuerpo básico de material empírico de esta tesis.

El marco espacial de esta investigación se centra en la parte norte de la península, aunque no la abarca en su totalidad dado el límite que impone el acceso a las fuentes de material empírico. Esta región, desde el siglo XVI, se conformó como un espacio en donde se impuso el colonialismo con sus instituciones de explotación, evangelización y aculturación de la población maya. En ese espacio habitaba un mismo grupo étnico que compartía una lengua y una cultura con formas de organización social y política propias. Lo anterior no significa que se pretenda dar una imagen de absoluta homogeneidad espacial en cuanto al desarrollo histórico del problema de estudio. Por el contrario, las expresiones del parentesco práctico dependían de un conjunto de factores que variaban según su lugar y su tiempo, a pesar de estar orientadas por un lenguaje común.

No obstante se advertirá la recurrencia de ciertos pueblos como Ixil o Tekantó. Esto se debe únicamente a la disponibilidad de las fuentes y a la existencia de estudios etnohistóricos sobre esos pueblos cuyos resultados me facilitaron la tarea de contextualizar la información empírica. Para la primera localidad se tiene la edición y publicación que hizo Mathew Restall de un conjunto de 68 testamentos de indios, mismos que fueron de central importancia para este trabajo. Sobre Tekantó, fue muy útil la tesis doctoral de Phillip Thomson a la que ya se hizo mención.

Sobre esta base, traté que la búsqueda de documentación adicional coincidiera con estos dos pueblos. Por fortuna, las tres series sacramentales de Tekantó (bautizos, matrimonios y defunciones) de la segunda mitad del siglo XVIII se conservan en buen estado. Lamentablemente, las de Ixil están fraccionadas y en condiciones que dificultan su consulta, tan sólo fue posible acceder a los registros de bautizos de los indios hidalgos. Si bien más adelante se profundizará en las características de estas fuentes, viene al caso mencionarlas ahora dado que estas circunstancias, aparentemente fortuitas, determinaron en gran medida el marco espacial de esta investigación.

Por otro lado, a pesar de que la intención inicial era hacer un estudio que abarcara toda la época colonial, la naturaleza del material consultado me impidió comprender tres siglos de manera ininterrumpida. El grueso de la información recopilada data del siglo XVI, segunda mitad del XVIII y primeras décadas del XIX, esto es, de principios y finales de la

Colonia. Por ello, resolví hacer un estudio comparativo entre estos dos momentos, lo que me permitió identificar prácticas que sufrieron cambios y otras que perduraron en el ~~contexto~~ impuesto por la colonización. Esta comparación, sin embargo, se enmarcó en el desarrollo histórico que registró Yucatán a lo largo del periodo colonial, en donde de manera muy general es posible identificar tres grandes momentos que se relacionan con procesos determinantes para la historia regional de la Península:

a) La conquista y los primeros esfuerzos de imposición del sistema colonial, particularmente a partir de la sexta década del siglo XVI cuando se emitieron las ~~ordenanzas~~ de Tomás López Medel y posteriormente las de García de Palacio, que intentaron aplicar en la provincia el amplio proyecto imperial de reducción de la población indígena. Este siglo y las primeras décadas del XVII fueron sumamente dinámicos, en tanto trajeron consigo cambios e imposiciones que incidieron de manera directa en las formas de organización indígena.

b) El siglo XVII y la primera mitad del XVIII se caracterizaron por el afianzamiento de ese sistema, ~~aunque~~ este periodo no estuvo exento de cambios y conflictos. La ausencia de tierras adecuadas para el cultivo de productos con valor comercial y la carencia de metales determinaron que los colonizadores consideraran a Yucatán como una tierra "pobre". El maíz, principal producto comestible que se obtenía de las tierras yucatecas, se mantuvo ~~carente~~ de valor comercial y, por tanto, fuera del sistema de mercado. Esto sirvió como pretexto para ~~la~~ imposición y continuidad de formas tempranas de tributación y servicio que prestarían los indígenas. De ahí que el siglo XVII y la primera mitad del XVIII podamos ver un escaso desarrollo de la economía empresarial de los españoles, al tiempo que una continuidad en formas tempranas de exacción de excedentes de la población indígena.

c) A partir de la segunda mitad del siglo XVIII se comenzaron a registrar cambios importantes en el sistema colonial yucateco, influidos por factores internos y externos que afectaron ~~de~~ manera directa las formas de organización nativa. Por un lado, la política introducida por la Corona a partir de 1750 trajo consigo una reorientación de la economía regional y un impulso considerable a la agricultura y ganadería comercial. Asimismo, en este siglo, se registró un marcado crecimiento demográfico, tanto de la población indígena como no indígena, lo cual provocó un aumento en la demanda de alimentos, alentando la ~~siembra~~ de maíz como un producto comercial y generando una mayor demanda de tierra por ~~parte~~ de los españoles para el establecimiento de fincas ganaderas y agrícolas. Estos factores, aunados a los múltiples problemas políticos internos que vivían los pueblos de indios, la decadencia del sistema de repartimientos forzosos y los servicios personales

que habían caracterizado el siglo XVII y las primeras décadas del XVIII, los problemas que enfrentaban las autoridades nativas para organizar el trabajo de su población sujeta, la transferencia de recursos territoriales de manos indígenas a manos españolas, afectaron de manera directa a la organización de las repúblicas de indios en el marco de una sociedad colonial cambiante.

1.4 FUENTES

Como ya se ha mencionado, la base empírica de este trabajo se construyó a partir de la consulta de fuentes de naturaleza muy variada. Esta diversidad obliga a presentar un balance de la documentación utilizada agrupándola en seis categorías según sus características principales, con el riesgo de los errores que la arbitrariedad de toda clasificación implica. Las seis categorías son: 1) crónicas y otros textos coloniales tempranos elaborados por españoles que abarcan la segunda mitad del siglo XVI y la primera década del XVII, 2) vocabularios y gramáticas, siglos XVI, XVII y XVIII, 3) probanzas de indios de méritos e hidalguía, siglos XVI, XVII y XVIII, 4) matrículas de tributarios, siglos XVI y XVIII, 5) actas sacramentales, siglos XVIII y XIX y 6) testamentos de indios, siglos XVIII y XIX

1.4.1 Textos coloniales, siglos XVI y XVIII (crónicas, informes y relaciones)

Las formas en que aparecen las referencias al parentesco en los textos tempranos resumen los dos sentidos en los que se desarrolló la evangelización de los indios: erradicación de prácticas autóctonas y prédica de la doctrina cristiana.⁸⁴ Para erradicar aquellas prácticas consideradas inaceptables era necesario conocer las costumbres y vida de los pueblos que buscaban transformar. De manera particular, para los religiosos fue de vital interés familiarizarse con las prácticas locales respecto al matrimonio y las ideas sobre el incesto con el fin principal de imponer la reglamentación católica. Pero también para la administración civil, aunque en menor medida, fue fundamental comprender cómo los indios reconocían distintos grados y formas de trazar el parentesco, pues los españoles estaban conscientes de la influencia que esto tenía en la sucesión de los cargos políticos, los alcances de las autoridades locales y los derechos de propiedad.

⁸⁴ León, C., *Estudio preliminar*, 13.

De ahí que en las fuentes agrupadas en el primer rubro, sea posible encontrar distintos tipos de información relacionada con el parentesco. Por un lado encontramos aquella que da testimonio de las prácticas indígenas que encontraron los españoles al momento del contacto, las que existían en la época prehispánica y las que perduraron a pesar de los primeros intentos de las autoridades coloniales por transformar la cultura de los indios. Por otro lado se ubican otro tipo de datos que detallan las disposiciones españolas para regular esferas de la vida indígena en donde el parentesco desempeñaba un papel protagónico y reproducen, en última instancia, el esquema cultural y el sistema de parentesco que se pretendía imponer a los mayas.

En las fuentes que refieren las prácticas indígenas es posible distinguir dos etapas que reflejan algunos cambios en la preocupación de los españoles por la cultura indígena: una que va de 1552 a 1582 y la otra de 1601 a 1630. La primera se caracteriza porque se trata de información que los cronistas obtuvieron de primera mano, ya fuera de la voz de los mismos indios, ya de sus propias observaciones en campo. Su inicio es marcado por la visita que realizó el oidor Tomás López Medel a la provincia de Yucatán⁸⁵ y finaliza cuando el entonces gobernador y capitán general de la provincia, Guillén de las Casas, ordenó que el intérprete oficial Gaspar Antonio Chi, descendiente del antiguo linaje gobernante de los Xiú, elaborara una *Relación* sobre aspectos sobresalientes de su cultura.⁸⁶ En este primer bloque tenemos también la *Relación de las cosas de Yucatán* que fray Diego de Landa compuso por el año de 1566 y ha sido considerada como la más rica fuente de información acerca de las costumbres, creencias religiosas e historia de los mayas yucatecos del momento del contacto.⁸⁷ Asimismo, se incluyen los papeles que resultaron del auto de fe de Maní que en 1562 llevó a cabo este religioso, siendo alcalde mayor de la provincia don Diego Quijada.⁸⁸ Es importante señalar que esta documentación, en suma, aborda las prácticas indígenas desde antes de la conquista, cuando la ciudad de Mayapán era el eje rector de la vida política de la provincia, hasta la

⁸⁵ Las ordenanzas fueron publicadas por Diego López Cogolludo, tomo I, cap. XVI, XVII Y XVIII, pp.471-487. Este extracto es reproducido en *Colonización de América, Informes y testimonios*, el compendio consta de 35 ordenanzas que contemplan los aspectos más importantes de la reducción entre los que destacan los referentes al gobierno y autoridades indígenas; la reducción espacial; extirpación de idolatrías; cuidado de enfermos; normas para el matrimonio y desde luego la evangelización entre otros aspectos importantes para la reconfiguración de la vida indígena: pp.100-114

⁸⁶ Chi, Gaspar Antonio, *Relación (1582)*, apéndice C de la edición de Alfred Tozzer de la *Relación de las cosas de Yucatán*, 130-132.

⁸⁷ Aunque lo que hoy día se conoce no es la obra completa que hubiera escrito el fraile, sino un resumen de un autor anónimo escrito a principios del siglo XVII. León, C., *Estudio preliminar*, 52.

⁸⁸ En Scholes, B. Y E. Adams, *Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán*. (en adelante será citado como DDQAMY)

novena década del siglo XVI, cuando apenas comenzaban a consolidarse los primeros esfuerzos por imprimir en los indios el esquema cultural cristiano-occidental.

El conjunto de fuentes que va de 1601 a 1630 reproduce la información de los primeros escritos sobre la población de la península, sin ofrecer datos más tardíos sobre la organización social de los mayas yucatecos. Es posible que este hecho haya estado animado por que, ya en el siglo XVII, los españoles no hubieran estado tan interesados por conocer más detalles sobre la vida y prácticas de los indios y que sus esfuerzos se hayan concentrado en predicar y transformar. En esta etapa se publicó la obra del cronista mayor Antonio de Herrera y Tordesillas, *Historia General de los hechos de los castellanos en islas y tierra firme del mar océano*,⁸⁹ quien tuvo en sus manos los escritos originales de fray Diego de Landa, mismos que utilizó como fuente para redactar algunos de los capítulos que dedica a Yucatán.⁹⁰ Le siguen los trabajos de los cronistas franciscanos fray Bernardo de Lizana y fray Diego López Cogolludo titulados *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual (1626)*⁹¹ uno, e *Historia de Yucatán (1688)* el otro. Este último, a pesar de haber sido publicado en las últimas décadas del siglo XVII, reproduce la información de los primeros escritos sobre los mayas.⁹² En este bloque temporal se incluye también el *Informe contra Idolorum Cultores* que Pedro Sánchez de Aguilar realizó en 1613, sin embargo es importante destacar que, a diferencia de los anteriores, este autor sí aporta datos propios sobre la población que quería transformar.⁹³

La información que ofrece esta documentación es, sin duda, de gran valor. No obstante, al emplearla con fines analíticos es necesario considerar algunos puntos: en primer lugar, que se centra mayormente en la nobleza indígena; asimismo, al leer estos textos es importante no olvidar que respondían a intereses concretos de quienes escribían y que la información a la que tenían acceso, ya fuera por observación o por palabras de los mismos indios, pasaba por el filtro de su propio esquema cultural. Esta advertencia podría parecer innecesaria entre personas que trabajan con documentos históricos, sin embargo, viene a cuenta porque muchas de las conclusiones sobre parentesco a las que han llegado algunos

⁸⁹ Herrera, A., *Historia general*, 213-220.

⁹⁰ León, C., *Estudio preliminar*, 57.

⁹¹ Lizana, B., *Devocionario*.

⁹² López Cogolludo, fray Diego, *Historia de Yucatán*. Es importante señalar que, en lo referente al parentesco y al matrimonio, al parecer este autor no incluyó observaciones basadas en su propia experiencia.

⁹³ Sánchez de Aguilar, Pedro, *Informe contra Idolorum Cultores*.

estudios se basan, precisamente, en las referencias contenidas en las fuentes que se han mencionado.⁹⁴

Por otro lado, están las fuentes documentales compuestas por un *corpus* de leyes y normas para regir y modificar la vida de los indígenas. La temporalidad que abarcan va de 1553 a 1585, cuyo inicio es marcado, igualmente, por Tomás López Medel y las ordenanzas que escribió un año después de su visita a la provincia; le siguen las instrucciones emitidas por el primer obispo de Yucatán, fray Francisco de Toral, en 1563,⁹⁵ y finaliza con las constituciones del sínodo celebrado por el obispo de Yucatán Juan Gómez de Parada que, aunque se llevó a cabo en 1722, se basan en los decretos emitidos en el tercer Concilio Mexicano de 1582.⁹⁶

1.4.2 Vocabularios y gramáticas coloniales

Para cumplir el doble objetivo de erradicar y transformar, fue imprescindible que los religiosos dominasen la lengua de la población que pretendían evangelizar. Aprender el idioma de los indios representaba la posibilidad tanto de conocer con mayor profundidad la cultura que querían modificar como de explicar a los mayas los preceptos básicos de la religión que profesaban. Era, según Robert Ricard, "el medio más efectivo para llegar al alma de los paganos y, principalmente, para conquistar su corazón".⁹⁷ Los franciscanos de Yucatán se distinguieron por su amplia producción lingüística, no igualada por dominicos y agustinos. A lo largo de los dos primeros siglos coloniales se dieron a la tarea de escribir *artes*, como llamaban entonces a las gramáticas, y *vocabularios* como instrumentos de trabajo y estudio.⁹⁸ También, como parte de estos trabajos lingüísticos, estaban las *doctrinas* o catecismos, los *sermonarios* y los *confesionarios*, además de traducciones en lenguas indígenas de secciones del Evangelio, de Epístolas, de vidas de santos, etc. Si bien existen referencias de que fray Diego de Landa escribió una doctrina

⁹⁴ Especialmente, han servido a los arqueólogos para interpretar sus datos de campo. Hopkins, N, *Classic Mayan Kinship*, 89.

⁹⁵ Scholes, F. *et al*, *Documentos para la Historia de Yucatán, La iglesia en Yucatán, 1560-1610*. (en adelante será citado como DHY)

⁹⁶ AGI, México 3168, "Constituciones Sinodales. Dispuestas por el orden de libros y títulos y santos decretos del Concilio Mexicano Tercero para el obispado de Yucatán por su obispo el ilustrísimo señor doctor don Juan Gómez de Parada del Consejo de su majestad en el Sínodo que se comenzó en su iglesia catedral el día seis de agosto de mil setecientos veinte y dos y se finalizó el día primero del mismo año". Transcripción de Gabriela Solís Robleda (en adelante será citado como Constituciones Sinodales, 1722)

⁹⁷ Ricard, R., *La conquista espiritual*, 118.

⁹⁸ *Ibidem*, 118-121.

en lengua maya,⁹⁹ hoy día se conoce únicamente el material litúrgico que redactó Joan Coronel en 1620.¹⁰⁰

Para esta tesis se utilizaron, básicamente, los vocabularios de lengua maya que compusieron los franciscanos en los dos primeros siglos coloniales: *Bocabulario Maya Than* (1580), *Calepino Maya de Motul* (1614) y el *Diccionario de la lengua maya* (1898) basado en el *Diccionario de Ticul* (1680). El vocabulario de la lengua maya yucateca más temprano del que se tiene noticia data del año de 1580 y es el *Diccionario de Viena*, también conocido como *Bocabulario Maya Than*. A pesar de que no existe certidumbre para identificar al autor de esta obra, David Bolles plantea que la redacción de este diccionario es atribuible al franciscano fray Gaspar de Nájera.¹⁰¹ Según se desprende de la minuciosidad con la que se explican muchos de los términos que se incluyen en este diccionario, es muy posible que el autor haya contado con la ayuda de informantes nativos, seguramente de miembros de la nobleza que conocieran el sistema de escritura maya y, también, educados al amparo de los franciscanos, el empleo de caracteres latinos. Vienen a la mente nombres como don Juan Cocom quien era muy cercano a Landa, o Gaspar Antonio Chi Xiú, descendiente del antiguo linaje gobernante de los Xiú, concedor de la antigua escritura maya y educado por este mismo religioso en la escritura latina.¹⁰²

El diccionario titulado *Calepino Maya de Motul* fue escrito hacia 1614 por fray Antonio de Ciudad Real (1551-1617). Dado que comparte mucha de la información compilada en el *Maya Than*, es muy posible suponer que éste le sirvió como fuente, aunque al parecer no fue la única. Su versión maya-español, los nuevos términos introducidos y la gran cantidad de ejemplos que contiene el *Calepino*, a diferencia de su predecesor, permite a Bolles suponer que el autor contó además con ayuda directa de otros informantes indígenas, como en el caso anterior.

Hacia 1680 el franciscano Gabriel de San Buenaventura compuso los vocabularios español-maya y maya-español conocidos como *Diccionario de San Francisco* y *Diccionario de Ticul*, basándose en los escritos de Nájera, Solana y Ciudad Real. A falta de los originales, la única versión que se tiene de estos textos es la transcripción que en el siglo XIX realizó de ellos Juan Pío Pérez y con la cual escribió su *Diccionario de la Lengua Maya*, cuya publicación póstuma data de 1898. Finalmente, el *Arte del Idioma*

⁹⁹ León, C., *Estudio preliminar*, 20.

¹⁰⁰ Coronel, J., *Discursos predicables*.

¹⁰¹ Bolles, D., *How the Mayan vocabularies*.

¹⁰² *Idem*, *The Mayan Franciscan Vocabularies*, 64.

Maya que fray Pedro Beltrán de Santa Rosa María compuso en 1742 en el marco de la cátedra de Lengua Maya que este religioso impartía en el convento de Mérida, podría ser considerada -de acuerdo con René Acuña- como la última gramática maya de la época colonial, cerrando "dos siglos de reflexión lingüística franciscana sobre el idioma de Yucatán".¹⁰³

1.4.3 Probanzas de méritos de indios

Una rica veta de información es proporcionada por un conjunto de documentos elaborados por miembros prominentes de la sociedad maya. Y es que desde los primeros años de la colonización, la legislación española creó los mecanismos para dar cierta continuidad a los procedimientos tradicionales que los indios tenían para acceder a la dirección política. Esto se debe al hecho de que la nobleza indígena desempeñó un papel protagónico en el funcionamiento del sistema colonial, pues de su actuación en el escenario político dependía, en parte, el sometimiento del resto de la población. Por ello era común que la alta jerarquía de los mayas evocase su ascendencia noble, pues según su propio esquema cultural era una forma de legitimar su posición social y su acceso al poder. Estas alusiones se hacían en los documentos conocidos como *probanzas*, en los que ciertos indios subrayaban su origen noble además de los servicios que habían prestado ellos y sus antepasados a los españoles. Para Yucatán se conservan algunos documentos de este tipo como la probanza de don Jorge Canul, del pueblo de Tenabo (1589) o la de don Juan Chan, de Chancencote (1601).

Asimismo, el sistema colonial creó un nuevo título que no descansó sobre la estructura organizativa propiamente maya pero que también fue motivo para rememorar la ascendencia en *probanzas*. Se trata de los "títulos de hidalguía" que fueron conferidos a aquellos indios que auxiliaron a los españoles en las campañas de conquista. A estos indios y a sus descendientes se les concedió la prerrogativa de no pagar tributo, entre otros beneficios.

En el capítulo quinto se verá que ser noble, sobre todo en el último siglo colonial, no era necesariamente lo mismo que ser hidalgo, aunque con frecuencia un mismo grupo se ostentaba poseedor de ambas condiciones a la vez. Como ejemplo se puede mencionar a los Pech de Ixil, de quienes se conservan las diligencias que en el siglo XIX realizó un indio llamado Tomás Pech para que él y sus hijos fueran eximidos del pago de contribuciones fiscales, y una de las razones esgrimidas fue el ser descendientes por línea

¹⁰³ Acuña, R., prefacio al *Arte del Idioma Maya*, p. 5.

paterna de antiguos indios nobles e hidalgos. Pero había otros grupos de indios hidalgos que no correspondían al estrato de la nobleza tradicional maya, como el caso de los indios Castro del pueblo de Tekantó. La información sobre este grupo de parentesco de origen nahua se encuentra en el "Libro de probanzas de hidalguía de la familia Castro de Tekantó" que se puede consultar en el acervo microfilmado de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. Este expediente comienza con una probanza de la hidalguía conferida en 1550 a los Castro y los Chan de los barrios de Santiago y San Cristóbal de la ciudad de Mérida. Los documentos que le siguen, escritos en lengua maya con trasuntos al castellano, son solicitudes de ratificación del título de hidalguía y la consecuente exención de contribuciones que reclamaron los descendientes Castro a lo largo de poco más de dos siglos, desde 1609 hasta 1817. Estas fuentes son de gran valor pues no sólo muestran la manera en la cual los Castro transmitieron linealmente sus prerrogativas, sino también las alianzas matrimoniales que establecieron con miembros de la nobleza local de Tekantó.

1.4.4 Matrículas de tributarios

La consulta de matrículas de tributarios de distintas etapas de la época colonial fue fundamental para acercarme a la distribución que tenían en el espacio los grupos parentales, un asunto primordial para comprender su naturaleza corporativa. Del primer siglo colonial se trabajó con las matrículas que elaboró el segundo visitador de Yucatán Diego García de Palacio en compañía del intérprete general Gaspar Antonio Chi, tras su visita por varios pueblos de la provincia. Hoy día se conservan en el Archivo General de la Nación las cuentas que se elaboraron entre los años de 1583 y 1584 relativas a las parcialidades de los pueblos de Tizimin (Boxchén, Tecay, Tixcacabchén y Dzonotchuil), Espita (Dzabancuy) y Pencuyut (tres parcialidades).¹⁰⁴

Los censos que fueron levantados por García de Palacio se inscriben en un contexto ideológico y político emanado desde la Corona que vinculaba al poder con el número de súbditos y en el que había una preocupación constante por el descenso de la

¹⁰⁴ AGN, Civil 666, exp. 2; AGN, Tierras 2809, exp. 20; AGN, Tierras 2726, exp. 6. Edmundo O'Gorman publicó en el Boletín del Archivo General de la Nación el expediente 661 del ramo Civil relativo la visita que el oidor realizó a los pueblos de Tizimin, Dzonotchuil, Tecay y Tixcacabchén. O'Gorman, E., *Papeles relativos a la visita*. En esta tesis utilicé mi propia transcripción de la misma visita que consta en el expediente 666 del mismo ramo, pues consideré de suma importancia realizar una lectura propia de los apelativos indios que, en algunos puntos, difería de aquella publicada por O'Gorman.

población india en los dominios conquistados.¹⁰⁵ El detalle y la minuciosidad con la que fueron elaborados se explican por el interés fiscal de las autoridades coloniales de saber con qué población económicamente activa contaba y si pagaba sus contribuciones.¹⁰⁶ La elaboración de estas matrículas fue auxiliada con la buena lengua de Gaspar Antonio Chi, quien por haber sido educado al amparo de los franciscanos dominaba el idioma de los colonizadores, amén de que el suyo propio era la lengua maya. Con su intermediación el oidor computó los habitantes de cada uno de estos pueblos, tomando como la unidad política mínima las parcialidades.

La unidad censal fue la vivienda, conformada por un hombre "cabeza de familia", su esposa, otro número variable de parejas conyugales, los llamados "muchachos" que eran menores de 14 años y que no estaban en edad de tributar, y en algunas ocasiones se incluía a viudas y viudos así como también a solteras y solteros. Esta estructura de los censos, común en la época,¹⁰⁷ posiblemente estaba influida por el conflicto que ya en 1540 se había suscitado entre Cortés y la Corona por motivos fiscales. Mientras el conquistador consideraba que cada unidad residencial constituía un vasallo, las autoridades reales estaban conscientes que en cada vivienda de indios podían habitar más de dos individuos en edad de tributar, razón por la cual exigieron la elaboración de acuciosas cuentas que mostraran en realidad cuántos indios capaces de pagar contribuciones conformaban una unidad residencial.¹⁰⁸

Para el análisis del final de la época colonial, fue especialmente valiosa la información consultada en el Archivo General de la Nación contenida en las matrículas de indios de la subdelegación de Izamal (partido de la Costa) que data de 1803. Se trata de cuatro volúmenes que ofrecen datos sobre la población que para principios del siglo XIX se encontraba asentada en los pueblos de indios y las diferentes estancias que los circundaban. Incluyen la cuenta pormenorizada de las 11 parroquias que componían la subdelegación, comprendiendo los pueblos cabecera (igualmente 11), sus pueblos visita

¹⁰⁵ Rabell, C., *Oaxaca en el siglo dieciocho*, 32.

¹⁰⁶ Von Mentz señala ésta como una característica de mayor importancia que se debe tomar en cuenta en la crítica de fuentes demográficas del siglo XVI. Von Mentz, B., *La elaboración de matrículas*, 2

¹⁰⁷ La estructura de estas matrículas es muy similar a los censos de los pueblos de Santa María y San Miguel de la isla de Cozumel que elaboró fray Cristóbal de Asencio en 1570. Roys, R. *Report and census*, 14-15.

¹⁰⁸ Este conflicto es referido por Von Mentz para el área del Marquesado del Valle, Von Mentz, B., *La elaboración de matrículas*, 4.

(28 en total) y las fincas rurales que formaban parte de su jurisdicción administrativa y territorial (ver mapa 3).¹⁰⁹

A diferencia de las cuentas elaboradas en el siglo XVI, éstas no estaban organizadas por viviendas sino por familia nuclear (una pareja y sus hijos solteros) independientemente de la residencia que ocuparan y con quién la compartieran. Los censos de la segunda mitad del dieciocho y principios del diecinueve emanan de un contexto en el que el aumento y recuperación de la población se convierten, para la Corona, en indicadores de prosperidad.¹¹⁰ La Ilustración fijó al individuo como el destinatario de la acción del Estado, mientras que la reorganización del sistema de tributos impulsada por los Borbones requirió de censos actualizados y elaborados de acuerdo a su propia concepción del espacio, la sociedad y la política.

En efecto, en su intento por eliminar los resabios del antiguo sistema tributario, la administración borbónica puso especial interés en el cómputo de la población según su carácter tributario. Más aún en Yucatán, donde la encomienda subsistió hasta principios del siglo XIX,¹¹¹ además de que por mucho tiempo los indios originarios de los barrios de las ciudades de Mérida, Campeche y Valladolid estuvieron exentos de obligaciones fiscales por los servicios que prestaron a los españoles en las campañas iniciales de conquista. En este sentido se explica entonces la organización de los documentos que ahora se refieren, pues en ellos se anotan en listas separadas los indios tributarios de la Corona, los de encomiendas y aquellos procedentes de barrios.

Como se ha mencionado, la unidad censal de estas matrículas es la familia nuclear. Se anotan todos los indios varones mayores de 14 años con sus respectivas familias de procreación, en caso que las tuvieran. Los hombres solteros son registrados como unidad independiente en tanto las mujeres solteras, aunque mayores de 14 años, son anotadas todavía como miembros de su familia de orientación. Se detalla, además, el lugar de origen de cada uno de los indios varones, permitiéndonos de esta manera dar seguimiento a la trayectoria migratoria de estos individuos. El origen de las mujeres sólo

¹⁰⁹ AGN, *Tributos*, vol. 64, incluye la cuenta del pueblo de Chicxulub y sus sujetos Sicpach, Cholul, Conkal, Chablekal; vol. 65, incluye la cuenta de Dzidzantun y sus sujetos Dzilam y Yobaín, Izamal y sus sujetos Zitilpech, Dzudzal, Xanaba, Kantunil y Pixilá; vol. 66 incluye la cuenta de Mocochoá y sus sujetos de Tixcumcheil y Baca, Motul y sus sujetos Uci, Kiní y Muxupip, Nolo y sus sujetos Tixpeual y Yaxcucul; vol. 67 incluye la cuenta de Tekantó y sus sujetos kimbilá, Citilcum y Tixcochoh, Telchac y sus sujetos Sinanche y Dzemul; Temax y sus sujetos Tekal y Dzonocauch, Teya y su sujeto Tepakam, Tixkokob y sus sujetos Euan y Ekmul.

¹¹⁰ Rabell, C., *Oaxaca en el siglo dieciocho*, 32.

¹¹¹ Si bien la encomienda en Yucatán se abolió en 1780, siendo el tributo transferido a la Corona, éste no fue un proceso completo sino hasta el siglo XIX. García, *Yucatán, población y encomienda*, 153.

se especifica en el caso de algunas viudas. Asimismo se trata de matrículas referentes sólo a la población indígena. Los únicos mestizos, mulatos o pardos computados lo fueron en razón de haber contraído matrimonio con algún indio o india de la jurisdicción.¹¹²

Por otro lado, es importante apuntar que estas matrículas incluyen población perteneciente, en su mayoría, al estrato social conocido como *macehuales*. Mediante un cotejo con las actas sacramentales de la época es posible saber que varios miembros pertenecientes a la nobleza –conocidos en maya como *almehen´ob-* no fueron registrados en las matrículas consultadas,¹¹³ mientras los indios que aún conservaban sus prerrogativas fiscales a título de *hidalgos* eran computados junto con los mestizos y mulatos.¹¹⁴ Así, entonces, se debe considerar que las observaciones que se desprendan de este análisis únicamente sirven para acercarnos a un estrato social de la población

1.4.5 Actas sacramentales

Es necesario insistir en el hecho de que el criterio seguido para elegir las actas sacramentales consultadas dependió de varios factores. En lo espacial, fue determinante mi interés por acceder a información de los pueblos de Tekantó e Ixil, mientras que la temporalidad estuvo influida por la disponibilidad y el estado de los libros de registro. Por las facilidades de acceso y consulta se trabajó el acervo de información parroquial microfilmada que resguarda el archivo de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Iglesia Mormona). Este fondo documental preserva, del pueblo de Tekantó, las tres series sacramentales (bautizo, matrimonio y defunción) de los años de 1731 a 1793. Sin embargo, el periodo abarcado para cada caso es diferente, pues muchas de las hojas de los libros estaban quemadas por tinta y destruidas cuando fueron microfilmadas en 1964, haciendo prácticamente imposible su lectura.

¹¹² En el pueblo de Tekantó se registró un hombre pardo y en Kimbilá una mujer mestiza que vivía en la estancia Xcachmax, además de una mulata en la estancia Chich.

¹¹³ AAY, "Archivo parroquial de Tekantó", Libros de Matrimonios, vols. 1, 2 y 3, Años 1731-1800, en CHF, Rollo 648045.

¹¹⁴ Como ejemplo se puede citar el caso de la familia Castro, una familia indígena de origen náhuatl que por la ayuda que sus antepasados brindaron en la conquista de la provincia conservaron prerrogativas fiscales hasta 1815 según consta en su libro de probanzas. AAY, "Libro de probanzas de hidalguía de la familia Castro de Yucatán, 1611-1815" en CHF, rollo 643654. En los libros de registros matrimoniales casi todas las personas, hombres o mujeres, portadoras del patronímico Castro fueron anotados en el libro de mestizos y mulatos. La única excepción, tal como se observa en las matrículas, era cuando una mujer de estirpe de hidalguía establecía un connubio hipogámico casándose con un indio del común. AAY, "Archivo parroquial de Tekantó", Libro de Matrimonios, vols. 1, 2 y 3, Años 1731-1800, en CHF, Rollo 648045.

La serie de bautizos analizada corre del año de 1750 hasta 1779 y consta de 1813 registros. Es posible constatar la continuidad en las inscripciones en este periodo gracias a que todas las actas fueron asentadas con un número consecutivo. Por otro lado, es importante apuntar que en la sistematización del total se consignó únicamente el cómputo de los registros sacramentales, con el fin de hacer una prospección del comportamiento demográfico de la población que sirviera como marco para el análisis del conjunto de la información. Los datos cualitativos, esto es, los nombres y patronímicos de los bautizados, de sus ascendientes (padres y abuelos) y de sus padrinos, se analizaron para el periodo de 1750 a 1760.

El énfasis se centró en las actas de matrimonio. Aunque el libro de casamientos de Tekantó arranca en 1731, sólo a partir de 1767 los documentos son legibles y sin cortes temporales abruptos. Desde esta fecha hasta 1793 anoté la información cuantitativa y cualitativa de 350 registros nupciales. Cada uno de ellos incluye la fecha de la celebración, el nombre y patronímico de los contrayentes y, si se trataba de una primera unión, se escribía también el lugar y fecha de nacimiento de los novios y el nombre y el patronímico de sus padres; en caso de que el matrimonio comprometiera a viudos, en lugar de estos últimos datos aparece el nombre y el patronímico del cónyuge fallecido y, en ocasiones, el lugar en donde fue enterrado.

Los registros de defunción me sirvieron, como los de bautizo, para acercarme a la dinámica demográfica de la población. El periodo comprendido dependió de los factores antes señalados y va de 1750 a 1780, con 640 actas.

Del pueblo de Tixkochoh, sujeto a la administración de la parroquia de Tekantó, se sistematizó y analizó la información de 123 registros de matrimonios que fueron asentados entre 1728 y 1777. Sin embargo, es preciso señalar que esta información es dispersa y hay años en los que se advierten ciertos vacíos temporales, acaso provocados por la falta de un párroco que inscribiera las uniones, quizá por el extravío físico de algunas hojas del libro. En lo que toca a Ixil, como ya se adelantó, el estado de las fuentes obligó a trabajar tan sólo las actas de bautizo de los indios hidalgos de 1808 a 1835 con 923 registros. Estos protocolos, como los de Tekantó, incluyen la fecha de inscripción, el nombre y patronímico de los bautizados así como también el de sus padres, sus abuelos paternos y maternos y padrinos.

1.4.6 Testamentos de indios

La elaboración de testamentos en la época colonial fue un recurso legal al que apelaron no pocos indios para transferir a sus descendientes parte de su patrimonio material. Desde el siglo XVI, los colonizadores insistieron en la necesidad de fomentar entre la población nativa la factura de estos documentos, aunque para Yucatán no se conoce ningún testamento que date de este siglo. Empero, se conservan algunos de finales del siglo XVII, aun cuando la mayoría fueron fechados en el XVIII.

Los Cabildos de los pueblos eran los responsables de integrar *Libros de testamentos* que, en teoría, debían incluir las disposiciones finales de todos sus habitantes adultos. Sin embargo es difícil creer que testar fuera tan usual para el común de la población como lo era para la nobleza, pues estos documentos servían para vehicular la herencia de bienes materiales, de los que carecía la mayoría de los indios o al menos no eran titulares de la propiedad. En el libro de defunciones de Tekantó, por ejemplo, se registró que de 640 indios mayores de 14 años que fallecieron entre 1746 y 1780, únicamente 12 elaboraron un testamento.¹¹⁵ Además, es posible suponer que testar por escrito no era la única forma en la cual un indio podía legar sus bienes a sus descendientes, sino que también podía hacerlo de forma oral y sin la necesidad de la ratificación del Cabildo local.

Con todo, a diferencia de otras regiones del área maya,¹¹⁶ para Yucatán son varios los testamentos indígenas que hoy día se conocen y dan cuenta que testar, en efecto, fue una de las formas como los indios dictaban sus disposiciones finales empleando un formato occidental. Así tenemos que del pueblo de Ixil existe una colección de 68 testamentos indígenas que fueron dictados entre 1775 y 1779. Todos ellos fueron redactados por el escribano local en lengua maya y ratificados ante los demás integrantes del Cabildo. Este conjunto es de gran interés, pues no sólo suma las disposiciones de miembros prominentes de la nobleza local, sino también de otros pertenecientes al común, conocidos como *macehuales*. Mathew Restall, quien realizó una edición de estos testamentos, apunta la posibilidad de que los funcionarios de Ixil, tanto indios como españoles, hayan animado la elaboración de estos documentos en un contexto marcado por una crisis de mortandad generada por una grave hambruna provocada por una serie

¹¹⁵ AAY, "Archivo parroquial de Tekantó", Libro de defunciones, en CHF, rollo 648031

¹¹⁶ Ruz, M., *De antepasados*, 4.

de desastres naturales (sequías, huracanes y plagas de langostas).¹¹⁷ Para trabajar estos testamentos, en esta investigación se utilizó la edición realizada por Restall y que hoy día está publicada, aunque los originales aún se conservan en el Centro de Apoyo a la Investigación Histórica del Estado de Yucatán.

Existe constancia de otro conjunto de 108 testamentos de los siglos XVIII y XIX que integraban el libro de Cabildo del pueblo de Tekantó, pues constituyeron el material de análisis con el cual Phillip Thomson redactó su tesis doctoral y, según afirma, los consultó en 1970 en el entonces Archivo Notarial del Estado. Sin embargo, ésta es la única y la última noticia que se tiene de estos documentos.¹¹⁸ El acervo del antiguo repositorio fue trasladado en 1998 al Archivo General del Estado de Yucatán y hoy día no se tiene certeza sobre el destino que tuvo el libro del Cabildo de Tekantó; únicamente se conserva una transcripción mecanografiada de las actas de elecciones de Cabildo de 1684 a 1704.¹¹⁹ En su descripción de estos testamentos, Thompson afirma que estaban escritos en lengua maya y pertenecían en igual proporción a hombres y a mujeres y, como los de Ixil, los testadores no sólo eran miembros de la nobleza local sino también indios del común. Este autor presentó como anexo el testamento escrito en lengua maya que en 1808 dictó una india llamada Magdalena Couoh,¹²⁰ y además sistematizó buena parte de la información de los 108 protocolos que refiere, destacando los términos de parentesco en maya con los que se mentaba a los herederos y las formas de transmisión de ciertas propiedades como los solares, los montes, los animales y las colmenas. Sin embargo, ignoró la herencia de otros bienes como muebles, herramientas o vestimenta.

Por otro lado, parte de los testamentos que fueron resguardados en los archivos locales fueron utilizados como evidencia legal que amparaba la propiedad de tierras, por lo que se insertaban en los libros de Cabildo, en libros de haciendas o en legajos formados a partir de litigios suscitados entre particulares por derechos de posesión y uso. En los *Titulos de Ebtún*, por ejemplo, se incluyeron 10 testamentos de nobles fechados entre 1669 y 1813 que sirvieron al Cabildo del pueblo para dar testimonio de la legalidad de las tierras que se transfirieron más tarde al municipio.¹²¹ Para los propietarios españoles también fueron útiles los testamentos de indios, pues con ellos avalaban la

¹¹⁷ Restall, M., *Life and Death*, 16.

¹¹⁸ Acaso, serán los mismos testamentos de Tekantó que Restall afirma que se encuentran en la Latin American Library de la Universidad de Tulane, en Nueva Orleans, como parte de una colección llamada *Rare Manuscript Collection*. Restall, M., *Life and Death*, 15.

¹¹⁹ AGEY, Fondo Colonial, Ramo Ayuntamientos, caja 1, Volumen 1, "Actas de Cabildo, Tekantó Yucatán, 1684".

¹²⁰ Thompson, P., *Tekantó*, 419-420.

¹²¹ Roys, R., *The Titles of Ebtún*, 38 y 56.

propiedad original de quien les vendía tierras. Tal fue el caso registrado en los documentos de la estancia Chichí, en donde se insertó un testamento que fue dictado en 1668 por Clara Cuxim del pueblo de Sicpach, en donde consta la herencia que dejó a uno de sus hijos de un paraje de montes que años más tarde fue vendido a Lucas Villamil, dueño de la referida estancia.¹²² De manera semejante, en 1795 un indio llamado Juan de la Cruz Moo, del pueblo de Motul, solicitó licencia a las autoridades coloniales para vender un retazo de monte que había heredado de su abuelo materno. Para avalar su proceder, insertó en el expediente el testamento en donde constaba su derecho a esa propiedad.¹²³

También como testimonio legal de derechos de propiedad, se insertó el testamento de don Felipe Noh (1763) en un pleito originado por la venta que hicieron sus descendientes de un paraje de montes nombrado Cheb. En este legajo, además, se cita un "libro antiguo de testamentos" que era resguardado por el escribano del pueblo Basilio Pol y de donde se extrajeron algunos fragmentos de otros testamentos que mentaban la propiedad en disputa.¹²⁴ Otro ejemplo del uso de testamentos para avalar pretensiones al derecho sobre determinada propiedad en disputas legales es el que se encuentra inserto como documento probatorio en una disputa por propiedad de tierras suscitada entre las autoridades locales del pueblo de Telchac y Francisco Sabido. Este último aseguraba que su abuelo paterno había prestado dinero a un antiguo cacique del pueblo llamado don Julio Ku, tomando en empeño el testamento en donde constaban unas tierras que amparaban el monto solicitado. Según él, el préstamo nunca se pagó y ninguno de los descendientes de don Julio reclamó herencia alguna. El Cabildo de Telchac, por su parte, afirmaba que parte de las tierras testadas habían sido, en realidad, tierras del común y por tanto las reclamaba para sí.¹²⁵ Se infiere la existencia en este pueblo de un Libro de Testamentos, pues en el expediente se refiere una y otra vez que el documento citado había sido extraído de ahí.

Ya en pleno siglo XIX, los testamentos de indios elaborados en lengua maya continuaron funcionando como documentos legales que eran empleados en disputas por derechos de propiedad. En los juicios verbales del pueblo de Ticul, por ejemplo, era frecuente citar, y hasta leer en presencia de los involucrados, testamentos que servían para buscar soluciones a las disputas. Como esta instancia legal para dirimir conflictos buscaba recibir querellas y encontrar acuerdos de manera oral sin tener que llegar a

¹²² CAIHY, Libros manuscritos, libro No. 146, Colonia.

¹²³ AHC, CX-1, exp. 147.

¹²⁴ AGN, Ramo tierras, vol. 1359, exp. 5, fjs. 10v-12r, 14r, 16r-v.

¹²⁵ AGEY, Colonial, Tierras, caja 31, vol. 1, Exp. 15

formar un expediente escrito, era poco común que se insertaran como prueba los testamentos que se presentaran sino que únicamente se mentaban o describían. Únicamente en una denuncia que realizaron en 1830 los hijos de Juan Ignacio Chí, del pueblo de Dzan, en contra de su tío paterno por la propiedad de ciertas tierras y 95 pesos, anexaron el testamento que su padre dictó en 1814.¹²⁶

En suma, el universo de fuentes de información empírica descrito sirvió para analizar cómo el parentesco funcionaba para articular relaciones sociales que se desplegaban en diversos escenarios del mundo colonial. La temporalidad que abarca esta documentación permitió el acercamiento al tema de estudio en la primera y la última etapa colonial y conocer, de esta manera, cómo la sociedad indígena afrontó, sobre la base de su propia cultura, un entorno en constante cambio. Como ya se dijo, el objetivo de este trabajo se centró en el análisis del ámbito parental que contribuyó a edificar distintos campos de interacción de la sociedad maya, en donde los grupos sociales desplegaban acciones corporativas que los convertían en una persona moral.

La estructura del trabajo buscó la correspondencia con este planteamiento. Siguiendo los ejes de análisis ya referidos, se organizaron los resultados en cinco capítulos temáticos que permitieran abordar cada campo de interacción de manera independiente con su propio desarrollo histórico: sistema de parentesco, matrimonio, residencia, herencia de bienes materiales y sucesión política. En el primer capítulo se emprende el estudio del parentesco maya desde su faceta oficial. La terminología de parentesco, la composición de los nombres personales como indicadores de afiliación parental y la extensión del tabú del incesto son las rutas que se siguen para abordar el lenguaje oficial del parentesco que orientaba la práctica cotidiana.

En el capítulo sobre el matrimonio entre los mayas, se entendió el connubio como una estrategia colectiva encaminada a la construcción y el reforzamiento de relaciones sociales que dependen directamente del estado del parentesco práctico. Se trata de un análisis de cómo, más allá de su aspecto oficial, el matrimonio fue uno de los ejes constitutivos de la sociedad colonial. La nupcialidad fue, tanto para los mayas como para los españoles, un vértice fundamental en la organización social, por lo que conocer la historia del matrimonio en la Colonia es también saber de los procesos de choque, aculturación, negociación y resistencia que caracterizaron la época. Se interpreta también al matrimonio como una estrategia que permitió a los grupos conservar y reproducir su patrimonio material y simbólico.

¹²⁶ AGEY, Fondo municipios, sección Ticul, caja 3, col. 3, exp. 10, f. 25r.

El siguiente capítulo exploró los patrones de residencia que caracterizaron la organización social de los mayas en los siglos XVI y XVIII. Aquí se parte de la idea de que la distribución de los indios en el espacio, tanto a nivel residencial como local, estaba guiada por la construcción de relaciones sociales que se expresaban en el lenguaje del parentesco, al tiempo que se constituía en un escenario privilegiado en donde se desplegaban acciones que permitían la reproducción social de los grupos parentales.

Sobre esta misma idea, en los dos últimos capítulos se analiza otro de los ejes que permitía la construcción y continuidad de los colectivos parentales: se trata de la reproducción y salvaguarda del patrimonio. En el cuarto, se abordan los patrones de herencia de bienes materiales y el quinto es un recuento sobre las formas como los mayas sucedían cargos de autoridad política y títulos de nobleza e hidalguía. En este marco se plantea una distinción fundamental entre herencia y sucesión, pues esta última constituye por sí misma un factor indiviso, por lo que las estrategias que se seguían podían variar –y de hecho lo hacían- de aquellas que se empleaban para heredar la propiedad que en un momento dado podía ser fraccionada, como la tierra. De ahí la decisión de separar en dos capítulos diferentes los análisis de bienes materiales y la sucesión de otros de carácter simbólico, a pesar que ambas problemáticas se encontraran estrechamente relacionadas.

Finalmente, con base en la información trabajada en todos y cada uno de los capítulos, en las consideraciones finales busqué definir el tipo de organización parental que caracterizaba a la sociedad maya colonial, así como evaluar el impacto que tuvo la colonización y la manera en la cual el lenguaje del parentesco permitió que se operaran ciertos cambios en la estructura y dinámica social de los mayas, permitiéndoles perdurar como un grupo étnico con una cultura propia.

CAPÍTULO I. EL LENGUAJE PARA LA PRÁCTICA: PARENTESCO OFICIAL Y SISTEMA DE PARENTESCO MAYA YUCATECO

La manera en que el sistema de parentesco y matrimonio de los mayas aparece en las fuentes de la época colonial temprana, retrata la percepción que tuvieron los primeros colonos sobre la organización indígena con base en el modo en que sus informantes nativos les trataron de explicar las redes sociales que sustentaban su acción social. Se trata de aquello que Bourdieu denomina como "parentesco oficial", es decir, la forma en que el lenguaje del parentesco articulaba un esquema en torno al cual se llevaban a cabo acciones concretas.¹

En los *vocabularios* y *artes* coloniales que se describen en la introducción de esta tesis, se registraron términos, expresiones y frases que reflejan la manera en que a través del lenguaje, los indios de Yucatán clasificaban a sus parientes, la forma en que distinguían los consanguíneos de los afines, y del cómo reconocían diferentes grados de parentesco.

Este universo empírico fue reunido para elaborar este capítulo que nos acercará al sistema de parentesco en boga entre los mayas en la temprana época colonial. El análisis, como se apuntó en la introducción, ha sido guiado por la idea de que en la terminología y el sistema de parentesco es posible contemplar una de las principales facetas del "parentesco oficial" que servía como lenguaje (y no como mera lengua) para el accionar cotidiano. Es de esta manera como aparece la nomenclatura del parentesco maya en los diccionarios coloniales, como la versión "oficial" que los franciscanos pudieron recoger y aprender de sus informantes nativos. Sin embargo, los religiosos se enfrentaron al problema de traducir nociones que ambas lenguas, la propia y la extraña, jamás habían expresado. De ahí la dificultad de interpretar el sistema de parentesco maya a partir de los diccionarios coloniales, pues los términos y vocablos inventariados pasaron por el filtro de los lingüistas castellanos que se esforzaron en comprender un esquema que, en muchos de sus aspectos, difería del propio.

El análisis de la distinción taxonómica de los parientes es fundamental para conocer las fronteras de la constitución de los grupos, que se construyen mediante imputaciones colectivas y públicas.² En el marco de estos contornos, los individuos

¹ Bourdieu, P., *El sentido práctico*, 272.

² *Ibidem*, 280.

actuaban, tejían redes sociales, creaban y reforzaban relaciones que expresaban con el mismo lenguaje: el lenguaje del parentesco. Éste, como un medio de comunicación, constituyó un sistema por medio del cual se oficializaba la versión de los ordenamientos parentales.

En este sentido, el tipo de estudio que se propone para este capítulo, es uno de tipo estructural y naturaleza esencialmente sincrónica. Algunas pequeñas evidencias de cambio en el uso de la terminología serán señaladas, lo cual no significa que la perspectiva empleada sea diacrónica. Se trata, en suma, de conocer la estructura que orientó la serie de transformaciones que vivió la práctica social de los mayas a lo largo de tres siglos coloniales.

Lo más importante, nos dice Lévi-Strauss, no es tanto pensar en términos como en la manera en que se estructuran las relaciones, principalmente aquellas relacionadas con el dominio, el estatus y el poder.³

El sistema de parentesco representado en la nomenclatura (o parentesco oficial), conforma un cuerpo de acuerdos sociales, que están sujetos a distintas interpretaciones y manejos que pueden ser representados en la práctica diaria de formas, en ocasiones, divergentes.⁴

Los usos del parentesco oficial están reservados para situaciones en las que desempeñan una función de ordenación del mundo social y su legitimación. En ocasiones estos “usos oficiales” no concuerdan con los “usos prácticos”. En este sentido, lo que se analiza en este capítulo son “las normas protocolarias del parentesco”.⁵

El desarrollo de este capítulo lo he dividido en tres partes, buscando abordar los límites de las relaciones de parentesco que los mayas expresaban a través del sistema de nominaciones. En un primer apartado, cuyo título se lee *Formas de emparentar*, se toma la terminología del parentesco como base para conocer las distintas rutas que los individuos podían seguir para convertirse en parientes: por filiación,⁶ por afinidad,⁷ por adopción o por medio del parentesco espiritual.⁸

³ Lévi-Strauss, *Palabra dada*, 191; *El análisis estructural*, 45.

⁴ Bourdieu, P., *Outline of a Theory*, 36.

⁵ Bourdieu, P., *El sentido práctico*, 277.

⁶ De acuerdo con Dumont, la filiación es la transmisión unilineal de la calidad de miembro de un grupo y tiene que ver con la transmisión lineal de derechos y obligaciones. Dumont, L., *Introducción a dos teorías*, 105-106. De acuerdo con Lévi-Strauss, el núcleo de esta forma de emparentar se encuentra en la relación progenitor/hijo. Lévi-Strauss, *El análisis estructural*, 45.

En la segunda sección se bosqueja la manera en que se componían los nombres personales yucatecos, pues se parte de la premisa de que ésta era una forma de reconocimiento social de la pertenencia de los individuos a diferentes colectivos de parentesco.⁹ Finalmente, se analiza el marco de parentesco dentro del cual se extendía el tabú del incesto, ya que el estudio de esta prohibición es fundamental para comprender "los límites de lo parental".¹⁰

Nomenclatura, sistema de nombres personales y prohibición de incesto, en suma, serán los caminos que se seguirán en este primer capítulo para analizar el lenguaje del parentesco, cuyo empleo será analizado y contrastado con la realidad empírica observable en distintos ámbitos como el matrimonio, la propiedad, la herencia y la sucesión, que se abordarán en los siguientes capítulos.

1.1 FORMAS DE EMPARENTEAR: TÉRMINOS Y VÍNCULOS QUE DIBUJAN EL SISTEMA DE PARENTESCO

El conjunto de expresiones, términos y vocablos referentes al parentesco que fueron anotadas en las *artes* y *vocabularios* de la lengua maya retratan un sistema de parentesco que integraba en un mismo colectivo a consanguíneos y afines, reconociendo hasta tres grados de colateralidad y nueve generaciones ascendentes y descendentes en el marco de un sistema de doble filiación.

Además, se identifican términos que hablan de la existencia de parentesco por adopción y parentesco espiritual. La siguiente exposición versará sobre el análisis de cada una de estas distintas formas en que se reconocía a los parientes, aunque como se mostrará, parientes consanguíneos, afines, adoptados o espirituales no formaban grupos independientes sino que más bien había una imbricación de términos que refleja la complejidad del sistema de parentesco maya yucateco de la Colonia.

⁷ Afinidad es la relación establecida por vínculos de matrimonio. Puede incluir la relación entre grupos corporados unidos por el matrimonio de sus miembros. Un pariente por matrimonio es un afín. Keesing, R., *Kin Groups*, 147.

⁸ Aquel que se establece a partir de los sacramentos cristianos, principalmente del bautizo.

⁹ Pedro Carrasco sostiene que el sistema de nombres personales suele reflejar rasgos importantes de la organización social del pueblo que los usa. Carrasco, P., *Los nombres de persona*, 322.

¹⁰ De acuerdo con María Eugenia Olavarría, el parentesco mantiene una especificidad en todas las sociedades, conferida por la presencia del tabú del incesto. Esta prohibición es de gran importancia para comprender "los límites de lo parental" de manera que "soslayarla significa llamar parentesco a todo o a nada". Olavarría, M., *De la casa al laboratorio*, 22.

1.1.1 Grupos de ascendencia común

Los autores que se han interesado por indagar sobre el sistema de parentesco que existía entre los yucatecos de las épocas prehispánica y colonial temprana, han coincidido en advertir la existencia e importancia de grupos de personas emparentadas entre sí en razón de descender de un antepasado común. Los sumarios de estas investigaciones refuerzan la noción de la presencia de colectividades parentales con una fuerte tendencia hacia la patrilinealidad, viendo en este tipo de ordenamientos la célula principal de organización social relativa al parentesco. Ninguno de ellos, sin embargo, ha dejado de reconocer la presencia de la línea materna, llegando algunos a postular la existencia de sistemas de doble filiación.¹¹

Entre estos estudios destacan los que hiciera desde 1940 Ralph Roys quien, interesado en analizar el sistema de caciques que se desarrolló en Yucatán a partir de la conquista, pudo observar la existencia de los llamados *ch'ibal'ob*, a los cuales atribuyó muchas de las características de los linajes agnaticios que sus colegas habían descrito en la África contemporánea: grupos corporativos que formaban unidades territoriales, que practicaban el matrimonio exógamo, que sentaban las bases para la organización política, unidos por la tutela de una misma deidad y en los cuales la propiedad era transmitida linealmente a través de los varones.¹²

Sin embargo, como ya se refirió, este autor escudriñó hasta encontrar señales que modularon el acento patrilineal de su argumentación. Por un lado, como se verá más adelante, el término en maya que se utilizaba para designar a la nobleza, *almehen*¹³ (al parentela de la madre,¹⁴ *mehen*, parentela del padre¹⁵), le reveló la importancia que

¹¹ Coe D., M., *A model of Ancient*, 104. Otros de los autores que concuerdan con la existencia de un sistema de doble descendencia entre los mayas son Juan Ramón Bastarrachea Manzano, quien llega a tal conclusión con base en el análisis de los términos de parentesco inventariados en el *Diccionario de Motul*; para él, el lado matrilineal del parentesco formaba la parte más incomprensible del sistema Omaha que el autor del diccionario no supo interpretar. Bastarrachea M., J., *Organización social*, 72. En su tesis doctoral Phillip C. Thompson analiza el sistema terminológico y las normas de connubio preferencial entre los mayas de la época colonial y llega a la misma conclusión que sus colegas. Thompson, P. *Tekantó*, 104.

¹² Roys, R., *Political Geography*, 35; *The Indian Background*, 32-35.

¹³ El *Diccionario Calepino de Motul* registra los siguientes significados para *almehen*: *hijos respecto de padre y madre; hidalgo, noble, caballero ilustre por linaje, y el señor o principal del pueblo así. Calepino de Motul*, v. 1, 57.

¹⁴ *Al*: *hijo o hija de la mujer; partícula para contar los hijos de la mujer; llama así la tía a sus sobrinos hijos de su hermana. Calepino de Motul*, v.1 54.

¹⁵ *Mehen*: *hijo varón respecto del padre. Calepino de Motul*, v. 1, 517.

coabraba el reconocimiento de ambas líneas de descendencia, al menos entre la clase política.¹⁶ Por otro lado, así como una persona heredaba el patronímico de su padre, también en algunas ocasiones la madre transmitía a sus hijos su primer apellido, el cual era precedido por la sílaba *na* que significa madre.¹⁷

Las observaciones realizadas por este autor fueron un gran aporte para el conocimiento del papel que desempeñaba la filiación patrilínea en ciertos ámbitos de la organización social indígena, así como para determinado estrato social. Sin embargo, poco aclararon respecto de la forma en que la invocación de la ascendencia materna se traducía en la práctica cotidiana y la manera en que los comuneros se articulaban en este tipo de ordenamiento.¹⁸

Sobre esta base de conocimiento, los estudios subsiguientes hicieron algunas contribuciones al modelo general de *ch'ibal* inicialmente esbozado por Roys. En 1965 Michael D. Coe, analizando las mismas fuentes que su predecesor, propuso que la alusión de las líneas paterna y materna identificada por Roys, podía ser interpretada como un sistema de doble filiación, en donde los patrilineajes –o *ch'ibales*– tenían primacía en asuntos políticos y territoriales, mientras que los matrilineajes actuaban en el ámbito ritual.¹⁹

Poco después William Haviland (1968) refutó los postulados de Coe, replicando que entre los mayas de Yucatán no podía existir un sistema de doble filiación, ya que los tabúes del incesto no se extendían del lado matrilineal.²⁰ Este autor explicó que en la época previa a la llegada de los españoles los *ch'ibal'ob*, más que los linajes descritos por Roys, conformaban clanes o *sibs* que con la colonización se vieron restringidos al ámbito local. Esta circunscripción –afirma– llevó a un replanteamiento del sistema de

¹⁶ Roys, R., *The Indian Background*, 33; Roys, R., *Lowland Maya Native*, 676. Un término similar en lengua quiché de la época Colonial es el de *al c'ajol* que significaba "hijos de padre y madre". Carmack, R., *Historia Social*, 65.

¹⁷ Roys, R., *The Indian Background*, 36.

¹⁸ Incluso el mismo Roys, cuando afirma que los grupos de linaje se sentían atados por un parentesco genuino, apunta la cuestión sobre cómo esto se manifestaba entre nobles y comuneros de una misma colectividad. Roys, R., *Political Geography*, 35; *The Indian Background*, 34.

¹⁹ D. Coe, M., *A Model of Ancient*, 104.

²⁰ Haviland, W., *Rules of Descent*, 142;

descendencia patrilineal que desembocaría en un reconocimiento cognaticio de la ascendencia.²¹

No obstante, como observó Richard Adams (1969), esta objeción no es válida puesto que se asume una equivalencia funcional en ambos lados de la descendencia. Al analizar la época clásica prehispánica, este autor encuentra que los asuntos matrimoniales eran manejados por el lado patriineal,²² mientras que las cuestiones religiosas estaban en manos del lado matrilineal. Por tanto, Adams coincide con Coe y plantea que entre los mayas de las tierras bajas del período clásico había un sistema de doble filiación.²³ Este estudio concuerda con esta hipótesis, pues a nivel del sistema²⁴ y en el plano taxonómico, se advierte un reconocimiento doble de la ascendencia y la descendencia, como se desarrollará más adelante.

La identificación de la forma como se estructuraban los grupos de ascendencia común es esencial, entre otras cosas, para discernir entre los parientes que se consideraban consanguíneos y aquellos con quienes se establecían relaciones de afinidad. Esta distinción en el sistema de parentesco yucateco, se percibe en los vocablos *et kiikel*, *taabal*, *taban*, *olom* y *onel*, que significaban todos parentesco por consanguinidad. El primero aludía a la patrilinealidad, mientras que los demás formaban términos que se aplicaban a ambas líneas. Todos ellos comparten la característica de expresar un criterio de filiación, además de que no eran destinados a parientes primarios.²⁵

La voz *et kiikel* se forma por el gramema *et* que significa "semejante"²⁶ y la raíz *kiik* que se traduce como sangre, pero también como semen. Es este último significado el que

²¹ William Haviland basa esta explicación únicamente en el análisis que hace del Censo de Cozumel de 1570. De manera que las pautas residenciales ambilocales que encuentra le son suficientes para descartar un sistema de doble filiación. Haviland, W., *Rules of Descent*, 138-140.

²² La existencia de grupos patrilineales exógamos ha sido señalada por Pedro Carrasco como un elemento de organización social común a todos los grupos de habla mayance. Carrasco, P., *La exogamia*, 193. Sin embargo, la primacía de los grupos patrilineales como unidades de intercambio matrimonial no significa que no hubiera otro tipo de ordenamientos de parentesco que se desplegaran en otros ámbitos.

²³ Adams, R., *Maya Archeology*, 26.

²⁴ La característica más importante de un "sistema" de parentesco es la integración coherente de los elementos de significación de los términos de parentesco. Lévi-Strauss, *El análisis estructural*, 32.

²⁵ Parientes primarios: los padres y hermanos de Ego en su familia de orientación; su cónyuge e hijos en su familia de procreación. Murdock, P. *Social Structure*, 14.

²⁶ *Calepino de Motul*, v. 1, 280.

me lleva a suponer que *et kiikel* haya sido una palabra que se empleaba para referir a los parientes consanguíneos por línea paterna.

Los vocablos *taabal* y *taban* se forman por el lexema *tab* cuyo significado semántico era "un cordel o cuerda con que los indios atan y llevan las cargas a cuestas; atadero, cuerda, ramal con que se ata algo y del que cuelga alguna cosa".²⁷ Estas voces podían ir acompañadas de la palabra *hach* (grande o verdadero), lo que al parecer reforzaba la referencia a un "pariente cercano".

Posiblemente *taabal* se pueda entender a semejanza de la interpretación que los nahuas hacían del cordón umbilical, como una cuerda o mecate que representaba el linaje.²⁸ Parecida es la versión que registró Tozzer cuando visitó a los lacandones en 1907, según la cual en tiempos prehispánicos había existido un camino suspendido en el cielo llamado *sacbé*, que tenía la forma "de una larga sogá que se suponía tener vida, por la que fluía sangre". Por esta sogá, según anotó, los antiguos reyes de los edificios ahora en ruinas recibían su alimento, hasta que "la sogá fue cortada, la sangre escapó y la sogá se desvaneció para siempre".²⁹

En el *Chilam Balam de Chumayel* quedó registrado que según la cosmovisión maya yucateca, el cordón umbilical conectaba a los dioses del plano celestial con los linajes de más alta nobleza del plano terrestre.³⁰ De manera que, posiblemente, *taabal* y *taban* se empleaban para designar a parientes lineales de cierto estrato social, aunque en las fuentes no existen ejemplos concretos que permitan apreciar su campo de aplicación. Es posible que *tab*, como el cordón umbilical por el cual fluía sangre, conectara a parientes consanguíneos por líneas materna y paterna.

De ser así, entonces, estaríamos ante un sistema de parentesco que reconocía ambos lados de la ascendencia, sistema que, según la literatura antropológica sobre el parentesco, se denomina de "doble filiación".³¹

²⁷ *Ibidem*, 675.

²⁸ Vargas, G., Alberto, L. y Matos E., *El embarazo y el parto*, 308.

²⁹ *Apud* Villa Rojas, A., *Estudios etnológicos*, 195.

³⁰ Roys, R., *Chilam Balam*, 147.

³¹ La diferencia entre los sistemas de doble filiación y los bilaterales radica en que en los primeros existen dos categorías de pertenencia social, una basada en la descendencia patrilineal y la otra en la descendencia matrilineal y que un individuo se afilia a uno u otro grupo para distintos propósitos y por diferentes motivos, mientras que en los sistemas bilaterales se asume que los lazos de parentesco trazados a través del padre y de la madre tienen igual peso social. Gould, J., W. Kolb, *A Dictionary*, 57; Murdock, G. *Social Structure*, 44; Palerm, A., *Teoría Etnológica*, 40. Robin Fox explica que en los sistemas de doble filiación existen grupos de filiación patrilineal para

Retomando la preocupación anterior por saber cuáles parientes se tenían como consanguíneos y cuáles como afines, es importante subrayar que la presencia de un sistema de doble filiación no implicaba que todos aquellos con quienes se pudiera trazar alguna relación de parentesco, a través de cualquiera de las dos líneas, fueran considerados como consanguíneos. Como se verá más adelante, sobre todo del lado materno, vamos a encontrar una categoría de parientes a quienes se les tenía por afines potenciales, de manera que el matrimonio con alguno de sus miembros era algo esperado.

Fueran referentes de cualquier línea, los términos antes analizados (*et kiikel* y *taban*) apelaban a un tipo de parentesco que se consideraba "cercano", pues *et kiikel* fue traducido por el *Calepino de Motul* como "pariente cercano en consanguinidad",³² y *taban* como "parentesco consanguíneo muy cercano".³³ Los términos *olom*, *olom teil* y *onel*, por el contrario, hablan de una consanguinidad vinculada a linajes sin pistas de adscripción ni límites de extensión precisos. Así, *olom* está registrado como "entrañas, sangre y linaje"; *olom teil* como linaje por sangre o consanguinidad";³⁴ *onel* simplemente como "pariente de consanguinidad", aunque el genérico con el que se refería este parentesco era *onelil* cuyo significado era "parentesco muy lejano o sólo de nombre".³⁵

Para hablar de este tipo de "parentesco lejano" encontramos también los términos *et kaba* inventariado en el *Calepino de Motul* y el *Diccionario de la Lengua Maya* con el significado "de un mismo nombre con otro o pariente muy remoto de solo nombre"; *onel kabalil* en el *Bocabulario Maya Than* como "parentesco de muy atrás o desviado".³⁶ Cabe resaltar que ambos reflejan una estrecha relación entre el apellido, quizá el patronímico, y el parentesco, de manera que nos permite pensar en la eventualidad de que compartir un mismo apellido fuera razón suficiente para que dos personas se reconocieran como parientes. Más aún, si bien *onel kabalil* expresaba parentesco lejano o "desviado", vincula el apelativo (*kabalil*) con la consanguinidad (*onel*). Probablemente era así como el parentesco podía ser también sólo de palabra, pues el mismo *Bocabulario Maya Than*

ciertos fines y grupos de filiación matrilineal para otros, es decir, que estos sistemas funcionan sólo si cada grupo de filiación realiza una tarea distinta. Fox, R., *Sistemas de parentesco*, 122.

³² *Calepino de Motul*, v.1, 284.

³³ *Ibidem*, 676.

³⁴ *Ibidem*, 598.

³⁵ *Ibidem*, 599.

³⁶ *Bocabulario Maya Than*, 505.

anotó con idéntico significado al de *onel kabalil* la locución *onel t'anil*, cuya traducción literal sería, entonces, "pariente consanguíneo de palabra".³⁷

Es difícil saber de qué manera se expresaba en el *parentesco práctico* el "parentesco lejano", sobre todo en la época colonial temprana. Aunque el campo semántico de los términos que lo sugieren, nos lleva inevitablemente a recordar la cita de Diego de Landa en donde afirmó que los indios que compartían un mismo apellido, por ese único hecho, se consideraban y trataban como parientes. De manera que un indio forastero podía apelar a su patronímico para recibir ayuda de quien se hiciera llamar igual que él.³⁸

Mi propia interpretación de esta imagen, contrasta con la esbozada por William Haviland, quien afirma que los grupos patronímicos eran clanes o sibs geográficamente dispersos y con ninguna característica corporativa.³⁹ Por el contrario, haciendo caso a las observaciones hechas por el franciscano, parecería ser cierto que -al menos en el siglo XVI y según los informantes de Landa- los grupos de parientes identificados por un mismo apelativo rebasaban las fronteras locales delimitadas por entidades políticas como el *chuchteel* o el *cah*, pero que lejos de formar grupos dispersos que no lograban articular acciones corporativas, encontraban escenarios (como el político o el territorial) en donde coincidían con intereses comunes.⁴⁰

Además de los términos de consanguinidad abordados anteriormente (aquellos con las raíces *kiik*, *tab* y *onel*), en los diccionarios coloniales se encuentra otra serie de vocablos que se puede agrupar en dos categorías básicas según el criterio de bifurcación que los distingue: patrilineales o matrilineales.⁴¹ El empleo de términos diferenciados para hablar de uno u otro tipo de filiación, permite reforzar la hipótesis de que, al menos en el plano de la terminología, es posible identificar rasgos de un sistema de doble filiación.

³⁷ *Ibidem*, 505.

³⁸ Landa, D., *Relación de las cosas*, 41-42.

³⁹ Haviland, W., *Rules of Descent*, 136. El subrayado es mío.

⁴⁰ Tzubasa Okoshi demuestra la manera en que la colonización circunscribió al nivel del pueblo al linaje Xiu, que en tiempos prehispánicos hubiera alcanzado una gran extensión geográfica y tenido muchas características corporativas. Okoshi, T, *Los Xiu*, 235.

⁴¹ El criterio de bifurcación definido por Murdock se aplica sólo a parientes secundarios o más lejanos y se basa en el hecho de que pueden estar ligados a Ego a través de una conexión femenina o masculina. Murdock, G., *Social Structure*, 104.

El reconocimiento de filiación patrilineal se expresaba, básicamente, con la locución *ch ibal*.⁴² Los demás vocablos que referían a la patrilinealidad se formaban con esta palabra (a excepción de *yumlal*):

Tabla 1
Términos de filiación patrilineal

	Bocabulario Maya Than	Calepino de Motul	Diccionario de la Lengua Maya	Arte del idioma maya
<i>Ch ibal</i>	Generación o linaje por parte de padre	Casta, linaje, genealogía por línea recta	Generación, linaje, descendencia por línea de varón	Casta, linaje, genealogía por línea recta
<i>Taleb tti ch ibal</i>		Venir de casta, linaje o abolengo		
<i>Y ch ibal be</i>		Generación; camino grande, principal y real respecto de otros pequeños y sendas que salen de él		
<i>U tzolan ch ibal</i>	Orden de generación			
<i>Yumlal</i>		Pariente por parte del padre	Pariente por parte del padre	Pariente por parte del padre

El segundo ejemplo del anterior cuadro, *taleb tti ch ibal* (venir de casta, linaje o abolengo), fue un enunciado que el autor del *Calepino de Motul* escribió para asesorar a sus lectores sobre el posible empleo de la palabra *taleb* o *talel*, que significaba “ir o venir”.⁴³ Quizá influido por sus informantes mayas, o investido de una concepción propia sobre la significación de un linaje,⁴⁴ el autor del diccionario prefirió acompañar *taleb* con la denominación patrilineal *ch ibal*, aunque es posible suponer que también se podía aplicar para señalar que se venía de una línea de parentesco por el lado materno. En la última

⁴² Entre los tzotziles de la época contemporánea la palabra *ch iebal* significa, como en el Yucatán colonial, “descendencia del linaje masculino”, aunque amplía su campo semántico para referir también a las montañas sagradas en donde viven los ancestros de los linajes principales. Holland, W., *El tonalismo y el nagualismo*, 169.

⁴³ *Calepino de Motul*, v.1, 675.

⁴⁴ En la España del siglo XVI, un linaje se definía como “la descendencia de las casas y familias. Dijose a línea que van descendiendo de padres, hijos y nietos, como por línea recta”, linajudo “vocablo bárbaro, el que se precia y jacta de su linaje dando a entender que viene de los godos o de alguno de los 12 pares de Francia”. Cobarrubias, S., *Tesoro de la lengua*, 716. En el Diccionario de Autoridades se define Linaje: “la descendencia de cualquier familia. Dijose así del nombre Línea, porque las sucesiones van descendiendo de padres a hijos y nietos como por línea recta”, Diccionario de Autoridades, vol. 2, p. 410.

frase de la explicación, por ejemplo, se anotó la frase en maya "*maa taleb in yum, maa taleb in na ocal...*"⁴⁵ que a pesar de que sólo se tradujo como "no vengo de casta de ladrones", en el enunciado en maya se lee que se podía venir de casta o linaje por parte de padre (*taleb in yum*) y por parte de madre (*taleb in na*).

Los vocablos *yumlal* y su homónimo *naal* significaban pariente por parte de padre (*yum*) y por parte de madre (*naa*) respectivamente. Acaso éstos se podrían interpretar como términos descriptivos formados por los términos elementarios *na* (madre) y *yum* (padre) por un lado y *al* (hijo por parte de madre, parido) por el otro.⁴⁶ De ser así, entonces, *yumlal* y *naal* serían aplicados a parientes colaterales, más específicamente al grupo de *siblings* que será abordado con detalle más adelante.

Las voces *y ch ibal be* y *u tzolan ch ibal*, por su parte, evidencian que los grupos de parentesco estructurados linealmente vivían procesos de segmentación inherentes a su amplitud. La primera de ellas, *y ch ibal be* (*ch ibal*: linaje patrilineal, *be*: camino), fue transcrita en castellano como "camino grande, principal y real respecto de otros pequeños y sendas que salen de él". Esta comparación parece bosquejarnos la imagen tradicional de un árbol genealógico lleno de ramas fuertemente unidas a un robusto tronco, como aquella que se dibujó para representar al linaje de los Xiu;⁴⁷ incluso también la estructura que Evans Pritchard, preocupado por los procesos de segmentación de los Nuer, reflejó al conceptualizar los linajes máximos, mayores, menores y mínimos.⁴⁸

Esta idea sobre la segmentación se refuerza con los significados que el *Calepino de Motul* anotó para los términos *ziian* como "generación o linaje que se esparce"⁴⁹ y *xab*

⁴⁵ El subrayado es mío.

⁴⁶ Los *términos descriptivos* combinan dos o más términos elementarios, los *términos elementarios* son irreductibles y no pueden ser descompuestos para analizar sus componentes léxicos con significados de parentesco. Murdock, *Social Structure*, 97. A pesar de que la palabra "elementario" en castellano no existe, en esta tesis se emplea para traducir la categoría *elementary term* expresada en inglés por Murdock, pues se consideró que la palabra "elemental" podría reflejar un sentido distinto al propuesto por este autor.

⁴⁷ Quesada, S., T. Okoshi, *Papeles de los Xiu*. Esta metáfora del árbol y las ramas es retomada por la antropología social británica a mediados del siglo XX para hablar de estructuras sociales basadas en el clan y los linajes, enfatizando su carácter segmentario, entre ellos ver Firth, R., *Elements of Social*, 53; Fortes, M., *The Structure*, 26.

⁴⁸ Los *linajes máximos*, según Evans Pritchard, son los segmentos mayores en los que se divide un clan, los *linajes mayores* son los segmentos en los que se divide un linaje máximo, los *linajes menores* son los segmentos en los que se divide un linaje mayor y los *linajes mínimos* son los segmentos en los que se divide un linaje menor. Evans Pritchard, *Los Nuer*, 22.

⁴⁹ *Calepino de Motul*, v. 1, 168.

como "cosa que está esparcida, derramada y cundida, y generación o linaje que así se esparce".⁵⁰

U tzolan ch ibal (orden de generación) hace referencia, más que a procesos de segmentación, a generaciones que se ubican en una línea de descendencia patrilineal, remitiéndonos nuevamente a la extensión de estos grupos. Si el orden (*tzol*) de las generaciones incluía hasta parientes terciarios de Ego, ello significaría que en un mismo *ch ibal* se podía incluir como mínimo a siete generaciones ascendentes y descendentes.

En lo que toca al reconocimiento de la línea materna, encontramos básicamente el término *dzacab* (generación en línea recta por parte de madre), del cual se desprenden las demás expresiones que se apuntan en los diccionarios: *dzacabahal*, venir de casta o linaje; *dzacan*, el compañero, prójimo o pariente cercano; *dzacab pic*, de casta o linaje.

Estas voces sugieren algunas observaciones. En primer lugar, que la palabra que se anotó en todos los diccionarios para hablar de los grados de parentesco es precisamente *dzac*. Así, por ejemplo, el de Motul pone como muestra la frase "*¿bahun dzac yu yanil Juan yetel María?*", que tradujo como "¿en cuántos grados de parentesco está Juan con María?" ¿Qué vínculo existía entre la cuenta de los grados de parentesco y el reconocimiento de la matrilinealidad?; pregunta difícil de responder si se tiene en cuenta que ni en los diccionarios ni en los textos coloniales se encuentra referencia alguna a una posible relación de este tipo. No obstante, si existiera, difícilmente podría ser unívoca, ya que en el *Bocabulario Maya Than* se apuntó también que *hun dzac ch ibal* significaba primer grado de parentesco. Recordemos que *ch ibal* evocaba la línea paterna.

Una segunda advertencia es del tipo de las que se hicieron líneas antes sobre la extensión posible de los grupos de ascendencia común y tiene que ver con la expresión que el *Bocabulario Maya Than* escribió como *dzacab pic* y el de Motul como *pic dzacab* cuyo significado se lee en ambos como "de casta o linaje", sin embargo Cristina Álvarez lo traduce como "parentesco materno infinito".⁵¹

Por otro lado, también existía una distinción lingüística entre descendientes y ascendientes. Los primeros se agrupan bajo los siguientes vocablos:

⁵⁰ *Ibidem*, 767. La segmentación en los linajes patrilineales del área maya ha sido abordada por algunos autores. Entre los quichés de la época colonial, Robert Carmack describe los patrilinajes principales llamados *nimja* que se agrupaban en cuatro mayores y éstos a la vez reconocía afiliación con dos patrilinajes máximos. Carmack, R., *Historia Social*, 71.

⁵¹ Álvarez, C., *Diccionario etnolingüístico*, 269.

Tabla 2
Términos de descendencia

	Bocabulario Maya Than	Calepino de Motul	Diccionario de la Lengua Maya
<i>Alanil</i>		Los hijos, nietos y descendientes. Renuevos de árboles	
<i>Botz</i>		Los hijos, nietos y descendientes que uno deja	
<i>Ch ibal ti pach</i>	Generación venidera		
<i>Ch 'ucteil</i> <i>Kuk</i>		Descendientes hijos y nietos Renuevo, tallo o pimpollo de árbol o bretón de breza. De aquí se toma por los hijos y descendientes que uno deja	Renuevo, tallo o pimpollo de árbol o bretón de breza. De aquí se toma por los hijos y descendientes que uno deja
<i>Xotemal</i>	Generación por descendencia		

De estos, los únicos términos que parecen hacer una diferenciación entre patri y matrilinealidad son *ch ibal ti pach* y *alanil*. El primero ya se ha discutido anteriormente, apuntando que por formarse con la voz *ch ibal* se trata entonces de un reconocimiento de la línea paterna; el significado de la palabra *pach* es "cosa final, última". En cuanto al vocablo *alanil*, los redactores de los diccionarios no advirtieron que se tratara de una evocación matrilineal, no obstante, el significado semántico de *al* es hijo o hija de una mujer, al mismo tiempo que parto o parido. De hecho Cristina Álvarez traduce *alanil* como "por parto".⁵²

La palabra *botz*, tenía un campo semántico más amplio que el parentesco, pues, además de descendientes, también se empleaba para hablar de los bajíos del mar o río.⁵³ A diferencia de las demás locuciones referentes a la descendencia, ésta toma como centro de referencia a Ego y no a la generación de Ego.

Ch'ucteil y *kuk* eran vocablos que se utilizaban para hablar de elementos de la flora y se aplicaban en el lenguaje del parentesco como alegoría de la descendencia. El primero de ellos se forma con la raíz *ch'uch* que significa "pezón de cualquier fruta". Incluso en el *Calepino de Motul* se anota el enunciado *hunppel u chuch Juan yetel batab* que en castellano se interpretó como "vienen Juan y el cacique de un mismo pezón,

⁵² *Ibidem*, 269.

⁵³ *Calepino de Motul*, v. 1, 93.

tuvieron un mismo padre y abuelo".⁵⁴ *Kuk*, como se lee en el anterior cuadro, denota tallo de árbol al tiempo que hijos y descendientes.⁵⁵

Finalmente, el término *xotemal* (generación por descendencia) fue inventariado con significado de parentesco únicamente en el diccionario más temprano del *Bocabulario Maya Than*, mientras que en los textos posteriores como el *Calepino de Motul* se le consignaron otras interpretaciones en sentidos diferentes como "pedazo o rastro como de hacienda".⁵⁶

Para designar a los ascendientes encontramos los siguientes términos:

Tabla 3
Términos de ascendencia

	Calepino de Motul	Diccionario de la Lengua Maya	Arte del idioma maya
<i>Kilacab</i>		Abolengo, ascendientes, abalorio, antepasado	
<i>Kili cabil</i>	Antepasados		
<i>Kilil cabil</i>	Los antepasados	Abolengo, ascendientes, abalorio, antepasado	
<i>Tan ch ibal</i>		Generación, ascendencia	Generación, ascendencia
<i>Ziyan</i>	(<i>ziian</i>) Generación, linaje o ascendencia, de donde uno viene		Generación por ascendencia

Los tres primeros términos listados arriba son en realidad versiones de uno solo: *kilacab*. La aprehensión de este vocablo es de suma importancia para el desarrollo subsiguiente de esta tesis, pues además de formar parte del lenguaje del parentesco analizado en este capítulo, en los próximos se verá que es también el término al que se apelaba con mayor frecuencia en los documentos coloniales (desde el XVI hasta el XVIII) que hablaban sobre propiedad. Más aún que el tan difundido *ch ibal* en la etnohistoria yucateca,⁵⁷ que parecía circunscribirse más al ámbito de la política y se exhibía con mayor

⁵⁴ *Ibidem*, 249.

⁵⁵ *Ibidem*, 436.

⁵⁶ *Ibidem*, 782.

⁵⁷ Mathew Restall, quien se destaca por ser uno de los pocos investigadores que analizan documentos en lengua maya, reconoce que el término *ch ibal* se utiliza muy raramente, aunque asegura que siempre se nombraba al grupo de personas emparentadas patrilinealmente; no obstante, el autor insiste en llamar *ch ibal* a estos grupos parentales. Restall, M., *The Maya World*, 17.

fuerza en los escritos de la época colonial temprana, como se analizará con más detenimiento en otro capítulo.

Tan ch ibal (generación, ascendencia), es una palabra compuesta que retoma la versión patrilineal de la ascendencia (*ch ibal*), precedida del gramema *tan* que en composición de algunos sustantivos significaba "la delantera de alguna cosa".⁵⁸

El campo semántico de la voz *ziyan* (generación, linaje o ascendencia) dirige la atención, al tiempo que a la ascendencia, a una estructura jerárquica que se conformaba según un orden de nacimiento. *Ziyan* o *ziian* significaba también "edad o tiempo en que uno nació", "nacimiento o día del nacimiento y la vida de alguien"; antepuesta a la palabra *than* (palabra), *ziian than* fue traducido como "historias de sabios" y a *ool* ("corazón formal y no material"), *ziian ol*, era un hombre "sabio y prudente".⁵⁹

Como en la mayoría de los sistemas de parentesco, en el maya el trazo de las relaciones parentales no se hacía únicamente de forma vertical. Se ha señalado ya la posibilidad de que los términos *yumal* y *naal* tuvieran implícito un criterio de colateralidad y que se aplicaran a germanos. Este mismo principio se expresaba en el vocablo *lean*, cuyo significado se lee en el *Calepino de Motul* como "el semejante o igual a otro en estado, casta o linaje".⁶⁰ Su aplicación se clarifica con el ejemplo que acompaña la traducción, ya que se asienta que *lean*, en el terreno del parentesco, es una metáfora de una "cosa enlazada o cogida en lazo" o a la "ropa que está tendida en cuerda o vara". Acaso, también, esta imagen rememora la similitud que se establecía entre el cordón umbilical y una cuerda, y entre ésta y el linaje, como se anotó anteriormente.

Así, después de haber abordado a los lineales de Ego, paternos y maternos, entraríamos al terreno del grupo de Ego (germanos). Sin embargo, antes de proseguir, es preciso señalar que el sistema terminológico de parentesco yucateco —como muchos otros mayances-⁶¹ es clasificatorio, pues con un mismo término se denominaba a parientes colaterales y a parientes lineales de distintas generaciones y en grados variados

⁵⁸ *Calepino de Motul*, v. 1, 698.

⁵⁹ *Ibidem*, 168.

⁶⁰ *Ibidem*, 453.

⁶¹ Como por ejemplo, entre huastecos de Xiloxúchil de la época colonial, Aznaldo, R., *Sistemas de parentesco*, 110; los pokomames de la época colonial, Miles, S., *The sixteenth-Century pokomam*; los tzeltales de Oxchuc contemporáneos, Villa Rojas, A., *Estudios Etnológicos*, 285; los tzotziles-tzeltales contemporáneos, Favre, H., *Cambio y continuidad*, 222-226; los tzeltales de Amatenango del Valle contemporáneos, Nash, J., *Bajo la mirada*, 141; los lacandones contemporáneos, Villa Rojas, A., *Distribución y estado*, 54.

de proximidad a Ego,⁶² práctica de designación conocida como *merging*⁶³ y característica de los sistemas omaha.⁶⁴

Otro rasgo distintivo de los sistemas omaha presente en el sistema de nomenclatura yucateco, es la diferenciación sistemática entre parientes cruzados y paralelos que, dentro de un sistema clasificatorio, aplicaba tanto a colaterales como a lineales ascendentes y descendentes. Es en las generaciones 0, +1 y -1 en donde se encuentra el núcleo de esta distinción,⁶⁵ que a través de los numerales correspondientes se repetirá hasta las generaciones +4 y -4 en líneas ascendente y descendente, y hasta un tercer grado colateral.⁶⁶

Este parentesco cruzado ofrece dos aspectos contradictorios en un mismo ordenamiento: por un lado, se basa en el reconocimiento de un vínculo de consanguinidad con el grupo materno, por el otro, se reconoce la regla que se deben establecer ciertas relaciones de intercambio entre los grupos.⁶⁷ Así, los primos cruzados se designaban con el término *mam* que, como se verá más adelante, refería a los parientes matrilineales e indicaba una relación potencial de alianza dirigiéndose al grupo en donde Ego toma

⁶² En el siglo XIX Morgan introdujo el término "clasificatorio" para designar a sistemas de nomenclatura de parentesco en los cuales se equipara terminológicamente a parientes colaterales con parientes lineales. Aquí, todos los individuos de una misma clase son admitidos en una misma relación y se les aplica a todos ellos un mismo término. Este sistema se opone a los que el mismo Morgan llamó descriptivos, en los cuales los términos se usan con una aplicación más limitada y específica para determinadas personas, separando a parientes lineales de parientes colaterales. Schusky, *Manual for kinship*, 75. Entre los yucatecos de la época colonial, la característica clasificatoria ya ha sido advertida por varios autores, entre los que destacan Eggan, F., *El sistema de parentesco*, 114; Bastarrachea, J., *Organización Social*, 10, 67; Thompson, P., *Tekantó*, 146. Villa Rojas registró que en el sistema de parentesco yucateco del siglo XX, sólo los términos *zucun* (hermano mayor), *idzin* (hermano/a menor) y *cic* (hermana mayor) retuvieron su significado clasificatorio, Villa Rojas, A., *Estudios Etnológicos*, 224.

⁶³ *Merging* es el agrupamiento de parientes lineales y colaterales bajo el mismo término clasificatorio. Schusky, E., *Manual for Kinship*, 77.

⁶⁴ Para Radcliffe Brown esta particularidad de los sistemas Crow-Omaha se relaciona directamente con el principio de la unidad del linaje. Radcliffe-Brown, *Sistemas africanos de parentesco*, 44.

⁶⁵ Como aquí, en las terminologías iroquesas los parientes cruzados y paralelos son distinguidos de acuerdo al sexo de aquel que conecta, en medio de tan sólo tres generaciones. Keesing, R., *Kin groups*, 149. Esta característica es compartida por las terminologías dravidianas, sólo que éstas, como la yucateca, unen a parientes afines con consanguíneos. Godelier, M., *Transformations*, xii-xiii.

⁶⁶ Para Phillip Thompson en el sistema de parentesco maya Ego, los germanos de Ego, los padres de Ego, los hijos de Ego y los germanos de los hijos de Ego constituyen en realidad la generación cero. Al mismo tiempo, este autor divide el universo de parentesco en cuatro grupos: el de Ego (germanos), el que se casa con ego (afines), el grupo de la madre de ego (matrilineales) y el grupo del padre de Ego (patrilineales). Thompson, P., *Tekantó*, 97, 402.

⁶⁷ Lévi-Strauss, *Palabra Dada*, 196.

esposa. Entre tanto, al parecer, los paralelos eran equiparados a través de la nomenclatura a los germanos.⁶⁸

Los términos que se empleaban para designar a los hermanos no tenían tanto qué ver con el sexo del hablante, sino con la variable de la edad relativa.⁶⁹ Los mayores que Ego eran diferenciados según el sexo; de manera que *zucun* significaba "hermano mayor" y *cic* "hermana mayor". Los menores, hombres o mujeres, quedaban englobados en la dicción *idzin*.

Estos términos, al ser de naturaleza clasificatoria, se extendían más allá de la familia nuclear y verticalmente a través de generaciones. *Zucun* se llamaba también al abuelo paterno (+2), y anteponiendo el numeral *caa* (segundo) se nombraba al padre del abuelo paterno (+3). Colateralmente este término se desplazaba, asimismo, a través de numerales; sin embargo su aplicación resulta un tanto confusa puesto que es difícil saber exactamente a qué se referían los españoles cuando escribieron "primo segundo, primo tercero". Personalmente, a diferencia de Fredd Eggan, me inclino a pensar que se trataba de lo que actualmente entendemos como "primo segundo", es decir, hijo de un primo hermano de mi padre; entre los mayas, posiblemente, de un primo paralelo del padre. Así, *caa zucun* se decía a "los primos segundos cuando son mayores" (*Calepino de Motul*), ox

⁶⁸ Casi todos los autores que analizan la terminología maya para primos concuerdan con esta interpretación, según la cual el término *mam* designaba a primos cruzados, mientras que a los paralelos se les denominaba con vocablos de germanidad: Borodatova, A. e I. Kozhanovaskaya, *El protosistema*, 337; Bastarrachea, J., *Organización Social*, 41; Thompson, P., *Tekantó*, 76. Únicamente el trabajo pionero de Fredd Eggan sobre el sistema de parentesco maya, con base en el *Diccionario de Motul*, plantea una clasificación en sentido opuesto, es decir, que *mam* apelaba a paralelos, Eggan, F., *El sistema de parentesco*, 117-118; Villa Rojas registró que en las comunidades del sur de la península de Yucatán, en pleno siglo XX, los términos de germanidad se empleaban para designar a primos en primero y segundo grado sin hacer distinción entre parentesco cruzado o paralelo, Villa Rojas, A., *Estudios etnológicos*, 224. Estas observaciones son muy similares a las que registró Tozzer en 1905 entre los lacandones quienes extendían los términos que empleaban para hermano y hermana a los primos, sin identificar parentesco cruzado o paralelo, Villa Rojas, A., *Estudios etnológicos*, 287.

⁶⁹ Alfred Kroeber fue uno de los primeros antropólogos en proponer una serie de criterios para analizar la diferenciación lingüística de los términos de parentesco clasificatorios: generación, consanguíneo/afin, lineal/colateral, sexo del hablante, sexo del pariente, edad relativa dentro de una misma generación, sexo de la persona que da la relación de parentesco, condición de vida de la persona que relaciona. *Apud*, Aznaldo, R., *Sistemas de parentesco*, 110. La clasificación propuesta por George Peter Murdock es muy similar a la anterior, aunque son nueve los criterios propuestos: generación, sexo, afinidad, colateralidad, bifurcación, polaridad, edad relativa, sexo del hablante y descendencia. Murdock, G., *Social Structure*, 101-106.

zucun a los primos terceros (*Arte del Idioma Maya*) y *can zucun*, es de suponer, a los cuartos.⁷⁰

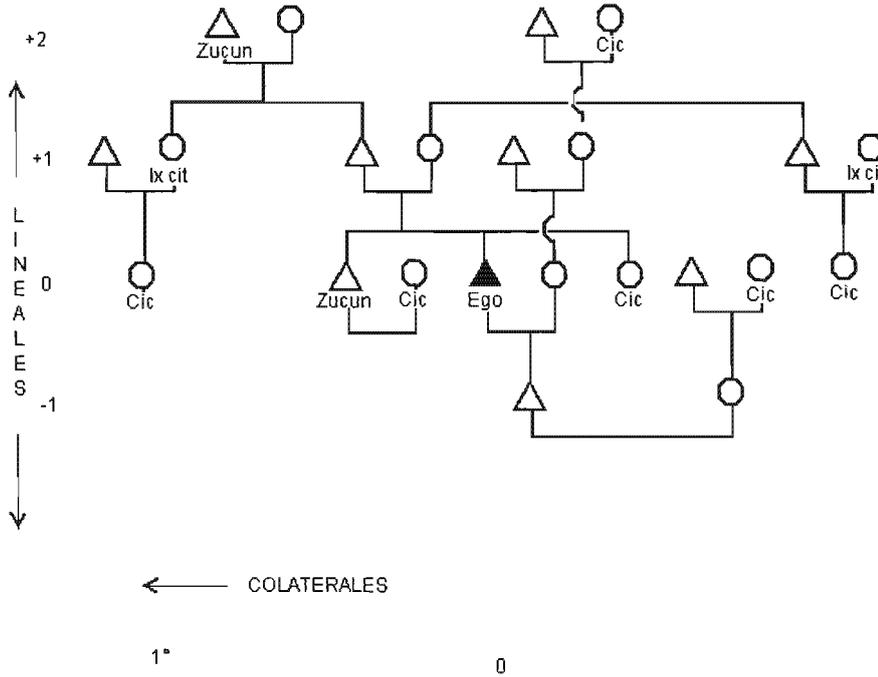
Se observa que los criterios de edad relativa y sexo contenidos en el término *zucun*, marcaban los límites dentro de los cuales se extendía de manera ascendente a través de generaciones y en línea horizontal según la variable de la edad del emisor y el receptor de la nomenclatura. Estas mismas pautas aplicaban para el vocablo *idzin*, ya que su trayectoria en un cuadro de parentesco se sigue en una línea descendente y colateralmente según la edad del pariente en relación a la del hablante, neutralizando la variable del sexo como en los casos anteriores. A la par que "hermano menor", *idzin* se tradujo como nieto, hijo o hija del hijo de un hombre (-2), y con el prefijo *caa* como primo o prima de menor edad que el que habla (0), y bisnieto, hijo o hija del hijo del hijo de un hombre (-3).

En suma, la distribución de los términos *zucun* e *idzin* en una misma genealogía muestra la tendencia de la nomenclatura maya a unir algunos parientes lineales con otros colaterales. La distribución lineal de estos vocablos dependía en todos los casos de un pariente masculino que daba la conexión, precisamente el padre o el hijo de un Ego masculino. Es quizá por ello que en las generaciones +1 y -1 no se encuentran estos términos de germanidad, ya que son las que sirven de vínculo entre colaterales y lineales, desnivel generacional propio de los sistemas omaha.

En el siguiente cuadro se observa que el término *idzin* era menos inclusivo que *zucun*. Posiblemente ello se debe a un vacío de información en los diccionarios coloniales y a que quizá la nominación que hacía un Ego masculino de sus descendientes a través de su hijo, era idéntica a la que hacía de aquellos descendientes de los que nombraba hijo (*mehen/sobrinos paralelos*), hijos de los que denominaba hermano mayor (*zucun/primo paralelos* en 1°, 2° y 3° grado). De esta forma, con sólo los términos de germanidad, podríamos seguir una línea ininterrumpida que nos llevaría a través de siete generaciones y a lo largo de tres grados de colateralidad.

⁷⁰ Beltrán de Santa Rosa indica que *ox zucun* era para referir a los primos segundos y *can zucun* a los terceros. Aunque no concuerda con lo que reporta el *Calepino de Motul* ni tampoco corresponde el significado de los numerales con la traducción de Beltrán, es posible que si los primos paralelos eran denominados con los mismos términos que con los que designaba a los hermanos, entonces, un primo que para nosotros sería "primo hermano" pero en este sistema es cruzado recibiría el numeral *caa* (segundo), y lo que para Beltrán era un primo segundo merecía entonces el numeral *ox* (tercero).

Cuadro 2
Cuadro genealógico de la distribución del término cic (hermana mayor)



Un término que ha generado confusión entre los especialistas y ha estado sujeto a diferentes interpretaciones es que el se empleaba para referir a la tía cruzada, es decir, la hermana del padre o la esposa del hermano de la madre. Y es que su composición lingüística se asemeja al término que se utilizaba para con la hermana mayor: *ix cit*. Sousberghe y Robles (1962) han propuesto que se trata en realidad de un error de escritura del redactor del *Diccionario de Motul* (que se repite en todas sus versiones) y se puede leer como *ix cic*.⁷¹ Esta afirmación nos coloca, entonces, ante el juego generacional

⁷¹ *apud* Bastarrachea, J., *Organización social*, 54 y Borodatova, A. e I. Kozhanovskaya, *El protosistema*, 337.

omaha, en el cual la hermana del padre es clasificada junto con la propia hermana mayor.⁷²

Las autoras rusas Ana Borodatova e Irina Kozhanovskaya, por el contrario, plantean que en vista de que el término para una hermana (*cic*) se aplicaba exclusivamente a parientes femeninos, el morfema femenino *ix* estaría de más. De ahí que, según esta interpretación, las tías cruzadas no se equiparaban a través de la nomenclatura con las hermanas mayores.⁷³

Mi propio análisis contrasta con el anterior y coincide en parte con el Sousberghe y Robles. Pues, por un lado, las autoras antes citadas basan sus afirmaciones en la duda inicial de que entre los mayas de Yucatán haya existido el connubio entre primos cruzados bilaterales y, como se verá en el capítulo de esta tesis referente al matrimonio, esta forma de alianza era mucho más que un sistema de nomenclatura, aún en el siglo XVIII. Por otro lado, lejos de buscar sistemas acordes en su totalidad a planteamientos conceptuales, la identificación de la tía cruzada con la hermana mayor no es el único dato de sistema de parentesco omaha en la totalidad del análisis del vocabulario. Recordemos la presencia de terminología *merging* bifurcada, la distinción entre parientes cruzados y paralelos y la terminología iroquesa para primos,⁷⁴ el desnivel generacional presente en la distribución de los términos de germanidad *zucun* e *idzin*, la imbricación en *cic* de criterios de consanguinidad y afinidad y, por último, el sospechoso silencio que guardan los diccionarios en cuanto al término que empleaba un Ego masculino para llamar a la hija de su hermana (sobrina cruzada) que, quizá, era el mismo que utilizaba con la hija de la hermana de su padre (prima cruzada patrilateral).

Borodatova y Kozhanovskaya plantean que según el estado de las tres generaciones centrales, el sistema de parentesco maya estudiado corresponde al tipo terminológico esquimal.⁷⁵ Sin embargo, como se ha mostrado en las páginas anteriores,

⁷² Esta característica ha sido descrita para los tzeltales de Copanaguastla de la época colonial, en donde un Ego masculino clasificaba a las hermanas de su padre como las suyas propias. Ruz, M., *Copanaguastla*, 245. Favre por su parte reporta en su descripción del "sistema omaha en proceso de cambio" de los tzotziles-tzeltales que, para un Ego masculino, la hermana del padre es una *hermana mayor*. Favre, H., *Cambio y continuidad*, 229, 234.

⁷³ Borodatova, A. e I. Kozhanovskaya, *El protosistema*, 337.

⁷⁴ En la terminología iroquesa un ego masculino clasifica a la hija de la hermana del padre junto con la hija del hermano de la madre y éstas son terminológicamente diferenciadas de las primas paralelas y las hermanas. Esta forma de denominación es una de las características que han sido asociadas a los sistemas omaha. Murdock, G., *Social Structure*, 223.

⁷⁵ Borodatova, A. e I. Kozhanovskaya, *El protosistema*, 339.

dada su naturaleza clasificatoria, el sistema de parentesco maya no puede ser analizado únicamente en base a tres generaciones, de manera que si bien coincide con la tipología esquimal en la distinción entre primas cruzadas y paralelas, más allá de la generación +1 no diferencia entre colaterales y lineales.⁷⁶

Recapitulando sobre los vocablos de germanidad que se venían abordando párrafos antes, se vio que en la nomenclatura de parentesco yucateca se encuentran los términos elementarios *zucun*, *cic* e *idzin*, que eran términos de asignación que tenían como criterio de mayor importancia el de edad relativa.⁷⁷ Paralelamente, había expresiones que servían para hablar de los hermanos según el orden de nacimiento. La voz *baom al*, por ejemplo, era un referencial con el que se hablaba del mayor de los hermanos, término que parece haber estado investido de un halo de jerarquía, pues también se servía para referir al principal de un pueblo o incluso a la maestra de las abejas.⁷⁸

Caate (segundo tiempo), decía un hermano a otro menor cuando hablaba con él; el significado de *tak* era "un hermano o hermana que sucede a otro o a otra en el nacer de una misma madre", de manera que *u tak in zucun* fue traducido por el *Calepino de Motul* como "mi segundo hermano mayor, que nació tras el primero"; *bohizdin* era el vocablo que se empleaba para llamar al tercer hermano en haber nacido; el último de todos era *haupil* y *tak pahal* era el hermano en el vientre de la madre. Posiblemente esta insistencia en remarcar el criterio de edad relativa sean indicios del papel de la primogenitura en asuntos matrimoniales, de propiedad y poder.⁷⁹

⁷⁶ La esquimal es un tipo de terminología de parentesco que distingue colaterales (tío, tía, primo, prima, sobrino) de lineales (padre, madre, hermano, hermana, hijo, hija). Godelier, M., *Transformations of kinship*, xii-xiii.

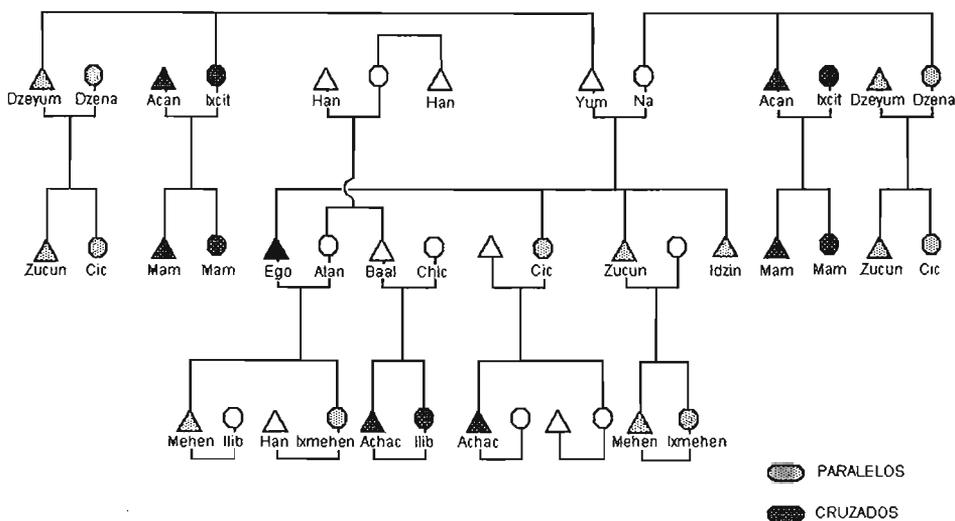
⁷⁷ Las investigaciones contemporáneas de algunos grupos mayances indican que el criterio de edad relativa en la terminología de parentesco era de mayúscula importancia. Henri Favre, por ejemplo, observó que el universo de los tzotziles estaba dividido en parejas de elementos iguales, aunque no equivalentes, a uno de los cuales se llamaba mayor y a otro menor; las voces que los tzotziles empleaban entonces para denominar al hermano mayor (*bankil*) o al hermano menor (*idzin*) indicaban la posición relativa de cada uno en el conjunto indisoluble que constituían. Este autor afirma que de aquí se desprende el antagonismo entre hermano menor y hermano mayor tan importante en todos los grupos mayas, mismo que da lugar a los procesos de segmentación de los grupos familiares. Favre, H., *Cambio y continuidad*, 180, 205.

⁷⁸ *Calepino de Motul*, v.1, 79.

⁷⁹ En cuanto a esta diferenciación funcional entre parientes derivada del criterio de edad relativa, Lévi-Strauss ejemplifica que entre los aborígenes de Australia un hombre puede elegir sólo a las hijas de los hermanos primogénitos de la madre. Lévi-Strauss, *Palabra Dada*, 160.

La distinción entre parientes cruzados que se señaló para los primos (0), se repetía entre los tíos (+1) y los sobrinos (-1). Como se dijo anteriormente, en estas generaciones (0, +1 y -1) se encuentra el núcleo de clasificación cruzada de los parientes que repite en línea ascendente y descendente a través de numerales.⁸⁰

Cuadro 3
Cuadro genealógico de la distinción entre parientes cruzados y parientes paralelos



La forma en que hombres y mujeres nominaban a sus hijos y a sus sobrinos paralelos dependía del criterio del sexo del hablante: los primeros llamaban a sus hijos y a los hijos de sus hermanos (sobrinos paralelos) con la voz *mehen* (engendrado) y a sus hijas y a las hijas de sus hermanos (sobrinas paralelas) sumando el clasificador femenino *ix*, *ixmehen*. Mientras tanto, las mujeres designaban a sus hijos y a los hijos de sus hermanas (sobrinos paralelos) con el término *al* (parido). Como se observa, el criterio del sexo del pariente no era parte de la estructura del término elemental que se empleaba para nombrar a hijos y sobrinos paralelos. Mientras que los hombres recurrían al prefijo

⁸⁰ Dentro de la rama huastecana, el huasteco de Xilosúchitl es el único sistema que distingue entre

femenino *ix*, las mujeres anteponían la palabra *chuplal* (hembra) para sus hijas y *xiblal* (varón) para sus hijos.

Otro término de apelación para denominar a los hijos, más común en otro tipo de documentos coloniales, es el de *paal* (muchacho). Con este se abstraían los criterios de sexo del hablante y sexo del pariente, sirviendo a hombres y mujeres para aplicarlo a sus hijos sin distinción genérica. Este vocablo tenía, asimismo, una connotación de dependencia, pues al mismo tiempo podía ser utilizado para llamar a un siervo o criado de la casa de un hombre. Acaso, también, refleja la posibilidad de que los criados de una casa formaran parte de los parientes que la conformaban, casi a título de hijos.

Por otro lado, los hombres llamaban a los hijos de sus hermanas (sobrinos cruzados) con el término *achak*, mismo que, como se verá más adelante, apuntaba con mayor fuerza hacia la afinidad. Una mujer designaba a los hijos de su hermano (sobrinos cruzados) como hijo, pero no parido (*al*) sino engendrado (*mehen*).

Como entre los hermanos, había vocablos que diferenciaban a los hijos según el orden de nacimiento. *Yax al* (primer parido) era el primer hijo de una mujer; *dedz il mehen* (pequeño engendrado) era el hijo menor de un hombre; padre y madre llamaban a sus hijos menores, de ambos sexos, *t'up* o *ah t'up*; si era mujer entonces *ix zuc*.⁸¹

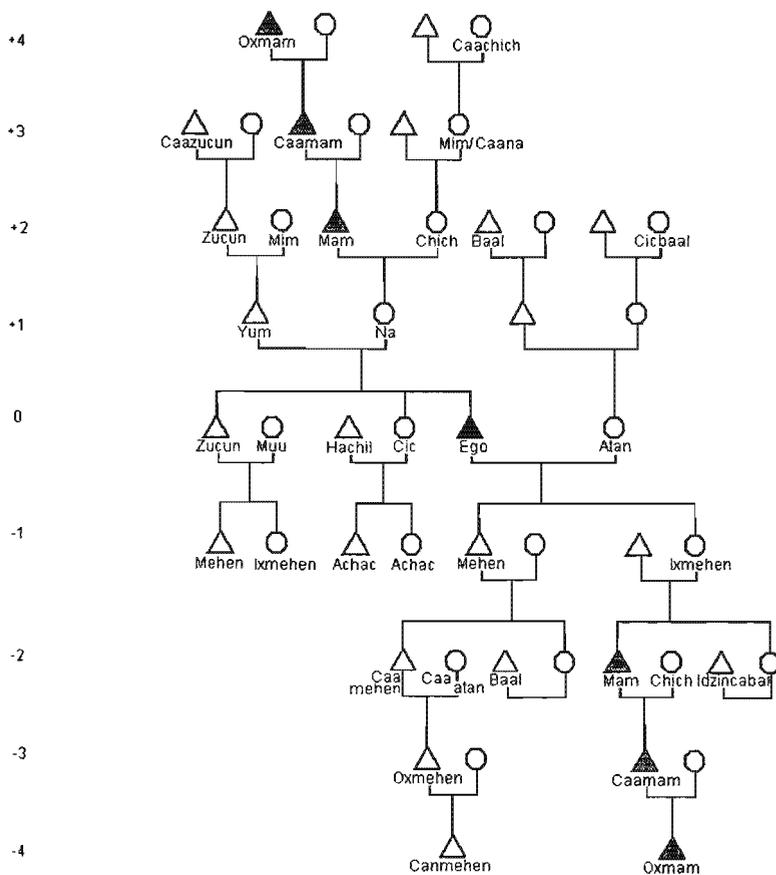
Por otro lado, los términos *mehen/al* no sólo designaban a parientes de la generación -1, puesto que con el numeral correspondiente servían para señalar a descendientes hasta de la generación -4. Aquí su aplicación: anteponiendo *caa* (segundo) al vocablo que empleaba para llamar a sus hijos, una mujer designaba a sus bisnietos matrilineales (-3), hijos e hijas de sus nietas, hijas de sus hijas; para sus nietos (-2) utilizaba términos distintos, *abil* para los hijos e hijas de sus hijas, *i* a los hijos e hijas de su hijo.

De igual forma, a través de la nomenclatura un hombre distinguía a los hijos de sus hijos de los hijos de sus hijas; para los primeros empleaba la palabra compuesta *caamehen* (hijo segundo) y para los segundos la de *mam*. Pero *caamehen* fue traducido también como bisnieto (-3), hijo o hija del hijo de su hijo; en tanto *oxmehen* (hijo tercero) significaba bisnieto y *canmehen* (cuarto hijo) tataranieto.

sobrinos cruzados y paralelos. Aznaldo, R., *Sistemas de parentesco*, 124.

⁸¹ Según George Peter Murdock, la diferenciación por edades de parientes primarios denota diferenciaciones funcionales. Murdock, *Social Structure*, 100.

Cuadro 4
Cuadro genealógico de la distribución lineal del término Mam



El término *mam* unía generaciones ascendentes, descendentes y colaterales. Además de primos cruzados (como se refirió anteriormente) y nietos por parte de la hija de un hombre, *mam* designaba también a los ascendentes patrilineales de la madre: padre de la madre, con el numeral *caa* (segundo), padre del padre de la madre, y con *ox*

(tercero), padre del padre del padre de la madre. La distribución lineal y colateral de este término, de naturaleza clasificatoria, se asemeja en mucho a la que se observó con los términos *zucun* (hermano mayor) e *idzin* (hermano menor), aunque contrasta en que carecía del criterio de edad relativa que se observó en los términos de germanidad referidos.⁸²

Se debe subrayar, sin embargo, que el término *mehen* (hijo/engendrado), como el de *idzin* (hermano menor), se limitaba a generaciones descendentes; para los antecesores se hacía la extensión del que se empleaba para los hermanos mayores, en unos casos, y se usaban distintos en otros. Tal es el caso del uso del vocablo *zucun* para hablar de los abuelos y bisabuelos patrilineales, el cual ya se ha abordado líneas antes; mientras que la madre del padre era denominada *mim*, lo mismo que la bisabuela materna.

Las voces que se utilizaban para llamar a un padre (*yum*) y una madre (*na*) se extendían para denominar a los tíos paralelos. La hermana de la madre y la esposa del hermano del padre (tías paralelas) recibían el término *dzenaa* (pequeña madre), mientras que el hermano del padre y el marido de la hermana de la madre (tíos paralelos) eran distinguidos como *dzeyum* (pequeño padre). En tanto que el hermano de la madre era equiparado con el esposo de la hermana del padre (tíos cruzados) con el término de *acan*.⁸³

En suma, el inventario de términos contenidos en las fuentes consultadas se distribuye de manera ascendente y descendente a lo largo de nueve generaciones incluyendo la de Ego. El grupo de germanos y primos se extienden colateralmente hasta un tercer grado.

El lenguaje del parentesco que se lee en la nomenclatura de los mayas yucatecos revela un reconocimiento de las líneas de filiación materna y paterna. Con base en los datos aquí analizados es posible plantear que este doble reconocimiento correspondía a

⁸² El sentido lineal del término *mam* mantuvo su significado recíproco entre algunos grupos mayas aún en la segunda mitad del siglo XX: entre los tzotziles-tzeltales, Favre, H., *Cambio y continuidad*, 220.

⁸³ Este tipo de terminología empleada para la nominación de los tíos es conocida también como *merging bifurcada* y consiste en el agrupamiento del padre y el hermano del padre por un lado, y la madre y la hermana de la madre por el otro. Por su parte el hermano de la madre y la hermana del padre son designados por términos distintos. Schusky, E., *Manual for kinship*, 73.

un sistema de doble filiación, ya que la terminología diferenciada que había para ambos lados, revela que no existía una equivalencia funcional entre ambos grupos.

Los términos que hablaban de parentesco por filiación, hacían una distinción lingüística entre ascendientes y descendientes. Los que señalaban la consanguinidad (*kiikel*, *tabal* y *olom*), ponen de manifiesto la existencia de colectividades emparentadas nominalmente, cuyos integrantes no podían trazar los vínculos específicos que los conectaban. Además, estaban esparcidos geográficamente y, en caso de requerirse, podían emprender acciones corporativas, o al menos así se esperaba.

Estos grupos, según lo reflejan algunos vocablos, vivían procesos de segmentación que los llevaban a formar unidades independientes en ciertos aspectos, pero unidas por la "sospecha" de estar emparentadas por nombre o por palabra.

Por otro lado, el sistema terminológico maya es del tipo clasificatorio, pues unía a parientes lineales y colaterales en idénticas categorías.

La distinción recurrente que había entre parientes paralelos y cruzados a lo largo de nueve generaciones y tres grados de colateralidad se basaba en la diferenciación que se hacía en las generaciones 0, -1 y +1.

Los términos de germanidad *zucun* e *idzin* se circunscribían al lado patrilineal de la ascendencia y descendencia, y tenían implícito el criterio de edad relativa característico de las lenguas mayances. El término empleado para referir a la hermana mayor (*cic*), por el contrario, hacía un salto del grupo patrilineal al matrilineal, por lo que se puede suponer que en este pariente es posible encontrar la clave para analizar los grupos de intercambio matrimonial.

La voz *mam*, al igual que *zucun* e *idzin*, unía parientes patrilineales. Sin embargo se diferencia en que el pariente de conexión en este caso es siempre femenino; esto es, los ascendientes patrilineales de la madre y los descendientes patrilineales de la hija. El análisis de este término será retomado en el apartado siguiente, pues al parecer designaba el grupo en donde Ego tomaba esposa y establecía relaciones de afinidad.

1.1.2 Afines

El inventario de vocablos ligados a la afinidad perfila un esquema aparentemente más complejo que el anterior, en el que se abordaron términos referentes a la filiación. Esto se debe a que en él se entrecruzan términos que en un sistema como el nuestro serían aplicados únicamente a parientes consanguíneos. Esta imbricación, que nos puede

parecer confusa, es característica de sociedades en donde impera un sistema de conubio preferencial entre primos cruzados y el análisis detallado de la nomenclatura maya así lo confirma.

Este tipo de sistemas trasciende la división aquí esbozada entre filiación y alianza, pues ambas formas de emparentar se entrecruzan. Su fuerza radica en el margen que dan para anular la distinción entre consanguinidad y afinidad, dividiendo al mundo de los parientes en dos categorías: aquellos con quienes se intercambia y aquellos con quienes se comparte.⁸⁴

Por ello, para el estudio subsiguiente de la terminología de parentesco referente a la afinidad es muy importante tener presente la distinción que existía entre parientes paralelos y cruzados emprendida en el apartado anterior, pues es en esta propiedad del sistema en donde vamos a encontrar la base para explicar las prácticas matrimoniales que había entre los mayas, que corresponden al matrimonio preferencial entre primos cruzados bilaterales.

El planteamiento de que existía esta forma de alianza entre los yucatecos está lejos de ser novedoso, pues justamente el matrimonio bilateral entre primos cruzados fue el hilo conductor del trabajo pionero que Fred Eggan redactó en 1934 sobre el sistema de parentesco maya.⁸⁵ Con base en el análisis del *Diccionario de Motul*, este autor subrayó muchas de las características del sistema de parentesco maya que se han señalado en el apartado anterior: advirtió un sistema clasificatorio en la nominación de los padres y los tíos, así como en la tendencia de la nomenclatura a vincular generaciones alternadas;⁸⁶ aisló en los términos elementarios criterios de edad relativa, sexo del pariente y sexo del hablante;⁸⁷ pero lo más trascendente es que dio cuenta de la "fineza" de las distinciones que se hacían entre varios parientes por afinidad y la combinación que hacían éstos con términos de germanidad.⁸⁸

⁸⁴ Lévi-Strauss, *Palabra Dada*, 187.

⁸⁵ Eggan, F., *The Maya Kinship*.

⁸⁶ Eggan, F., *El sistema de parentesco*, 114.

⁸⁷ El análisis que Fred Eggan hace de las características lingüísticas del sistema de parentesco maya se basa en los principios o categorías propuestas por Alfred Kroeber para en análisis de los términos de parentesco. Ver las citas que hace entre las páginas 114 y 115. Eggan F., *El sistema de parentesco*, 114-115.

⁸⁸ Eggan, F., *El sistema de parentesco*, 115.

Esta última observación es la que le permitió aseverar la existencia del matrimonio entre primos cruzados bilaterales y la presencia de mitades exogámicas.⁸⁹ Sin embargo, la forma en que interpretó la distinción entre primos cruzados y paralelos en los vocablos mayas -ciertamente confusa y contradictoria- sirvió para que estudios posteriores hayan desechado esa hipótesis, argumentando a favor de distintas formas de alianza como el "matrimonio avuncular" (según esta interpretación, con la hija de la hermana de un ego masculino).⁹⁰

Para Fred Eggan el término *mam* aplicaba no a los primos cruzados sino a los primos paralelos, de manera que desvincula la articulación que existía entre los demás parientes cruzados de otras generaciones, así como también la identificación de los paralelos. En una estructura como la que se ha venido analizando, es difícil pensar que los hijos de los tíos que Ego llamaba como a sus propios padres (*dzena* y *dzeyum*) fueran abruptamente excluidos del grupo de germanos, mientras que los hijos de los tíos que nombraba con términos de afinidad (*acanhlan*) fueran, repentinamente, considerados *siblings*.

El origen de esta complicación parece radicar en la paráfrasis que sigue a la traducción del término *mam* en el *Diccionario de Motul*, en donde se lee un ejemplo que reza en castellano "mi primo (mam) es el cacique, hijo de mi tía hermana de mi madre",⁹¹ no obstante, la frase original se lee en forma distinta ya que dice "in mam batab yaal uix cit",⁹² es decir, "mi primo (mam) es el batab, hijo de la hermana de mi padre".⁹³

Este enunciado va seguido de otro que, para la argumentación de Eggan, era más revelador en tanto hablaba de restricciones matrimoniales para con los primos denominados *mam*: "maa uchac u chaic u ba tan ba mamilob", es decir, "no se pueden casar los primos *mam*". Sin embargo, como acertadamente observó Phillip Thompson en su tesis doctoral,⁹⁴ esta oración puede ser interpretada de dos formas: como un hecho etnográfico o como una expresión de deseo de quien la escribió. Cuánto más si recordamos que el móvil que llevaba a la acuciosa redacción de vocabularios en lengua

⁸⁹ *Ibidem*, 120.

⁹⁰ Bastarrachea, R., *Organización social*.

⁹¹ *Calepino de Motul*, v. 1, 497.

⁹² El subrayado es mío.

⁹³ Este mismo diccionario anota que el significado del término *Ix Cit* es tía hermana de padre o padrastro. *Calepino de Motul*, v. 1, 389.

⁹⁴ Thompson, P., *Tekantó*, 76.

indígena, era para que éstos sirvieran como un instrumento para adoctrinar. De manera que el autor del *Calepino de Motul* estaba, con su ejemplificación, dando una herramienta útil para que sus colegas enseñaran a los indios las relaciones que, según la visión cristiana, estaban proscritas.

Para llegar a sus consideraciones finales, Eggan fue en su análisis más allá de las tres generaciones centrales y encontró múltiples evidencias de matrimonio cruzado en varios vocablos, además de los términos para los primos. No obstante, la interpretación que hizo de estos últimos –como ya se dijo- llevó a otros autores a desechar parte de esta hipótesis. Entre ellos se cuenta Ramón Bastarrachea Manzano, quien en su trabajo sobre la organización social de los mayas peninsulares argumenta que siendo el yucateco un sistema omaha, el matrimonio con la prima cruzada que vio Eggan era en realidad un “matrimonio avuncular”, es decir, con la sobrina cruzada (hija de la hermana de un hombre).⁹⁵ Lo anterior significaría una identificación terminológica entre la tía cruzada patrilateral (*ix cit*: hermana del padre de un hombre) y la hermana (*cic*) o de la prima cruzada patrilateral (*mam*: hija de la hermana del padre de un hombre) y la sobrina cruzada (hija de la hermana de un hombre) sobre la cual los diccionarios guardan silencio.

Mas, si es cierto que el sistema de parentesco maya yucateco era del tipo omaha, saber si un Ego masculino se casaba con su prima o con su sobrina cruzada sería irrelevante, ya que una de las características sobresalientes de este sistema es ignorar tales diferencias generacionales y diluir, según el sexo del pariente y el pariente, las líneas que dividen las generaciones 0, -1 y +1.

Por otro lado, Bastarrachea ignora todos los datos que hay en la nomenclatura de que este matrimonio cruzado era bilateral y, como se verá en otro capítulo, más allá del sistema terminológico de alianza, la práctica de connubio entre los mayas, ya entrado el siglo XVIII, apuntaba más hacia el lado matrilateral de un hombre.

En este apartado se retoma la propuesta iniciada por Eggan y se exponen algunos ejemplos de los términos que indican la existencia del matrimonio bilateral entre primos cruzados entre los mayas del siglo XVI. Esta tarea no es ociosa, pues se trata de establecer una base de conocimiento para el análisis de asuntos relevantes a la

⁹⁵ Una de las evidencias que Bastarrachea emplea en su argumentación es que el término *mam* sólo se empleaba para designar a los primos cruzados patrilaterales, y que esta relación es recíproca sólo entre el hijo varón del hermano de la madre y entre los hijos e hijas de la hermana del padre, lo que privilegia el lado patrilateral. Bastarrachea, J., *Organización Social*, 52, 56.

organización social y en donde el matrimonio y el parentesco juegan un papel de suma importancia como son la herencia, la tenencia de la tierra, la organización política y la distribución del poder, el manejo de recursos estratégicos y el funcionamiento de las unidades domésticas, entre otros.

Cabe señalar que los ejemplos serán tomados de un esquema referente a un ego masculino, ya que la forma en que un hombre clasificaba a sus parientes a través de la nomenclatura es la que aparece de manera más clara en los diccionarios, quizá porque eran ellos los informantes predilectos de los autores de los diccionarios. Aparentemente muchos de los vocablos a los que se hará referencia eran compartidos por un hombre y una mujer, aunque algunos otros eran de dominio exclusivo de alguno de los dos sexos.⁹⁶

Los vocablos que formaban parte del pilar de las relaciones de afinidad -el matrimonio en sí mismo- son sin embargo los que tenían un alcance más limitado: *atan*, esposa; *icham*, esposo. Estas voces, con una pequeña arista clasificatoria, se extendían únicamente para referir a la esposa del nieto de un hombre (*caa atan*) o el esposo de la nieta de una mujer (*caa icham*) (-2), mientras que las expresiones, enunciados y palabras que hablaban de afinidad en los diccionarios consultados, se formaban todas con la composición de cuatro términos elementarios: *acan*, *baal*, *han* y *mam*. Estos, como se verá más adelante, eran los términos nucleares del parentesco por afinidad:

⁹⁶ Para Phillip Thompson, el sistema terminológico para un Ego femenino en la generación 0, +1 y -1 es el mismo que para un hombre. Thompson, P., *Tekantó*, 78.

Tabla 4
Expresiones de parentesco por afinidad

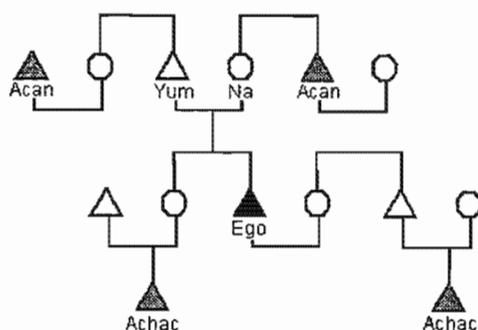
	Bocabulario Maya Than	Calepino de Motul	Diccionario de la Lengua Maya	Arte del idioma maya
<i>Acantah</i>		Emparentar con alguno por casarse con la tía, hermana del padre	Emparentar con alguno por casarse con la tía, hermana del padre	
<i>Balili than (Bailli t'an)</i>		Parentesco de afinidad o cuñado		
<i>Balinah (Balnah)</i>		Emparentar con alguno casándose con su hermana		
<i>Hantah</i>		Tomar o tener por suegro el varón a alguno; tomar o tener por yerno el varón o la mujer a alguno		
<i>Macil</i>	Parentesco	Pariente de afinidad		
<i>Mamacil</i>	Parentesco	Pariente de afinidad		
<i>Hamah</i>				Afinidad
<i>Mamal than</i>		Pariente de afinidad y parentesco	Parentesco de primos hermanos. Desusado	
<i>Mamil</i>		Parentesco de afinidad		
<i>Mamil than</i>		Pariente de afinidad y parentesco	Parentesco de primos hermanos. Desusado	
<i>Mamilah</i>				Afinidad
<i>Maminah</i>		Parentesco contraído por matrimonio o casamiento. Emparentar o contraer parentesco por casamiento. Tener por abuelo.	Parentesco contraído por matrimonio o casamiento. Emparentar o contraer parentesco por casamiento. Tener por abuelo.	Afinidad
<i>Mamintah</i>		Emparentar o contraer parentesco por casamiento		

El vocablo *acantah* estaba formado por el lexema *acan*, término elemental para designar a un tío cruzado (hermano de la madre o marido de la hermana del padre), y el gramema *tah*.⁹⁷ Sin embargo, el significado de *acantah* es un tanto confuso, pues la explicación anotada en el diccionario carece de precisión: "emparentar con alguno por casarse con la tía, hermana del padre". Acaso, como es característico de los sistemas

⁹⁷ *Calepino de Motul*, v. 1, 2.

omaha, Ego podía emparentar con otro hombre por casarse con su propia tía, hermana de su propio padre, o también que Ego emparentara con aquél que contrajera matrimonio con su tía cruzada (hermana de su padre), convirtiéndose así en su tío cruzado (*acan*). Personalmente, me parece que éste último sentido es el que se buscó dar en el *Catepino de Motul*, pues señalar que se contraía parentesco con quien de por sí se estaba emparentado (padre, tío paralelo o abuelo paterno) estaría de más. Aunque esto no invalida la posibilidad de que Ego pudiera contraer nupcias con la hermana de su padre, como lo hacía también con su prima cruzada.

Cuadro 5
Cuadro genealógico de la distribución de los términos ACAN-ACHAK

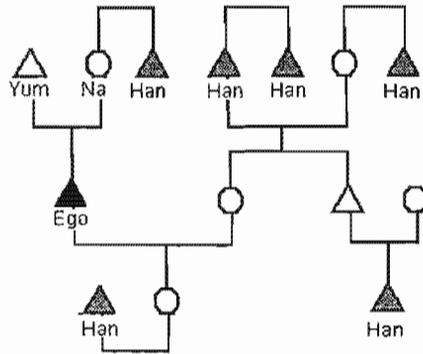


El término polar⁹⁸ de *acan* (tío cruzado) era *achak* (sobrino cruzado, hijo de la hermana o del hermano de la esposa). En la lengua pokomam de la época colonial, al tío materno se le llamaba *ikan*, cuyo campo semántico se ampliaba para significar también “el que carga, el sustentador, el hombre de obligación”.⁹⁹ Posiblemente, el *acan* yucateco era un homólogo del *ikan* pokomam y la obligación y responsabilidad de este hombre (tío materno) descansaba en su posición como dador de mujer.

⁹⁸ Uno de los 9 criterios del análisis que propone Murdock es el criterio de polaridad, que se basa en la premisa de que la terminología de parentesco surge del hecho sociológico de que para construir una relación social se requieren dos personas. El reconocimiento lingüístico de este criterio produce dos términos para cada relación; cuando se ignora la polaridad la relación es tratada como una unidad y ambos participantes aplican el mismo término clasificatorio para llamarse uno al otro, fenómeno conocido como *reciprocidad*. Murdock, *Social Structure*, 104.

Asimismo, estos parientes, sólo del lado matrilateral (tío cruzado y sobrino cruzado), podían utilizar el término recíproco de *han*. La reciprocidad de este término se expresaba también en la manera en que suegro y yerno se llamaban entre sí. Es decir, que a través de la nomenclatura (*han*) se equiparaba en un mismo tipo de relación tío cruzado matrilateral y suegro por un lado, y sobrino cruzado y yerno por el otro.

Cuadro 6
Cuadro genealógico de la distribución del término HAN



No se debe obviar, sin embargo, que el *Calepino de Motul* advierte que este vocablo también podía ser utilizado para nombrar al marido de la hermana de la madre, lo cual -personalmente- considero que pudo haber sido una falta de comprensión del autor, en tanto ese dato no concuerda con el uso de los demás términos de afinidad y parece poco probable la equiparación de un suegro con el padre de una prima paralela. Por otro lado, llama la atención que las relaciones tíos/sobrinos aludidas por *han* fueron registradas únicamente en el *Calepino de Motul* (1614), en tanto el *Arte del Idioma Maya* (1742) sólo anotó las concernientes a suegro/yerno. Quizá este hecho podría indicar un cambio sustancial en las relaciones de parentesco entre los mayas coloniales, y que la asimilación del tío materno con un pariente afín se haya diluido ante la impronta de la

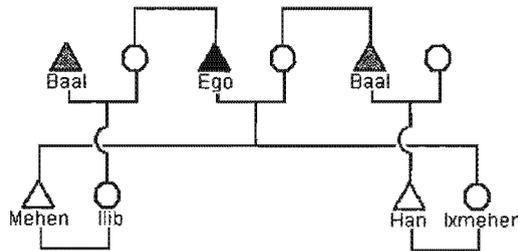
⁹⁹ Miles, S., *The sixteenth century*, 756.

evangelización y la imposición de las pautas culturales de los colonizadores. Como se verá en el apartado referente a la prohibición del incesto, para los españoles la cópula tanto como el matrimonio con primos en primer grado, sin distinción de cruzamiento, estaba proscrita.

La manera en que un hombre llamaba a su sobrina cruzada concuerda con los cuadros de parentesco que se pueden dibujar a partir de los términos *acan/achak* y, principalmente, *han*. La hija del hermano de la esposa (sobrina cruzada) era nombrada de forma idéntica que la esposa del hijo de un hombre: *ilib*.

Las voces *balili than* y *balnah*, incluidas en la tabla 4, se formaban con el término elemental *baal*. Este era utilizado por un Ego masculino para señalar a sus cuñados (hermano de su mujer o marido de su hermana); así como también a su consuegro (padre del marido de su hija o de la esposa de su hijo). ¿Acaso podía tratarse de la misma persona? Si ese fuera el caso, estaríamos entonces ante una práctica de matrimonio preferencial entre primos cruzados bilaterales:

Cuadro 7
Cuadro genealógico de la distribución del término BAAL



Por otro lado, se debe señalar que a pesar de que el término *baal* se tomó como hermano de la esposa y como marido de la hermana, no todos los diccionarios consultados concuerdan en ello. El *Catepino de Motul* (siglo XVII) y el *Arte de la Lengua Maya* (siglo XVIII) señalan que se trataba únicamente del hermano de la esposa, interpretación a la que da preferencia Fredd Eggan en su análisis sobre el matrimonio entre los mayas de la época colonial; mientras que el *Diccionario de la Lengua Maya*

(siglo XIX) apuntó, sin mayor detalle, "cuñado de varón"; solamente en el *Bocabulario Maya Than* (siglo XVI) se lee la posibilidad de que *baal* fuera aplicado también al marido de la hermana de un hombre.

La naturaleza clasificatoria de este término queda manifiesta en su reciprocidad más allá de la generación de Ego, pues a través de una conexión femenina lo encontramos en la +2 y -2 para hablar del abuelo paterno de la esposa (padre del padre) y del esposo de la hija del hijo.

Finalmente, el uso del término *mam* se nos presenta aún más complejo por la variedad e inconsistencia de las versiones de su aplicación que se encuentran en los diccionarios. En donde parece haber común acuerdo (excepto el *Bocabulario Maya Than*, que no lo menciona), es en la reciprocidad del vocablo *mam* para referir generaciones alternas: al abuelo materno (padre de la madre) y al nieto (hijo de la hija de un hombre). De ahí que el *Calepino de Motul* y el de la Lengua Maya hayan registrado que *maminah*, además de significar el parentesco que se contraía por una alianza matrimonial, se traducía también como "tener por abuelo".

En la generación -1 el término *mam* no se encuentra, desnivel generacional característico del sistema omaha según la clasificación de Murdok. Asimismo, con este vocablo se equiparan los parientes patrilineales de la madre a través de tres generaciones (+2, +3 y +4) y a los descendientes de la hija (-2, -3 y -4).

El término *mam* en la generación 0 es especialmente importante porque brinda algunas claves interesantes para el análisis del intercambio matrimonial entre los mayas de principios de la Colonia. Si bien Eggan consideró *mam* como término para los primos paralelos,¹⁰⁰ suponiendo la existencia del matrimonio simétrico entre primos cruzados bilaterales -como lo hiciera este autor en su tiempo- la aplicación del término *mam* no para paralelos sino para los cruzados cobra mayor sentido. Así, por ejemplo, si tenemos hipotéticamente los grupos A y B que intercambian de manera recíproca cónyuges, un EGO masculino (hijo de hombre A y mujer B) nominaría como *mam* sólo a individuos B (primos, abuelo y nietos), es decir, a los varones de su ascendencia materna y los descendientes de su hija. Posiblemente, la ausencia del término *mam* en las generaciones +1 y -1 nos habla de ciclos de intercambio de tres generaciones.

¹⁰⁰ Eggan, F., *El sistema de parentesco maya*, 117.

De esta manera, la voz *mam*, al menos en el siglo XVI, parece ser un término que indicaba una relación de afinidad en tanto se aplicaba a varones del grupo de donde se tomaba mujer.¹⁰¹ Este tipo de sistemas de alianza matrimonial, genera una dependencia mutua entre el grupo de individuos *zucun* (patrilineales) y los *mam* (matrilineales) que intercambian cónyuges, lo cual les obliga a perpetuarse como una unidad. Y es este, justamente, el motor de la prohibición del incesto que ha sido subrayado por Lévi-Strauss.¹⁰²

Sin embargo, llama la atención que el *Arte del Idioma Maya* (siglo XVIII) y el *Diccionario de la Lengua Maya* de Pío Pérez (siglo XIX) sean menos específicos que los diccionarios que les antecedieron, pues uno sólo habla de "primos hermanos" de manera general, y el otro, cuando atribuye traducción a los términos *mamal than* y *mamil than* señala que además de afinidad, en otro tiempo, hubiera significado "parentesco de primos hermanos".

En suma, en la nomenclatura yucateca se encuentran cuatro términos elementarios que son referentes categóricos de afinidad: *acan*, *han*, *baal* y *mam*. La naturaleza clasificatoria de éstos corrobora que, al menos en el lenguaje del parentesco, entre los mayas existían normas de connubio preferencial entre primos cruzados bilaterales. Pero, apoyando esta hipótesis, también había otra serie de términos descriptivos que, vinculados con la esfera de la afinidad, se formaban con la intersección de vocablos de germanidad.

El que más llama la atención se ha venido abordando páginas antes: se trata del que se utilizaba para nominar a una hermana mayor, *cic* o *cicbal*. Y es que, por un lado, el *Calepino de Motul* registró que ambos términos (*cic* o *cicbaal*) se empleaban indistintamente con la hermana mayor, la concuñada (esposa del hermano mayor de la esposa) o la consuegra (madre del cónyuge de un hijo). Pero, además, en su forma elementaria (*cic*) o descriptiva (*cicbaal*), la voz *cic* se aplicaba a la prima cruzada matrilateral (hija del hermano de la madre), quien supuestamente era una esposa preferencial. Es muy difícil comprender esta identificación de una mujer patrilateral

¹⁰¹ Esta posibilidad de interpretar *mam* como un término de afinidad se apoya, asimismo, en las observaciones hechas en cuanto al empleo de este término en otras épocas y otros grupos mayas. En Bachajón, por ejemplo, el hermano de la madre (tío cruzado) y el hijo del hermano de la madre (primo cruzado) era llamado en pleno siglo XX con el término *mamal*, en tzeltal este mismo vocablo se usaba para el marido de una mujer y para el suegro. Favre, H., *Cambio y continuidad*, 228.

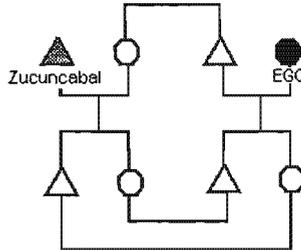
¹⁰² Lévi-Strauss, *La familia*, 36.

(hermana mayor) con otra matrilateral (prima cruzada) y una afin (suegra). Sólo, es posible suponer que Ego no se ubicaba en la misma generación que las mujeres a las que nombraba *cic*, quienes más que hermanas o primas mayores eran, según nuestro esquema, tías. Aun ignorando esta dificultad, la asimilación de criterios de afinidad y germanidad en un mismo vocablo (*cic*) perfilan la naturaleza cruzada del sistema de alianza maya yucateco.

De hecho, fue precisamente esta yuxtaposición de términos de germanidad con otros de afinidad una de las pruebas que sirvió a Fredd Egan para afirmar la existencia entre los mayas del matrimonio entre primos cruzados bilaterales. De acuerdo con este autor, los mayas prefirieron extender las designaciones de germanidad para conservar los parentescos socialmente más próximos (germanos), evitando así que fuera demasiado grande la confusión entre los parientes por afinidad.¹⁰³ Posiblemente esta forma de nominación se relacionaba también con los tabúes de incesto presentes en la cultura maya, mismos que se abordarán en otro apartado; pues añadir un término de consanguinidad a otro de afinidad, era quizá una manera de “hermanar” a los afines y por tanto prohibir la cópula con ellos, típico en las estructuras semi-complejas.

En el siglo XVII (*Calepino de Motul*), *zucuncabal* (*zucun* = hermano mayor) era concuño (para una mujer era el marido de la hermana mayor de su esposo y para un hombre el marido de la hermana mayor de su mujer). Pero además un Ego femenino empleaba esta misma voz cuando hablaba de su consuegro, padre del marido de su hija o de la esposa de su hijo. Con base en esta nomenclatura, ello significaría que el hijo de esta mujer estaría facultado para contraer matrimonio con la hija de la hermana de su padre.

Cuadro 8. Cuadro genealógico de la distribución del término ZUCUNCABAL, Ego femenino



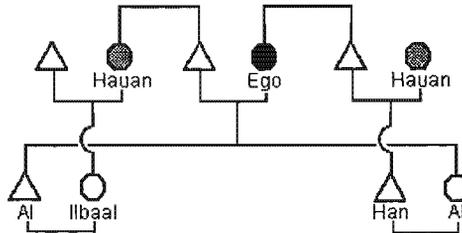
La presencia del criterio de la edad relativa en la extensión de los términos de germanidad (*zucun/cic*) a la esfera de la afinidad (*zucuncabal/cicbal*), apunta hacia un sistema de matrimonio en el que el hijo mayor se casa con la mayor de las primas cruzadas.¹⁰⁴ En adelante a lo que se verá en el capítulo sobre el matrimonio y sobre la herencia, esta consideración es de gran importancia pues el muestreo revela que, en efecto, sólo un hijo o hija de una familia nuclear contraía matrimonio con un pariente cruzado (cap.2), lo cual permitía la transmisión patrilineal y matrilineal dentro de un mismo grupo (cap.4).

En un Ego femenino es posible, de igual forma, encontrar resultados de interés para conocer del parentesco por afinidad de los mayas. El término *hauan*, por ejemplo, era utilizado exclusivamente por las mujeres y con él asimilaban a su cuñada (esposa de su hermano o hermana de su marido) con su consuegra (madre de su yerno o nuera). Si es cierto que, como creo, se podría tratar de la misma persona, tendríamos entonces que los hijos de una mujer podían contraer matrimonio con sus primos cruzados, hijos de la hermana de su esposo o hijos de su propio hermano.

¹⁰³ Eggan, F., *El sistema de parentesco maya*, 119. Para Lévi-Strauss esta es una estructura típica de las sociedades cognaticias que se enfrentan al problema de integrar un linaje agnaticio con una parentela cognaticia. Lévi-Strauss, *Palabra Dada*, 193.

¹⁰⁴ Eggan, F., *El sistema de parentesco maya*, 118.

Cuadro 9
Cuadro genealógico de la distribución del término HAUAN, Ego femenino



Según la nomenclatura de parentesco contenida en los diccionarios consultados, una mujer utilizaba dos formas distintas para referirse a su suegro: *noh yum*, como también nombraba al marido de la hermana de su padre (tío cruzado); y *han*, término que le servía, igualmente, para señalar al hermano de su madre (tío cruzado) y al esposo de su hija (yerno). Por otro lado, la manera en que un ego femenino se refería a la esposa de su hermano (cuñada/*cicbal*), era la misma que a la mujer del hermano de su esposo (concuñada) y a la hija del hermano de su madre (prima cruzada), es decir, que su prima cruzada por parte de madre recibía el mismo término que su cuñada y su concuñada.

De manera paralela, había otra serie de términos de afinidad que no se formaban con palabras relacionadas con el grupo de germanos, aunque por su naturaleza clasificatoria cumplían la función de vincular generaciones alternadas. Por ejemplo, mientras que *atan* era el término que utilizaba el hombre para referirse a su esposa (0), con el de *caa atan* (segunda esposa) señalaba a la esposa de su nieto (-2) y a su abuela materna (+2); por el otro lado, en tanto una mujer llamaba a su marido *icham* (0), añadiendo el numeral *caa* se trataba entonces del esposo de su nieta (-2) pero también nombraba de la misma forma a su propio abuelo, ya fuera por parte de padre o madre (+2).

Por otro lado, la manera en que un hombre hacía referencia a su abuela materna parece indicar que se trataba más que de un consanguíneo, de un pariente afin. En este

sentido, los diccionarios consignan dos términos: *caa atan* y *chich*. El primero se ha visto ya que se traduce como "segunda esposa", en tanto el otro era utilizado también para nombrar a la esposa del hijo de la hija de un Ego masculino. Llama especialmente la atención la reciprocidad de este término, pues en ambas generaciones (+2 y -2) el esposo de las mujeres designadas como *chich* era denominado *mam*. Esta distribución de las voces para nominar a los consortes (*atan*, *icham*, *chich*) es muy similar a la del término *mam* y apoya la idea de que fueran tres generaciones las que se debían dejar pasar para que dos grupos volvieran a entrar en contacto por el intercambio matrimonial, lo cual se asemeja a los sistemas matrimoniales semi-complejos que han sido asociados a las terminologías crow-omaha.¹⁰⁵

Recapitulando, los términos de afinidad presentes en la nomenclatura maya revelan, igual que los de consanguinidad analizados en el apartado anterior, la naturaleza clasificatoria del sistema. Asimismo, parecen indicar que, también en el terreno de la afinidad, el sistema de parentesco maya presentaba los desniveles generacionales característicos de los sistemas omaha.

Del conjunto de términos de afinidad inventariados en los diccionarios, se pueden extraer cuatro categorías básicas:

- 1) Términos elementarios de afinidad que hablaban del vínculo individual que Ego establecía por matrimonio: *atan* (esposa), *icham* (esposo).
- 2) Términos elementarios de afinidad que conjuntaban la serie de relaciones que surgían del reconocimiento social del matrimonio, más allá de las que se daban entre marido y mujer: *acan*, *baal* y *han*. Éstos eran aplicados a parientes cruzados bilaterales, lo que da cuenta de que ésta era una categoría especial de parientes por afinidad.
- 3) El término *mam* que, aunque elementario también, merece mención aparte pues es el que muestra con mayor fuerza la naturaleza cruzada del matrimonio entre los mayas, y conjunta criterios de descendencia matrilineal y matrimonio preferencial. *Mam* denota la descendencia cruzada entre dos linajes.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Godelier, M., *Transformations of Kinship*, xii.

¹⁰⁶ Esta última observación se toma de Bastarrachea, J., *Organización Social*, 59

4) Finalmente, términos descriptivos que se formaban con los del punto 2 (particularmente *baal*) y otros de germanidad (*zicun, cic, idzin*), conservando así intactos los parentescos socialmente más próximos.¹⁰⁷

1.1.3 Parentesco espiritual

Los términos catalogados en los vocabularios que hablan de parentesco espiritual son, en realidad, escasos. Su composición lingüística poco dice sobre el reconocimiento de esta forma de parentesco en el primer siglo colonial y podría orillarnos a pensar que los autores de los diccionarios, con su conocimiento sobre la lengua maya, crearon nuevos términos a partir de los ya existentes para dar cabida en el sistema nativo a un tipo de parentesco que ocupaba un lugar primordial en la administración de sacramentos, tan importante en el adoctrinamiento de los indios.

Un indicativo de ello es que en ninguna de las oraciones explicativas en maya que acompañaban el significado de las palabras se anotó alguno de los términos de parentesco espiritual que enlistaron los franciscanos, a pesar de que sí constaran en la traducción en castellano. En el *Bocabulario Maya Than*, por ejemplo, se apuntó el enunciado en maya "baci a poc a cal a lak", mismo que el autor tradujo como "no quiebres tu enojo en tu compadre"; sin embargo, lo que se anotó como compadre (*lak*) significaba "compañero o prójimo".¹⁰⁸

Para la doctrina cristiana, el espiritual era un parentesco que se contraía a raíz de los sacramentos cristianos de bautismo, confirmación y matrimonio. Según el obispo Toral, se trataba de hijos y padres espirituales, y comadres o compadres.¹⁰⁹ Es justamente este sentido el que se desprende de los términos mayas que fueron anotados por los franciscanos en sus inventarios lingüísticos.

¹⁰⁷ Para Fred Eggan este procedimiento para nombrar a los parientes por afinidad hacía una fina distinción entre consanguíneos y afines y permitía que la confusión no fuera demasiado grande, dado el intercambio cruzado de mujeres entre casas. Eggan, F., *El sistema de parentesco maya*, 120.

¹⁰⁸ En la primera mitad del siglo XX este término se empleaba para referir a hermanos y primos de cualquier sexo o edad. Villa Rojas, A., *Los elegidos*, 246.

¹⁰⁹ "Avisos del muy ilustre y reverendísimo señor don Fray Francisco de Toral, primer obispo de Yucatán, Cozumel y Tabasco, del Consejo de su Majestad, para los padres curas y vicarios de este obispado y para los que en su ausencia quedan en las iglesias (sin fecha)". DHY, doc. XVIII, pp. 25-34.

En los diccionarios tempranos como el *Bocabulario Maya Than* (1580) y su homólogo *Calepino de Motul* (1614) se registró la palabra *naailan* transcrita como "comadre de bautismo o madrina, la que está en lugar de la madre". La raíz *naa* significa madre, en tanto que el complemento *ilan* se traduce como "tener por"; de manera que *naailan*, como la madrina del bautizo cristiano, refería a una mujer que se equiparaba a una madre o, como se lee en el diccionario resguardado en Viena, estaba "en lugar de la madre". En estos mismos textos, se anotaron los términos de hijo de mujer (*al*) e hijo de hombre (*mehen*) precedidos por la palabra maya que fue interpretada como espiritual (*pixan*) para señalar los términos que se aplicaban a los ahijados de mujer (*pixanil al*) o de hombre (*pixanil mehen*), es decir, hijos espirituales.

Las interpretaciones más tardías que Beltrán de Santa Rosa virtió en su *Arte del idioma maya* (1742), reflejan una mayor precisión en la identificación de parientes espirituales, pues atinó a distinguir comadres y compadres, madrinas y padrinos, y ahijados y ahijadas. Para los primeros, se añadía el prefijo *et* (compañero o semejante) a los términos padre (*yum*) y madre (*na*). Las voces que anotó Beltrán para los padrinos (*ye yum*, *ye na*) eran las mismas que hombres o mujeres utilizaban para referir a sus propios padres (padre *yum*, madre *na*) con el prefijo *ye* (fingir), mientras que para los ahijados se empleaban las dicciones para hijos (*mehen/ixmehen*, *al*), más el sufijo *ilan* (tener por). De manera que, en concordancia con la doctrina cristiana, un compadre o una comadre compartía la labor de padre o madre respectivamente, en tanto que a un padrino o un ahijado, aunque no lo era, se le tenía por padre o por hijo.¹¹⁰

No obstante, llama la atención que en el *Arte del idioma maya* se aclare que algunas de estas palabras, *-ixmehenilan*, *mehenilan* o *alilan-* significaban también hijo o hija adoptivos, lo cual no es necesariamente lo mismo que ahijado o ahijada. Posiblemente era el término que más se asemejaba al sentido que para la Iglesia católica tenía el parentesco espiritual, por lo que tomó de la nomenclatura maya lo que consideraba de mayor pertinencia.

Además de estas anotaciones de los franciscanos, en esta investigación no fue posible encontrar algún otro documento colonial en donde constara que, en efecto, los

¹¹⁰ Padrino: "el que hace el oficio de padre en el bautizo o confirmación, y los padres se llaman entre sí compadres". Cobarrubias, S., *Tesoro de la lengua*, 795. Padrino: "El que tiene el niño en la pila mientras le bautizan y el que asiste al sacramento de la confirmación. Contrae parentesco

términos de parentesco espiritual formaran parte del lenguaje maya relativo al parentesco. Esto se puede observar en los libros de bautizo que registraban este sacramento en lengua maya.

El libro de Tepakam (1787-1847), por ejemplo, en los primeros años de registro del total que se conserva y posiblemente por la falta de un párroco permanente, contó con un escribano maya que anotaba con cuidado todos los datos necesarios: el acontecimiento (*caputzihil*), el nombre del bautizado (*u kaba*), si era hijo o hija de quién (*u mehen/uix mehen*), así como también sus ascendientes matrilineales –quizá porque eran los que consideraba de mayor importancia- por parte de padre (*u mamti u yume/u chiche u yume*)¹¹¹ y por parte de madre (*u mamti u nae/u chiche u nae*).¹¹² El único término que el escribano anotó en castellano fue, precisamente, el de padrino, con el cual señalaba también a la madrina.¹¹³

El libro de bautizos de la parroquia de Ixil (1802-1840), también escrito en lengua maya, incluía en cada acta los mismos datos del anterior, sólo que no registraba los ascendientes maternos del bautizado, sino sólo los del lado paterno (*kilacabil u yume/kilacabil u nae*).¹¹⁴ Todos los términos de parentesco en maya con la especificidad necesaria, exceptuando los padrinos que, como en el caso anterior, quedaron englobados en la palabra castellana “padrino”.¹¹⁵

Lo anterior no significa que el parentesco espiritual haya pasado como mera imposición entre los indios a lo largo de tres siglos de colonización, pues la fuerte raigambre y trascendencia que hoy día tiene en gran parte de los pueblos indígenas, revela que detrás de este tipo de parentesco hay una importante base indígena.¹¹⁶ Este hecho me llevó a buscar más allá de lo aparente y a tratar de encontrar de qué manera,

espiritual con el bautizado u confirmado y con sus padres ... es del latino *patrinus* que significa el que tiene o favorece a otro como a hijo” Diccionario de Autoridades, vol. 3, p. 76.

¹¹¹ Abuelo materno del padre/ abuela materna del padre.

¹¹² Abuelo materno de la madre / abuela materna de la madre.

¹¹³ AAY, “Archivo de la parroquia de Tekantó”, CHF, rollo 743587.

¹¹⁴ Linaje paterno de su padre / linaje paterno de su madre.

¹¹⁵ AAY, “Antigua Parroquia de Ixil”, CHF rollo 764196.

¹¹⁶ Hugo Nutini y Betty Bell analizan el parentesco espiritual en Tlaxcala rural desde el punto de vista estructural al tiempo que histórico. Para estos autores, la influencia del sistema ideológico sobre el orden estructural es lo que ha permitido la continuidad y fuerza del parentesco espiritual en Santa María Belén, Tlaxcala, a la que toman como un paradigma de comunidad. Nutini, H. y B. Bell, *Ritual Kinship*.

entre los mayas, el parentesco espiritual formaba parte del lenguaje del parentesco como un todo articulado.

Villa Rojas reportó que en el Tusik de los años 30's un padrino estaba facultado para dar a su ahijado su propio apellido, si así lo deseaba. Incluso, registró el caso de un recién nacido que, tras haber perdido a su madre, fue amamantado por su madrina. Años después, cuando estuvo apto para ayudar en los trabajos agrícolas, el padre lo reclamó para sí, a lo que el padrino objetó que sólo podía entregar al muchacho a cambio de 40 pesos que servirían de compensación por los gastos y esfuerzos erogados durante la crianza.¹¹⁷ Este incidente sugiere el probable vínculo que pudo haber guardado el parentesco espiritual con las demás esferas organizativas (como el trabajo agrícola) que, al menos para el Yucatán colonial, han sido atribuidas única y exclusivamente a varones emparentados patrilinealmente.¹¹⁸ Este incidente, también, plantea la posibilidad de que uno los factores que influyó en el éxito del parentesco espiritual haya sido que éste se sentó sobre estructuras de parentesco preexistentes, como intentaré mostrar más adelante.

Para explorar la viabilidad de esta hipótesis, el análisis subsiguiente se centrará en el siglo XVIII. La fuente de material estará dada por los registros de bautizos de las actas sacramentales del pueblo de Tekantó entre los años de 1750 y 1760.¹¹⁹ Se trata de un rastreo de las relaciones previas que existían entre los individuos involucrados en los bautizos: bautizado, padres y padrinos.

La elección de este pueblo y este período de tiempo como foco para el análisis del parentesco espiritual se debe a que para el resto de la tesis se ha trabajado una base de datos más amplia que abarca las tres series sacramentales (bautizo, matrimonio y defunción) a lo largo de 30 años. Sobre ésta se configuró un mapa demográfico de Tekantó entre los años de 1750 y 1780, mismo que permitió contextualizar los patrones específicos que se identificaron en las relaciones de compadrazgo.

Las observaciones que se desprenden de este material muestran la tendencia general entre los indios de Tekantó a elegir como compadres a parejas con quienes

¹¹⁷ Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, 261.

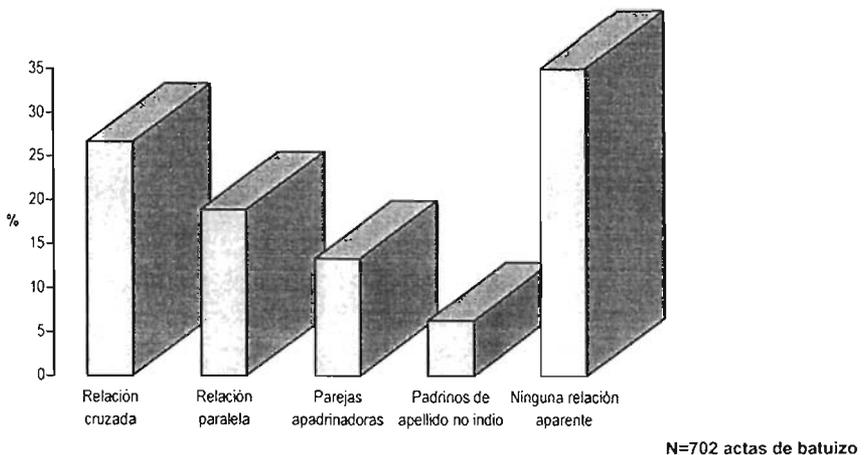
¹¹⁸ Nancy Farriss atribuye la producción de alimentos única y exclusivamente a varones agnados pertenecientes a una misma familia extensa. Farriss, N., *La sociedad maya*, 224. Isabel Fernández Tejedó encuentra que la familia extensa patrilineal es el "eslabón principal dentro de la cadena principal de la producción". Fernández, I., *La agricultura*, 92.

¹¹⁹ AAY, "Archivo de la parroquia de Tekantó", CHF, Rollo 648038-01.

tenían una relación precedente de parentesco por filiación, trazada a través de los hombres o las mujeres en igualdad de importancia.

Para presentar los datos es posible esbozar una tipología de relaciones subyacentes al compadrazgo, que comprende cinco categorías:

Gráfico 1. Tipos de relación entre compadres identificables en las actas de bautizo de Tekantó (1750-1760)



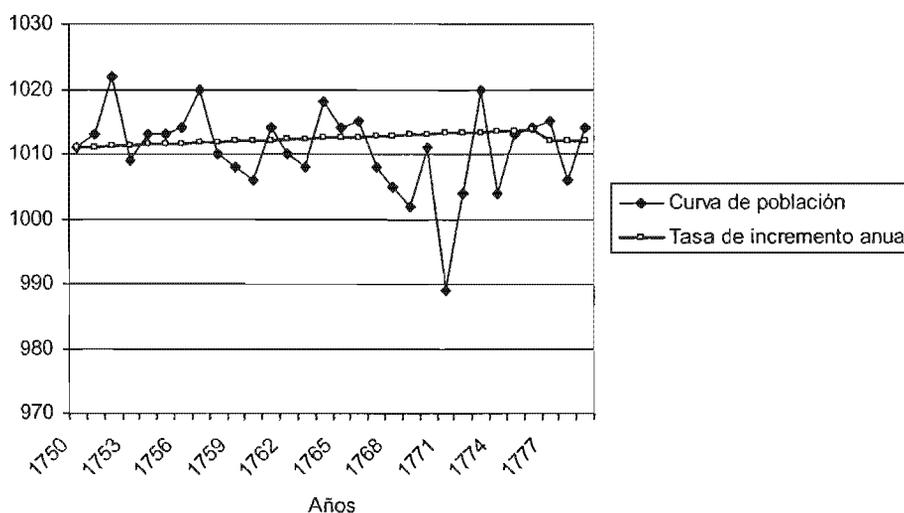
Fuente: AAY, "Archivo de la parroquia de Tekantó", CHF, rollo 648038-01

1) Relaciones de tipo cruzado: como se observa en el gráfico anterior, éstas abarcan el 26.7% del conjunto de datos analizado e incluyen aquellos bautizos en los que aparecían como padrinos los integrantes del matrimonio formado por el hermano de la madre o por la hermana del padre del menor. En este número relativo, era de mayor importancia representativa el "padrinazgo avuncular", es decir, el encabezado por el hermano de la madre. Es posible que este tipo de relación fuera el que se privilegiaba a la hora de

entablar un parentesco espiritual, aunque, como muchos otros ámbitos de las relaciones de parentesco, su celebración dependía de contextos históricos específicos.

En las actas sacramentales de Tekantó, por ejemplo, se advierte que los períodos en los que había una mayor frecuencia de “padrinazgos avunculares” eran precisamente aquellos en donde la población no sufría los embates de alguna crisis demográfica o incluso se encaminaba hacia un cenit (1752, 1754, 1757). Por el contrario, cuando se vivían fuertes descensos poblacionales (1753, 1759, 1760), aumentaba el recurso de lo que más adelante se describirá como “matrimonios apadrinadores”.

Gráfico 2. Curva de población anual, Tekantó 1750-1780



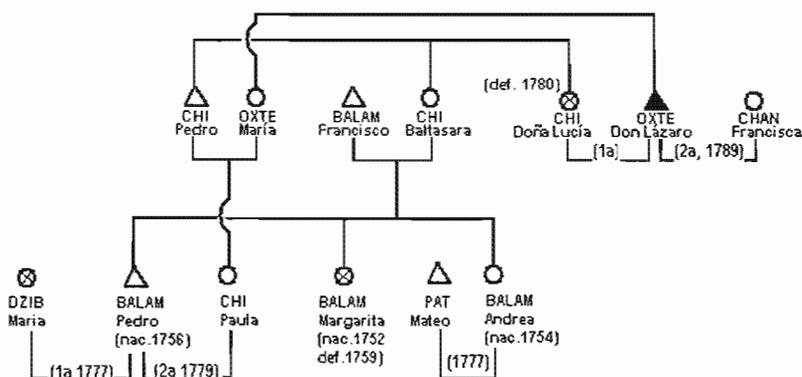
Fuente: AAY, “Archivo de la parroquia de Tekantó”, CHF, Rollos: 648038, 648051, 648045

2) Relaciones de tipo paralelo: siguiendo en orden de importancia representativa (18.8%) estaban las relaciones “paralelas” entre compadres, esto es, aquellas en las que uno de los padrinos era hermano o primo paralelo patrilateral del padre o hermana o prima paralela patrilateral de la madre. Prácticamente había una equivalencia relativa entre el nexa masculino y el nexa femenino en este tipo de relación, pues el 10.6% del total de “compadres paralelos” establecían su vínculo a través de los hombres, mientras que el 8.2% lo hacía a través de las mujeres. Lejos de buscar un determinismo demográfico,

llama la atención que la incidencia de estos casos, como los anteriores, aumentaba notablemente en aquellos puntos de la curva poblacional que iban en ascenso, como aquellos registrados en los años de 1752, 1754 y 1758, años en los que se consigna cerca del 50% de las relaciones paralelas entre compadres del total de la muestra.

Por otro lado, la reconstrucción de parte de los cuadros genealógicos de algunos de estos ejemplos, muestran que detrás de las relaciones que en apariencia eran paralelas, existían también vínculos cruzados entre compadres.

Cuadro 10
Cuadro genealógico del compadrazgo Chi / Oxe,
Actas sacramentales Tekantó, siglo XVIII



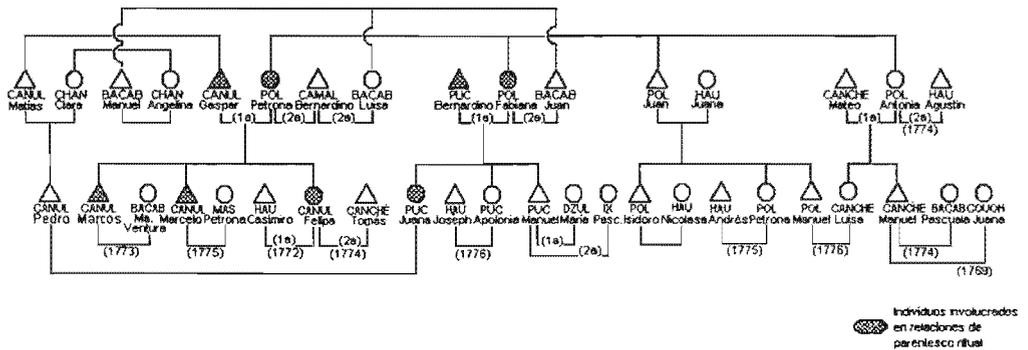
Fuente: AAY, "Archivo de la parroquia de Tekantó", CHF, Rollos: 648038, 648051, 648045

En el cuadro 10, por ejemplo, se muestra que don Lázaro Oxe y doña Lucía Chi apadrinaron entre 1752 y 1756 a los tres niños Balam, hijos del matrimonio de Baltasara Chi, hermana de Lucía. A primera vista don Lázaro era compadre de Francisco Balam y Baltasara Chi únicamente en razón del vínculo paralelo que establecía a través de su

primera esposa; sin embargo, en 1779 uno de sus ahijados, Pedro Balam, contrajo segundas nupcias con la hija de la hermana de don Lázaro, María Oxe, quien a su vez estaba casada con el hermano de doña Lucía Chi, su primera esposa (o sea, la esposa de su ahijado Pedro Balam, era su sobrina cruzada por partida doble).

Otra ocurrencia de este tipo es la que encontramos en el compadrazgo entre Gaspar Canul y Petrona Pol y Bernardino Puc y Fabiana Pol.

Cuadro 11
Cuadro genealógico del compadrazgo Pol /Puc, Actas sacramentales Tekantó, Siglo XVIII



Fuente: AAY, "Archivo de la parroquia de Tekantó", CHF, Rollos: 648038, 648051, 648045

En este esquema se observa que si bien Petrona y Fabiana eran hermanas y comadres, una hija de esta última (Juana Puc) se casó con el sobrino paralelo del compadre de su madre (*mehen* de Pedro Canul).

Los anteriores casos, elegidos entre otros como meros ejemplos, muestran, por un lado, que las relaciones de "compadrazgo paralelas" estaban inscritas en una compleja red de parentesco basada en un sistema de matrimonio entre parientes cruzados bilaterales, por lo que difícilmente podría decirse que en ellas primaba un criterio de unilateralidad. Por otro lado, todo parece indicar que ya entrado el siglo XVIII el connubio

preferencial con un pariente cruzado bilateral ya no aplicaba sólo a primos sino que se hacía extensivo también a “hermanos espirituales”, esto es, a los hijos de los padrinos.

3) Parejas apadrinadoras: esta categoría, en realidad, obedece a mi propia dificultad de indagar -o al menos suponer- qué tipo de relación pudo haber existido entre ciertos matrimonios que tenían un número considerable de ahijados y los padres de éstos. Posiblemente entraba en juego el prestigio que ciertos matrimonios tenían dentro del pueblo, por lo que se recurría a estas parejas para entablar una relación de compadrazgo. Don Andrés Bacab y doña Ana Canul, por ejemplo, apadrinaron en el período trabajado a 10 niños, de los cuales dos eran hijos de la hermana de doña Ana (sobrinos paralelos). Quizá, también, recurrir a personas de considerable posición social, económica o política era un recurso en tiempos de crisis, ya que, como se apuntó en el punto 1, la frecuencia de registros de este tipo aumentaba en momentos de descenso poblacional.

4) Compadres de apellido español: aquellos de apellido español que aparecen como padrinos en las actas de bautizo de indios, podían ser españoles, mulatos o mestizos, pues los matrimonios de la mayoría de ellos fueron registrados en libro separado correspondiente a este sector de la población de Tekantó. La presencia de este tipo de compadrazgo en los libros de registro es relativamente baja (16 bautizos de un total de 255) y no fue posible encontrar algún patrón regular de comportamiento que permitiera hacer algunas observaciones al respecto: los padres que tenían como compadres a matrimonios no indígenas son diversos, pues son aún más raros los casos (sólo uno) en que estas parejas apadrinaran a más de un hijo de una misma familia.

5) Finalmente, se aislaron en una categoría aparte las actas en las que no existía alguna evidente relación de parentesco previa entre los compadres -fuera paralela o cruzada-, no fungían como padrinos los integrantes de “matrimonios apadrinadores”, ni tampoco algún individuo de apellido no indígena. Sin embargo, una mirada cuidadosa a cada uno de estos casos podría llevarnos a perfilar otras categorías de relaciones de compadrazgo mucho más elaboradas que las que aquí apenas se esbozan. Por ejemplo, Juan Bacab registró en 1750 al hijo que tuvo con su primera esposa Luisa Dzib. Los padrinos fueron Juan Pol y Juana Hau. La madre del menor falleció en 1752, al tiempo que se registró en Tekantó un ligero descenso poblacional. Años más tarde, el entonces viudo Bacab contrajo segundas nupcias con la viuda Fabiana Pol (ver cuadro 11), hermana del padrino de su primer hijo. Además, uno de los sobrinos cruzados de Juan Pol (compadre y cuñado de Juan Bacab) estaba casado con una sobrina paralela de Juan Bacab.

Todas estas relaciones de compadrazgo arquetípicas compartían una serie de características. Entre ellas, una que se asemeja a la costumbre que registró Villa Rojas en Tusik, según la cual una vez elegida la pareja que apadrinaría el bautizo del primer hijo, era muy mal visto que otras personas distintas llevaran a la pila a los hijos subsiguientes de la misma pareja. De manera semejante, en las actas sacramentales analizadas aparecen los mismos individuos apadrinando a todos los hermanos provenientes de idéntica familia de orientación (excepto en aquellas en donde se anotaron padrinos no indios).

Incluso la muerte del padrino o la madrina no cortaba el vínculo que establecían los compadres desde el registro del primogénito. En estos casos, aparecía únicamente el ahora viudo o viuda que hubiera llevado a la pila bautismal al hermano mayor.

Las situaciones en que esta continuidad se rompía merecerían un análisis detallado, pues al poner bajo la lupa algunos de estos casos se puede advertir que debieron haber sido muy particulares los motivos que llevaban a unos padres a elegir diferentes personas para que apadrinaran a cada uno de sus hijos. Joseph Baz y Marcela Hau, por ejemplo, bautizaron a su primer hijo Pedro en 1751 y fungieron como padrinos Antonio Ake y Manuela Ek; en 1754 nació su segundo hijo Raymundo, quien sin embargo fue llevado a la pila bautismal por Pascuala Vásquez. Este mismo desenlace vivió el matrimonio formado por Pascual Ake y María Pol, quienes en 1751 bautizaron a su hijo Ignacio, teniendo como compadres al mismo Antonio Ake y Manuela Ek, no obstante, también en 1754 su segundo hijo fue registrado únicamente por la madrina ¿Qué impidió a Antonio Ake fungir como padrino en 1754? Acaso, quizá, tuviera qué ver que en ese año haya asumido un cargo en el Cabildo que le dificultara cumplir con sus funciones como padrino.

Otro ejemplo de este rumbo interrumpido de la relación de compadrazgo se puede observar en las actas de registro de la progenie del matrimonio Canche-Chan, quienes bautizaron a sus dos primeros hijos con el apadrinamiento del hermano de la madre (tío cruzado) y su esposa, ésta de apelativo Hau. Por alguna razón, el tercer menor que inscribieron en el libro sacramental fue ahijado de una pareja distinta, aunque el tipo de relación que había entre los compadres no parece haber cambiado mucho, es decir, que en este caso fungieron como padrinos la hermana del padre (tía cruzada) y su esposo, también de apelativo Hau.

En síntesis, al principio de este apartado se vio que los vocablos de parentesco mayas relativos al parentesco espiritual no parecen haber sido un componente integral del sistema de parentesco yucateco, sino que aquellos que aparecen en los vocabularios coloniales fueron una creación de los evangelizadores quienes buscaban arraigar entre los indios los sacramentos de los que devenía una relación de parentesco de tipo espiritual, según la visión cristiana. No obstante, una mirada a los libros bautismales de Tekantó de la segunda mitad del siglo XVIII, permite ver que el parentesco espiritual llegó a ocupar, con el tiempo, un lugar importante en las redes sociales tejidas entre la población, imbricándose con los sistemas más antiguos de filiación y matrimonio.

1.1.4 Parentesco por adopción

La nomenclatura de parentesco inscrita en los diccionarios coloniales señala también el reconocimiento que los mayas hacían del parentesco por adopción. En el primer apartado de este capítulo se vio que el término *onel* se aplicaba para designar a parientes consanguíneos, pero añadiendo el prefijo *pah* (*pahonel*) se obtenía como resultado un "pariente así, por quererlo llamar así y no porque lo sea". Y es que *pah* por sí mismo significaba "imaginar o sospechar", de manera que si este prefijo se sumaba a cualquier otro término de parentesco se hablaba entonces de un pariente por adopción.

A pesar de que el objetivo de esta sección sea el estudio de los términos relativos al parentesco por adopción, el campo semántico de las voces citadas en el párrafo anterior nos remite, inevitablemente, a los grupos de filiación. Dicha vinculación temática se debe a que en algunos estudios contemporáneos del área maya, se ha descrito que este parentesco "imaginado" era uno de tipo nominal que permitía a dos personas portadoras del mismo apellido suponerse parientes, aunque no pudieran trazar las relaciones que los conectaban. Esta relación "sospechada" se ha interpretado como rastros prístinos de la existencia de organizaciones clánicas.¹²⁰

La pregunta que surge, entonces, es ¿en qué momento este parentesco sospechado se concretaba en la práctica cotidiana? El *Calepino de Motul* registró también la posibilidad de aplicar el prefijo *pah* (sospechar o imaginar) a los términos de *al* (hijo de mujer), *chich* (abuela por parte de madre), *naa* (madre), *yum* (padre) y *zucun* (hermano mayor o abuelo por parte de padre). Estos términos (*pahal*, *pahchich*, *pahna*, *pahyum*,

¹²⁰ Favre, H., *Cambio y continuidad*, 195.

pahzucun) no dicen cómo ni en qué momento, pero al menos sí reflejan que el parentesco imaginado podía personificarse en relaciones específicas más allá de la voz de asignación *onel* (corazón = consanguíneo).

No es posible saber, únicamente a través de la nomenclatura, si este tipo de vínculo importaba el cúmulo de derechos y obligaciones que caracterizaban las relaciones de parentesco que aludían. Posiblemente sí, de manera que mentar una "sospecha" parental a través del componente léxico *pah*, era un puente que permitía adoptar como miembros *de facto* a individuos que inicialmente no estaban emparentados.¹²¹ Esta inclusión podía ser a un mismo ordenamiento tipo *casa* que, por medio de la terminología del parentesco, hacía parientes "consanguíneos" a aquellos que en principio no lo eran. Este recurso tendría como fin último perpetuar la unidad de organización, pues no es difícil suponer que la adopción de un individuo como "consanguíneo" (imaginado, sospechado o adoptado) traía consigo su derecho a participar en el circuito matrimonial del grupo al que se adhería, como se vio que sucedía con los parientes espirituales.

Asimismo, anteponiendo la palabra *cah* a cualquier término de parentesco se hacía mención a que se le tenía o trataba como tal, por ejemplo, "*in yum in cah*" se tradujo como "téngole por mi padre".

Para hablar de padrastros y madrastras se utilizaban las mismas palabras que se empleaban para padre (*yum*) y madre (*na*) anteponiendo las de *mahan* o *zac*; la primera de ellas significaba "lo alquilado o lo tomado, lo prestado" y la segunda era un adjetivo que en composición de algunas dicciones disminuía su significación, denotando cierta imperfección. De ahí que *zacmehen* se haya traducido como hijastro de un hombre, y *zacaí* y *mahanal* como hijastro de mujer.

La composición léxica de los vocablos referentes al parentesco por adopción, depende de gramemas independientes que añaden o especifican el significado del término: *pah* (imaginar o sospechar), *cah* (tener por), *mahan* (alquilado o prestado) y *zac* (imperfección). Sin embargo, se pone de manifiesto la condición del parentesco como un

¹²¹ La práctica de incluir a adoptados en grupos de parentesco, ha sido reconocida incluso entre los grupos que aparentemente se estructuran en torno a normas más estrictas de parentesco unilineal. En las leyes romanas, por ejemplo, los *agnati* eran parientes que trazaban su relación a través de la descendencia por línea masculina sólo de un ancestro común, quienes estaban bajo la autoridad de una paterfamilia y residían juntos. Sin embargo, los *agnati* podían también ser adoptados y compartían legalmente los mismos derechos y obligaciones del grupo al cual se adscribían. Gould, J. y W. Kolb, *A Dictionary*, 18.

lenguaje cuya expresión está sujeta a cambios. Las voces inventariadas para este apartado constituyen elementos de significación que permiten cierto margen a los ejes de organización social para adaptarse a intereses y objetivos concretos y expresar, con un mismo lenguaje, las relaciones que lo sustentan.

1.2 EL PARENTESCO Y LA COMPOSICIÓN DE LOS NOMBRES

Gran parte de los postulados de Ralph Roys sobre los grupos de parentesco, esbozados en las primeras páginas de este capítulo, se basaron en la forma en que los mayas componían sus nombres personales, pues un elemento fundamental de ellos era precisamente el patronímico que identificaba a un grupo de individuos emparentados a través de la línea masculina (*ch ibal*).¹²²

En la época colonial, los patronímicos de los mayas eran heredados por línea masculina a hombres y mujeres descendientes de un antepasado común. Con base en el análisis de las matrículas de 1668, Ralph Roys registró cerca de 250 patronímicos distribuidos a lo largo y ancho de la zona colonizada de la península, algunos de ellos muy numerosos y otros con muy pocos miembros. En la mayoría de los casos, el patronímico asociado a cada *ch ibal* provenía del nombre de alguna especie de la flora o fauna, aunque algunos de ellos eran de origen náhuatl.¹²³

Fundado en el famoso pasaje de la *Relación* de Diego de Landa en el que se asegura que todos los de un mismo apellido se reconocían como deudos,¹²⁴ Roys afirma que los portadores de un patronímico se consideraban integrantes de un mismo linaje.¹²⁵ Y muy posiblemente así era, basta recordar la equivalencia de los términos *onel kabalil*

¹²² Roys, R., *Political Geography*, 4-5. Roys, R., *Personal names*, 35. Para Pedro Carrasco, este es el elemento que hace asemejar el sistema de nombres quiché con el yucateco, pues la existencia de apellidos patrilineales en ambos grupos, supuestamente, se conectaba con la exogamia patrilineal. Carrasco, P., *Los nombres de persona*, 333.

¹²³ Roys, R., *Lowland Maya*, 661. Entre los lacandones los nombres de los linajes corresponden a un animal. Esto ha sido interpretado por Alfonso Villa Rojas como huellas de prácticas totémicas ya perdidas. Villa Rojas, A., *Distribución y estado*, 54. Entre los quichés del siglo XVI, también los patronímicos eran nombres de animales, ríos y árboles, aunque también habían algunos que se formaban por nombres de oficios. Carrasco, P., *Los nombres de persona*, 328.

¹²⁴ Landa, D., *Relación de las cosas*, 42.

¹²⁵ Roys, R., *Personal names*, 35; Roys, R., *Lowland maya*, 661; Roys, R., *Political Geography*, 4; Roys, R., *The Titles of Ebtún*, 13; Roys, R., *The Indian Background*, 36.

("parentesco lejano", consanguinidad/nombre), *et kaba* ("de un mismo nombre con un pariente muy remoto") y *onel t'anil* ("parentesco lejano", consanguinidad/palabra).

Pero más allá de la nomenclatura, en las fuentes coloniales encontramos ejemplos concretos que muestran que, en efecto, los patronímicos formaban parte central del lenguaje del parentesco, aglutinando a los individuos en torno a acciones e intereses específicos. En los ámbitos de la política o de la tenencia y uso de la tierra, por ejemplo, es común hasta el siglo XVIII la referencia a los grupos de parentesco como "los Chanes", "los luites", "los Peches", "los Mayes", "los Xiues", etc.¹²⁶

Sin embargo, en tiempos prehispánicos y en la época colonial temprana éste -el patronímico- no era el único tipo de nombre que usaban los mayas. En su estudio sobre la composición de los nombres yucatecos, Ralph Roys reconoce cinco diferentes tipos de nombres: nombres de niños, apodos, patronímicos, nombres maternos y títulos.¹²⁷

Landa relata que poco después de su nacimiento, los niños eran bañados y visitados por un sacerdote quien les daba el nombre que habían de llevar durante su niñez. Este es el nombre que Roys distingue como el nombre de niño o *paal kaba*, que se formaba con el patronímico antecedido por el prefijo masculino *ah* o femenino *ix*, según fuera el caso.¹²⁸

No era sino hasta que contraían matrimonio cuando el nombre de las personas se componía por una combinación del patronímico de su padre y el matronímico de su madre.¹²⁹ Así Landa nos ejemplifica que el hijo de un hombre Chel y una mujer Chan llevaría por nombre *Nachanchel*.¹³⁰ Según las explicaciones del franciscano, no queda claro si el apellido de la mujer le fue heredado patrilínealmente o por vía matrilineal, ni tampoco si esta forma de combinar apelativos fuera extensiva también a las mujeres. Aunque para Ralph Roys, el apellido transmitido por las mujeres era un matronímico.¹³¹ De manera que *Nachanchel* era hijo de una mujer llamada *ix Chan Pan*; ésta, heredó el

¹²⁶ Ver Roys, R., *The Titles of Ebtún*.

¹²⁷ Ralph, R., *Personal names*, 35-38.

¹²⁸ *Ibidem*, 39. Esta composición del nombre de los niños la explica Landa, *Relación*, 58.

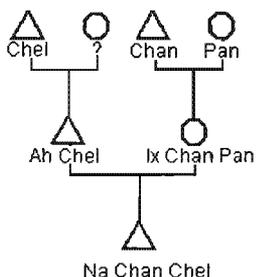
¹²⁹ Landa, D., *Relación de las cosas*, 58.

¹³⁰ *Ibidem*, 41.

¹³¹ Roys, R., *Personal Names*, 36. Entre los quichés del siglo XVI Pedro Carrasco describe una sociedad netamente patrilíneal que también transmitía los nombres a través de sus mujeres. Sin embargo, a diferencia de lo que observa Roys para Yucatán, estos parecen denotar la filiación patrilíneal de la madre. Carrasco, P., *Los nombres de persona*, 329.

apellido Chan de su madre y el Pan de su padre. Así, entonces, el apellido materno Na Chan era una herencia de la abuela materna:¹³²

Cuadro 12
Reconstrucción de la transmisión del nombre NachanChel



El uso de los nombres *naal* o nombres maternos parece haber sido un distintivo de la nobleza. Además, ninguno de los patronímicos de origen mexicano formaba este tipo de nombres compuestos.¹³³ De los 179 que cita Roys, la mayoría pertenece a hombres conectados a la esfera política, amén de que prácticamente todos procedían de las provincias de Maní, Cupul y Ah Canul.¹³⁴ En este conjunto, cerca del 60% correspondía únicamente a cuatro matronímicos (Batún, Chan, Hau y Puc) mientras que el 40% restante compartía 19 nombres *naal* diferentes. Pero también salta a la vista la poca uniformidad que se registra entre los patronímicos que seguían a estos 23 matronímicos (179 nombres compuestos).

Asimismo, llama la atención que Landa escriba que era hasta el matrimonio cuando una persona podía ser llamada con el nombre de su madre: este hecho nos orilla a reflexionar sobre el papel que desempeñó el matrimonio en el reconocimiento de la

¹³² Para Lévi-Strauss este lugar importante reservado al patronímico en sociedades con mayor tendencia a la patrilinealidad, es una característica de los ordenamientos tipo casa, en donde las hermanas y las hijas pueden asegurar la transmisión de los títulos a falta de herederos varones. Lévi-Strauss, *Palabra Dada*, 180.

¹³³ Roys, R., *Personal Names*, 37.

¹³⁴ *Ibidem*, 44-45.

ascendencia. Si se piensa en un hipotético matrimonio preferencial con la prima cruzada matrilateral (como se esbozó anteriormente) se comprende, entonces, el porqué hasta el matrimonio el apelativo de la madre pasara a formar parte del nombre de identificación de un hombre.¹³⁵

Por otro lado, con los pocos datos que se tienen de otros lugares del área maya peninsular, es posible notar ciertas diferencias en cuanto a la composición de los nombres individuales y, derivados de ahí, algunos matices en los sistemas de parentesco entre grupos distintos como los itzáes o los cehaches. Cuando Fuensalida y Orbita visitaron El Petén en 1618 observaron que los indios tenían apellidos similares a los de Yucatán, a diferencia de que ellos aún utilizaban el apellido de la madre primero seguido por el del padre, prescindiendo del clasificador *naal*. Así el cacique Canek era hijo de madre Can y de padre Ek.¹³⁶ Además, de los 25 apellidos de caciques del lago Petén listados por Avendaño y Loyola, 13 no son yucatecos.¹³⁷

Por su parte, la mitad de los indios de la montaña (la mayoría mujeres) que fueron censados en 1655 en la probanza de Francisco Pérez, componían su nombre con un nombre de día: *Ix Muluc Chan*, *Ix Muluc Mukul*, *Ix Ben Can*, etc.¹³⁸ Este apelativo no era heredado, sino que se daba de acuerdo al día de nacimiento de la persona. Tal costumbre era común entre la nobleza quiché y cakchiquel,¹³⁹ pero no entre los yucatecos del norte de la península en el clásico tardío ni en los albores de la Colonia.

Sin embargo, la colonización tendió a asemejar el sistema de parentesco maya al español y, comenzando por los nombres, el de la madre fue remplazado por el nombre de pila desde los primeros bautizos que llevaron a cabo los franciscanos, perviviendo únicamente –y hasta nuestros días– el patronímico de origen maya.¹⁴⁰ Esta práctica fue

¹³⁵ Nicolás Hellmuth observa que entre los quejaches los hombres recibían, con el matrimonio, el apellido de su esposa. Posiblemente también el nombre *naal* lo obtenía un hombre de su esposa, pues era el matrimonio lo que le facultaba para portar el apellido del grupo donde hubiera tomado a su mujer (en caso de que fuera su prima cruzada matrilateral). Hellmuth, N., *Some notes*, 49.

¹³⁶ Villagutierre Soto Mayor, J., *Historia de la conquista*, 378; López Cogolludo, D., *Historia de Yucatán*, 507.

¹³⁷ Ésta, la de los nombres, es una de las variables que permiten a Eric Thompson proponer que los itzáes sean considerados como un subgrupo maya, más que como yucatecos. Thompson, E., *A proposal*, 24.

¹³⁸ Scholes, F., y E. Thompson, *The Francisco Pérez*, 65-66.

¹³⁹ Carrasco, P., *Los nombres de persona*, 322.

¹⁴⁰ Villa Rojas observó en Tusik que esta transmisión únicamente del apellido paterno, herencia de la Colonia, era uno de los principales factores que tendieron a fortalecer los lazos por línea masculina. Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, 244.

inclusive reglamentada en las ordenanzas de Tomás López Medel, en las que mandó que ningún indio osara poner a su hijo o hija "nombre de gentil", pues éste, como muchos otros aspectos de la cultura prehispánica representaba "haber ofrecimiento al demonio".¹⁴¹

Acorde con estas disposiciones, López Cogolludo afirmó en pleno siglo XVII que los indios ya usaban sólo el apellido de su padre "como es lo común entre los españoles".¹⁴² Sin embargo, pasó mucho tiempo para que el nombre del santoral cristiano hubiera servido a los indios como término de apelación. Así, ya en la tercera década del siglo XVIII, el obispo de Yucatán mandaba a los curas de indios que tuvieran especial cuidado en reprender a los indios por:

*la costumbre bárbara de llamarse los indios por solos sus apellidos del tiempo de su gentilidad, olvidándose absolutamente de los nombres de santos que se les dieron en el bautismo, de suerte que hemos visto maridos que no saben el nombre de sus mujeres.*¹⁴³

Además del evidente vínculo que los apellidos -patronímicos o matronímicos- tenían con la manera en que se reconocía la descendencia y la ascendencia y la forma en que se transmitía a través de ellos la pertenencia a un grupo parental, los apelativos fueron también parte del lenguaje político que, en nombre del parentesco, expresaba los lazos de sujeción de los indios con su líder y su pertenencia a determinada unidad política. Ello se expresa, por ejemplo, en el pasaje de la *Relación* en donde Landa relata que tras la caída de Mayapán, el hijo del señor principal de los Cocomes fundó con sus "amigos y parientes" el asiento de Tibolón, quienes fueron llamados Cocom en razón de la dependencia y lealtad política que hubieran expresado a su líder.¹⁴⁴ Asimismo, los Couoh de Chakan Itzá era originalmente un grupo que fue conquistado por los inmigrantes itzaes y que tomaron su nombre de su gobernante, en ese entonces llamado Couoh.¹⁴⁵

Los nombres que Roys identifica como títulos tenían que ver con el cargo que desempeñaban ciertas personas, el cual se expresaba antes que el patronímico, por

¹⁴¹ López Medel, T., *Colonización de América*, 109

¹⁴² López Cogolludo, D., *Historia de Yucatán*, 507.

¹⁴³ Instrucciones a los Curas de Indios en el Sinodo Diocesano de 1722, Lib. 3 Tit. 2, secc. 5, en Solís, G., y P. Peniche, *Idolatría y sublevación*,

¹⁴⁴ Landa, D., *Relación de las cosas*, 18; Herrera, A., *Historia General*, 218.

¹⁴⁵ Thompson, E., *A proposal*, 24.

ejemplo, *batab Yam* (cacique Yam).¹⁴⁶ Por su naturaleza política este tipo de nombre no se abordará aquí sino en otro capítulo referente a sucesión. Mientras que los apodos, al ser de carácter meramente individual y por carecer de mayores datos, no serán abordados en lo absoluto.

En suma, la estructura de los nombres yucatecos apunta hacia una explicación que refuerza la presencia de un doble reconocimiento de la filiación, tanto en el plano de la nomenclatura (como se vio en los apodos anteriores), como en el de la composición de los nombres personales. Sin embargo, existen algunos indicios que parecen sugerir que la evocación de la línea materna cobraba mayor importancia entre los miembros de la nobleza y se hacía para fines distintos que los que ostentaba la línea paterna;¹⁴⁷ entre ellos, al parecer, estaba el escenario público del despliegue ritual (ineludiblemente vinculado a la nobleza).

Los patronímicos (y el reconocimiento patrilineal asociado a ellos), por su parte, fueron de gran importancia en la época colonial, pues fue este tipo de apelativo el único que se conservó en los nuevos tiempos de imposición generalizada, convirtiéndose en uno de los indicativos de mayor importancia de los miembros de tal o cual grupo de parentesco. Asimismo, como se verá en otros capítulos, los patronímicos como lenguaje parental mostraban su mayor fuerza en escenarios vinculados a la tenencia y uso de la tierra y a la organización política.

1.3 EL INCESTO Y LOS LÍMITES DE LO PARENTAL.

La noción de incesto que había entre los mayas se relacionaba con aquello que entendían como consanguinidad, abordado en el primer apartado de este capítulo. Así, el tabú de entablar relaciones tenidas localmente por ilícitas comprendía, en primer lugar, a parientes primarios: padres y hermanos de Ego en su familia de orientación y sus hijos en su familia de procreación.¹⁴⁸ Pero también es posible suponer que, al ser el sistema

¹⁴⁶ Este tipo de nombres también se utilizaban entre la clase política quiché de la época colonial temprana. Carrasco, P., *Los nombres de persona*, 330.

¹⁴⁷ Aquella diferenciación funcional entre líneas de descendencia que señala Adams. Adams, R., *Maya Archeology*, 25-27.

¹⁴⁸ Para Lévi-Strauss el "átomo del parentesco" a partir del cual se debe analizar el tabú del incesto, radica en una relación de consanguinidad (hermano/hermana), una de alianza (esposo/esposa) y una de filiación (progenitor/hijo). Lévi-Strauss, C., *El análisis estructural*, 45-47.

terminológico maya de tipo clasificatorio, dicha proscripción alcanzaba a todos aquellos a los que un individuo nominaba con los mismos términos con los que llamaba a estos parientes.

Juan Pío Pérez, en su *Diccionario de la Lengua Maya*, anotó la frase *onelbil keban* que transcribió como "pecado de incesto"; si recordamos que con el término *onel* se hacía referencia a parientes consanguíneos, es posible pensar entonces que una relación con cualquiera que fuera considerado como tal sería incestuosa y por lo tanto prohibida.

De esta forma, el tabú del incesto abarcaba también a afines ya que, como se anotó con anterioridad, algunos términos de consanguinidad se extendían con el matrimonio a ciertos afines. Con base en esta hipótesis, el esquema básico que se obtiene del alcance del tabú del incesto entre los mayas yucatecos en la época colonial, sería el siguiente:

Tabla 5
Parientes prohibidos por el tabú del incesto

Término elemental	Significado	Término Derivativo	Ego	Generación	Significado
Yum	Padre	Dzeyum	M/F	+1	- tío, hermano del padre - tío, esposo de la hermana de la madre
		Nohyum	F	+1	- suegro - tío, marido de la hermana del padre
		Caayum	M/F	+3	- bisabuelo, padre del padre del padre
Na	Madre	Dzenaa	M/F	+1	- tía, hermana de la madre - tía, esposa del hermano del padre
		Caanaa	M/F	+3	- bisabuela
Zucun	Hermano mayor / primo paralelo mayor	Caazucun	M/F	0	- primo paralelo patrilateral en 2° grado
		Canzucun	M/F	0	- primo paralelo patrilateral en 3° grado
		Zucuncabal	F	0	- concuñado, marido de la hermana mayor del marido - consuegro, padre del marido de la hija
		Zucun	M/F	+2	- abuelo, padre del padre
		Caazucun	M/F	+3	- bisabuelo, padre del padre del padre
		Idzin	Hermano menor / primo paralelo menor	Caaidzin	M/F
Caaidzin	M	-3		- bisnieto, hijo o hija del hijo del hijo	
Idzin	M	-2		- nieto, hijo o hija del hijo	
Idzincabal	F	0		- concuñado, marido de la hermana menor del marido - concuñada, esposa de la hermana menor del marido	
Idzincabal	M	0		- concuñado, marido de la hermana menor de la esposa - concuñada, esposa de la hermana menor de la esposa	
Idzincabal	M	-2		- marido de la hija de la hija	
Mehen	Hijo		M	-1	- hijo del hermano
			F	-1	- hijo del hermano
		Caamehen	M	-2	- nieto, hijo del hijo
		Canmehen	M	-3	- bisnieto, hijo del hijo del hijo
		Oxmehen	M	-4	- tataranieto, hijo del hijo del hijo del hijo
Ixmehen	Hija		M	-1	- sobrina hija de hermano
Al	Hijo/hija – sobrino paralelo, hijo o hija de la hermana de mujer	Caa al	F	-3	- bisnieto, hijo o hija de la hija de la hija

El anterior cuadro merece algunas aclaraciones: por un lado, se habrá advertido que la hermana mayor (cic) fue excluida intencionalmente, pues debo reconocer que este término aún me deja perpleja y no puedo más que formular hipótesis al respecto, por lo que asegurar que el tabú del incesto aplicaba todas las mujeres que eran llamadas "hermana mayor" o que, por el contrario, no las afectaba, carecería de fundamento. El

término *cic*, como se refirió páginas antes, saltaba abruptamente del lado paralelo al lado cruzado de la parentela, de la consanguinidad a la afinidad, de la descendencia a la ascendencia, su registro en los diccionarios se distribuía de manera arbitraria entre las generaciones cero, + uno y - uno. Todo parece indicar que este fárrago generacional corresponde a un sistema de tipo omaha, en donde la hermana mayor se convierte en el eje de un sistema de matrimonio semi-complejo.

Por otro lado, es posible que la extensión del tabú del incesto a ciertos afines, si es que de hecho la había, esté relacionada con lo que se ha denominado como incesto de segundo tipo, es decir, la unión ilícita de dos parientes consanguíneos del mismo sexo provocada por compartir un mismo compañero sexual.¹⁴⁹ De ahí que, al menos en la nomenclatura, no existan indicios de prácticas de levirato o sororato, pues la terminología "hermanaba" tras el matrimonio a parientes afines, proscribiendo de esta forma las uniones entre ciertos cuñados.

Estudios etnohistóricos sobre otros grupos mayances, plantean que la extensión del tabú del incesto a ciertos afines (cuñados, suegro y nuera) se daba para evitar que las relaciones con estos sujetos amenazaran la estabilidad de los vínculos conyugales ya existentes.¹⁵⁰

Según las fuentes tempranas el matrimonio de un hombre con una mujer de la familia paterna estaba prohibido, en tanto esta proscripción no existía con las mujeres de la familia de su madre, "aunque fuese su prima hermana", con la única excepción de la hermana de la madre (*dzenaa*). A un hombre le quedaban prohibidas también su madrastra (*mahan naa*) y sus cuñadas, hermanas de sus mujeres (*muu*).¹⁵¹

En el *Calepino de Motul* se registraron algunas expresiones que dan pistas sobre los límites de la prohibición del incesto que había entre los mayas. Sin embargo, estas deben ser tomadas con mayor cuidado, pues se debe recordar que los vocabularios fueron redactados con la intención de que sirvieran como una herramienta para la evangelización y adoctrinamiento, de manera que las frases consignadas por el autor bien pudieran estar reflejando no tanto las costumbres mayas como aquellas que les querían inculcar o prohibir.

¹⁴⁹ Olavarria, M., *De la casa al laboratorio*, 6.

¹⁵⁰ Viqueira, J., *Incesto y justicias*, 2.

La voz *pan pib*, sin mayor detalle, se tradujo como "pecar con parienta", *tzatz tokol tii xulubal* se interpretó como "pecar con parienta o pariente muy cercano como padre, madre o hermana". Pero en realidad, la frase original en maya nunca menciona al padre (*yum*), la madre (*na*) o la hermana (*cic/idzin*), sino que ésta fue la deducción que el autor hizo del término *xulubal* cuya acepción semántica es "impedimento".

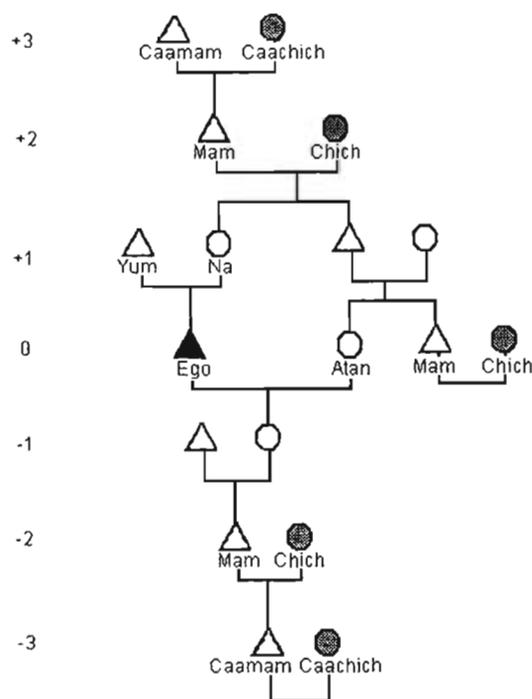
Otra frase relativa al incesto en el Calepino es "y *zipen tin chich, heklay tii yatan*" traducida como "pequé con mi cuñada, esto es con la mujer de mi cuñado hermano de mi mujer". *Zipen* es un sustantivo que en maya aludía a un error o una equivocación,¹⁵² aunque en el diccionario se utilizó para referir a un pecado en el sentido cristiano; *chich*, como bien se apunta, es la concuñada, es decir, la esposa del hermano mayor de la mujer de un hombre, pero también es la abuela (madre de la madre) y la esposa del nieto de un ego masculino (hijo de su hija).

De ser así, entonces, sería pertinente incluir a las mujeres *chich* en el cuadro de parientes prohibidos de un ego masculino. Y es factible que así fuera, ya que estas mujeres correspondían a cierta categoría de parientes femeninos dentro del linaje materno, casadas con un *mam* (abuelo materno, hijo del hermano de la madre).

¹⁵¹ Landa, D., *Relación*, 43; Herrera, A., *Historia general*, 218. En contraste, fray Jerónimo Román y Zamora escribió en el siglo XIX que a los indios de la Verapaz no les estaban prohibidas sus cuñadas ni sus madrastras. Roman y Zamora, *República de Indias*, 105.

¹⁵² *Calepino de Motul*, v.1, p.173.

Cuadro 13
Cuadro genealógico de la distribución del término CHICH



Sin embargo, para los religiosos fue muy difícil diferenciar entre relaciones sexuales vetadas y prácticas de conubio.¹⁵³ De ahí que la posibilidad que presentaba el sistema de parentesco maya de contraer matrimonio con primos en primer grado, aunque cruzados, fue algo que los turbó sobre manera. Ésta era una costumbre contraria a los

¹⁵³ Para Robin Fox, esta confusión entre tabú del incesto y prácticas matrimoniales es característica también de muchos estudios contemporáneos de antropología. Este autor asegura que aunque generalmente coinciden, es importante hacer una diferencia entre ambas situaciones. Incesto se refiere a relaciones sexuales. Fox, R., *Sistemas de parentesco*, 53. Años antes, Radcliffe-Brown aseguró que en tanto existe una diferencia entre prácticas matrimoniales y prohibiciones de incesto, buscar teorías que expliquen los tabúes del incesto correspondería a un estudio comparado de la moral y no a la antropología. Radcliffe-Brown, *Sistemas africanos*, 81-83. En su estudio sobre el incesto entre los tzotziles y tzeltales en la época colonial, Juan Pedro Viqueira encuentra que en las fuentes históricas coloniales relativas a la población india, es muy difícil diferenciar entre matrimonio e incesto. Viqueira, J., *Incesto y justicias*, 2.

preceptos cristianos y el esquema cultural de los españoles que no hacía distinción alguna entre parientes cruzados y paralelos. Al mismo Medel le parecía que por ello los indios eran "hombres más licenciosos", pues además de las idolatrías que practicaban, no faltaba quien hacía "insultos peores" habiendo "quien se casa u quiere casar con su deuda, con su parienta".¹⁵⁴ Por ello ordenó que todos los frailes hicieran las moniciones necesarias para que ningún indio que estuviera por contraer matrimonio encubriera relación de afinidad o consanguinidad alguna; de lo contrario, los directamente involucrados y los encubridores serían condenados a azotes.¹⁵⁵ No obstante, nunca especificó qué tipo de parientes eran los que debían prohibirse para las nupcias.

El obispo Toral fue el primero en reglamentar los grados de parentesco que los indios debían observar en sus matrimonios, que resumió en parientes consanguíneos, afines y espirituales. Los primeros incluían a hermanos, primos en 1° grado de la familia del padre y la madre o sobrinos, fueran hijos de hermano o hermana de alguno de los contrayentes; asimismo la tía hermana de padre o madre, como también el tío hermano de padre o madre. Los parientes que el obispo identificó como afines eran la mujer o manceba de hermano, primo hermano o tío (hermano de padre o madre); al igual que al esposo o mancebo de hermana, prima hermana o tía (hermana de padre o madre).

Posiblemente el parentesco espiritual causó aún mayor conflicto para los indios, al menos en los primeros años de la Colonia, pues a pesar de que los cronistas del siglo XVI hayan reconocido en Yucatán algo que entendieron como una especie de bautizo, se vio ya en otro apartado que no hay nada que indique que, a principios de la Colonia, de este dirimiera algún tipo de parentesco que impidiera una unión conyugal. Para la doctrina cristiana el espiritual era un parentesco que se contraía a razón de bautismo o confirmación. Según el obispo, se trataba de hijos y padres espirituales, hermanos espirituales -es decir, hijos carnales de padrinos- y comadres o compadres.¹⁵⁶ Si a pesar de las exclusiones que especifica Toral, cualquier matrimonio de este tipo se efectuaba, mandó que se diera por nulo y se castigara a los contrayentes y a los testigos.

¹⁵⁴ López Medel, T., *Colonización de América*, 43.

¹⁵⁵ *Ibidem*, 108.

¹⁵⁶ "Avisos del muy ilustre y reverendísimo señor don Fray Francisco de Toral, primer obispo de Yucatán, Cozumel y Tabasco, del Consejo de su Majestad, para los padres curas y vicarios de este obispado y para los que en su ausencia quedan en las iglesias (sin fecha)". DHY, doc. XVIII, pp. 25-34.

El Tercer Concilio Mexicano celebrado en 1585 fue mucho más específico que las instrucciones de Toral, al grado que llegó a identificar la diferencia entre contraer matrimonio en grado prohibido y el llamado pecado del incesto, pues uno no necesariamente implicaba el otro. La "malicia del incesto" aludía a tener "cópula carnal consumada" existiendo parentesco de afinidad o consanguinidad dentro del cuarto grado, o parentesco espiritual, ya fuera dentro o fuera del matrimonio.¹⁵⁷ Aunque en realidad la extensión de la prohibición del incesto hasta el cuarto grado de parentesco sólo afectaba a españoles y gente de color, pues a los indios se les prohibía tener cópula o casarse con parientes hasta de segundo grado.¹⁵⁸

Por parentesco espiritual, el Tercer Concilio Mexicano entendía lo mismo que el obispo Toral.¹⁵⁹ Sólo los prelados de Indias estaban autorizados a conceder dispensas para los matrimonios entre parientes dentro de los grados prohibidos, y podían solicitarlas sólo españoles y gente de color para el tercero y cuarto grado de consanguinidad y afinidad.¹⁶⁰ Aunque, desde la celebración del Concilio hasta 1721, por disposición del Papa Clemente Undécimo, los prelados de Indias también estuvieron facultados para dispensar los matrimonios en segundo grado entre los indios, especialmente entre aquellos que reconocían como primos hermanos y entre tío y sobrina. Sin embargo, esta posibilidad quedó cancelada en 1722 en Yucatán con la celebración del Sínodo convocado por el obispo Juan Gómez de Parada.¹⁶¹

Para excusar el inconveniente de casar a los que tuvieran algún impedimento de cognación espiritual, consanguínea o afín, el Concilio Mexicano mandó que todos los curas deberían tener cuatro libros "bien dispuestos", en donde debían tener cuenta detallada y en partidas separadas los bautizos, confirmaciones, matrimonios y defunciones que se celebraran en sus curatos.¹⁶²

Los indios que estando ligados con los grados de parentesco prohibidos por el Concilio tuvieran cópula o contrajeran matrimonio, estarían cometiendo "el gravísimo pecado de incesto" y estarían condenados al servicio en la iglesia y otras obras públicas

¹⁵⁷ Constituciones Sinodales, 1722, lib. 4º, tit. 2º "De cognationes et aliis impedimentis Matrimonii" párrafo primero.

¹⁵⁸ *Ibidem*: párrafo segundo.

¹⁵⁹ *Ibidem*: párrafo primero.

¹⁶⁰ *Ibidem*: párrafo cuarto.

¹⁶¹ *Ibidem*: párrafo sexto.

¹⁶² *Ibidem*: párrafo primero.

según fuera la gravedad de su delito, pues la excomunión -se observaba- tenía muy poco efecto entre los "rudos indios".¹⁶³ No obstante, al parecer, las penas no fueron suficientes para detener lo que el brazo religioso consideraba como incesto, y aún en 1722 cuando el obispo Juan Gómez de Parada ratificó en su sínodo las disposiciones del Tercer Concilio Mexicano, observó que era:

de sumo dolor y grande admiración el ver la desenfrenada licencia con que se comete este pecado [del incesto] en esta nuestra diócesis sin que los jueces eclesiásticos y seculares y los curas de almas lo hayan celado y corregido como Dios Manda, antes bien unos y otros nos fatigan y contristan con pedirnos (cuando no les parece tener algún dolo) dispensas de impedimentos de matrimonios que no podemos absolutamente o no debemos conceder para que los dichos incestuosos se casen y logren por esta vía lo que no deberían ni podrían lograr por otra razón honesta ...".¹⁶⁴

Los textos coloniales refuerzan la hipótesis esbozada a partir del análisis de los términos de parentesco en la que se planteó que entre los mayas de la época colonial temprana se practicaba el matrimonio preferencial entre los primos cruzados bilaterales. Al menos Landa y Herrera así lo dejan ver, y la insistencia de los religiosos en la inclinación de los indios a cometer incesto hace pensar que había algo en sus prácticas que contrastaba grandemente con las suyas. Ciertamente la cópula y el matrimonio con "primos hermanos" difícilmente pudieron haber sido comprendidos por los colonizadores.

Por otro lado, cabe recordar que el colonialismo animó e inclusive impuso formas de organización que fomentaban la familia nuclear, pues era ese el terreno que los españoles consideraban fértil para llevar a cabo el proceso de reducción. Así, en la familia nuclear, se buscó en núcleo indispensable para la evangelización, y en el ámbito civil fue también la familia conyugal la unidad censal de gran parte de las matrículas de indios así como también la base de la unidad tributaria.

El sistema de parentesco maya, o "parentesco oficial" analizado en este capítulo muestra, a grandes rasgos, una estructura que rebasaba con mucho los límites de la familia nuclear, incluyendo a 9 generaciones y 3 grados de colateralidad. Asimismo, se evidencia un reconocimiento doble de la filiación y una distinción sistemática entre parientes paralelos y cruzados.

¹⁶³ *Ibidem*: lib. 5º, tit. 10º De concubinati et de panis concubinariorum et lenonum, párrafo segundo.

¹⁶⁴ *Ibidem*: lib. 4º, tit. 2º De cognationes et aliis impedimentis Matrimonii, párrafo tercero.

Por otro lado, existen algunos datos, aunque parvos, que apuntan hacia un reconocimiento de la filiación diferenciado con base en la jerarquía social. Principalmente, el término que se utilizaba para referir a la nobleza (*almehen*) lleva el lenguaje del parentesco al terreno del poder y el estatus. Esto implica una coincidencia de las dimensiones del poder y del parentesco y la alianza.¹⁶⁵

Esta evocación simultánea de patrilinealidad y matrilinealidad, se repite en la conformación de los nombres personales de algunos miembros de la nobleza. Finalmente, la nomenclatura vinculada con la afinidad, muestra una mayor tendencia hacia el matrimonio con la prima cruzada matrilateral, consistente con un sistema patrilineal; aunque también fueron registrados, en menor medida, términos que indican un matrimonio con la prima cruzada bilateral.

¹⁶⁵ Lévi-Strauss, *Palabra Dada*, 192.

CAPÍTULO II. MATRIMONIO INDÍGENA EN EL ENTORNO COLONIAL

En el primer capítulo de esta tesis se vio cómo el matrimonio era uno de los ejes constitutivos fundamentales del sistema de parentesco yucateco de la época colonial. Éste, como generador de relaciones de alianza, trazaba un eje que unía distintos grupos en un solo colectivo. La afinidad se entreveraba con la descendencia, con el parentesco espiritual y el adoptivo, contribuía a fijar los límites de la extensión del tabú del incesto y a conformar los nombres personales de los indios como símbolos de identificación parental.

Sin embargo, como se señaló desde las primeras páginas de aquel capítulo, conocer cuál era el sistema de intercambio matrimonial a través de la nomenclatura es apenas una forma de acercarse al connubio. De acuerdo con Bourdieu, sostener el parentesco práctico conforme a las normas protocolarias del parentesco oficial requiere de un continuo trabajo de mantenimiento, trabajo que se enfrenta a situaciones específicas que obligan a los sujetos a echar a andar una serie de estrategias que escapan al ámbito del parentesco, pero que se expresan siempre -o casi siempre- con el mismo lenguaje.

No es difícil suponer, entonces, que en un contexto marcado por tres siglos de colonización, las prácticas matrimoniales de los mayas se hayan visto ante serias dificultades para sostenerse de acuerdo a las formalidades descritas por su sistema de nominaciones, cuánto más si se recuerda que el matrimonio fue una de las principales esferas de la vida indígena que los españoles buscaron normar y transformar de acuerdo a su propio esquema cultural.

Así, entonces, la manera en que los mayas establecían relaciones de alianza a través del matrimonio, se enfrentó a la necesidad de adaptarse a entornos sociales, económicos, ideológicos, políticos e incluso demográficos en permanente cambio, dando como resultado que el *trabajo de mantenimiento* del parentesco oficial haya estado sujeto a múltiples transformaciones.

El desarrollo de este capítulo estará enfocado a conocer, más allá de su aspecto oficial, la realidad empírica observable en torno al matrimonio de los mayas a lo largo de toda la época colonial e incluso las primeras décadas de la siguiente etapa decimonónica.

Se decidió abrir el análisis con un primer apartado sobre la significación del matrimonio indígena para el aparato colonial —especialmente para su brazo religioso—, las transformaciones que buscaron imponer y las implicaciones que tenía la nupcialidad de

los indios con otras esferas de su administración. Ello, en razón de que este es un aspecto que se deberá tener presente en el desarrollo de los siguientes apartados temáticos, pues la preocupación de los religiosos por el matrimonio de sus feligreses fue una constante a lo largo del marco temporal que aquí se aborda y las acciones que implementaron afectaron de una u otra forma los enlaces de los indios.

La segunda sección está dedicada a recoger de los textos coloniales tempranos las descripciones etnográficas sobre aspectos fundamentales acerca de las costumbres y rituales asociados al matrimonio entre los mayas, como la edad a la que se usaba contraerlo, las peticiones y el pago por la novia, las dotes, la poligamia, el amancebamiento, el repudio, el adulterio y la viudez. En esta reconstrucción fue de gran ayuda la revisión de textos de etnografía contemporánea sobre el área maya, pues muchas de las prácticas reportadas en épocas anteriores mantuvieron su vigencia hasta ya entrado el siglo XX.

La tercera parte nos lleva de la etnografía a la demografía, pues se trata de una prospección basada en fuentes demográficas (censos, padrones y actas sacramentales) de las pautas de intercambio matrimonial en los siglos XVI y XVIII. La pregunta que guió el análisis fue ¿hasta qué punto es empíricamente comprobable la existencia del matrimonio entre primos cruzados que se reporta en la nomenclatura? Como se apuntó en la introducción, el abordaje de la primera y la última centuria colonial responde al hecho concreto de la disponibilidad de las fuentes, sin embargo permitió hacer un ejercicio comparativo entre ambos cortes temporales y acceder, de esta manera, a una perspectiva histórica dentro de un tipo de estudio que tiende más bien a los cortes sincrónicos.

En el cuarto apartado se profundiza en un aspecto de las prácticas de conubio entre los mayas que bien podía haber sido incluido en la segunda o la tercera parte de este capítulo: se trata de la viudez y las segundas (y terceras y cuartas) nupcias. Sin embargo, la resolución de presentar de manera independiente este análisis estuvo influida por la presencia tan significativa que muestra este fenómeno en las fuentes demográficas y la estrecha relación que guardaba con las crisis poblacionales. Este hecho me hizo considerar su importancia y convertir a las segundas nupcias en un apartado temático.

La sección quinta entiende al matrimonio como una estrategia que fue tomada para ampliar o estrechar los límites dentro de los cuales se transmitían los principales símbolos y herramientas del poder: los títulos de nobleza, los de hidalguía y el ejercicio de los cargos públicos. No obstante, se debe señalar que el estudio de estas esferas será

entendido con mayor profundidad en otro capítulo, aquí se trata de responder por qué sobre la base de un lenguaje de parentesco común, es posible observar realidades disímiles como las que se dieron en los pueblos de Tekantó e Ixil en los siglos XVIII y principios del XIX. En este apartado se plantea que el matrimonio dio la flexibilidad necesaria al lenguaje del parentesco, estructurado en términos más estrictos de filiación y descendencia, permitiendo a los grupos conservar y reproducir su propiedad simbólica relacionada con el poder.

Finalmente, a manera de colofón, se estudian algunos casos que reflejan las implicaciones que tuvo la servidumbre de los mayas en sus prácticas matrimoniales. El escenario está dado por las ciudades de Mérida y Valladolid, en donde trabajaban los indios sirvientes en casas de españoles, así como también por algunas fincas rurales de finales del XVIII y la primera mitad del XIX.

2.1 EL MATRIMONIO INDÍGENA PARA LA ADMINISTRACIÓN COLONIAL

Al tiempo de la conquista y las primeras etapas de colonización de América, el matrimonio en España era un problema aún en debate que transitaba de los códigos de un contrato civil, heredados del contexto jurídico de los visigodos, al sacramento religioso como su momento principal. No obstante que desde el siglo XI en muchas partes de Europa –la Península Ibérica incluida– el matrimonio estaba regido por el sistema de valores clericales,¹ fue apenas hasta el Concilio de Trento, celebrado entre 1545 y 1563, cuando la Iglesia tomó formalmente para sí el control de la unión de los cónyuges,²

Es decir, que el matrimonio tal cual se trató de imponer entre los indios, lejos estaba de ser un asunto claro y consolidado entre los propios españoles, menos nítido era aún aquello que pretendían instruir a los naturales. De manera que esta historia, la del matrimonio español frente al matrimonio indio, es también una historia de choque, encuentro, negociación, dominación y aculturación.

¹ Duby, G., *El caballero*, 178.

² Dehouve, D., *El matrimonio indio*, 75. Pierre Ragon describe que desde la Edad Media hasta 1539 la Iglesia tuvo que aceptar hacer del matrimonio una institución natural regida por el derecho civil antes de ser sometido al derecho canónico, de manera que el matrimonio cristiano no era considerado como el modelo universal que obligaba a todos los pueblos de la tierra. Ragon, P., *Teología de matrimonio*, 57.

Más allá de su naturaleza civil o religiosa, para los españoles existía un vínculo indisoluble entre lo que entendían como "vida en policía" y matrimonio, al punto que desde 1512 cuando a través de las Leyes de Burgos se concedían ciertas libertades a algunos indios de sus colonias en América, la Corona puso como requisito que demostraran su capacidad para "contraer matrimonio y gobernar sus cosas".³ Después del bautismo, el matrimonio era uno de los principales medios que, según la Iglesia, haría a los indios vivir como buenos cristianos.⁴

No obstante, una de las grandes preguntas teológicas que suscitó el descubrimiento de las nuevas tierras fue si la manera en que se unían en pareja los indios podía ser considerada como matrimonio. Y es que para el derecho canónico existían tres clases de matrimonio: el matrimonio legítimo (entre los paganos), el matrimonio rato (entre los fieles antes de la cópula) y el matrimonio consumado (después de la cópula).⁵ De éstas, interesa destacar la primera, pues si bien en origen se refería a los griegos, romanos y hebreos que habían nacido antes de Cristo, es en la que se centró la discusión sobre si la "ley natural" de los indios de América era suficiente para considerar las uniones de los no bautizados como legítimas.

Por un lado, se argumentaba que el matrimonio que usaban los indios no podía ser tomado por tal pues no se fundamentaba en los sacramentos cristianos y en él existían grandes desórdenes como la poligamia, el adulterio y el divorcio. Por lo que desde las primeras décadas de labor evangelizadora, los religiosos se dieron a la tarea de casar a los indios, casi a la par que los bautizaban. Los religiosos, a menudo escasos y ausentes, visitaban los pueblos y en un abrir y cerrar de ojos iban "*bautizando y casando los que se hallan amancebados*".⁶

Fue tal la importancia del matrimonio para los evangelizadores de la temprana época colonial, que el mismo Motolinía describe que, mientras "navegaba la nave de nuestra Iglesia con estos poquillos casados, en el diluvio de las muchas aguas de pecados carnales", hubo religiosos que en algunos pueblos, en un solo día, llegaban a bautizar a 700 niños y 500 adultos, para después casar a 400 parejas o hasta 1000.⁷ A decir verdad no sé qué tanto reflejaran la realidad las cifras del fraile, aunque lo que dejan

³ Veracruz, A., *Speculum Conjugiorum*, xii.

⁴ Ricard, R., *La conquista espiritual*, 199.

⁵ Dehouve, D., *El matrimonio indio*, 79

⁶ Ragoni, P., *Teología de matrimonio*, 66-67.

ver es que el sacramento conyugal era un vértice en la conversión de los indios, casi tanto como el bautizo.

Los españoles que escribieron sobre Yucatán, por su parte, registraron que entre los yucatecos en efecto existía matrimonio, aunque reconocieron que había grandes anomalías en su práctica. Tomás López Medel fue muy específico en señalar la diferencia entre la práctica española y la indígena, ya que mientras que para los primeros era sacramento al tiempo que contrato, para los últimos era tan sólo un contrato. Además éste se hacía de manera errónea pues carecía de la base indispensable del bautizo cristiano.⁸

Un siglo después Bernardo de Lizana volvió a afirmar que entre los mayas prehispánicos existió el matrimonio, pues se basaba en la firme idea de que en algún tiempo antes de la llegada de los españoles los indios tuvieron noticia de cristiandad, aunque se haya deformado y plagado de prácticas de idolatría.⁹ De hecho advierte en el matrimonio indígena la característica del cristiano: como una vía para encausar la lujuria y aliviar la pasión.¹⁰

Aun sobre esta base, las uniones conyugales que se habían celebrado antes del bautizo cristiano no fueron reconocidas por la Iglesia, de manera que se hubieron de ratificar por medio del debido sacramento. Peor todavía si "los usos de su gentilidad" en cuanto al matrimonio persistían incluso después del bautizo, lo cual fue tomado como un signo irrefutable de rebeldía e incluso de apostasía. Ya entrado el siglo XVII, disolver los matrimonios de los indios que vivían fuera de la zona de control colonial, aquellos que no se habían celebrado *infacie ecclesiae*, era uno de los objetivos que se planteaban para la reducción de los indios de la montaña.¹¹

Lo anterior refleja que, amén de las discusiones teológicas en las que incurrieron los intelectuales de la época, la Iglesia buscó por todos los medios tomar y conservar en sus manos el control de las uniones conyugales de los indios, de manera que "ley natural" o no, los matrimonios que no hubieran pasado por su aprobación no fueron considerados como tales. Aunque, cabe subrayar, esta preocupación tenía ya una larga historia dentro

⁷ Motolinía, *Memoriales*, 148-150.

⁸ López Medel, T., *Colonización de América*, 317.

⁹ Lizana, B., *Devocionario*, 140.

¹⁰ Según fray Alonso de la Veracruz la posición teológica tradicional establecía que después del pecado, el matrimonio fue confirmado y establecido para el alivio de la pasión. Veracruz, A., *Speculum Congiugurum*, 29.

¹¹ AGI, México 299, "Probanza de Pedro Sánchez de Aguilar contra idólatras, año de 1608".

de la Iglesia; en un sermón traducido del latín del siglo XII se decía que “el matrimonio fue instituido en el Paraíso, la Iglesia es su imagen, por consiguiente, todo debe atarse ante su puerta”.¹² De manera que no es de extrañar que desde los primeros tiempos de la evangelización, los confesionarios que se redactaron en lengua de indios incluyeran entre una de sus preguntas si el interrogado había cometido el pecado de casarse clandestinamente, sin dar el debido aviso a la Iglesia.¹³

Y es que el matrimonio de los súbditos, además, se relacionaba con otras esferas del aparato colonial. Por un lado, para la Iglesia el matrimonio constituía un elemento de gran importancia para su labor evangelizadora, pues la familia conyugal era la unidad mínima funcional en la cual buscaban sembrar los preceptos básicos que profesaban. Asimismo, las normas de recaudación tributaria tenían a los jefes de familia como la figura fiscal básica, de manera que el matrimonio era un paso ineludible para que un indio se convirtiera en contribuyente de encomenderos particulares o directamente de la Corona.

Con el fin de ejercer este control de manera más efectiva, la Iglesia relajó en muchos sentidos las normas matrimoniales para con la población indígena e hizo mucho más énfasis en cuestiones relativas al registro y a las formas superficiales que hicieran ver que el matrimonio de los indios cumplía con el ritual católico y los preceptos básicos que exigía el derecho canónico: indisolubilidad, legalidad y consentimiento mutuo para cumplir con el fin doble del matrimonio (propagación y continuación de la especie, y el mutuo obsequio y comunión de obras).¹⁴

Desde 1537, por ejemplo, el papa Pablo III facultó a los indios para poderse casar a partir del tercer grado de consanguinidad o afinidad sin necesidad de dispensas, decisión que más tarde sería ratificada por el Concilio de Trento (1545-1563)¹⁵ y el Tercer Concilio Mexicano (1582), ampliando esta posibilidad hasta los parientes en segundo grado.¹⁶ En contraste, los demás grupos sociales (españoles, mestizos, negros y mulatos) estaban impedidos para contraer matrimonio con parientes consanguíneos o afines hasta en cuarto grado.¹⁷ Asimismo, se permitió que los hombres que tenían más de una mujer se casaran en matrimonio cristiano con aquella que presentaran al momento de su

¹² Duby, G., *El caballero*, 179.

¹³ Molina, A., *Confesionario mayor*, 34r.

¹⁴ Veracruz, A., *Speculum Congiogurum*, 29-30

¹⁵ Ragon, P., *Teología de matrimonio*, 55.

¹⁶ AGI, México 3168, “Constituciones Sinodales”, 1722.

¹⁷ *Ibidem*.

bautizo, a pesar de que según el derecho canónico la primera mujer era la única y la legítima.

El Concilio de Trento fijó el protocolo general que se debía seguir para la celebración de los matrimonios, mismo que se mantuvo durante toda la época colonial, marcando el procedimiento de elaboración de los libros de matrimonio de algunos pueblos hasta los albores del siglo XIX. Sin embargo, como se hará referencia, en estas mismas actas sacramentales es posible ver que, en algunos aspectos, los religiosos recurrían a ciertas argucias con el fin último de mantener las formalidades emanadas de Trento.

El procedimiento nupcial cristiano comenzaba con los esponsales y terminaba con la velación de los contrayentes. En el siguiente apartado se verá que muchas de las prácticas del ritual de casamiento maya que se consignaron en los textos coloniales tempranos, se asemejaban de alguna manera a las formas de la tradición española.

Originalmente inscrita en el antiguo código visigodo llamado *Liber Judicum*, los esponsales eran una etapa que formaba parte del ritual matrimonial ibérico y se refería al pacto que se hacía entre las familias de dos jóvenes que, mediante un acuerdo escrito, se estipulaba el importe de los bienes que darían los futuros esposos en las siguientes fases matrimoniales. Era ese el momento en el que la familia del novio daba a la novia cierta cantidad de dinero denominada "arras", la cual quedaría en poder de la mujer aún después de la boda.¹⁸

Sin embargo, los esponsales eran parte de un contrato con carácter meramente civil. De ahí que su sentido haya cambiado cuando en el siglo XVI, con el Concilio de Trento, la Iglesia tomó en sus manos las riendas del ritual conyugal. Principalmente, se buscó disminuir la importancia del acuerdo entre familias, convirtiendo la promesa de matrimonio entre los futuros contrayentes en el momento clave del compromiso. Es por ello que en el Tercer Concilio Mexicano se daba ya el nombre de *sponsabilus et matrimonio* a la palabra de casamiento que se daban mutuamente hombre y mujer,¹⁹ cuando inicialmente esta fase se llamaba "desposorio".

En Yucatán, como seguramente también en muchas otras partes de la Nueva España, los esponsales -entendidos como el concierto previo al matrimonio entre una pareja- se realizaban ante el párroco y eran registrados en los libros de actas

¹⁸ Dehouve, D., *El matrimonio indio*, 76.

¹⁹ AGI, México 3168, "Constituciones Sinodales", 1722.

sacramentales como una parte integrante de todo el proceso de la unión nupcial. Los futuros contrayentes acudían “concertados para casarse” a inscribir sus datos, mismos que serían publicados en las amonestaciones que corrían durante 3 días festivos de misa (o tres domingos), de acuerdo con las disposiciones de Trento. Esto se efectuaba con el fin de que cualquier impedimento que hubiera, se expusiera ante el religioso con anterioridad a la velación.²⁰

En el siglo XVIII los esponsales se hacían de manera escrita. Si los pretendientes eran solteros, asentaban los nombres de sus padres y, en ocasiones, también de sus abuelos, para que pudieran ser bien identificados en las amonestaciones y denunciar si había algún impedimento de incesto. Para la iglesia, como se vio en el capítulo primero, era difícil diferenciar entre incesto y uniones matrimoniales no permitidas, pues la “legitimidad” (hombre y mujer que no tuvieran relación de parentesco) que exigía la Iglesia para la cópula, sólo se podía acreditar después de haber pasado bajo la lupa de su autoridad, esto es, bajo el sacramento del matrimonio.²¹

De ahí que la reglamentación que establecía para una cosa era la misma que para la otra. Se ha señalado ya que los indios tenían permitido contraer matrimonio con parientes a partir del 2º grado, aunque ya en 1782 el entonces obispo de Yucatán Piña y Mazo seguía denunciando que, ni aún en este grado de prescripción se observaba la norma, ya que los indios se casaban con sus primos hermanos, “demostrando claramente lo mucho que se peca contra el sexto precepto del decálogo”.²²

Durante los esponsales se hacía un juramento ante una cruz que era casi tan indisoluble como el matrimonio mismo.²³ De hecho, uno de los obstáculos factibles de

²⁰ AAY, “Archivo de la Parroquia de San Agustín Tekantó”, Libro de matrimonios, CHF, rollo 648045.

²¹ Ragon, P., *Teología de matrimonio*, 57.

²² AGI, Informe de la visita del obispo de Yucatán Luis de Piña y Mazo al Partido de la Sierra, año de 1782. El obispo habla del pecado en contra del sexto mandamiento que en el Antiguo testamento se lee como “no comerás adulterio” (éxodo 20, 14), en el Nuevo Testamento se lee en el Sermón de la Montaña: “Habéis oído que se dijo: “No comerás adulterio”. Pues yo os digo: Todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón” (Mt 5,27-28). Sin embargo, la tradición de la Iglesia ha entendido el sexto mandamiento como referido a la globalidad de la sexualidad humana. En el diccionario en lengua náhuatl de fray Alonso de Molina, todas las preguntas referentes al 6º mandamiento, que en principio se refiere al adulterio, muestran una imbricación del matrimonio y la sexualidad en los preceptos del fraile; incluye adulterio, incesto, deseo carnal. Molina, A., *Confesionario Mayor*, 32r-35r.

²³ Aunque, según el derecho canónico, la principal diferencia entre los esponsales y el matrimonio es que el primero se puede disolver por diversos motivos, y la característica más importante del segundo es precisamente la indisolubilidad. Algunas de las causas que según el derecho canónico

denunciar durante las amonestaciones, era precisamente que alguno de los novios ya hubiera empeñado su palabra de matrimonio con otra persona. Además, los aspirantes eran interrogados sobre su "libertad de matrimonio":

*si son viudos, libres de matrimonio, si no tienen dada palabra de casamiento a otra persona. Si no son parientes en consanguinidad ni afinidad, si no tienen hecho voto de castidad ni de religión ni otro impedimento que les embarace en el matrimonio que pretenden. Si no es forzada por persona alguna sino que libre y espontáneamente se quieren casar para servir a dios nuestro señor.*²⁴

El contenido de este cuestionario resume el sentido del matrimonio estipulado por la Iglesia en el Concilio de Trento: el consentimiento mutuo e individual de los contrayentes, la indisolubilidad del sacramento y la "legitimidad" de los esposos (no ser parientes, no tener voto de castidad o religión y no haber dado su palabra a otra persona).²⁵ El sínodo celebrado por el obispo de Yucatán en 1722, retomó estos lineamientos esenciales para la celebración de los enlaces entre indios –principalmente el de la libre voluntad de los contrayentes-, mandando a los curas que cuidaran "con gran vigilancia" que no se violentara la voluntad de los contrayentes por sus parientes, amos, justicias o encomenderos.²⁶

Para dar fe de la veracidad de las respuestas, comparecían dos testigos que supuestamente (según el Concilio de Trento y el Tercer Concilio Mexicano) debían ser presentados por los que se querían casar. Sin embargo, a mediados del siglo XVII, los franciscanos aprobaron que en todos los conventos a su cargo hubiera dos indios que, a título de servicio a la Iglesia, concertaran los matrimonios y declararan "los parentescos" de los solicitantes.²⁷

El Sínodo al que convocó el obispo Parada, referido párrafos antes, pretendió, entre otras cosas, remediar los abusos que se cometían contra los indios en cuanto a los

pueden disolver los esponsales son: mutuo acuerdo, cuando no se cumple el tiempo acordado para contraer matrimonio, cuando uno de ellos "entra en religión", si alguno contrajo matrimonio con otra persona o cuando el desposado se ausenta muy lejos. Dehouve, D., *El matrimonio indio*, 88.

²⁴ AAY, "Archivo de la Parroquia de San Agustín Tekantó", Libro de matrimonios de indios, CHF, rollo 648045

²⁵ Ricard, R., *La conquista espiritual*, 205.

²⁶ Solís, R., y P. Peniche, *Idolatría y sublevación*, 224.

²⁷ AGI, México 308, "Actas de las sesiones del capítulo provincial franciscano sobre servicio en

servicios personales.²⁸ En ese tenor, en las *Instrucciones a los Curas de Indios* se mandó que se tuviera especial cuidado en llamar por testigos de los esponsales a los que realmente pudieran testificar, quitando “el abuso” de elegir cada año a dos indios para este efecto.²⁹

No obstante estas disposiciones, en los 26 años de registros matrimoniales de Tekantó que se trabajaron para esta tesis (1767-1793), estos deponentes eran casi siempre los mismos y su alternancia era anual, como se había denunciado 50 años antes. Al parecer, el párroco de Tekantó pretendía librar estos meandros escribiendo siempre que se trataba de “indios antiguos y naturales” del pueblo, por lo que sin dificultad podían refrendar la autenticidad de lo que se declarase. En todos los expedientes consultados, los testigos respondían por fórmula:

*que conocían muy bien a dichos contrayentes mencionados arriba por haberlos comunicado mucho tiempo, que saben son viudos, libres de matrimonio, que no saben ni tienen noticia tengan hecho voto de castidad ni de religión, que no saben tengan dada palabra de casamiento a otra persona, que saben que no son parientes en consanguinidad ni en afinidad, y que todo lo declarado es la verdad por el juramento fecho, en que se afirmaron y ratificaron.*³⁰

En caso de que alguno de los futuros esposos fuera viudo o viuda, era menester que desde los esponsales se presentara el certificado de defunción del anterior cónyuge y si por algún motivo éste no se tenía, era preciso entonces apersonarse con testigos que pudieran dar fe del fallecimiento. Estas partidas se asentaban en el libro de matrimonios al tiempo que en el de defunciones, aunque en estos últimos se daban más detalles. En las actas sacramentales de Tekantó se encuentran varios de estos casos, que muestran la dificultad que representaba para los párrocos llevar un registro preciso de sus feligreses. En ocasiones, ante la falta de certidumbre, el religioso hacía que lo llevaran al lugar en donde se había enterrado el cónyuge fallecido o, incluso, exigía que le llevaran a su presencia los huesos del extinto. Y es que la mayoría de las veces se aseguraba que si no se contaba con un acta de defunción se debía a que el difunto, cuando vivía, trabajaba

conventos y limosnas”, mayo de 1657.

²⁸ Solís, G., *Bajo el signo*, cap 3.

²⁹ Solís, R., y P. Peniche, *Idolatría y sublevación*, 224.

³⁰ AAY, “Archivo de la parroquia de San Agustín Tekantó”, Libro de matrimonios de indios, CHF, rollo 648045.

en un rancho o estancia lejana o a que su muerte había ocurrido en la espesura del monte.

En 1771, por ejemplo, María Ventura Camal (entonces de 20 años)³¹ pretendía contraer terceras nupcias, por lo que debió certificar la muerte de su segundo marido Mateo Chán con quien se había casado en 1768.³² A decir de ella, no pudo registrar su fallecimiento porque éste trabajaba en la estancia Tzanlahcat y fue enterrado por el mayordomo en la puerta del corral antes de que ella pudiera llegar. Fray Gregorio de Amézquita, entonces párroco de Tekantó, hizo comparecer al dicho mayordomo, llamado Félix Sabido, pero le conminó además a que le llevara los huesos de Mateo Chán a la iglesia parroquial.³³ Semejante fue la solicitud hecha en 1772 a Pascual Ek, quien sin embargo no pudo exhumar a su difunta esposa Baltasara Dzib porque, según confirmó su cuñado Dionisio Dzib, la habían sepultado juntos en el monte y no podían recordar el lugar exacto.³⁴

A pesar de que la Iglesia hacía mucho hincapié en la decisión libre e individual de los pretendientes, no fue sino hasta 1771 con la celebración del Concilio IV Mexicano que se permitió que los esponsales fueran celebrados sin el permiso de los padres de los futuros contrayentes.³⁵ Sin embargo, estas disposiciones fueron revocadas poco tiempo después, debido a que el siglo XVIII se caracterizó por el reforzamiento del control normativo de los padres sobre las elecciones de los hijos. Nada más lejano a la imagen difundida sobre el advenimiento de la libertad individual que trajo consigo el desarrollo del capitalismo en este siglo.³⁶

No obstante, en la documentación referente a la población indígena, nada hay que sugiera que para los párrocos era imprescindible la aprobación de los padres de los solicitantes.

³¹ AAY, "Archivo de la parroquia de San Agustín Tekantó", Libro de bautizos de indios, CHF, rollo 648038.

³² AAY, "Archivo de la parroquia de San Agustín Tekantó", Libro de matrimonios de indios, CHF, rollo 648045.

³³ AAY, "Archivo de la parroquia de San Agustín Tekantó", Libro de defunciones de indios, CHF rollo 648051.

³⁴ AAY, "Archivo de la parroquia de San Agustín Tekantó", Libro de defunciones de indios, CHF rollo 648051.

³⁵ BMNAH, vol. 74, Colección Gómez de Orozco, "Sobre los esponsales celebrados por los hijos de familia sin el acuerdo de sus padres", f. 1-27.

³⁶ Seed, P., *Amar, honrar y obedecer*, 17-18.

Después de los esponsales, como ya se advirtió, seguían las amonestaciones. Según el Concilio de Trento, el único caso en el que se podía obviar esta fase del procedimiento matrimonial era si una pareja tenía hijos y uno de los pretendientes estaba en peligro de muerte.³⁷ Con base en la documentación consultada, no es posible saber hasta dónde se cumplía verdaderamente con este requisito, aunque lo que sí se observa es que entre la fecha de los esponsales y la de velación, nunca transcurría menos de un mes y casi siempre eran dos.³⁸

Esto era así en el último siglo colonial. Sin embargo en el XVI aún no había un orden ni una sistematización en el registro de los trámites matrimoniales, por lo que las amonestaciones debían hacerse de pública voz. El primer obispo de Yucatán Francisco de Toral mandó a los curas que las amonestaciones o "banas", conforme a lo estipulado en el Concilio de Trento, se debían hacer tres veces en tiempos distintos, como domingos o "fiestas en la iglesia o patio", en lugares donde hubiera gente que conociera a los pretendientes. Él y ella, según el obispo, debían ser puestos en pie con el rostro descubierto hacia el pueblo, al tiempo que el *naguatlato*³⁹ decía:

*Fulano de tal pueblo y de tal alcuña, y N de tal pueblo y alcuña, se quieren casar en la faz de la santa madre iglesia. Miralos bien y conócelos, y si alguno de ellos tiene impedimento para no poder contraer, decirlo luego so pena de excomuni6n. Y sabed que impedimento es el deudo por consanguinidad como dicho es, si son hermanos, primos hermanos, tío y sobrino, etc. Impedimento es ser afines. Esto es cuñados o que él sea ya juntado con su prima hermana de ella o con su tía, hermana del padre o madre. Impedimento es [asimismo] ser su ahijado o compadre o hermano espiritual como dicho es, o haber dado él palabras a otra, o ella a otro de matrimonio estando libres, etc. Y si hechas las banas así tres o cuatro veces no pareciere impedimento, vean si saben la doctrina y cásense, y ninguno se case sin que sepan a lo menos las cuatro oraciones.....*⁴⁰

Finalmente, de acuerdo al protocolo cat6lico, venía la velaci6n de los novios, la cual consistía en la "toma de velo" por parte de la mujer. En la Espa1a de los siglos XVI y XVII la madrina ponía en la cabeza de la casada un velo que, por un costado, caía en el

³⁷ AGI, México 3168, "Constituciones Sinodales", 1722.

³⁸ AAY, "Archivo de la parroquia de San Agustín Tekantó", Libro de matrimonio de indios, CHF rollo 648045.

³⁹ *Naguatlato*: "faraúte o intérprete". Molina, A., *Vocabulario*, 63.

⁴⁰ DHY, doc. XVIII. Avisos del muy ilustre y reverendísimo señor don Fray Francisco de Toral, primer obispo de Yucatán, Cozumel y Tabasco, del Consejo de su Majestad, para los padres curas y vicarios de este obispado y para los que en su ausencia quedan en las iglesias (sin fecha), en *La*

hombro del marido. Tal rito se realizaba acompañado de una misa solemne, precedida por una confesión general. Posteriormente comenzaban las fiestas laicas, en tanto que la primera noche de casados los nuevos esposos la pasaban velando y rezando. Esto se denominaba "bodas" y se realizaba en el domicilio de la novia.⁴¹

En la Nueva España todo este procedimiento de la velación posiblemente era practicado por los ibéricos y los criollos, mientras que para los matrimonios de indios se seguía únicamente el formulismo general estipulado por el Concilio de Trento, al cual se le denominaba con término semejante: "casamiento y vela". Aparentemente se trata de dos momentos diferentes, aunque en realidad no se incluía el mismo tipo de rituales y fiestas seculares que se describen para España. En las actas sacramentales de Tekantó se le llama "vela y casamiento" al momento mismo del matrimonio en el cual, después de la bendición del párroco, quedaba asentada en los registros la unión de los esposos. Firmaban como testigos los mismos que en los esponsales.⁴²

Por último, además de que, como ya se refirió, el matrimonio convertía en tributario completo a un indio, también la celebración de estos vínculos traía consigo el cobro de derechos y obvenciones que en principio no eran obligatorios, aunque los religiosos ponían especial cuidado en ello, al punto que llegaban a casar a los indios antes de que cumplieran la edad reglamentaria para poder cobrarles las limosnas.⁴³

En 1657, el capítulo provincial franciscano aprobó que los párrocos cobraran a los indios por limosna de casamiento 2 libras de cera, 1 gallina de la tierra y 2 de Castilla (ver tabla 6). En el Sínodo de 1722 este impuesto se ajustó a 8 reales y 2 velas, cantidad considerablemente menor a la que pagaban los españoles, mestizos, negros y mulatos,

Iglesia en Yucatán, 25-34.

⁴¹ Dehouve, D., *El matrimonio indio*, 78.

⁴² AAY, "Archivo de la parroquia de San Agustín Tekantó", Libro de matrimonios de indios, CHF rollo 648045.

⁴³ En 1715 el relator del Consejo de Indias presentó una carta de los principales de varios pueblos en donde denunciaban al obispo varios abusos que sufrían a manos de los franciscanos, entre ellos el que se refiere en el párrafo. AGI, México 1038, "Extracto hecho por el relator Francisco Ramiro Valenzuela...". Por el contrario, en 1769 el obispo de Yucatán Antonio Alcalde denunció que durante su visita por Tabasco advirtió que con el fin de no pagar limosnas, los indios de Tabasco retrasaban los casamientos de sus hijas cometiendo grandísimos pecados de incesto entre padres e hijas, por lo que mandó que las indias de 15 años que no hubieran contraído matrimonio, pagaran tributo y obvenciones como las casadas. AGI, México 3168, informe sobre la visita del obispo de Yucatán, 8 de julio de 1769, ff. 698r-702r.

quienes además de los derechos por velación y matrimonio, debían sufragar los gastos de las diligencias de las amonestaciones, las firmas del juez y el notario público.⁴⁴

Tabla 6. Cuadro comparativo de las limosnas que pagaban los indios por bautizos, matrimonios y entierros, 1657

	Bautizo	Matrimonio	Entierro rezado	Entierro cantado
Cera	1 libra	2 libras	2 ½ libras	5 libras
Gallinas de la tierra	0	1 gallina	1 gallina	2 gallinas
Gallinas de Castilla	1 gallina	2 gallinas	2 gallinas	4 gallinas
Maiz	0	0	½ fanega	1 fanega
Dinero	0	1 real	5 reales	10 reales

Fuente: AGI, México 308

Implantar los rituales y preceptos cristianos del matrimonio fue una tarea difícil para los colonizadores. Sobre todo, porque al momento del contacto el matrimonio como sacramento y no como contrato civil apenas terminaba su consolidación dentro del derecho canónico. Ello permitió, sin embargo, que los españoles pudieran hacer varias concesiones para adaptar el matrimonio a la realidad de la Nueva España. Y es que la nupcialidad, para ambas culturas, la propia y la extraña, se imbricaba con muchos aspectos de la organización que iban desde la esfera social, hasta la religiosa y la económica, entre otras.

Es por lo anterior que la Iglesia buscó mantener el mayor control posible sobre los casamientos de sus feligreses. A la par que reducían indios los bautizaban, confirmaban y casaban,⁴⁵ pues "idolatrías, brujerías, supersticiones y amancebamientos" se ponían siempre en el mismo nivel de importancia, por lo que se entiende que el matrimonio era uno de los pilares de conversión de los nativos,⁴⁶ amén del control fiscal ya referido.

⁴⁴ AGI, México 3168, Constituciones Sinodales, 1722.

⁴⁵ En 1668 el obispo de Yucatán Luis de Cifuentes escribió al rey que en la visita que realizó por la provincia encontró que algunos indios no habían sido bien administrados por lo que los bautizó, confirmó y casó en el mismo acto. AGI, México 307.

⁴⁶ Ver, por ejemplo, las probanzas de información y méritos presentadas por Juan Alonso de Lara (1611) en las que el entonces obispo de Yucatán fray Gonzalo de Salazar le da comisión para descubrir "idolatrías y amancebamientos públicos". AGI, México, 130. También se lee en el título de gobernador del pueblo de San Andrés de la provincia del Iztá, en 1713. AGCA, A1.24, Exp. 10222,

2.2 EL MATRIMONIO PARA LA SOCIEDAD MAYA: ETNOGRAFIA DEL RITUAL Y LA PRÁCTICA

Como se insistió en páginas anteriores, el matrimonio era uno de los medios que los españoles encontraron para buscar imprimir en los indios el modo de vida cristiano, así como también una forma de mantener bajo control fiscal y religioso a los individuos y las familias.

Quizá sean esas las razones por las que en los textos coloniales del siglo XVI y aún en los vocabularios del XVII, se encuentra rica información sobre las costumbres y rituales matrimoniales que los mayas de Yucatán practicaban en aquella época. Algunas de las cuales han mantenido su vigencia hasta tiempos contemporáneos, señalándonos con mayor precisión su contexto de significación.

El siguiente apartado será un esfuerzo por reunir la información disponible que permita hacer un acercamiento etnográfico al matrimonio: ¿cómo se acordaba?, ¿qué se esperaba de una persona elegible como cónyuge?, ¿cómo se celebraba? Todo aquello, en fin, que llamó la atención a los observadores de la época, quienes buscaban en las prácticas indígenas señales que les permitieran juzgar si el matrimonio de los indios podía ser tomado como válido, según sus preceptos religiosos y cívicos.

Sin embargo, un acercamiento tal hace ineludible recordar, una vez más, que la información que encontramos en las fuentes coloniales tempranas se generó en un contexto en el que muchas de las costumbres, prácticas y rituales asociados a la nupcialidad (entre otras muchas cosas) se vieron compelidas a modificarse para que se ajustaran al proyecto general español de conversión de los naturales.

El matrimonio para los mayas era un acontecimiento que dotaba a los individuos con integridad física y social.⁴⁷ Aunque no se tengan datos para la época colonial, no es difícil imaginar que entonces fuera como en el Yucatán de mediados del siglo XX, en donde el matrimonio era el único medio que permitía a los hombres tener voz y voto en el gobierno, a las mujeres heredar y participar en eventos rituales públicos, entre otras cosas.⁴⁸

leg. 1580, f. 133r.

⁴⁷ Ruz, M., *Copanaguastla*, 268.

⁴⁸ Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, 267, 421. Favre reporta que entre los tzeltales el soltero no disfruta de todos los derechos que se le reconocen a los casados, no puede ejercer cargos públicos y se le considera como un ser antisocial, Favre, H, *Cambio y continuidad*, 207.

Un hombre se convertía en tal hasta que se casara. Reflejo de ello es el término *uiniccunah* que significaba "formarse la criatura", pero también era empleado para señalar a un huérfano que se hacía hombre a través del matrimonio. Además, como se desarrolló en el capítulo primero, no era sino hasta el matrimonio cuando una persona, mediante el nombre, se convertía en miembro cabal de su grupo de parentesco por ambas líneas, la patrilínea y la matrilineal.

Al parecer, este momento llegaba con la facultad de reproducción tanto para varones como para mujeres, es decir, entre los 12 y los 15 años. Aunque Landa afirma que en la época prehispánica los mayas acostumbraban casarse alrededor de los 20 años,⁴⁹ en el apartado sobre demografía se verá que no hay datos que muestren que esa costumbre -si existió- se mantuvo en los tiempos subsiguientes.

Las voces para referir a los hombres en edad casadera eran básicamente 3: *ah poo u*, *top zakab* y *tan atancil* (ver tabla 7). El contenido semántico de las dos primeras (*ah poo u* y *top zakab*) aparece como metáfora de las características físicas que se esperaban de un hombre en edad casadera. Así, *ah poo u* se desprende de la palabra *poo cach* que significaba un "mozo alto, crecido ... membrudo y fornido".⁵⁰ Mientras que el vocablo *top zakab* tenía además connotaciones sexuales: *topah* fue traducido como "echarse el hombre con la mujer",⁵¹ *top* como "pepitas grandes y anchas de las calabazas" y *top chun* como "pecado nefando".⁵²

⁴⁹ Landa, D., *Relación de las cosas*, 42; Herrera, A., *Historia general*, 218.

⁵⁰ *Calepino de Motul*, v. 1, 645.

⁵¹ *Ibidem*, 725.

⁵² *Ibidem*, 726.

Tabla 7. Vocablos y expresiones relacionadas con la edad para casarse entre los mayas

	Calepino de Motul	Diccionario de la lengua maya	Arte del Idioma maya
<i>Ah poo u</i>	El que tiene 12 o 13 años, ya casadero		
<i>Ah top`zakab</i>	Mozo casadero	Doncella casadera	
<i>Toop zakab</i>	Mozo casadero como de 14 años		Casadero, varón o mujer
<i>Ah topzakabil</i>	Mozo o moza casadera		
<i>Toop zakabil</i>	La tal edad de casarse tanto en hombre como en mujer		
<i>Ah topzakayben</i>	Varón de 12 a 14 años, varón casadero	Varón de 12 a 14 años, varón casadero	
<i>Buxyem</i>		Casadero, casadera	Casadero, mujer o varón
<i>Buxyemin, buxyemtan, buytanyen</i>	La mujer casadera que tiene las telas como calabazas pequeñas		
<i>Icham ben</i>		Mujer casadera en edad de tener marido. Maridable	
<i>ichim ben</i>			Casadera mujer
<i>Tan atancil</i>	Mozo casadero que se puede ya juntar con mujer		
<i>Tan atanil</i>	Eres de esta edad, ya te puedes casar		
<i>Tan icham</i>		Mujer casadera, en edad de casarse	
<i>Tan ichamil</i>	Mocetona ya casadera		

El vocablo *tan atancil* no alude, como los anteriores, a caracterizaciones físicas, sino que señala el estado al que se conducía el hombre que fuera a contraer nupcias: *tan* es un adverbio de lugar direccional que significaba que una persona iba "hacia aquella parte",⁵³ *atancil* se compone con el término elemental de parentesco *atan* (esposa) y el sufijo *cil* que convertía al término en sustantivo "casamiento" o verbo "casamiento de varón".⁵⁴

Las expresiones para las mujeres casaderas eran, como las anteriores, ficciones de fertilidad y madurez sexual: *buxyem* equiparaba los pechos de una mujer con calabazas (de diferente tipo que las de *toop* arriba señaladas). De ahí también la homonimia de términos de este estado, con vocablos para referir a los genitales de la mujer: *ch`uocil* significaba mujer casada al tiempo que órganos reproductores femeninos.⁵⁵

⁵³ *Ibidem*, 699.

⁵⁴ *Ibidem*, 60.

⁵⁵ *Ibidem*, 270.

La etapa "casadera" en la vida de un hombre o una mujer era celebrada con un rito de paso que los cronistas reconocieron como comparable con el bautizo cristiano. Los relatos que se encuentran en los escritos tempranos, como los de Diego de Landa o Tomás López Medel, refieren una ceremonia que servía para indicar que el muchacho o la muchacha ya estaban en edad maridable.

Asimismo, muchos de los simbolismos que se describen se relacionan también, como las palabras analizadas anteriormente, con la capacidad física para comenzar una vida sexual y reproductiva: apenas los niños nacían se les colocaba una "insignia" en la cabeza⁵⁶ y a las niñas un cordón a la altura de los riñones con una conchuela atada que les tapaba los genitales.⁵⁷ Así lo traían hasta el día de su "bautizo", cuando cumplían 12 o 13 años. Llegado el día, se juntaban todos los niños y niñas del pueblo que habían de ser bautizados y se les llevaba en procesión hasta el sitio en donde se celebraría la ceremonia. Los varones eran precedidos por un anciano mientras que a las mujeres las guiaba una anciana. El ritual consistía en quitar a los niños y niñas los objetos que habían traído desde su nacimiento y en lavarles la cabeza.⁵⁸ Esto, según Landa, era "como una licencia de poderse casar cuando quiera que los padres quisiesen".⁵⁹ Ceremonia que, además, exigía la abstinencia sexual de los padres de los bautizados por tres días antes y nueve después.⁶⁰

Pero, al parecer, esto no era practicado por toda la población en general, sino que se reservaba para cierto sector social e, incluso, marcaba los límites dentro de los cuales se formaban las parejas. Particularmente, en los escritos de Tomás López se lee que este ritual "era reputado en aquella su falsa religión por cosa de grande santidad y particular mérito".⁶¹ Lizana añade que el "bautizado" no contraía matrimonio con la que no lo estuviera.⁶²

Esta edad, entre los 12 y los 15, no difería en mucho con la establecida por el Concilio de Trento (y ratificada en los Concilios subsiguientes) como mínima para unirse en matrimonio, que era de 13 años para la mujer y 14 para los hombres. Aunque éste,

⁵⁶ López Medel, T., *Colonización de América*, 339.

⁵⁷ Landa, D., *Relación de las cosas*, 46.

⁵⁸ López Medel, T., *Colonización de América*, 339.

⁵⁹ Landa, D., *Relación de las cosas*, 46-47.

⁶⁰ Herrera, A., *Historia General*, 218, Lizana, B., *Devocionario*, 140, López Cogolludo, D., *Historia de Yucatán*, 191.

⁶¹ López Medel, T., *Colonización de América*, 339.

como otros ámbitos de la vida colonial, no estuvo exento de abusos para la población india. Al parecer, los religiosos "apoyaban" los matrimonios de aquellos que se querían casar aún sin haber cumplido la edad reglamentaria, e incluso había denuncias sobre la compulsión que se ejercía en contra de algunos indios menores de 13 años para que contrajeran nupcias, pasando por alto su voluntad.

Desde 1582, el gobernador de Yucatán don Guillén de las Casas, reportó haber recibido una cédula real en la que, en consideración de las fallas que habían tenido los religiosos, se mandaba poner especial cuidado en que los indios no se casaran "en edad que no sea bastante para sufrir las cargas del matrimonio y acudir con sus tributos".⁶³ Sin embargo, esta misma acusación se vuelve a encontrar en el siglo XVIII, cuando se señalaba que los franciscanos que daban las bendiciones sacramentales no respetaban las instrucciones de Trento en cuanto a la edad de los contrayentes. En 1711, por ejemplo, el obispo de la provincia denunció a los franciscanos por acrecentar las obvenciones de los casamientos entre indios, violando la edad reglamentaria para contraer matrimonio, "pues al tiempo de ejecutar algunos matrimonios entre naturales, a la hembra le faltan meses según la edad que está dispuesta, y el varón pase de los catorce años, dicen algunos doctrineros: que supla la edad que le falta a la hembra la cual al varón le sobra...". Las autoridades locales de Cacalchén ratificaron las querellas hechas contra los franciscanos, al punto que uno de ellos declaró que su hijo se casó no teniendo más que trece años.⁶⁴

Posiblemente la tendencia de los curas a efectuar estas púberes nupcias tenía que ver, como acusaban los seculares, con la intención de cobrar prontamente las obvenciones.⁶⁵ Pero también quizá, desde su punto de vista, esto evitaba que se

⁶² Lizana, B, *Devocionario*, 140.

⁶³ DHY, doc. XXIX, "Carta de don Guillén de las Casas, gobernador de Yucatán, a su majestad con una memoria de los conventos, vicarías y pueblos de la provincia. Mérida, 25 de marzo de 1582".

⁶⁴ AGI, México 1036, El obispo Pedro Reyes de los Ríos y la Madrid sobre los excesos que cometen los doctrineros que celebran casamientos entre los indios, sin que éstos tengan la edad reglamentada para el matrimonio. Año de 1711, ff.804r-805v

⁶⁵ Pedro Carrasco apunta que en las fuentes coloniales sobre el centro de México, existen numerosos indicios que muestran que la conquista trajo consigo una reducción en la edad a la que se casaban los indios. Según este autor, una de las causas pudo haber sido la desaparición de la costumbre según la cual los jóvenes se dedicaban por un tiempo a las actividades cívicas y militares en las casas de solteros, pero que este fenómeno también pudo haber estado animado por la presión de las autoridades para regularizar los amancebamientos y aumentar el padrón de tributarios. Carrasco, P., *Transformación de la cultura*, 23.

hundieran en las trampas de la sensualidad y la lujuria, pues las relaciones conyugales eran el único camino hacia la sexualidad aprobado por la Iglesia.⁶⁶

Estudios sobre el matrimonio indígena en la Nueva España han señalado que es probable, igualmente, que a través de estos tempranos enlaces los religiosos trataran de tomar en sus manos los arreglos matrimoniales antes que lo hicieran los padres de los contrayentes o de casamenteros, pues era la única manera de asegurar que se tomaran en cuenta las reglas del matrimonio cristiano.⁶⁷

En Yucatán, como era común en Mesoamérica, la decisión de casarse rebasaba la relación entre dos personas y recaía la mayoría de las veces en los padres de los futuros contrayentes. Estos, dice Landa, tenían mucho cuidado en buscar con tiempo a sus hijos "mujeres de estado y condición" de preferencia en el mismo lugar donde residían. Además, era mal tenido que alguien prescindiera de su grupo familiar y concertara su propio matrimonio o que un padre lo hiciera para su hija,⁶⁸ a excepción de los viudos o separados que contraían nupcias por segunda vez.⁶⁹

Estas observaciones, sin embargo, no coinciden con el testimonio que dejó Gaspar Antonio Chi en su *Relación*, según el cual los indios, desde tiempos prehispánicos, habían tenido la libertad para casarse con quien desearan, sin necesitar de la aquiescencia de nadie.⁷⁰ Es posible que esta aseveración haya estado influenciada por el ánimo de Gaspar Antonio de mostrar a los españoles que el connubio que practicaban los mayas podía ser validado por la Iglesia, pues recordemos que justamente la libertad en la elección del cónyuge era uno de los requisitos que la teología y el derecho canónico exigían para considerar a la unión de un hombre y una mujer como matrimonial.

Incluso, las etnografías del siglo XX revelan que Gaspar Antonio Chi, al menos como lo escribió en su *Relación*, lejos estaba de caracterizar las prácticas comunes entre los mayas a la hora de concertar los matrimonios. Para el mismo Yucatán se ha reportado que aún en la actualidad los arreglos de casamiento son convenidos por los padres de los

⁶⁶ Lavrin, A., *La sexualidad*, 83.

⁶⁷ Ragón, P., *Teología de matrimonio*, 67.

⁶⁸ Muy semejante es la referencia que hace Motolinía sobre los nahuas de principios de la Colonia, este fraile asegura que el que se casaba sin pedir licencia le tenían por "ingrato y apóstata". Motolinía, *Memoriales*, 313.

⁶⁹ Landa, D., *Relación de las cosas*, 43. La información sobre los viudos también en Herrera, A., *Historia General*, 218.

⁷⁰ Chi, Gaspar Antonio, *Relación*, 230. Esta información la reproduce López de Cogolludo, D., *Historia de Yucatán*, 180

novios.⁷¹ Lo mismo para los tojolabales,⁷² los tzotziles,⁷³ los lacandones,⁷⁴ los quichés.⁷⁵ Acerca de los tzeltales de Amatenango del Valle, se ha escrito sobre hombres y mujeres que fungen como casamenteros, sólo después que el padre del novio ha elegido a la futura esposa de su hijo.⁷⁶ En la misma Mesoamérica, pero más allá del área maya, ha sido descrita esta costumbre entre los amuzgos⁷⁷ o los nahuas,⁷⁸ entre otros. Es decir, que entonces como ahora, la forma en que se acordaban los matrimonios muestra que la unión de una pareja era un asunto de la incumbencia de los grupos parentales que intervenían en el enlace, dibujando la silueta de una verdadera alianza entre familias.

Las expresiones registradas en los vocabularios coloniales, sobre todo los más tempranos, retratan la manera en que se hacían estos arreglos matrimoniales. Para Daniele Dehouve el principal punto de encuentro entre los rituales matrimoniales indio y español fue que ni uno ni el otro eran actos delimitados en un tiempo y espacio, sino que casarse era un largo proceso que podía durar meses y hasta años.⁷⁹

Los trámites comenzaban a correr mucho tiempo antes de que los futuros contrayentes estuvieran en edad para casarse. La voz *pedzah* fue traducida en el Calepino de Motul como "concertar un muchacho con una muchacha para que cuando lleguen a edad se casen", es decir antes de los 12 años, y se añade que era "cosa muy usada entre los indios".⁸⁰ El campo semántico de este vocablo equipara esta forma de arreglo matrimonial con la acción de "tomar lo ajeno, apropiarlo para sí", que se decía también *pedzah*.⁸¹

De hecho, fray Diego de Landa refirió que existían casos en que los padres contraían matrimonio a nombre de sus hijos si estos eran muy pequeños, y desde ese momento las relaciones de afinidad que se echaban a andar a razón de la alianza cobraban vida, ya que a pesar de que los hijos no cohabitaran como marido y mujer, "los

⁷¹ Villa Rojas, A., *Estudios Etnológicos*, 224-225; *Los elegidos de Dios*, 254.

⁷² Ruz, M., *Los legítimos hombres*, v.II, 119.

⁷³ Favre, H., *Cambio y continuidad*, 208. Collier, *Familia y tierra*, 323.

⁷⁴ Villa Rojas, A., *Estudios etnológicos*, 297.

⁷⁵ Carmak, R., *Historia Social*, 335-336.

⁷⁶ Nash, J., *Bajo la mirada*, 169.

⁷⁷ Franco, V., *El ritual de petición*, 137.

⁷⁸ Good, C., *Relaciones de intercambio*, 161.

⁷⁹ Dehouve, D., *El matrimonio indio*, 75.

⁸⁰ *Calepino de Motul*, v.1, 634.

⁸¹ *Ibidem*, 634.

padres se trataban como suegros".⁸² Sin embargo, hay algunos datos en las etnografías del siglo XX, que podrían hacernos pensar que esta suerte de matrimonio infantil no era común entre toda la población, sino que posiblemente era una práctica exclusiva de la nobleza o de sectores de la población con mayor poder económico y político que estaban en posibilidad de intercambiar la propiedad material y simbólica en juego, aún antes de que los directamente involucrados pudieran estar juntos.⁸³ Entre los mames de Santiago Chimaltenango, por ejemplo, Wagley apunta que en caso de que el grupo parental de un hombre tenga buena posición económica, éste puede concertar el matrimonio de su hijo a temprana edad.⁸⁴

Para llegar a un trato, el padre del futuro marido visitaba al que quería fuese su consuegro y lo invitaba a beber (*tac haa*, acercar agua): "*tin tacah yaalil upaalil Juan*" tradujo el autor del Calepino de Motul como "*convidé a Juan y dile de beber para tratar de casar a mi hijo con su hija*". En las ceremonias de petición en muchas etnias mayas contemporáneas, como los tojolabales o los chamulas, el intercambio de alcohol entre los padres de los futuros esposos es una costumbre que se mantuvo vigente hasta el siglo XX.⁸⁵ Esta entrega de bebidas entre consuegros, ha sido interpretada por Gary Gosen como un elemento ritual que no aparece únicamente en las transacciones matrimoniales, sino en casi todos los escenarios rituales públicos y privados de Chamula, simbolizando, entre otras cosas, la solidaridad entre los participantes que tienen un objetivo o interés común.⁸⁶

Aunque, según se asentó en el Calepino de Motul, la voz *tac haa* podía utilizarse también para hablar de un arreglo matrimonial concertado con "arras" entregadas al padre de la novia, prescindiendo del consentimiento o agrado de ella.⁸⁷ Las ceremonias de petición de la novia y arreglos matrimoniales descritas por Villa Rojas muestran que, en

⁸² Landa, D., *Relación*, 43.

⁸³ Estas promesas de matrimonio infantil han sido reportadas también en las etnografías contemporáneas sobre los tojolabales, aunque ya en 1990 Ruz asegura que éstas eran cada vez más raras. Ruz, M., *Los legítimos hombres*, 118-119.

⁸⁴ Wagley, C., *Santiago Chimaltenango*, 153.

⁸⁵ Entre los Tojolabales. Gómez, H., *El ch'ak ab'al*, 41-58. Entre los chamulas, Gosen, G., *Los Chamulas*, 224-227. Y entre los mismos Yucatecos, Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, 254.

⁸⁶ Gosen, G., *Los Chamulas*, 224-225.

⁸⁷ *Calepino de Motul*, v.1, 628.

realidad, la anuencia de la futura esposa es el último requisito que se necesitaba para concertar un matrimonio y en algunos casos podía ser, incluso, prescindible.⁸⁸

Estas arras se nombraban en maya *ximla* y consistían en granos de cacao o cuentas de piedra.⁸⁹ Aceptarlas era señal de que el matrimonio quedaba convenido; rechazarlas implicaba que el padre de la mujer pedida para esposa no estaba de acuerdo.

Con base en las etnografías contemporáneas, no es difícil suponer que entonces, como ahora, las transacciones matrimoniales y los rituales asociados a ellas se realizaran en el transcurso de más de un encuentro y a lo largo de varios meses. Estos arreglos, por lo general, se desarrollaban en el marco de tres o cuatro ocasiones durante las cuales los padres del novio visitaban a los de la novia y les ofrecían ciertos regalos rituales, como bebidas (*tac haa*) o arras (*ximla*).⁹⁰

Una vez asentido el matrimonio, en la última visita, se fijaban los artículos que habían de conformar el *muhul* o "presente que envía el padre del varón que se casa" y que sellaba de manera formal el acuerdo que se venía gestando desde los encuentros e intercambios anteriores. El autor del *Calepino de Motul* explicó en su texto que si el *muhul* era recibido, era "señal que el padre de ella quiere dar a su hija y que se casen; mas si lo desecha es señal que no la quiere dar".⁹¹ Alfonso Villa Rojas describió que en Tusik el *muhul* era un regalo de bodas destinado a la novia y consistía en dos huipiles de uso diario, dos enaguas, un terno bordado a mano con huipil y enagua, 13 metros de listones de color, un par de sandalias, agujas, hilo de bordar, un peine, un espejo, cintas para el pelo, un rebozo y un collar de cuentas de vidrio azul; en Chankom era prácticamente lo mismo más monedas de plata, aguardiente, pan, chocolate y cigarros.⁹² A la mujer así concertada se le decía *muhul uinic* o *unican*, mientras que al hombre comprometido se le llamaba *pedz uinic* o *pedzaan*.

En el *Calepino de Motul* se inventariaron otros vocablos que muestran que en esta negociación el padre de la futura contrayente mostraba cierta resistencia y reservaba para sí su aprobación, en caso de que la diera. *Coytah*, por ejemplo, significaba dar "por fuerza" cuescos o piedras al padre de una mujer para que aceptara darla en matrimonio,

⁸⁸ Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, 254.

⁸⁹ *Calepino de Motul*, v. 1, 777.

⁹⁰ En tojolabal la primera visita a los padres de la novia con "entregos mayores" se denominaba *ch'otanel*. Gómez, A., *El ch'ak ab'al*, 58-91.

⁹¹ *Calepino de Motul*, v.1, 531.

⁹² Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, 254; *Estudios etnológicos*, 225.

pero también fue traducido como "dar uno algo por fuerza para que le den lo que pide, es género de robo y usura";⁹³ al que solicitaba de esta forma una mujer para su hijo se le llamaba *ah coy uinic* o *ah coy kan*: "el que pide a otro la hija para mujer de su hijo, dándole como por fuerza cuezcoc, que son unas pedrezuelas, para que convenga en ello".⁹⁴ Estas voces se formaban con la palabra *coy*, que significaba por sí misma desigualdad.⁹⁵

Sentido semejante tenía el vocablo *tzaa*, pues además de pedir una mujer ofreciendo "por fuerza" a su padre piedras de valor, significaba "demandar o pedir en juicio lo que se debe o demandarlo fuera de juicio o citar y emplazar; dar o poner pleito, tratar pleitos o negocios".⁹⁶

Esta misma actitud fue descrita para los nahuas en los *Memoriales* de Motolinia, en donde se asegura que después de la primera petición, los parientes de la novia "respondían la primera vez excusándose y dando causas y razones para ello, porque así era la costumbre, aunque su voluntad estuviese muy propuesta y deseosa que viniese en efecto su petición y casamiento".⁹⁷ También ha sido registrada entre algunos grupos mayances del siglo XX, como entre los mismos yucatecos,⁹⁸ o entre los tojolabales quienes aún estaban dispuestos a pasar "penas, vergüenza, humillarse" con tal de conseguir la mujer elegida para su hijo, a pesar del continuo rechazo de la familia de la misma.⁹⁹

Siguiendo el enfoque de Lévi-Strauss, tal procedimiento revela la posición jerárquicamente privilegiada del grupo de la futura esposa como dador de mujer, pero también, el beneficio que el grupo del cónyuge obtiene al "adquirir" a una esposa. No es casual, entonces, que *atan*, además de esposa, significara también "cosa pagada",¹⁰⁰ y *pedzah* compromiso de matrimonio al tiempo que "cosa usurpada, apropiada y tomada para sí".¹⁰¹

⁹³ *Calepino de Motul*, v.1, 131.

⁹⁴ *Ibidem*, 15.

⁹⁵ *Ibidem*, 131.

⁹⁶ *Ibidem*, 188.

⁹⁷ Motolinia, *Memoriales*, 317.

⁹⁸ Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, 420.

⁹⁹ La tradición oral tojolabal señala que idealmente no debe manifestarse alegría cuando otra familia llega a apartar a la hija. En un principio, la familia de la niña debe siempre manifestar rechazo, aunque por dentro estén contentos. Gómez, A., *El ch'ak ab'al*, 43.

¹⁰⁰ *Calepino de Motul*, v.1, 60.

¹⁰¹ *Ibidem*, 634.

La preeminencia de los grupos familiares en los conciertos matrimoniales fue advertida por los españoles, a quienes les preocupaba especialmente esta característica de las uniones indias pues, como se vio en el apartado anterior, la nupcialidad cristiana exigía la libre elección de los directamente involucrados tratando de disminuir, en lo posible, la intervención de los parientes.

El obispo Toral recomendó con especial cuidado a los curas de la provincia, que vigilaran que los matrimonios se efectuaran con el mutuo consentimiento del varón y la mujer, por lo que debían preguntar a cada contrayente por separado su voluntad, dándoles a entender que "nadie les puede forzar a que se casen contra su voluntad, que libremente hablen y digan si quieren casarse o no",¹⁰² pues en la visita que había realizado por varios pueblos de la provincia, encontró que era usual que los contrayentes no fueran por su propia voluntad a casarse, sino llevados por la fuerza por sus padres o parientes, o incluso por unos "viejos casamenteros" que había en algunos pueblos.¹⁰³

La de Toral es la única referencia que hay en las fuentes a esta figura de "viejo casamentero", aunque sus observaciones coinciden con datos históricos sobre otras etnias mayances ¹⁰⁴ así como también con algunos reportes etnográficos contemporáneos que registran la existencia de personas que, más que buscar cónyuge, acompañan a las familias de los futuros esposos y encabezan los discursos en los arreglos matrimoniales que se dan entre ambos grupos.¹⁰⁵

Los tzeltales de la época colonial, por ejemplo, tenían un vocablo específico (*ghnupullez*) para referir a la persona que dirigía la petición de la novia y acordaba el monto de lo que se debía pagar y de los objetos que se entregarían.¹⁰⁶ Quizá es el mismo personaje que entre los tojolabales de pleno siglo XX, después que los parientes agnados de un varón (padre, hermano mayor, abuelo paterno) elegían a la mujer que querían fuera

¹⁰² DHY, doc. XVIII, "Avisos del muy ilustre y reverendísimo señor don Fray Francisco de Toral, primer obispo de Yucatán, Cozumel y Tabasco, del Consejo de su Majestad, para los padres curas y vicarios de este obispado y para los que en su ausencia quedan en las iglesias (sin fecha)". 25-34

¹⁰³ *Ibidem*, 29-39.

¹⁰⁴ Incluso también entre los nahuas de la época colonial. Motolinía aseguró que se trataba de mujeres viejas emparentadas con los solicitantes, a las cuales llama "demandadoras de mujeres o casamenteras". Motolinía, *Memoriales*, 317.

¹⁰⁵ June Nash escribe sobre estos casamenteros entre los tzeltales que eran hombres y mujeres de edad mayor que podían o no estar emparentados con las familias de los solicitantes, pero que hacen los trámites del concierto en nombre suyo. Nash, J., *Bajo la mirada*, 169.

¹⁰⁶ Ruz, M., *Copanaguastla*, 234.

su esposa, pedían entonces a un hombre mayor que los representara en los trámites que efectuarían ante la familia de la futura novia. En estas transacciones, los parientes de la mujer también podían solicitar a un anciano que los encabezara.¹⁰⁷ Posiblemente se trata de algo similar es lo que observó Toral en su tiempo. Esta idea se refuerza con las palabras contenidas en los diccionarios coloniales que confirman la existencia de personajes que intervenían en las negociaciones prenupciales (ver tabla 8):

Tabla 8. Voces en maya para designar a los casamenteros

	Diccionario de Viena	Calepino de Motul	Diccionario de la Lengua Maya
<i>Ah atanzah</i>		Casamentero	Casamentero que hace casamientos
<i>Ah atanzahoob</i>	Casamenteros	Casamenteros	
<i>Ah bebezah bee</i>		Casamenteros, porque son guías de los casados	
<i>Ah ichamzah</i>	Casamentero	Casamentero que casa a la mujer	
<i>Ah ichamzahol</i>	Casamentero		
<i>Atanzahcunah, atanzah</i>		Casar al varón, darle mujer	
<i>ichanzah</i>		Casar a la mujer, darle marido	
<i>ichmanlezah</i>		Casar a la mujer	

Este listado referente a los casamenteros muestra básicamente las dicciones *bebezah*, *icham* y *atan* lo que, al mismo tiempo, nos habla de funciones diferenciadas. El primer término (*bebezah*) se tradujo como "guiar" e iba sucediendo de la palabra *be* (camino), de manera que -como se asienta en el diccionario- un *ah bebezah bee* guiaba el camino que debía seguir una pareja. Las descripciones que registra Antonio Gómez sobre la forma en que se hacían los ritos prenupciales entre los tojolabales antes de 1970, asientan que parte de las facultades que tenían los "casamenteros", una vez formalizado el noviazgo, era instruir a sus representados (el novio o la novia) acerca del comportamiento que en adelante debían observar uno con el otro o con la familia de su prometido.¹⁰⁸ Quizá este tipo de facultad es la que tenía el *ah bebezah bee* con los comprometidos en futuro matrimonio y tal vez también con los mismos casados, interviniendo en caso de desavenencias entre ellos o entre las familias.

¹⁰⁷ Gómez, A., *El ch'ak ab al*, 42.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 66-67

Las expresiones que se forman con los términos de afinidad elementarios *icham* (esposo) y *atan* (esposa), me inclinan a pensar que no eran tanto unos "buscadores de esposo/a" como se podría suponer a partir de las explicaciones que se dan en el Calepino, sino que, como símil del caso tojolabal, representaban a los grupos parentales de los futuros contrayentes en los conciertos, rituales e intercambios que se hacían antes de las uniones matrimoniales.

Una vez acordado el matrimonio, el padre del novio ratificaba el acuerdo entregando otro obsequio a su consuegro al cual se le conocía como *hedz can*, que significaba también "apoyar palabra". Al parecer esta práctica continuó vigente hasta la época en que Juan Pío Pérez redactó su Diccionario de la Lengua Maya (siglo XIX), ya que al traducir este término anotó que se trataba de "los presentes u obsequios con los que cerraban y aún cierran los contratos matrimoniales entre los suegros".¹⁰⁹ Los redactores de los diccionarios no atinaron en apuntar qué tipo de regalos eran, pero por analogía con tiempos no tan remotos se puede pensar que era comida y bebida: Villa Rojas anotó que entre los yucatecos, en la última visita y para corroborar el acuerdo establecido, se intercambiaba pan y chocolate;¹¹⁰ Antonio Gómez apunta que entre los tojolabales era pan, cacao, panela, aguardiente y mazorcas de maíz, en cantidades previamente establecidas que debían ser respetadas.¹¹¹

Como muestra de reciprocidad al *hedz can* (regalo/apoyar palabra) que le hubiera dado su consuegro, el padre de la novia le correspondía con otro obsequio llamado en maya *mek* y que generalmente consistía en cacao.¹¹² Según el Calepino esto era considerado como una dote, sin embargo llama la atención el campo semántico del término que lo refería, pues *mek* significaba también "abrazar o gobernar". Para el ritual tradicional que envuelve al matrimonio tojolabal, este abrazo (*te/b'ech* en aquella lengua) es uno que se daban los nuevos parientes por alianza e indicaba, precisamente, el inicio de las estrenadas relaciones de parentesco. De hecho, a partir de ese momento se sustituían las formas que empleaban para llamarse entre sí por términos de parentesco. El primer abrazo entre consuegros, o *te/b'ech*, se daba al momento en que se formalizaba

¹⁰⁹ Diccionario de la Lengua Maya, en Álvarez, C., *Diccionario etnolingüístico*, 203. (el subrayado es mío)

¹¹⁰ Villa Rojas, A., *Estudios Etnológicos*, 225.

¹¹¹ Gómez, A., *El ch'ak ab'al*, 65.

¹¹² *Calepino de Motul*, v.1, 518.

el noviazgo de los futuros contrayentes y se repetía en los siguientes encuentros hasta la ceremonia principal o *ch'ak ab al*.¹¹³

La madre del novio también participaba del abrazo con el ajuar de su nuera, que en maya se decía *mek ilibtzil*,¹¹⁴ es decir, abrazar o gobernar a la esposa de un hijo o a la hija de un hermano (sobrina cruzada). Quizá fue esto lo que Landa juzgó como dotes de "poco valor" que consistía básicamente en vestidos para los futuros esposos.¹¹⁵

A juzgar por las expresiones que registraron los diccionarios coloniales, previa a la celebración del matrimonio se hacía una amonestación pública (*kaytah*, *ppanah*, *ppantahal*, *tich*)¹¹⁶ que servía para conocer de algún impedimento para llevar a buen término el casamiento (*talaniil*/misterio).¹¹⁷ Sin embargo, es difícil imaginar que con todas las personas que intervenían para arreglar un matrimonio, no se supiera de antemano si había algún obstáculo para la celebración del enlace. El sentido de estas voces, así como su campo semántico, parecen mostrar que quien escribió el Calepino trató de buscar alguna palabra nativa para denominar en maya a las banas o amonestaciones cristianas: *kaytah* se formaba con la raíz *kay*, que significaba cantar;¹¹⁸ *ppanah*, además de amonestación previa al matrimonio, quería decir también "hacer saber y publicar, contar miserias y trabajos";¹¹⁹ en tanto *tich* era, asimismo, "alzar o levantar".¹²⁰

Los festejos nupciales se decían en la lengua de Yucatán *hachilanci*¹²¹ u *ocuah* (*uah* / tortillas de maíz) para especificar que había comida.¹²² El primero de estos vocablos se forma con la raíz *hachil*, término que empleaban entre sí consuegros y cuñados varones; lo que refleja que para los mayas el matrimonio era mucho más que un contrato celebrado entre dos personas, sentido que buscó imponer la Iglesia católica.

¹¹³ Gómez, A., *El ch'ak ab al*, 70, 115.

¹¹⁴ Diccionario de Motul maya-español de la colección John Carter Brown, en Álvarez, C., *Diccionario etnolingüístico*, 204.

¹¹⁵ Landa, D., *Relación*, 43; Herrera, A., *Historia general*, 218.

¹¹⁶ *Kaytah*: amonestar o publicar a los que se quieren casar, *Calepino de Motul*, v.1, 402; *ppanah*: hacer saber y publicar con solemnidad matrimonio, fama, fiesta, etc. *Ibidem*, 659; *pantahal*: publicarse los que se han de casar, *Ibidem*, 659; *tich*: publicar a los que se han de casar, mostrarlos al pueblo para que los vean, *Ibidem*, 712.

¹¹⁷ *Talaniil*, u *talaniil bee*: impedimento para no poder contraer matrimonio; *talaniil*: misterio, *Ibidem*, 694.

¹¹⁸ *Ibidem*, 402.

¹¹⁹ *Ibidem*, 659.

¹²⁰ *Ibidem*, 716.

¹²¹ *Ibidem*, 289.

¹²² *Ibidem*, 588.

La ceremonia era presidida por un *ah kin*,¹²³ quien recibía al novio y a sus parientes en la casa del padre de la novia. Una vez ahí, entregaba la mujer al hombre para que, según Landa, pasaran la primera noche juntos.¹²⁴ Aunque esto parece ser la entrega formal de la esposa al esposo y sólo hasta el día siguiente se celebraba un convite similar a los que se hacían en honor de sus dioses.¹²⁵ Había comida y la bebida ritual *balché*,¹²⁶ y hasta principios del siglo XVII se reporta que se continuaba usando de los *holpops* quienes dirigían los cantos y bailes que se hacían, "al uso de los mexicanos".¹²⁷ Posiblemente, de forma semejante a lo que relata Motolinía sobre las bodas que en 1526 se celebraron del hermano del señor de Texcoco y siete compañeros suyos, donde "comieron e hicieron muy grande *netotiztli* o baile". Este baile, —comenta el fraile— se hacía en un patio en donde "había un tálamo bien ataviado".¹²⁸

Volviendo a las celebraciones yucatecas, en medio del festejo, con los invitados y el sacerdote presentes, los suegros llamaban a la pareja y hacían el recuento de cómo se consideró, discutió y arregló ese matrimonio. Después el *ah kin* perfumaba la casa y bendecía a la pareja rezando para que permanecieran casados.¹²⁹ Como se enfatizará en otro apartado, este ritual parece haber sido de mayor importancia entre los mayas para asignar jerarquías a los diversos cónyuges o consortes que pudiera tener una persona, hombre o mujer, sucesivos o simultáneos. De ahí que los viudos se casaran sin festejo ni ceremonia alguna; con sólo ir él a la casa de ella, y ella darle de comer en señal de aceptación, se concertaba el matrimonio.¹³⁰

Como se verá en el capítulo referente a la residencia, como parte del pago por la mujer que fue entregada, se acostumbraba que la nueva pareja pasara un periodo de dos a tres años de uxorilocalidad en el que el hombre debía servir y trabajar con su suegro, auxiliándole en todas las tareas que éste requiriera. La voz *kamnicté* significaba matrimonio al mismo tiempo que "servir a alguno por algún tiempo".¹³¹ Habiendo cumplido

¹²³ *Ah kin*: sacerdote. *Ibidem*, 29.

¹²⁴ Landa, D. *Relación de las cosas*, .43. En lengua maya esta primera noche juntos era llamada *ocoxuay*. *Calepino de Motul*, v.1, 588.

¹²⁵ Herrera, A., *Historia general*, 217

¹²⁶ Landa, D., *Relación*, 43

¹²⁷ Sánchez de Aguilar, P., *Informe contra idolorum*, 98

¹²⁸ Motolinía, *Memoriales*, 146-147.

¹²⁹ Herrera, A., *Historia general*, 218

¹³⁰ Landa, D., *Relación*, 43.

¹³¹ *Calepino de Motul*, v.1, 406.

con esta deuda, la nueva pareja tenía mayor libertad para establecer su residencia. Idealmente ésta debía ser a lado de los padres del esposo, aunque en la práctica y según las circunstancias específicas, se podía optar también por extender el período de uxornlocalidad o fundar una nueva residencia.

Por otro lado, recordemos cómo al principio de este apartado se señaló que la validez del matrimonio entre los indígenas se cuestionaba porque éste se acompañaba de otra serie de prácticas que los españoles consideraban "pecaminosas": principalmente la poligamia, el adulterio, el amancebamiento y el divorcio. Sin embargo, una lectura cuidadosa de las fuentes parece mostrar que los prejuicios de algunos de los observadores de la época les dificultaron diferenciar una cosa de la otra.

Tal es el caso de la supuesta poligamia que practicaban los hombres pertenecientes a la nobleza. El primero del que tenemos noticia que reconoció esta práctica entre los indios de Yucatán es Tomás López Medel, quien aseguraba que muchos de ellos, básicamente caciques y principales, acostumbraban tener muchas mujeres, aunque nunca especificó si eran esposas o concubinas.

En este tenor el oidor escribió sobre la necesidad de que los religiosos hicieran un examen cuidadoso para saber cuál de las que tenían, después de haber sido bautizados, era la "legítima" mujer. Si bien fue enfático en prohibir que los indios se casaran dos veces -como afirmaba que en ocasiones lo hacían-¹³² más tarde observaría que, sin embargo, tenían a la primera mujer "por principal y como más verdadera y legítima" y que los hijos que con ésta procreaban eran los que le sucedían en los cargos y tenían el derecho a la herencia.¹³³ Advertió también que a los nobles les era permitido tener relaciones sexuales con sus esclavas, sin dejar por ello a su esposa.¹³⁴

Desde la emisión de las ordenanzas para Yucatán de López Medel (1553), no se vuelve a tener noticia de prácticas de poligamia hasta 1630, cuando Pedro Sánchez de Aguilar escribió que los indios, además de ser grandísimos idólatras, tenían muchas mujeres.¹³⁵ Fray Diego de Landa (1560),¹³⁶ Francisco de Toral (1564),¹³⁷ y fray Bernardo

¹³² *Ibidem*, 109

¹³³ López Medel, T., *Colonización de América*, 318.

¹³⁴ *Ibidem*, 108.

¹³⁵ Sánchez de Aguilar, P., *Informe contra idolorum*, 95.

¹³⁶ Landa, D., *Relación*, 43

¹³⁷ DDQAMY, t. II, doc. L, 70.

de Lizana (1626),¹³⁸ coincidieron en afirmar que los yucatecos nunca tomaron por esposa a más de una mujer al mismo tiempo, aunque sí advirtieron que la separación o la viudez permitía a los indios contraer matrimonio por segunda o tercera ocasión.¹³⁹

Pero los escritos de López Medel y Sánchez de Aguilar coinciden en la visión del indio que tenían: uno opinaba de ellos que eran frágiles, mentirosos, chismosos y unos desvergonzados que no podían regirse por sí mismos sino que necesitaban de alguien que los mandara (o sea, los españoles). Para Medel, los indios eran:

*de condición frágil, inconstante, vertible fácilmente a cualquiera opinión y que ni hay cierto sí y cierto no entre ellos, amigos de novedades, gente mentirosa, llena de chismes, sin reputación ni temor de vergüenza no honra, gente que no mira más del bien o mal corporal presente, gente sin providencia para lo porvenir, gente que quiere ser mandada y regida por otro y por temor y amenazas, porque por amor de la virtud ni por temor de la vergüenza ni deshonor no harán bondad, gente que es crueldad que se les hace en dexarlos a su mano y que se rijan por su mano ...*¹⁴⁰

En tanto, para Sánchez de Aguilar, los indios eran idólatras que tenían pacto con el Demonio y que si se les quería corregir se necesitaba de mano dura y severos castigos. En buen romance, para ambos los indios eran incapaces de tener costumbres políticas, y la poligamia era una prueba de ello.

Dada la experiencia de ambos colonizadores, es muy posible que ciertamente hayan presenciado la costumbre de algunos indios de tener a una esposa y tener, al mismo tiempo, a una que otra concubina, lo que pudo haber sido interpretado como poliginia,¹⁴¹ o que también hayan advertido que un hombre hubiera tenido muchas esposas pero tras igual número de separaciones o fallecimientos de esposas.¹⁴²

¹³⁸ Lizana, B., *Devocionario*, 140

¹³⁹ Esta misma es la versión que redactó fray Bartolomé de Las Casas en sus escritos sobre los indios de Yucatán, en donde afirmó que "no tenían más de una sola mujer, a lo que tenemos entendido, señores ni súbditos". Casas, B., *Los indios de México*, 190.

¹⁴⁰ López Medel, T., *Colonización de América*, 83.

¹⁴¹ De acuerdo con Murdok, la poliginia no necesariamente existe en donde un hombre tiene una esposa y goza del favor sexual de varias mujeres. La poligamia, según este autor, implica que haya varios matrimonios contemporáneos, si son consecutivos no se trata de poligamia. El concubinato, aunque sea socialmente aceptado, no es poligamia. Murdok, P., *Social Structure*, 25-26.

¹⁴² Para Ralph Roys la clase alta yucateca sí practicaba la poligamia, con base en algunos datos que muestran que a un noble le era permitido estar con más de una mujer, concluye que todas eran sus esposas. Roys, R., *The Indian Background*, 27.

Estas ideas contrastan grandemente con las de quienes no creyeron que entre los mayas de Yucatán hubiera poligamia. Toral, por ejemplo, consideró que los indios eran "muy buena gente, sincera, sin malicia ni maldad [por eso] no tienen más de una mujer y muerta aquella toman otra".¹⁴³ Lizana inclusive veía en sus costumbres rastros prístinos de un pasado cristiano, por lo que aseguró que "jamás se les consintió tener dos mujeres a ellos, ni a ellas dos maridos".¹⁴⁴

Por otro lado, la idea de la existencia de la poligamia entre los mayas yucatecos se gesta en el contexto del siglo XVI, en el que había una preocupación general sobre esta práctica entre los indios de la América Española. Durante esta centuria, por ejemplo, se promulgaron dos constituciones papales (Paulo III y Pío V) que abordaron el problema de la poligamia entre los indios. La de Paulo III, titulada *Altitudo divini consilii*, fue expedida el 1º de junio de 1537, y trata sobre el bautismo, el matrimonio, el ayuno, la abstinencia y los días de precepto. En cuanto al matrimonio dice:

*Respecto a sus matrimonios mandamos que se observe lo siguiente: los que antes de su conversión tenían, según las costumbres de ellos, varias esposas y no recuerdan cuál fue la primera que tomaron, una vez convertidos a la fe, tomarán matrimonio por palabra de presente, como se acostumbra, y los que recuerdan cuál tomaron primero, deben conservar ésta, separándose de las otras.*¹⁴⁵

Sin embargo, el texto de Paulo III no resolvía los problemas de los religiosos para restituir a los indios la esposa "legítima", dadas las dificultades que tuvieron los religiosos para establecer cuál había sido la primera, pues los indios fingían no recordar, ya que indicaban siempre a la mujer que de presente tenían.¹⁴⁶

¹⁴³ DDQAMY, t. II, doc. L, 70

¹⁴⁴ Lizana, B. *Devocionario*, 140

¹⁴⁵ *Apud Veracruz, A., Speculum coniogurum*, 43

¹⁴⁶ Estas argucias para contraer matrimonio fueron denunciadas en diversas áreas de la América española, como Tlaxcala, Ocutituco, Nueva Galicia. Los obispos de este último lugar se quejaban en 1537 que los indios "todavía perseveran en tener muchas mujeres, aunque tengan las legítimas con quien se casaron *in facie Ecclesiae*, y parece que las tomaron más para encubrir adulterios y nefarias costumbres que para tener legítimo matrimonio". Para tomar precauciones, los religiosos acordaron que cada indio debía acudir con toda su familia para que testificara en su favor. Ricard, R., *La conquista espiritual*, 201-202, 206. Al respecto, son ilustrativas las argumentaciones que hiciera un indio Talamanca a un religioso franciscano en donde aseguraba que tener muchas "amigas" era una buena estrategia para asegurarse una vida plena de gozo y una vejez tranquila con el cuidado de varias mujeres y los tantos hijos que hubiera tenido con ellas. Ruz, M., *Melodías para el tigre*, 81-82.

Por eso los obispos de la Nueva España pidieron una bula más amplia en 1540. Pío V, en 1571, añadió al documento de su antecesor que podría considerarse como esposa legítima aquella con la que los indios estuvieran al momento de recibir el bautizo.¹⁴⁷ Por su parte el Concilio de Trento celebrado entre 1545 y 1563, aprobó un canon en el que se afirmó que no era lícito para el cristiano, por ley divina, tener varias mujeres o maridos,¹⁴⁸ disposición que fue ratificada en el Tercer Concilio Mexicano.

Para resolver parte de este problema, la Iglesia aplicó con severidad la ley canónica de *disparidad de cultos*, según la cual es inválido el matrimonio entre dos personas, una de las cuales fue bautizada en la Iglesia católica y la otra no.¹⁴⁹ De manera que saber cuál había sido la primera mujer dejó de tener importancia ante la intención de inquirir con cuál mujer estaban cuando fueron bautizados y si ella había recibido también el sacramento.

Esta discusión alcanzó muchos rincones del escenario colonial: los edictos que llegaban a las diferentes lugares eran recibidos también en Yucatán y, quizá, predispusieron a algunos españoles a creer que lo que ellos mismos podían haber catalogado como amancebamiento, repudio o segundas nupcias, era en realidad poligamia. Pedro Sánchez de Aguilar, por ejemplo, después de afirmar que los indios tenían más de una mujer, inserta en sus escritos una ordenanza real del año de 1530, en la que se mandaba a los presidentes y oidores de la Nueva España que dieran el auxilio necesario a los religiosos para que apartaran a los indios de sus otras mujeres y los obligaran a quedarse con la primera.¹⁵⁰

En los vocabularios consultados tampoco encontramos términos que indiquen que un hombre tuviera más de una esposa al mismo tiempo, aunque sí hay vocablos que señalan que una persona, hombre o mujer, podía casarse más de una vez después de haber enviudado o haberse separado: *yaxatanca*, casarse la primera vez el varón; *yaxichimcal*, casarse la primera vez la mujer; *hunpac uinic*, hombre o mujer que no se ha casado más de una vez; *chuyba*, casado o casada por segunda vez; *ah pech pol icham*, mujer a quien se le mueren muchos maridos y muerto uno se casa con otro.

¹⁴⁷ Veracruz, A., *Speculum coniugorum*, 44

¹⁴⁸ *Ibidem*, 47

¹⁴⁹ Cánón 1086, en Arrieta, J., *El impedimento de disparidad de cultos*.

¹⁵⁰ Sánchez de Aguilar, P. *Informe contra idolorum*, 27

También había varios términos para hablar de parejas no legítimas o, en buen cristiano, amancebadas (ver tabla 9):

Tabla 9. Términos en maya registrados en los diccionarios para hablar de amancebamiento

	Bocabulario de Maya Than	Diccionario de Motul	Diccionario de la Lengua Maya
Tzubancil	Amancebarse o amigarse	Amancebarse o amancebamiento; <i>ah tzubancil amancebado</i>	
Tzay		Amancebarse	
Tzaomtah		Enamorarse y pecar con soltera	
Uey		Manceba o amiga en mala parte y el amigo así	
Ueyil atan		La mujer con quien uno se casó después de haber sido su manceba	
Ueyil cha		Casarse el hombre o la mujer después de haber estado amancebados	
Ueyil icham		El marido con quien una se casó después de haber sido su amigo o mancebo	
Uey tzub	Manceba o amiga de cualquiera		

Las raíces de tales voces son tres: *tzub*, *tzay* y *uey*. La primera (*tzub*) tenía una relación semántica directa con la cópula sexual, pues *tzubul*, según el redactor del Calepino, era un vocablo “deshonesto y feo” cuyo significado sólo escribió en latín: *coire*.

Tzay parece haber sido la interpretación que hicieron los autores de los diccionarios del acto sexual fuera del matrimonio como una circunstancia de amancebamiento en la que se daba una unión pasajera, pues *tzay* significaba también zurcir y del mismo modo “dicha”.¹⁵¹ Pasajera, porque en ningún momento especificaron, como en el caso de *uey*, que dicha relación pudiera devenir, con el tiempo, en un enlace matrimonial.

Si los indios tenían varios amancebamientos sucesivos o simultáneos es muy probable que los religiosos hayan visto actitudes polígamas y, desde luego, pecaminosas. Como ya se refirió, en las fuentes aparecen referencias que indican que los hombres pertenecientes a la nobleza y la clase dirigente tenían esclavas con las que les era

¹⁵¹ *Calepino de Motul*, v.1, 190.

permitido tener relaciones sexuales sin que ello se considerara adulterio.¹⁵² López Medel informó en 1553 que "*muchos caciques y principales y otros indios tienen muchas indias por esclavas y las tienen por sus mancebas, y de ello resulta que menosprecian sus mujeres y ofenden al matrimonio*".¹⁵³

La tenacidad con la que se persiguieron los amancebamientos entre los indios fue tan férrea entre funcionarios civiles como entre los religiosos, sobre todo durante el primer siglo colonial. Incluso, hubo casos en los que esto fue utilizado como herramienta en la disputa entre autoridades indígenas locales. En 1583, por ejemplo, Juan Chán, indio principal del pueblo de Espita, denunció ante Diego García de Palacio acerca de las sucesivas relaciones que había tenido el entonces gobernador Francisco Cupul. El acusador se reconoció enemigo del inculpatado, después de asegurar que no le unía a él ninguna relación de parentesco. El entonces viudo Cupul, según afirmó el querellante, había estado amancebado públicamente con una mujer llamada María Itzá, después con otra llamada María Noh, hasta que ésta murió. Estos incidentes le merecieron al gobernador una suspensión de su cargo, la cual pudo redimir hasta que contrajo nupcias nuevamente.¹⁵⁴

En este caso la sanción fue llevada a cabo en el ámbito civil por los delegados españoles competentes, pues se trataba de una autoridad indígena a quién no se podía exponer a los azotes públicos ordenados por el religioso tan fácilmente. Sin embargo, en este mismo pueblo, también se consignaron otros casos de amancebamientos públicos que fueron castigados por el padre guardián fray Diego de Castro a razón de 20 azotes por infractor.¹⁵⁵

No obstante, lo que tanto García de Palacio como Diego de Castro sancionaron como amancebamiento, parece haber tenido un trasfondo distinto en las acusaciones de Juan Chán, pues todas las "amancebadas" que refirió, tenían un marido engañado que creía tener un hijo que en realidad no era suyo y al cual debía criar.¹⁵⁶ El adulterio, desde tiempos prehispánicos, era gravemente sancionado por las costumbres mayas.

En las confesiones públicas que practicaban los mayas hasta antes de la llegada de los colonizadores españoles, los hombres admitían como una de sus faltas el adulterio,

¹⁵² Herrera, A., *Historia general*, 219.

¹⁵³ López Medel, T., *Colonización de América*, 108.

¹⁵⁴ AGN, Ramo Tierras, vol. 2726, exp. 6, ff. 287r-290r.

¹⁵⁵ AGN, Ramo Tierras, vol. 2726, exp. 6, ff. 287r-290r.

aunque no consideraban que haber estado con una esclava lo fuera "porque decían era lícito usar de sus cosas como querían".¹⁵⁷ Inclusive se daban casos en que, como resultado de este tipo de relaciones, se procreaban hijos, quienes nacían esclavos como sus madres, hasta que alguien los redimiera.¹⁵⁸ Pese a que fueran hijos de principales o nobles, nada hay que nos haga pensar que los padres usaran liberar de la esclavitud a los hijos que tenían con sus esclavas. En 1562, por ejemplo, el *ah kin* del pueblo de Sahcaba declaró haber comprado a Juan Puc, indio principal de Pustunich, dos niños hijos de esclavas y principales para sacrificarlos en una ceremonia.¹⁵⁹ La condición de esclavos de los menores era evidente.

Los hijos que se tenían fuera del matrimonio, se referían con términos específicos en maya que los diferenciaban de aquellos hijos habidos de un matrimonio. Tales vocablos se derivaban del término *uey* (manceba o mancebo en mala parte): *ueyil al* si era hijo de una mujer, o *ueyil mehen* si lo era de un hombre.¹⁶⁰

Por su parte, las relaciones que no estaban aprobadas por la costumbre (nobles/esclavas) y se tenían fuera del matrimonio sí eran consideradas como adulterio. Éste se entendía como un grave delito al que le correspondían severos castigos. Diego de Landa tuvo noticias de esta costumbre desde antes de la caída de Mayapán, cuando se usaba "sacar las tripas por el ombligo a los adúlteros".¹⁶¹ El fraile escribió que después:

a esta gente les quedó desde Mayapán la costumbre de castigar a los adúlteros de esta manera: hecha la pesquisa y convencido alguno del adulterio, se juntaban los principales en casa del señor, y traído el adúltero atábane a un palo y le entregaban al marido de la mujer delincuente: si él le perdonaba era libre; si no, le mataba con una piedra grande que dejábale caer en la cabeza desde una parte alta; a la mujer por satisfacción bastaba la infamia que era grande, y comúnmente por esto las dejaban.¹⁶²

¹⁵⁶ AGN, Ramo Tierras, vol. 2726, exp. 6, ff. 287r-290r.

¹⁵⁷ Landa, D., *Relación de las cosas*, 47.

¹⁵⁸ Chi, Gaspar Antonio, *Relación*, 232.

¹⁵⁹ DDQAMY, t. 1, doc. XI, 100

¹⁶⁰ *Calepino de Motul*, v.1, 756.

¹⁶¹ Landa, D., *Relación de las cosas*, 16

¹⁶² *Ibidem*, 53.

Antonio de Herrera añade que las leyes que condenaban el adulterio fueron introducidas por los Tutulxiues.¹⁶³ El mismo Gaspar Antonio, descendiente de este linaje, relató en su *Relación* que los culpables de este delito eran atados a un palo, posiblemente el mismo que el *Bocabulario de Maya Than* registra con el término de *ay che*¹⁶⁴ y eran flechados, razón por la cual los casados en tiempos del "paganismo" eran gente "muy virtuosa". Cuando el adulterio no era probado, pero al hombre se le encontraba en hora y lugar sospechosos, se le amarraba por un día o algunas horas, se le desnudaba y se le cortaba el cabello -lo que era un gran deshonor-, todo de acuerdo al peso de la evidencia.¹⁶⁵

El diccionario de Motul y el de Pío Pérez registran que la lapidación también era utilizada para castigar a los adúlteros: *muluch tun*, cuyo significado es "montón de piedra" se empleaba al mismo tiempo para señalar este tipo de sanción.¹⁶⁶ En este tenor, Bernardo de Lizana escribió que, como condena, los hombres que cometían adulterio con una mujer casada eran entregados al marido de ésta, quien tenía en sus manos la decisión de perdonarle o tirarle encima una gran loza "que bastaba para hacerlo tortilla". Para las mujeres, aseguró Lizana, la vergüenza era punición suficiente, por lo que las mujeres eran "honestísimas":

*tanto, que no levantaban los ojos del suelo ni se reían por cosas que les dijese, porque, en riéndose, era señal de consentimiento. Y cuando daban o recibían alguna cosa de mano del varón, volvían la cara al otro lado y les mostraban las espaldas; y hoy día usan eso las indias simplecillas, y a veces las taymadas, aludiendo a su natural... Pero, al fin, la vergüenza le daban por pena a la mujer casada o libre que caía en fornicación.*¹⁶⁷

Según Antonio de Herrera los banquetes y borracheras que se hacían en bodas o en honor a los dioses eran ocasión de grandes disturbios, pues en estado de ebriedad era común que los indios cometieran adulterio, de lo que se seguían grandes peleas y

¹⁶³ Herrera, A., *Historia general*, 215.

¹⁶⁴ *Ay ché*: Picota en que se ataban y flechaban a las malas mujeres, esclavos, amancebados y adúlteros. *Bocabulario Maya Than*, 520. *Ay*: partícula del que se queja ... *idem*, partícula del que no responde, *Chee*: árbol en general, madero o palo. *Calepino de Motul*, v. 1, 52 y 232.

¹⁶⁵ Chi, Gaspar Antonio, *Relación*, 231-232.

¹⁶⁶ Diccionario de Motul Español-Maya de la colección John Carter Brown y Diccionario de la Lengua Maya de Juan Pío Pérez 1866-1877, en Álvarez, C., *Diccionario etnolingüístico*, 220.

¹⁶⁷ Lizana, B., *Devocionario*, 140

muerter.¹⁶⁸ Pero esta falta también era castigada por la ley cristiana, aunque de manera distinta. Al menos, López Medel estableció que los adúlteros merecerían 100 azotes y serían trasquilados para evidenciar su vergüenza públicamente.¹⁶⁹

Los españoles que escribieron sobre la cultura maya en los albores de la época colonial y aún en el siglo XVII coincidieron en señalar la existencia del divorcio o repudio, a pesar de la proscripción de la Iglesia católica. De ahí que la separación de una primera mujer y el matrimonio con una segunda o una tercera haya sido entendida en ocasiones como poligamia.

Los diccionarios coloniales incluyen diferentes términos que refieren a un matrimonio que se ha deshecho, y dan cuenta que se trataba de una práctica común entre los mayas de la Colonia. Algunas de las voces señalan de manera general la separación de una pareja: *Choch beel*, descasar o deshacer el casamiento,¹⁷⁰ con variantes como *choch bee*¹⁷¹ y *ah chochba`ob*, descasados;¹⁷² *ah hudzba`ob*, divorciador o descasador en cuanto al otro,¹⁷³ y *hudzbantab* divorciarse;¹⁷⁴ *ah ppat*, los que se descasan, y si a este término se agrega la palabra *atan* o *icham* significa dejar o repudiar a la mujer o al marido respectivamente.¹⁷⁵ Otras expresiones, como *ah toc casados*, incluyen en la ruptura del matrimonio a una tercera persona, siendo su significado "el que deshizo a los casados apartándolos".¹⁷⁶ Mientras que hay otras que indican que la disolución se daba por la huida del esposo o esposa: *culcinah*, dejar a la mujer e hijos en casa o en otra parte;¹⁷⁷ *ah pudz atan*, marido que tiene huida la mujer e *ix pudz icham* mujer que tiene huido al marido.¹⁷⁸

Fray Diego de Landa atribuía la facilidad con que los hombres repudiaban a sus mujeres a la corta edad en que se casaban "sin amor e ignorantes de la vida matrimonial

¹⁶⁸ Herrera, A., *Historia general*, 217-218.

¹⁶⁹ López Medel, T., *Colonización de América*, 108.

¹⁷⁰ *Choch* significa "desatar" y *beel* "camino". *Calepino de Motul*, v.1, 82, 245.

¹⁷¹ *Bocabulario Maya Than*, 253.

¹⁷² El afijo *ob* es para indicar plural y *choch*, según el mismo diccionario, significa desatar. *Calepino de Motul*, v.1, 244.

¹⁷³ *Calepino de Motul*, v.1, 26.

¹⁷⁴ *Bocabulario Maya Than*, 280.

¹⁷⁵ *Calepino de Motul*, v.1, 42; *ppat* por sí sólo significa "cosa dejada, olvidada o perdida", 660, y "apartarse o despedirse de otro", 659.

¹⁷⁶ *Ibidem*, 45; *tocbil*, "cosa quitada, arrebatada, librada y defendida", *Ibidem*, 721.

¹⁷⁷ *Ibidem*, 145.

¹⁷⁸ *Ibidem*, 41.

y del oficio de casados".¹⁷⁹ En el caso de los viudos que contraían segundas nupcias y después se separaban, aseguraba que se debía a que se unían sin ninguna "fiesta ni solemnidad" por lo que "las mujeres se dejaban con tanta facilidad como se tomaban".¹⁸⁰ Escribió también que los padres trataban de persuadir a sus hijos para que volvieran con sus esposas, pero si no lo lograban, les buscaban otra mujer. Con la misma naturalidad, afirmaba el fraile, las dejaban aunque tuvieran hijos con ellas. Si éstos eran menores, se quedaban a lado de sus madres, pero si ya tenían más edad los varones se iban con el padre y las mujeres se quedaban a lado de la madre.¹⁸¹ Sin embargo, Landa reconoció que el repudio era un recurso al que los indios recurrían no hacía mucho tiempo, pues aseguró que "*aunque era tan común y familiar cosa repudiar, los ancianos y de mejores costumbres lo tenían por malo*".¹⁸²

No obstante, para los españoles católicos "*lo que Dios ha unido el hombre no lo ha de separar*", de manera que la desunión de los casados no era, como tampoco lo es ahora, aceptada por la Iglesia. Tomás López Medel estableció que aquellos que se casaran dos veces, tras una separación, debían ser castigados públicamente y herrados en la frente con hierro caliente a manera de "4", perdiendo la mitad de sus bienes y, además, compelidos a volver con su primera mujer.¹⁸³ Por otro lado, el Tercer Concilio Mexicano, ratificado por Parada para Yucatán, fijó como pena a esta trasgresión la excomunión, mandando que los esposos separados se volvieran a juntar y "unir en vida maridable como Dios manda".¹⁸⁴

Encontrarse con esta práctica entre los mayas inquietó a los eclesiásticos encargados de su administración, al tiempo que les creó grandes dificultades, pues en tanto no concebían el divorcio, interpretaron por ello que los indios eran polígamos. Para la religión cristiana, sólo la primera mujer podía ser reconocida como la legítima y

¹⁷⁹ Landa, D., *Relación de las cosas*, 42; Herrera, A., *Historia general*, 218. Al respecto, vale recordar el planteamiento de Patricia Seed según el cual el amor entre los esposos no fue, como comúnmente se plantea, una novedad que se introdujo con el individualismo que caracterizó el siglo XVII y el advenimiento del capitalismo, sino que era un rasgo común que se subrayaba en las uniones católicas en el México colonial desde el siglo XVI. Por el contrario, según afirma esta autora, el último siglo colonial se destacó por una mayor intromisión y control de los padres de los contrayentes y, por consiguiente, una disminución en la importancia de la variable "amor". Seed, P., *Amar, honrar y obedecer*, 17-19.

¹⁸⁰ Landa, D., *Relación de las cosas*, 43.

¹⁸¹ *Ibidem*, 43.

¹⁸² *Ibidem*, 43.

¹⁸³ López Medel, T., *Colonización de América*, 109.

verdadera esposa (aquella, desde luego, que hubiera tenido después del bautizo). No obstante, López Medel mandó a los religiosos que hicieran un examen cuidadoso para conocer cuál era la legítima mujer de los indios para que con ella se quedaran, y el que no lo quisiera hacer, fuera azotado y llevado a la justicia del pueblo de españoles más cercano.¹⁸⁵

En su visita por la provincia de Yucatán, Francisco de Toral observó que había muchos indios que no se querían casar por la Iglesia por miedo a que los separaran de sus segundas mujeres con quienes tenían hijos, pues los religiosos insistían en que las primeras eran las legítimas, y así los forzaban a volver con ellas.¹⁸⁶ Lizana, por su parte, relató que en este intento los ministros aplicaban severos castigos a los indios que no querían dejar a la mujer que de ordinario tenían, que a decir de este religioso "suele ser vieja y fea y la mujer propia muchacha y hermosa, que aborrecen lo hermoso y aman lo feo".¹⁸⁷

La única circunstancia en la que el cristianismo aceptaba un segundo matrimonio era en el caso de viudez. Posibilidad que era ampliamente practicada entre los mayas. Los diccionarios coloniales de la lengua maya registran varios términos que significan un segundo matrimonio entre viudos. Llama la atención que prácticamente todos se compongan con la palabra *chuy* que quiere decir cosido o parchado: así, *chuyba*¹⁸⁸ y *ah chuyba*¹⁸⁹ son los sustantivos que refieren a los viudos casados por segunda vez; *chuybatah*, el verbo transitivo que enuncia "casarse los tales viudos" y *chuybancil* el intransitivo que significa "casarse el viudo o la viuda".¹⁹⁰ En tanto la expresión *ah pech pool icham*, referida anteriormente, evoca a la mujer a la que se le mueren muchos maridos y muerto uno se casa con otro.¹⁹¹

La noción del viudo como alguien que podía ser cosido o parchado mediante otro matrimonio, sugiere el papel central que la alianza tenía en la conformación del individuo

¹⁸⁴ AGI, México 3168, "Constituciones Sinodales", 1722.

¹⁸⁵ López Medel, T., *Colonización de América*, 108.

¹⁸⁶ DDQAMY, doc. L, t. II, "Carta del obispo de Yucatán, fray Francisco de Toral, a su majestad, dando relación del estado de las cosas en la provincia y pidiendo remedio. Mérida, 3 de marzo de 1564", 69.

¹⁸⁷ Lizana, B., *Devocionario*, 140.

¹⁸⁸ *Calepino de Motul*, v.1, 250.

¹⁸⁹ Diccionario de la Lengua Maya en Álvarez, C., *Diccionario etnolingüístico*, 210

¹⁹⁰ *Calepino de Motul*, v.1, 250.

¹⁹¹ *Ibidem*, 39

en la sociedad maya, como se señaló al principio de este capítulo. Así, los términos de viudez que se registraron en los vocabularios coloniales de otras etnias mayas tenían un sentido muy semejante al expuesto líneas atrás; entre los tzeltales, por ejemplo, la nomenclatura refleja que los viudos eran considerados como “aquellos seres que quedaban desnudos, como los que –rasgados- perdían una parte de sí mismos; meras sobras”.¹⁹²

A manera de recuento, cabe reiterar que el matrimonio era un estado constitutivo de la sociedad maya y de los hombres y mujeres que pertenecían a ella. Este momento llegaba con la capacidad física de las personas para reproducirse, lo que muestra la ausencia de estados intermedios entre la infancia y la edad adulta.

Asimismo, todos los arreglos preliminares al matrimonio entre los mayas, así como la etapa liminar y de posterior desarrollo, muestran el grande contraste que tenía este fenómeno con la concepción cristiana sobre el connubio, pues si para ésta última era un asunto que exigía única y exclusivamente la decisión libre de los pretendientes, para los indios era un acto que involucraba una amplia red de parentesco en la que se intercambiaban bienes materiales y simbólicos.

2.3 COMPORTAMIENTO DEMOGRÁFICO DEL MATRIMONIO, SIGLOS XVI Y XVIII

En los apartados anteriores se ha visto que el matrimonio era uno de los ejes constitutivos de la sociedad maya colonial, tanto para indios como para españoles. Desde la demografía también se hace evidente este papel, pues se observa que a partir del siglo XVI hasta el XVIII, la mayoría de la población estaba casada.

Como se anotó ya en la introducción, existen dos tipos de fuentes desde las cuales es posible hacer una aproximación al comportamiento demográfico del matrimonio en la Colonia: los padrones de tributarios y las actas sacramentales. Los primeros ofrecen información sincrónica sobre la estructura de la población en un momento histórico dado, aquel en que fue levantado el censo. En tanto que los libros parroquiales, particularmente los de registros matrimoniales, permiten acercarnos al connubio en un periodo de tiempo

¹⁹² Ruz, M., *Copanaguastla*, 269-270.

más extenso y apreciar así cómo este fenómeno se conducía en el marco general del comportamiento demográfico de la población.

El mapa demográfico del matrimonio para el siglo XVI se configura únicamente a partir de las matrículas de tributarios que elaboraron funcionarios religiosos (censo de Cozumel, 1570) y funcionarios civiles (matrículas de García de Palacio, 1580). No así de registros parroquiales, pues en el primer siglo colonial aún no existía la sistematización documental que había para la inscripción de los sacramentos en el siglo XVIII. Si en las primeras décadas de colonización los frailes anotaban de alguna manera las uniones nupciales, no existe registro escrito conocido al respecto, al menos para Yucatán.

Por otro lado, es importante considerar que si bien en las matrículas de tributarios se clasificaba a la población según su carácter fiscal, estas categorías no parecen haber diferido mucho de la estructura general de la población y nos reflejan la importancia que tenía el matrimonio como asunto demográfico.

Para los empadronadores del siglo XVI se podía ser –a grandes rasgos- niño “de pechos” (menor de dos años), muchacho (no tributario, soltero de menos de 14 años), soltero (indio mayor de 14 años sin casar, considerado como medio tributario), soltera (tomada como menor no tributario aunque fuera mayor de 14 años), casado (y su respectiva esposa), viudo o viuda (medios tributarios) o reservado (impedidos por enfermedad o algún defecto físico o por rebasar los 50 o 55 años) (ver tablas 10 y 11). Estas categorías se mantuvieron en los censos del XVIII y los primeros años del XIX, lo que cambió fue la organización de los mismos y la unidad censal, como se vio en la introducción, dejó de ser la casa habitación para convertirse en la familia conyugal.

De este universo, el mundo de los casados era el que más interesaba a quienes contabilizaban a la población, por lo que es posible suponer que había cierto subregistro de viudos, solteras o reservados. Quizá esta inflexión en el cómputo de los indios no fue igual con los infantes, pues ciertamente eran futuros tributarios cuyo control era de interés para las autoridades coloniales.

Aun tomando en cuenta estas consideraciones, no es una menudencia que cerca del 50% de las personas contabilizadas en las fuentes que aquí se analizan, estuvieran casadas (ver tabla 10).

Sin embargo, como se puede advertir en la tabla 10, en las fuentes analizadas se encuentran algunas diferencias en cuanto a la puntualidad en el cómputo de la población. Mientras que en las matrículas confeccionadas por los funcionarios civiles (García de

Palacio) se procedió con mayor rigor en la anotación de diversas calidades de tributarios, los censos elaborados por religiosos (vg. el de Cozumel) se centraron básicamente en las parejas que conformaban las unidades residenciales que visitó el fraile en 1570. Es por ello que la representación de las personas casadas es bastante mayor en los pueblos de Santa María y San Miguel, no por una distinta configuración social, sino debido a metodologías desiguales para levantar la información. Vale recordar, en este sentido, que el segundo visitador de Yucatán, Diego Garcia de Palacio, contó con el apoyo del intérprete general Gaspar Antonio Chi, además de que fue favorecido con el auxilio de las autoridades locales, mientras que 10 años antes fray Cristóbal de Ascencio hubo de contar a la población de la isla de Cozumel sin mayor ayuda y en medio de considerables adversidades y presiones por parte de la Corona.

Tabla 10. Estructura general de la población en las fuentes demográficas del siglo XVI

	Casados	Viudos	Solteros	Reservados	Muchachos	Población Total
Santa María (Cozumel)	80.2%	5.9%	13.9%	s/i	s/i	202
San Miguel (Cozumel)	78.0%	10.1%	11.9%	s/i	s/i	159
Tixcacabchén (Tizimin)	54.4%	4.7%	0%	1.2%	39.8%	493
Tecay (Tizimin)	52.4%	6.2%	0.4%	2.5%	38.5%	275
Boxchén (Tizimin)	52.5%	5.6%	0.6%	1.1%	40.2%	537
Dzonotchuil (Tizimin)	52.7%	3.6%	0.9%	3.0%	39.8%	668
Espita	52.7%	4.9%	1.8%	0.3%	40.3%	759
Dzabancuy (Espita)	55.6%	5.8%	5.8%	3.1%	28.9%	295
Pencuyut	54.6%	3.5%	0.6%	1.9%	39.4%	315

Población total de la muestra: 3703

Fuente: AGN, Ramo Civil 666, exp. 2; AGN, Ramo Tierras 2809, exp.20; AGN, Ramo Tierras 2726, exp. 6. Roys, R. E. Adams, *Report and Census*, 17

Estas reflexiones sirven para plantear que posiblemente los pueblos de Cozumel tenían una estructura demográfica similar a la que fue verificada en las parcialidades de Tizimin, Espita y Pencuyut 10 años más tarde. Esto es, una población que apenas entraba en la madurez sexual y reproductiva (mayores de 14 años), contraía matrimonio.

Con base en las fuentes demográficas del XVIII se obtiene un panorama más completo, pues además de los censos de tributarios se cuenta también con los registros sacramentales. De esta forma, en las postrimerías de la Colonia se advierte igualmente la preeminencia del matrimonio en el estado individual de las personas y en la composición general de la estructura de la sociedad (ver tabla 11):

Tabla 11. Estructura general de la población en las fuentes demográficas del siglo XVIII

	Casados	Viudos	Solteros	Reservados	Muchachos	Población Total
Ixil	51,4%	2,4%	4,0%	2,4%	39,8%	1308
Cacalchen	43,8%	2,8%	5,1%	4,0%	44,3%	429
Conkal	45,0%	3,9%	8,7%	4,8%	37,7%	778
Bokobá	48,3%	1,7%	5,3%	3,5%	41,3%	663
Tekantó	48,5%	3,1%	4,4%	3,7%	40,3%	1232
Kimbilá	46,3%	2,2%	4,7%	3,2%	43,6%	761
Tixkochoh	47,1%	2,9%	5,1%	4,3%	40,6%	276
Citilcum	47,9%	3,4%	6,4%	5,6%	36,7%	267

Población total de la muestra: 5714 indios

Fuente: AGN, Ramo Tributos, vol. 64, exp. 1, 2, 3;
AGN, Ramo Tributos, vol. 67, exp. 2, 3, 3.

En comparación con el siglo XVI, se nota aquí un ligero incremento de los valores relativos de solteros y reservados. En cuanto a los primeros, en su mayoría varones, es posible que la crecida migración que se registró en el último siglo colonial y su relación con el trabajo estacional en las labores del campo, haya traído como consecuencia la ampliación del margen de la edad a la que un hombre debía contraer matrimonio. Sobre las mujeres solteras es más difícil aventurar alguna hipótesis ya que, aunque mayores de 16 años, si no habían contraído matrimonio se les listaba como menores dependientes de una unidad familiar y aparecen, por tanto, en el rubro "muchachos".

En lo tocante a los reservados, se observa que éstos, en su mayoría, estaban exentos de las contribuciones fiscales por rebasar la edad establecida para los tributarios (entre 14 y 60 años),¹⁹³ por lo que no sería aventurado presumir un incremento, aunque tenue, en la esperanza de vida de los adultos, en un siglo en el que, como se sabe, toda la Nueva España se encontraba en franca recuperación demográfica.

Sin embargo, otra explicación viable es que ya en las postrimerías de la época colonial, aquellos funcionarios que se encargaban de elaborar los padrones de tributarios

¹⁹³ En Yucatán, los hombres tributaban hasta los 60 años y las mujeres hasta los 55.

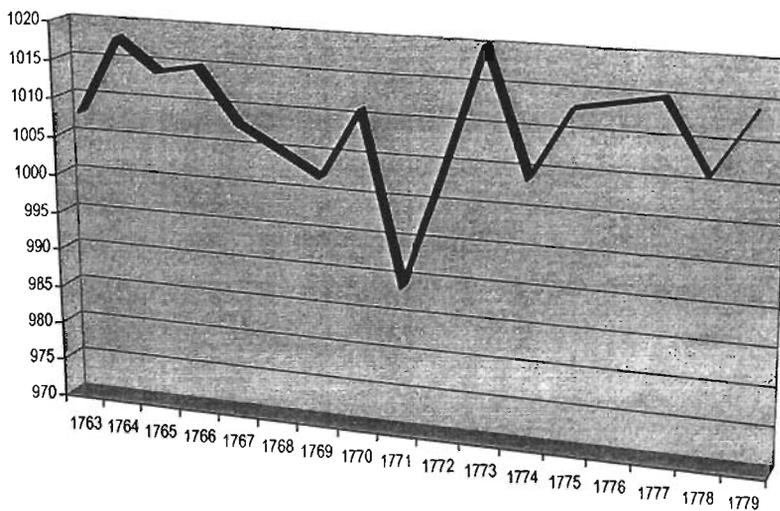
tuvieran una metodología más afinada que les permitiera contar con mayor precisión a los indios.

En las poco más de 350 actas matrimoniales que se registraron entre 1767 y 1793 (700 contrayentes), únicamente se consignó el año de nacimiento o la edad de 172 novios (76 hombres y 86 mujeres). Quizá ello se deba a que, por un lado, de esas 350 actas matrimoniales, 107 eran de segundas nupcias (214 contrayentes), lo cual no exigía a los pretendientes manifestar su edad; mientras que a los 368 restantes, aunque supuestamente era un requisito indispensable, no se les demandó presentar su partida de bautismo, por lo que el párroco no tenía la posibilidad de saber cuántos años tenían aquellos a quienes iba a casar.

Con esta información, se tiene por resultado que el promedio de edad a la que los hombres contraían su primer matrimonio era de 16.4 años, mientras que el de las mujeres era de 16.9. Las medianas para uno y otra, eran de 16 y 15.5. El rango, para ambos, estaba entre los 13 y los 25 años. Es decir que, por un lado, el panorama no parece haber cambiado mucho de aquel que observó Diego de Landa, quien aseguró que, en su tiempo, los indios se casaban alrededor de los 15 años, esto es, cuando alcanzaban su capacidad física para reproducirse, pero también su estatus fiscal como tributarios. La edad para hombres y mujeres era casi la misma, con sólo medio año de diferencia. Asimismo, había una paridad entre los contrayentes, pues los matrimonios se formaban por indios que tenían edades muy semejantes.

Lamentablemente, el estado de la serie completa de registros sacramentales impidió la realización de una gráfica global de las variaciones poblacionales que se dieron entre 1767 y 1793, años que comprende la base de datos de actas matrimoniales que se trabajaron para esta tesis. Sin embargo, ésta sí se pudo obtener para el período que va de 1750 a 1780 (ver gráfico 3), la cual ha servido para contextualizar demográficamente parte de la información sobre el matrimonio (1767-1780).

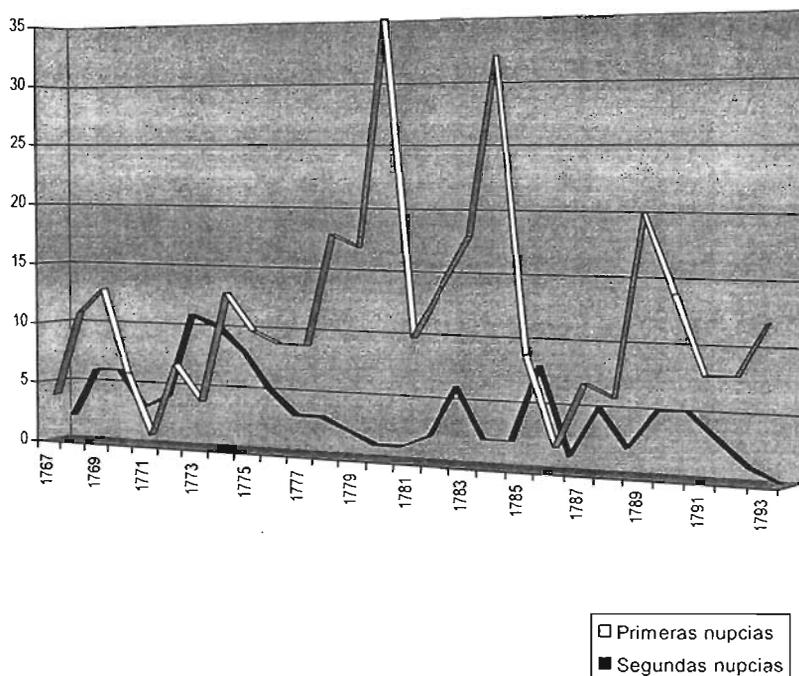
Gráfico 3. Variaciones poblacionales en Tekantó entre los años de 1767 y 1780



Fuente: AAY, "Archivo parroquial de San Agustín Tekantó",
Libro de bautizos, CHF, rollo 648038;
Libro de matrimonios, CHF, rollo 648045;
Libro de defunciones, CHF, rollo 648051.

En términos generales, se observa que el comportamiento de la incidencia de matrimonios en primeras y segundas nupcias, coincide con los ascensos y descensos poblacionales de la localidad (ver gráfico 4).

Gráfico 4. Registros de primeras y segundas nupcias, Tekantó 1767-1793



Fuente: AAY, "Archivo parroquial de san Agustín Tekantó",
Libro de matrimonios, CHF, rollo 648045

Las curvas de primeras y segundas nupcias parecen correr paralelamente, salvo en aquellos momentos en que la población acababa de pasar por alguna epidemia,¹⁹⁴ o por el contrario se encaminaba aceleradamente hacia una recuperación. Cuando se registraron crisis de mortalidad, como en los años de 1769, 1771 y 1778, los episodios de nupcialidad experimentaron un estancamiento que repuntó de maneras distintas a los años siguientes.

¹⁹⁴ A primera vista, las crisis de mortalidad parecen responder a problemas localizados, pues una rápida revisión de las actas de defunción del vecino pueblo de Teya, revela que a unas cuantas leguas no había el mismo tipo de afecciones de mortalidad. AAY, Libro de defunciones de Teya, CHF, rollo 743654.

El lapso entre 1769 y 1771, en realidad, se trataba de una línea en descenso que alcanzó su nadir en el 71, pero que registró una pequeña recuperación intermedia gracias a que los nacimientos mantuvieron su ritmo en 1770 (ver gráfico 3). Los efectos de la inflexión poblacional se sintieron al año siguiente, disminuyendo los bautizos casi al 10%. El peor momento de este periodo se vivió entre los meses de julio y septiembre de 1770 cuando murieron 86 adultos, mientras que la mediana de fallecimientos por trimestre, desde la década de los 50's hasta entonces, había sido de cuatro.

Entre estos años, el comportamiento del matrimonio como evento demográfico es de particular interés. De hecho, es preciso darle seguimiento hasta el año de 1774, pues se advierte que uno de los mecanismos de recuperación en los años subsiguientes a la mortandad, fue precisamente a través del matrimonio entre viudos (ver gráfico 4).

En los años en los que se presentaron más defunciones (1770-1771) la nupcialidad, como era de esperar, descendió considerablemente. Así, por ejemplo, si entre el 67 y el 93 la mediana de enlaces por año era de 15, en 1770 hubo nueve y en 1771 fueron sólo cinco, de los cuales la mitad era entre contrayentes viudos. En los meses en los que murió más gente (segundo semestre de 1770) sólo se registraron dos matrimonios, mientras que en el semestre siguiente no se anotó ninguno. No es difícil imaginar que mientras sus coterráneos fallecían uno tras otro, los indios de Tekantó no estaban en condiciones de llevar a cabo un acto que para ellos tenía mayor trascendencia -como era el matrimonio- pues quizá muchos habían perdido algún pariente cercano o, incluso, a alguien de su misma residencia.

Sin embargo, una vez que aminoró la ola de decesos, como sucedió a partir de abril de 1771, el ritmo demográfico comenzó poco a poco a retomar su camino. Al descenso de la mortalidad le siguió la recuperación de la nupcialidad. Sólo que ahora se advierte un incremento considerable de los matrimonios de segundas, terceras y cuartas nupcias, superando incluso a aquellos de primera vez. Es decir, que los que enviudaron a raíz de una probable epidemia, fueron los primeros en volver a nivelar la balanza. Posiblemente, fueron los jóvenes en edad reproductiva quienes se vieron más afectados por la crisis de mortalidad, lo cual nos permitiría explicar el porqué de la alta incidencia de matrimonios entre viudos que se casaban poco tiempo después de haber perdido a su cónyuge.

Los casos específicos que muestran la forma en que se hacían estos matrimonios entre viudos, serán abordados con mayor detalle más adelante y en otro apartado, lo que

interesa destacar ahora es que buena parte de la recuperación demográfica que se daba tras momentos de crisis parece haber sido gracias a estos matrimonios que, tras un año transcurrido, lograban poner en curso los índices de natalidad. Así, los registros de bautizos sólo se recobraron hasta el primer trimestre de 1773, gracias a que en el año anterior se efectuaron 18 matrimonios, todos ellos de personas que habían enviudado. Esto permitió un franco repunte en la natalidad, que disminuyó su fuerza una vez que la población se había nuevamente estabilizado.

No fue sino hasta 1775, cuando la población entró en una etapa de paulatino y sostenido crecimiento y los matrimonios de primeras nupcias lograron reestablecerse para alcanzar su cenit en 1781.

Dada la trascendencia de los casamientos de viudos aquí esbozada, en el siguiente apartado se abundará sobre las características más importantes de esta forma de enlace matrimonial.

2.4 SEGUNDAS Y TERCERAS NUPCIAS, SIGLOS XVI Y XVIII

En el segundo apartado sobre las prácticas y rituales de connubio entre los mayas, se vio que para ellos el matrimonio era el único estado que les permitía alcanzar su cabalidad como sujetos sociales. Se advirtió, también, que el campo semántico de los términos en maya que designaban la viudez y los segundos matrimonios, sugiere el estado de orfandad en el que quedaba la persona que perdía a su cónyuge, mismo que podía ser remediado sólo a través de un nuevo matrimonio.

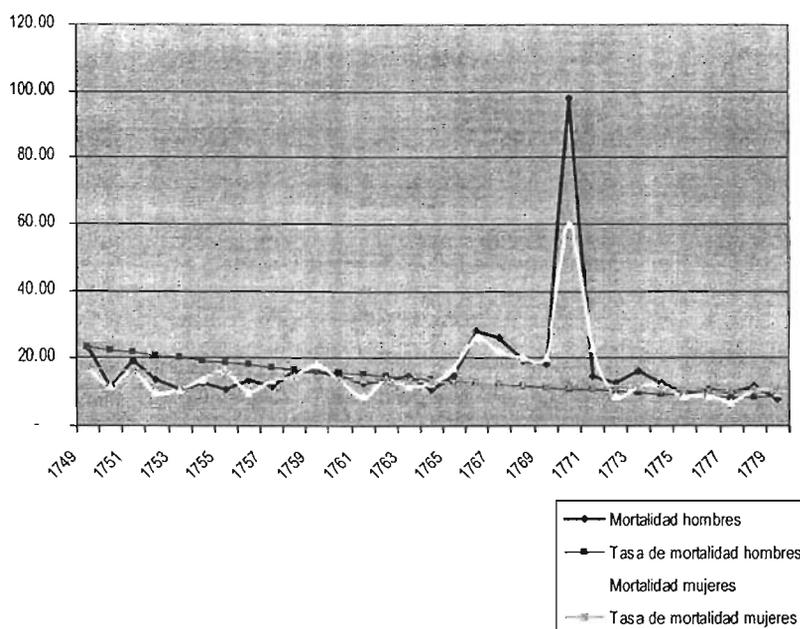
En las fuentes demográficas del siglo XVI, como se expuso en el tercer apartado, los viudos alcanzaban a ser tan sólo un poco más del 7% de la población adulta, mientras que en el XVIII eran apenas el 5%. Esto es, que la viudez no era un estado ideal para los indios.

Sin embargo, de la manera en que se daba el matrimonio de los viudos entre los mayas, existen varios aspectos que bien vale la pena destacar. En primer lugar, que los números relativos anotados en el párrafo anterior (7% en el XVI y 5% en el XVIII) corresponden en su mayoría a mujeres. En las matriculas que fueron elaboradas por Diego García de Palacio (1583), del total de 159 viudos el 80.5% eran mujeres, mientras

que en los censos de 1803 el sexo femenino ocupaba poco más de 70% de los viudos contabilizados.

Lo anterior no significaba, necesariamente, que las mujeres que perdieran a su cónyuge se volvían a casar menos que los hombres que pasaban por una situación semejante, sino que, como se advierte en las actas sacramentales, éstas esperaban más tiempo que aquellos. Además, la tasa de mortalidad de las primeras tendía a ser menor que la registrada entre los segundos (ver gráfico 5), lo cual significa que las mujeres enviudaban más que los hombres y si, como se ha dicho, tardaban más tiempo en volverse a casar, tenemos como resultado un número considerablemente mayor de viudas.

Gráfico 5. Tasas de mortalidad diferencial entre hombres y mujeres, Tekantó 1749-1779



Fuente: AAY, "Archivo de la parroquia de San Agustín Tekantó", Libro de defunciones, CHF, rollo 648051.

Pero es necesario ir por partes, pues difícilmente las razones esbozadas en el párrafo anterior pueden ser las únicas vías que permitan explicar el porcentaje tan alto de viudas en comparación con el de viudos.

Los datos demográficos muestran un panorama en el que los hombres y las mujeres que enviudaban jóvenes se volvían a casar en igual proporción, mientras que las viudas mayores tendían a quedarse en ese estado. Con la información disponible, es muy complicado saber cuál era el rango de tiempo en la que los hombres y las mujeres se volvían a casar tras haber perdido a un cónyuge. Sin embargo, casi la mitad de las que fueron registradas en las matrículas de finales de la Colonia, tenían la categoría de "reservadas por edad", es decir, que eran mayores de 55 años; en tanto prácticamente ninguno de los hombres que rebasaban esta edad era viudo. En los cómputos de Diego García de Palacio (1583) éstas aparecen con la etiqueta de "viuda vieja" y su representatividad en la muestra es muy semejante a la que encontramos en el XVIII, mientras que en ningún momento se refiere a algún "viudo viejo". De ahí que las consideraciones que en adelante se hagan, serán sobre todo en cuanto a los matrimonios entre viudos aún en edad reproductiva.¹⁹⁵

A decir de Diego de Landa, los viudos esperaban cuando menos un año para volverse a casar, de lo contrario se les consideraba como "poco templados" y creían que por ello les vendría algún mal.¹⁹⁶ Como se dijo en el párrafo anterior, la información contenida en los libros sacramentales de Tekantó (siglo XVIII), no me permitió calcular el tiempo que transcurría entre el deceso y la nueva unión, ya que fue muy complicado ubicar las fechas de fallecimiento de los cónyuges de aquellos que se volvían a casar. Sin embargo, lo que sí se pudo hacer fue un estimado los años que mediaban entre un matrimonio y otro. Con base en estos cálculos, se advierte que los hombres esperaban entre 2 y 4 años antes de volverse a casar nuevamente, en tanto que ellas tardaban de 5 a 7 años.

Desde luego, en épocas de crisis de mortalidad, como las referidas en el apartado anterior, estos lapsos se reducían considerablemente. En diciembre de 1768, por ejemplo, Pedro Bacab contrajo primeras nupcias con Casimira May teniendo apenas 16 años él y

¹⁹⁵ En tzeltal había incluso un término específico para referir a una viuda joven, ergo casadera. Ruz, M., *Copanaguastla en un espejo*, 270.

¹⁹⁶ Landa, D., *Relación de las cosas*, 48

14 ella,¹⁹⁷ Pedro enviudó dos años después, en el primer trimestre de 1770 cuando se comenzó a registrar un sensible incremento de fallecimientos en Tekantó.¹⁹⁸ Mes con mes las muertes iban en ascenso, mientras que él se volvió a casar cuatro meses después de haber enviudado por primera vez con Juana Canul de 17 años, quien apenas un año atrás había contraído matrimonio con Mateo de los Santos Chán.¹⁹⁹ Juana pereció dos meses después, justo cuando la mortalidad en Tekantó había alcanzado su punto más alto. El nuevamente viudo Bacab no tardó mucho en volverse a casar: en el mes de noviembre de 1771, cuando la población iba en franca recuperación, contrajo terceras nupcias con Pascuala Canché de 16 años,²⁰⁰ con quien por fin pudo formar una familia.²⁰¹

Por otro lado, el número de viudos que se casó por segunda o tercera ocasión entre 1767 y 1793, fue ligeramente mayor al de viudas ¿Cómo explicarnos entonces que en los padrones tributarios se registraran muchas más viudas que viudos? ¿Cómo si, según se ha dicho, eran casi tantas las mujeres como hombres las que se volvían a casar?

El corto periodo de viudez de los hombres que se ha expuesto, es parte de la explicación. Pero también es muy importante considerar otro aspecto de las segundas nupcias entre los mayas: los viudos o viudas por lo regular se casaban con otro de su misma condición. Dentro de los poco más de 100 matrimonios que involucraron personas que ya habían pasado por un primer matrimonio, sólo 20 se celebraron entre un viudo/a y un soltero/a, el resto comprendía a ambos contrayentes en segundas o terceras nupcias.

Esta particularidad del matrimonio en Mesoamérica ha sido advertida entre los nahuas por Danièle Dehouve, quien resalta la vigencia asombrosa de este rasgo cultural que se daba tanto en la época colonial como en la contemporánea.²⁰² El rechazo de los solteros a casarse con un viudo, es interpretado por esta autora como una característica

¹⁹⁷ El acta de bautizo de ambos obra en el libro de bautizos de Tekantó, la de Pedro con fecha de 18 de mayo de 1752 y la de Casimira del 9 de marzo de 1754. AAY, "Archivo Parroquial de San Agustín Tekantó", libro de bautizos de indios, CHF, rollo 648038.

¹⁹⁸ El acta de defunción de Casimira en el libro de defunciones con fecha 2 de febrero de 1770. AAY, "Archivo Parroquial de San Agustín Tekantó", Libro de defunciones de indios, CHF, rollo 648051.

¹⁹⁹ AAY, "Archivo Parroquial de San Agustín Tekantó", Libro de matrimonios de indios, CHF, rollo 648045.

²⁰⁰ El acta de bautizo de Pascuala Canché tiene fecha del 2 de junio de 1755. AAY, "Archivo Parroquial de San Agustín Tekantó", libro de bautizos de indios, CHF, rollo 648038.

²⁰¹ En 1790 Pedro Bacab y Pascuala Canché casaron a su hija María Bacab. AAY, "Archivo Parroquial de San Agustín Tekantó", libro de matrimonios de indios, CHF, rollo 648045.

netamente indígena que se relacionaba y se relaciona con las nociones acerca del destino final del alma, según las cuales, en el *Mictlan*,²⁰³ los hombres y las mujeres sólo recibirán como cónyuge al primero, aquel con quien tuvieron una celebración matrimonial ritualizada.²⁰⁴

Dehouve destaca las versiones similares que se han registrado entre otros grupos del área maya, como las que anotó Ricardo Pozas en su estudio sobre los chamulas:

*Alla en el Olontic cada uno tiene su casa para juntarse con la mujer con quien vivió en la tierra ... Cuando un hombre se casa con viuda, ésta se une en el Olontic, cuando muere, con su primer esposo. Cuando un hombre y una mujer se ha casado dos o más veces y se ha separado, cuando muere, no se junta con ninguno de los cónyuges divorciados*²⁰⁵

Quizá ello explica la observación de Diego de Landa en la que afirmaba que los viudos concertaban sus matrimonios sin solemnidad alguna, sino que "con sólo ir ellos a casa de ellas y admitirlos y darles de comer se hacía el casamiento".²⁰⁶ Esta falta de ritualización en las segundas nupcias, concuerda plenamente con lo que describe Dehouve sobre los nahuas contemporáneos de la región de Tlapa, Guerrero, donde la segunda mujer sólo puede ser una viuda o una separada de su marido en tanto que la pareja se forma sin ritual alguno.²⁰⁷ Mientras que en San Bartolomé de los Llanos, Chiapas, las formas tradicionales de casamiento pueden ser desplegadas únicamente por aquellos que se unen en pareja por primera vez.²⁰⁸

Pero también, es posible que este fenómeno encuentre su explicación en otro tipo de vínculos que rebasaban los de índole interpersonal establecidos entre marido y mujer, ubicándonos en el terreno del parentesco por afinidad. En este sentido, no sería aventurado suponer que la muerte de uno de los cónyuges, no lograba romper las relaciones de alianza que se hubieran tejido en razón de un primer matrimonio; esas que se urdieron con las agujas de un elaborado ritual lleno de dones y contradones, aquellas

²⁰² Dehouve, D., *La segunda mujer*, 93.

²⁰³ Mictlan, "lugar de los muertos". Motolinía, *Memoriales*, 194, 510.

²⁰⁴ Dehouve, D., *La segunda mujer*, 96.

²⁰⁵ *Apud* Dehouve, D., *La segunda mujer*, 97.

²⁰⁶ Landa, D., *Relación de las cosas*, 43.

²⁰⁷ Dehouve, D., *La segunda mujer*, 103. También entre los tojolabales contemporáneos. Ruz, M., *Los legítimos hombres*, 127.

²⁰⁸ Salovesh, M., *Postmarital Residence*, 209.

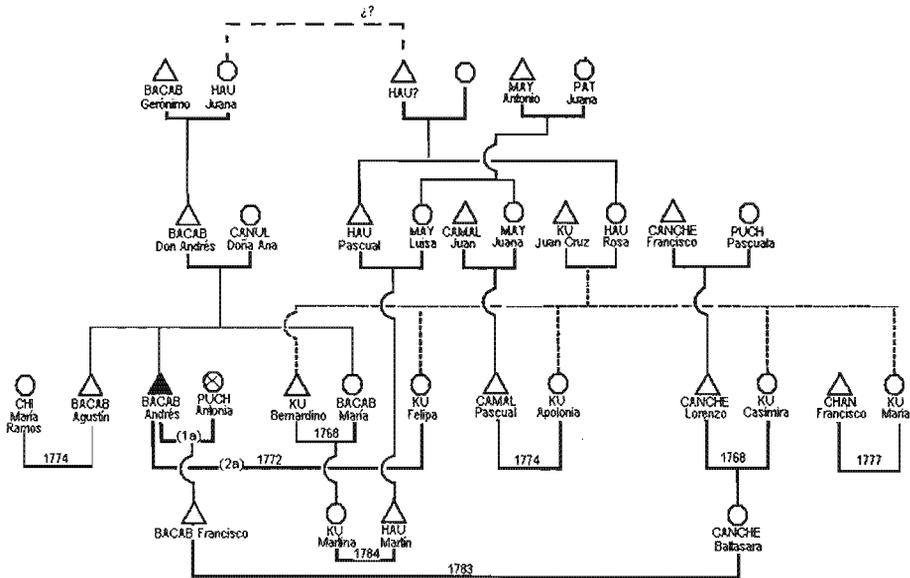
que se construyeron sobre la base de un intercambio de propiedad simbólica y material. De ser así, un individuo sólo establecería relaciones de afinidad con los consanguíneos de su primer consorte, mientras que las que fundaba a partir de un nuevo matrimonio tendrían un alcance más limitado.

Cabía cuestionarnos sobre qué sucedía, tras el fallecimiento de uno de los esposos, con la propiedad que en razón del matrimonio circulaba entre ambos grupos de parentesco. Sobre esto se ahondará en otros capítulos. Ahora nos detendremos en aquellos casos, aunque exiguos, en los que se efectuaban matrimonios entre viudos y solteros ¿Qué circunstancias animaban estos enlaces que parecían escapar a la norma?

Un ejemplo de interés para el análisis lo encontramos, nuevamente, entre los Bacab. El párroco de Tekantó registró el 26 de julio de 1772 el segundo matrimonio de Andrés Bacab que, tras haber enviudado de Antonia Puch, se casó con la soltera de 19 años Felipa Ku (ver cuadro 14). El contrayente tenía más de 22 años²⁰⁹ y provenía, por línea paterna, de un linaje cuyos integrantes ocupaban importantes cargos en el Cabildo local, especialmente a partir de los últimos años del siglo XVII. Su abuelo paterno se desempeñó como *batab* en la primera década del XVIII, su padre lo hizo entre 1745 y 1759, él mismo fungió como alcalde años más tarde y, cabe destacar, aparecía en los documentos con el título de *almehen* (noble). Es decir, que Andrés Bacab pertenecía a un alto estrato de la jerarquía política y social de Tekantó.

²⁰⁹ Esto lo supongo con base en el hecho de que entre 1750 y 1760 no aparece su partida de bautizo en los libros sacramentales de Tekantó. AAY, "Archivo Parroquial de San Agustín

Cuadro 14. Genealogía de Andrés Bacab, Tekantó 1772



Fuente: AAY, "Archivo parroquial de Tekantó", CHF, libro de bautizos 648038, libro de matrimonios 648045

De su primera esposa no sabemos mucho, sólo que se casó con ella antes de 1767 y tuvieron un hijo llamado Francisco, que en 1783 contrajo matrimonio con Baltasara Canché. Ésta era sobrina paralela de la segunda esposa de Andrés Bacab (hija de la hermana de Felipa Ku), al mismo tiempo que sobrina cruzada de Antonia Puch, su difunta mujer.

La joven Kú, segunda esposa de Andrés Bacab, era hija de Juan Cruz Kú y Rosa Hau. Ésta, su nueva suegra, era hija del hermano de la abuela paterna de Andrés Bacab; un auténtico matrimonio cruzado. Además, no se trataba del único ni el primer vínculo de alianza que había entre los Kú y los Bacab. La hermana de Andrés, María, ya se había unido desde 1768 a otro hijo de la pareja de Juan Kú y Rosa Hau.

Asimismo, este caso es sugerente de otro aspecto de no menor importancia. Si es verdad que, como observa Dehouve, los matrimonios entre viudos y solteros se evitaban

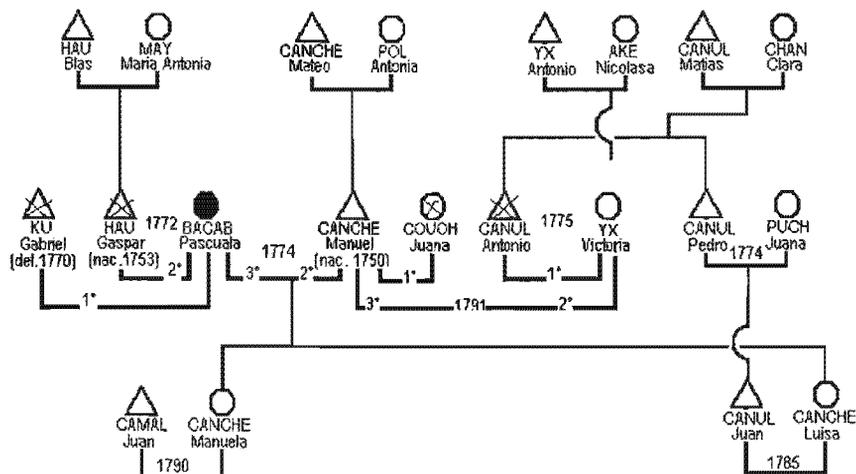
Tekantó", libro de bautizos de indios, CHF rollo 648038.

por la creencia de que después de la muerte se reanudaban las relaciones conyugales, ¿cómo se encontrarían en el Más Allá Andrés Bacab, Antonia Puch y Felipa Ku? ¿Acaso a las almas de los nobles no les estaba prohibido tener más de una mujer? Más que sugerir esta cuestión, es muy difícil dar una respuesta satisfactoria, dado que en el siglo XVIII son prácticamente nulos los datos de poliginia.

En suma, el capital social (títulos de nobleza y poder político) que respaldaba la posición de Andrés Bacab, le fue suficiente para pretender casarse en segundas nupcias con otra mujer que nunca había estado casada. Esta unión, más que un enlace entre dos personas, se dio en el marco de una red de alianza previamente establecida entre distintos grupos (los Bacab, los Kú, los Puch, los Hau), que muy posiblemente pasaron por alto el detalle de la viudez de Andrés para mantener la propiedad material y simbólica dentro del mismo circuito.

Esta propiedad parece haber sido resguardada tenazmente por los Bacab, los Kú, los Hau y los Puch, pues como símil del ejemplo anteriormente relatado, encontramos también los sucesivos matrimonios que contrajo Pascuala Bacab (ver cuadro 15).

Cuadro 15. Genealogía de Pascuala Bacab, Tekantó 1772, 1774



Fuente: AAY, "Archivo parroquial de Tekantó", CHF, libro de bautizos 648038, libro de matrimonios 648045

Su primer enlace fue con Gabriel Kú quien falleció en 1770. Dos años más tarde, siendo viuda, se casó con el soltero de 19 años Gaspar Hau con quien al parecer no tuvo hijos, pues éste murió en 1773. En el 74, volvió a recibir el sacramento que la unió a Manuel Canché con quien hubo dos hijas, una de las cuales se casó en 1785 con un hijo de Juana Puch, hermana, justamente, de la primera esposa de nuestro anterior Andrés Bacab (ver cuadro 14).

El análisis de estos casos me permite plantear que si bien el común de los mayas no entablaba matrimonios que involucraran a viudos y solteros en una misma pareja, cuando había interés por mantener una propiedad (tangible o intangible) dentro de un mismo circuito de alianza, esta pauta cultural se pasaba por alto. No es casual que más de la mitad de los hombres y mujeres involucrados en este tipo de uniones (viudo/soltero), aparentemente proscritos, tuvieran que ver con las redes nupciales tejidas entre los Bacab, los Ku, los Hau y los Puch.

De aquí se desprende, asimismo, otra faceta de los segundos casamientos entre los mayas: casi en todos los casos es posible trazar algún tipo de vínculo entre el cónyuge fallecido y el nuevo. Para utilizar el mismo cuadro, por ejemplo, el tercer marido de Pascuala Bacab, Manuel Canché, se casó por tercera vez con Victoria Ix, quien había sido esposa del hermano del padre de la esposa de la hija de Manuel y Pascuala, es decir, su consuegro. Suena complicado, pero la distancia no es muy grande.

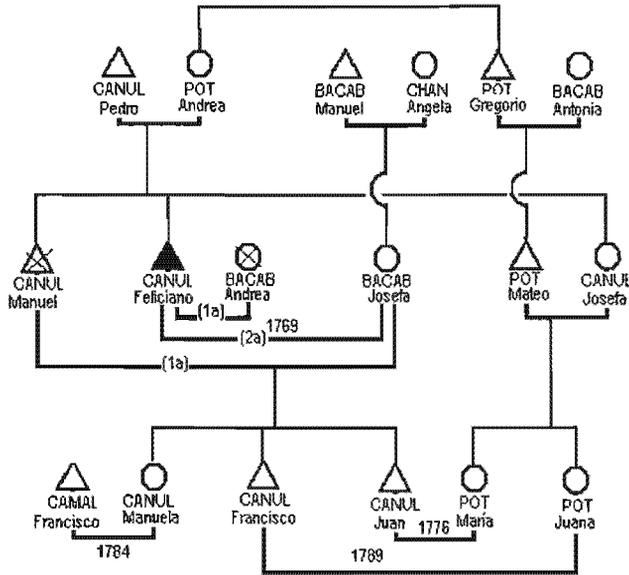
Sin embargo, sin tratar de buscar alguna explicación particular, esto no debe sorprendernos en una localidad con una población adulta que oscilaba entre 500 y 600 indios y en la cual eran pocos los matrimonios interregionales que se celebraban, como se abundará más adelante. Así, no habrá sido muy sencillo evitar la proximidad social entre uno y otro consorte.

Por otro lado, los datos trabajados no me permitirían aseverar la existencia de prácticas de sororato o levirato en el siglo XVIII, pues son escasamente seis las actas en las que el patronímico del esposo/a muerto coincidía con el del nuevo pretendiente. Tampoco es casual que de estas, cuatro involucraran a desposados de patronímico Bacab. Veamos algunos casos:

Feliciano Canul de 19 años, viudo de Andrea Bacab, se casó en 1769 con Josefa Bacab de 17 (ver cuadro 16). Con base en las actas sacramentales no fue posible establecer relación alguna entre ambas esposas, aunque muy posiblemente la había.

Josefa Bacab, por su parte, había estado casada con el propio hermano de su nuevo marido, Manuel Canul.

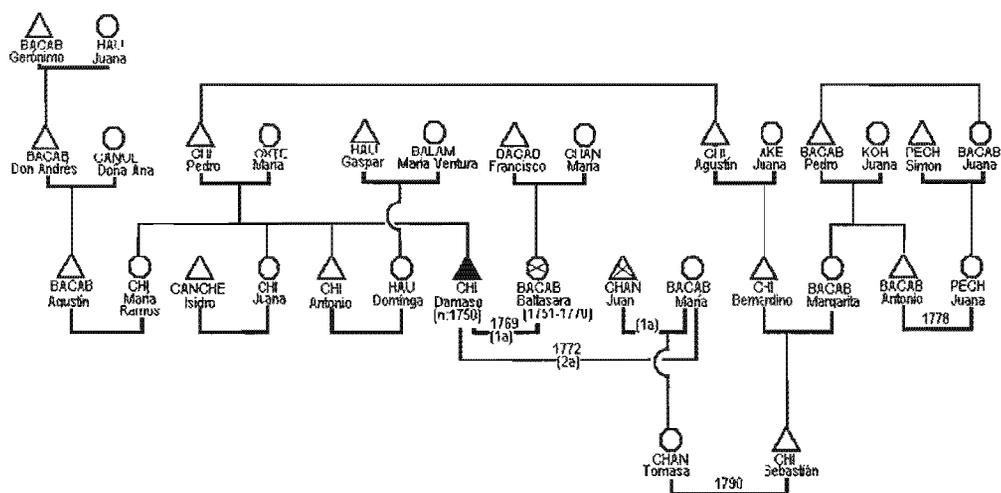
Cuadro 16. Genealogía de Feliciano Canul, Tekantó 1769



Fuente: AAY, "Archivo parroquial de Tekantó", CHF, libro de bautizos 648038, libro de matrimonios 648045

Dámaso Chi, con 19 años de edad, contrajo nupcias con Baltasara Bacab (ver cuadro 17). Tras enviudar al año de haberse casado, tomó como nueva esposa a María Bacab. Aunque el cuadro que nos presenta esta segunda unión es mucho más complejo, ya que a pesar de que no fue posible establecer relación de parentesco consanguíneo entre ambas mujeres, en una generación ascendente y otra descendente sí se pudieron trazar vínculos de parentesco de tipo cruzado (Francisco Bacab/María Chán, María Bacab/Juan Chán).

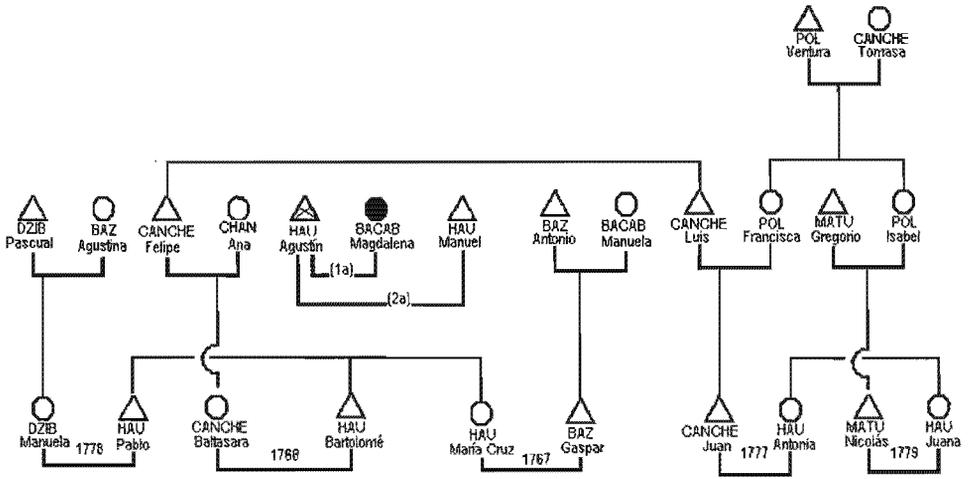
Cuadro 17. Genealogía de Dámaso Chi, Tekantó, 1769, 1772



Fuente: AAY, "Archivo parroquial de Tekantó",
CHF, libro de bautizos 648038, libro de matrimonios 648045

Magdalena Bacab tuvo por esposos a Agustín y a Manuel Hau, aparentemente primos paralelos en 2° grado (ver cuadro 18). Los hijos que tuvo en uno y otro matrimonio, participaban del mismo circuito de intercambio de connubio.

Cuadro 18. Genealogía de Magdalena Bacab, Tekantó 1767



Fuente: AAY, "Archivo parroquial de Tekantó", CHF, libro de bautizos 648038, libro de matrimonios 648045

Con la información esbozada, es posible plantear que más que prácticas de sororato o levirato, los casos de este tipo en Tekantó evidencian prácticas matrimoniales configuradas estratégicamente en un contexto en el que el poder político y los títulos de nobleza eran bienes de mayúsculo interés, pues el nuevo matrimonio no se contraía precisamente con un hermano, sino que el segundo cónyuge se tomaba en el mismo grupo en donde se hubiera tomado el primero. De ahí que no sea común encontrar actas en las que el patronímico del esposo/a fallecido fuera idéntico al del nuevo consorte, pues estas argucias parentales parecen haber sido comunes sólo entre algunos grupos, entre ellos, uno de los más evidentes eran los patrilineales Bacab.

Muy semejantes son los contornos de las prácticas matrimoniales que se pueden perfilar a partir de las actas matrimoniales de Tixkochoh, pueblo sujeto de la parroquia de Tekantó. En esta localidad, 31 de los 36 matrimonios de segunda ocasión que se efectuaron entre 1728 y 1777, involucraban sólo a contrayentes que ya habían pasado por

un primer o hasta un segundo enlace.²¹⁰ Además, en ninguna de las actas el apellido del cónyuge fallecido coincidía con el del nuevo esposo/a.

Pero en lo tocante a la administración de los sacramentos, el casamiento de los indios viudos, aunque permitido por la Iglesia, requería de un cuidadoso registro del historial de los futuros contrayentes. Como se vio en otro apartado de este capítulo, quienes pretendían volverse a casar debían presentar el acta de defunción de su cónyuge fallecido o,²¹¹ en el peor de los casos, sus restos óseos, pues, llegaba a suceder que un indio o india que quisiera contraer matrimonio por segunda ocasión –sin haber enviudado– se fuera a otro pueblo y diera por fallecido a su anterior compañero; o incluso aquel que de hecho había enviudado de su primer consorte, utilizaba la misma acta de fallecimiento para contraer matrimonio por tercera o cuarta vez.²¹²

De la primera mitad del siglo XIX, se conservan en el Archivo General de la Nación varias denuncias en contra de indios por el delito de “matrimonio doble”, esto es, que siendo casados en otra jurisdicción, se volvieron a unir en matrimonio en un lugar distante y presumiéndose solteros o viudos.

Una de ellas es la que aconteció en 1839, cuando el párroco de Hocabá comenzó las diligencias para averiguar acerca de un supuesto matrimonio doble que había contraído en su parroquia Paula Pat con Juan Be. Ella, de 19 años, era hija expósita de Pablo Pat y natural del pueblo anexo de Tzanlahcat. Él, de la misma edad, era natural de Izamal y vecino de la hacienda Tzabkú. Según las indagaciones del religioso, no teniendo más que 13 años, Paula Pat se casó en Huhí con Leonardo Tec; ella huyó de su lado –según sus mismas declaraciones– porque su suegra era del mismo pueblo y los visitaba frecuentemente. Habiendo llegado a Hocabá, se cambió el nombre por el de Paula Cupul y, tiempo después, inició los trámites para casarse con Juan Be. Engañosamente, aseguró que por ser de Sotuta, le resultaba sumamente complicado obtener su partida de

²¹⁰ AAY, “Archivo Parroquial de San Agustín Tekantó”, libro de matrimonios de indios de Tixkochoh, CHF, rollo 743587.

²¹¹ AGI, México 3168, “Constituciones Sinodales”, 1722.

²¹² En las Constituciones Sinodales se pide a los párrocos poner especial cuidado en que cuando algún indio casado pidiera certificación de la muerte de su consorte, no la dieran a menos que otro cura la solicitara, para que no sucediera, como ocurría comúnmente, que sacada la primera certificación de muerte se utilizara la misma para matrimonios sucesivos. *Ibidem*.

bautizo, por lo que el matrimonio se llevó a cabo sin las sospechas del fraile que les dio la bendición.²¹³

Las inquisiciones comenzaron cuando José Manuel Lara, cura de Tzanhcat, le escribió a su homónimo de Hocabá afirmando que Paula Pat ya había estado casada. Sin embargo, el caso se complicó porque Paula no se casó por primera vez con el apellido de su padre adoptivo (Pat), ni con el nuevo que se había adjudicado (Cupul), sino con el de su progenitora (Canché), que era el mismo que aparecía en su acta de bautizo, elaborada en Sanlahcat.

Tal barullo muestra toda la serie de argucias a las que recurrió una india para casarse por segunda ocasión y sortear los impedimentos que le presentaba la legislación eclesiástica. Pero éste no fue el único caso consignado. En 1842 Raymundo Chán fue acusado por el mismo delito: "matrimonio doble". El inculpado reconoció su falta, declarando que sólo por "flaqueza e ignorancia" solicitó con insistencia al padre de María Uc que le concediera permiso para casarse con ella, pero que sin embargo él ya tenía una "legítima mujer" que desde hacía tiempo había abandonado en Tekax.²¹⁴

De ahí que los matrimonios entre indios de jurisdicciones parroquiales distintas hayan representado una mayor complejidad, pues las informaciones de soltura requerían de la confirmación de actas y testigos.

Recapitulando, los bajos porcentajes de la población de viudos y solteros en relación con la de adultos casados, en las fuentes demográficas de principios y finales de la Colonia, son parte del testimonio que muestra la vigencia que tuvo el matrimonio como uno de los ejes rectores de la sociedad maya en la época colonial.

Las segundas (y terceras) nupcias, fueron mecanismos que servían para nivelar la mengua que provocaba el fallecimiento de un esposo/a, y la manera en que éstas se celebraban dice mucho sobre las formas de organización indígena de entonces.

En primer lugar, en este apartado se vio que el número de mujeres que permanecían viudas era considerablemente mayor al de hombres. Asimismo, se argumentó que este fenómeno encuentra su explicación en diversas variables:

²¹³ AGN, Ramo Bienes Nacionales, vol. 9., exp. 27, fjs. 1r-41v, año de 1839. "Causa criminal seguida a Paula Pat por el delito de matrimonio doble".

²¹⁴ AGN, Ramo Bienes Nacionales, vol. 8, exp. 28, fjs. 1r-19v, año de 1842, "Diligencias instruidas contra Taymundo Chán por matrimonio doble".

- Por un lado, la edad a la que se enviudara, influía en la posibilidad que tenía un hombre o una mujer de volverse a casar. Parece haber sido más difícil que una mujer que rebasaba su edad reproductiva encontrara un nuevo marido. Además, como se verá en el capítulo referente a la residencia, era más sencillo que una viuda de edad avanzada se amparara en el cobijo de la unidad doméstica que encabezaba un hijo o un yerno.
- Por otro lado, si la viudez llegaba a una edad más temprana, los hombres dejaban transcurrir menos tiempo que las mujeres entre un matrimonio y otro.
- Finalmente, las tasas de mortalidad masculina eran más altas que las de mortalidad femenina. Ello traía como consecuencia un mayor número de viudas.

La suma de estas tres variables permite explicar el elevado número de viudas en comparación con el de viudos que se registró a lo largo de toda la época colonial.

En segundo término, en este apartado se destacó la característica de los segundos matrimonios entre los mayas –compartida con otros lugares y otros tiempos de Mesoamérica- según la cual los viudos no se casaban con solteros. Esto se puede deber, como ha sido apuntado por otros autores, a la creencia de que las almas de los esposos (los primeros esposos) se encontrarán después de la muerte. Pero también, según se desarrolló líneas atrás, es muy posible que estas normas de connubio hayan estado vinculadas con la serie de relaciones de parentesco por afinidad que se tejían en razón del matrimonio y que no se desbarataban tras la muerte de uno de los cónyuges.

No obstante, también se vio que estas pautas identificables en las segundas nupcias no eran infranqueables, sino que el matrimonio entre viudos y solteros fue un artificio empleado por algunos grupos para mantener dentro de un perímetro, dibujado con los ápices de la alianza, un conjunto de bienes preciados, como eran el poder político y los títulos de nobleza.

Todo este *trabajo de mantenimiento* del parentesco, cabe insistir, adquiriría tintes específicos en contextos demográficos particulares, aunque en todos ellos el matrimonio aparece como un elemento fundamental de los cimientos de la sociedad.

2.5 CIRCUITOS DE INTERCAMBIO MATRIMONIAL, SIGLOS XVI Y XVIII. UNA PROSPECCIÓN DESDE LA ANTROPOLOGÍA Y LA DEMOGRAFÍA

En el primer capítulo de esta tesis se analizó la manera en que el *parentesco oficial* de los mayas hacía un reconocimiento doble de la filiación, es decir, que admitía la existencia de las líneas paterna y materna. De igual forma, se apuntó que esta presencia de un sistema de *doble filiación* implicaba la asignación diferenciada de funciones en ambos lados de la parentela.

En este marco, el grupo matrilineal de un hombre aparece en la nomenclatura como dador de mujer (expresado en el término *mam*). Esta característica, se vio en dicho capítulo, encontraba una fuerte vinculación con un sistema de connubio preferencial entre primos cruzados bilaterales. Un sistema semejante, más que presentarnos la polaridad tradicional entre consanguíneos y afines, tiende a dividir el mundo de los parientes en dos categorías: con quienes se comparte (paralelos) y con quienes se intercambia (cruzados).²¹⁵

En este apartado se expondrá un análisis sobre la manera en que parientes paralelos y parientes cruzados constituían circuitos de intercambio matrimonial. Se verá cómo la información del siglo XVI y XVIII muestra los matices que adquirió la puesta en marcha de las normas protocolarias expresadas en el *parentesco oficial*, según las cuales un cónyuge preferencial era el hijo de un tío cruzado (hermano de madre o hermana de padre).

Las fuentes de material empírico serán las mismas que se han venido trabajando en los apartados anteriores: para el primer siglo colonial se trata de las matrículas de tributarios elaboradas en 1583 por el segundo visitador de Yucatán, Diego García de Palacio, para la última centuria de dominación española son los libros sacramentales del pueblo de Tekantó y su sujeto parroquial Tixkochoh.

Como en los casos desarrollados en los apartados antecedentes, el tipo de análisis que se puede obtener de uno y otro tipo de documentación es muy distinto. Sin embargo, aun en estas diferencias fue posible encontrar puntos de interés que permitieron

²¹⁵ Esta es una de las características que Lévi-Strauss asigna a los ordenamientos tipo casa melanesios, en los cuales "su núcleo es en esencia linajudo", sin embargo la relación de fuerza significativa es la que se establece entre los asociados dentro de una red de intercambios matrimoniales. Es aquí donde se forma un margen que anula la diferencia entre consanguinidad y afinidad. Lévi-Strauss, *Palabra dada*, 189, 195.

identificar señales de cambio en las pautas matrimoniales entre los mayas en distintas etapas.

Con base en las matrículas, únicamente fue posible subrayar los ejemplos evidentes en los que había intercambios matrimoniales entre parientes cruzados. Las actas sacramentales de dos siglos después, por el contrario, permitieron rastrear las relaciones de parentesco que se extendían más allá de los propios contrayentes. No obstante, me interesa subrayar la enorme dificultad que ello representó en el ejercicio de investigación, pues al momento de elegir al azar una pareja para la reconstrucción de una genealogía, llegué en ocasiones a conectar en un mismo cuadro hasta 80 personas.

Por lo anterior y con el fin de hacer más comprensible la presentación de los datos, decidí mostrar únicamente algunos ejemplos que permitieran caracterizar las singularidades más sobresalientes de la forma en que se intercambiaban cónyuges entre los mayas de principios y finales de la Colonia. Ello, como se verá más adelante, construía las relaciones de alianza que se establecían sobre la base de complejas redes parentales que transitaban por el intrincado derrotero de la historia peninsular.

En términos generales, la casuística elegida para este apartado, tanto para el XVI como para el XVIII, confirma las anotaciones que Landa hizo en su tiempo, según las cuales los indios de Yucatán no se casaban con alguien de su misma familia paterna.²¹⁶ Sin embargo, se debe mencionar que, aunque pocas, en el siglo XVIII se encontraron parejas formadas por personas que tenían un mismo patronímico (ver tabla 12). Este cambio en las pautas matrimoniales, aparentemente mínimo, merece algunas observaciones:

²¹⁶ Landa, D., *Relación de las cosas*, 43.

Tabla 12. Parejas en las fuentes demográficas de los siglos XVI y XVIII cuyos integrantes son portadores del mismo patronímico

Lugar	No. Total de parejas	No. de parejas con el mismo patronímico	% del total
Siglo XVI			
San Miguel Cozumel	62	0	0
Santa María Cozumel	81	0	0
Tixcacabchén (Tizimin)	134	1	0.7
Tecay (Tizimin)	72	0	0.0
Boxchén (Tizimin)	141	1	0.7
Dzonotchuil (Tizimin)	176	0	0.0
Espita	200	2	1.0
Dzabancuy (Espita)	82	1	1.2
Pencuyut	86	0	0.0
Subtotal:	1034	5	0.5
Siglo XVIII, indios de pueblos			
Cacalchén	120	5	4.2
Conkal	175	10	5.7
Bokobá	160	1	0.6
Tekantó	299	4	1.3
Kimbilá	176	3	1.7
Tixkochoh	65	1	1.5
Citilcum	64	2	3.1
Ixil	336	4	1.2
Subtotal:	1395	30	2.2
Siglo XVIII, indios de estancias y haciendas			
Fincas sujetas a Yobain	30	0	0.0
Fincas sujetas a Dzilam	10	0	0.0
Fincas sujetas a Dzizantún	67	2	3.0
Fincas sujetas a Izamal	383	3	0.8
Subtotal:	490	5	1
TOTAL:	2919	40	1.4

Fuentes: AGN, Ramo Civil 666, exp. 2; AGN, Ramo Tierras 2809, exp.20; AGN, Ramo Tributos, vol. 64, exp. 1, 2, 3; AGN, Ramo Tributos, vol. 67, exp. 2, 3, 3. AGN, Ramo Tributos, vol. 65, exp. 1-6; AGN, Ramo Tierras 2726, exp. 6. Roys, R. E. Adams, *Report and Census*, 17

En la tabla anterior se advierte que en el siglo XVI eran prácticamente inexistentes los matrimonios formados por cónyuges con idéntico patronímico. Esto indica que, ciertamente, la proscripción de este tipo de uniones era una norma de alianza que se ponía en práctica ¿Cómo explicar que esta representatividad haya aumentado casi cuatro veces en el siglo XVIII?

Este fenómeno fue más frecuente en los pueblos de indios, en comparación con los indios que vivían adscritos al servicio de las fincas rurales propiedad de españoles. Igualmente, más de la mitad de los indios que estaban casados de esta manera (tanto en los pueblos como en las fincas) eran portadores de dos patronímicos: Pech y Matu, originarios de la provincia prehispánica de Ceh Pech. En el apartado siguiente se verá

que estos grupos, sobre todo el de los Pech, se comportaron a lo largo de toda la época colonial dentro de los límites de una rígida endogamia que, durante muchas generaciones, los llevó a casarse sólo con personas que compartieran su mismo patronímico.

Muy posiblemente ésta fue una de las estrategias que les permitió ostentar el poder político hasta ya entrado el siglo XIX, en muchos de los pueblos que gobernaron desde tiempos prehispánicos.

Elo explica, también, que la incidencia de matrimonios endógamos sea ligeramente más baja en las fincas rurales, pues la diáspora de indios que abandonaron sus pueblos para adscribirse al servicio de las estancias —que cobró fuerza desde los últimos tiempos de la época colonial— trajo consigo un rompimiento con las estructuras políticas de las repúblicas de indios.²¹⁷ De esta manera, la endogamia no tenía tanto sentido si no había recursos, privilegios, títulos o prerrogativas que conservar por medio de circuitos cerrados de conubio.

Asimismo, es importante subrayar que lo anterior sólo permite interpretar la mitad de matrimonios en apariencia endógamos. Para comprender la otra mitad es necesario mirar las actas sacramentales de Tekantó.

Los registros en los que ambos contrayentes se apellidaban de forma idéntica, no hacen otra cosa que confirmar que el común de los mayas evitaba el matrimonio entre personas emparentadas patrilinealmente.²¹⁸ Estos enlaces, engañosamente endógamos, eran en realidad matrimonios entre parientes cruzados, pues uno de los postulantes era “hijo legítimo” portador de un patronímico y el otro era un “hijo natural” que, al no tener un padre reconocido socialmente, se hacía llamar con su matronímico, de manera que no había vínculo agnaticio que impidiera el enlace.

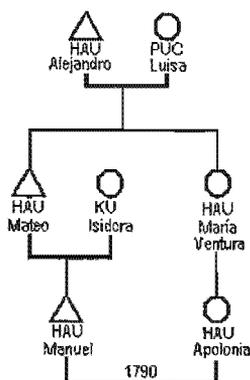
Esta situación se ejemplifica claramente con el casamiento que se celebró en 1790 entre Manuel Hau y Juana Hau. La novia era hija natural de la hermana del padre del novio; los contrayentes eran, en suma, primos cruzados en primer grado y no paralelos

²¹⁷ Peniche, P., *La diáspora*; Peniche, P., *La migración*.

²¹⁸ La existencia de linajes patrilineales exogámicos ha sido advertida en varios grupos mayances de la época colonial como entre los Quichés, Carmack, R., *Historia Social*, 71; los cakchiqueles, Carrasco, P., *La exogamia*, 193. Roys apunta que entre los yucatecos los grupos patronímicos sentaban las bases para la exogamia. Roys, R., *Lowland Maya*, 661. Para Restall los *chibal'ob* eran clanes exogámicos, más que linajes. Restall, M., *The maya world*, 17. Incluso también entre los nahuas, Carrasco, P., *El barrio*, 4.

patrilineales como podría parecer por el apellido (ver cuadro 19). De igual forma, Dominga Camal, al ser hija natural de Basilia Camal, no tuvo impedimento para casarse con Gaspar Camal quien, como se observa, se llamaba igual que ella.

Cuadro 19. Matrimonio entre Manuel Hau y Apolonia Hau, Tekantó 1790



Fuente: AAY, "Archivo parroquial de Tekantó", CHF, libro de bautizos 648038, libro de matrimonios 648045

Al parecer, los indios del pueblo vecino de Tixkochoh prefirieron no correr el riesgo de que entre los "hijos naturales" se deslizara algún matrimonio entre parientes prohibidos, en vista de que la filiación patrilineal de los novios no necesariamente se hacía explícita a través del apellido. En este pueblo, quienes no tenían un padre socialmente reconocido, sólo se casaban con otro que tuviera su misma condición, esto es, con otro "ilegítimo".²¹⁹ Es factible también que esta peculiaridad de los enlaces en el pueblo sujeto de Tekantó tuviera que ver con otros factores, como las implicaciones sociales que devenían de ser un "hijo natural".

²¹⁹ AAY, "Archivo Parroquial de San Agustín Tekantó", libro de matrimonios de indios de Tixkochoh, CHF, rollo 743587.

Por otro lado, en el capítulo primero se abordó la manera en que la terminología yucateca del parentesco en la época colonial perfilaba la existencia de un matrimonio entre primos cruzados bilaterales. La composición de algunas de las parejas que formaban las unidades residenciales computadas en las fuentes demográficas del siglo XVI, sugieren la presencia de este tipo de uniones, que se daban en el marco de intercambios recíprocos. Pero, además, que estas unidades intercambistas formaban núcleos residenciales.

En los censos de Santa María y San Miguel Cozumel (1570), por ejemplo, se ven residencias conformadas por matrimonios en donde el hombre de uno y la mujer del otro tenían idéntico patronímico, mientras que los cónyuges de ambos se apellidaban distinto a ellos, pero igual entre sí. Como muestra, la casa en donde vivía la pareja integrada por Pedro Pat y su mujer Ana Puc, además del matrimonio de Gaspar Puc y Catalina Pat. Hipotéticamente, Pedro y Catalina podrían ser dos hermanos (o primos paralelos patrilaterales) que se casaron con los *siblings* Gaspar y Ana.²²⁰ Estas formas se repiten en las cuentas de Espita, Tizimín y Pencuyut, integradas una década después.

También, como se analizará en el capítulo referente a la residencia, son muy comunes las viviendas en donde se advierte que los varones de un grupo (A) tomaban mujeres preferentemente en otro (B), mientras que los varones de ese otro (B) lo hacían en uno distinto (C). Estos sistemas son conocidos en la literatura estructural como de *intercambio generalizado*, característicos de las estructuras de parentesco semi-complejas así como también de los sistemas terminológicos tipo omaha.²²¹

En Pencuyut, por ejemplo, cuatro de los seis varones Balam estaban casados con mujeres Chel, tres de los cuatro varones Chel estaban casados con mujeres Dzul, mientras que los varones Dzul no seguían un patrón de alianza discernible. Justo ahí el circuito de intercambio seguía un rumbo que me es imposible identificar.

Para el siglo XVIII, la representatividad de casos evidentes de matrimonios entre primos cruzados en la muestra trabajada para los pueblos de Tekantó y su pueblo sujeto de Tixkochoh es relativamente baja. De hecho, son sólo algunas las actas en las que a través de los patronímicos de los contrayentes y de sus padres, pude hacer un rápido rastreo en los registros de bautizos para constatar de que se trataba de primos cruzados.

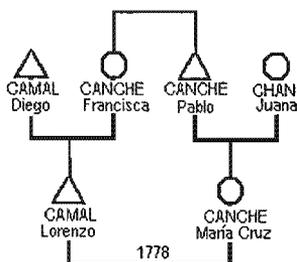
²²⁰ Censo de San Miguel, Cozumel 1570. Roys, R. y E. Adams, *Report and Census*, 18.

²²¹ Fox, R., *Sistemas de parentesco*, 202. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales*, 344-351.

Tales son los casos, por ejemplo, de los enlaces entre Antonio Bacab y Juana Pech (cuadro 17), Lorenzo Camal y María Cruz Canché (cuadro 20) y de los hermanos Poi con los primos Hau (cuadro 21).

En los dos primeros, el hermano de la madre del novio funge como "dador de mujer". Es el *acan* (tío cruzado) que en la nomenclatura, según se vio en el capítulo primero, aparece como uno de los términos nucleares del parentesco por afinidad.

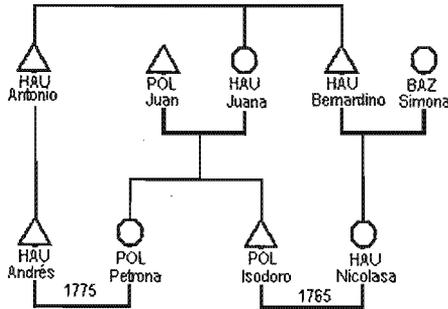
Cuadro 20. Matrimonio entre Lorenzo Camal y María Cruz Canché, Tekantó 1778



Fuente: AAY, "Archivo parroquial de Tekantó", CHF, libro de bautizos 648038, libro de matrimonios 648045

El segundo caso es más interesante, pues tenemos a una mujer (Juana Hau) que casó a sus dos hijos, una mujer y un hombre (*al*), con sus sobrinos cruzados (*chak*). Estos enlaces retratan la naturaleza bilateral del matrimonio cruzado.

Cuadro 21. Matrimonios POL / HAU, Tekantó 1765, 1775



Fuente: AAY, "Archivo parroquial de Tekantó", CHF, libro de bautizos 648038, libro de matrimonios 648045

Sin embargo, después de escudriñar estos y otros ejemplos, la intención de medir la incidencia estadística de esta forma de alianza se venía abajo, pues su representatividad era tan baja que no valía la pena presentar registros porcentuales que apenas llegaban al 8% de la muestra. Observaciones, estas, semejantes a las que hizo William Haviland basándose en un análisis de los Censos de Cozumel anteriormente citados. Este autor, apunta que los casos que sugieren la existencia de matrimonio entre primos cruzados en los pueblos de Santa María y San Miguel, apenas llegan al 10% de total de parejas registradas, por lo que concluye que esta forma de alianza conyugal era tan sólo una tendencia a casarse con alguien que estuviera cerca.²²² Sin embargo, llegar a tales afirmaciones con base en tan poca información me parecía aún muy aventurado, por no decir limitado. Fue entonces cuando intenté realizar los grandes cuadros de parentesco que referí con anterioridad, con lo cual me di cuenta de que los intercambios matrimoniales se llevaban a cabo entre grupos de parientes cruzados y no, como retrata la nomenclatura, bajo la ecuación "hermano de la madre = padre de la esposa".²²³

²²² Haviland, W., *Marriage and the Family*, 222.

²²³ En su análisis sobre el sistema de parentesco incáico, R.T. Zurlmea encuentra un patrón de alianza muy semejante al que aquí se describe, en el cual si bien la nomenclatura expresa esta misma ecuación de HnoM/PeEs, en la realidad empírica observable todos los siblings en una

Esto es todavía más complejo de lo que parece, pues estos circuitos de connubio incluían no sólo a consanguíneos y afines, sino que en las mismas categorías de paralelos y cruzados intervenían parientes espirituales, adoptados e hijastros, es decir, en el matrimonio se conjugaba todo el universo parental de la sociedad maya.²²⁴

En adelante presentaré sólo algunos casos, aquellos que me pareció sintetizan y reflejan de manera más comprensible los distintos matices que identifiqué en el matrimonio cruzado entre los mayas del siglo XVIII:

Caso 1. Éste es, como los anteriores, un típico ejemplo de un matrimonio entre primos cruzados. Los hermanos Juan y Francisco Canul se casaron con Juana y María Pot. La conexión se daba a través del padre de los varones, Manuel Canul y la hermana de éste, Josefa Canul, madre y tía paralela de cada una de las mujeres respectivamente.

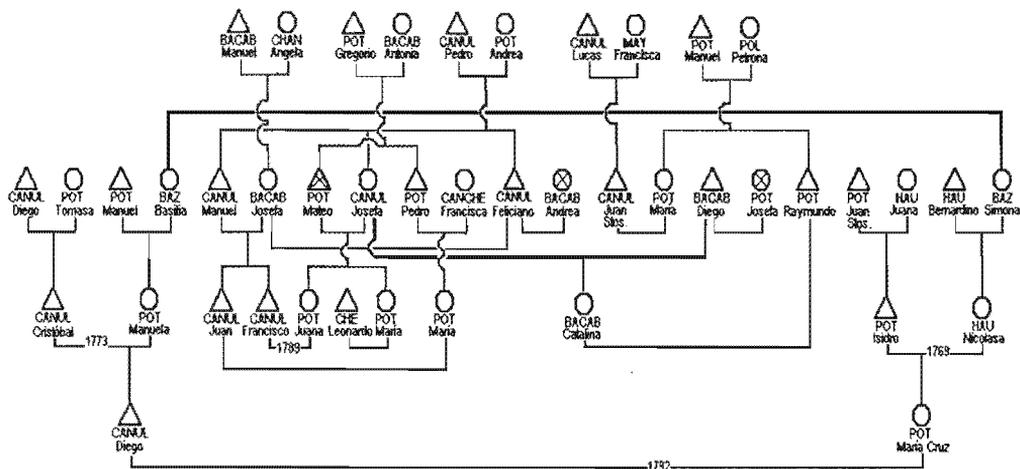
Sin embargo, la genealogía que se puede trazar a partir de los matrimonios cruzados entre los Pot y los Canul es de mayor importancia, puesto que retrata lo que he llamado líneas atrás "intercambios matrimoniales entre grupos de parientes cruzados" (ver cuadro 22).

Aquí, se nos ofrece una fotografía de matrimonios cruzados que se efectuaron por tres generaciones sucesivas: Josefa Canul se casó en primer matrimonio con su primo cruzado (*mam*, hijo de la hermana de su padre); sus hijas (*af*) se casaron con los hijos de su propio hermano (*chak*); la suegra que Josefa tuvo en su primer matrimonio (*hauan/noh* co), era del mismo grupo patrilineal que el suegro que tuvo en su segundo matrimonio, pero también que los suegros de su hermano Manuel (del primero y del segundo matrimonio).

patrilinea pueden emplear la misma ecuación. Zurdema, *El sistema de parentesco*, 111. Sobre esta idea Freda Wolf encuentra que entre los aymaras esta división entre paralelos y cruzados era fundamental en los patrones de alianza. Wolf, F., *Parentesco aymara*, 115.

²²⁴ Esta particularidad de ciertos sistemas de parentesco es característica de los ordenamientos tipo casa descritos por Lévi-Strauss para el caso melanesio, donde se admiten sin dificultad [190] miembros suplementarios reclutados sobre la base de la alianza matrimonial, del parentesco cognaticio o del patronaje económico o padrinaje político. Lévi-Strauss, *Palabra dada*, 189-190.

Cuadro 22. Matrimonios cruzados CANUL / POT, Tekantó 1768-1792



Fuente: AAY, "Archivo parroquial de Tekantó", CHF, libro de bautizos 648038, libro de matrimonios 648045

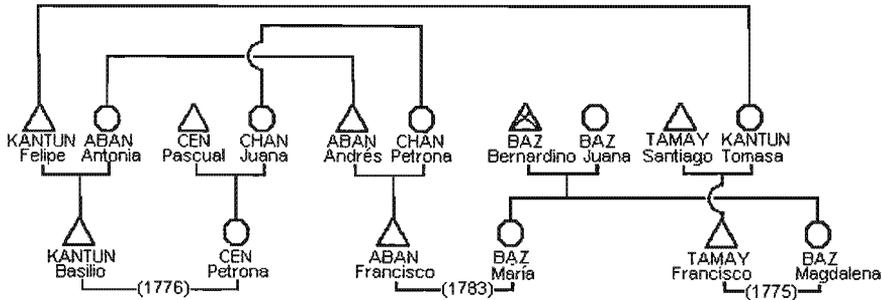
De los enlaces referidos, se infiere que los Canul y los Pot eran parientes cruzados entre sí. Ello contribuye a la comprensión de otros numerosos vínculos conyugales entre personas de estos patronímicos, que fueron registrados en Tekantó entre 1767 y 1793.

La misma Josefa Canul, por ejemplo, se casó en segundas nupcias con Diego Bacab, quien no es casual se apellidara igual que su cuñada, esposa de su hermano (*cicba!*) Manuel (Josefa Bacab), posiblemente ambos eran hermanos o primos paralelos aunque no me fue posible comprobarlo. Este Diego Bacab era viudo de Josefa Pot, del mismo grupo patrilineal que el cónyuge fallecido de su nueva mujer. Josefa Canul y Diego Bacab tuvieron una hija en 1770, quien 17 años más tarde se casó con un varón Pot. Es decir que, en términos estructurales, Diego Bacab devolvió al grupo de los Pot una mujer, a cambio de la que hubiera tomado tiempo atrás. No obstante, esto no debe entenderse como una suerte de estructura elemental de intercambio recíproco, pues la hija de Diego, Catalina Bacab, no se casó en el mismo grupo del que procedía su madre, sino de aquel dador de la primera esposa de su padre.

Por otro lado, aun con los ojos sobre los Pot y los Canul, el análisis de estos enlaces contribuye a apoyar la hipótesis de que entre los mayas de la época colonial, todavía en el siglo XVIII, era el lado materno de la ascendencia el que preferentemente se encargaba de celebrar las alianzas matrimoniales. El casamiento que se efectuó en 1792 entre Diego Canul y María Cruz Pot así lo deja ver, pues la abuela materna del novio (*chich*) era del mismo grupo que la abuela materna de la novia. Los progenitores del novio eran parientes cruzados entre sí, posiblemente primos, de idéntica forma que los de la novia. Ambos padres (el de Diego y el de María Cruz) tomaron una mujer dentro de su grupo matrilineal que era, al mismo tiempo, el grupo en donde tomó esposa su padre.

Caso 2. En el matrimonio entre Basilio Kantun y Petrona Cen se advierte, como en el caso anterior, que el cruzamiento no afectaba únicamente a la progeie directa de un individuo, sino también a los sobrinos paralelos. Lo anterior no sorprende si se recuerda que estos, hijos y sobrinos paralelos, eran terminológicamente equiparados. Al no tener el avúnculo (*acan/han*) una hija disponible, el varón Kantún tomó por mujer a la sobrina paralela de su tío cruzado (hija de la hermana de la esposa del tío). El avúnculo (Andrés Aban) llamaría a su sobrina (Petrona Cen) de la misma manera que si fuera su propia hija (*ix mehen*), por tratarse de la hija de la hermana de su esposa; de la misma manera Petrona lo nombraría "pequeño padre" (*dzeyum*) por ser su tío paralelo, esposo de la hermana de su madre. Así, este ejemplo, como el anterior, sostiene la hipótesis de que aún en el último siglo colonial los mayas practicaban el matrimonio entre primos cruzados. De manera indirecta, aparece el hermano de la madre de un hombre como "dador de mujer" (ver cuadro 23).

Cuadro 23. Matrimonio cruzado KANTUN / CEN, Tekantó



Fuente: AAY, "Archivo parroquial de Tekantó", CHF, libro de bautizos 648038, libro de matrimonios 648045

Caso 3. Aquí se trata de una genealogía que presenta una situación semejante a la que se vio en el caso uno, en donde se pudo trazar un vínculo entre la difunta mujer de Diego Bacab (Josefa Pot) y el esposo (Raymundo Pot) de la hija (Catalina Bacab) que tuvo con su segunda mujer (Josefa Canul) (este caso en el cuadro 22). El ejemplo que aquí se expone (volver al cuadro 18) se abordó ya en el apartado referente a segundas nupcias, en donde se señaló que Magdalena Bacab tuvo por primero y segundo maridos a dos varones que provenían del mismo grupo patrilineal. Pues bien, los hijos que tuvo en uno y otro matrimonio se casaron con dos primos paralelos. Aunque con la información disponible es muy difícil saber si los criterios de estos enlaces eran patrilineales o matrilineales, pues se ha visto ya que ambos padres de los hijos de Magdalena eran del mismo grupo patrilineal.

Además, este caso capta también las formas en que el parentesco cruzado se extendía con fines matrimoniales. Una de las hijas que Magdalena tuvo con Manuel Hau (*al*, Juana Hau), contrajo nupcias con el primo paralelo matrilateral (Nicolás Matu) de su cuñado (*muu/muuil*, Juan Canché), esposo de su hermana (*cic*, Antonia Hau); éste, a su vez, era primo paralelo patrilateral de la esposa (*hauan*, Baltasara Canché) de su medio hermano (*zucun*, Bartolomé Hau). Así, se advierte que el cruzamiento que había entre los

Por último, y no por ello de menor importancia, se debe destacar que la gran mayoría de los matrimonios que fueron registrados en las actas sacramentales analizadas en este apartado eran uniones entre personas oriundas de la misma localidad. Esto es posible saberlo gracias a que una de las condiciones necesarias de los registros matrimoniales era anotar la procedencia de ambos contrayentes, o al menos el lugar en donde hubieran sido bautizados. Con base en estos datos, tenemos que el 87% de novios y poco más de 90% de novias eran del mismo pueblo de Tekantó.

Tabla 13. Lugar de origen de los contrayentes forasteros en las actas matrimoniales de Tekantó, 1767-1793

Lugar de Origen	Hombres	Mujeres	Total
Barrios de Mérida	8	5	13
Tixkochoh	5	3	8
Izamal	5	2	7
Kimbilá	2	1	3
Cansahcab	2	0	2
Bokobá	2	0	2
Temax	1	2	3
Otros (20 localidades)	11	9	20
TOTAL:	36	22	58

Fuente: AAY, "Archivo de la parroquia de Tekantó", libro de matrimonios, CHF Rollo 648045

Estos datos coinciden con los que se esbozarán en la segunda parte del capítulo sobre la residencia, según los cuales en 1803 en el pueblo cabecera de la parroquia, el 18% de los varones tributarios eran forasteros (y un cálculo muy semejante para las mujeres). Los que fueron registrados como originarios de otro pueblo se casaron con personas locales, lo cual indica la existencia de cerca de un 20% de matrimonios interregionales en el pueblo de Tekantó.

Estos bajos números relativos los encontramos también en los matrimonios que se realizaron en la parroquia de Maxcanú entre 1682 y 1756, en donde sólo el 8.72% de los novios eran forasteros, en tanto que las mujeres foráneas ocupaban apenas el 6.19% del total de las contrayentes.²²⁵

Sin embargo, en Tixkochoh llama más la atención este fenómeno, pues, como se advertirá en el capítulo tercero, más del 50% de su población era inmigrante. Aún así, en las actas matrimoniales se consignan también números relativos muy bajos de

contrayentes originarios de otro pueblo. Lo más probable es que los foráneos no hayan migrado solos, sino con su cónyuge, pero ¿qué pasaría con sus hijos cuando llegaran a una edad casadera? Quizá algunos de ellos fueron quienes pudieron encontrar pareja en el mismo pueblo en el que residían, mientras que el resto volvía al lugar de sus padres a buscar consorte.

A manera de recapitulación, el desarrollo de este apartado confirma la posición del grupo matrilineal de un hombre como dador de esposa. Ese grupo que, según se vio en el capítulo primero, quedaba unido por el término clasificatorio de *mam*.

El matrimonio entre primos cruzados era mucho más que un sistema terminológico. Los patrones de connubio, que se plasman a partir de las fuentes demográficas de la época colonial, muestran que las categorías básicas del universo parental de los mayas se sustentaban en la distinción que había entre parientes cruzados y parientes paralelos, más que entre consanguíneos y afines.

En el siglo XVI se percibe que las uniones entre paralelos y cruzados eran bilaterales, reflejando una suerte de intercambio recíproco de cónyuges. Sin embargo, el XVIII muestra un tipo de alianzas más intrincado. Aquí, el matrimonio aparece bajo una forma semicompleja de intercambio generalizado, característico de los sistemas Omaha, en donde además se registra una primacía del lado matrilateral de la parentela de un hombre en los criterios de selección de esposa.

Por otro lado, en términos generales, se puede concluir que para los mayas, tanto en el XVI como en el XVIII, estaba proscrito el matrimonio con alguien de su mismo grupo patrilineal. No obstante, fue posible ver que las normas protocolarias del parentesco estaban siempre sujetas a una serie de subversiones que, en algunos casos, llevaban a situaciones en las que las relaciones del *parentesco práctico* no coincidían con aquellas expresadas por el *parentesco oficial*.

En el apartado siguiente se analizarán casos específicos en los que las alianzas matrimoniales fueron manejadas estratégicamente por los mayas en las postrimerías de la época colonial, en un contexto en donde los grupos de poder buscaban defender y/o incrementar su patrimonio tangible e intangible.

²²⁵ Repetto, B., *Demografía Histórica*, 276, 278.

2.6 MATRIMONIO Y RELACIONES DE PODER. LOS CASOS DE TEKANTÓ E IXIL, SIGLOS XVIII Y XIX

De una u otra forma, el abordaje de la importancia que tenía el matrimonio en la custodia de la propiedad material y simbólica de un grupo de parientes, se ha venido haciendo a lo largo de los apartados antecedentes:

Cuando se describieron los rituales matrimoniales de los mayas, se refirió una ceremonia que los religiosos interpretaron como “bautizo”, pero que en realidad se trataba de un rito de paso que tenía como una de sus funciones trazar los contornos sociales dentro de los cuales se elegía a un cónyuge. Recordemos que, según los observadores de la época, el “bautizado” sólo podía casarse con otro que hubiera pasado por la misma ceremonia, amén de que era un ritual reservado para la nobleza.

En esta misma línea temática, se vio además que en los arreglos matrimoniales intervenía una amplia red de parentesco que participaba en los intercambios simbólicos y materiales que se hacían por la ocasión, todos aquellos que intervenían en el entramado en el que circulaba la propiedad.

A continuación, se analizaron casos que mostraron que, si se trataba de conservar y reproducir un conjunto de bienes fundamentales para un grupo, las normas de matrimonio se veían sujetas a una serie de manejos que las alejaban de coincidir con aquellas que practicaba la mayoría de la población. Por ejemplo, la celebración de matrimonios entre viudos y solteros, las prácticas de sororato o levirato o, también, el sortear las barreras impuestas por las normas exogámicas.

En este apartado se abordarán ejemplos específicos que develan la centralidad que el matrimonio tuvo en la arena política conformada a partir de la conquista, en donde los grupos de poder indígenas pugnaron por conservar los privilegios que hubieran ostentado, algunos, desde tiempos prehispánicos y otros como resultado de los procesos de conquista y colonización.²²⁶

²²⁶ Al parecer ésta no fue una práctica exclusiva de los yucatecos de la época colonial. Para el periodo prehispánico se han reportado casos semejantes registrados en los glifos emblemas de las ciudades del clásico de Tikal o Palenque. Anaya, A., *La noción de casa*, 138.

2.6.1 La familia Castro de Tekantó

El primer caso nos lleva, de nuevo, al pueblo de Tekantó. En las páginas anteriores se ha referido ya que los circuitos matrimoniales conformados por los grupos patrilineales de los Bacab, los Canul, los Pot, los Canché, los Hau y, habría que añadir, los Chán, crearon amplias redes de parentesco (consanguíneo y afin, cruzado y paralelo) que circulaban entre sí un conjunto de bienes considerados estratégicos como los títulos de nobleza y el acceso al poder político expresado en los cargos de Cabildo.

Como adelanto a lo que se verá en otro capítulo, por ejemplo, dos terceras partes de los nobles (*almehen*) que signaron los documentos oficiales de Tekantó entre 1670 y 1835, eran portadores de alguno de estos patronímicos, mientras que el tercio restante se relacionaba a ellos por medio del matrimonio (Puch, Camal, Dzib, Ku). Lo mismo con los cargos de *batab* registrados en el mismo periodo.²²⁷

Sin embargo, había otro título que, al menos en Tekantó, poco se entrecruzaba con el de *almehen* y los cargos políticos. Este era el de "hidalgo" y era ostentado por los linajes patrilineales de los Chán, antes señalados, y los Castro.

Estos últimos, de origen náhuatl, eran descendientes de los "indios mexicanos" que ayudaron a los españoles en las campañas de conquista de la península y se asentaron en los barrios de Santiago y San Cristóbal, extramuros de la ciudad de Mérida.²²⁸ Desde las primeras décadas del siglo XVII, una fracción de ellos migró al pueblo de San Agustín Tekantó, en donde exhibió su título de hidalguía hasta ya entrado el siglo XIX.

En ningún año de los poco más de dos siglos de los que se conserva el registro de este grupo patrilineal, algún Castro ocupó un cargo público o firmó algún documento llamándose a sí mismo *almehen*. Todo parece indicar que este era un privilegio exclusivo de los indios mayas. Únicamente defendieron, durante todo ese tiempo, el derecho que como hidalgos tenían a estar exentos de contribuciones fiscales.

Pero también, a través del matrimonio, establecieron vínculos con la alta jerarquía política y social de la localidad. Al parecer, quienes primero llegaron a Tekantó fueron los

²²⁷ Thompson, P., *Tekantó*, 242-243.

²²⁸ Probanza de hidalguía de Juan Castro, Mérida a junio 18 de 1550, en "Probanzas de hidalguía de la familia Castro, 1611-1815" AAY, "Archivo parroquial de San Agustín Tekantó", CHF, rollo 743654.

hermanos Juan Ventura y Marcos Castro, tataranietos de Diego Castro "el primer conquistador", originario de algún lugar del Altiplano Central. Ambos hermanos se casaron con las hermanas Ignacia y Francisca Canul y, a partir de ese momento, ingresaron a las redes de alianza creadas por los principales grupos parentales del pueblo.

Lamentablemente, las listas de matrimonios que contienen las probanzas de los Castro, no tienen fechas de referencia precisas que permitan emprender la reconstrucción de algún cuadro de parentesco. Sin embargo, sí es posible darse cuenta de la frecuencia de parejas formadas por algún Castro (hombre o mujer) con otro Bacab, Canul o Chán: Hilario Castro y Ángela Bacab, Vicente Castro y María Chí (de San Cristóbal), Lucas Castro e Ignacia Chí (de San Cristóbal), Pedro Castro y María Cahum, Eusebio Chán y Bárbara Castro,²²⁹ Francisco Castro y Luisa Canul, Juan de la Cruz Castro y María Petrona Batún (hija de Teresa Bacab), Pedro Castro y Petrona Chán, Juan Santos Castro y Petrona Alcántara Chán, Baltasar Castro y Baltasara Chán, Juan Castro y Josefa Camal, María Eugenia Castro y Pedro Yam (hijo de María Chán).²³⁰

Pero si a través del matrimonio los Castro no accedieron a los cargos públicos o los títulos de nobleza indígena de los mayas, ni éstos por contraer nupcias con un hidalgo quedaban exentos de pagar tributo (con excepción del solo cónyuge), ¿por qué entonces se casaban con personas pertenecientes a estos grupos? ¿Qué tipo de factores los animaban a entablar estos vínculos de afinidad?

En primer lugar, no se debe dejar de advertir que los vínculos de alianza más fuertes que crearon los Castro fueron precisamente con los Chán, quienes tenían entre sus filas tanto a nobles (*almehen*) como a hidalgos. Las relaciones entre ambos grupos tenían ya una larga trayectoria, pues en la misma probanza de hidalguía de Juan Castro de 1550, se ratificó idéntico privilegio para Pedro Chán, Isabel Chán, Juana Chán y Luis Chán que, sin ser de origen náhuatl, eran también naturales de los barrios de la ciudad de Mérida y lucharon a lado de los españoles en la conquista.²³¹ Así, los muros construidos con el matrimonio custodiaban la "hidalguía" que pertenecía a los Castro y los Chán.

En cuanto a las alianzas matrimoniales con los demás grupos de nobles de San Agustín Tekantó, se advierte que a partir de las últimas décadas del siglo XVIII éstas

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ Thompson, P., *Tekantó*, 210-214.

²³¹ Probanza de hidalguía de Juan Castro, Mérida a junio 18 de 1550, en "Probanzas de Hidalguía de la familia Castro, 1611-1815", AAY, "Archivo parroquial de San Agustín Tekantó", CHF, rolo

fueron sustituidas paulatinamente por casamientos con mestizos y mulatos. Sin embargo, según los datos que reporta Phillip Thompson, todavía en los últimos años de la Colonia dos patrilineales de los Castro se casaron con una descendiente matrilineal de los Bacab; en 1797 se casó Juana Paula Castro con el indio Juan Canché; en 1817 otro Castro con una descendiente por línea paterna de los mismos Bacab; en 1847 otro Castro, Wenceslao, contrajo matrimonio con Dionisia Canché, descendiente por línea materna de los Canul.²³² A partir de la última década del XVIII, el resto de los matrimonios de los integrantes de este linaje patrilineal tuvo como contraparte a un descendiente de los Chán (6 en total), como ya se dijo, o un mestizo (20), un mulato (5) e incluso un español (3).

Posiblemente es aquí en donde se encuentre la explicación sobre la manera en que contraían matrimonio estos indios de extracción náhuatl. Hasta la primera mitad del siglo XVIII dieron preferencia a las uniones con indios de prominentes familias indias de Tekantó, puesto que quizá lo que estaba en juego era algún tipo de prestigio que me escapa pero que se encontraba más allá de un título nobiliario (de *almehen* o de hidalgo) o una exención fiscal. Acaso se trate de un tipo de movilidad social que se fomentara con las alianzas matrimoniales.

Con el nuevo rumbo económico, político y social que se dio en el marco del reinado de los Borbones en España, en el que los mestizos en América fueron, poco a poco, escalando en la jerarquía social y adquiriendo tierras para su explotación comercial,²³³ no es difícil suponer que los Castro hayan redefinido sus estrategias de alianzas matrimoniales, dando preferencia ya no a la antigua nobleza indígena que seguía pugnando por mantener sus privilegios, sino ponderaron sus alianzas con una clase social en notable ascenso.

743654.

²³² Thompson, Ph., *Tekantó*, 209-214.

Tabla 14. Matrimonios celebrados entre individuos de distintos grupos sociales, Tekantó 1767-1848

	Indias	Hidalgas	Mulatas	Mestizas	Españolas	Total
Indios	906	8	0	1	1	916
Hidalgos	35	6	4	14	2	61
Mulatos	12	11	19	12	3	57
Mestizos	10	13	9	99	14	145
Españoles	1	3	3	26	142	175
Total	964	41	35	152	162	1354

Fuente: Thompson, P., *Tekantó*, 253

En el Tekantó de la última cincuentena colonial, las uniones matrimoniales de los hidalgos, de mujeres y de hombres, configuraron prácticas hipergámicas que apuntaban hacia grupos que no estaban conformados por los mayas, desvinculándose poco a poco de los circuitos de connubio de los indios y, con ello, también de su sociedad.

Tabla 15. Porcentajes de enlaces hipergámicos e hipogámicos entre grupos sociales, Tekantó 1767-1848

	Indios		Hidalgos		Mulatos		Mestizos		Españoles	
	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M
Hipergamia	1.1%	6.0%	32.8%	65.9%	26.3%	34.3%	9.8%	17.1%	0.0%	0.0%
Hipogamia	0.0%	0.0%	57.4%	19.5%	40.4%	11.4%	21.0%	17.8%	18.9%	11.8%
Endogamia	98.9%	94.0%	9.8%	14.6%	33.3%	54.3%	69.2%	65.1%	81.1%	88.2%

Fuente: Thompson, P., *Tekantó*, 253

Estas prácticas exogámicas, desde el punto de vista étnico, no parecen haber caracterizado al resto de la población maya que mantuvo al matrimonio, en su mayoría, como un asunto que se celebraba entre personas de su misma condición étnica.

2.6.2 Los Pech de Ixil

Otro ejemplo de las distintas expresiones prácticas que tuvieron los sistemas de alianza entre los mayas, lo encontramos en lo que fuera la provincia prehispánica de Ceh Pech. Las supuestas normas de exogamia patrilínea que regían el connubio indígena, fueron olvidadas por el antiguo linaje gobernante de la región, de manera que hasta mediados de

²³³ Peniche, P., *La diáspora*, 157.

la época decimonónica encontramos entre sus miembros una estricta endogamia, incluso entre los migrantes que se encontraban fuera de sus lugares de origen.

Como se verá con mayor detalle en el capítulo quinto, antes de la llegada de los españoles, la provincia de Ceh Pech estaba gobernada por un *halach uinic* portador del mismo patronímico que daba nombre a la provincia: Naum Pech. De los 25 pueblos que tenía adscritos, 22 estaban gobernados por indios pertenecientes a su mismo patrilineaje.²³⁴ El pueblo de Ixil era uno de ellos; al momento de la conquista, tenía por *batab* a Ah Dzulub Pech. En 1728 el cacique de la localidad y dos de sus alcaldes eran también Pech,²³⁵ y para la década de 1760 los dos Cabildos sucesivos que firmaron los conocidos *Testamentos de Ixil*, estaban conformados, en su mayoría, por individuos Pech.²³⁶ Aun en 1820 un Pech fue anotado en los libros de bautizos como cacique del lugar.²³⁷

Es decir, que el grupo parental de los Pech, dispuesto en términos patrilineales, tuvo el poder en sus manos durante más de tres siglos. Posiblemente por su actuación política en el escenario colonial, dicho poder se refrendaba por una imbricación de los títulos nobiliarios propiamente indígenas (*almehen*) y aquellos que les eran conferidos por el sistema de dominación colonial (hidalgos), de manera que los miembros de la nobleza de Ixil eran *almehen ob* al tiempo que hidalgos, a diferencia de lo que se vio para el caso de Tekantó.

Pero además, según se puede leer en los antes citados testamentos, este poder estaba acompañado de un patrimonio material que se traducía en la posesión de tierras. En el testamento de Viviana Pech, del 4 de julio de 1738, se ponen en inventario 6 montes cultivados (*uacpet kax*) que deja en manos de sus dos hijos.²³⁸ Más de lo que aparece en ninguno otro de los 63 testamentos que componen la colección.

En los registros de bautizos de indios hidalgos de los libros parroquiales de Ixil, se puede encontrar una de las variables que contribuyó en la continuidad y vigencia que tuvo el linaje de los Pech en los altos estratos de la jerarquía política y económica de la región. Esto es, en el matrimonio.

²³⁴ Roys, R., *Political Geography*, 42-43.

²³⁵ AGI, México 892.

²³⁶ Restall, M., *Life and death*.

²³⁷ AAY, "Antigua Parroquia de Ixil", CHF rollo 764196.

²³⁸ Documento i. Testamento de Viviana Pech, 25 de mayo de 1738 en Restall, M., *Life and Death*, 174.

Estas actas (1808-1835), escritas en lengua maya, reflejan en su lenguaje una primacía de los criterios patrilineales que regían las relaciones de parentesco de los indios hidalgos de Ixil. Tal cual se refirió en el capítulo primero, en todos estos protocolos se cita el linaje paterno del padre (*kilacabil u yum*) y el linaje paterno de la madre (*kilacabil u na*), en ningún momento se refiere a los ascendientes por línea materna como se hacía en los registros de otros lugares, como los de Tekantó o de Tepakam.²³⁹

Por otro lado, en el periodo de 27 años que comprenden dichos registros, con 923 bautizos de hidalgos, 7353 adultos inventariados y 3657 parejas de matrimonios, - incluyendo a los padres del menor, abuelos paternos, abuelos maternos y padrinos- sólo 254 indios no tenían el patronímico Pech, lo que representaba apenas el 3.5% del total de la muestra (ver tabla 16).

Lo anterior significa que este linaje patrilineal se casaba casi exclusivamente de manera endógama, práctica que se extendió en semejante medida al parentesco espiritual. No obstante que, como se ha visto en el capítulo primero y en apartados anteriores del presente, las normas protocolarias de los sistemas de alianza entre los mayas marcaban la proscripción de contraer nupcias con otro del mismo patronímico. Normas que, en su mayoría, eran observadas por el resto de la población.

Sin embargo, el linaje Pech parece haber restado importancia al matrimonio como un mecanismo para incrementar o circular los bienes, sino que utilizó al connubio como una estrategia para mantener en su interior la custodia patrilineal de la propiedad tangible e intangible que venía resguardando desde la época prehispánica.

²³⁹ AAY, "Archivo de la parroquia de Tekantó" Actas matrimoniales de Tekantó vols. 1, 2 y 3 en CHF, Rollo 648038 y Actas matrimoniales de Tepakam, CHF, Rollo 743587.

Tabla 16. Patronímicos registrados en las actas de bautizo de los indios hidalgos de Ixil, 1808-1835

	Padres	Madres	Abuelo paterno	Abuela paterna	Abuelo materno	Abuela materna	Padrino	Madrina	Total
Pech	904	903	897	878	898	878	886	886	7130
Coba	2	2	2	2	1	7	2	5	23
Itza		3		3	2	7	1	2	18
Couoh	1			6		4	4	2	17
Tec	1	3	1	1	3		1		10
Pot				3		3		3	9
Matu				3	1	3		1	8
Yam		1		1	1	2		2	7
Canché		1		4	1				6
Chán		2					1	3	6
Chán				1	1	4			6
Figueroa	2			1			3		6
Huchim		1			2	2			5
Tun		1			1	1		1	4
Chim				2		1			3
Cimi		1			2				3
May		1			1			1	3
Ek						2	1		3
Baz	1		1						2
Cetz		1						1	2
Pol				1		1			2
Sulu		1			1				2
Tep		1			1				2
Mo						1		1	2
Can						2			2
Cob						1		1	2
Cen				1					1
Chable				1					1
Cot				1					1
Xiu		1							1
Cab						1			1
Uh						1			1
Ku						1			1
Piste						1			1
Sin padre (hijo natural)	12		8		4				24
Sin información			14	14	3				31
Otros apellidos de origen español							13	10	23
Sin padrino o madrina							11	4	15
Subtotal de indios no Pech	19	20	26	45	25	45	37	37	254

Fuente: AAY, "Archivo de la antigua parroquia de Ixil", libro de bautizos, CHF rolo 764196

2.7 MATRIMONIO DE INDIOS SIRVIENTES, SIGLO XIX

El panorama sobre el matrimonio que se ha esbozado desde las primeras páginas de este capítulo, se refiere en su mayoría a los mayas que habitaban en los pueblos de indios. En ellos, los mayas peninsulares tuvieron un espacio en el cual pudieron mantener buena parte de sus costumbres, entre ellas las referentes al matrimonio. Ante las imposiciones de los colonizadores, les fue posible resignificar algunas y adoptar el resto.

Sin embargo, había otra forma de vida a la cual algunos indios se enfrentaron y que los alejaba de aquel espacio en el cual hubieran construido, desde los primeros años de la colonización, un "pacto social" que les permitió conservar buena parte de su acervo cultural.²⁴⁰

Se trata de los indios que a título de servidumbre se alejaron del espacio corporativo de los pueblos de indios, adscribiéndose al trabajo en las estancias y haciendas agrícolas ganaderas del área rural, o bien al servicio en las casas de españoles ubicadas en los principales centros urbanos, como Mérida, Valladolid o Campeche.

Ya desde el siglo XVIII, con la nueva etapa borbónica y el ulterior advenimiento de la Independencia de México, este tipo de servidumbre cobró cada día mayor impulso. Muchos indios, inmersos en un contexto social y económico semejante, vieron cómo poco a poco menguaban las antiguas redes parentales que participaban en los arreglos matrimoniales, se modificaban los rituales nupciales, se transmutaba el interés público por los enlaces, en suma, todo aquello que conformaba una parte fundamental de su organización social: el matrimonio.

Los datos que se obtuvieron en esta investigación para hablar del matrimonio de los indios sirvientes datan del siglo XIX y son tan sólo unos casos que únicamente permiten perfilar algunos de los cambios que pudo haber sufrido el matrimonio indígena en el contexto construido como resultado de la servidumbre. Un análisis con mayor precisión exigiría mirar los registros parroquiales de los matrimonios de indios en las ciudades y en las haciendas, para así poder compararlos con aquellos que se expusieron en páginas anteriores. Esa es una tarea pendiente.

Sin embargo, con base en los padrones de tributarios de finales de la época colonial es posible plantear algunas hipótesis sobre ciertas características de las uniones

²⁴⁰ Bracamonte, P. y G. Solís, *Espacios mayas*, 23-24.

que efectuaban los indios que trabajaban de manera permanente en las estancias agrícola-ganaderas de los españoles. En las fincas de Tekantó, por ejemplo, los indios forasteros que fueron empadronados estaban casados con una mujer cuyo patronímico no era originario de Tekantó ni de sus pueblos anexos; esto es, que la esposa provenía también de otro sitio. Es factible que algunos de estos matrimonios se hubieran formado, antes de migrar, en el lugar de origen de ambos. No obstante, ya en 1803 la migración a las empresas privadas de los españoles tenía una trayectoria de poco más de media centuria ¿qué pasaba con los indios solteros? ¿Cómo conseguían esposa?, pero más complicado aún ¿qué hacían las solteras?

En el capítulo sobre la residencia se verá que estos asentamientos eran básicamente patrilocales, es decir, que mientras todos los hombres pertenecían a un mismo grupo patrilineal, las mujeres eran de otros distintos, según se deduce de los patronímicos. Ello implica que las mujeres solteras no contraían nupcias con alguien de la misma finca, en ese sentido, se puede pensar que se veían obligadas a emigrar con fines matrimoniales. Entre tanto, los varones solteros posiblemente regresaban al pueblo de sus padres a buscar una esposa.²⁴¹

Es de suponer que este panorama no trajo consigo cambios sustanciales en las prácticas de connubio de estos mayas, pues el vínculo que mantenían con los pueblos de indios les habría permitido comulgar con sus costumbres y tradiciones, sin desvincularse completamente de la vida comunitaria de las repúblicas. Además, por otro lado, en ese tiempo los indios de las fincas de los españoles residían ahí de manera voluntaria y el propietario no intervenía en asuntos que no tuvieran que ver directamente con el trabajo.²⁴²

No obstante, desde principios del siglo XVIII, se encuentran referencias a los abusos a los que se enfrentaban los indios que servían en las casas particulares de españoles. En 1721 el entonces obispo de Yucatán, Juan Gómez de Parada, denunció que las indias de servicio que trabajaban en las casas de encomenderos, curas y capitanes a guerra, con tal de librarse de la servidumbre, buscaban en todo momento

²⁴¹ Entre los zokes de Ocozocuautila en el siglo XVIII, los matrimonios entre indios de "distintas calidades" y los distintos criterios de adscripción laboral fueron estrategias empleadas para enmascarar condiciones tributarias. Así, indios o indas tributarios de algún pueblo se casaban con un laborio de alguna hacienda, llegando en ocasiones a cambiar su calidad. Ruz, M., *Desfiguros de la naturaleza*, 425.

²⁴² Peniche, P., *La diáspora*, 123.

casarse con cualquier indio que las fuera a pedir y, no obstante, las amas no las dejaban salir, llegando a "quitarles inhumanamente sus ropas de vestir y pelo en presencia del mismo ministro eclesiástico, en venganza de que se les saca de casa para casar la india desdichada".²⁴³

Sin padre o hermano mayor que las representara, ¿quién arreglaba las uniones de estas indias? Todo parece indicar que los mismos patrones. En el siglo XIX encontramos varios ejemplos de amos de los indios sirvientes que se investían como casamenteros, dando aprobación para una unión o negándola y velando por los intereses matrimoniales de "sus indios". Esta situación se observa ya no sólo entre los indios que trabajaban en casas particulares, como en el XVIII, sino ahora también entre los que laboraban en las haciendas.

Por ejemplo, en 1827 Estefana Dzulú fue por segunda ocasión "dada en matrimonio" por la mujer que "la tuvo de criada" desde que enviudó de su primer marido. Los dos hijos que tenía se quedaron en Chicxulub en casa de un Santiago Pech, en donde murieron tiempo después de haber perdido a su padre y sido separados de su madre.²⁴⁴

Asimismo, en el caso de Paula Pat, citado en el apartado sobre segundas nupcias, se relata que fue descubierta en su delito de "matrimonio doble", después de que la dueña de la hacienda Xcupul, en donde había vivido con su primer marido, mandó a otros dos de sus criados a buscarla. Según se lee en el expediente, la encontraron un domingo como a las ocho de la mañana en la plaza pública de Hocabá, cuando compraba utensilios de cocina en compañía de su segundo marido y sus padrinos de este casamiento. Los criados llevaron a prisión a Juan Bé, el nuevo esposo, mientras que a ella la presentaron, antes que con ninguna autoridad civil o religiosa, con José Rodrigo Salasar, hijo de la dueña de la antedicha hacienda.²⁴⁵

Otro de los grandes problemas que se suscitó en cuanto al matrimonio de los indios que habían migrado para trabajar en las ciudades, o de aquellos que servían en las fincas ya fuera de manera permanente o temporal, estuvo relacionado con las jurisdicciones eclesiásticas y las segundas nupcias.

²⁴³ AGI, México 1030. Informe del obispo de Yucatán Juan Gómez de Parada sobre varios asuntos de la provincia, Mérida, 30 de junio de 1721.

²⁴⁴ AGN, Bienes Nacionales, vol. 13, exp. 35, 1r-4r.

²⁴⁵ AGN, Bienes Nacionales, vol. 9, exp. 27, 1r-41v.

Esto no parece haber creado mayor conflicto en los pueblos que recibían personas forasteras que se casaban con locales, pues la unión contaba con el aval comunitario. Sin embargo, en las ciudades había una mayor distensión de los vínculos sociales y corporativos de los mayas, amén de que las únicas personas que respaldaban los casamientos eran los amos de los indios sirvientes.

Además, a los párrocos que administraban este sacramento les resultó de mayor dificultad comprobar si en verdad los pretendientes no habían estado casados con anterioridad o, si se decían viudos, si el cónyuge supuestamente fallecido probablemente aún vivía. En muchas ocasiones, la lejanía de las parroquias de origen de los pretendientes les hacía casi imposible celebrar las amonestaciones como mandaban los concilios. En 1819, por ejemplo, el párroco de San Cristóbal exigió a la india Antonia Ek que si se quería volver a casar se debía presentar con el amo de su anterior esposo para que con su testimonio ratificara su fallecimiento.²⁴⁶

En 1820, se le negó el permiso de matrimonio a los indios Isidro Gómez e Isidora Pot, incluso después de haber celebrado los esponsales, pues "algún delator" había denunciado que el pretendiente era de otra parroquia no tan lejana, la de Santiago, por lo que no se podía saber si había sido ya casado. Ambos postulantes trabajaban en casas particulares de españoles en la ciudad de Mérida. El novio era hijo expósito, nacido en dicha ciudad y bautizado en la Catedral.

Posiblemente, detrás de la aparente preocupación del párroco de Santiago por evitar un matrimonio doble había un conflicto jurisdiccional con la catedral, pues en una de sus cartas expresó que al ser Isidro Gómez un indio expósito, criado al amparo de españoles, "nunca volverá a la parroquia de Santiago gustosamente, sino que la miraría con indiferencia por ser de indios" ¿Pero cómo se decía eso de él -respondió Gómez- si se quería casar, precisamente, con una india?²⁴⁷

Un año después otro caso semejante, el de Ignacio Kú quien tuvo que llegar hasta la autoridad del obispo, ya que no se le permitía contraer las nupcias que pretendía con la soltera Eduarda Tzec, porque él ya era viudo y no contaba con el acta en donde constaba

²⁴⁶ AGN, Bienes Nacionales, vol. 26, exp. 32, 1r-3r.

²⁴⁷ AGN, Bienes Nacionales, vol. 163, exp. 70, 3r-7r.

el fallecimiento de su difunta mujer, que había sido enterrada en el lejano pueblo de Peto.²⁴⁸

Y es que, como éstos, había también varias acusaciones de delitos de "matrimonio doble". Incluso, en la lista de los indios que ingresaron a la prisión de la ciudad de Mérida entre enero y abril de 1798, había 7 (4% del total) que fueron aprehendidos por cargos de "poligamia", lo cual no respondía precisamente a tener dos esposas simultáneamente, sino a haberse casado dos veces sin haber enviudado.²⁴⁹

Tal fue el caso antes citado de Raymundo Chán, indio sirviente de la hacienda Kanmuchil, a quien se le siguió proceso por haber contraído matrimonio con María Uc, viviendo su primera esposa Antonia Balam. En el descargo de pruebas, el acusado declaró que abandonó en la villa de Tekax a su primera mujer por huir del servicio que de manera obligatoria tenía que dar a un tal Manuel Montalvo, quien finalmente fue su delator. Terminado el juicio, se le declaró culpable y se le sentenció por el delito de "poligamia" y "adulterio calificado".²⁵⁰

El mismo tuvo en 1854 Manuela Moo, quien fue delatada por su propia hermana después de haber celebrado los esponsales con un indio sirviente de la hacienda Cholul. Según la acusación, ella ya se había casado con un indio de la hacienda Xul que se fue con las tropas rebeldes en 1847 (en la sublevación conocida como Guerra de Castas).²⁵¹

En resumen, fuera de la vida comunitaria de las repúblicas, las prácticas matrimoniales de los indios se enfrentaron a nuevos contextos sociales y económicos que a la postre las llevaron a sufrir algunas modificaciones. Las más evidentes son aquellas relacionadas con toda la serie de factores que hacían de los casamientos un asunto de grupos de parentesco, más allá de intereses individuales. En este escenario, aparecen los amos españoles interviniendo de manera directa en tareas que antes habrían sido de la incumbencia de indios, como los arreglos prematrimoniales.

A lo largo de este capítulo se insistió en el hecho de que el matrimonio fue una de las esferas de organización social indígena de mayor importancia en el contexto colonial. Para los colonizadores fue una vía por la cual buscaron poner en marcha la conversión de los indios, al tiempo que una figura fiscal que justificaba la extracción económica. Para los

²⁴⁸ AGN, Bienes Nacionales, vol. 14, exp. 23, 1r-2r.

²⁴⁹ AGN, Bienes de Comunidad, Vol. 1, exp. 86.

²⁵⁰ AGN, Bienes Nacionales, vol. 8, exp. 28, 1r-19v.

²⁵¹ AGN, Bienes Nacionales, vol. 40, exp. 11, 1r-7r.

indios, era una parte fundamental de la integración de los individuos a la sociedad, por lo que su celebración involucraba a grandes redes parentales. El matrimonio fue también para los mayas una forma de sobrevivir en el difícil contexto demográfico que caracterizó la época colonial.

Una de las particularidades de los sistemas de alianza empíricamente observables, es que éstos funcionaban sobre la base de una distinción protocolaria entre parientes cruzados y parientes paralelos. El *trabajo de mantenimiento* del *parentesco oficial*, según el cual un cónyuge preferido era un primo cruzado bilateral, llevó a los mayas a incluir en las mismas categorías de cruzados y paralelos a todo el universo parental que sustentaba su organización social: consanguíneos, afines, parientes espirituales, adoptados y adoptivos.

Asimismo, este capítulo buscó mostrar otras formas en que la puesta en marcha de un sistema de alianza dependía del conjunto de intereses que mediaran, principalmente aquellos vinculados con la propiedad de un grupo de parientes, como los títulos, el poder y la tierra. En los siguientes capítulos se analizará la forma en que los mayas transmitían entre parientes estos bienes, para terminar de dibujar, de esta manera, los contornos del parentesco.

CAPÍTULO III. LA RESIDENCIA ENTRE LOS MAYAS YUCATECOS DE LOS SIGLOS XVI Y XVIII, UN ANÁLISIS
DEMOGRÁFICO DEL PARENTESCO

Bajo el título “un análisis demográfico del parentesco” se busca reflejar el objetivo y la orientación metodológica que guía el estudio de la residencia entre los mayas de la época colonial que enseguida se presenta. Es decir, el interés central ha sido conocer a través de la representación estadística de las pautas residenciales de los mayas de los siglos XVI y XVIII, de qué manera los grupos de parentesco transitaron por el largo camino marcado por tres siglos de colonización. Sin embargo, abarcar un periodo de 300 años y registrar los cambios que se vivieron a nivel social y espacial constituye un reto metodológico, sobre todo cuando se considera la muy distinta naturaleza de las fuentes que encontramos para cada etapa colonial.

No obstante, se buscará en los niveles habitacional, local y regional la clave que permita explorar el impacto que tuvo la colonización y hasta qué punto el parentesco entre los mayas sufrió modificaciones que permitieron a la sociedad indígena trascender esta etapa, aunque no de manera inmutable.

La confluencia de los fenómenos de residencia y parentesco tiene ya una larga historia en los escritos antropológicos.¹ Desde los planteamientos evolucionistas clásicos, las pautas que los grupos siguen para fijar su habitación han conformado uno de los indicadores de fenómenos menos tangibles como la descendencia y la filiación. Esta relación ha sido tal, que la tipología que hoy día se usa para el análisis de la residencia fue creada sobre la idea generada por el estructural-funcionalismo británico de que son precisamente estas reglas las que “asignan a un individuo a un grupo de descendencia”,² y que cuando cualquier sistema de parentesco sufre un cambio, éste comienza con una alteración en las reglas de residencia.³

¹ Si bien el interés de la antropología por la distribución de los individuos en el espacio y su relación con el parentesco se remonta hasta sus inicios, la preocupación de la demografía por temas relativos al parentesco y a la familia, más allá de la simple descripción de estructuras, cobra importancia con el desarrollo en Francia de la Historia Social a partir de la década de los 80's en el siglo pasado. Un libro que refleja la confluencia de intereses de las disciplinas de la antropología, la historia y la demografía es Rouland, R. y Moll Blanes, *Demografía e historia de la familia*. La producción académica en México que conjunta perspectivas histórica y demográfica con estudios de la familia se encuentra reseñada en Rabell, C. *Oaxaca en el siglo dieciocho*.

² Murdock, G., *Social Structure*, 18.

³ *Ibidem*, 221-222.

Raymond Firth, por ejemplo, afirmó que para determinar las formas de la descendencia, bastaba con recurrir a otros criterios como la residencia común.⁴ Y es que la cooperatividad que tanto interesaba a los funcionalistas, sólo podía expresarse si los miembros de tal o cual grupo de parentesco estaban en contacto para conducir sus asuntos comunes.⁵ Así, el espacio físico ocupado y vivido, creando configuraciones sociales y políticas distintas, es uno de los escenarios que ha permitido al análisis del parentesco trascender el estudio de términos para situarse en el terreno de las relaciones, dibujando, así, los contornos del parentesco.

Sin embargo, aquello que durante largo tiempo constituyó parte de las argumentaciones básicas del estudio del parentesco (como la descendencia y la residencia), hoy no se concibe más como una estructura normativa de cerrada interdependencia.⁶ De acuerdo con Angel Palerm, si bien las reglas de residencia para los nuevos matrimonios están relacionadas con los sistemas de parentesco, no están determinadas sólo por ellos, sino que intervienen otros factores como la organización económica, los sistemas productivos, los patrones de propiedad y el estatus, entre otros.⁷

En este capítulo -como en los demás- se entiende que el parentesco es utilizado como un lenguaje para hablar de relaciones basadas, entre otras cosas, en la residencia común.⁸ De manera que parentesco y residencia encuentran una vinculación funcional que les permite acceder a su existencia histórica y les posibilita situarse en contextos y condiciones específicas.

El marco temporal y espacial que abarca este capítulo está determinado por las fuentes consultadas que son, básicamente, censos y padrones sobre Yucatán de principios y finales de la época colonial. Por un lado, se abordan las pautas que los indios de las últimas décadas del siglo XVI siguieron para establecerse en una casa-habitación. Este análisis se centra en el extremo noreste de la península, en los pueblos de Tizimin y Espita, y más hacia el sur, en el pueblo de Pencuyut ubicado en el centro de lo que fuera en tiempos prehispánicos la provincia de Maní (ver mapa 1).

⁴ Firth, R., *Elements of social organization*, 52

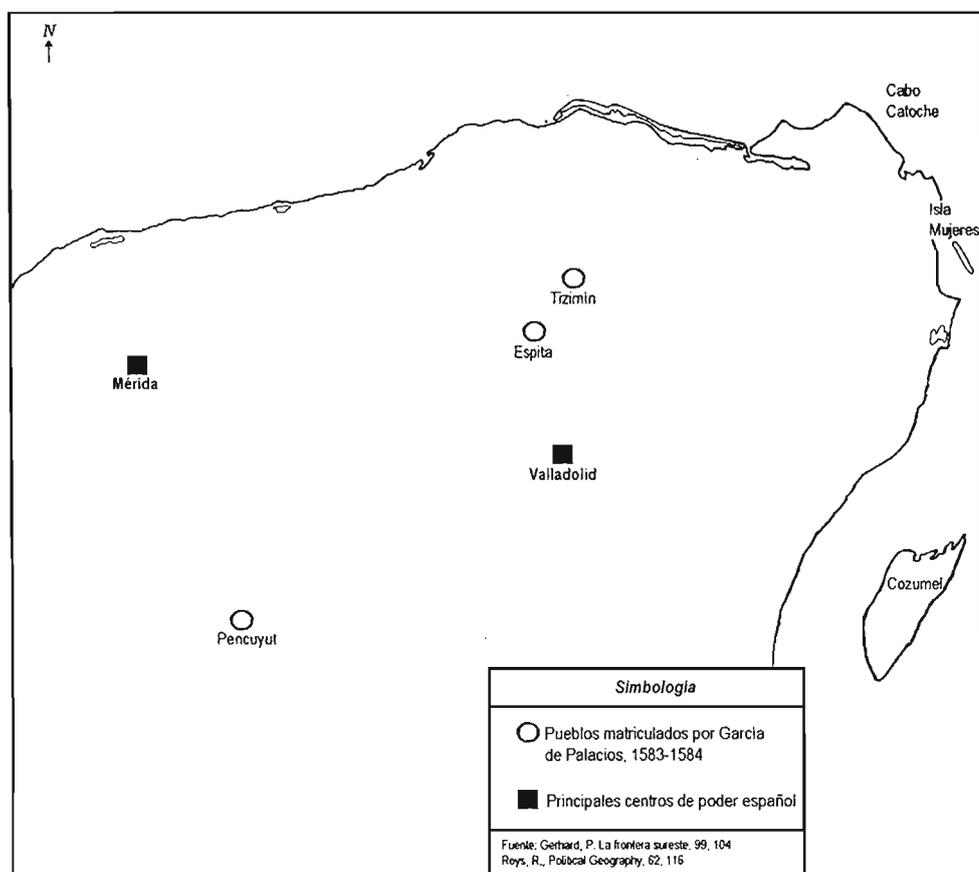
⁵ Meyer, F., *The Structure of Unilineal Descent groups*, 36.

⁶ Desde los teóricos de la descendencia hasta los planteamientos de Lévi-Strauss sobre las sociedades de casa, ha habido una suposición compartida de que las sociedades basadas en el parentesco y aquellas que dan mayor importancia a la residencia son etapas sucesivas de una sociedad. Carsten y Hugh-Jones, *About the house*, 19.

⁷ Palerm, A., *Teoría etnológica*, 22.

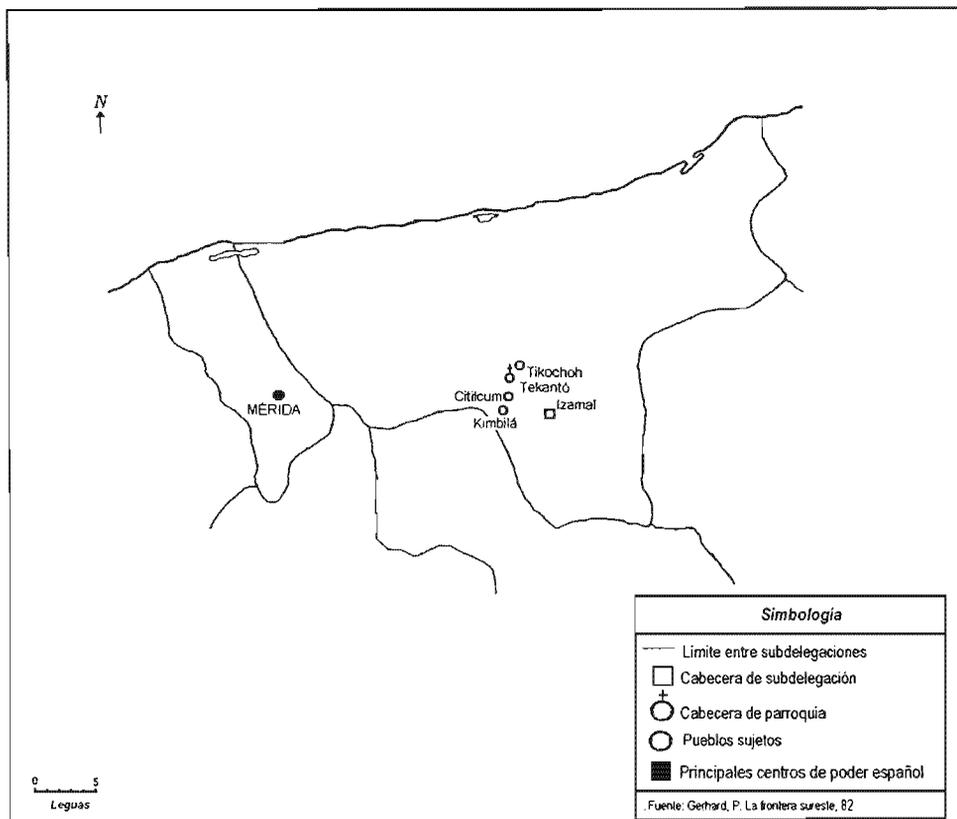
⁸ Carsten y Hugh-Jones, *About the house*, 19.

Mapa 1. Ubicación de los pueblos matriculados por García de Palacio, 1583-1584



Por otro lado, se trata la manera en que los indios ocupaban el espacio a nivel local, además del papel que jugó el parentesco en el fenómeno migratorio del siglo XVIII. Aquí, la región de estudio se configura por la entonces parroquia de Tekantó y sus pueblos sujetos ubicados en el norte de Yucatán (ver mapa 2).

Mapa 2. Subdelegación de La Costa, siglo XVIII



En el primer apartado se presenta el estudio de la residencia a nivel de la vivienda. La fuente de información se conforma a partir de las matrículas que elaboró Diego García de Palacio entre los años de 1583 y 1584 de los pueblos de Tizimín, Espita y Pencuyut, las cuales se describen en la introducción de esta tesis.⁹

La región ocupada por estos pueblos, localizada en el extremo noreste de la península, era en tiempos prehispánicos parte de los territorios de los cupules y los tases. Como toda la zona norte de Yucatán, el suelo ahí se compone de una gran laja caliza que absorbe rápidamente el agua de las lluvias y con ella la capa de tierra vegetal, dejando al descubierto la roca y convirtiendo al suelo en pedregoso y difícil para el aprovechamiento

⁹ AGN, Civil 666, exp. 2; AGN, Tierras 2809, exp. 20; AGN, Tierras 2726, exp. 6

agrícola.¹⁰ Incluso, Ralph Roys estima que la zona que circundaba a Tizimín era aún menos propicia para la agricultura que el resto del norte, por lo que cree que cuando los españoles arribaron, la gente que habitaba esta región se dedicaba a la pesca y el comercio.¹¹

La visita de García de Palacio a la provincia de Yucatán se dio casi 30 años después de la emisión de las ordenanzas de Tomás López Medel de 1552, las cuales marcaron el inicio del proceso de congregación de los indios en pueblos, y representaron un importante apoyo legal en la acción evangelizadora que los franciscanos habían comenzado algunos años antes. La última veintena del siglo XVI en Yucatán se podría caracterizar, entonces, como una etapa en donde la transición estaba cediendo el paso al esfuerzo de los colonizadores por vigorizar las transformaciones que intentaban imponer en la sociedad indígena.

No obstante, el camino parecía apenas haber comenzado. En el terreno de la vivienda, las prohibiciones reiteradas de los evangelizadores de que más de una familia nuclear¹² habitara una misma casa, apoyadas por las ordenanzas de Medel,¹³ no habían logrado imponer aún en 1580 esta forma de residencia, según se observa en los censos que fueron levantados por el segundo visitador de Yucatán.

Por otro lado, es factible suponer que la residencia por grupos familiares que incluían a más de dos matrimonios continuó practicándose entre los mayas ya entrado el siglo XVIII, pues en las primeras décadas de esta centuria aún se percibe la preocupación de los religiosos por evitarla. En las constituciones del sínodo celebrado por el obispo Juan Gómez de Parada se establece la obligación de que cada familia (nuclear) hiciera "casa de por sí", tal como se había estipulado en las ordenanzas de López Medel 160 años antes.¹⁴ Es obvio, pues, que detrás de esta imposición continuaba la preocupación por imprimir en los indios el esquema cultural de los españoles según el cual se buscaba hacer de su vida una "en policía". La residencia, como los demás aspectos que devenían

¹⁰ Sobre las condiciones geográficas de la Península de Yucatán, ver, García, *La sociedad de Yucatán*, 2-4.

¹¹ Roys, R., *The Political Geography*, 145.

¹² El término de "familia nuclear" es el que se emplea en gran parte de los estudios de parentesco para referir al grupo formado por un matrimonio y sus hijos solteros. En razón de la amplia difusión que ha tenido este término y del relativo consenso que existe en cuanto al tipo de agrupación que refiere, es el que se empleará a lo largo de esta tesis. Sin embargo, es importante señalar que mi planteamiento general comulga con la propuesta de Lévi-Strauss según la cual el tipo de familia formado por un hombre, su esposa y sus hijos solteros no es necesariamente el núcleo en todos los sistemas de parentesco. Lévi-Strauss, *La familia*.

¹³ López Medel, T., *Colonización de América*, 103

¹⁴ Constituciones Sinodales, 1722.

del matrimonio y la descendencia, hizo que los colonizadores -especialmente los religiosos- cuestionaran algunos de los elementos más profundos de la organización social de los mayas, buscando asemejarlos a los suyos propios.

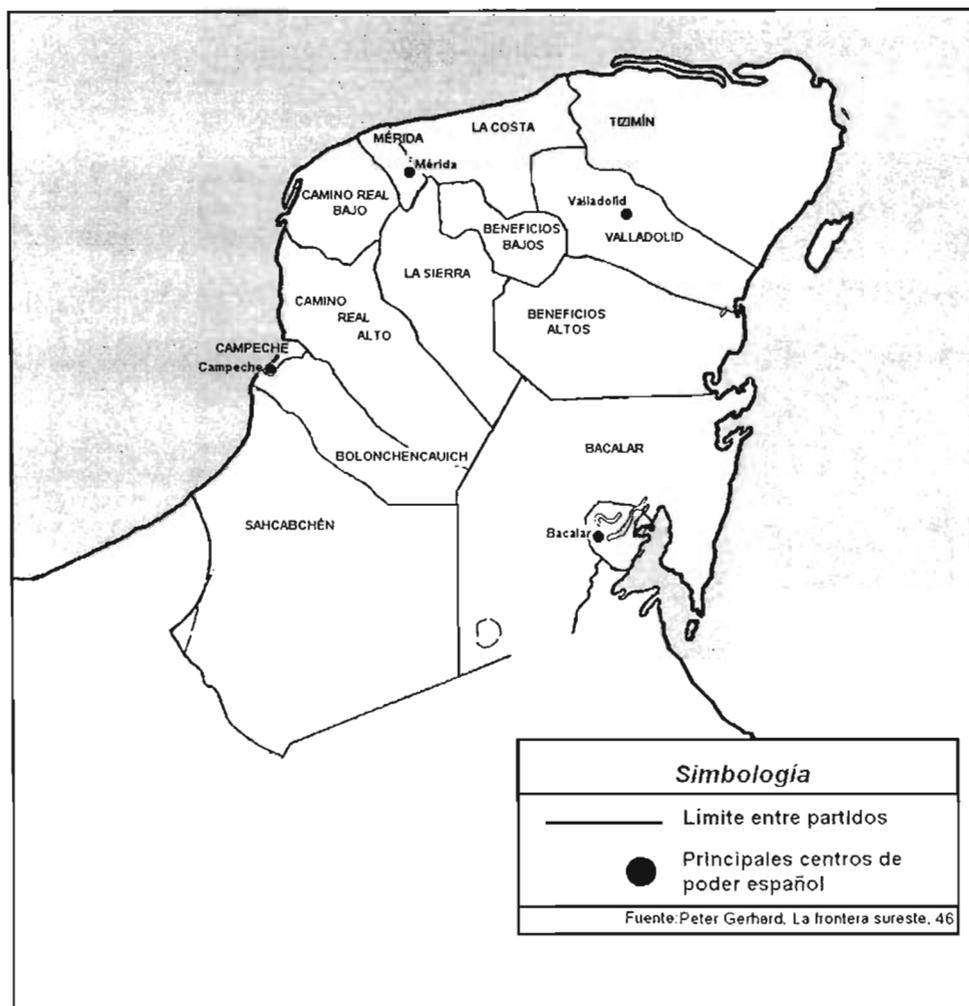
Como se anotó en la introducción, los registros de población del siglo XVI tenían como unidad censal la vivienda, en tanto que los del XVIII computaron a los indios por familia nuclear, sin importar con quién residieran. Con semejante panorama empírico, ¿cómo registrar los cambios que sufrieron los grupos de parentesco a nivel residencial? Esta tarea difícilmente se puede lograr sin apelar a argucias metodológicas que, al final del camino, nos mostrarán ámbitos distintos, aunque innegablemente relacionados.

El mapa que se puede dibujar a partir de los censos de finales de la Colonia permite perfilar un análisis del papel que jugó el parentesco en la distribución de los indios ya no en casas, sino en pueblos, estancias y ranchos ganaderos pero, sobre todo, en el proceso de migración indígena que caracterizó el siglo XVIII. Tal será el ejercicio del último apartado de este capítulo. Se trata, pues, de conocer hasta qué punto las redes sociales que los mayas tejían en nombre del parentesco formaron parte del sustento de organización social sobre el cual se emprendía la movilización poblacional y la habitación conjunta de los mayas en distintas localidades.

No obstante, dada la naturaleza de los datos que se emplean, parecería que la noción de parentesco que se emplea en este tipo análisis se limita a la filiación y la descendencia unilineal: los patronímicos de los indios son la variable que permite identificar a los grupos de parentesco en los distintos asentamientos. Sin embargo, al igual que en el apartado anterior, en éste se parte de la idea de que el parentesco no se trata únicamente de relaciones establecidas por consanguinidad o descendencia, sino del conjunto de vínculos sociales, políticos, económicos y rituales que se expresan en el "lenguaje" del parentesco. En este marco, la migración permite entonces comprender la operación dinámica de la organización social y, al mismo tiempo, contemplar un conjunto de variables más amplio que la sola descendencia y filiación como conductas normativas.

Los referentes empíricos de los que se nutrió este segundo apartado provienen también de fuentes documentales primarias. Especialmente valiosa fue la información de las matrículas de indios de la subdelegación de Izamal (partido de la Costa) que data de 1803.

Mapa 3. Subdelegaciones de la provincia de Yucatán, siglo XVIII



Para este trabajo se eligió como estudio de caso la parroquia de Tekantó y sus pueblos visita de Kimbilá, Citilcum y Tixcochoh. La unidad, como se observa, fue determinada por las categorías contenidas en la documentación. Sin embargo, el análisis de cada pueblo lejos está de mostrar tendencias similares y más bien apunta a desarrollos independientes.

Por otro lado, es importante recordar que el cómputo de indios que se asentó en estas matrículas, incluyó únicamente a los *macehuales*, por lo que las observaciones que de aquí se desprendan no deberán hacerse extensivas para los nobles.

En suma, con base en estas matrículas de tributarios se hace una aproximación a la manera en que los indios del XVI y del XVIII ocupaban el espacio, a nivel de la vivienda y de la localidad respectivamente, por grupos que trascendían a la familia nuclear, destacando así el importante papel desempeñado por las relaciones de parentesco. Sin embargo, el análisis muestra que a principios y a finales de la Colonia se encuentran criterios de afiliación distintos: mientras que en el dieciséis se observa que la bilocalidad primaba sobre otros criterios de pertenencia a una unidad residencial, en el dieciocho destacan principios unilineales en la asignación de los individuos a una localidad.

3.1 UNIDADES RESIDENCIALES Y DOMÉSTICAS ENTRE LOS MAYAS DE LA ÉPOCA COLONIAL TEMPRANA

Es ya un lugar común en la etnohistoria de la época colonial en Yucatán la asunción de que en el primer siglo colonial existían entre los mayas formas residenciales que correspondían al concepto antropológico de familias extendidas patrilineales. Se ha percibido a la sociedad india como un paquete homogéneo en el que todos caben: nobles, macehuales, ocupantes de cargos, migrantes y avecindados; tenían todos, desde esta perspectiva, idénticas formas de organización.¹⁵ Ha sido ese el punto de partida para explicar la acción de los evangelizadores que buscó desaparecer esta forma de residencia conjunta para fomentar que cada familia nuclear estableciera un hogar de manera independiente. Si bien lo anterior es innegable, poco se ha cuestionado, en el caso yucateco, la existencia de la patrilocalidad y cualquier excepción a la regla ha sido tomada como indicativo de desequilibrio de un sistema relativamente ordenado.

Un ejemplo de este tipo de argumentaciones lo encontramos en el análisis que hace William Haviland de las pautas de residencia entre los mayas de Cozumel en la segunda mitad del siglo XVI. A pesar de que él mismo reconoce la presencia de un alto índice de matrilocalidad, sostiene que entre esta población la patrilinealidad y la patrilocalidad eran las normas que regían los sistemas de parentesco.¹⁶ Este autor resta importancia a los datos de bilocalidad y concluye el censo de 1570 muestra un desequilibrio en el sistema patrilineal causado por la conquista y los primeros años de

¹⁵ Haviland, W., *Marriage and the family*; Roys, Scholes y Adams, *Report and Census*; Roys, R., *The Indian Background y Lowland maya*; Farriss, N., *La sociedad maya*.

¹⁶ Haviland, W., *Rules of Descent*, 136; *Marriage and the family*, 218.

colonización.¹⁷ Haviland interpreta este cambio como un esfuerzo realizado por los mayas por mantener en función el viejo sistema de descendencia, en tanto una adherencia rígida a la descendencia patrilineal y residencia patrilocal pudo haber significado un decremento en el número de familias y líneas de descendencia.¹⁸

El análisis de las matrículas que en 1583 fueron levantadas por el oidor Diego García de Palacio revela cómo, a 40 años de la conquista y a pesar de estar proscrito por el sistema colonial, 90% de los indios adultos censados continuaba residiendo por grupos que rebasaban a la familia nuclear, y de éstos menos del 20% habitaba en residencias patrilocales. ¿Puede una percentil semejante hablamos de un sistema “desequilibrado” que lucha por sobrevivir?

El planteamiento que guía el análisis subsiguiente es que si bien es posible identificar núcleos patrilineales, la forma de residencia y de unidad doméstica preponderante entre los mayas de la época colonial temprana correspondía a familias extendidas bilocales. La bilocalidad, tal como la cognación, define, perpetúa y transforma el modo de cohesión social por el efecto, no de una regla fija de residencia, sino de un “sistema de derechos fundamentales”.¹⁹

Antes de emprender la descripción de las pautas residenciales, es necesario precisar algunos términos que aparecerán con frecuencia y que han sido fundamentales para este análisis:

1) *Residencia bilocal*: en este tipo de residencias, las parejas recién formadas se trasladan a vivir ya sea al núcleo parental del novio o al de la novia. La decisión depende de una serie de factores como las preferencias, el estatus o el bienestar económico.²⁰ En esta tesis, las viviendas que fueron identificadas como bilocales se conforman por hombres y mujeres (con sus cónyuges e hijos) que compartían un mismo patronímico. En el análisis de las matrículas de 1583-1584 que se realiza en este capítulo, se incluyó en esta categoría a aquellas viviendas en donde había más de dos mujeres y más de dos hombres con idéntico apelativo.

2) *Residencia ambilocal*: esta forma de residencia, como la anterior, implica la posibilidad de optar entre uno u otro grupo parental, aunque aquí el establecimiento de la vivienda no es definitivo y la pareja puede cambiar de uno a otro lugar.

¹⁷ Haviland, W., *Rules of Descent*, 144.

¹⁸ *Ibidem*, 144.

¹⁹ Lévi-Strauss, *Palabra dada*, 154.

²⁰ Murdock, P. *Social Structure*, 16.

2) *Residencia patrilocal*: ésta se da cuando la novia deja su residencia para trasladarse a la de su cónyuge.²¹ De tal suerte, las viviendas que fueron clasificadas como patrilocales incluyen a varones con un mismo patronímico más sus esposas, todas ellas con apelativos diferentes.

3) *Residencia patri-matrilocal*: esta forma de residencia se relaciona con sistemas unilineales y prácticas patrilocales y se da cuando una pareja habita en un primer momento con los parientes de la novia para después trasladarse con el grupo del novio.²² En esta tesis, se identificó este tipo de viviendas en donde todos los varones y sólo una de las mujeres casadas aparecen con un mismo patronímico, pues se supuso que podía tratarse de una residencia temporal de una integrante del grupo que apenas había contraído matrimonio y que posteriormente se trasladaría con la familia de orientación de su cónyuge.

4) *Residencia matrilocal*: en estos casos, la residencia se establece con o cerca del grupo matrilineal de la novia.²³ En las matrículas analizadas no fue posible identificar este tipo de vivienda.

5) *Residencia uxorilocal*: esta forma de residencia es semejante a la anterior, pues el novio abandona su hogar parental para unirse al de su esposa. La diferencia radica en que aquí la presencia de grupos matrilineales no es imprescindible.²⁴ En esta tesis, se utiliza este término para referir a la residencia que se establece con el grupo parental de la esposa, sin que sea necesariamente matrilineal. De manera que ahí en donde aparecen viviendas integradas por mujeres relacionadas patrilinealmente más sus cónyuges, ellos de diferentes grupos, se entendió que se trataba de un tipo de residencia uxorilocal.

6) *Residencia avunculocal*: esta forma de residencia se da cuando los hombres, al contraer matrimonio, abandonan el hogar parental y se van junto con su esposa a vivir con su tío, hermano de su madre. El tío hereda su posición como cabeza de familia a uno de sus sobrinos, hijos de su hermana y este sobrino se casa, por lo general, con la hija de su propio tío materno. Las relaciones que fundamentan esta residencia están dadas por aquellas que existen entre el padre y su hija y entre el tío materno y sus sobrinos.²⁵

²¹ *Ibidem*, 16.

²² Murdock, P., *Social Structure*, 17; Schusky, E., *Manual for kinship*, 77.

²³ Murdock, P. *Social Structure*, 17.

²⁴ *Ibidem*, 17.

²⁵ Murdock, G., *Social Structure*, 34; Martin y Voorhies, *La mujer*, 29. Robin Fox denomina a esta forma de residencia como *virivunculocal* pues es el varón quien lleva a la novia a vivir con el hermano de su madre. Fox, R., *Sistemas de parentesco*, 100-101.

7) *Residencia diferenciada*: esta es una forma de coresidencia a la que me vi en la necesidad de buscarle un nombre, puesto que no existe en la tipología antropológica para el análisis de las pautas de residencia. Se trata de viviendas compuestas por individuos, hombres y mujeres, entre quienes a través del patronímico no es posible trazar relación alguna de parentesco, aunque posiblemente la hubiera.

8) *Residencia neolocal*: ésta surge cuando las nuevas parejas fundan una residencia de manera independiente. De esta manera, se integran por una pareja y sus hijos solteros.

3.1.1 La coresidencia en el siglo XVI

Colonos civiles y religiosos de los siglos XVI y XVII que escribieron sobre los mayas, no dejaron de advertir la práctica que éstos tenían de habitar en una casa por grupos que incluían dos o más familias nucleares.²⁶

Desde el informe de Fuensalida de 1548²⁷ hasta los reportes que se enviaban al rey acerca de los avances en la reducción de los indios Itzáes, se daba cuenta de una práctica que hacía a los indios habitar -según palabras de Martín de Urzúa- "bárbaramente toda la parentela en una sola casa",²⁸ y que aparentemente estaba extendida por toda la provincia.²⁹ Los españoles parecían alarmarse ante el hecho de que residieran "padres e hijos y yemos todos revueltos",³⁰ pues la intimidad del hogar era ocasión para reproducir, entre los individuos que lo compartían, todo aquello que no concordara con la noción española de "una vida en policía".³¹

²⁶ Havilland reporta que la residencia por grupos de familia extensa entre los mayas se remonta hasta el clásico prehispánico, ya que en Tikal, como en otros sitios de la misma época, aparecen casas individuales en grupos que comprenden de dos a cinco estructuras, que muy posiblemente correspondían a habitaciones de familias extendidas. Havilland, W., *Family size*, 126.

²⁷ Desde 1548 Bienvenida reportó que casi no había casas que tuvieran a un solo vecino, sino que cada casa tenía dos, tres, cuatro, seis y algunas más. Citado por López Cogolludo, *Historia de Yucatán*, lib. 9, cap. IX, p. 492. Este informe también es varias veces referido por Ralph Roys en distintos de sus escritos: Roys, *The Indian Background*, 21; Roys, *Lowland Maya*, 663; Roys, *Report and Census*, 14.

²⁸ AGN, Patronato 237, f.259r. Informe de Martín de Urzúa y Arizmendi al rey sobre los avances en la reducción de los indios infieles del área del Petén y Laguna del Itzá, 1697.

²⁹ También sobre los Itzáes, Villagutierre escribió que en la isla del Petén "vivían ...en cada una casa sola toda la parentela entera, por muy grande que fuese". Villagutierre, *Historia de la conquista*, 382. Esta misma forma de residencia ha sido reportada entre otros grupos mayances de la época colonial temprana, entre ellos los huastecos, Chipman, D., *Nuño de Guzmán*, 28; los quejaches, Hellmuth, N., *Some notes*, 34; los pokomames, Miles, S. *The sixteenth-Century pokomam*, 757.

³⁰ AGI, México 123, Memorial del maestro fray Bojorquez en donde da razón del modo en que se han de hacer las reducciones, 1732.

³¹ Para Jorge Luján Muñoz, quien estudia los cambios que se vivieron en la estructura familiar de

Aún en 1722 se seguía insistiendo en el cuidado que los religiosos debían poner en las formas residenciales de los indios, pues se buscaba impedir que "no viviendo muchas [familias] juntas en la estrechez de una casilla se excusen abominaciones que por esta causa se cometen a cada paso".³²

Este tipo de residencia conjunta quedó computada en los primeros registros de tributarios sobre Yucatán colonial. El conocido Censo de Cozumel de 1570 que fue publicado por Roys, Scholes y Adams, revela que en los pueblos de Santa María y San Miguel había una media de cuatro parejas conyugales por unidad residencial, llegando ambos a registrar moradas en donde habitaban hasta ocho matrimonios y ninguno en donde residiera uno solo.

Análoga es la tendencia general que se percibe en los primeros cálculos de promedios y medianas que se pueden extraer de las cuentas de 1583-1584 (ver tabla 17). Ambas cifras difieren por muy poco entre sí y entre los asentamientos mismos. Es decir, que si tuviéramos algunas cuantas unidades residenciales con más de cuatro parejas conyugales, mientras que la mayoría tuviera una o dos, los resultados promedio serían muy distintos a las medianas.

Tabla 17. Medianas y promedios de parejas por unidad residencial, 1583-1584

	Promedio de parejas por unidad residencial	Mediana de parejas por unidad residencial
Pencuyut	2.8	3
Boxchén	2.6	3
Espita	2.5	2
Tixcacabchén	2.4	2.5
Dzonotchuil	2.4	2
Dzabancuy	2.3	2
Tecay	1.9	2

Fuente: AGN, Civil 666, exp. 2; AGN, Tierras 2809, exp. 20; AGN, Tierras 2726, exp. 6

los pokomames como resultado de las primeras décadas de colonización en Guatemala, los españoles promovían entre los indios el tipo de familia nuclear, obligando a los indios casados a residir y producir de manera independiente a sus padres. Esta estructura familiar, además de cumplir con sus preceptos culturales y religiosos, era una unidad de producción de fácil control. Luján, M., *Cambios en la estructura familiar*, 365.

³² Constituciones Sinodales, 1722.

Cuando los promedios exceden a las medianas se trata de localidades en donde había algunas unidades residenciales que matricularon hasta 10 parejas conyugales, como en Dzonotchuil y Dzabancuy. Es muy interesante observar que algunas de las ocurrencias de unidades de este tipo se conectan con nobles que ocupaban algún cargo público.³³ En la primera localidad referida, por ejemplo, el gobernador don Juan Chuil aparece como cabeza de familia de una vivienda que aglutinaba ocho matrimonios – además del propio-, un soltero y 12 menores de 14 años. Don Juan Chulim, el gobernador de Dzabancuy, era la cabeza principal de una unidad residencial que albergaba a seis parejas conyugales.

La etnografía contemporánea de los mayas de Yucatán da cuenta de que el prestigio y la posición económica de un hombre se refleja, en parte, en la capacidad que tenga para retener o atraer, tras el matrimonio, a hijos e hijas, hermanas y hermanos e, incluso, a sobrinos o sobrinas, sin importar la línea de descendencia específica que lo conecte a ellos.³⁴ De esta manera, es posible interpretar por qué eran justamente las residencias encabezadas por los nobles las que tenían un mayor número de integrantes.

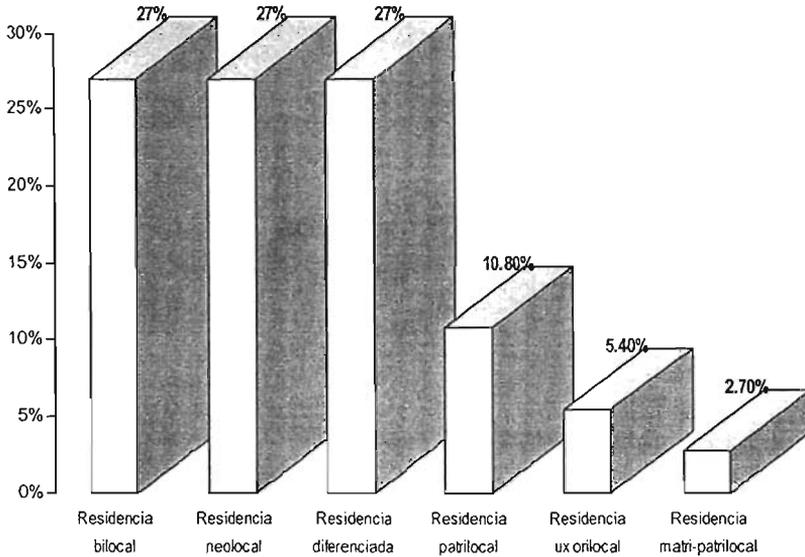
Aunque en Espita, al igual que en Dzonotchuil y Dzabancuy, el promedio de parejas por vivienda excede la media, este caso merece mención aparte, pues si bien se encuentran 10 unidades residenciales con más de 10 integrantes que aglutinaban a cerca del 25% de la población, es también allí en donde se consignan algunos de los porcentajes más altos (25%) de residencias neolcales (ver gráfico 12), índice superado únicamente por Tecay (27%) (ver gráfico 11).

En esta última parcialidad de Tizimín (Tecay) se anotó además, con idéntico porcentaje (27%), el tipo de residencias a las que me he permitido denominar como “diferenciadas” (ver gráfico 6). Es decir que, a simple vista, poco más del 50% de las viviendas no correspondían a la imagen tan difundida en la literatura antropológica de grupos residenciales patrilcales.

³³ En el siglo XVII Juan de Villagutierre Sotomayor escribió sobre los Choles que el cacique de la parcialidad de San Lucas tenía en su casa una familia de 19 personas. Villagutierre, *Historia de la conquista*, 187.

³⁴ Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, 258-260.

Gráfico 6. Tipos de residencia en la matrícula de Tecay, 1583



Fuente: AGN, Ramo Civil 666, exp.2

La pregunta que surge entonces es ¿qué factores específicos permiten explicar la configuración particular de Tecay, o de Espita? O también, a pesar de las diferencias ¿cuáles son los rasgos comunes que permiten dibujar un contorno que caracterice el tipo de residencia que había entre los mayas de la época colonial temprana? Para buscar posibles respuestas es necesario analizar con detalle las pautas residenciales identificables en cada una de las matrículas trabajadas para este apartado (ver tabla 18).

Tabla 18. Cuenta de habitantes y unidades residenciales en las matrículas de 1583-1584

	Habitantes adultos	Unidades residenciales
Espita	455	82
Dzonotchuil	382	72
Boxchén	315	54
Tixcacabchén	291	56
Dzabancuy	198	36
Pencuyut	185	31
Tecay	162	37
TOTAL:	1988	368

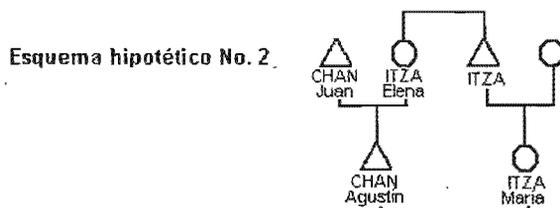
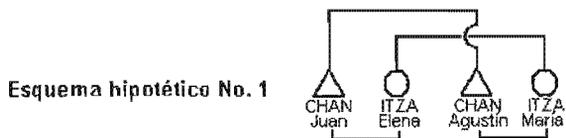
Fuente: AGN, Civil 666, exp. 2; AGN, Tierras 2809, exp. 20; AGN, Tierras 2726, exp. 6

Como se adelantó al principio de este capítulo, las residencias que clasifiqué como bilocales se conformaban por hombres y mujeres (con sus familias de procreación) que compartían un mismo patronímico. Este es el tipo de residencia que tenía una mayor representatividad relativa en casi todas las matrículas que trabajé para este apartado. Sin embargo, en ellas es posible encontrar configuraciones particulares.

Por un lado, en la mayoría de estos casos, en todas las matrículas, son identificables al menos dos grupos patronímicos en cada residencia. Esto se explica, en parte, por la existencia de grupos de intercambio matrimonial recíproco, en donde dos o más germanos contraían nupcias con otro par y establecían conjuntamente su vivienda. También podía tratarse de viviendas formadas por matrimonios entre parientes cruzados de diferentes generaciones y no necesariamente germanos. Un ejemplo representativo de esta forma residencial es el de la unidad encabezada por Juan Chán y su esposa Elena Itzá que incluía también al matrimonio formado por Agustín Chán y María Itzá, más tres menores,³⁵ posiblemente se trataba de un par de hermanos que contrajo matrimonio con una pareja de hermanas, o que Agustín Chán, hijo de Juan Chán, hubiera tomado esposa en el mismo grupo que lo hizo su padre y que María Itzá fuera entonces hija del hermano de su madre, es decir, su prima cruzada (ver cuadro 25).

³⁵ AGN, Tierras 2726, exp. 6, Cuenta de Espita.

Cuadro 25. Reconstrucción de las relaciones entre correspondientes, Espita 1583 (caso 1)

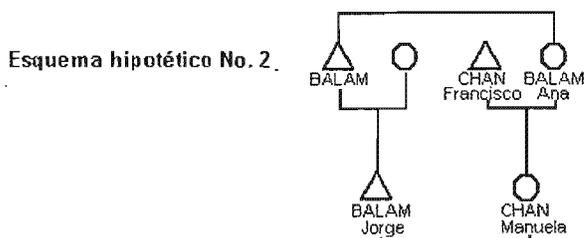
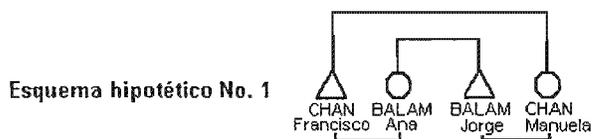


Fuente: AGN, Tierras 2726, exp. 6

De manera semejante Francisco Chán y su esposa Ana Balam compartían habitación con el matrimonio formado por Jorge Balam y Manuela Chán, además del soltero Francisco Balam.³⁶ Esta tendencia general se repite en cada una de las localidades computadas, de manera que se le puede considerar como una práctica común (ver cuadro 26).

³⁶ *Ibidem.*

Cuadro 26. Reconstrucción de las relaciones entre correspondientes, Espita 1583 (caso 2)

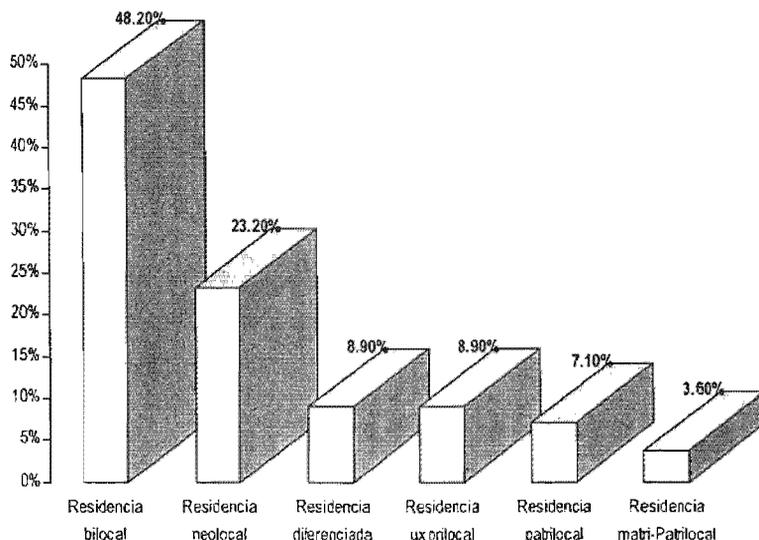


Fuente: AGN, Tierras 2726, exp. 6

Otra de las configuraciones comunes en la integración de residencias bilocales es aquella formada por dos parejas en donde el hombre de una y la mujer de la otra compartían un mismo patronímico, mientras que sus respectivos cónyuges eran portadores de apelativos distintos. Podría tratarse de las familias de procreación de dos hermanos o también quizá de un padre, su esposa, su hija y el marido de esta última.

La de Tixcacabchén es la matrícula en la que se presenta una mayor presencia relativa de residencias bilocales (ver gráfico 7).

Gráfico 7. Tipos de residencia en la matrícula de Tixcacabchén, 1583



Fuente: AGN, Civil 666, exp.2

En la configuración de estas viviendas son identificables las pequeñas células de grupos patronímicos descritas párrafos antes. Por ejemplo, en la residencia encabezada por Francisco Cauich se identifican como cognados a tres hombres y una mujer con el mismo patronímico (Cauich), casados algunos con otro de apellido Pol; pero además ahí mismo se reconocen como agnados a los varones Diego y Baltasar Ac, cuyas mujeres no guardaban relación de filiación entre sí ni con nadie más de su residencia (ver tabla 19).

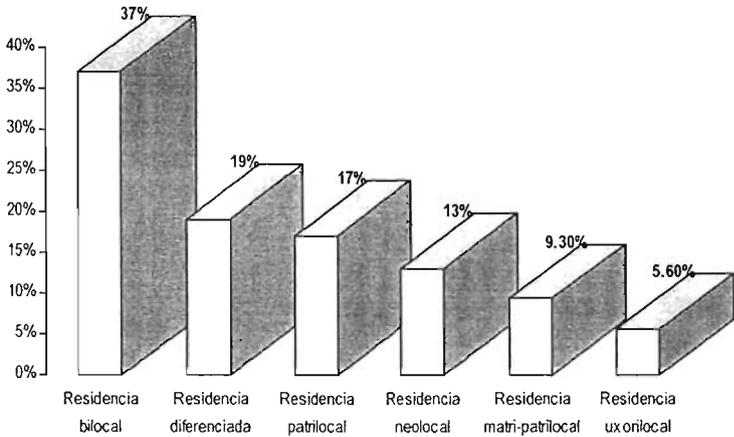
Tabla 19. Vivienda encabezada por Juan Cauich, Tixcacabchén (Tizimin) 1583

Esposo	Esposa
Cauich, Francisco	Pol, Inés
Cauich, Cristóbal	Pol, María
Cauich, Juan	Balam, María
Pol, Melchor	Cauich, Elena
Ac, Diego	Ta, María
Ac, Baltasar	Canul, Inés

Fuente: AGN, Civil 666, exp. 2

Boxchén, conocido también como Tizimín, fue el asentamiento que fungió a partir de 1560 como cabecera de otras tres localidades que ahí fueron congregadas: Tixcacabchen, Dzonotchuil y Tecay. No obstante, era apenas la segunda parcialidad de su jurisdicción con mayor número de habitantes, pues le aventajaba Dzonotchuil. Como en sus parcialidades vecinas, en esta se registran altos índices de viviendas bilocales (ver gráfico 8).

Gráfico 8. Tipos de residencia en la matrícula de Boxchén, 1583



Fuente: AGN, Civil 666, exp.2

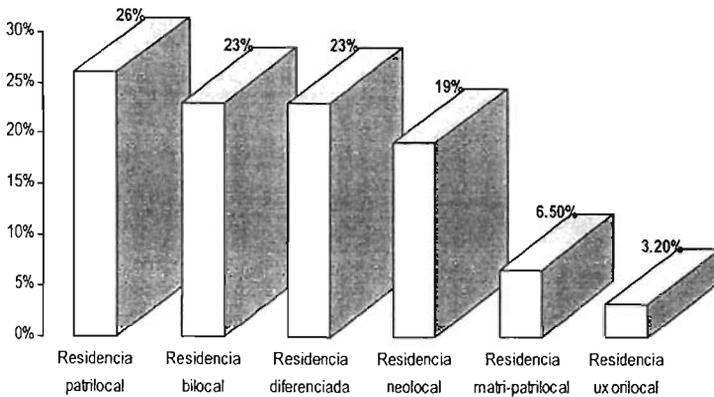
En esta matrícula son claramente identificables los grupos relacionados por filiación que encabezaban las residencias, por un lado, y otros que a través del matrimonio se unían a ellas. Es decir, que dentro de un mismo grupo de hombres y mujeres emparentados patrilinealmente se registraba la misma tendencia en cuanto al tipo de relación que se establecía con la casa: por filiación, alianza o "adopción".

Por filiación, lo hacían grupos como los Cimé, Kuyoc, Habán o Itzá, los cuales residían en las mismas casas que sus parientes linales, hombres o mujeres. Por alianza, es ilustrativo el caso de los varones Batún, quienes se relacionaban a través de sus esposas con sus viviendas: el 75% de ellos con residencias bilocales y el 25% restante con otras uxoriolocal, ninguno de ellos habitaba con otro de su mismo patronímico.

Finalmente, otros que no vivían junto a sus parientes lineales ni con los de sus cónyuges: todos los Quen habitaban de esta manera, de hecho una de estas mujeres habitaba con su marido en la casa del gobernador.

De todas las matrículas trabajadas, la de Pencuyut es la que tiene el índice más alto de patrilocalidad, superando incluso a las unidades bilocales (ver gráfico 9). El análisis detallado de este censo es de gran interés, pues como se señaló en las primeras páginas de este capítulo, Pencuyut era un pueblo enclavado en la provincia que en tiempos prehispánicos, tras la caída de Mayapán, fue liderada por los Xiu. Quizá, la integración política encabezada por este linaje y el pacto que establecieron con los españoles en los primeros tiempos de la colonización, fueron factores que permitieron e incluso alentaron las formas de residencia patrilocal en el marco de una sociedad con mayor tendencia hacia la unilinealidad. Esto permitiría reforzar la hipótesis de que buena parte de los matices que adoptaran las relaciones de parentesco dependieran del contexto social y político específico en donde se desarrollaran.

Gráfico 9. Tipos de residencia en la matrícula de Pencuyut, 1583



Fuente: AGN, Tierras 2809, exp. 20

No obstante el peso cuantitativo de la patrilocalidad, una mirada a cada una de las viviendas retrata la habitación conjunta de grupos de intercambio matrimonial, de manera

tal que si bien todos los hombres guardaban entre sí una relación patrilineal, también lo hacían –y de manera independiente– las mujeres. Un ejemplo claro de esta situación es el que brinda la casa liderada por Diego Balam, formada por seis hombres de igual apelativo y sus respectivas esposas, de las cuales tres eran portadoras del patronímico Chel (ver tabla 20); o Diego y Andrés Uh quienes habitaban con sus mujeres llamadas Ana y Catalina Dzul. La pregunta que surge entonces es ¿cuál era el criterio de unidad de mayor peso relativo en la elección residencial? ¿Era la linealidad o la alianza?

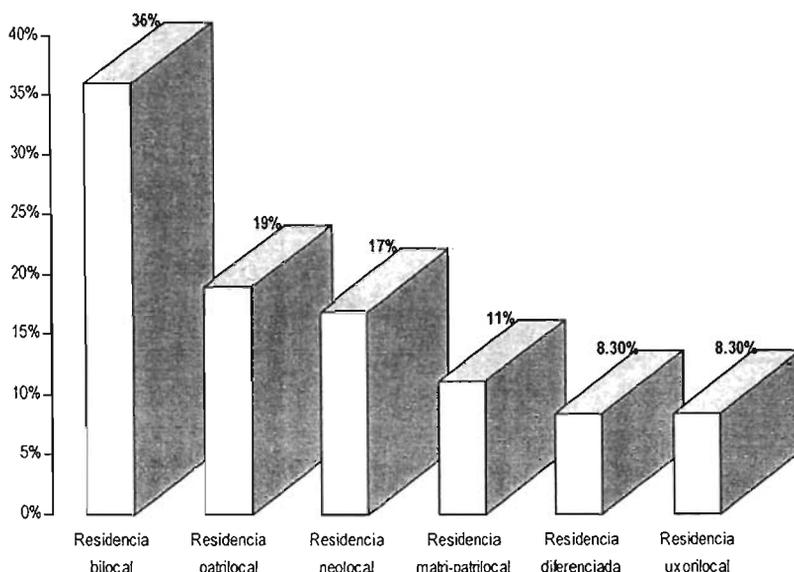
Tabla 20. Vivienda encabezada por Diego Balam, Pencuyut 1583

Esposo	Esposa
Balam, Diego	Ku, Ana
Balam, Francisco	Tinal, Beatriz
Balam, (...)	Chel, Ana
Balam, (...)	Chel, María
Balam, (...)	Chel, Juana
Balam, (...)	Can, Inés

Fuente: AGN, Tierras 2809, exp. 20

Además de las viviendas clasificadas como bilocales, en la matrícula de Dzabancuy (parcialidad de Tizimín) se encuentra el tipo de residencia matri-patrilocal (ver gráfico 10). A pesar de relacionarse con la patrilocalidad, esta forma de residencia era ambilocal en la práctica, pues la pareja, dependiendo de circunstancias específicas, podía optar cuándo mudarse del grupo residencial de la esposa al del esposo.

Gráfico 10. Tipos de residencia en la matrícula de Dzabancuy, 1584



Fuente: AGN, Tierras 2726, exp. 6

Esta forma de residencia, se considera como un servicio que el novio daba a sus suegros como pago por la mujer que adquirió para su grupo patrilocal.³⁷ En los textos coloniales tempranos como los escritos de Tomás López Medel³⁸ o fray Diego de Landa³⁹ se advierte que este tipo de servicio y residencia variaba entre dos y cuatro años.

Al conocer de esta costumbre, el primer visitador de Yucatán fue enfático en prohibirla, pues aseguraba que en ocasiones se conmutaba por el pago de un rescate que daban a los padres de la mujer, a cambio del permiso que se obtenía para contraer

³⁷ Esta forma de residencia ha sido identificada en sociedades con sistemas de parentesco tipo Omaha, como entre los tzotziles-tzeltales, donde las prestaciones que debe el hombre a su suegro tienen por objetivo compensarlos por la pérdida económica que representa para ellos la salida de su hija. Favre, H., *Cambio y continuidad*, 208.

³⁸ "Ordenanzas para Yucatán, año de 1553" y "Meditación sobre las Indias" en López Medel, T., *Colonización de América*, 109, 319.

³⁹ Landa, D., *Relación de las cosas*, 43; información reproducida por Herrera, A., *Historia de Yucatán*, 218.

matrimonio. Y si se llegaba a dar el caso de que la mujer no podía dar a luz, el marido pedía de vuelta lo que hubiera dado a sus suegros, o en última instancia, la vendía. Por ello en sus ordenanzas para el gobierno de los indios, estableció que:

de aquí en adelante ningún indio ni india de esta dicha provincia sea osado de recibir rescate alguno en precio de su hija para casarla con alguno, ni después de casada impida al yerno no saque a su mujer de su casa o donde quisiere; ni el yerno sea osado de vender a su mujer por falta alguna que en ella haya ni en su padre de ella, su suegro, so pena ,etc.⁴⁰

Sobre el servicio que daban los yernos a sus suegros, Herrera añadió que los hombres les "ayudaban en gran manera", de lo contrario les echaban de la casa y podían dar sus hijas a otro hombre "de lo que surgían grandes escándalos".⁴¹ Sin embargo, las fuentes no ofrecen información que permita saber si la residencia de los recién casados era llanamente bajo un solo techo, o si, como en algunas partes de la península aún se hace, en el mismo solar se construía una nueva y pequeña habitación.⁴² Cuando fray Diego de Landa escribió sobre un huracán que duró cerca de un día, refirió que muchos indios escaparon, especialmente los que moraban en casas pequeñas "entre ellos los mozos recién casados que allá acostumbraban hacer unas casillas enfrente de las de sus padres o suegros, donde moran los primeros años".⁴³

La voz con la que se hablaba del matrimonio era *kamnicte*, y si bien Cristina Álvarez la traduce como "recibir flor",⁴⁴ el prefijo *kam* significaba "servir a alguno por algún tiempo".⁴⁵ De hecho, *haancabil* era el vocablo maya que se utilizaba para hablar de esta forma específica de residencia que fue traducido por el autor del diccionario Calepino de

⁴⁰ López Medel, T., *Colonización de América*, 109

⁴¹ Herrera, A., *Historia de Yucatán*, 218.

⁴² En el pueblo de Motula Pedro Carrasco identifica este tipo de residencia que era denominada en náhuatl *cemithaulin*, vocablo que sugería varias casas en un solar común formando una unidad física y que compartían, además, lazos económicos y de parentesco. El tipo de economía de estos complejos habitacionales era la de dependientes de un señor de la tierra. Carrasco, P., *The joint family*, 58-60. Esta es una práctica que también fue reportada en etnografías contemporáneas en otras zonas del área maya; en Aguacatenago, por ejemplo, Henri Favre registró que la familia extensa patrilineal y patrilocal se asienta en un mismo solar en donde construyen su habitación los hijos casados en torno a la de sus padres. Cada matrimonio posee una vivienda propia, aunque el conjunto de matrimonios tiene en común cierto número de servicios y dependencias. Favre, H., *Cambio y continuidad*, 202.

⁴³ Landa, D., *Relación de las cosas*, 19.

⁴⁴ Álvarez, C., *Diccionario Etnolingüístico*, 208.

⁴⁵ *Calepino de Motul*, vol. 1, 406.

Motul como "estado del yerno cuando está en casa del suegro o de la suegra".⁴⁶ Según registró Villa Rojas en su estudio de Tusik, ahí se empleaba entonces el mismo término con idéntico sentido que fue anotado en los diferentes diccionarios coloniales.⁴⁷ Según la etnografía de este autor, el límite de tiempo de la residencia uxori-local asociada a este servicio era un asunto flexible que se arreglaba de acuerdo a las circunstancias específicas de cada pareja,⁴⁸ pudiendo de hecho pasarse por alto o extenderse por tiempo indefinido, convirtiéndose así, a pesar del discurso idealmente patrilocal, en una práctica ambilocal o bilocal, según fuera el caso.⁴⁹ Como se refirió anteriormente, eran justamente las familias de mayor prestigio y poder económico y político las que podían retener a sus miembros en la misma residencia aún después del matrimonio, exceptuando el tiempo de residencia matri-patrilocal o haciéndolo permanente, dependiendo si se trataba del grupo del novio o el de la novia.

Dzonotchuil, amén de la preeminencia de la bilocalidad que registra, es la parcialidad en donde fue registrado un mayor porcentaje de viviendas uxori-locales, esto es, aquellas en donde las mujeres pertenecen a un mismo grupo, en este caso, patrilíneal, y ninguno de sus varones se hacen llamar igual que ellas ni entre sí, sino que su pertenencia a la casa se da -en apariencia- en razón de la alianza (ver gráfico 11). ¿Cómo explicar esta forma de residencia en grupos que supuestamente se estructuran en términos estrictamente patrilíneales?⁵⁰

⁴⁶ *Ibidem*, 298. Recordemos que en capítulo primero se vio que la raíz de esta palabra se forma con el término de parentesco *haan*, que por sí solo aparece en el Vocabulario Maya Than, el Calepino de Motul y el Arte del Idioma Maya de Beltrán de Santa Rosa con el significado de **yerno de hombre o mujer, marido de la hija**; *Haancab* era el sustantivo que designaba tipo de servicio que prestaba el yerno a sus suegros, mientras que el sufijo *il* del vocablo *hancabil* funcionaba como adjetivizador para hablar del estado en el que se encontraba el yerno en el tiempo de servicio a los padres de su esposa y el tipo de residencia que establecía como consecuencia.

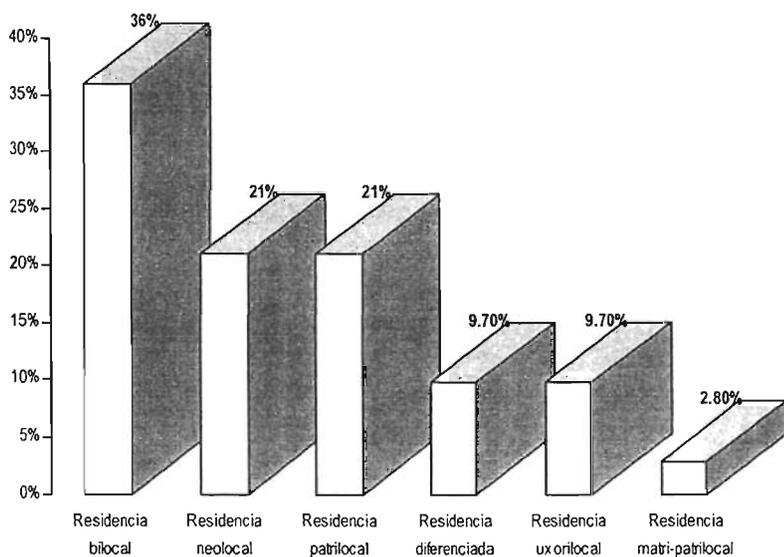
⁴⁷ Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, 258.

⁴⁸ *Ibidem*, 258.

⁴⁹ Esta tendencia acomodaticia de las pautas para la elección de la residencia posmarital ha sido reportada en otras zonas del área maya contemporánea. Entre los tzeltales de Amatenango del Valle, por ejemplo, June Nash encontró que si bien la patrilocalidad era la "forma cultural" para tratar la residencia, en la práctica ésta tendía más a la bilocalidad pues dependía de la presión por parte de los germanos inmaduros que aún vivían en la misma casa así como también de las diferencias de poder económico de las familias de orientación de cada uno de los cónyuges. Nash, J., *Bajo la mirada*, 145. De acuerdo con Henri Favre, entre los tzotziles-tzeltales el servicio a los suegros y la residencia matri-patrilocal podía obviarse a cambio de un "rescate" entregado a los padres de la novia que consistía en bienes (azúcar, alcohol, melaza, telas, maíz) o dinero. Favre, H., *Cambio y continuidad*, 208.

⁵⁰ Angel Palerm observa que no existe ningún grupo patrilíneal con residencia uxori-local. Si ocurriera esto, asegura, el grupo se dispersaría y desintegraría. Palerm, A., *Teoría etnológica*, 22.

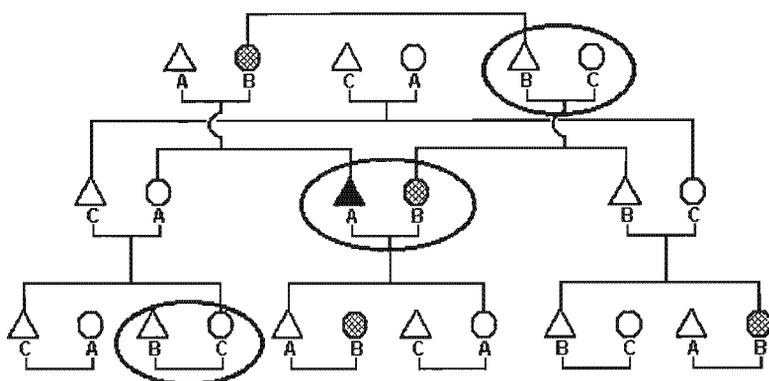
Gráfico 11. Tipos de residencia en la matrícula de Dzonotchuil, 1583



Fuente: AGN, Civil 666, exp.2

Suponiendo la existencia de grupos de intercambio matrimonial generalizado y normas de connubio preferencial entre primos cruzados bilaterales, es posible ver que esta forma de residencia coincide con aquella que la antropología ha denominado como avunculocal y que si bien los varones no se vinculaban a su vivienda a nombre de la agnación, sí lo hacían a través de la línea materna. Figuremos entonces un esquema hipotético en el que el grupo de varones A contraen matrimonio con mujeres B, mientras que los B lo hacen con mujeres C y los hombres C se casan con mujeres A (ver cuadro 27):

Cuadro 27. Esquema de residencia avunculocal



La residencia conjunta de mujeres C, implica que EGO y su esposa habitan con el hermano de su madre y su esposa, o bien que la esposa de EGO se trasladó junto con su marido a la casa de la hermana de su padre.

Al igual que lo observado en las otras viviendas, las de tipo uxori-local solían incluir a una pareja que nominalmente no estaba emparentada, ni por filiación ni por alianza, con el resto de los habitantes de la casa.

Aunque esto no solo se advierte en las viviendas uxori-locales, sino que la mayoría de las residencias –patrilocales, bilocales, matri/patrilocales o uxori-locales- en todas las parcialidades computadas, incluían a una o dos parejas que a simple vista y desde el punto de vista nominal no eran parientes. Esta imagen concuerda con aquella que ha sido propuesta por Pedro Bracamonte para explicar el *cuchteel*. El autor argumenta a favor de una unidad compuesta por personas emparentadas o no que dependían de una casa o del señor de una casa noble.⁵¹ El vínculo concreto pudo haber estado en asuntos como la producción y el consumo y, principalmente, en el uso de la tierra, pero todo parece indicar que éste se expresaba en el lenguaje del parentesco en tanto la unidad de la residencia se encuentra en una mayoría de individuos emparentados linealmente. De ser así,

⁵¹ Bracamonte, P. *Jurisdicción y tenencia*, 117.

entonces, la membresía a una residencia encabezada por un grupo de parentesco era uno de los medios que dotaba a los individuos de la posibilidad de acceder a determinados bienes estratégicos.

De ahí que a pesar de que el discurso respecto al parentesco apuntara en muchos de sus sentidos hacia la linealidad, la bilocalidad resultara un medio eficaz y de mayor flexibilidad para distribuir los recursos, dando un mayor peso relativo a la alianza de lo que tendría en unidades residenciales configuradas únicamente por principios unilineales.

A partir de los censos de 1540 de los barrios de Motola, Tepetenchi y Panchimalco en Morelos, Pedro Carrasco identifica formas de organización semejantes, donde la tierra era distribuida entre los miembros de las unidades residenciales, aunque controlada por aquel que aparecía como cabeza de familia. La unidad doméstica podía ser conjunta o independiente, pero en ambos casos la relación que fundamentaba la cohesión de las residencias era una de tipo "señor-propietario de la tierra".⁵² Así se da cabida, entonces, a personas que pudieran o no estar emparentadas entre sí.

Existe también la posibilidad de que, a principios de la Colonia, estas parejas nominalmente no emparentadas con el resto de sus corresidentes fundamentaran la relación con su vivienda en una de tipo servil, tal como lo ha observado Susan Miles entre los pokomames de los primeros años coloniales. Ella encuentra que la forma más común de residencia era la integrada por una familia que incluía como miembros a sirvientes y esclavos, quienes de hecho podían ser parientes pobres.⁵³

Por otro lado, Pedro Carrasco reconoce también otro tipo de residencias que podría ayudar a entender las unidades "diferenciadas". Este autor describe viviendas integradas por dos o más familias nucleares que formaban unidades económicas independientes y donde cada pareja estaba emparentada y dependía del señor de otra casa.⁵⁴ Es posible que, de manera semejante, el 23% de las viviendas de Pencuyut cuyos integrantes aparentemente no guardaban entre sí ningún tipo de relación de parentesco, la tuvieran con otras casas y, a través de ella, el vínculo con la tierra (ver gráfico 9).

En la matrícula de Espita, como en todas las demás, las residencias bilocales ocupan el mayor número relativo (26%), aunque, a diferencia de las demás, es en donde se percibe una mayor tendencia hacia la neolocalidad. Se ha dicho ya que ésta es de las

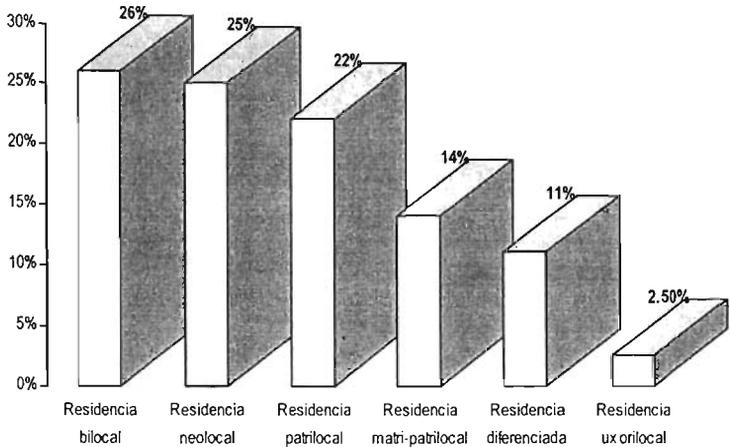
⁵² Carrasco, P., *The Joint Family*, 46-47.

⁵³ Incluso el término pokomam *Hun patal* era usado para hablar de la casa y para definir a todos los que pertenecían a ella, fueran sirvientes, herederos, casados, solteros, etc. Miles, S, *The sixteenth-Century Pokom-Maya*, 757.

⁵⁴ Carrasco, P. *The joint family*, 52-58.

cuentas que reflejan mayores contrastes, con algunos de sus habitantes reunidos en viviendas formando grandes familias extensas y otros, los más, constituyendo pequeños núcleos residenciales (ver gráfico 12).

Gráfico 12. Tipos de residencia en la matrícula de Espita, 1584



Fuente: AGN, Tierras 2726, exp. 6

Al parecer, entre las décadas de 1540 y 1580 Espita no sufrió los embates de los descensos demográficos que afectaron otras zonas de la península, pues según estimaciones efectuadas por Roys, en 1549 esta localidad tenía 477 habitantes en total,⁵⁵ mientras que en 1583 García de Palacio censó a 690 indios entre adultos y menores.

Con los datos disponibles es difícil aventurar alguna hipótesis que permita explicar la presencia significativa de la neolocalidad en Espita, sin embargo, es posible suponer que cada entidad sufrió un impacto específico ante los procesos de reacomodamiento de la población que se habían comenzado pocas décadas antes,⁵⁶ o que los movimientos

⁵⁵ Esta cifra es calculada a partir de 160 tributarios varones, cada uno se multiplica por 4.5, número que estima el promedio de integrantes por familia nuclear india de la época. Roys, *The Political Geography*, 124.

⁵⁶ Para William Haviland las reducciones parecen haber modificado la composición de las unidades

migratorios voluntarios que caracterizaron a los mayas desde tiempos prehispánicos ejercieron una importante influencia. Los datos bien pueden apuntar en cualquiera de estos dos sentidos, ya que gran parte de aquellas parejas conyugales que no compartían habitación con otra, tampoco portaban el patronímico de otros habitantes del pueblo, o quizá muy pocos. Es decir, que al no tener el capital social que dotan las relaciones de parentesco, una pareja recién llegada se veía obligada a habitar sola sin la posibilidad de obtener los beneficios de la cooperación que brindaba la residencia conjunta.

Quizá, también, la residencia por grupos de familia nuclear retrata la estratificación que existía al interior de cada localidad.⁵⁷ Como se apuntó anteriormente, en las matrículas del siglo XVI eran justamente los gobernadores quienes encabezaban las unidades residenciales más numerosas. Por otro lado, es sugerente que una de las acepciones del vocablo *hunab* sea un hombre que vivía solo con su mujer y que, según el Calepino de Motul, padecía por ello "muchoa miseria".⁵⁸

Un intento de reconstrucción detallada de las redes de parentesco de aquellos integrantes de residencias neolcales, revela que cuando no eran los únicos portadores de determinado patronímico en el pueblo, sí formaban parte de grupos que tendían a relacionarse a su vivienda, bien a través del matrimonio o integrando el tipo de residencia "diferenciada". Es decir, que si los parientes de un individuo no formaban residencias conjuntas o se establecían con los lineales de sus cónyuges, la neolocalidad era una opción. Veamos algunos ejemplos:

Juan Chulim era uno de los ocho indios adultos con igual patronímico que habitaban en el pueblo de Espita, cuatro varones y cuatro mujeres en total. A excepción suya (que vivía en una residencia neolocal), todos los demás se relacionaban a través del matrimonio con residencias bilocales. Sin embargo, él estaba casado con Ana Yah, una mujer que difícilmente pudo haberlo integrado a una vivienda de este tipo puesto que en

domésticas y coresidenciales, trayendo consigo una mayor flexibilidad en las normas de residencia. Haviland, W., *Marriage and the family*, 223. Villa Rojas comparte esta observación sobre los yucatecos y afirma que el movimiento de población que se generó tras las ordenanzas de Tomás López (1552) los grupos familiares de los parajes se desintegraron. Villa Rojas, A., *Notas sobre la tenencia de la tierra*, 36. Eva Hunt, por su parte, afirma que las congregaciones que se realizaron entre los cuicatecos de la Oaxaca colonial trajeron consigo una segmentación de entidades territoriales al tiempo que una reestructuración de los grupos de parentesco. Hunt, E., *Kinship and Territorial Fission*, 102.

⁵⁷ Para el caso de los pokomames del siglo XVI, Jorge Luján Muñoz plantea que el tipo de residencia por grupos de familia extensa era un tipo ideal que, lejos de ser una norma estadística, únicamente podía ser alcanzado por la nobleza. Luján, J., *Cambios en la estructura familiar*, 364.

⁵⁸ *Calepino de Motul*, vol. 1, 328.

Espita solo había otras dos mujeres que se apellidaban igual que ella y eran miembros de residencias diferenciadas.⁵⁹

Asimismo, de los 9 indios Euan que fueron registrados en esta matrícula, cuatro (dos hombres y dos mujeres) vivían en residencias neolocales. Los otros cinco se relacionaban por matrimonio a residencias bilocales.⁶⁰ De igual forma, Agustín Iztá cabeza de una familia nuclear con residencia neolocal, era portador de un patronímico representado en Espita principalmente por mujeres, quienes integraban las viviendas con representación uxorilocal del pueblo.⁶¹

Las configuraciones distintas que se encuentran en Espita (25% de neolocalidad, ver gráfico 12) y su parcialidad Dzabancuy (19% de neolocalidad, ver gráfico 10), sugieren varias preguntas, especialmente en cuanto al tipo de circunstancias que animaban para las nuevas parejas el establecimiento de nuevas residencias. Si se piensa que la neolocalidad, en efecto, podía relacionarse con la estratificación interna de la sociedad, entonces ¿sería factible plantear que Espita presentaba una mayor jerarquización que Dzabancuy? También es probable que Espita, al fungir como cabecera, tuviera una mayor recepción de migrantes, ya fuera de manera individual o por pequeños grupos parentales, y que fueran éstos quienes fundaran nuevos núcleos residenciales neolocales.

Al igual que se observó en la cabecera, 11 de los 14 indios e indias que vivían en residencias neolocales en Dzabancuy, no compartían su patronímico con ningún otro indio de la parcialidad o cuando mucho con otro más, lo que sugiere que se trataba de gente originaria de otro lugar.

En resumen, el análisis global de las matrículas elaboradas por el oidor García de Palacio permite plantear que la residencia maya distintiva del siglo XVI era una de tipo bilocal, formada por hombres y mujeres relacionados entre sí por filiación patrilineal incluyendo a sus respectivos cónyuges, hijos menores y solteros, además de viudos y viudas que ahí habitaban desde antes del fallecimiento de su pareja (ver tabla 5 y gráfico 8). Asimismo, estas casas podían incluir –y frecuentemente lo hacían– a una o dos parejas con quienes no se trazaba relación alguna de filiación o alianza, sino que el vínculo con la residencia se daba por otro tipo de conveniencia cuya fuerza pudo haber radicado en el uso de la tierra y la cooperación económica. Esta era la forma residencial que caracterizaba a la nobleza (al menos a los gobernadores), a la cual se suma el hecho de

⁵⁹ AGN, Tierras 2726, exp. 6. Cuenta de Espita.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

que las casas de este estrato de la sociedad aglutinaban a un mayor número de parejas conyugales. Las habitaciones de este tipo se conformaban, en su mayoría, por grupos de intercambio matrimonial, lo cual nivelaba los criterios de linealidad y alianza en el establecimiento de las residencias.

Tabla 21.
Porcentajes de tipos de vivienda en las matrículas de Espita (Dzabancuy), Tizimín (Boxchén, Dzonotchuil, Tecay y Tixcacabchén) y Pencuyut, 1583

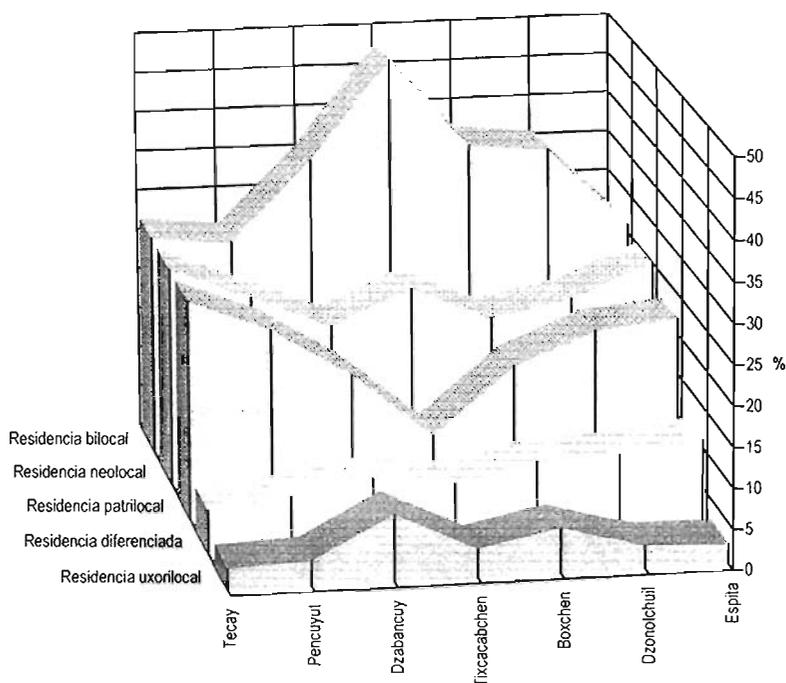
Tipo de vivienda	Porcentaje	Matrícula con mayor representación
Bilocal	34%	Boxchén y Tixcacabchén
Patrilocal (y matri-patrilocal)	25%	Pencuyut y Tecay
Neolocal	21%	Tecay y Espita
Diferenciada	14%	Espita y Dzonotchuil
Uxorilocal	6%	Boxchén y Dzabancuy

N= 368 viviendas

Fuente: AGN, Civil 666, exp. 2; AGN, Tierras 2809, exp. 20; AGN, Tierras 2726, exp. 6

En segundo orden de importancia representativa estaban las residencias de tipo patrilocal, incluyendo la variedad matri-patrilocal. Esta forma de vivienda aglutinaba menos parejas que la bilocal; podemos suponer que ello se debía, en parte, a la viabilidad real que existía de reunir a un mayor número de varones agnados, en comparación con la disposición de reunir a hombres y mujeres emparentados patrilinealmente, amén de que en ningún caso encontramos más de dos parejas no emparentadas en las residencias de este tipo. Así, el promedio de matrimonios en las residencias bilocales es de 3.5 mientras que el de las patrilocales es de 2.8. Estos últimos cálculos no incluyen las unidades que fueron clasificadas como matri-patrilocales, puesto que por sí solas registraron los índices más altos de matrimonios por vivienda. Es decir, que la bilocalidad y la matri-patrilocalidad permitían a los indios agrupar un mayor número de personas en una misma vivienda, potenciando así los beneficios de la vida en común.

Gráfico 13. Tipos de residencia en las matrículas de 1583-1584



N= 368 viviendas

Fuente: AGN, Civil 666, exp. 2; AGN, Tierras 2809, exp. 20; AGN, Tierras 2726, exp. 6

3.1.2 *Corresidencia y funciones domésticas*

Sin embargo, el solo cómputo de la población es apenas un pequeño resquicio desde donde estudiar la organización social, pues las observaciones que de ahí se desprendan deben ser apoyadas con otro tipo de información que permita tener una visión más completa sobre la organización social.

En el anterior apartado se mostró que en el caso yucateco los fenómenos de residencia y familia, entendida esta última como un tipo específico de estructura de parentesco,⁶² coincidían en una misma agrupación. No obstante, las cuentas realizadas

⁶² Bender, D., *A refinement*, 442.

por García de Palacio, aunque nos hablan de residencia, nada nos dicen sobre la unidad doméstica ¿Cómo se formaba? ¿De qué manera se organizaba la producción y el consumo? Asuntos relevantes de la vida cotidiana como la preparación de alimentos o el cuidado de los hijos, ¿cómo se distribuían? Los viudos y los ancianos ¿qué lugar ocupaban en la estructura doméstica? o ¿cómo fijaban su residencia?

Entre los estudios que abordan los fenómenos sociales de residencia y unidad doméstica entre la población indígena de la época colonial, se emplean prácticamente como sinónimos ambos términos o se asume que develar las pautas que se siguen en un ámbito reflejará de manera casi automática el funcionamiento del otro.⁶³ No obstante la estrecha relación que puede existir entre las dos problemáticas, el estudio del grupo doméstico en cualquier sociedad debe tener siempre presente que no se trata tan solo de un agregado de personas viviendo juntas, sino que además debe reunir la característica de desempeñar en conjunto una serie de funciones domésticas.⁶⁴ Desafortunadamente las fuentes coloniales sobre Yucatán poco dicen al respecto y dificultan la distinción de uno y otro aspecto de la organización social, sin embargo estudios históricos sobre otras regiones de Mesoamérica, así como la etnografía contemporánea del área maya, dan una clara imagen de la relación existente entre residencia y unidad doméstica, acercándonos a la posibilidad de perfilar un retrato, aunque hipotético, de la manera en que funcionó entre los yucatecos de la época colonial.

A diferencia de las matriculas de García de Palacio, los censos de 1540 de la región de Morelos que fueron trabajados, entre otros, por Pedro Carrasco,⁶⁵ contienen rica información sobre la organización económica de las unidades residenciales, indicando la distribución de la tierra entre sus miembros así como también sus obligaciones tributarias. Basándose en esta información, Carrasco distingue cuatro tipos manifiestos de unidades domésticas que muestran tendencias disimiles en cuanto a la cooperación en la producción y el consumo de sus miembros:

1. Aquellas familias que, además de compartir residencia, tenían una economía conjunta. La familia entera cultivaba como una unidad, la tierra aparece como propiedad del cabeza de familia y sus dependientes casados trabajaban en ella. Toda la gente de la casa

⁶³ Tales son los casos de Haviland, W., *Marriage and the family*, 219 y *Family size*, 137; Roys, Scholes y Adams, *Report and Census*, 15 y Farriss, N., *La sociedad maya*, 215.

⁶⁴ Bender, D., *A refinement*, 444.

⁶⁵ Estos documentos también han sido analizados por Brígida Von Mentz quien realiza una minuciosa crítica de fuentes en donde destaca los intereses fiscales y religiosos que influían en la elaboración de los censos de la época, Von Mentz, B., *La elaboración de matriculas*.

cooperaba para producir los bienes necesarios para la alimentación y el pago de tributos que consistían en comida, textiles y trabajo.⁶⁶

2. Otras, que ya han sido citadas líneas antes, en donde distintas parejas de casados vivían juntas en una relación de "señor-propietario de la tierra". El cabeza de familia era listado como encargado de la tierra y cada familia nuclear cultivaba en ella de manera independiente, en razón de lo cual contribuían con una cantidad específica o con servicios al líder de la unidad residencial.⁶⁷

3. Aunque pocas, Carrasco encuentra también unidades formadas por familias con economías completamente separadas, cada uno con su propia tierra y obligaciones tributarias.⁶⁸

4. Finalmente, estaban las unidades domésticas que si bien vivían en una misma casa, eran dependientes de señores de diferentes unidades domésticas.⁶⁹

En algunas localidades del área maya contemporánea, diferentes autores han identificado formas diversas de organización de unidades domésticas que coinciden con algunas de las que fueron señaladas por Carrasco en el Morelos colonial, salvando las distancias de tiempo y espacio. Entre los tzotziles, por ejemplo, se han registrado unidades residenciales patrilocales que corresponden plenamente con las unidades domésticas, en donde las familias nucleares constituyentes producen y consumen conjuntamente y dependen de la jefatura de un señor principal quien es, al mismo tiempo, dueño de la tierra.⁷⁰ En los grupos tzotziles-tzeltaltes Henri Favre advirtió la existencia de lo que llama un *parentesco vivido* en el cual se imbrican, además de los lazos de parentesco, los criterios de residencia y funciones domésticas.⁷¹ June Nash, por su parte, reconoció entre los tzeltales de Amatenango del Valle una forma de organización similar; atribuyó a las unidades domésticas y residenciales que observó las mismas funciones que Murdock señaló como características de los ordenamientos familiares (residencia común,

⁶⁶ Carrasco, P. *The joint family*, 52-58.

⁶⁷ Carrasco pone el ejemplo de Tezcacacovacatl, líder del *chinamill* Tezcacocac, quien tenía residiendo con él a un hermano, un hijo y un sobrino, todos casados. De las 140 unidades de riego y las 100 de monte que tenía, su hijo cultivaba 20 a cambio de hacer a su padre ciertos mandados; su hermano cultivaba otras 20 por las cuales le pagaba tributo; su sobrino trabajaba igual cantidad amén del trabajo que realizaba su esposa en el hilado de algodón; finalmente, vivía también con él una hermana viuda con dos hijos jóvenes. Ella cultivaba 20 unidades de tierra a cambio de ayudar a su hermano en el hilado de algodón. Carrasco, P., *The joint family*, 52-58.

⁶⁸ *Ibidem*, 52-58.

⁶⁹ *Ibidem*, 52-58.

⁷⁰ Collier, *Familia y tierra*, 320.

⁷¹ Favre, H., *Cambio y continuidad*, 201-202.

cooperación económica y reproducción)⁷² pero añadió que éstas, además, servían para la transmisión de oraciones tradicionales y de los procedimientos rituales de la jerarquía civil y religiosa.⁷³

La etnografía de los mayas de Tusik realizada por Alfonso Villa Rojas, lejos de anotar una sola manera en que unidades residenciales desempeñan funciones domésticas, describe distintas modalidades. Por un lado, consigna la mayoría de hogares habitados por una familia nuclear con o sin parientes adultos solteros que funcionaban como una unidad doméstica independiente; en segundo lugar de representación encuentra lo que denomina como *familias múltiples compuestas*, mismas que no obstante que habitaban una misma casa, constituían unidades económicas autónomas; finalmente describe *familias domésticas extensas* integradas por dos o mas familias nucleares que actuaban conjuntamente en asuntos de producción y consumo, constituyendo así una sola unidad doméstica.⁷⁴

El período de servicio que el yerno debía a sus suegros, conocido como *haan cab*, modificaba temporalmente la distribución de las funciones domésticas desempeñadas por los habitantes de una misma residencia. Es decir, que por el tiempo de duración del servicio de *haan cab* (con la residencia uxorilocal concomitante), las familias nucleares encabezadas por el suegro y su yerno formaban una unidad económica, trabajaban una sola milpa y consumían juntos la cosecha correspondiente. Habiendo cumplido con este periodo (que dependía de los acuerdos específicos a los que hubieran llegado los consuegros), las unidades económicas se independizaban, pudiendo o no mudar su residencia con el grupo del esposo. Quizá seguían trabajando una sola milpa, pero el producto se distribuía separadamente y el consumo se dividía.⁷⁵

Los datos sueltos y a menudo vagos en las fuentes coloniales que nos hablan de la unidad doméstica que había entre los mayas, parecen indicar que, como lo hubieran registrado Carrasco y Villa Rojas en tiempos y espacios distintos, no existía una forma de organización homogénea sino configuraciones diversas. La propia distribución de los individuos y los grupos en las unidades habitacionales anteriormente analizada, muestra el despliegue de relaciones diversas que estructuraban el espacio social y que, no es difícil suponer, rebasaban la simple distribución de las personas en viviendas.

⁷² Murdock, G., *Social Structure*, 1.

⁷³ Nash, J., *Bajo la mirada*, 145.

⁷⁴ Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, 236.

⁷⁵ *Ibidem*, 238.

Posiblemente, en los primeros años coloniales aún preponderaban, en las residencias bilocales, patrilocales y matrilocales, las unidades domésticas conjuntas que expresaban su avenencia en asuntos de producción y consumo y otros ámbitos como el cuidado de menores o el ritual doméstico. Nancy Farriss ha apuntado que la unidad básica de cooperación y apoyo mutuo de los mayas yucatecos en la época colonial era precisamente la familia extensa (que constituía también una unidad residencial),⁷⁶ cuya persistencia es atribuible a su vinculación funcional a la tarea más básica de supervivencia: la producción de alimentos.⁷⁷ Los distintos grados de cooperación y ayuda mutua que presentaban estas células organizativas, asegura esta autora, intensificaban el bienestar de los miembros de la familia e incrementaban sus posibilidades de supervivencia. Farris ve, en las familias extensas, una empresa colectiva y un sistema de apoyo mutuo que comportaba derechos y obligaciones recíprocos.⁷⁸

La cooperación en la agricultura entre varones que residían en una misma vivienda quedó documentada ya en la séptima década del siglo XVI, cuando en 1562 se llevaron a cabo algunas de las pesquisas por los casos de idolatría que siguió fray Diego de Landa. En el pueblo de Yaxcabá, por ejemplo, se indagó sobre la actuación de un hombre llamado Juan Cauich, de quien se dice era la cabeza principal de la vivienda en donde radicaba junto con su esposa. Allí también habitaba su hermano menor Francisco Cauich y el hijo de éste que se llamaba igual que su padre, Francisco Cauich, junto con su esposa. Después llegó Martín Cauich, aparentemente su primo (ver cuadro 28).⁷⁹

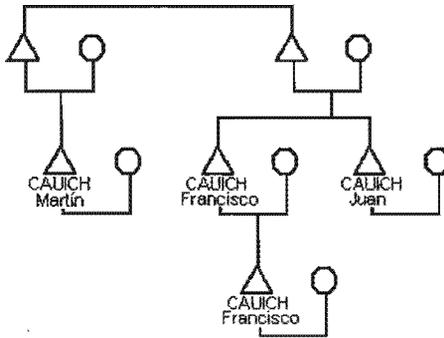
⁷⁶ Esta autora plantea que era la familia extensa patrilineal, Farriss, N., *La sociedad maya*, 215.

⁷⁷ Farriss, N., *La sociedad maya*, 216.

⁷⁸ Farriss llega a dichas conclusiones a partir de la existencia de grupos de varones emparentados que formaban unidades de tenencia de la tierra cuando menos hasta finales del siglo XVIII. Los miembros del grupo, asegura, no tenían derecho independiente a parcelas individuales y la venta se debía hacer con el consentimiento de todos. Farriss, N., *La sociedad maya*, 218-219.

⁷⁹ DDQAMY, t.1, doc. XXVIII, p. 210

Cuadro 28. Residencia de los varones Cauich, Yaxcabá 1562



DDQAMY, t. II, doc. XVIII, p. 210

El arribo de los tres varones a la vivienda de Juan Cauich parece haber estado relacionado con un asunto de cooperación en el trabajo agrícola, pues de uno se dice que llegó desde Tekax a Yaxcabá "cuando se comenzaban a rozar estas milpas que ahora hay", y los otros dos cuando "era tiempo de cogerse los frisoles anchos". Aunque este caso es sugestivo de la relación que existía entre la coresidencia de los varones Cauich y la producción de alimentos, con dicha información no es posible saber, sin embargo, si el producto era consumido conjuntamente o por cada familia nuclear de manera independiente. Asimismo cabe la posibilidad de una residencia temporal que estaba determinada únicamente por los tiempos de cultivo y cosecha, ya que se asienta que, con excepción de Juan Cauich, los demás hombres –aunque parientes- eran oriundos de diferentes lugares.

Si bien sobre el tema no se dice nada en las matrículas de Espita, Tizimin y Pencuyut, estos documentos permiten plantear que –como en la residencia- la base de la unidad doméstica se encontraba en el matrimonio, el cual muy probablemente permitía la distribución entre sí y de acuerdo a los sexos de las tareas indispensables para la

subsistencia.⁸⁰ Como se vio con anterioridad, cada vivienda se formaba por un número de parejas conyugales y otro tanto de menores de 14 años, mientras que los casos de hombres o mujeres solteras son excepcionales, llegando a representar menos del 2.5% de la población total de adultos (ver tabla 22). Como se vio en el capítulo sobre el matrimonio, estos datos confirman los reportes de la época que aseguraban que los indios se casaban, justamente, alrededor de los 14 años:

Tabla 22. Indios solteros por matrícula, 1583

	Total de población mayor de 14 años	Solteros/as registrados
Boxchén	315	3
Dzonotchuil	382	6
Tecay	162	1
Tixcacabchén	292	1
Pencuyut	185	2
Espita	453	15
Dzabancuy	198	17
TOTAL:	1987	46

Fuente: AGN, Civil 666, exp. 2; AGN, Tierras 2809, exp. 20; AGN, Tierras 2726, exp. 6

De esta lista llaman la atención las cifras de solteros y solteras reportadas en el pueblo de Espita y su parcialidad Dzabancuy. En el primer caso se trata de 14 varones y una mujer. Esta última, Ana Euan, fue anotada como hija de padres difuntos,⁸¹ y vivía con un matrimonio de diferente patronímico que el suyo, por lo que es muy difícil trazar algún tipo de relación de parentesco con ellos, aunque posiblemente lo hubiera.

Los 14 varones solteros de Espita reflejan una situación en donde los hombres que después de los 14 años (ninguno rebasa los 20) no se habían casado, permanecían en la casa en donde residía su padre o algún agnado. No es difícil suponer que el trabajo de éstos estuviera incorporado al de su propia familia de orientación, independientemente del grado de cooperación que existiera con las demás familias nucleares que conformaran la unidad residencial. Sin embargo había otro tanto de solteros que no tenían el mismo

⁸⁰ La pareja conyugal, entonces como ahora, es la unidad básica que se puede convertir en un grupo doméstico y residencial extenso. Este hecho es subrayado por Collier en su estudio sobre los tzotziles contemporáneos. Collier, *Familia y tierra*, 320.

⁸¹ El término "huérfano" se empleaba para referir a menores.

patronímico que nadie más de su vivienda; de algunos de ellos se asienta que eran huérfanos, pero de otros no se especifica nada ¿De qué manera, entonces, se incorporaba su trabajo a la unidad doméstica?

En Dzabancuy, por otro lado, todos los solteros son del sexo masculino y ninguno, como en Espita, supera los 20 años. La situación que reflejan estos varones es muy similar a la anterior: una mayoría de solteros que vive en la casa de su grupo patrilineal. Pero acá parece tratarse de solteros sin padres que residen con su tío paterno o su propio hermano, dado que no obstante de haber sido registrados como huérfanos, compartían el mismo patronímico de aquel que encabezaba la lista de la vivienda.

Los viudos parecen haber seguido distintos criterios que los solteros en la fijación de su residencia y su concomitante adscripción a una unidad doméstica. En primer lugar, salta a la vista que el número de viudas computadas en las matrículas de 1583-1584 haya sido considerablemente mayor al de viudos (ver tabla 23). Al parecer, como se desarrolla en el capítulo sobre el matrimonio, ello se debía a que éstos contraían segundas nupcias más seguido y más rápido tras el fallecimiento de su primer cónyuge.

Tabla 23. Indios viudos por matrícula, 1583

	Total de viudos	Total de viudas
Boxchén	1	29
Dzonotchuil	6	18
Tecay	1	16
Tixcacabchén	2	20
Pencuyut	2	9
Espita	16	22
Dzabancuy	1	16
TOTAL:	29	130

Fuente: AGN, Civil 666, exp. 2; AGN, Tierras 2809, exp. 20; AGN, Tierras 2726, exp. 6

Es difícil suponer el tipo de relación que establecían estos indios como parte integrante de una unidad doméstica ya que posiblemente, como el resto de los habitantes de una misma casa, formaban unidades de producción y consumo independientes y se hacían cargo de las funciones domésticas no necesariamente de manera colectiva con el resto de sus corresidentes. Aunque una forma de plantear una hipótesis al respecto sería

a partir de trazar el tipo de relación específica que ligaba a un viudo o una viuda con su residencia; de manera que si una mujer cuyo cónyuge había fallecido habitaba con su hijo o su yerno, es más sencillo imaginar que formaba parte de la unidad doméstica a la que éste perteneciera.

Para el Yucatán contemporáneo Villa Rojas ha descrito cómo en caso de que un hombre muriera, su hijo mayor se encargaba de la viuda, responsabilizándose de alimentarla como lo hacía su padre en vida, a cambio de las atenciones que su madre daba a su marido antes de enviudar y del cuidado general del hogar. A falta de un hijo varón el compromiso era asumido por el esposo de la hija mayor.⁸² Por el contrario, si quien enviudaba era un hombre, entonces su hija mayor o la esposa de su hijo mayor asumía el cuidado del hogar y la preparación de sus alimentos.⁸³

Posiblemente en la época colonial existía un cuadro comparable, pues los datos registrados por este autor sólo pueden darse en un sistema con normas de residencia flexibles tendientes a la bilocalidad. Sobre todo, porque el viudo o la viuda no cambiaban de residencia tras el fallecimiento de su consorte, sino que únicamente había una redistribución de tareas y responsabilidades propias de la o las unidades domésticas que formaban la unidad residencial.⁸⁴ De esta manera, la casa en Tusik se configura como el eje de continuidad que la muerte no logra romper y en su interior se distribuyen y redistribuyen de acuerdo a situaciones concretas y específicas las funciones domésticas básicas de la vida cotidiana.

Del total de 130 indias viudas contabilizadas por García de Palacio, el 20% compartía patronímico con hombres y mujeres (en igual proporción) de su misma vivienda. Haviland vio en este tipo de estructura residencial una tendencia de las viudas a permanecer en la casa de sus hermanos o mudarse a ella cuando éstos fungían como cabeza de familia.⁸⁵ No obstante, dada la existencia de formas de conubio preferencial entre primos cruzados bilaterales,⁸⁶ bien podría tratarse no necesariamente de un hermano, sino también de un yerno. El 80% restante de las viudas no se relacionaba patrilinealmente con sus coresidentes ¿Cómo explicar esta percentil cuando se ha visto

⁸² Paralelamente, Haviland reconoce que entre los mayas de la isla de Cozumel de 1570 también podía darse el caso de que cuando no había un hijo que heredara la jefatura de la unidad doméstica, ésta era asumida por el esposo de la hija del jefe de familia fallecido. Haviland, W., *Marriage and the family*, 222.

⁸³ Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, 11.

⁸⁴ *Ibidem*, 201.

⁸⁵ Haviland, W. *Marriage and the family*, 222.

⁸⁶ Ver capítulo 2 sobre el matrimonio.

ya que el 40% de mujeres computadas en todas las matrículas se relacionaban patrilinealmente con hombres y mujeres de su unidad residencial? Podría pensarse que, a diferencia de lo observado por Villa Rojas en Tusik, una mujer mudaba su residencia tras enviudar, preferentemente al lado de un hijo varón que pudiera auxiliarla precisamente en el desempeño de ciertas funciones domésticas que le eran ajenas y que ningún otro pariente del sexo opuesto las haría por ella. Esto significa entonces que la viudez implicaba una reestructuración de las residencias y las unidades domésticas que las componían.

La minoría de viudos siguieron patrones exactamente opuestos a los que se identificaron entre las viudas: el 70% residía con al menos una persona más (hombre o mujer) de igual patronímico. Con todo, este hecho retrataría una forma de organización parecida a la planteada en el párrafo anterior, pues –como se recordará- la herencia del apelativo era precisamente patrilineal.

La viudez se relaciona, al mismo tiempo, con el asunto de la jefatura de la unidad doméstica y devela importantes indicadores relativos al sistema de parentesco, sobre todo aquellos que tiene que ver con la sucesión de la autoridad doméstica. Los autores que han trabajado sobre el tema, el área y la época que ahora se abordan, coinciden en señalar que la transmisión de este tipo de liderazgo se hacía patrilinealmente de un hombre a su hijo mayor. En su estudio sobre matrimonio y familia entre los mayas yucatecos de la época colonial, Havilland apunta que la sucesión a la posición como cabeza de la unidad doméstica estaba en la base de la descendencia patrilineal,⁸⁷ mientras que Roys a pesar de identificar tendencias patrilineales, reconoce la posibilidad de que a falta de un sucesor patrilineal un hombre delegara estas responsabilidades en un yerno.⁸⁸ De ser así, en un esquema de connubio preferencial entre primos cruzados bilaterales, la relación avuncular podía ser el medio que un hombre tenía para acceder a la jefatura de una unidad doméstica, ya que su suegro podía ser también el hermano de su madre.

Tratar de buscar orientaciones estadísticas sobre este aspecto de la unidad doméstica a partir de las matrículas de 1583 podría ser aventurado, ya que en ningún

⁸⁷ Havilland, W., *Marriage and the family*, 219. La relevancia que este autor da a la sucesión del liderato de la unidad doméstica y residencial es tal, que en las consideraciones que hace sobre la organización social de los Chontales resta importancia a la significativa presencia de la residencia bilocal presente en el censo de Acalan, pues asegura que mientras solo uno de los hijos podía heredar la posición de un hombre como cabeza de familia, los demás, ya sin importancia -según afirma- podían residir en uno u otro lugar. Havilland, W., *A note on the Social Organization*, 96-98.

⁸⁸ Roys, R., *Report and Census*, 15.

momento se especifica que el hombre que aparece en primer lugar de la cuenta de cada vivienda era la cabeza de familia. No así en los censos de Cozumel de 1570, en los que fray Cristóbal de Asencio anotó al margen quién, de todos los varones registrados, desempeñaba este papel. Tampoco es posible saber qué metodología utilizó el religioso para identificar a esta persona, posiblemente se trataba de la percepción que él mismo tenía sobre cómo debía ser la organización de las casas que computó.

Desafortunadamente en los textos coloniales tempranos no existen referencias que nos indiquen los criterios que los mayas utilizaban para reconocer a un individuo como cabeza de una unidad doméstica. Únicamente fray Bernardo de Lizana, escribió que en la época previa a la llegada de los españoles en las viviendas de los indios habitaban varias familias juntas, y al mayor de todos ellos "reconocían y estimaban por cabeza".⁸⁹

Con base en la información de los pueblos de Santa María y San Miguel es posible observar que, aunque no determinante, el liderazgo de una unidad doméstica era una de las variables que entraban en juego a la hora de establecer una residencia. La relación patrilineal de los habitantes de la isla con el cabeza de familia de su unidad residencial y doméstica se muestra con una inclinación del 30% hacia la patrilocalidad con mayor representatividad en Santa María, mientras que en ambos pueblos se registra un 14% de bilocalidad. El resto de la población, aunque emparentada con otros corresidentes, no lo hacía con el jefe de familia. Este panorama empírico posiblemente habla de que en los pueblos de Cozumel hubiese un alto índice de residencias que no coincidían plenamente con unidades domésticas, sino que en una misma vivienda se podían encontrar varios agrupamientos que, aunque relacionados por parentesco, llevaban a cabo las funciones domésticas de manera independiente.

Finalmente, la manera en que fueron registrados los menores en el pueblo de Tizimín y sus parcialidades llama la atención, dado que se anotó el número total de menores por unidad residencial y no por pareja. No sería aventurado suponer que, a simple vista, resultaba complicado para los autores de las matrículas distinguir quién era hijo de qué matrimonio; al parecer la filiación de los menores a un núcleo de familia nuclear era de menor importancia que su pertenencia al grupo residencial.

Un cálculo general del pueblo de Tizimín y sus parcialidades indica que cada unidad residencial albergaba un promedio de tres a cuatro menores de 14 años,⁹⁰

⁸⁹ Lizana, B., *Devocionario*, 59

⁹⁰ Los demás pueblos no fueron calculados pues en la línea en donde se anota el número de

mientras que el promedio de parejas es de dos a tres, es decir, que cada pareja tenía aproximadamente uno o dos hijos.

3.2 LOCALIDAD Y MIGRACIÓN DE LOS GRUPOS PARENTALES DEL SIGO XVIII

Se refirió, al inicio de este capítulo, que a partir de las fuentes demográficas del siglo XVIII resulta difícil conocer el éxito que tuvieron los colonizadores en su intento por imponer formas de residenciales que coincidieran con la familia nuclear. Aunque se puede imaginar que tres centurias de dominación colonial debieron haber generado cambios importantes en la manera en que los mayas de la época fijaban su residencia en casas.

El siglo XVIII, sin embargo, permite ver que las redes sociales creadas en nombre del parentesco continuaron siendo un criterio que primaba la distribución de los individuos en el espacio. En el último siglo colonial fue común la movilidad poblacional de los mayas que abandonaban sus lugares de origen para trasladarse a distintos pueblos de indios,⁹¹ mientras que, en cuantía equiparable, se fueron también a radicar a las numerosas fincas rurales que se estaban desarrollando en la península.⁹²

Como se verá enseguida, el análisis de las fuentes demográficas de los primeros años del XIX (1803) permite ver que este tipo de desplazamientos siguió criterios básicamente patrilocales. Aunque también, al parecer, los mayas que abandonaron el área de control colonial y se remontaron a la selva del sur en el siglo XVII lo hicieron sobre la misma estructura de parentesco identificable en las postrimerías del periodo colonial en el área ocupada por los españoles.⁹³

Para este acercamiento, se aborda la manera en que los indios se reagruparon en los pueblos receptores y las fincas rurales que conformaron los puntos de destino de la migración. Sobre esta base, se aislaron las variables de sexo, patronímico y lugar de origen de los indios que fueron computados, con el objetivo de conocer la manera en que se reagruparon tras emigrar.

"muchachos" por unidad residencial hay muchas partes ilegibles y por lo tanto los datos se tienen incompletos.

⁹¹ Farriss, *La Sociedad Maya*, 334-347, *Nucleation*, 187-216; Rovinson y McGovern, *La migración regional*, 99-125.

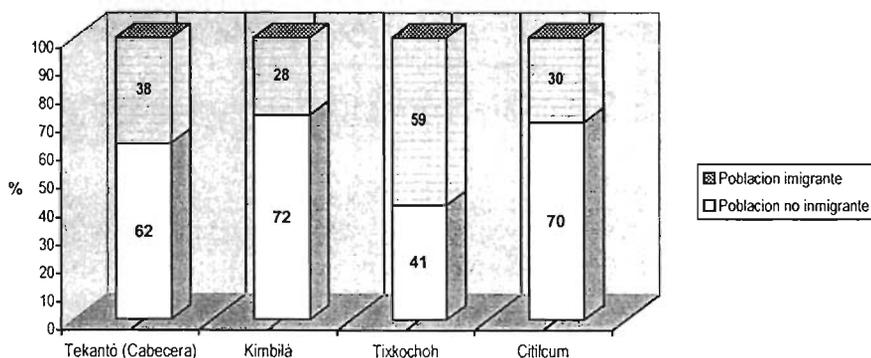
⁹² Farriss, *La Sociedad Maya*, 334-347, *Nucleation*, 187-216; Patch, *Maya and Spaniard*; García, *La sociedad*, 2-4, *Desarrollos indígena*, 373-392; Hunt, *Colonial Yucatán*, 253-279; Peniche, *La diáspora indígena*.

⁹³ France Scholes y Eric Thompson hacen notar que los patronímicos de los indios que aparecen en la matrícula de Tipú revelan este movimiento migratorio conjunto. Scholes y Thompson, *The Francisco Pérez Probanza*, 64.

El estudio de caso se centra en el pueblo de Tekantó y sus visitas Citilcum, Tixkochoh y Kimbilá. De estos tres pueblos, aquel que fungía como cabecera de la jurisdicción -San Agustín Tekantó- aglutinaba cerca del 50% de la población total, incluyendo tributarios de más de 14 años, reservados (viudas, solteras e impedidos) y niños (ver gráfico 14).

La relevancia de la movilidad poblacional en estas localidades se refleja en el alto porcentaje (38%) que la población inmigrante ocupaba respecto del total de habitantes de la jurisdicción entera.⁹⁴ Esta se repartió en proporción equivalente entre los pueblos receptores y las fincas rurales que formaban parte de los límites administrativos de San Agustín.

Gráfico 14. Población masculina mayor de 14 años inmigrante y no inmigrante en los pueblos que componen la parroquia de Tekantó, 1803



N= 751 varones
Fuente: AGN, Tributos 67, exp. 1, 2, 3

El pueblo de Tekantó tenía en sus inmediaciones un total de 9 fincas rurales en donde se aglutinaba el 23.7% de la población total de indios e indias en edad de tributar.⁹⁵

⁹⁴ Con base en los datos contenidos en las fuentes, se dividió la población computada en las matrículas en dos grandes rubros: inmigrante y no inmigrante. Dentro del primero se agrupó a la población oriunda de un lugar distinto a aquel en donde residía al momento en que fue censada; se incluye a los indios que llegaron de pueblos de otras jurisdicciones, a los que se movían entre las localidades de su misma jurisdicción civil y parroquial así como también entre estas y las fincas rurales. La no inmigrante se entendió como aquella población cuyo lugar de origen y residencia era el mismo.

⁹⁵ Estas cifras y las que en adelante se asienten se extraen de las matrículas de la subdelegación de la Costa que ya se ha referido, AGN, *Tributos*, vol. 67, exp. 1, 2, 3. Según Thompson en el

Ciertamente, se percibe una tendencia a permanecer en el núcleo urbano, sin embargo, 164 tributarios formando 85 núcleos conyugales y residiendo en las estancias no de poca monta.

Por otro lado, los residentes de esta jurisdicción eran, en su mayoría, tributarios de la Corona (ver tabla 24). La presencia de inmigrantes procedentes de los barrios de la ciudad de Mérida era ligeramente menor a la de indios encomendados a particulares. Los primeros tendieron a asentarse en la cabecera mientras que los indios encomendados lo hicieron en las estancias y sitios de las inmediaciones.

Tabla 24. Indios tributarios registrados en la matrícula del pueblo de Tekantó, 1803

	Pueblo		Subtotal	Estancias		Subtotal	TOTAL
	H	M		H	M		
Indios de encomienda	16	12	28	30	23	53	81
Barrios	22	19	41	9	9	18	59
Corona	241	216	457	51	42	93	550
Total	279	247	526	90	74	164	690

Fuente: AGN, *Tributos*, exp. 1, 2, 3

Como se señaló anteriormente, se identifica que cerca del 40% (139 varones mayores de 14 años) de los habitantes masculinos de esta localidad y sus estancias era población inmigrante (ver gráfico 14).

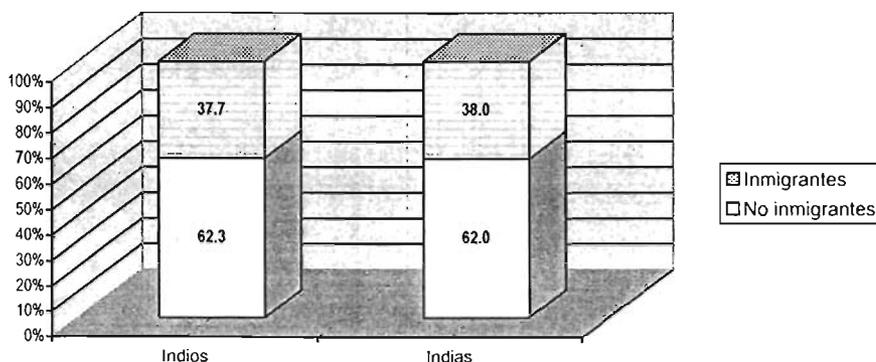
En lo que toca a la cohorte femenina se puede únicamente plantear un esquema hipotético sobre su condición migrante y lugares de origen, pues, tal y como se apuntó en la Introducción, la matrícula consultada no proporciona información alguna al respecto. Este bosquejo se realiza tomando en cuenta la variable del origen de los patronímicos masculinos y sus lugares de residencia. Así, por ejemplo, si se sabe que los 31 hombres de patronímico Bacab que fueron registrados eran oriundos de Tekantó, es posible suponer, por tanto, que de Tekantó procedían también las 26 mujeres con idéntico apelativo que vivían junto con sus otros compañeros de nombre. De manera paralela, los 10 indios de patronímico Ché que fueron computados en esta matrícula habitaban en la cabecera y provenían del barrio de Santiago de Mérida, lo que orilla a pensar que las siete mujeres que así se hacían llamar procedían del mismo lugar. O las siete mujeres Chí que

periodo de 1778 a 1787 el 25.9% de la población total de San Agustín Tekantó residía en las estancias adscritas a su jurisdicción. Thompson, *Tekantó*, 25.

residían en San Agustín junto con otros ocho varones con igual patronímico y, todos ellos, originarios de Sisal de Valladolid.

Con base en este tipo de análisis, entonces, es viable plantear que de las 321 mujeres en edad de tributar contabilizadas en la jurisdicción de este pueblo, el 38% (122) eran inmigrantes (ver gráfico 15). La proporción de indias forasteras en la jurisdicción de este pueblo, como se puede observar, sería entonces muy similar a la de los varones.

Gráfico 15. Indios e indias inmigrantes en la jurisdicción del pueblo de Tekantó, 1803



N = 690 indios e indias
Fuente: AGN, *Tributos*, Vol. 67, exp. 1, 2, 3

En el pueblo cabecera habitaban 51 hombres forasteros que representaban el 18.3% de la población masculina, en tanto que en las fincas de la jurisdicción de Tekantó éstos cubrían poco más del 50% (46 hombres).

Los cuadros de parentesco que se pueden reconstruir a partir de los datos contenidos en estas matriculas arrojan información muy interesante. Todo parece apuntar que buena parte de los forasteros que llegaron a residir al pueblo cabecera lo hicieron para unirse a un grupo de parentesco mayor con el cual compartían un patronímico. Por ejemplo, mientras en el cómputo aparecen cuatro familias nucleares identificadas con el patronímico Aké originarias de Tekantó, se registraron también otras dos con el mismo nombre pero oriundas del barrio de San Cristóbal; del mismo modo, a los 9 varones Couoh que habitaban en Tekantó, se les sumaron otros tres del mismo nombre, dos de Cansahcab y uno de San Cristóbal. Pero que éstos actuaran de manera corporativa como

grupo de parientes es, aunque muy posible, apenas una hipótesis que debe ser comprobada a la luz de nueva información empírica, sobre todo de índole cualitativa.

Tal y como se observa en la tabla 6, los barrios de la ciudad de Mérida fueron las localidades que mayor número de inmigrantes aportaron a la población de Tekantó. Tan sólo los indios varones de San Cristóbal y Santiago representaban cerca del 30% del total de foráneos del sexo masculino, mientras que el 70% restante se conformaba por indios procedentes de otras 20 localidades diferentes (ver mapa 4).

La relevancia de esta información para el tema del parentesco es que, en lo que toca a la población inmigrante, justamente ahí donde había un mayor número de indios originarios de un mismo lugar, es también en donde se observa una mayor tendencia de agrupamientos parentales a residir -a nivel local- de manera conjunta. Los 20 varones de Santiago, por ejemplo, propendieron a asentarse, junto con sus familias de procreación, con otros hombres de su mismo patronímico (ver tabla 25). Y si se plantea que la tendencia que se percibe es patrilocal, es precisamente porque las esposas de dichos varones no compartían patronímico entre sí ni con los demás hombres, o si lo hacían era con muy pocos.

Tabla 25. Distribución de la población procedente de Santiago de Mérida en Tekantó, 1803

Patronímico de los varones	Lugar de residencia	No. De varones	+ sus mujeres	+ hijos	Total
Ché	Tekantó	9	8	20	37
Chulim	Estancia Tzanhahcat	3	3	10	16
Mutul	Tekantó	3	3	8	14
Chán	Estancia Tzanhahcat	2	2	6	10
	Tekantó	2	2	1	5
Ek	Sitio San Antonio	1	1	0	2
TOTAL:		20	19	45	84

Fuente: AGN, *Tributos*, vol. 67, exp. 1, 2, 3

Lo anterior, sin embargo, no significa que el 30% de los indios nativos de muy diversas localidades se haya movilizado de manera individual. Si bien en el marco de unidades menores, entre estos inmigrantes también se percibe una orientación patrilocal. En la tabla 26, por ejemplo, se observa que de 39 indios sólo 9 (23%) podrían quizá retratar un movimiento individual:

Mapa 4. Lugar de origen de los indios forasteros radicados en la jurisdicción del pueblo de Tekantó, 1803

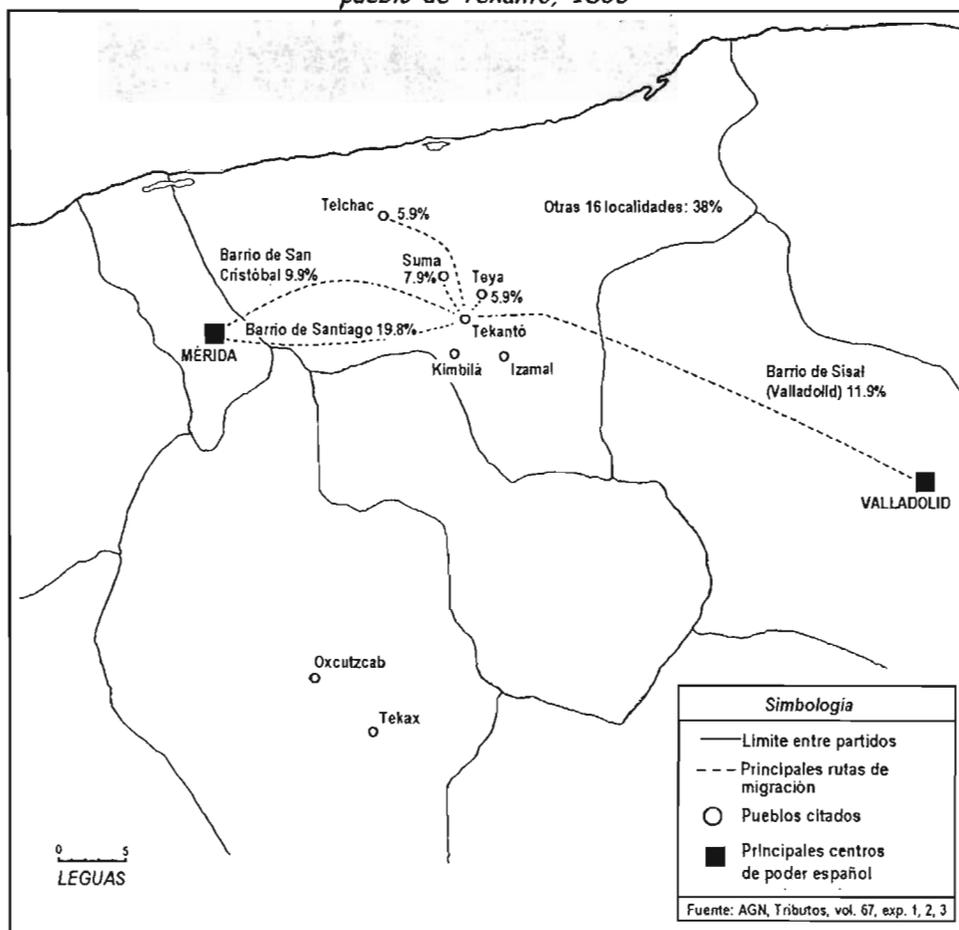


Tabla 26. Distribución de la población procedente de distintas localidades en Tekantó, 1803

Patronímico de los varones	Lugar de origen	Lugar de residencia	No. de varones	+ sus mujeres	+ hijos	Total
Chán	Telchac	Estancia Tzanlahcat	5	4	16	25
Puc	Chichimilá	Tekantó	5	4	8	17
Cauich	Bokobá	Estancia Tzon	4	4	9	17
Cetz	Tixkumcheil	Estancia Jesús	4	3	7	14
Ek	Cuzamá	Tekantó	4	4	12	20
Noh	Sinanche	Estancia Tzanlahcat	4	3	7	14
Cahum	Común	Tekantó	2	1	0	3
Puc	Mejorada	Tekantó	2	2	1	5
Otros	8 localidades	E. Tzon, Tekantó, S. Kina	9	7	17	33
TOTAL:			39	32	77	148

Fuente: AGN, *Tributos*, vol. 67, exp. 1, 2, 3

Incluso un análisis detallado de cada uno de los casos en donde aparentemente los indios migraron, cuando mucho, junto con su familia de procreación, revela que en realidad el movimiento de algunos pudo haber estado influido también por relaciones de parentesco. Entre ellos, por ejemplo, se cuenta a Juan Couoh quien desde Cacalchén llegó a radicar a la Estancia Tzon; estaba casado con Catalina Hau y tenía tres hijos. Es muy probable que los motivos que Juan tuvo para emigrar hayan estado relacionados con su matrimonio, pues Hau era un patronímico muy común en la jurisdicción de San Agustín (26 hombres y 29 mujeres en la cabecera y seis hombres y ocho mujeres en las estancias) e incluso en la misma estancia en donde él vivía lo hacían también seis varones y cuatro mujeres con idéntico patronímico al de su mujer Catalina.⁹⁶ Entonces, si la patrilocalidad no fue lo que movió a este hombre a establecerse en la finca, al parecer, si lo fue la alianza. Otro es el caso de Francisco Dzib, natural de Chemax y vecino de Tekantó, ya que habitaba en el mismo pueblo que otros ocho varones de su mismo apelativo pero nativos de San Agustín; es posible que Francisco hubiera viajado hasta

⁹⁶ Incluso a finales del XVIII y principios del XIX había algunos indios nobles que llevaban este patronímico, tal es el caso de Sebastián Hau quien en 1797 firmó su testamento como *almehen*, término que en maya se utilizaba para designar a esta clase social; Antonio Hau, Manuel Hau y Pascual Hau en 1816, 1817 y 1819 respectivamente firmaron de la misma forma una venta de tierras. Thompson, *Tekantó*, 242.

Tekantó para unirse a su grupo de parientes, o bien, que el amanuense hubiera errado al anotar su lugar de origen en tanto es difícil encontrar este patrón de agrupamiento.

Pero hasta ahora sólo se ha abordado a los indios procedentes de la jurisdicción de otros pueblos que se asentaron en la cabecera o las estancias, siendo que la población que en el gráfico 1 se identificó como "migrante" incluye también a aquellos individuos que, aunque eran oriundos del pueblo de Tekantó, cuando en 1803 fue realizada la matrícula habitaban en alguna de las 9 fincas que estaban adscritas a la jurisdicción administrativa de este pueblo. De manera que de 139 indios varones migrantes, el 31.7% (44) se mantuvo dentro de las fronteras de su parroquia de origen.

El análisis de la agrupación de los migrantes hacia adentro⁹⁷ retrata, al igual que en los casos anteriores, una movilidad que lejos estaba de ser una empresa individual y más bien apuntaba a grupos que trascendían la familia nuclear. Algunos ejemplos claros de este fenómeno los brindan los ocho varones Bacab, los siete Camal y los cuatro Canul que se asentaron en la estancia Tzon junto con sus familias de procreación, o los cuatro con el patronímico Baas que se establecieron en el sitio Kiní, también con sus mujeres e hijos.

La jurisdicción de Kimbilá se componía por el pueblo de Santa Clara, seis estancias y dos sitios ganaderos. El primero concentraba a cerca del 90% de la población total y el 10% restante se distribuía en las ocho fincas referidas.

A diferencia de Tekantó, los residentes de esta jurisdicción habían sido hasta 1803 en su mayoría indios de encomienda (ver tabla 27). De barrios, tenemos a tres varones Uitzil de San Cristóbal que se asentaron en la cabecera, dos de ellos casados; cinco hombres Can que residían en la estancia Xcachmax; un hombre Chel, viudo, que vivía en el mismo lugar y dos hombres de patronímico Huh que residían en la estancia Dzulubtok junto con sus mujeres. Es decir, que a pesar de que el número de inmigrantes de barrios a la jurisdicción de Kimbilá es bajo, en lo esencial, retrata un tipo de migración por grupos de familia extensa patrilocal.

⁹⁷ Por *migrantes hacia dentro* se entiende a aquellos indios que emigraron de su pueblo y se trasladaron a una localidad que se encontraba dentro de la jurisdicción civil de su lugar de origen.

Tabla 27. Indios tributarios registrados en la matrícula del pueblo de Kimbilá, 1803

	Pueblo		Subtotal	Estancias		Subtotal	TOTAL
	H	M		H	M		
Indios de encomienda	170	144	314	23	19	42	356
Barrios	3	2	4	8	6	14	19
Corona	4	4	8	10	11	21	29
Total	177	150	327	41	36	77	404

Fuente: AGN, *Tributos*, vol. 67, exp. 1, 2, 3

En este pueblo, la población masculina migrante era proporcionalmente menor a la que existía en San Agustín Tekantó, representando el 27.7% del total de hombres mayores de 14 años (y tentativamente el 30% de las mujeres) (ver gráfico 10). Siendo en total 55 hombres, los forasteros se repartieron por igual en Santa Clara Kimbilá y en las fincas rurales que había en sus inmediaciones: al primer lugar arribaron 32 en tanto en las estancias se establecieron 28 indios varones y sus familias de procreación procedentes de otros lugares (ver mapa 5).

Llaman especialmente la atención los 20 varones que llegaron desde Baca, pues dibujan claramente una movilidad que apuntaba al traslado conjunto de grupos de parientes con orientación patrilínea (ver tabla 28).

Tabla 28. Distribución de la población procedente del pueblo de Baca en Kimbilá, 1803

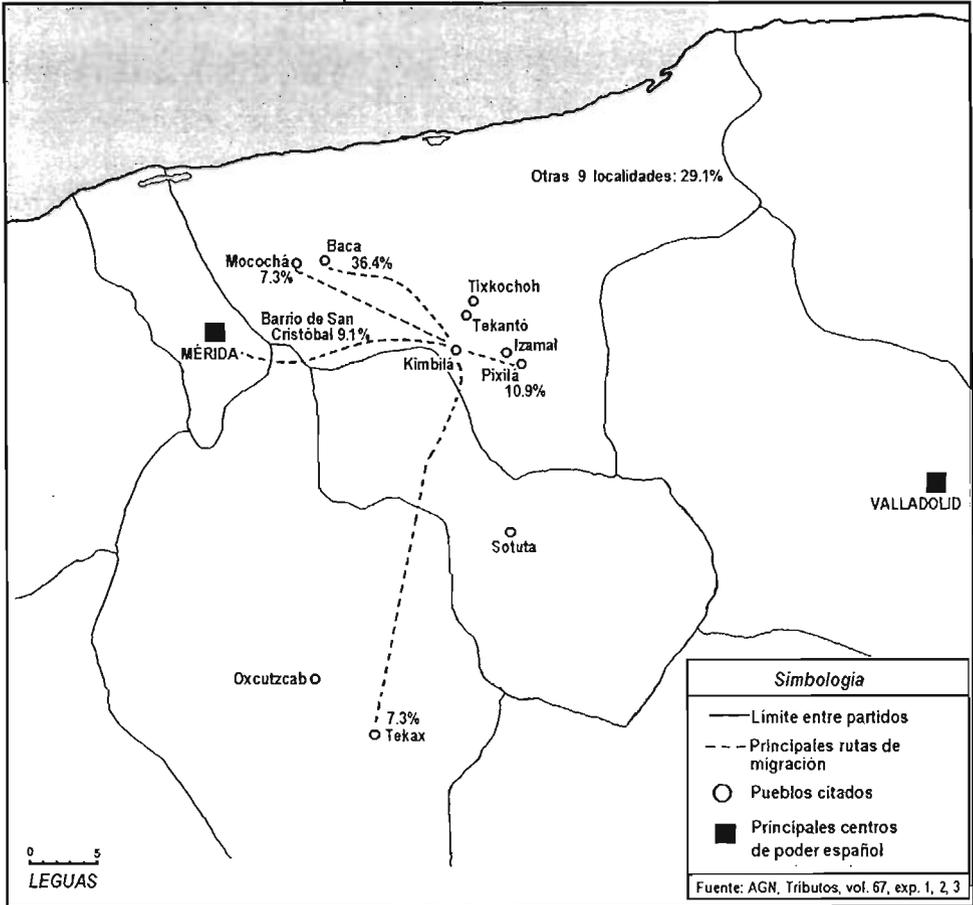
Patronímico de los varones	Lugar de residencia	No. De varones	+ sus mujeres	+ hijos	Total
Canché	Kimbilá	12	8	18	38
Itzá	Kimbilá	3	1	1	5
	Estancia Dzulubtok	5	5	8	18
TOTAL:		20	14	27	61

Fuente: AGN, *Tributos*, vol. 67, exp. 1, 2, 3

De igual forma, 32 de los 35 indios varones procedentes de las demás localidades que aportaron población migrante a la jurisdicción del pueblo de Santa Clara Kimbilá, fijaron su nueva residencia junto a uno o más hombres que compartían su mismo patronímico. En torno a ellos, se aglutinaban las 30 mujeres y 63 menores de 14 años que formaban parte de las familias de procreación de estos individuos. Es decir, que no se

trataba sólo de 35 indios mayores de 14 años que utilizaron redes de parentesco para involucrarse en el fenómeno migratorio, sino más bien de 107 individuos entre hombres, mujeres y niños.

Mapa 5. Lugar de origen de los indios forasteros radicados en la jurisdicción del pueblo de Kimbilá, 1803



Estos son sólo algunos ejemplos de la manera en que se movieron los indios forasteros en las inmediaciones del pueblo de Kimbilá. En este cómputo se observa que las estancias fueron habitadas en su mayoría por estos indios. Sin embargo, en las fincas también es posible encontrar inmigrantes originarios de la misma cabecera. En un total de 13 hombres -10 de ellos formando parejas conyugales- es muy interesante observar que

siete de ellos llevaban el patronímico Uc. Además, en el pueblo eran cinco los varones que se hacían llamar así, con lo que se puede suponer que este grupo parental había sufrido un proceso de segmentación, básicamente, en dos unidades distintas, hecho que se expresa de manera evidente en la migración.

Aunque se debe señalar que, de igual forma, había indios de Kimbilá que migraron a otras parroquias, pueblos y estancias. Sólo en las fincas de la jurisdicción de San Antonio Izamal (cabecera de la subdelegación), por ejemplo, fueron registrados 122 nativos de Kimbilá: 27 varones y 26 mujeres en edad y condición de tributar; un hombre soltero; siete viudas y 62 menores de 14 años.⁹⁸ Estos indios se distribuyeron en las estancias de Izamal, asimismo, patriocalmente: los hombres de un mismo patronímico fijaron su residencia de manera conjunta en las numerosas fincas de la jurisdicción, mientras que las mujeres lo hicieron con sus cónyuges.

La jurisdicción de Citilcum tenía únicamente el sitio Catzim, que albergaba a cinco parejas conyugales. Con una sola finca, se explica entonces que la cabecera de San Pedro Citilcum haya concentrado a poco más del 90% de la población total de esta visita de Tekantó (ver tabla 29).

Tabla 29. Indios tributarios registrados en la matrícula del pueblo de Citilcum, 1803

	Pueblo		Subtotal	Estancias		Subtotal	TOTAL
	H	M		H	M		
Indios de encomienda	7	7	14	0	0	0	14
Barrios	2	2	4	3	3	6	10
Corona	69	59	128	2	2	4	132
Total	78	68	146	5	5	10	156

Fuente: AGN, *Tributos*, vol. 67, exp. 1, 2, 3

De los 83 indios varones mayores de 14 años que fueron registrados en esta matrícula, 25 (30%) eran inmigrantes, todos ellos provenientes de otros pueblos, principalmente de Tekantó (ver tabla 30). Reconstruyendo el cuadro de origen de las mujeres se obtienen resultados muy parecidos, pues de acuerdo a sus patronímicos es posible plantear que el 75% del total de mujeres que residían en Citilcum eran originarias de la misma jurisdicción (ver gráfico 15).

⁹⁸ AGN, *Tributos*, vol. 65, exp. 4, 5 y 6.

Tabla 30. Distribución de forasteros en Citilcum, 1803

Patronímico de los varones	Lugar de origen	Lugar de residencia	No. de varones	+ sus mujeres	+ hijos	Total
Batún	Tekantó	Citilcum	5	5	11	21
Chán	Santiago (Mérida)	Sitio Catzim	3	3	6	12
Cauich	Teya	Citilcum	3	2	6	11
Yam	San Marcos de Valladolid	Citilcum	2	2	1	5
Ku	Tekantó	Citilcum	2	2	6	10
Canal	Tekantó	Sitio Catzim	2	2	1	5
Cauich	Bokobá	Citilcum	1	1	3	5
Chán	Kanasin	Citilcum	1	1	4	6
Mex	Kimbilá	Citilcum	1	1	3	5
Pat	Kimbilá	Citilcum	1	1	1	3
Camal	Tekantó	Citilcum	1	1	2	4
Canché	Tekantó	Citilcum	1	1	0	2
Marín	Tekantó	Citilcum	1	1	0	2
May	Tekantó	Citilcum	1	1	0	2
TOTAL:			25	24	44	93

Fuente: AGN, *Tributos*, vol. 67, exp. 1, 2, 3

Sin embargo, es importante subrayar que, según se observa en la tabla IX, la distribución de los inmigrantes que se registró en la matrícula de San Pedro contrasta con las anteriores en que la proporción de indios que se estableció en los lugares de destino únicamente con su familia nuclear es mayor que la que se registró en Tekantó y Kimbilá. Es decir, que de 25 indios varones, ocho se movieron sólo con sus mujeres e hijos, lo que representaba el 32% de hombres y el 31.2% del total (incluyendo mujeres y menores).

Finalmente, y no por ello menos importante, se aborda San Juan Bautista Tixcochoh (ver tabla 31). En cuanto a su composición, este pueblo difiere de los antedichos en que al mismo tiempo que era el que menos población residiendo en fincas tenía, era también el que presentaba un índice más alto de inmigrantes (ver gráfico 15).

Tabla 31. Indios tributarios registrados en la matrícula del pueblo de Tixcochoh, 1803

	Pueblo		Subtotal	Estancias		Subtotal	TOTAL
	H	M		H	M		
Indios de encomienda	62	57	119	0	0	0	119
Barrios	4	3	7	0	0	0	7
Corona	13	13	26	2	2	4	30
Total	79	73	152	2	2	4	156

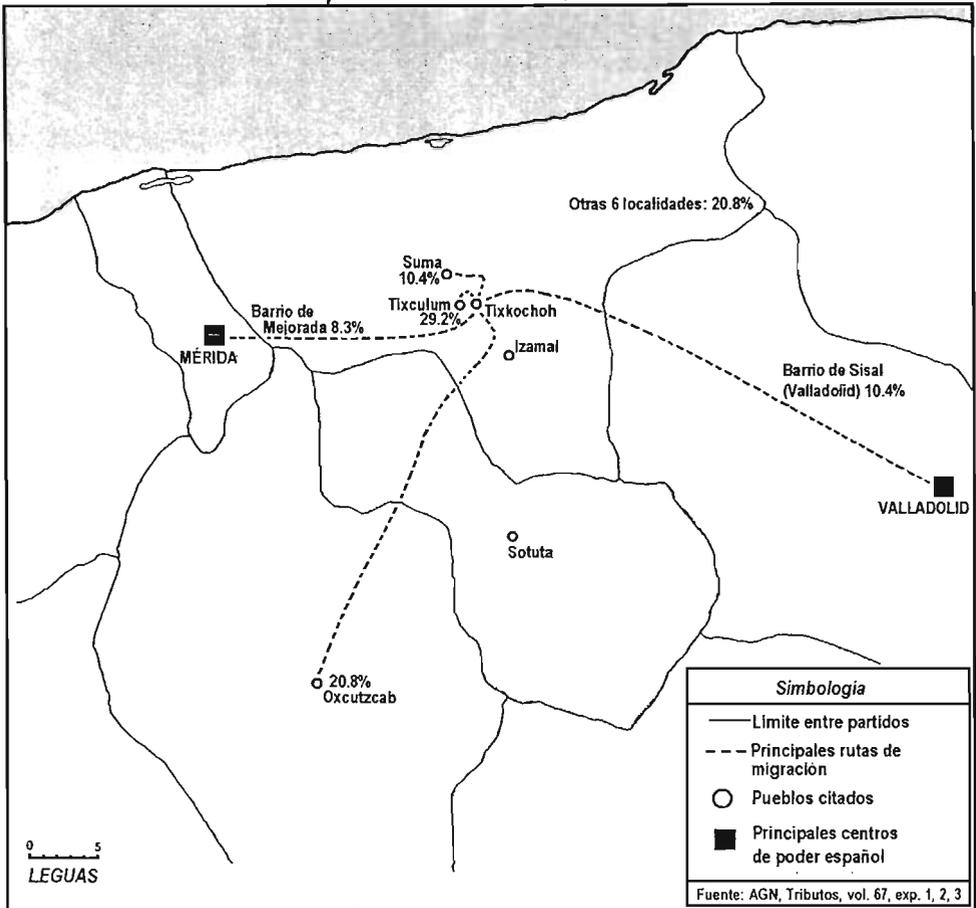
Fuente: AGN, *Tributos*, vol. 67, exp. 1, 2, 3

Del total de 81 indios registrados, casi el 60% era nativo de otro pueblo y aproximadamente el 58% de las 75 mujeres. Es por lo anterior que la crecida inmigración registrada en Tixcochoh no se puede adjudicar a razones matrimoniales, como algunos estudios lo han planteado para otras regiones de la península,⁹⁹ pues se advierte que la proporción entre hombres y mujeres que se desplazaron hacia San Juan Bautista era muy semejante. De otra manera se observaría un porcentaje de forasteras más alto en relación a los hombres, pues los intercambios matrimoniales implicarían que los varones de Tixcochoh importaran mujeres con fines de alianza.

En realidad para este trabajo se carece de información suficiente que permita aventurar alguna hipótesis que explique el porqué de esta crecida migración hacia dentro de las fronteras jurisdiccionales de San Juan Bautista Tixcochoh (ver mapa 6).

⁹⁹ El movimiento migratorio de los forasteros hacia otros pueblos en el Yucatán colonial ha sido asociado por Pedro Bracamonte y Gabriela Solís a una movilidad por matrimonio. Bracamonte y Solís, *Espacios mayas*, 125.

Mapa 6. Lugar de origen de los indios forasteros radicados en la jurisdicción del pueblo de Tixcochoh, 1803



No obstante, a diferencia de lo que se pudo observar en las matriculas del pueblo de Citilcum y de forma semejante a lo que se advirtió en los casos de Tekantó y Kimbilá, la mayoría de los indios que arribaron a Tixcochoh lo hicieron en el marco de grupos de familia extensa (ver tabla 32).

Tabla 32. Distribución de forasteros en Tixcochoh, 1803

Patronímico de los varones	Lugar de origen	Lugar de residencia	No. de varones	+ sus mujeres	+ hijos	Total
Ku	Oxcutzcab	Tixcochoh	10	8	21	39
Chán	Tixculum	Tixcochoh	8	7	16	31
Otros	7 localidades	Tixcochoh	8	7	16	31
Cocom	Tixculum	Tixcochoh	5	5	3	13
Chi	Sisal de Valladolid	Tixcochoh	4	4	7	15
May	Barrio de Mejorada (Mérida)	Tixcochoh	4	4	9	17
Pech	Suma	Tixcochoh	4	4	3	11
Coyi	Teabo	Tixcochoh	3	3	2	8
Xoc	Tekantó	Estancia Cholul	2	2	4	6
TOTAL:			48	44	81	173

Fuente: AGN, *Tributos*, vol. 67, exp. 1, 2, 3

Los datos contenidos en esta matrícula muestran que el 16.7% de la población masculina y el 18% de la población total -incluyendo a sus mujeres e hijos- se movió en el marco de familias nucleares, en tanto el 82% restante se movilizó en grupos de parentesco más extensos. El lugar de destino fue San Juan Bautista, ya que la única finca que había en sus límites administrativos era la estancia Cholul, que albergó sólo a dos varones Xoc y sus familias de procreación que llegaron desde Tekantó.

En suma, ya fuera hacia otros pueblos o con destino a las diferentes fincas, el traslado conjunto de indios varones que compartían un mismo patronímico, más sus familias de procreación, muestra que la movilidad poblacional indígena que caracterizó finales del siglo XVIII y principios del XIX brindó a los mayas la posibilidad de refuncionalizar en un nuevo espacio parte de las relaciones que daban sustento a su organización social. Las matrículas de la parroquia de Tekantó formadas en 1803 muestran que las relaciones parentales fueron una de las bases sobre las cuales los mayas se involucraron en la movilización.

El alto número de varones con idéntico patronímico que se establecieron en un mismo lugar de destino, junto con las familias que procrearon por matrimonio, fundamenta

la noción de grupos patrilineales con tendencias patrilocales. Asimismo, ya en los albores del siglo XIX, se percibe una tendencia de los grupos de parentesco patrilineales a circunscribirse al ámbito local, pues difícilmente se encuentran dos individuos residiendo en el mismo lugar, que si bien compartían el apelativo hubieran sido registrados como originarios de distintas repúblicas. Sin embargo se debe señalar que, aunque exiguos, al menos en las matrículas de Tekantó fue posible encontrar un par de estos casos: migrantes emparentados patrilinealmente que llegan a residir a un sitio en donde había un grupo más grande de varones con su mismo patronímico. Es posible que la impronta de la colonización no haya actuado de manera análoga en todos los pueblos de la península, y que tampoco todos los grupos parentales hayan sufrido los mismos efectos frente a la cultura exógena importada por los españoles. De ser así, entonces, también sería plausible suponer que si bien la colonización restringió el alcance de muchos de ellos -la mayoría quizá-, otros fueron capaces de mantener las redes que se extendían más allá de sus propios pueblos.

De hecho, en las matrículas de una misma parroquia se pueden observar desarrollos disímiles aunque con muchos puntos de encuentro:

- En el cómputo de Tekantó como en el de Kimbilá y Tixcochoh se observó la tendencia de los indios a moverse por grupos de familia extensa, no obstante que las cuentas de Citlicum reflejan un mayor índice de movilidad por grupos de familia nuclear.
- De todos los pueblos, el de Tekantó era el que más fincas rurales tenía, por lo que la migración a estos polos de atracción era mayor y al mismo tiempo el índice de indios que se movieron dentro de las fronteras de su jurisdicción era más alto; en los otros pueblos la mayoría de indios migrantes se asentó en núcleos urbanos.
- El pueblo de Tixcochoh es el que más indios forasteros registró, éstos llegaron incluso a ser más que los indios nativos del lugar.

Sin embargo, las pautas residenciales observables en el siglo XVI no parecen ser las mismas que aquellas que se advierten en el XVIII. En la primera etapa colonial la directriz que aglutinaba a los individuos en un espacio era bilocal, mientras que en la postrimería de la Colonia se percibe, empero, una mayor fuerza patrilocal.

Este ejercicio comparativo no pretende, sin embargo, ser conclusivo sobre los cambios sufridos por las prácticas residenciales de los mayas, pues cabe recordar que se trata de unidades espaciales distintas que posiblemente no seguían los mismos criterios de organización y tampoco concentraban las mismas actividades corporativas. En las viviendas, eran las funciones domésticas las que conformaban un conjunto de derechos y

obligaciones que hacía entrar a los individuos en contacto y establecer relaciones sobre determinadas redes sociales. La migración y el concomitante establecimiento en distintas localidades (fincas y pueblos), por el contrario, guardaba una mayor relación con asuntos relativos a la política y al uso de recursos estratégicos como la tierra y el agua.

Ambos tipos de residencia (en viviendas y en localidades) conformaban distintas esferas en las que se expresaba la corporatividad y quizá las diferencias que se encuentran entre los siglos XVI y XVIII, si bien pueden reflejar sensibles cambios en la residencia, también retratan –y con mayor fuerza- estrategias flexibles *revestidas bajo los oropeles del parentesco* que inclinaban la balanza de uno u otro lado, de acuerdo a las condiciones concretas que enfrentaban los indios en una época, ciertamente, llena de vicisitudes.

CAPÍTULO IV. HERENCIA: EL PARENTESCO EN LA TRANSMISIÓN DE BIENES MATERIALES

En los capítulos anteriores se abordó la manera en que el parentesco entre los mayas expresaba ejes fundamentales de su organización social. En el primero, se advirtió la forma en que el sistema de parentesco y la nomenclatura delimitaban el marco de relaciones que sustentaban el universo parental de los indios: doble filiación, parentesco paralelo y cruzado; afin, adoptivo y ritual. Los dos últimos, en particular, hacían más flexible el margen de estructuras aparentemente planteadas en términos muy estrictos. De ahí, se subrayó que este conjunto de "imputaciones colectivas y públicas" estaba sujeto a variadas interpretaciones y manejos que se daban en contextos históricos disímiles.

En cuanto al matrimonio, se observó en el siguiente capítulo que éste fenómeno construía amplios colectivos parentales que lejos estaban de coincidir con asociaciones unilineales –tipo linajes- donde un conjunto de agnados sumaban esposas de filiación patrilineal ajena o perdían mujeres, en pro de determinado sistema de connubio. A través de las alianzas nupciales, parientes paralelos y cruzados se constituían como grupo. Por tanto, no se trata de barreras rígidas, sino de linderos que se movieron sin parsimonia en escenarios cambiantes y que a través de sistemas semi-complejos, ampliaban sus redes sociales. Lo que daba sentido a tales agrupamientos, se sugirió, era la salvaguarda de la propiedad material y simbólica que los perpetuaba.

Sobre esta idea, en el capítulo tercero se presentó un análisis sobre los patrones de residencia identificables entre los mayas de los siglos XVI y XVIII. Se vio que la forma en que los mayas fijaban su habitación no dependía tanto de rigurosas normas residenciales marcadas por los lineamientos de un sistema de parentesco. Según se insistió, el parentesco era el lenguaje que se utilizaba para hablar de relaciones que se tejían en torno a prácticas concretas, como la coresidencia.

En el presente capítulo se estudiará la forma en que se transmitía parte de esta propiedad. Se trata de los bienes materiales que quedaron registrados en fuentes coloniales (principalmente en los testamentos) y que pasaban de una generación a otra utilizando el lenguaje del parentesco como una vía para preservar y reproducir el patrimonio. Este análisis será clave fundamental para continuar andando el camino que nos lleve a comprender cómo se construían y funcionaban los grupos de parentesco, aglutinándose en torno a intereses específicos.

Desde los planteamientos evolucionistas que Lewis H. Morgan realizó sobre las organizaciones parentales, la propiedad y la herencia constituyeron focos de interés a través de los cuales se ha mirado a la sociedad.¹ En la revisión que este abogado hizo sobre distintas culturas, que iban desde la azteca hasta la romana comenzando por grupos cazadores-recolectores, encontró que parentesco y propiedad eran dos fenómenos estrechamente vinculados.²

Estas observaciones marcaron el camino que seguirían muchos de los estudios sobre parentesco que se desarrollaron el siglo siguiente: las pautas observables en la propiedad y la herencia fue uno de los terrenos que permitió analizar los sistemas de parentesco.³

Para el funcionalismo, por ejemplo, los derechos de propiedad eran, junto con el elemento *jural*,⁴ elemento indispensable en la formación de los sistemas de parentesco.⁵ El estructuralismo, por su parte, encontró en la propiedad y la herencia la explicación sobre el origen y la perpetuación de distintos sistemas de parentesco. Algunos autores ya clásicos en esta corriente antropológica, como Robin Fox, argumentaron que con el fin de enfrentarse al medio ambiente,⁶ los seres humanos constituyen grupos de parentesco y, a través de estos vínculos, desarrollan métodos para transferir la propiedad.⁷ En palabras de Fortes, la propiedad y la herencia se convirtieron en un "dominio" del estudio del

¹ Meyer Fortes señala que una de las principales razones por las que el estudio del parentesco interesó a los abogados decimonónicos fue su inclinación por conocer las normas de sucesión y herencia entre diferentes grupos humanos. Fortes, M., *Kinship and the social order*, vii.

² Morgan, H., *Ancient Society*, 523-554.

³ Con algunas excepciones notables como los estudios sobre parentesco realizados por el culturalismo norteamericano, corriente que se enfocó en los símbolos y significados semánticos del parentesco, desligándolos de contextos relacionales específicos con la idea de que "las unidades y construcciones culturales pueden ser descritas independientemente de todos los demás niveles de observación". Scheinder, D., *American Kinship*, 8.

⁴ El *elemento jural* se refiere al conjunto de derechos y deberes consuetudinarios que caracterizan a las relaciones sociales insertas en los sistemas de parentesco, generalmente sancionados moralmente y complementados por preceptos religiosos, siendo el linaje –ya sea de derecho materno o paterno– la fuente más importante de este tipo de relaciones. Radcliffe, *Sistemas africanos*, 22.

⁵ Radcliffe, *Sistemas africanos*, 23.

⁶ Para Sahlins la variable medio ambiental es un vértice en su argumentación, pues entiende que el parentesco (sistema de linajes segmentarios) es un medio social para la intrusión y competencia por nichos ecológicos que ya han sido ocupados. Sahlins, M., *The segmentary*, 323.

⁷ Fox, R., *Sistemas de parentesco*, 73.

parentesco.⁸ Leach, por otro lado, supuso que los principios de parentesco y descendencia, al ser componentes de un "orden social idealizado", no guiaban la acción de los individuos, sino que eran formas de hablar sobre los intereses de la propiedad.⁹

En este sentido, se entiende que las relaciones de parentesco no son un tipo especial de relaciones sociales –como las económicas o las políticas– sino que proporcionan un modo para transmitir el estatus y la propiedad de una generación a otra, creando y manteniendo grupos sociales efectivos.¹⁰

De acuerdo con Lévi-Strauss, el principal medio a través del cual el parentesco se perpetúa es por medio de la transmisión de la propiedad material y simbólica.¹¹ Esta es una de las características clave en la definición de las *sociedades de casa* que, fundadas sobre un ideal de continuidad, hacen de la herencia de la propiedad su vehículo y del parentesco su lenguaje.¹² Así, el grupo es expresado en términos parentales pero es definido por la apropiación de un conjunto de determinados bienes; es el *domus* integrado por los bienes materiales y el patrimonio simbólico que pertenecen a la unidad familiar.¹³

En este capítulo se entiende que la herencia del patrimonio material es una de las principales rutas que el investigador tiene para definir los colectivos parentales, más allá de su aspecto oficial, pero también para conocer de las estrategias que ponen en marcha los grupos a fin de salvaguardar los recursos materiales de su existencia.

La mayor parte se centra en las postrimerías de la Colonia (segunda mitad del XVIII y la primera del XIX), pues es justamente acerca de esa época de la que se conserva más información sobre las pautas que los indios seguían para transmitir la propiedad de una generación a otra. No obstante, en la sección inicial se hizo un intento por reunir todos los datos posibles sobre los patrones de herencia que había entre los mayas apenas iniciaba el periodo de dominación española.

La segunda parte de este capítulo está dedicada al estudio de un conjunto de testamentos indios que datan de los siglos XVIII y XIX, la mayoría de ellos ya publicados.

⁸ El concepto de *dominio* propuesto por este autor es de carácter metodológico y parte de la idea de que un sistema de parentesco puede encajar en varios "sectores" de organización y cada uno de ellos compromete –según afirma– un rango determinado de relaciones sociales, costumbres, normas, status, etc. Fortes, M., *Kinship and the social order*, 97.

⁹ Apud Kuper, A., *Lineage Theory*, 88; Lévi-Strauss, *El futuro*, 23.

¹⁰ Beattie, J., *Otras culturas*.

¹¹ Lévi-Strauss, *El análisis estructural*, 45.

¹² Lévi-Strauss, *La vía de las máscaras*, 162.

¹³ Collomp, A., *La maison*, 82.

Aquí se expone un análisis sobre el empleo de los términos de parentesco en maya presentes en dichos documentos, el cual sirvió para perfilar un mapa del universo parental involucrado en la transmisión de bienes. Sobre esta base se aborda enseguida la manera en que dichos bienes siguieron distintas rutas y formas de sucesión, según las características de cada uno.

Aunque se exponen ciertos patrones de herencia claramente discernibles, no se busca dar una imagen de sistemas ordenados que funcionaban de acuerdo a consensos inmutables. Para contrarrestar esta aparente imagen, en el tercer apartado se presentan algunos casos de conflictos que se suscitaron en torno a la circulación de la propiedad entre los mayas de los siglos XVIII y XIX, los cuales muestran cómo la integración de grupos parentales encontraba a cada paso límites que dificultaban su conservación y ponían en peligro su continuidad. Ante estas barreras y teniendo siempre como eje al patrimonio, sus integrantes replanteaban estrategias y redefinían relaciones que expresaban con idéntico lenguaje: el del parentesco.

4.1 NOTICIAS TEMPRANAS SOBRE LA HERENCIA ENTRE LOS MAYAS

Al igual que los grados de parentesco que reconocían los indios, o sus prácticas matrimoniales, la herencia fue una de las esferas que ocupó la atención de quienes escribieron sobre los mayas. Y es que no se trataba tan sólo de bienes materiales que se transmitían de una generación a la otra, sino que, quizá de mayor relevancia, los mayas legaban a sus parientes objetos que formaban parte fundamental de su matriz cultural. En las fuentes de la época colonial temprana se lee que, además de la herencia de patrimonio material como la tierra o los artículos de uso cotidiano, los cronistas advirtieron que los objetos que materializaban el ritual a un nivel más íntimo (los llamados ídolos) seguían también rutas, de linealidad en unos casos, y alianza en otros.

La información que apuntó Diego de Landa en sus escritos señala que la transmisión del patrimonio tangible se hacía por medio de los hijos varones y en partes iguales, aunque en ocasiones se daba preferencia a aquel hijo que hubiera ayudado más al padre; que las hermanas heredaban sólo por vía "de piedad o voluntad" recibiendo

apenas "algo del montón". En caso de que no hubiera hijos varones, refirió el fraile, recibían la propiedad los hermanos del padre "o los más propincuos".¹⁴

El fraile no se precisa, desafortunadamente, qué tipo de propiedad era la que se legaba de esta forma, ni tampoco qué bienes "del montón" eran aquellos que las mujeres podían recibir. Acaso el fraile advirtió una suerte de "herencia residual" que limitaba a las indias a fungir como puente a falta un heredero varón, práctica común en las sociedades patrilineales.¹⁵

Asimismo, en las fuentes del siglo XVI hay referencias que indican que entre los mayas si un padre moría cuando sus hijos eran menores, se nombraba una suerte de albacea que custodiaba los bienes hasta que el heredero cumpliera edad suficiente para recibir el patrimonio, "no hacerlo era gran fealdad entre ellos y causa de muchas contiendas". La única excepción eran las cosechas que se hubieran obtenido en tanto el beneficiario llegara a adulto "porque decían que harto era tenerlas en pie". Fray Diego de Landa dice que "el deudo más cercano" era el responsable de administrar los bienes, principalmente el hermano del difunto, quien además asumía la responsabilidad de proveer lo necesario a la viuda para que criara a sus hijos; incluso señala que también podía llevarlos a vivir consigo.¹⁶

Esta práctica fue interpretada por algunos españoles -López Medel entre ellos- como una argucia de los tutores para despojar a los herederos de su patrimonio, por lo que dispuso que en lugar de cualquier pariente, debieran ser el cacique y los principales quienes velaran el legado de un menor hasta que fuera adulto.¹⁷ De manera paralela, el oidor mandó a los curas que cuidaran que tales huérfanos no fueran tomados por sus parientes como esclavos.¹⁸ Rastros de la vigencia de esta costumbre en la séptima década del siglo XVI se encuentran en algunas de las declaraciones de los inculpados en los casos de idolatría en las provincias de Maní y Sotuta, las cuales refirieron que entre

¹⁴ Landa, D., *Relación*, 42; Herrera, A., *Historia General*, 218

¹⁵ Robichaux, D., *Familia, grupo doméstico*, s/p. Según este autor, en las sociedades patrilineales una mujer puede heredar en caso de no tener hermanos varones, lo cual no significa necesariamente que siempre herede en la misma proporción. Por la esencia unilineal que caracteriza a estos sistemas, en los que no obstante se registra una herencia que se hace a través de las mujeres, el autor prefiere llamar a estos sistemas "linajes atenuados". Robichaux, D., *Bilateralidad*, 2.

¹⁶ Landa, D., *Relación de las cosas*, 42.

¹⁷ López Medel, T., *Colonización de América*, 111

¹⁸ *Ibidem*, 112

los muchachos que se habían sacrificado hubo varios huérfanos que estaban "en guarda" de sus parientes. Diego Chuc y Juan Pot -este último principal de Tekax- vendieron por "cinco cuentas coloradas" al cacique de Oxcutzcab a dos muchachos huérfanos llamados "el uno Pot y el otro Chuc", que se decían sus parientes; Francisco Mo, por su parte, dio testimonio de haber visto en el asiento de Tabi el sacrificio de dos jóvenes que vendieron Francisco Tepet y Diego Chuc, también por cinco cuentas coloradas: se llamaban Jorge Tepet y Diego Chuc y eran sus parientes.¹⁹

Tomás López indicó en su *Meditación sobre las Indias* que sólo los nobles tenían la posibilidad de dejar algún bien a sus descendientes, en tanto la demás gente "común y vulgar" no tenía nada qué dejar porque "desnudos nacían y desnudos morían de todos bienes":

*lo que quedaba era un pobre bohío y media docena de ollas quebradas y una pequeña piedra, en que molían lo que comían, y una azada de palo y los campos largos y extendidos comunes para todos. Y lo que los hijos y parientes hacían del difunto era enterrarle en su propia casa y quemar luego el bohío con la pobreza que de dentro había, y procurar, mientras vivían, sembrar y coger en los campos comunes lo que habían menester y vivir de su sudor. Y esto era lo que heredaban de sus padres: hacer como ellos hacían y trabajar como ellos trabajaban.*²⁰

El oidor abunda, sí, en las prescripciones para la elaboración de los testamentos de indios, parámetros que resultan semejantes a las prácticas que fueron reportadas como propiamente mayas: los bienes debían ser repartidos entre los hijos sin incluir al cónyuge.²¹

A diferencia de Medel, el obispo fray Francisco Toral mandó a los religiosos que administraban a los yucatecos vigilaran que la mujer, al igual que los hijos, gozara de los bienes que se hubieran inventariado en el testamento, subrayando que nadie más tenía

¹⁹ DDQAMY, T.1, doc. XI, p. 88, 102

²⁰ López Medel, T, *Colonización de América*, 320

²¹ *Ibidem*, 111. En su estudio sobre los sistemas de transmisión de la propiedad material en donde compara sociedades de Europa, Asia y África, Jack Goody denomina a este tipo de herencia como "herencia directa", la cual significa que los herederos son los hijos y no el cónyuge. De acuerdo con este autor, dicha forma de transmisión es característica de sociedades en donde prima la linealidad y existen organizaciones tipo linaje. Goody, J., *Production and Reproduction*, 6, 16. Una amplia discusión sobre la existencia de este tipo de herencia en Mesoamérica en Robichaux, D., *Principios patrilineales*, s/p.

derecho a ello.²² Sin embargo, las disposiciones "oficiales" parecen concordar más con los lineamientos señalados por Medel, pues el Tercer Concilio Mexicano estableció en 1558 que las cuartas partes del testamento debían destinarse por partes iguales a los hijos, mientras que la quinta restante podía utilizarse para "mejorar" a alguno de ellos.

Al parecer la práctica de testar por escrito no era una costumbre prehispánica.²³ Aún en plena época colonial las autoridades hispanas reportaban que los indios declaraban los bienes que dejaban a sus "hijos, padres, hermanos, deudos y compadres... sin autoridad de escribano ni en el número de testigos que está dispuesto por leyes".²⁴ Por norma, la elaboración de testamentos abiertos y comunes²⁵ debía contar con la presencia de mínimo tres testigos, entre los cuales quedaban excluidos los parientes del testador.²⁶

Por otro lado, en los vocabularios coloniales son pocas las referencias que se encuentran sobre la forma en que los mayas transferían sus propiedades entre generaciones de parientes:

Tabla 33. Vocablos en maya relacionados con la herencia

	Bocabulario Maya Than	Calepino de Motul	Diccionario de la Lengua Maya
Alab oolil testamento		El testamento que uno hace	
Ah Kambaalba		Herederero	
Ah kambaalbatlah		Herederero hacer a alguno	
Kambal ba		Heredar	
Tak yah tan; tak yah alab oolil than testamento	Testar, hacer testamento		Testamento (<i>tak ya than</i>)

La voz *alab oolil testamento* parece haber sido una explicación que el redactor del Calepino de Motul quiso hacer a los indios, en su propio idioma, sobre lo que significaba

²² XVIII. Avisos del muy ilustre y reverendísimo señor don Fray Francisco Toral, primer obispo de Yucatán, Cozumel y Tabasco, del Consejo de su Majestad, para los padres curas y vicarios de este obispado y para los que en su ausencia quedan en las iglesias (sin fecha). DHY, 25-34.

²³ Ruz, M., *De antepasados*, 4.

²⁴ AGI, México 308, ff.10v-12v. Cédula real sobre testamentos de indios, Madrid a 20 de junio de 1628.

²⁵ Los testamentos abiertos se otorgaban de viva voz ante notario y testigos, a diferencia de los nuncupativos que se dejaban por escrito y cerrados; los comunes eran aquellos que no se redactaban en tiempos de guerra o a bordo de un navio. Ruz, M., *De antepasados*, 9.

²⁶ Ruz, M., *De antepasados*, 9.

hacer un testamento, pues *alab oolal* era confiar.²⁷ Es decir, se trataba de “confiar un testamento” a un escribano, costumbre que los españoles buscaron fomentar entre los mayas.

Las expresiones *kambal ba*, *ah kambaalba* y *ah kambaalbatah* se formaban con las raíces *kam* que significaba transferir o “pasar de mano en mano”²⁸ y *baalba* que quería decir “bienes muebles”.²⁹ De manera que *kambal ba* aludía a la transmisión de un patrimonio material que, posiblemente, se trataba únicamente de los objetos y utensilios que formaban parte del ajuar de una casa.

La frase *tak yah than* es la que se empleaba en la redacción de los testamentos coloniales que consulté para este capítulo. Las voces en las que se puede descomponer son *tak* (sucesión),³⁰ *yah* (enfermedad)³¹ y *than* (palabra).³² Esto es, que *tak yah than* era una enunciado que se expresaba para hablar de la sucesión que se hacía en un estado de enfermedad.

Cada uno de los documentos de la colección de Ixil (1765-1767), anotó en la notificación de su protocolo “*in tak yah than tin testamento*”.³³ Y lo mismo vale para algunos de los de Ebtún (1699-1811), Homún (1763) y Tekantó (1807).

Pero además de lo que los indios pudieran haber listado en sus testamentos, había, asimismo, un conjunto de bienes que difícilmente podía haber sido inventariados en los testamentos de los mayas. Aunque materiales también, se trata de objetos pertenecientes al ámbito de lo simbólico y lo ritual. Su importancia en el terreno de la

²⁷ *Calepino de Motul*, v.1, 55.

²⁸ *Kam*, fue registrado como “servir a alguno por algún tiempo” y *kamal kam* pasar de mano en mano ¿Acaso *kam* en este contexto puede ser interpretado como transferir con la intención de servicio? *Ibidem*, 406-407.

²⁹ *Ibidem*, 73.

³⁰ Esta es una interpretación que derivó del significado que aparece en el *Calepino de Motul* de *tak*, “hermano o hermana que sucede a otro o a otra”. *Ibidem*, 689. Mathew Restall traduce toda la frase al inglés como *my final statement in my testament*, es decir, “mi declaración final en mi testamento”. Restall, M., *Life and death*.

³¹ *Yaah*, “condición o propiedad buena o mala que uno tiene”, *yahan*, “enfermizo y achacoso de enfermedad”, *Calepino de Motul*, v.1, 359. “Enfermar generalmente: *yaah*”, *Bocabulario MayaThan*, 310.

³² *Bocabulario Maya Than*, 500; *Calepino de Motul*, v.1, 734.

³³ El protocolo es la primera parte de la estructura de un testamento, la cual se divide a su vez en otras tres: *invocatio*, *notificatio* e *intitulatio*. La primera es una invocación piadosa, la segunda es de la que aquí se habla y tiene como fin anunciar el hecho jurídico. Ruz, M., *De antepasados*, 9-10.

herencia quedó impresa en el pasaje en que Landa escribió que "los ídolos de madera eran tenidos en tanto, que se heredaban como lo principal de la herencia".³⁴

En los documentos generados a partir del Auto de fe en Maní se lee que gran parte de las imágenes confiscadas y posteriormente destruidas por los inquisidores, eran "ídolos" que habían pasado por generaciones entre manos de parientes. Y no es de extrañar, pues la mayoría de los testimonios en los que se hacía este tipo de afirmaciones, se acompañaban de referencias a ceremonias relacionadas con la producción y la subsistencia. De manera que es muy posible que la herencia de tales objetos haya estado vinculada a la unidad económica de producción. Veamos algunos ejemplos:

Melchor Uc, del pueblo de Tekax, declaró que tenía unos ídolos que habían pertenecido a su padre y que a ellos pedía "venados para flechar ... que él no pedía para las milpas porque no es milpero, sino para la caza porque es cazador y deseaba que le hiciese buen cazador". Relató asimismo que la sangre de los pájaros la ofrendaba untándola a los ídolos que heredó de su padre.³⁵ Francisco Batun, del mismo pueblo, confesó que tenía 20 ídolos que su padre había dejado a su madre, quien a su vez los heredó a su hermano mayor y que quedaron en sus manos cuando este último murió. Aseveró que "siempre les ha sacrificado y en el sacrificio les ha pedido que le den agua para sus milpas y ventura en la caza". Al igual que Melchor, describió la manera en que les untaban la nariz y la frente con la sangre de los venados y las aves que cazaba. Pero, además, manifestó que en su milpa tenía otros cinco ídolos que habían sido propiedad de otro de sus hermanos, a los que ofrendaba copal.³⁶

Del pueblo de Yaxcabá, Juan Couch, maestro de escuela, declaró tener 60 ídolos que habían sido de su padre.³⁷ Juan Na, también maestro de escuela, aunque del pueblo de Sal, reveló que tenía escondidos ciertos ídolos que habían sido de su padre ya difunto.³⁸ Para el alcalde mayor don Diego de Quijada esta práctica era prueba contundente de que los indios eran grandísimos idólatras, al grado que había tenido

³⁴ Landa, D., *Relación de las cosas*, 48.

³⁵ DDQAMY, T.1, doc. X, 58

³⁶ *Ibidem*, 63

³⁷ *Idem*, T.1, doc. XI, 103

³⁸ *Idem*, T.1, doc. XXVIII, 197

noticia de que "con gran inocencia y simplicidad" habían ido unos indios con su cacique a pedirle licencia para tener los ídolos de sus padres y abuelos.³⁹

Resumiendo: quienes observaron la época colonial temprana, escribieron poco acerca de la manera en que los mayas de Yucatán transmitían de una generación a otra una parte importante de su patrimonio, como la tierra u otros objetos de uso cotidiano. Estas fuentes apenas llegaron a referir patrones de herencia de tipo patrilineal, con algunos rastros de primogenitura. Las mujeres, según se advirtió, únicamente recibían ciertos artículos de menor trascendencia. Posiblemente, estas escasas referencias se deban a que los españoles que escribieron sobre las costumbres mayas de Yucatán, basaron gran parte de sus anotaciones en la explicación que recibieron de sus informantes nativos, quienes expresaban patrones idealizados de herencia de acuerdo a las normas que conformaban su sistema de parentesco oficial. Asimismo es importante recordar que, en su mayoría, estos indios pertenecían a la alta jerarquía social y política de los mayas, como Gaspar Antonio Chi Xiu, descendiente del antiguo linaje gobernante de los Xiu, o don Juan Cocom, de la provincia prehispánica de Sotuta. De manera que su visión debió haber sido particular, pues el patrimonio al que se referían era distinto a aquel que legaba la gente del común: poder político, tierras, títulos nobiliarios. Así, entonces, se debe tener cuidado en no derivar de estas fuentes que los patrones de herencia entre los mayas de la época colonial hayan sido completamente patrilineales.⁴⁰

Por otro lado, también se debe tener en cuenta que las costumbres que fueron reportadas como propiamente mayas, coinciden con los lineamientos consignados por la legislación colonial que perfilaba, a grandes rasgos, una sucesión lineal con particular omisión del cónyuge.

En cuanto a las voces en lengua maya relativas a la herencia que se encuentran en los vocabularios coloniales, es posible observar una superposición de las tradiciones maya y española. De ahí que no nos deba sorprender el hecho de que el *Calepino de Motul*, en

³⁹ *Ídem*, T.2, doc. LVIII, 176

⁴⁰ Como lo hace, por ejemplo, Ralph Roys quien afirma que cuando un hombre moría sus propiedades eran divididas entre sus hijos, mientras que sus hijas recibían cosas sin importancia como ropa, ornamentos u objetos rituales. Si un hombre moría sin hijos, afirma este autor, sus propiedades pasaban a manos de sus hermanos o de sus parientes varones más cercanos. Tal cual lo escribió Diego de Landa, sin ningún análisis extra. Roys, R., *Lowland maya*, 665. *The Indian Background*, 28.

comparación con su antecesor *Maya Than*, haya aumentado considerablemente el número de palabras referentes al otorgamiento de testamentos y la herencia entre los indios.

Pero los documentos tempranos también registraron la manera en que los mayas heredaban objetos rituales. El mismo Diego de Landa, como ya apunté, llegó a asegurar que muchas veces dichos bienes eran considerados como lo más importante del patrimonio familiar.

Los ejemplos concretos sobre la forma en que se hacía esta transmisión estaban íntimamente vinculados con actividades económicas como la caza o la agricultura, por lo que no sería aventurado suponer que los llamados "ídolos" se heredaran a individuos que pertenecían a una misma unidad de producción.

En el siguiente apartado se abordará hasta qué punto los datos aquí esbozados sirven para el análisis de la herencia entre los mayas de finales de la Colonia. Se verá que, a manera de una ligera comparación, quizá fuera posible plantear la operación de algunos cambios que se registraron en los patrones de herencia. Pero aún de mayor importancia es que se trata de unidades de análisis diferentes; el material empírico para una y otra época, al ser de naturaleza muy distinta, arroja por lo tanto resultados disímiles.

4.2 LA HERENCIA EN LOS TESTAMENTOS INDIOS DE LOS SIGLOS XVIII Y XIX

Los testamentos indígenas coloniales constituyen una ventana mediante la cual podemos asomarnos a múltiples aspectos de la vida indígena en épocas pasadas. Especialmente, y desde luego, dan cuenta de las diversas formas de transmisión de la propiedad, pero también del papel que las formas de organización social desempeñaban en estos procesos. Así, en los testamentos nos encontramos con la imbricación de dos esferas de suma importancia en el mundo indígena: el parentesco y la propiedad.

Es en este vínculo en donde se encuentra el objetivo central del presente apartado: en el análisis del lugar que ocuparon la propiedad y la herencia en la organización social de los mayas yucatecos en el siglo XVIII, sobre todo en aquellos ordenamientos estructurados a partir de relaciones de parentesco.

A menudo aquel que dictaba un testamento era un miembro de la nobleza o, en el peor de los casos, una persona con un caudal medianamente importante que heredar. No era muy común la factura de testamentos de los *macehuales*, de aquellos que cuando

mucho poseían de manera conjunta la casa y el solar en donde habitaban, la ropa que vestían o las herramientas con las que trabajaban en sus labores cotidianas. Sin embargo, el conjunto documental que se analiza en este capítulo cobra especial interés porque incluye varios otorgamientos hereditarios de este sector de la población.

La temporalidad que abarcan estas fuentes nos permite acercarnos a la organización social de los mayas de Yucatán cuando la colonización terminaba una etapa de relativa estabilidad y afianzamiento y comenzaba a experimentar profundos cambios económicos y sociales. La conquista y los primeros esfuerzos de imposición del cristianismo y del sistema colonial habían ya concluido. Finalizaba también el período vivido en el siglo XVII y la primera mitad del XVIII que se caracterizó por la imposición y continuidad de formas tempranas de tributación y servicio que prestaban los indígenas. En el siglo XVIII, y particularmente en su última mitad, la economía regional yucateca comenzó a vivir una reorientación importante que a la postre afectaría de manera directa las formas de organización nativa. Por un lado, la política introducida por la Corona a partir de 1750 trajo consigo un impulso considerable a la agricultura y ganadería comercial, con un concomitante incremento en el establecimiento de fincas ganaderas y agrícolas. Pero también se debe recordar que para mediados de este siglo, la evangelización y el adoctrinamiento de los indios llevaba cerca de dos siglos de labor entre la población maya de la península, y muchas de sus prácticas se habían ya enraizado profundamente.

4.2.1 Los bienes y las heredades

Una sucinta descripción de los bienes materiales que circulaban entre parientes a través de los mecanismos de herencia, se justifica porque este tipo de propiedad estaba lejos de ser una especie de maleta que se pasaba de unas manos a otras siguiendo recorridos semejantes y claramente identificables. En contraste, como se verá más adelante, el análisis de las rutas de transmisión muestra que cada bien, dependiendo de su naturaleza, se traspasaba siguiendo criterios parentales distintos.

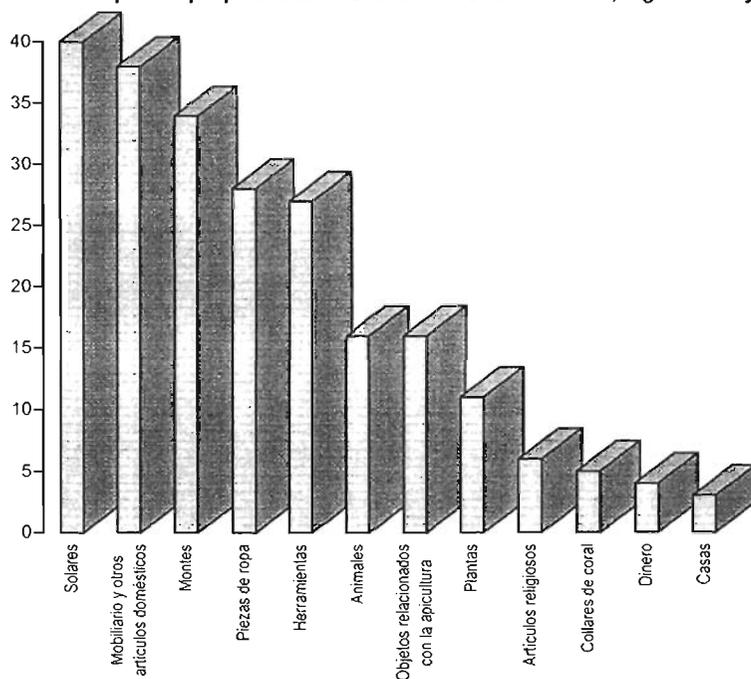
De ahí la importancia de conocer el universo de las heredades, ya que saber cómo circulaban permitirá acercarnos a la vida cotidiana de los indios de entonces y, aunque sea, mirarla de lejos. Así, por ejemplo, mucho dirá sobre relaciones interpersonales saber cómo una madre heredaba su telar o sus enaguas o la manera en que un abuelo repartía sus herramientas de trabajo.

Los estudios que han abordado los sistemas de herencia entre los mayas de épocas anteriores, al centrarse únicamente en la transmisión de la tierra, han concluido – inevitablemente- que los grupos de parentesco indios eran patrilineales. Aquí, por el contrario, se entiende que cada objeto, por más pequeño e insignificante que parezca, tiene como material empírico una mayor importancia para saber de la organización social de los mayas.

Por otro lado, el registro de los bienes de cada uno de los testadores nos descubre varios aspectos de la vida de los indios testadores y sus herederos, tales como posición económica y ocupación, entre otras cosas.

Comencemos, entonces, por lo que la mayoría de los testamentos inventarió: los solares. De un total de 84 testamentos analizados para este capítulo, casi la mitad (40) consignaron al menos una propiedad de este tipo.

Gráfico 16. Tipos de propiedades referidas en los testamentos, siglos XVIII y XIX



Estos datos se extrajeron sin tomar en cuenta la cantidad total, pues se consideró que no es pertinente comparar, por ejemplo, 5 enaguas con 5 solares. Por ello, la información anotada en el anterior gráfico se refiere a cuántos testamentos del conjunto analizado contaron como parte de su patrimonio tal o cual bien.

Es muy posible que los solares se hayan listado en la mayor parte de los testamentos debido a su importancia en la vida diaria de los indios: en un solar se construían las casas; de un solar, como hoy día, se obtenía parte de la alimentación diaria (la conocida “economía de traspatio” que aún actualmente tiene un lugar importante en la economía familiar y es dominada por las mujeres);⁴¹ en el traspatio se criaban los animales, algunos que se consumían y otros que debían entregar a los religiosos a título de obvenciones. En un solar, en suma, se reunía una serie de actividades que perfilaban la naturaleza corporativa de los grupos parentales: coresidencia, obtención de alimentos y propiedad.

A pesar de que en ninguno de los testamentos se especifique, estudios recientes han calculado que un solar en la época colonial medía alrededor de 4 mecatles, es decir, 80 mts².⁴² Lo que sí se detallaba en estos documentos, eran los linderos de la propiedad que se legaba y, en ocasiones, se especificaba que se trataba sólo de un jirón de solar o tal vez de una parte correspondiente de una herencia conjunta (*in parte in mulmatan*), pero sobre esto se abundará en otro apartado.

En el siglo XVIII, los solares indígenas que se encontraban en las inmediaciones de las principales ciudades como Mérida o Campeche, estuvieron sujetos a una fuerte demanda por parte de los españoles, por lo que su precio llegó a alcanzar sumas de hasta 200 pesos.⁴³ Sin embargo, ésta no parece haber sido la misma situación de los predios ubicados en los pueblos que ahora se analizan. En Tekantó, por ejemplo, Phillip Thompson ha calculado que el valor monetario de un solar oscilaba entre los 3 y los 9 pesos, dependiendo de su tamaño pero, sobre todo, de si tenía o no un pozo.

De ahí que en todos los testamentos en los que se listaron uno o más solares, siempre se especificara si contaban con este extra que los hacía tener un mayor valor: “*solal yetel chen*” (solar y pozo), asentaban los escribanos. En los 68 testamentos de la colección de Ixil, se inventariaron 43 solares de los cuales únicamente de 12 no se dice si

⁴¹ Franco, C., *Producción de solar*, 307. Elmendorf, M., *La mujer maya*, 115.

⁴² Bracamonte, P., *Los mayas y la tierra*, 197.

tenían pozo; en los 10 testamentos de Ebtún se listaron 8 solares, todos con pozo; mientras que en los 6 testamentos restantes se contaron 2 solares con su pozo. Otros inclusive llegaban a tener más de un pozo, como aquel que Pascuala Matú, de Ixil, compartía con sus dos hermanos,⁴⁴ o el que Sebastián Un –del mismo pueblo- dejó en manos de sus 4 hijos.⁴⁵

Además, la tasación se incrementaba si el solar tenía alguna mejora extra, como una albarrada.⁴⁶ En 1822, por ejemplo, se presentó ante el juez conciliador de Ticul una querrela de la india Basilia Camal, viuda de Sebastián Uicab, en la que reclamó a su cuñado la propiedad de un solar, pues argumentaba que no obstante que éste residía ahí “desde antiguo”, su difunto marido, cuando vivía, lo había amurallado con 2 mecatés de barda.⁴⁷

Comúnmente se decía que la propiedad a la que se hacía mención era en donde el testador vivía al momento de dictar la disposición de sus bienes. Así, por ejemplo, el solar con pozo que don Felipe Noh, de Homún, dejó a sus tres hijos y su esposa era, según aseguró, el mismo en donde habitaba.⁴⁸ Igualmente, en los documentos de Ixil es común encontrar la frase “*in cah lic*” pospuesta a la palabra *solar* (o solar) para referir que ese predio que se invocaba era en donde al presente residía quien hacía su testamento.

Eran especiales los casos en los que se listaba más de un solar en un testamento. El mismo don Felipe Noh antes citado, además del predio en donde vivía, refirió otro que se ubicaba en la ruta que comunicaba su pueblo con la localidad vecina de Hocabá, donde –según dijo- tenía algunas matas de plátanos que dejaba como herencia a su esposa. Este, subrayó el testador, “no fue comprado sino heredado de nuestros antepasados parientes desde la antigüedad”.

Diego Chan, de Ixil, también enumeró dos solares, uno en donde vivía (como se dijo en el párrafo anterior) y el otro, igualmente, en las afueras de su pueblo camino al de Baca. Este indio, según se puede advertir en su testamento, gozaba de una posición económica privilegiada y ajena a la mayoría de los testadores de la colección, pues

⁴³ *Ibidem*, 205.

⁴⁴ Testamento de Pascuala Matú, 1766, *Life and Death*, 87-89.

⁴⁵ Testamento de Sebastián Uh, 1767, *Idem*, 117-118.

⁴⁶ Aún en 1970, en el pueblo de Chan Kom se registró que la construcción de albarradas era una razón para que el ayuntamiento tasara un solar por el valor de la construcción. Elmendorf, M., *La mujer maya*, 113.

⁴⁷ AGEY, Fondo Municipios, Sección Ticul, caja 2, vol. 2, exp. 14, ff. 18v-19r.

dispuso también de 2 pedazos de monte, un considerable número de piezas de muebles y 19 cabezas de ganado; más que ningún otro.⁴⁹

Por último, Ignacio Canul, del mismo pueblo, inscribió dos solares: uno que compartía como herencia conjunta y otro que en vida le había "encomendado" (*kubah*) su hijo don Gaspar Canul y que dejó en manos de su nieto, hijo de su hija.⁵⁰

En suma, eran circunstancias particulares las que determinaban que un testador refiriera más de un solar, y éstas parecen haber estado animadas por las jerarquías sociales imperantes (don Felipe o don Gaspar) o actividades económicas redituables como la ganadería (Diego Chan). Con base en los casos aquí citados, se puede presumir que cuando no se trataba del lugar en donde se residía, la propiedad de un segundo solar se ubicaba en las afueras de la localidad.

Para seguir con los bienes raíces, entremos a la descripción de los montes o, como reza su nombre en maya, *kaax*. En los testamentos aquí analizados éstos tenían tanta importancia como los solares, de hecho, en total se nombró la misma cantidad de unos y de otros. Como sucedía con los solares, muchas veces estas propiedades incluían un pozo. El monte, tal cual se dice, era un terreno con árboles o maleza que se disponía para la agricultura, lo cual no significa que necesariamente estuviera sembrado. De hecho, cuando éste era el caso, así se especificaba en los testamentos. Por ello, se puede considerar que el *kaax* era un terreno no cultivado; como se anotó el Calepino de Motul, era un "monte con árboles, bosque, arboleda o montaña así".⁵¹

En la época colonial había tres formas distintas de acceder a este tipo de tierra: 1) como un derecho adquirido por pertenecer a una república, los naturales podían emplear las tierras de comunidad para hacer milpas a cambio de aceptar la sujeción política y el *tequio*, 2) por haberlas comprado y beneficiarlas de manera individual o 3) por pertenecer a una familia o grupo de parientes que tuviera como parte de su patrimonio un pedazo de monte; éstas eran las tierras que Pedro Bracamonte, en su estudio sobre la tenencia de la tierra entre los mayas, ha denominado "tierras patrimoniales".⁵² Las tierras poseídas de esta última forma, es decir, por grupos parentales, eran también las que aparecen con

⁴⁸ AGN, Ramo Tierras, vol. 1359, exp. 5, ff. 19r.

⁴⁹ Testamento de Diego Chan, 1766, *Idem*, 56-58.

⁵⁰ Testamento de Ignacio Canul, 1766, *Idem*, 40-42.

⁵¹ *Calepino de Motul*, v. 1, 414.

⁵² Bracamonte, P., *Los mayas y la tierra*, 65-68.

mayor frecuencia en los testamentos, aunque igualmente se consignaron algunos casos de tierras de propiedad individual.

De extensiones variables, los límites de los montes eran plenamente reconocidos por sus propietarios y usufructuarios y, la mayoría de las veces, estaban delimitados por mojoneras o indicadores naturales como árboles, cuevas o aguadas. En el testamento de Pedro Noh, por ejemplo, fechado en 1716, se describen los montes que deja a su hijo de la siguiente manera:

una tabla de monte que se halla en Xhulchil que heredé en testamento de mi abuelo Pablo Puc, como tres cuadras de Xucen, al bajo de una tierra negra, a la orilla de la milpa de los Nohes, hace esquina girando al oriente pasando por la boca del paso Tikoch, debajo de un rosal está una mojonera, pasa de largo hasta el paso de Kocholá, en donde hace esquina girando para el sur hasta una aguada, pasa de largo hasta llegar a Xpech, en donde hace esquina dando al poniente hasta el paso de Mucil, girando hasta la cueva Actum Balam, hasta llegar al paso de Holochil, esquina girando para el norte hasta llegar al tronco de un zapote está una mojonera, pasa de largo hasta la boca de una cueva, pasa de largo hasta llegar a una cueva en donde hay árbol de copal, pasa de largo girando [...] hasta llegar al bajo de tierra negra en donde comenzó endenantes. Estos montes, como el testamento, provino de los antepasados...⁵³

Para el Tekantó de los siglos XVIII y XIX, Phillip Thompsom estima que el precio del mecate (20 mts²) de monte no cultivado era de .025 pesos.⁵⁴

Haciendo pleno uso de un lenguaje parental, tales predios eran denominados por el patronímico del grupo que los poseía, lo cual no significaba —como se verá en el siguiente apartado— que el conjunto de propietarios estuviera formada única y exclusivamente por un grupo de agnados.⁵⁵ En los títulos de Ebtún, por ejemplo, se encuentra este tipo de nominación de las tierras patrimoniales desde los documentos más tempranos hasta los que datan del siglo XIX.⁵⁶ Pedro Bracamonte, por su parte, analizó un cuerpo documental importante que confirma la existencia de esta forma de tenencia de

⁵³ AGN, Ramo Tierras, vol. 1359, exp. 5, fj, 11r.

⁵⁴ Thompson, P., *Tekantó*, 117.

⁵⁵ Este es un fenómeno que ha caracterizado la tenencia de la tierra en algunos lugares del área maya incluso hasta la época contemporánea. Entre los tzeltales, por ejemplo, Favre anotó que con frecuencia las tierras denominadas con el patronímico de un linaje no pertenecen del todo a sus miembros, quienes quizá posean sólo unas pequeñas parcelas dentro del conjunto del terreno. Favre, H., *Cambio y continuidad*, 196.

⁵⁶ Roys, R., *The titles of Ebtún*.

la tierra y del lenguaje patrilineal que se empleaba en su designación a lo largo de toda la época colonial.

En este sentido, resulta primordial subrayar que la agnación fue el fundamento del discurso que giró en torno a la propiedad de los montes; era su esqueleto.⁵⁷ Este lenguaje se ha mantenido hasta hoy día en muchas partes de la zona rural yucateca. En su estudio sobre localidades del sur y oriente del estado de Yucatán, Margarita Rosales ha destacado que no obstante la presencia de un “núcleo básico patrilineal”, que se deriva de la forma en que los grupos propietarios se autodenominan, los derechos de los individuos sobre las tierras se definen por vínculos establecidos a título de consanguinidad (trazada bilateralmente), afinidad y compadrazgo.⁵⁸

Pero, como se señaló con anterioridad, había casos en los que se legaban montes cultivados o, mejor dicho, milpas (*col*). Principalmente en los documentos de Ebtún, constan tres testamentos que dicen cuántos mecatres sembrados de milpa dejaban: uno 50, otro 6 y el restante sólo anotó “mi milpa” (*in col*). No se especifica qué se tenía sembrado, pero no es difícil suponer que se trataba de maíz y sus cultivos asociados de frijol, chile, calabaza y posiblemente también algún otro producto como camote o yuca, característicos de la zona.

Según los cálculos que Villa Rojas hizo, con base en el sistema de cultivo rotativo del Tusik de los años 50's, una familia integrada por 6 personas mayores de 5 años plantaba en promedio 87 mecatres por año y cosechaba 103 cargas de maíz (46 kg por carga).⁵⁹ Estas estimaciones, sin embargo, únicamente pueden darnos una idea de aquello que se heredaba cuando se inventarió *in col* (mi milpa), pues es poco probable que las cosechas de entonces fueran las mismas que se obtenían en pleno siglo XX. Sobre esta idea, es posible que 50 mecatres de milpa fueran el resultado del trabajo colectivo realizado durante una temporada agrícola, posiblemente la que se cosecha alrededor de diciembre, pues fue en ese mes cuando se dictaron dichos testamentos. Mientras tanto, seis mecatres eran quizá de la labor obtenida por sólo una persona. Es viable pensar que dichas milpas, la de seis y la de 50 mecatres, fueran la misma, pues ambos testadores dispusieron de sus bienes en el mismo mes y año, uno y otro eran

⁵⁷ De manera semejante, entre los Lacandones Villa Rojas registró una estrecha relación entre apellido/linaje y posesión de tierras. Villa Rojas, A., *Notas sobre la tenencia*, 36.

⁵⁸ Rosales, M., *Las redes*, 5.

⁵⁹ Villa Rojas, *Los elegidos de Dios*, 189.

portadores del patronímico Un y los dos beneficiaron a sus esposas: Gregoria Camal y Manuela Camal.

Por otro lado, se especificaba en particular cuando la herencia de productos agrícolas no era un cultivo de maíz o sus asociados. En la colección de Ixil, por ejemplo, hubo dos testadores que contaban con plantaciones (*pakal*) de henequén.⁶⁰ En el siglo XVIII este agave no tenía la importancia que cobró en el siglo siguiente, aunque su uso en la confección de ciertos artículos como sandalias y sogas se remonta hasta tiempos prehispánicos.⁶¹

Luisa Tec incluyó como parte de su patrimonio 38 palmas que tenía sembradas en el solar que heredó de su padre, de las conocidas hoy día en Yucatán y Cuba como “huano”.⁶² El principal destino de las hojas de esta planta era la construcción de los techos de las casas, del mismo tipo de las que aún se edifican en muchas partes de la península.

Además, en estos documentos, se refirieron árboles de plátanos⁶³ y cultivos de ajos y cebollas.⁶⁴ También se dictó el destino de árboles de mamey y zapote.

En la mayoría de los casos, como ya se advirtió, los solares y los montes incluían uno o más pozos. Sin embargo, también había algunos que señalaban estas propiedades de manera independiente. Las escasas referencias que hay a los pozos como un bien por sí mismo, no significa que tuvieran mediana importancia. Por el contrario, disponían de gran valor al ser fuente de un recurso básico y estratégico en la subsistencia de los mayas: el agua.

En el conjunto documental de *Los Títulos de Ebtún* aparecen ciertas referencias a ventas de pozos con una gran disparidad en sus precios, que iba desde los seis reales hasta los 25 pesos. Quizá en ello influían algunos factores como su ubicación o su tamaño. Posiblemente también repercutían en el avalúo otras circunstancias como si la boca de la fuente era enteramente natural (como las de los cenotes abiertos) o si habían requerido de trabajo y construcción extras. Por ejemplo, en 1811 Francisco Un contó en su patrimonio un pozo cuyo dragado le había costado 25 pesos.⁶⁵

⁶⁰ Testamento de Ignacio Canul, 1766, *Life and Death*, 40-42.; Testamento de Felipe Cobá, Ixil 1766, *Life and Death*, 46-48.. Este último no dice sembrado (*pakal*) sino 50 plantas de henequén.

⁶¹ *Relaciones Histórico Geográficas*, v.1, 134, 146, 242.

⁶² Testamento de Luisa Tec, Ixil 1767, *Ídem*, 156-159.

⁶³ Testamento de Pascual Ku, Ixil 1767, *Ídem*, 150-152.

⁶⁴ Testamento de Simón Chan, 1766, *Ídem*, 70-72.

⁶⁵ Testamento de Francisco Un, *Títulos de Ebtún*, 334-336.

En un avalúo llevado a cabo por jueces españoles en tres parajes del pueblo de Homún, se estipuló que mientras diez mecatres de monte tenían el precio de un real, un pozo valía a razón de 8 pesos, es decir, que 160 mecatres (3,200 mt²) de monte equivalían a una fuente de agua.⁶⁶

En la transmisión de los pozos se hacía uso del mismo tipo de lenguaje que se empleaba con los montes, no así con los solares. En el testamento de Ignacio Poot del pueblo de Ixil, por ejemplo, se escribió sobre "el pozo de los Poot" (*Poot u chanil*) que el testador poseía y usufructuaba junto con su hermano mayor y que dejaba en beneficio de sus tres hijos varones y su única hija mujer, herencia de la cual quedó excluida su esposa. Don Felipe Noh del pueblo de Homún, por su parte, subrayó que el pozo que refería "no ha sido comprado sino heredado de nuestros antepasados parientes desde la antigüedad".⁶⁷

En los documentos de Ebtún también se encuentran menciones de este tipo aunque el lenguaje era diferente, pues se trataba no de pozos heredados sino comprados. En la disposición final que hizo de sus bienes don Lucas Tun en 1699, además de los tres pedazos de monte, las dos casas y la milpa que refirió –entre otros objetos– mentó un pozo que había comprado tiempo atrás y que dejaba en manos de su hijo.⁶⁸

Lejos de lo que se podría imaginar, a diferencia de los pozos, las casas nunca fueron mencionadas como parte de la propiedad territorial. De hecho, son muy pocos los testamentos que se trabajaron donde se haga referencia: tres en el conjunto de Ixil y dos en el de Ebtún. Probablemente ello se debía a que los materiales con los que se fabricaba la mayoría de las casas eran perecederos o fácilmente reemplazables: piso de tierra, techo de palmas, estructura de madera, paredes de bajareque.⁶⁹

Quizá las casas que sí se tomaban como parte del patrimonio eran unas construidas de piedra, a la manera en que se edificaban las de los vecinos españoles. Esta idea se refuerza cuando se mira al conjunto de datos de quienes poseían uno de dichos bienes, pues en todos los casos reflejan posiciones económicas y/o sociales

⁶⁶ El avalúo se hizo por 13,824 mecatres, es decir, un precio total de 172.8; y por 3 pozos con un valor total de 24 pesos. Sin embargo, las cuentas del tasador no concuerdan pues apunta que el valor total de la tierra es de 202.2 pesos más los 24 de los pozos. AGN, Ramo tierras, vol. 1359, exp. 5, f.16r.

⁶⁷ AGN, Ramo tierras, vol. 1359, exp. 5, f.21v.

⁶⁸ Testamento de don Lucas Tun, 1699, *Títulos de Ebtún*, 126.

privilegiadas: dos de las 3 casas de Ixil eran propiedad de Pedro Mis, quien tenía importantes vínculos con el linaje Pech del lugar, de hecho dos de sus beneficiarios eran portadores de este patronímico, además, es de los pocos que destina dinero para que en su funeral participara un rezador y es de los únicos que solicita una misa cantada por su alma, la cual valía el doble que las rezadas; es presumible que el dueño de la otra casa, Jacinto Poot, haya tenido fuertes vínculos con la nobleza local pues el monte que deja a sus hijos colindaba al norte con el mismísimo *batab* don Ignacio Tec, sus vecinos al sur, este y oeste eran portadores del patronímico Pech el cual, como se vio en el capítulo anterior, era exclusivo de indios nobles e hidalgos. Las otras dos viviendas que aparecen en los testamentos de Ebtún pertenecían al cacique de Cuncunul don Lucas Tun (1699), en una residía y la otra –según afirmó– la había comprado por cuatro pesos, es decir, más de lo que costaba un solar y casi lo que valía un monte.

Aparentemente, lo único que se heredaba de las viviendas eran las puertas. Ya fuera con o sin marco, con llave o sin ella, lo cierto es que un total de 21 puertas fueron heredadas por los mayas de Ixil y Ebtún de manera independiente al terreno en donde estuvieran o en donde fueran a ser colocadas. Así, por ejemplo, el hecho de que un solar fuera legado a una o varias personas, no significaba que la puerta de la casa tuviera el mismo destino.

Posiblemente, las puertas de madera eran consideradas como un bien particular debido a que duraban más que la mayoría que eran confeccionadas a base de varillas y bejucos, como aún hoy día se elaboran en muchos pueblos de Yucatán.⁷⁰ Tal como sucedía con las casas de piedra.

Asimismo, como parte del patrimonio de los testadores, se incluían además de las puertas, otros objetos que conformaban el mobiliario de las viviendas. Entre ellos destacan las cajas de madera. En los 84 testamentos analizados se enumeraron un total de 50 de ellas, es decir, que era un artículo bastante común. Actualmente, en muchos pueblos de Yucatán cajas semejantes son empleadas por muchas familias para guardar la ropa de uso más común y cosas de manejo cotidiano. Éstas se colocan en una esquina

⁶⁹ Sobre la construcción de las casas mayas en el siglo XVI, Landa, D., *Relación de las cosas*, 34-35.

⁷⁰ Acaso también las puertas de las casas tenían una significación simbólica que desconozco, como es muy posible que la había entre los tzeltales de Amatenango del Valle, en donde se registró que se celebraba una ceremonia especial para inaugurar las puertas y su marco de madera. Nash, J., *Bajo la mirada*, 43.

de la habitación principal de una vivienda típica, en donde duermen los miembros de la unidad residencial. Posiblemente las *cahas* coloniales hayan tenido una finalidad similar a la que hoy día tienen. Además, en menor cantidad, se hizo alusión a mesas de madera, sillas del mismo material con o sin brazos, camas y otros enseres como jicaras, platos, frascos y cucharas de plata.

Dentro del rubro de actividades económicas, encontramos en los testamentos - sobre todo en los de Ebtún- una serie de artículos relacionados con la apicultura. La explotación de cera y miel se remonta hasta tiempos prehispánicos.

En la época colonial la obtención de cera cobró mayor importancia, puesto que era uno de los productos que los indios destinaban al pago de contribuciones religiosas y civiles. Aunque, al parecer, gran parte de la cera recolectada con estos fines era de la que se obtenía en los montes, pues eran comunes las quejas de los funcionarios coloniales que reportaban que cuando los indios se iban a los montes en busca de la cera para pagar, sobre todo, los repartimientos, no volvían más a su pueblo y peor aún se llevaban consigo a sus familias, quedando "hechos fieras por aquellas soledades, perdiendo la cultura y humanidad de la vida sociable sólo por buscar la cera de sus cargas".⁷¹

La explotación de productos apícolas en colmenas, por el contrario, se destinaba en parte al autoconsumo y en parte es plausible que a la comercialización. Sólo a partir de los testamentos se advierte que el oriente de la península tenía, como actualmente tiene, una mayor producción apícola que la parte central.⁷² en 10 testamentos de Ebtún se inventariaron 147 colmenas,⁷³ en los 68 protocolos de Ixil fueron 93,⁷⁴ mientras que Thompson computó 1112 de estos bienes en un total de 108 testamentos del pueblo de Tekantó.⁷⁵

En los documentos de Ixil se observa que la cría de abejas fue una actividad económica especializada, pues una persona sola concentraba en sus manos cerca del 90% del total de colmenas referidas como herencia.⁷⁶

⁷¹ AGI, México 1030, Informe del obispo de Yucatán Juan Gómez de Parada sobre varios asuntos de la provincia, 1721.

⁷² Peniche, P., *Diagnóstico de la microregión*, 19.

⁷³ *The Titles of Ebtún..*

⁷⁴ *Life and death.*

⁷⁵ Thompson, P., *Tekantó*, 181.

⁷⁶ Testamento de Joseph Yam, Ixil 1766, *Life and Death*, 98-101.

Diego de Landa escribió sobre la existencia de dos clases de abejas en Yucatán, unas que se criaban de manera silvestre en los montes y otras domesticadas en colmenas y que en lugar de panal hacían "ciertas vejiguitas como nueces de cera, todas juntas unas a otras, llenas de miel".⁷⁷

La técnica que se empleaba en la época colonial debió haber sido muy semejante a la que se utilizaba en Yucatán hasta antes de 1931, cuando se introdujo la cría de abejas en cajones.⁷⁸ Incluso aún después de esa fecha, en muchos pueblos de la península se siguió practicando la apicultura según tecnologías tradicionales: cada colmenar se componía de 10 a 20 troncos ahuecados denominados en lengua maya *cab*, que medían 50 centímetros de largo por 20 de diámetro, los extremos de cada uno se cerraban con tapas de madera que iban aseguradas con arcilla y eran colocados en posición horizontal; cada colmenar se cosechaba 2 y 3 veces por año, preferiblemente en noviembre y mayo.⁷⁹

En los testamentos analizados se habla de estos troncos de madera para criar las abejas como *cheil cab* o *chel cab* (madera/colmena).⁸⁰ Pero también encontramos una serie de instrumentos y herramientas asociados a las actividades apícolas. Una de ellas fue referida en un solo testamento con el vocablo maya *baac* que eran unos "cuernos de ciervo con que los indios castran las colmenas".⁸¹ Las puntas de estos cuernos, es de suponer, servían para picar las vejiguitas de las que hablaba Diego de Landa. Otro artefacto era el *lobon hobon mazcab*⁸² que, según se lee en cada palabra, era una suerte de "lanza o harpón" (*lomob*)⁸³ de hierro (*mazcab*)⁸⁴ con la que se extraía la miel (*hobon*).

⁷⁷ Landa, D., *Relación de las cosas*, 125.

⁷⁸ Redfield, R., *A village*, 123.

⁷⁹ Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, 179-180.

⁸⁰ *Cab*, la abeja en general; *cab*, *chel cab*, colmena; *cab*, miel; *chel*, madero o tronco; *chel cab* la colmena. *Calepino de Motul*, v.1, 98, 324. También en *Bocabulario Maya Than*, 185.

⁸¹ *Calepino de Motul*, v.1, 64.

⁸² Testamento de Felipa Couch, Ebtún 1813, *The Titles of Ebtún*, 354.

⁸³ *Lomob*, lanza, fisga o harpón; *lom panita*, cavar la tierra con barreta, *lopah*, sacar agua o maíz y cosas así con cuchara y jícara, *lob*, escardillo para escardar, *Calepino de Motul*, v.1, 467, 462.

⁸⁴ *Mazcab*, hierro de cualquier suerte ... también cualquier instrumento o vasija de hierro, *Calepino de Motul*, v.1, 468.

Para almacenarla se empleaban unos frascos llamados "botijuelas"⁸⁵ o también se utilizaban otro tipo de frascos o botellas de vino. De todos estos envases encontramos varios en los documentos.

De los inventarios de bienes heredados sobresalen, asimismo, aquellos referentes a la actividad ganadera. Aunque no a todos los que incluyen animales en sus herencias podemos clasificar como ganaderos, pues la mayoría tenía sólo una yegua, una vaca o una mula. Sin embargo otros, como Diego Chan, llegaron a listar en su testamento hasta 19 cabezas de animales.⁸⁶ Los más comunes eran caballos, yeguas y potros, mulas y vacas. Únicamente se mentó a un puerco, un burro y un gallo.

El patrimonio que un testador transmitía a sus herederos incluía también sus herramientas de trabajo. Las más frecuentes eran las hachas, los machetes y otra variedad de instrumentos de hierro que se utilizaban para diferentes cosas: unas quizá para la carpintería (*lob che mazcab/escardillo-madera-hierro*) y otras para la agricultura (*xul mazcab/ palo con el que siembran los indios*⁸⁷-hierro).

Algunas mujeres legaron también su telar, aunque llama la atención que sólo se hayan mencionado tres de ellos, sobre todo en vista de que tejer mantas de algodón fue una actividad de suma importancia en la época colonial. En el testamento de Clara Huchim de Sicpach, hecho en 1680,⁸⁸ se refiere un palo de tejer denominado en maya *halabte*⁸⁹ y un "mecate", presumiblemente el cinturón, que se decía en aquella lengua

⁸⁵ Botija, "vaso de tierra ventrufo con la boca y cuello angosto". Cobarrubias, S., *Tesoro de la lengua*, 202.

⁸⁶ Testamento de Diego Chan, Ixil 1766, *Life and Death*, 56-58.

⁸⁷ *Calepino de Motul*, v.1, 785.

⁸⁸ CAIHY, Libros manuscritos No. 146, Colonia, ff. 70v-71v.

⁸⁹ Acaso derivado de *haab*, "cepillo, lima o cualquier otro instrumento con que se hace la acción del verbo". *Calepino de Motul*, v.1, 287.

hat pach.⁹⁰ En los testamentos de Ixil los telares aparecen con el vocablo *uakal kuch*,⁹¹ es decir, “urdidor de tela de algodón”.⁹²

También se inventariaron, sobre todo en Ixil, varias mantas de distintas calidades, aunque llama especialmente la atención que en los testamentos escritos en lengua maya éstas hayan sido referidas y diferenciadas con voces prestadas del náhuatl y del castellano: *tilmas*,⁹³ *sargas*⁹⁴ y *jergas*.⁹⁵ Las dos primeras, al parecer, no estaban confeccionadas con algodón ni tampoco con henequén, como posiblemente lo estaban las *jergas*, sino que según se especifica en todos los documentos que las incluyeron, eran de pelo de algún animal (*tzotz*).⁹⁶

Asimismo, el patrimonio que los testadores dejaban a sus parientes podía incluir ropa, ya fuera por piezas o un ajuar completo de hombre o mujer: la indumentaria completa de los primeros consistía en una “calzonera” (*ex*), una camisa y una faja pequeña o cinturón (*kaxnak*), mientras que las de las damas se conformaba por un hipil, unas enaguas (*pic*) y un rebozo (*boch*). En realidad son pocos los testamentos en los que se listaba un atuendo completo,⁹⁷ pues por lo general tan sólo se poseía una o dos prendas. Destaca, entre todos los testamentos, el de Pascuala Matú, pues repartió entre sus hijos, hijas y nueras hasta 40 prendas de ropa.⁹⁸

⁹⁰ *Hatah*, despedazar, desgarrar papel o ropa, descoser lo cocido; *patcunah*, sustentar el marido a la mujer y darle algodón para que hile/servir la mujer al marido y tejerle la ropa, *Ibidem*, v.1, 299, 628.

⁹¹ En la colección de Ixil este vocablo aparece en dos testamentos, el de Antonia Canché de 1765 y el de Luisa Tec de 1767. En el primero, Restall lo traduce del maya al inglés como “medidas de algodón” y en el segundo como “telares”. Por el campo semántico de cada una de las palabras que componen la dicción antes citada, me inclino a pensar que se trataba de telares. Resatll, M., *Life and death*, 31, 157. Cuando se heredaba sólo hilo, como en el testamento de Felipa Couoh de Ebtún, dictado en 1813, se anotó solamente *kuch*, precedido por la medida (*hunpel libra*). *The Titles of Ebtún*, 354.

⁹² *Uakah*, urdir tela, *uakal*, ser urdida la tela, *Calepino de Motul*, v. 1, 747, *Bocabulario Maya Than*, 496; *kuch*, hilo de algodón, *Calepino de Motul*, v.1, 435. Para toda la variedad de hilos ver *Bocabulario Maya Than*, 401.

⁹³ Del náhuatl *Tilma*, “vestidura cerrada”, Molina, A., *Vocabulario en lengua*, 113.

⁹⁴ *Sarga*, tela cuyo tejido forma líneas diagonales, Casares, J., *Diccionario ideológico*, 756,

⁹⁵ *Jerga* (Xerga), tela gruesa como de sayal, Cobarrubias, S., *Tesoro de la lengua*, 681.

⁹⁶ *Tzotz* “pelo, cabello o cerda de animal”; *tzotzel nok* “manta vellosa o de sayal o capa de lana de las que traen de México para los indios”. *Calepino de Motul*, v.1, 199, 200.

⁹⁷ Pedro Couoh deja a su hijo Gregorio Couoh una indumentaria completa de hombre, Testamento de Pedro Couoh, 1765. *Life and Death*, 34-35; Ignacio Canul registró dos ajuares, también de varón, T1, Testamento de Ignacio Canul, 1766, *idem*, 40-42.; Juana Tun tenía como únicas propiedades 3 vestimentas de hombre y una de mujer, Testamento de Juana Tun, Ixil 1767, *idem*, 136-137.

⁹⁸ Testamento de Pascuala Matú, Ixil 1766, *idem*, 87-89.

Mirar de cerca la forma en que se transmitían estos objetos es muy importante, especialmente las prendas femeninas, pues es probable que muchas de ellas fueran las que las mujeres obtenían como *muhul* o *mek ilibtzil*, es decir, como los regalos que daban a la novia sus suegros antes de su casamiento, consistentes básicamente en ropa.⁹⁹ En el Yucatán de mediados del siglo XX, Villa Rojas registró que se consideraba que las mujeres eran dueñas “del producto de su trabajo” que incluía, entre otras cosas, las joyas y la ropa que obtuvieron como presentes antes de su casamiento.¹⁰⁰ Sin embargo, en los testamentos vamos a encontrar un buen número de hombres legando y recibiendo como patrimonio prendas de mujer. Como se verá en el siguiente apartado, posiblemente estas prendas eran objetos que simbolizaban la circulación de bienes que traía consigo el matrimonio.

Lo mismo ocurría con las joyas. En Tusik, las que la mujer recibía antes del matrimonio eran tenidas como propias, en tanto que las que el esposo le daba después de haberse casado eran consideradas como parte del fondo familiar.¹⁰¹ En los testamentos fueron pocas las que se mentaron, entre ellas había aretes (1), collares de coral (5) y rosarios de oro y coral (2).

Aún menos fueron quienes refirieron imágenes religiosas del santoral católico. Tres vírgenes con tabernáculo y mesa,¹⁰² y un San Diego con tabernáculo.¹⁰³ Únicamente en uno de estos casos la pertenencia de estos bienes coincidía con una buena posición económica y ninguno de ellos era un noble.

4.2.2 Cesión colectiva e individual de los bienes

Este intento de clasificación de las heredades es, sin duda, apenas una vista rápida, pero permite ordenar el universo de bienes para analizar la manera en que la circulación de la propiedad a través de la herencia testada perfilaba los límites que circunscribían a los grupos de parentesco.

⁹⁹ Ver capítulo 2.

¹⁰⁰ Villa Rojas, A., *Estudios Etnológicos*, 219.

¹⁰¹ Villa Rojas, A., *Los elegidos*, 199.

¹⁰² Testamento de Bernardino Coot, Ixil 1766, *Life and Death*, 77-80. Testamento de Juan de la Cruz Cobá, Ixil 1766, *Life and Death*, 107-109. Testamento de Marta Mis, Ixil 1769, *Life and Death*, 176-180.

¹⁰³ Testamento de Pedro Mis, Ixil 1766, *Life and Death*, 91-94.

El mayor interés para este estudio se encuentra en la herencia de la propiedad que se otorgaba de manera colectiva y aglutinaba a un grupo de individuos en torno a determinados bienes. Aunque también había otra transmisión que, en apariencia individual, vinculaba a una red de parentesco en torno a la titularidad de una sola persona, como en el caso de los primogénitos.

La primera forma de otorgamiento aparece en los testamentos en maya con las voces *mulmatan* o *multial*. La raíz compartida por ambas palabras es el término *mul* que significaba "hacer algo de comunidad o de mancomunidad, entre muchos".¹⁰⁴ La diferencia entre una y otra era que la primera refería a la propiedad que se recibía y la segunda a la que se otorgaba. Así, el vocablo *matan* fue traducido en el Calepino de Motul como "*limosna, caridad, merced o gracia que uno recibe*",¹⁰⁵ y en la redacción de los testamentos era la forma en que se llamaba a la herencia o "regalo" que se recibía de un ascendiente o un cónyuge. En ningún caso, como se verá en adelante, la transmisión de bienes se hacía entre colaterales. De manera que *mulmatan* era la herencia material recibida colectivamente.¹⁰⁶

Con el mismo sentido corporativo, el vocablo *multial* se componía además con el término *tial* que refería a la propiedad, pero no de manera general, sino específicamente aquella poseída. Era, en un sentido, "la hacienda o propiedad de cada uno, lo que toca y pertenece ... la hacienda que tiene dueño y la cual ya está apropiada por alguno".¹⁰⁷

El *mulmatan* y el *multial* operaban principalmente sobre bienes raíces, como los montes, los pozos o los solares descritos en el apartado anterior.

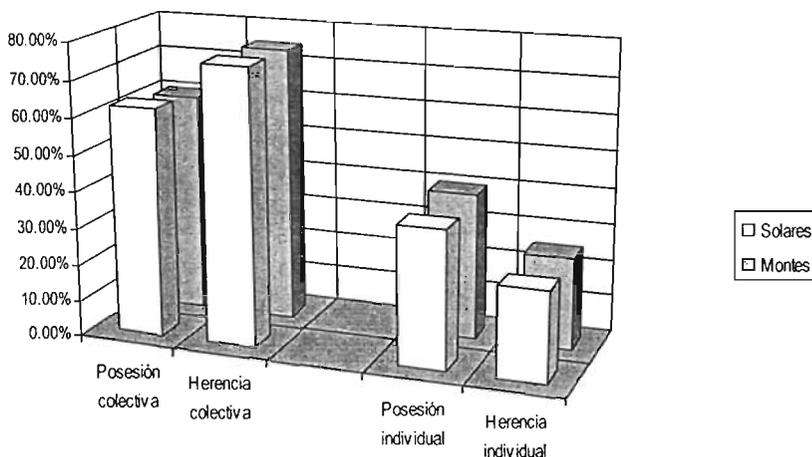
¹⁰⁴ *Calepino de Motul*, v. 1, 353.

¹⁰⁵ *Ibidem*, 511.

¹⁰⁶ Entre los chamulas se considera que entre más descendientes puedan ser incluidos como herederos es mejor, pues se entiende que de esta forma una persona podrá tener más "servidores" cuando muera, más individuos que los llamen a la hora de citar a los antepasados para que se reúnan a tomar las viandas de muertos. Pozas, R., *El fraccionamiento*, 192.

¹⁰⁷ *Calepino de Motul*, v.1, 712.

Gráfico 17. Formas de posesión y herencia de los solares y montes inventariados en los testamentos, siglos XVIII y XIX



Los límites que trazaban podían expandirse o contraerse según los casos específicos que refirieran. Sin embargo, más de la mitad de los ejemplos analizados concuerdan con los grupos de parentesco de doble filiación sustentados en prácticas de conubio entre parientes cruzados. Es decir, el mismo tipo de ordenamientos que se advirtieron en los capítulos referentes al matrimonio y a la residencia y muy semejantes a aquellos dibujados por la terminología.

El esquema que se podría perfilar a partir de esta forma de herencia colectiva sería uno en donde una generación tras otra la misma propiedad se subdividiría entre más gente, pues cada heredero tendría el derecho de legar a sus descendientes su participación de una herencia conjunta, ampliando el número de personas involucradas. Un mecanismo semejante estaría ineludiblemente destinado a desaparecer, pues la subdivisión de la propiedad tendría una capacidad finita que llevaría a innumerables conflictos entre los herederos. No obstante, el matrimonio entre parientes cruzados y la

fuerte presencia de transmisión matrilineal parecen haber sido factores que contribuyeron a cerrar el círculo de la herencia conjunta.

En el libro de testamentos de Tekantó, Phillip Thompson observó el empleo del término *cetil* para hablar de este tipo de herencia conjunta. *Cetil*, en el Calepino de Motul fue traducido como "igualdad".¹⁰⁸ De manera que no es difícil imaginar que, en el terreno del otorgamiento testamentario, esta voz aludiera a un campo semántico muy semejante, si no es que idéntico, al que refería el término *mulmatan*: compartir derechos nominalmente equivalentes sobre una propiedad. Con todo, este autor lo interpreta de manera muy distinta; para él, transmitir la propiedad de esta forma significaba que la propiedad sería dividida en partes iguales entre los beneficiarios.

Considerando esta posibilidad, resulta complicado saber si *cetil* implicaba igualdad de partes o igualdad de derechos. Estas dos posibles interpretaciones implican proyecciones futuras disímiles. Como apunta Thompson, dividir la propiedad en partes iguales entre los beneficiarios, significaba dividir también al grupo de parientes y que todos sus miembros a la postre serían más y más pobres y entrarían, finalmente, en conflicto por el uso de recursos limitados por el crecimiento demográfico (sobre todo el en XVIII). Heredar conjuntamente y no en partes, por el contrario, implica unidad. Es decir, si más que fraccionar la propiedad se percibe ésta como un patrimonio indivisible que aglutinaba a los beneficiarios en torno a intereses comunes, *cetil* como *mulmatan* ingresarían entonces al terreno de la corporatividad.

Por el contrario, había otra voz la que se refería en las fuentes del siglo XVIII y XIX al fraccionamiento de una propiedad que en origen había sido colectiva. Se trata del vocablo *xethel*, presente en más de uno de los documentos de Ebtún, incluyendo los testamentos. El significado de este término en maya aparece en el Calepino de Motul como "partido, rasgado o despedazado".¹⁰⁹ Su empleo en la esfera de la propiedad se relacionaba con la subdivisión que se hacía de solares o montes que procedían de un otorgamiento hereditario.

El adjetivo *xethel* aparece en varios conocimientos de venta, como el que se hizo en 1808 para dar fe de la transacción realizada por una mujer que vendió una fracción de

¹⁰⁸ *Ibidem*, 117.

¹⁰⁹ *Ibidem*, 774.

un solar (*xeth solar*) que heredó de su abuelo materno.¹¹⁰ Un año después, un documento de la misma clase registraba la venta que realizó otra mujer, en representación de sus hermanos menores, de un jirón de solar (*xeth solar*) que le otorgó su madre, quien a su vez lo recibió como *mulmatan* de su abuelo materno.¹¹¹

También en los primeros años del siglo XIX, el Cabildo de Ebtún certificó a través de un *conocimiento* los derechos que tenían Juan Balam y sus hermanos a la subdivisión de un monte (*xeth kax*). El terreno completo había sido originalmente de su abuelo materno José Camal, quien lo había dividido para dejarlo a sus tres hijos, entre ellos María Camal, madre de los citados Balam. La clave que sugiere que el monte fue dividido y no heredado conjuntamente, radica en que en el documento original en maya no se usa ninguna palabra con la raíz *mul* (conjuntamente) como *mulmatan* (herencia conjunta), *multial* (propiedad conjunta) o *mulkax* (monte conjunto); por el contrario, se emplea la voz *hemblamtah* (cuartear)¹¹² para indicar que José Camal lo había fraccionado para dar una parte a cada uno de sus hijos, de manera independiente.¹¹³

Llama la atención que no obstante que los Títulos de Ebtún incluyan documentación que abarca los siglos XVII, XVIII y XIX, todos los ejemplos del uso de la palabra *xeth* provengan de los últimos años coloniales. En su estudio sobre la tenencia de la tierra entre los mayas de Yucatán, Pedro Bracamonte analizó con detalle el proceso de fragmentación que sufrieron las tierras patrimoniales, sobre todo en la última etapa del periodo de dominación española. De acuerdo con este autor, este proceso estuvo influido por varios factores, entre los que se cuentan la transformación forzada de la familia extensa en familia nuclear y la monetarización de importantes espacios de la economía indígena, lo cual propició que los indios hayan acudido a la venta de sus tierras para resolver problemas económicos.¹¹⁴

Es posible que este fenómeno haya sido testigo, al mismo tiempo, de un cambio importante en los patrones de herencia entre los mayas, donde el *multial* o la copropiedad fue cediendo paso a la posesión individual de fracciones de ésta (*xethel*).

Pero si se plantea que la propiedad era fundamental en la constitución de los grupos de parentesco, la pregunta inmediata sería, ¿qué transformaciones vivieron

¹¹⁰ *The Titles of Ebtún*, 324.

¹¹¹ *Ibidem*, 324.

¹¹² De *hebah* o *hebcunah*, cuartear. *Calepino de Motul*, v.1, 303.

¹¹³ *The Titles of Ebtún*, 345.

entonces los ordenamientos parentales de los mayas? Una de las hipótesis viables tiene que ver con las pautas matrimoniales, en particular, y el sistema de parentesco, en general. En suma, es posible que largas centurias de colonización hayan logrado disminuir la incidencia del matrimonio entre primos cruzados, constriñendo el alcance de las redes sociales tejidas en nombre del parentesco. Un efecto visible de este fenómeno, es el empleo frecuente en los documentos del siglo XVIII de los términos denotativos de *tío* y *tía* para referir a estos parientes en ambas líneas, diluyendo los criterios de bifurcación que sentaban las bases para la distinción entre paralelos y cruzados que caracterizaban al sistema. Sobre esto volveré más adelante. Ahora me interesa destacar que la herencia colectiva en los testamentos de la segunda mitad del XVIII refleja el papel central que tenía la posesión de algunos bienes, sobre todo los raíces, en la constitución de los grupos parentales. Existen en las fuentes más tardías evidencias que muestran cómo esta mancomunidad en la circulación del patrimonio comenzó a diluirse para dar paso a un fraccionamiento. Sin embargo, como apunta Pedro Bracamonte, este proceso fue lento.¹¹⁵

Paralelamente a la expresión *xethel*, encontramos en los mismos documentos el uso de otra palabra para señalar que la ahora fraccionada propiedad tenía su origen en un otorgamiento hereditario conjunto: *tabal*. Recordemos cómo en el capítulo primero se vio que esta voz servía también para referir a parientes lineales trazados bilateralmente. La raíz *tab*, se anotó, significaba además atadero o cuerda. Acaso el patrimonio adjetivado como *tabal* refería a los parientes bilaterales que participaban del mismo beneficio, o quizá a la función social que cumplía dicha propiedad de cohesionar a los herederos.

Por ejemplo, en el conocimiento de venta de una porción de un solar (*hun xeth solar*) que se realizó en 1808, se especificó que el predio era originalmente un *tabal solar*. De igual forma, en 1814 los hermanos Juan y Micaela Balam fraccionaron un terreno que desde tiempos de su abuelo paterno había sido un *tabal solar*, pero que ahora, por algún motivo, querían dividir.¹¹⁶

Al principio de este apartado se refinó también otra forma de copropiedad que se ejercía a través de un titular. Las menciones de este tipo son más bien escasas, pues en la mayoría de las ocasiones se revestían de transferencias aparentemente individuales o

¹¹⁴ Bracamonte, P., *Los mayas y la tierra*, 113-115.

¹¹⁵ *Ibidem*.

más acotadas, por decir, a un solo descendiente. Así, no es posible saber si el monte y el solar que Ignacio Canul, de Ixil, dejó en su testamento para uno de sus nietos, podía ser utilizado también por los otros dos nietos que señala en el mismo documento.¹¹⁷ Tampoco podríamos estar seguros si Joseph Yam heredó a su hijo Pascual un monte con el fin de que sólo él fuera el beneficiado, o para que lo compartiera con sus otros seis hermanos o aun más parientes.¹¹⁸ Tal vez, Simón Chan dejó a su hija Juana el collar de coral que tenía para que fuera ella y no su hermano Joseph quien resguardara las joyas familiares.¹¹⁹ Quizá.

Sin embargo, el caso de la sucesión testamentaria de los Noh de Homún en el siglo XVIII parece ser un claro ejemplo del resguardo de la propiedad de un grupo parental a través de la titularidad de una sola persona: en 1716 don Pedro Noh refirió en su testamento un paraje llamado Cheb que había recibido como herencia de su abuelo materno para que quedara en manos de su hijo don Matías Noh y, en lo sucesivo, pudieran labrar ahí “todos sus parientes”.¹²⁰ Casi cincuenta años después, su nieto, don Felipe Noh, refirió en su testamento el mismo predio y señaló, igual que su abuelo, que si bien quedaría en manos de sus hijos, el usufructo de dicho monte sería para todos los hombres descendientes de los Nohes (*kilacabil Ah Nohil uinicobe*).

Tal como lo había señalado don Pedro Noh casi un siglo antes, en la primera década del XIX sus tataranietos Sebastián y Matías Noh exigieron los derechos que aseguraban tener sobre dichas tierras. Sin embargo, el litigio que entablaron deja ver que había otros involucrados que no eran necesariamente del mismo patronímico. Así, por ejemplo, se dice que el paraje en disputa había sido vendido por 100 pesos en 1804 cuando hubo una terrible hambruna, dinero que se repartió entre 7 varones y 10 mujeres Noh y los hijos de algunas de ellas, quienes no eran portadores del mismo apellido. Pero en la repartición incluyeron también al entonces cacique de Homún don Josef May, quien alegaba su derecho por haber sido “criándulo” de un tal don Gaspar Noh.¹²¹

En suma, durante seis generaciones (desde el abuelo de don Pedro Noh hasta sus bisnietos) la titularidad del paraje Cheb fue ejercida por una sola persona que aglutinaba

¹¹⁶ *The Titles of Ebtún*, 362.

¹¹⁷ Testamento de Ignacio Canul, Ixil 1766, *Life and Death*, 40-42.

¹¹⁸ Testamento de Joseph Yam, Ixil 1766, *idem*, 98-101.

¹¹⁹ Testamento de Simón Chan, Ixil 1766, *idem*, 70-72.

¹²⁰ AGN, Tamo Tierras, vol. 1359, exp. 5, f. 11v.

¹²¹ AGN, Ramo tierras, vol. 1359, exp.5

en torno a sí los intereses de una amplia red de parentesco que no necesariamente se conformaba sólo por agnados. Esta imagen coincide con aquella que ha sido propuesta para explicar la unidad de organización del *cuchteel*, según la cual el *ch'ibal* dominante de una parcialidad, a través de un titular, asumía el control del grupo y establecía un dominio sobre la tierra, exigiendo rentas y servicios a los demás miembros.¹²²

Pierre Bourdieu ha subrayado que la transmisión de la propiedad de un grupo de parientes a través del hijo mayor, tiende a hacer del patrimonio el verdadero sujeto de las decisiones económicas y políticas de la familia.¹²³ Así, el poder sobre la tierra otorgado a un solo miembro del grupo, lo obliga a hacerse su defensor y garante afirmando, de esta forma, su indivisibilidad.¹²⁴

Asimismo, en los testamentos se advierte una tendencia a beneficiar más a uno de los descendientes con ciertos artículos de uso personal, como ropa o herramientas de trabajo, sin que ello significara que éste se convertía en guardián de la propiedad colectiva. Posiblemente esta forma de transmisión estuviera relacionada con el vínculo personal que hubiera tenido el testador con el heredero, de tal suerte que una padre dejaría sus herramientas de trabajo en manos de aquel hijo que conociera su oficio. Acaso también tuviera que ver con asuntos de primogenitura, de manera que el hijo mayor recibía los artículos personales de su padre o su madre como también les sucedía en su posición de autoridad en la unidad doméstica. Son varios los otorgamientos como el de Antonia Canté de Ixil (1765) quien distribuyó entre sus seis hijos igual número de colmenas, pero sólo a uno, al único varón, dejó además su cama, una camisa y un telar.¹²⁵ Igualmente, en el testamento de Pedro Couoh se estipuló que sus bienes raíces (un solar y dos montes) quedarían como herencia conjunta de sus tres hijas y su hijo, pero sólo para este último quedaría además su hacha, su cuerno para castrar colmenas (*baac*), su tilma de lana, su camisa, sus pantalones y su cinturón.¹²⁶ María Canché (1766) dictó su

¹²² Bracamonte, P. *Los mayas y la tierra*, 72.

¹²³ Bourdieu, P., *El sentido práctico*, 252.

¹²⁴ Ricardo Pozas escribió que en los pueblos chamulas en donde la tierra se hereda a un solo hijo hay una mayor concentración de la propiedad y una concomitante indivisibilidad de la misma; en tanto que en los pueblos donde todos los hijos varones tienen derecho a la tierra que es propiedad del padre, hay la tendencia a dividirla cada vez más y más aún en los pueblos en los que la herencia de la tierra es para todos los hijos, hombres y mujeres. Pozas, R., *El fraccionamiento*, 187.

¹²⁵ Testamento de Antonia Canté, Ixil 1765, *Life and Death*, 30-31.

¹²⁶ Testamento de Pedro Couoh, Ixil 1765, *Ídem*, 34-35.

voluntad de manera semejante: su solar con pozo lo dejaba en manos de sus cuatro hijos varones y sus tres hijas, y únicamente a uno, Silvestre, benefició adicionalmente con una puerta y su marco, una caja y una camisa.¹²⁷

Esta forma de herencia individual aparece en los textos en maya con la voz *hunab*, que significaba “cosa sola o solitaria, sin compañía, hacer solo alguna cosa”.¹²⁸ Y es que *hunab* indicaba que, aunque la parentela fuera más extensa, tocaba a uno solo poseer y hacer uso de determinado patrimonio.

Como ya se dijo, los objetos que seguían rumbos de herencia individuales eran por lo general herramientas de trabajo, prendas de ropa, muebles, animales y colmenas. En este tipo de repartición aparecían con mayor frecuencia los cónyuges. Las formas específicas en que se transmitían estos bienes se analizarán en otro apartado; lo que interesa destacar es que en pocas ocasiones reunían a más de dos personas como copropietarias.

El único caso en que encontramos prendas de vestir como *mulmatan* es en el testamento de Ignacia Cobá, de Ixil, cuyas posesiones consistían en ropa: tres enaguas, una mascada, una jerga, dos cintas y un collar de coral.¹²⁹ Quizá la decisión de que sus hijas compartieran artículos de uso individual (las enaguas y las cintas) se debiera a que posiblemente Ignacia Cobá fuera una mujer joven y sus hijas de corta edad, sin haberse casado todavía, tenían una estrecha relación que les permitía poseer de manera colectiva tales objetos. Pero también cabe la posibilidad de que estos artículos pudieran ser vendidos y el dinero repartido entre las beneficiarias.

Así también, por ejemplo, María y Basilia Pot se vieron ante la circunstancia de compartir unas enaguas que les fueron heredadas en el testamento de su padre.¹³⁰ Quizá éstas eran parte del ajuar que su difunta madre había recibido como *muhul* cuando se casó con su padre. De ahí, entonces, que lo que compartían no eran tanto las enaguas sino el valor simbólico que tenían.

Sin embargo, la mayor parte de las cerca de 123 prendas de vestir que se suman en el conjunto de testamentos analizados, fueron asignadas de manera individual a uno solo de los parientes del testador.

¹²⁷ Testamento de María Canché, Ixil 1766, *Idem*, 49-51.

¹²⁸ *Calepino de Motul*, v.1, 328.

¹²⁹ Testamento de Ignacia Cobá, Ixil 1768, *Life and Death*, 167-169.

¹³⁰ Testamento de Gaspar Poot, Ixil 1766, *Idem*, 65-67.

Destinos similares tuvieron las herramientas testadas, pues casi en su totalidad fueron transmitidas bajo la forma *hunab*. Únicamente Pascuala Tec heredó como *mulmatan* un pico de bronce a sus tres hijos y cuatro hijas. No sería aventurado suponer, como en el caso anterior de la ropa, que dado que se trataba de un utensilio poco común podía intentarse su venta para que el dinero fuera repartido entre los coherederos.

Dentro del rubro de muebles de casa -mesas, sillas, camas, bancos y puertas de casa- sólo nueve de las más de 60 piezas registradas se transmitieron como *mulmatan*. Resultan relevantes, sin embargo, porque parecen retratar a un grupo de individuos que estaba ligado no sólo por vínculos de parentesco, sino también por una residencia común. Sólo así podemos explicarnos, por ejemplo, que la esposa, los tres hijos y la hija de Jacinto Poot hayan podido compartir la cama que este les heredó en su testamento.¹³¹ Así es posible comprender cómo harían la esposa, los dos hijos y cuatro hijas, además del sobrino de Pascual Kú, para utilizar conjuntamente el *mulmatan* de una puerta de casa, una caja y una mesa.¹³²

A manera de síntesis, en este apartado se abordó cómo la propiedad testada, según su naturaleza, podía seguir rutas de herencia colectiva o individual. Las primeras caracterizaban sobre todo a los bienes raíces, como los solares o los montes, mientras que la última se aplicaba con mayor frecuencia a otro tipo de bienes como ropa, muebles, animales y colmenas. Sin embargo, según se dijo, hay algunos casos en los que transmisiones que figuradamente eran individuales, podría tratarse de herencias colectivas que se hacían a través de un titular elegido dentro del grupo de parientes.

¹³¹ Testamento de Jacinto Poot, Ixil 1767, *Ídem*, 164-166.

¹³² Testamento de Pascual Ku, Ixil 1767, *Ídem*, 150-152.

4.2.3 El lenguaje parental y la terminología en la práctica

En el capítulo primero se analizó la manera en que la terminología y el sistema de parentesco conformaban una de las facetas del parentesco oficial que servía como base para el accionar cotidiano. Este análisis se sustentó en la información que recopilaron los redactores de distintos diccionarios y vocabularios de la época colonial, quienes a partir de la experiencia propia y la ayuda de los indios, integraron listados de términos de parentesco lo suficientemente completos, que permiten acercarnos al sistema de parentesco maya de la época.

Con base en los testamentos indios trabajados para el presente capítulo, es posible advertir otra perspectiva de la terminología del parentesco yucateco, aquella que se desplegaba en el terreno de la transmisión de la propiedad y con fines y objetivos concretos. El estudio de la forma en que esta terminología era empleada, permitirá adentrarnos con mayor profundidad en el *parentesco práctico* y servirá como una herramienta para comprender, en el siguiente apartado, las rutas parentales que seguía la herencia de bienes materiales.

Recordemos cómo en el capítulo referido se vio que el conjunto de expresiones y vocablos referentes al parentesco contenido en las *artes* y *vocabularios*, dibuja un sistema de parentesco que se sustentaba en la diferenciación entre parientes paralelos y cruzados, distinguía con ciertos matices consanguinidad de afinidad y reconocía hasta tres grados de colateralidad y 9 generaciones ascendentes y descendentes en el marco de un sistema de doble filiación. Además, se identificaron voces que hablan de la existencia de parentesco por adopción y parentesco espiritual.

En el desarrollo de este apartado se verá que los términos con los que se designaban los otorgamientos hereditarios no diferían en mucho de los que integraban el sistema de parentesco oficial. Sí, tenían un alcance más limitado y hacían énfasis diferenciados según los bienes y las líneas de transmisión.

Las referencias más abundantes en el cuerpo de testamentos son a los parientes primarios del testador en sus familias de orientación y procreación, con exclusión de los hermanos: padres, hijos y cónyuges. Los primeros se mentaron en todos los protocolos, pues eran parte de los datos generales que debían anotarse sobre quien suscribía el documento. Así, aparecía siempre en la *intitulatio*, un texto muy semejante al siguiente: yo soy "fulano" (*tenil cen*), hijo de "zutano" (*u mehen*) e hijo de "mengana" (*u yal*). De manera

que esta suerte de tecnonimia hacía que las voces filiales (*mehen/al*) fueran más recurrentes que las que designaban específicamente al padre (*yum*) o la madre (*na*). Se hacía uso de estos términos únicamente cuando se decía que tal o cual bien que se dejaba en beneficio de algún descendiente, tenía su origen en una herencia que se recibía por parte del padre o de la madre. Nunca, aunque el testador fuera joven y sus padres aún vivieran, las propiedades eran transmitidas en línea ascendente. En los testamentos de Ebtún encontramos también el empleo de los términos *mama* y *tata* para hablar de los padres de un ego masculino y femenino.

Los hijos y los cónyuges tenían una mayor presencia como depositarios de los otorgamientos testamentarios. En cuanto a los primeros, es muy semejante la frecuencia con la que los progenitores, hombres y mujeres, señalaban a sus hijos de ambos sexos. De manera general, se aludía a los hijos con la voz *paal* (muchacho). En algunos documentos, de hecho, esta era la única forma en que un testador mencionaba a su prole directa. Nada hay en las fuentes que indique si el empleo de esta palabra, en sustitución de los términos parentales de hijo de hija (*mehen/ixmehen-al*), tenía alguna relación con su edad. Posiblemente.

Asimismo, tal cual se apuntó en el capítulo primero, los hombres llamaban a sus hijos con el vocablo *mehen* y a sus hijas anteponiendo un clasificador femenino, *ixmehen*. Las mujeres, como ya se había dicho, llamaban a su progenie sin distinguir el sexo con la voz única de *al*. Tan sólo en un testamento de los de Ixil, una mujer se refirió a una de sus hijas como *chuplal al*, es decir, "hija hembra".¹³³ El criterio de edad relativa de la generación menos 1, fue diferenciado en un solo testamento del pueblo de Homún y dictado por un hombre donde se señala que una parte de la herencia quedaría en custodia del hijo mayor (*nohichil in mehen*) para que fuera entregada al menor (*dzedzil in mehen*) cuando llegara a la edad adulta.¹³⁴

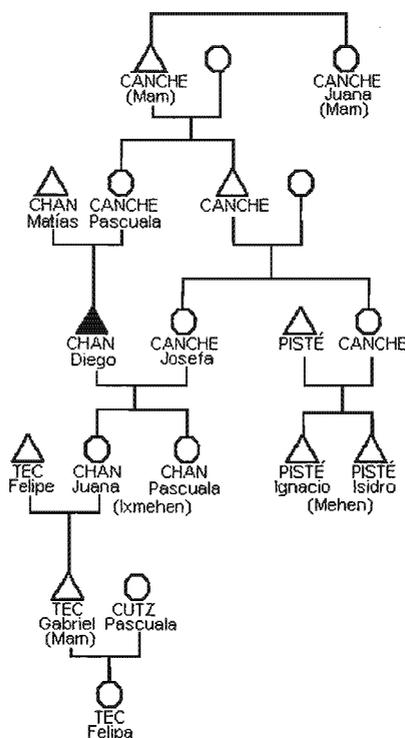
Fueron muy pocos los casos en los que se apeló a la naturaleza clasificatoria de estos términos (*mehen/al*). Uno de ellos fue en el testamento que dictó en Ixil el *ah cambesah*¹³⁵ Diego Chan, en donde se refiere a los hermanos Ignacio e Isidro Pisté como "mis hijos" (*in mehen*, a cada uno). Dado que el patronímico de éstos y del testador no era el mismo, se deduce que estos hermanos Pisté no eran progenie directa del testador. Sin

¹³³ *Chuplal*, hembra; *chuplal paal*, muchacha. *Calepino de Motul*, v.1, 270.

¹³⁴ AGN, Ramo tierras, vol. 1359, exp. 5, f.19v.

embargo, al analizar el conjunto del otorgamiento se puede suponer que se trataba de los sobrinos paralelos de Chan, hijos de la hermana de su esposa. Esta hipótesis se refuerza con la centralidad que tenía la herencia matrilineal en este testamento, en donde se refiere al abuelo materno (*mam*), quien aparentemente era también el abuelo paterno de la esposa del testador, y la propiedad pasa a manos del hijo de la hija (*mam*). Así, entonces, Ignacio e Isidro Pisté serían parientes matrilineales y paralelos del otorgante.¹³⁶

Cuadro 29. Cuadro genealógico de Diego Chan



Fuente: Testamentos de Ixil, 56-61

¹³⁶ *Ah cambesah*, maestro de escuela. *Calepino de Motul*, v.1, 11.

Amén de su naturaleza referencial,¹³⁷ la voz *mehen* fue utilizada en algunos testamentos para hablar en general de los descendientes de quien dictaba la disposición de sus bienes. Pluralizada como *mehenob* o *mehentzilob*, esta voz apareció únicamente dos ocasiones en todos los documentos sobre herencia aquí analizados. Ambos casos parecen estar conectados con transmisiones de propiedades territoriales y con personajes relacionados con la nobleza local. Uno, en el testamento de don Felipe Noh de Homún antes señalado, cuando se dice que si bien los hijos de su segundo matrimonio quedarían como depositarios del paraje Cheb, todos sus “descendientes” (*mehen’ob*) recibirían beneficio de ello.¹³⁸

El otro ejemplo procede de un testimonio presentado ante el Cabildo de Ebtún en 1817, por medio del cual se dio fe la propiedad de un monte que por generaciones había pertenecido al grupo parental de un hombre prominente de la nobleza local, desde “descendientes hasta antepasados” (*mehentzilob tac tu kilacabilob*).¹³⁹

Para señalar a los sobrinos, los testadores hicieron menos uso de los términos en lengua maya que componían su sistema de parentesco. Y no porque estos parientes no fueran incluidos como herederos, sino porque para referirlos se utilizaba una terminología descriptiva que especificaba la conexión exacta que ligaba al otorgante y al beneficiario, distinguiendo de esta forma a los hijos propios de los sobrinos paralelos y, con mayor razón, de los cruzados. Así, por ejemplo, Pascual Ku de Ixil, quien suscribió su testamento en 1767, mentó a sus dos hijos y cuatro hijas con la frase en maya “*in paalilob ... xibla yetel chupalob*”, es decir, mis muchachos hombres y mujeres; a su sobrina paralela – quien fue incluida equitativamente en la repartición de los bienes- la refirió como “la hija de mi hermano”.¹⁴⁰ Otro caso fue el de Petrona Na, quien al no tener hijos, dejó su participación en la propiedad conjunta de un pozo y un solar en manos de la hija de su hermana mayor, a quien personalizó con la frase *u yal in cic*, esto es, “la hija de mi hermana mayor”.¹⁴¹

¹³⁶ Testamento de Diego Chan, Ixil 1766, *Life and Death*, 56-58.

¹³⁷ Un término de referencia es una palabra que denota a una persona que ocupa un estatus de parentesco específico. Murdock, P., *Social Structure*, 97.

¹³⁸ AGN, Ramo tierras, vol. 1359, exp. 5, f. 19r.

¹³⁹ *The Titles of Ebtún*, 376.

¹⁴⁰ Testamento de Pascual Ku, Ixil 1767, *Life and Death*, 150-152.

¹⁴¹ Testamento de Petrona Na, Ixil 1766, *Idem*, 53-55.

Asimismo, como se dijo, hubo quien prefirió llamar a sus sobrinos con la voz castellana. En un otorgamiento hecho en 1767, por ejemplo, un hombre habló de sus sobrinos paralelos (hijos de la hermana de su esposa) como "*in sobrino'ob*", para dejarles un monte que había heredado de su abuelo materno.¹⁴² También como préstamos del castellano, en los testamentos analizados es común el uso de los términos denotativos de "tío" y "tía" para designar a los tíos tanto cruzados como paralelos.

El empleo de estas voces en pleno siglo XVIII refleja un cambio que operó en la generación +1 y -1 en cuanto al criterio de bifurcación que caracterizaba el sistema de parentesco maya. La naturaleza de los vocablos prestados del español, borra del terreno de la terminología la diferenciación que existía entre tíos paralelos (*dzeyum/dzena*) y tíos cruzados (*acan/han*).

Los documentos de Tekantó analizados por Phillip Thompson, por el contrario, no registran el uso estos términos sino que emplean las formas correspondientes al sistema de parentesco esbozado en el capítulo primero basado en una terminología *merging bifurcada*¹⁴³ y esencialmente clasificatoria. Según los datos sistematizados por este autor, los testadores masculinos y femeninos se referían a sus primos paralelos de igual forma que a sus propios hermanos (*sucun/cic/idzin*) mientras que a los cruzados los designaban con el término clasificatorio *mam*; separaban al hermano del padre (*yum*) del hermano de la madre (*acan*). Un hombre llamaba a sus sobrinos paralelos igual que a sus hijos (*mehen/ixmehen*), aludía a los cruzados con el vocablo *achak*, en tanto que las mujeres señalaron a los hijos de sus hermanos como hijos engendrados y no paridos (*mehen/ixmehen*),¹⁴⁴ como se analizó en el primer capítulo.

Por otro lado, es importante recordar que el sistema de apelación de Tekantó coincidía con circuitos matrimoniales sustentados en la división del mundo de los parientes en cruzados y paralelos. En este sentido, cabría preguntarnos sobre qué efectos pudo haber tenido en la organización social de Ixil el agrupamiento terminológico de ambas categorías parentales. El análisis de la transmisión de la propiedad que se desarrolla en el siguiente apartado es una ruta posible para responder este cuestionamiento, aunque también sería de gran utilidad conocer el sistema de intercambio

¹⁴² Testamento de Salvador Poot, Ixil 1767, *Ídem*, 138-139.

¹⁴³ Terminología *merging bifurcada* se da en los sistemas que agrupan al padre con el hermano del padre y a la madre con la hermana de la madre; el hermano de la madre y la hermana del padre son designados por términos diferentes. Schusky, E., *Manual for kinship*, 73.

matrimonial de este pueblo, así como se hizo para el caso de Tekantó en el capítulo tercero.

Ya se adelantó que la herencia, en ninguno de los casos, se transmitía entre colaterales. Con estos parientes únicamente se compartía. Sólo en este contexto es cuando aparecían en los testamentos referencias a hermanos o primos, es decir, cuando se especificaba que determinado bien se poseía de manera conjunta con uno de estos parientes. El criterio más sobresaliente de la forma en que se les llamaba es el de la edad relativa, distinguiendo por medio del lenguaje a los germanos paralelos que eran mayores que ego (*sucun/cic*) de los menores (*idzin*).

A diferencia de lo que se advirtió en las generaciones +1 y -1, en la de ego persistió la distinción entre primos paralelos y primos cruzados, hasta en un 2º de colateralidad. Es posible que este rasgo del sistema de parentesco se haya mantenido vigente con fines matrimoniales, de manera que al llamar como hermanos a los primos paralelos se proscribía la unión con alguno de estos parientes.

Sin embargo, son más los testamentos que aludían a los primos (paralelos o cruzados) de Ego con términos descriptivos: "la hija de mi tío" (*uix mehen in tío*), "la hija de mi tía" (*u yalob in tía*).

Como se advirtió anteriormente, la terminología de parentesco anotada en los testamentos indígenas (siglos XVIII y XIX) es más restringida que aquella que fue consignada en los vocabularios coloniales (siglos XVI y XVII). En los otorgamientos hereditarios únicamente constan cinco generaciones ascendentes y descendentes. Se han abordado ya las tres centrales: Ego, padres de Ego e hijos de Ego. En la de los abuelos se encuentra una mayor presencia de los ascendientes maternos con la voz de *mam* para el abuelo y la de *chich* para la abuela. Aquellos trazados por línea masculina fueron referidos con el término clasificatorio de *sucun*, en tanto que la abuela paterna no fue mencionada ni una sola vez. También, a los ascendientes paternos se les refirió con frases descriptivas como "el padre de mi padre" o "su padre".

En el sistema de parentesco yucateco, el vocablo *mam* en la generación +2 revela su reciprocidad en la generación -2, de manera que en los testamentos los nietos de un hombre, hijos de su hija, eran designados de idéntica forma. No hubo un solo testador

¹⁴⁴ Thompson, P, *Tekantó*, 155-156, 164-165.

masculino que nombrado a sus nietos, hijos de sus hijos varones. Únicamente una mujer, de Ixil, mentó a una nieta, hija de su hijo, con el término *abil*.¹⁴⁵

Los descendientes por adopción en la generación -1 fueron incluidos como herederos con los términos de *mekpaal* y *tzenpaal*. Estas voces, en realidad, no tienen alguna alusión lingüística que indique que quienes así fueran llamados eran considerados parientes, sino que al parecer se trataba de muchachos (*paal*) criados en la casa o al amparo del testador. En algunos casos, como se verá en el siguiente apartado, se daba una equidad en la repartición de la herencia entre estos y los hijos; en otros, a pesar de portar el mismo patronímico, estos individuos recibían notablemente menos bienes que quienes eran designados como hijos.

El primer término se formaba con la raíz *mek* que significaba “abrazar”.¹⁴⁶ La manera en que este lexema componía otras palabras clarifica la posible acepción del vocablo *mekpaal*: *mek cal can* fue traducido como “ayudar y favorecer el principal y poderoso al pobre”, *mekettle* expresaba “la familia y gente que uno tiene a su cargo”, *mektantah* era “gobernar o regir gente... o gobierno de otro menor”.¹⁴⁷ Con el segundo, *tzenpaal*, se enunciaba a un “niño criado en casa”, en tanto que la raíz *tzen* quería decir “el que es alimentado, mantenido o sustentado por otro”.¹⁴⁸

En apariencia ambas voces eran semejantes, sin embargo, llama la atención que quienes son denominados *tzenpaal* tuvieran el mismo patronímico que el testador que los refería, lo cual no sucedía con los designados como *mekpaal*. Acaso es mera casualidad, aunque también es posible que los *tzenpal* fueran niños o muchachos a quienes se les amparaba y sustentaba en razón de un parentesco que, aunque no se pudieran trazar los vínculos específicos, se suponían, mientras que los *mekpaal*, quizá, eran criados de una casa a quienes se les consideraba como miembros del grupo parental y compartían semejantes derechos y obligaciones, aunque no se presumiera la existencia de un parentesco consanguíneo o afín con ellos.

¹⁴⁵ Al analizar los testamentos de Tekantó, Phillip Thompson se pregunta por qué encontrar como heredera a la hija de la hija de un ego masculino es tan frecuente como a la hija del hijo, mientras que la hija del hijo es muy raro. Sin embargo, haciendo caso a la nomenclatura, veríamos que los hijos e hijas de una hija son para un hombre sus descendientes matrilineales (*mam*), los hijos varones de sus hijos son sus descendientes patrilineales (*ca mehen* o *idzin*) en tanto que para las hijas de sus hijos no hay distinción terminológica. Thompson, P., *Tekantó*, 162.

¹⁴⁶ *Calepino de Motul*, v.1, 518.

¹⁴⁷ *Ibidem*, 518-519.

¹⁴⁸ *Ibidem*, 196.

En lo que toca a los términos para designar a los parientes por afinidad, se encuentra que, como se dijo al principio de este apartado, los más comunes eran aquellos que se empleaban para señalar a los cónyuges: *atan* (esposa), *icham* (esposo). En el testamento de Felipe Noh de Homún, hecho en 1763, se refirió a su esposa como "mi anciana esposa" (*in uatan nuc*).

En la generación de los padres de Ego sólo un testador mencionó a tres varones a quienes llamó con el vocablo *han*, que vimos en el capítulo primero como uno de los términos nucleares del parentesco por afinidad que empleaban recíprocamente un tío cruzado matrilateral y su sobrino, hijo de su hermana. Pero también equiparaba en el mismo tipo de relación a un suegro con su yerno. A estos parientes se aludió para decir que la propiedad que se dejaba se había recibido de parte suya.¹⁴⁹ La presencia de estos parientes concuerda con un cuadro genealógico en donde la herencia es transmitida matrilinealmente, pues ante la ausencia de patrilineales fuera de las tres generaciones centrales, quienes aparecen son los nietos uterinos (*mam*).

Con el clasificador femenino de *ix*, el término *han* fue empleado en más ocasiones por testadores masculinos para referir a su suegra (*ixhan*). En uno de estos casos, la suegra era evidentemente también una tía cruzada patrilineal. En el siguiente apartado se desarrollará cómo el puente tendido entre una suegra y su yerno era una pieza clave en la transmisión matrilineal de la propiedad.

La reciprocidad del término *han* en la generación -1 aparece únicamente en uno de los documentos de Ebtún. Francisco Un, quien suscribió su testamento en 1811 enfermo y sin poder hablar, confió la disposición final de sus bienes en las palabras del mayor de sus yernos (*u nohol u han*).

Finalmente, en cuanto a la terminología, en el conjunto de testamentos analizados en este capítulo y otros documentos sobre tierras incluidos en la colección de Ebtún, se encuentra otra serie de vocablos que refieren, más que a ciertos parientes en específico, a un conjunto parental tipo linaje que se aglutinaba básicamente en torno a los intereses que tenía sobre el uso y la tenencia de la tierra. Se debe destacar, por otro lado, que en todos los casos aquí analizados el empleo de este tipo de nomenclatura se conecta con personajes pertenecientes a la nobleza.

¹⁴⁹ Testamento de Ignacio Canul, lxii 1766, *Life and Death*, 40-42.

Uno de estos ejemplos se presentó con anterioridad y se trata del uso que se dio en dos documentos a la palabra *mehen'ob* o *mehentzilob* para señalar de manera general a los descendientes. Con la voz *kilacabil*, las menciones a los ascendientes fueron mucho más recurrentes, ya que era una referencia casi obligada cuando se invocaba el origen de alguna propiedad territorial. Recordemos cómo en el capítulo primero se vio que este vocablo significaba “ascendientes o antepasados”, de la misma forma que lo hacían los términos *ch'ibal* y *ziian*, los cuales sin embargo no fueron utilizados.¹⁵⁰

De las voces con las que se hablaba de parientes consanguíneos (*kiikel*, *taabal*, *onef*) sólo en uno de los testamentos de Ixil, el de un noble, el testador hizo uso del término *taabal*. Se trata del testamento de don Pedro Pech, quien en el protocolo final alude a los integrantes del Cabildo del pueblo como sus parientes consanguíneos: “*in yuon taabal*”. Según se expuso en el primer capítulo, este vocablo era una metáfora de una cuerda o un cordón umbilical que unía a parientes consanguíneos en un grupo de doble filiación.

Todos, excepto el *batab*, ostentaban idéntico patronímico que don Pedro. Vale recordar, en este sentido, que en capítulo segundo se vio cómo el linaje Pech de Ixil mantuvo en sus manos los principales cargos de poder aún en el siglo XIX, gracias, en parte, a prácticas matrimoniales endógamas. En este contexto, la declaración del testador alude a los vínculos consanguíneos que en el lenguaje parental de Ixil parecen haber sido fundamentales para acceder al poder y a los recursos.

Había asimismo otra manera de hablar de un grupo de parientes, sin especificación alguna del tipo de relación que se guardaba con ellos: *lak'ob*. La raíz de esta palabra es *lak*, que significaba compañero o prójimo.¹⁵¹ El contexto discursivo en que se empleó esta palabra hace evidente que se trataba de parientes con quienes se compartía el usufructo de alguna propiedad territorial. En los testamentos del conjunto de Ixil se asentó una sola vez en el otorgamiento de Bernardina Couoh suscrito en el año de 1766, quien al referirse al solar con pozo que heredaba a su esposo, señaló que esa

¹⁵⁰ El término *ch'ibal* en los Títulos de Ebtún aparece únicamente en un documento temprano dictado en 1600 y se trata de un registro de los pueblos abandonados cuyos habitantes fueron movidos por las autoridades españolas a Ebtun, Kaua, Cuncunul, Tekom y Tixcacalcupul. *The Titles of Ebtún*, 73-77.

¹⁵¹ *Calepino de Motul*, v.1, 448.

propiedad la había heredado en *mulmatan* de manos de su padre junto con sus demás parientes o *lak'ob*.¹⁵²

En los *Títulos de Ebtún* se utilizó esta voz con mayor frecuencia: en un conocimiento de propiedad de un monte heredado, otorgado por el Cabildo de Ebtún en 1812 a Juan Balam y sus parientes (*lak'ob*);¹⁵³ en el testamento de Felipa Couoh dictado en 1813 se habla de un monte que heredó de su padre y deja como herencia para sus hijos (*in ual'ob*) y demás parientes (*yetel in lak'ob*), además de otra propiedad de este tipo que tenía como una herencia conjunta (*mulmatan*) y compartía con sus parientes (*lak'ob*);¹⁵⁴ otro conocimiento de la subdivisión de un solar hecho a las hermanas Balam en 1814, en donde se especifica que lo recibieron como copropiedad con sus parientes (*lak'ob*) por ser hijas de Micaela Balam.¹⁵⁵

La taxonomía parental inscrita en los testamentos mayas de los siglos XVIII y XIX, muestra que el círculo inmediato dentro del cual se heredaban diferentes bienes se conformaba por los hijos y los cónyuges de los testadores, igual hombres que mujeres. La poca recurrencia de los términos que se empleaban para referir a los colaterales, fueran consanguíneos o afines, se explica porque en ningún caso la propiedad se transmitía siguiendo una línea horizontal. De estos parientes se hablaba únicamente para decir que con ellos se compartía.

La terminología empleada en estos documentos conservó en lo esencial los criterios clasificatorios y de edad relativa que caracterizaban al sistema de parentesco maya de poco más de un siglo atrás.

La hipótesis esbozada en el capítulo primero, según la cual este sistema correspondía a uno de doble filiación, cobra mayor fuerza con los datos aquí analizados, pues las menciones diferenciadas que se hacían de las líneas paterna y materna revelan el reconocimiento de ambas así como las funciones distintas que cumplían la una y la otra. Cabe subrayar que en este escenario, el del patrimonio parental, las referencias taxonómicas a la matrilinealidad tenían una mayor presencia que las patrilineales.

Por otro lado, es importante enfatizar que en los términos que se usaban para referir a algunos de los parientes secundarios de los testadores (tíos y sobrinos), se

¹⁵² Testamento de Bernardina Couoh, Ixil 1766, *Life and Death*, 63-64.

¹⁵³ *The Titles of Ebtún*, 345.

¹⁵⁴ *Ibidem*, 356.

¹⁵⁵ *Ibidem*, 360.

percibe una tendencia a borrar la línea que dividía a los parientes cruzados de los paralelos, ya fuera mediante el empleo de terminología descriptiva o a través de voces prestadas del español. En este apartado se vio que, por el contrario, en la generación de Ego la taxonomía mantuvo la distinción entre cruzados y paralelos.

En suma, el sistema aquí analizado permite dibujar un cuadro de parentesco que incluye a cinco generaciones en líneas ascendentes y descendentes, reconociendo hasta un 2º de colateralidad.

Asimismo, el lenguaje parental que se empleó en los documentos devela la existencia del parentesco por adopción, en tanto que el parentesco ritual se encuentra totalmente ausente de este terreno.¹⁵⁶ Por otro lado, los términos de afinidad empleados, permiten avizorar la importancia que tenía el matrimonio entre parientes cruzados en la transmisión de la propiedad.

Finalmente, se abordó en este apartado otra serie de términos que referían a grupos de parentesco más extensos, tipo linajes, casos que se conectaban siempre con miembros pertenecientes a la nobleza e involucrados con la transmisión de la propiedad de la tierra.

Sobre la base aquí construida, en el siguiente apartado se especificarán los caminos que seguía la transmisión de los bienes que fueron descritos páginas antes. Se trata de perfilar cómo la herencia dibujaba los contornos que delimitaban a los grupos de parentesco que conformaban la organización social de los mayas yucatecos.

4.2.4 Las rutas de la transmisión

De acuerdo con el planteamiento teórico que ha guiado el desarrollo de esta tesis, conocer las rutas que seguía la transmisión del patrimonio es un ejercicio ineludible para comprender cómo se construía lo que se ha denominado *parentesco práctico* y, de ahí, analizar la manera en que se hacía uso del lenguaje del parentesco para subvertirlo. Ya que en el segundo apartado de este capítulo se dijo que los solares constituían el tipo de

¹⁵⁶ Al parecer esta no era la situación de Tekantó, pues Thompson reporta que los compadres y ahijados representaron al menos un 3% del total de beneficiarios de las herencias del total de 108 testamentos. Thompson, P., *Tekantó*, 155-156, 164-165.

propiedad que más circulaba por medio de otorgamientos testamentarios, conviene comenzar por ellos.

Estos bienes, según se expuso, reunían funciones cardinales en la integración de los grupos de parentesco como la coresidencia, la obtención de alimentos y la propiedad. Tal cual se dijo en el tercer apartado, su posesión, usufructo y transmisión eran básicamente colectivos. De ahí que indagar la forma en la cual se heredaban los solares, será una pieza clave para conocer del parentesco entre los mayas.

El patrón general de herencia retratado en el conjunto de testamentos, es uno en donde los hombres dejaban los solares de manera conjunta preferentemente a su prole directa: hijos e hijas por igual. Los cónyuges no eran incluidos en esta repartición.¹⁵⁷ Aunque, como se verá más adelante, las pautas de transmisión matrilineal perceptibles en la cesión de estos bienes hicieron que en los otorgamientos aparecieran, en semejante importancia a los hijos, abuelos maternos y nietos uterinos, suegros y yernos.

A grandes rasgos se advierte que la mayoría de indios que testaron un solar fueron hombres, lo cual no significa necesariamente que las mujeres no participaran de esta propiedad. De hecho, ninguno de los testamentos analizados concuerda con la "herencia residual" retratada por Landa según la cual la propiedad era transmitida exclusivamente entre varones en tanto que las mujeres recibían cosas "del montón" y por "vía de piedad". Lo que se advierte es que los unos y las otras legaban distintamente.

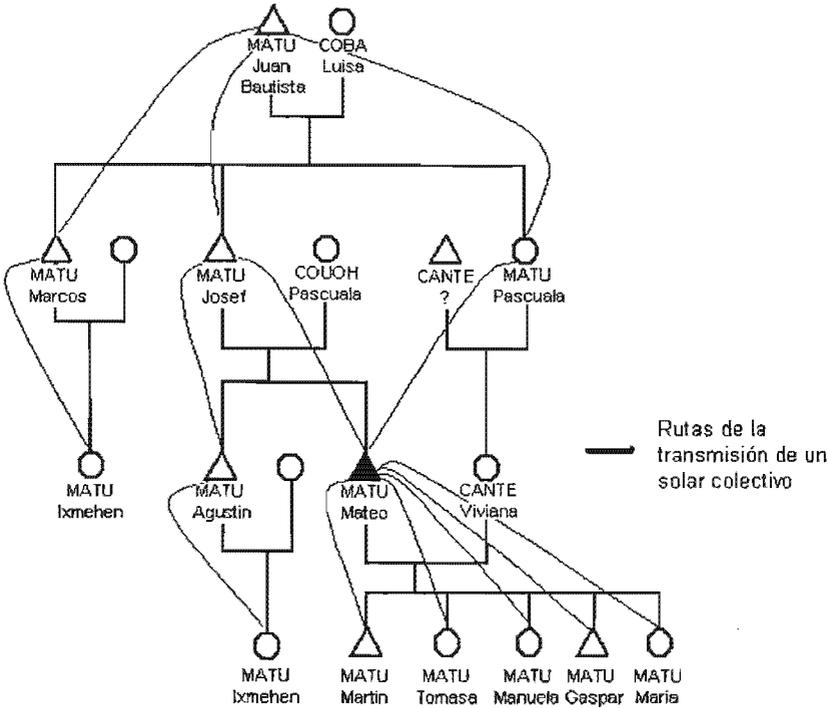
Lo anterior implica que las mujeres heredaban sus derechos sobre un solar a sus descendientes a través de sus yernos o sus sobrinos. Para que un sistema así exista, es requisito indispensable que funcione sobre la base de un matrimonio entre primos cruzados. Veamos algunos ejemplos.

El testamento de Mateo Matú de Ixil es un caso claro de la repartición cruzada de un solar. Originalmente era propiedad de los hermanos Joseph y Marcos Matú (padre y tío paralelo del testador) y la prima paralela de éstos (tía cruzada del testador) Pascuala Matú (generación +1). Una generación descendente, pasó como herencia colectiva a los hijos de éstos (dos varones y una mujer), con excepción de los de Pascuala quien cedió sus derechos a su sobrino paralelo (Mateo, el hijo de su hermano Joseph). Éste se casó con la hija de Pascuala, quien era a su vez su prima cruzada patrilateral. Al dictar su

¹⁵⁷ Con excepción del testamento de Felipe Cobá de Ixil que beneficia en igual proporción a la hija que a la esposa. Testamento de Felipe Cobá, Ixil 1766, *Life and Death*, 46-48.

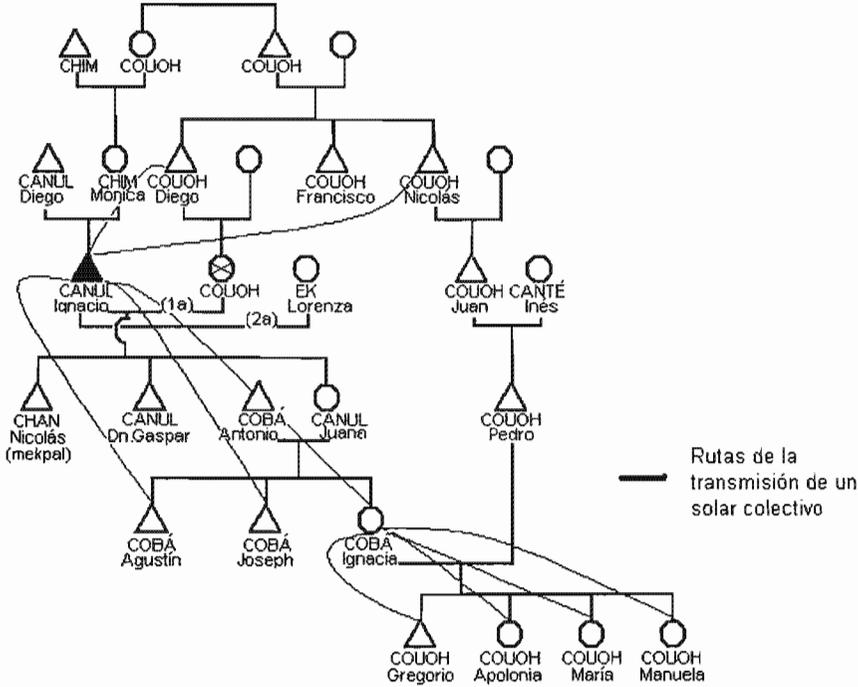
testamento, Mateo incluyó como beneficiarios a su sobrina paralela y a sus 3 hijas y 2 hijos, quienes eran al mismo tiempo nietos matrilineales de Pascuala. Así, el matrimonio cruzado de su hija permitió que Pascuala hiciera llegar sus derechos sobre un solar a sus descendientes matrilineales, utilizando a su yerno/sobrino como puente. Siguiendo la misma lógica, se podría pensar que las hijas de Mateo, si bien merecedoras de la herencia, no la podrían dejar directamente a sus hijos, sino que se verían obligadas a buscar atajos semejantes al que encontró su abuela materna para beneficiar a sus descendientes.

Cuadro 30. Cuadro genealógico del testamento de Mateo Matú, Ixil 1765



En el testamento de Ignacio Canul se presenta un caso semejante al anterior. El otorgante menciona los derechos que tenía sobre la propiedad colectiva de un solar que había recibido como herencia de su suegro y del hermano de éste (ambos señalados como *han*). Sospecho que estos parientes afines del testador eran, al mismo tiempo, sus tíos cruzados, primos cruzados de su madre:

Cuadro 31. Cuadro genealógico de los testamentos de Ignacio Canul, Ignacia Cobá y Pedro Couoh, Ixil 1765, 1766 y 1768



Así resultaría más fácil explicar por qué el padre de su esposa lo hubiera preferido como heredero en lugar de a su propia hija –viendo que eran tantas mujeres como hombres las que recibían como herencia un solar- y por qué Ignacio Canul no transmitió su participación del solar a sus hijos, sino a sus nietos, hijos de su hija (*mam*), quienes serían, según esta interpretación, bisnietos matrilineales de los dueños originales.

Otro ejemplo de herencia matrilineal lo brinda uno de los pocos otorgamientos de mujeres que testaron un bien de este tipo. Posiblemente ello se debió a que la testadora era una mujer que gozaba de una buena posición económica, pues es de las pocas que pidió para sus funerales una misa cantada que valía cinco veces más que aquella únicamente rezada. El solar, que recibió como herencia no de su padre sino de su abuelo materno (*mam*), lo dejó como una propiedad conjunta para todos sus hijos e hijas.¹⁵⁸ Por el testamento de uno de ellos, fechado tres meses después, sabemos que éste, a su vez, cedió sus derechos a su único hijo varón y a sus dos hijas.¹⁵⁹

El testamento de Joseph Poot de Ixil nos brinda un caso más de la herencia matrilineal y cruzada de los solares. Este testador mencionó un predio que, según afirmó, se lo habían comprado –no dice quién o quiénes– para mantenerse.¹⁶⁰ Gracias a la información dada en el testamento de su hijo Salvador, se puede suponer que el donador inicial fue el suegro, abuelo materno (*mam*) de su hijo, pues este pariente transmitió a los varones Poot, además, un monte.¹⁶¹ Acaso, el solar fue un regalo que recibió cuando contrajo matrimonio.

No obstante, Joseph Poot no incluye como beneficiario de este terreno a su hijo, sino a sus nietos hijos de su hija (*mam'ob*). Salvador Poot, como se dijo, compartía derechos sobre el mismo solar con su padre por haberlos recibido de parte de su abuelo materno.

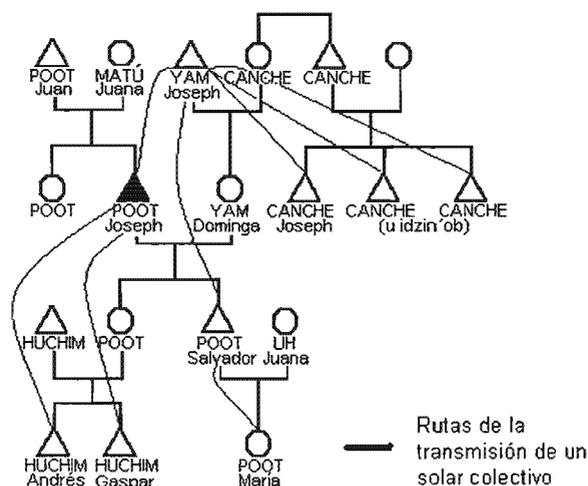
¹⁵⁸ Testamento de María Canché, Ixil 1766, *Life and Death*, 49-51.

¹⁵⁹ Testamento de Gaspar Poot, Ixil 1766, *Ídem*, 65-67.

¹⁶⁰ Testamento de Joseph Poot, Ixil 1766, *Ídem*, 96-97.

¹⁶¹ Testamento de Salvador Poot, Ixil 1767, *Ídem*, 138-139.

Cuadro 32. Cuadro genealógico del testamento de Joseph Poot, Ixil 1766 (No. 49)



El papel de los suegros en la transmisión matrilineal de los solares aparece una y otra vez en los testamentos analizados. Antes de continuar exponiendo algunos ejemplos, es importante recordar que según se analizó en el capítulo primero referente al sistema de parentesco maya, y en el segundo en el que se abordó al matrimonio, el suegro de un Ego masculino era, en muchos casos, también un avúnculo.¹⁶² De esta manera se esclarece aún más la centralidad de la herencia matrilineal, en tanto un hombre elige como heredero al hijo de su hermana o a los hijos de sus hijas, es decir, sus descendientes matrilineales.¹⁶³ En contraste, Phillip Thompson descarta la existencia de la herencia matrilineal entre los yucatecos de la época colonial, pues señala que de existir, se podría esperar un alto porcentaje de tierra heredada de una mujer a su hermana y a los hijos de ésta. Sin embargo, olvida considerar a los abuelos maternos y a los avúnculos

¹⁶² Entre los nahuas de la época colonial, Pedro Carrasco encontró también que era muy común que los avúnculos heredaran sus tierras a sus sobrinos, aunque este autor no lo plantea como herencia matrilineal. Carrasco, P., *Las tierras*.

¹⁶³ Una de las formas más características de la herencia matrilineal es cuando un hombre pasa sus bienes al hijo de su hermana. De acuerdo con Peter Murdock, a pesar de que este tipo de herencia se asocia frecuentemente con residencias matrilocales o avunculocales y descendencias matrilineales, ocurre también en conjunción con sociedades en donde prevalece una residencia matri-patrilocal o en otras con descendencia bilateral. Murdock, P., *Social Structure*, 37.

como transmisores de la propiedad que, como se ha visto, eran patrones característicos de la herencia matrilineal.¹⁶⁴

Pero, asimismo, es posible que los suegros legaran a sus yernos un solar no precisamente como herencia de un patrimonio parental, sino para ayudar al matrimonio de su hija, como señaló el antes citado Joseph Poot: "para mantenerse junto con su esposa e hijos". En Ticul, por ejemplo, ya en el siglo XIX se integró ante los tribunales locales el juicio de un indio que se negaba a residir en el solar que su suegro le había dado tras haberse casado con su hija.¹⁶⁵

Un caso más, extraído de la colección de Ixil, es aquel que brinda el otorgamiento testamentario de Antonio Huchim, suscrito el 20 de diciembre de 1766.¹⁶⁶ En este documento se lee que uno de los solares que fueron inventariados como parte del patrimonio había sido una herencia que recibió el testador por parte de su suegra y que, por disposición de ésta, dejaba a uno solo de sus hijos varones, al mayor. Es decir que, a través de su yerno, una abuela transmitió parte de su propiedad a uno de sus nietos.

Los *Títulos de Ebtún* también incluyen varias menciones a solares transmitidos siguiendo las rutas recién esbozadas: matrilinealmente a través de yernos o sobrinos cruzados, o de nietos hijos de hijas. En 1792, por ejemplo, Manuel Pech compró un solar a los nietos (*mam'ob*) de don Alonso Noh, el cual habían heredado de su abuelo materno;¹⁶⁷ en 1808 Francisca Un vendió una fracción de un solar que le había dado su abuelo materno;¹⁶⁸ en 1809 Luisa Cutis y sus hermanos menores dispusieron sobre la participación que tenían de una propiedad colectiva de un solar, la cual habrían recibido de su madre, quien a su vez la heredó de parte de la abuela materna de los involucrados;¹⁶⁹ en 1811 fue vendido otro solar heredado a un hombre por su abuelo materno.¹⁷⁰

¹⁶⁴ Thompson, P., *Tekantó*, 172.

¹⁶⁵ AGEY, Fondo Municipios, Sección Ticul, caja 2. vol. 2, exp. 13, f. 1r.

¹⁶⁶ Testamento de Antonio Huchim, Ixil 1766, *Life and Death*, 110-112.

¹⁶⁷ *The Titles of Ebtún*, 310.

¹⁶⁸ *Ibidem*, 324.

¹⁶⁹ *Ibidem*, 324.

¹⁷⁰ *Ibidem*, 326.

Aún en plena época decimonónica se encuentran más ejemplos de la herencia matrilineal de los terrenos habitacionales, en donde los abuelos maternos y los yernos ocupan un lugar central.¹⁷¹

Sin embargo, aunque en menor medida, también se encontraron casos que perfilan una herencia de los solares con tintes más patrilineales, donde un hombre cedía a sus hijos los derechos sobre un solar que compartía con sus hermanos varones y que había heredado de su padre, quien a su vez era copropietario junto con sus tíos paralelos patrilineales. Tal fue la sucesión registrada en los testamentos de Simón Chan¹⁷² y Diego Cobá de Ixil,¹⁷³ o en el de otro hombre Couch de Ebtún.¹⁷⁴

Distinta fue la situación descrita en otro de los testamentos de Ixil, en el cual un hombre, a pesar de tener ocho hijos, nombró a uno solo de ellos como heredero del predio que le había dejado su padre. Posiblemente, como se planteó en otro apartado, designar sólo a uno como legatario, era una forma de dejar en sus manos la custodia del beneficio que se quería para el resto de los descendientes.¹⁷⁵

Hasta ahora se ha hablado únicamente de los predios que tenían su origen en otorgamientos hereditarios –fueran escritos u orales- y se transmitían en su mayoría de manera colectiva. Esa parece haber sido la norma. Aunque también había otros solares que, según consta en los documentos, habían sido comprados o habidos en el transcurso del matrimonio y seguían por ello rutas de donación individual.¹⁷⁶ Incluso en un mismo documento es posible encontrar ejemplos de estas dos modalidades de propiedad y cesión: en el testamento de Diego Chan de Ixil, por ejemplo, se listaron dos solares, uno que dejó a su esposa y del cual no se dice que tuviera un origen hereditario, del otro sí y pasó entonces a manos de sus hijas;¹⁷⁷ en otro, se alude a un solar que el testador recibió como herencia de su suegro y cedió equitativamente a sus 3 nietos uterinos, el otro

¹⁷¹ Todos ellos constan en los juicios verbales de la primera mitad del siglo XIX del pueblo de Ticul. Por ejemplo, un solar que María Ramos Chí heredó de su abuelo materno, AGEY, Fondo Municipios, Sección Ticul, caja3, vol. 3, exp. 10, f. 17r. Baltasara Balam reclamó ante el juez conciliador de Ticul un solar que heredó de su abuelo materno, AGEY, Fondo Municipios, Sección Ticul, caja5, vol. 6, exp. 1, f. 7v.

¹⁷² Testamento de Simón Chan, Ixil 1766, *Life and Death*, 70-72.

¹⁷³ Testamento de Diego Cobá, Ixil 1767, *Idem*, 114-116.

¹⁷⁴ *The Titles of Ebtún*, 346-348.

¹⁷⁵ Testamento de Antonio Huchim, Ixil 1766, *Life and Death*, 110-112.

¹⁷⁶ Slade Doren registró que entre los nahuas contemporáneos se hacía siempre una distinción terminológica entre la tierra comprada o aquella que había sido heredada. Salde, D., *Kinship in the social*, 169.

terreno se lo había regalado su hijo y lo empleó para beneficiar a uno solo de dichos nietos.¹⁷⁸

La herencia de los montes seguía caminos muy semejantes a los que hasta ahora se han esbozado respecto de los solares. Una de las diferencias es que aunque en la práctica no fuera necesariamente así, el discurso apuntaba con mayor fuerza hacia la patrilinealidad. Basta señalar que las tierras pertenecientes a grupos parentales se denominaban precisamente con un patronímico, práctica que se mantuvo vigente a lo largo de toda la época colonial.¹⁷⁹ Así, en las fuentes es común encontrar referencias como “*ah Poot’ob*” para decir que tal propiedad era de la familia de los Poot,¹⁸⁰ o como hiciera Felipe Noh en su testamento para decir que los beneficios del paraje que citaba eran para todos los varones que llevaran su mismo apelativo: *ah nohil unic’ob*.¹⁸¹

En muchas ocasiones, este lenguaje estaba acompañado de una práctica patrilineal que hacía que los derechos sobre determinadas tierras fueran reclamados exclusivamente por los descendientes por línea paterna de los propietarios.

En 1825, por ejemplo, los descendientes de Raymundo Cobá (siete en total) encabezados por Diego, Francisco y Juana Cobá, litigaron ante el juez conciliador de Ticul los derechos que alegaban tener sobre los montes llamados *Miscit* –situados a dos leguas de su pueblo- que por generaciones habían pertenecido a todos los que llevaban su mismo patronímico, según afirmaron. En su queja, expusieron que los indios Luciano Sulu y Santiago Can habían estado arbitrariamente labrando en dichas tierras a las que no tenían derecho alguno por no ser descendientes de los Cobá.

Los demandantes probaron ante las autoridades locales ser “hijos legítimos” de Raymundo Cobá y descendientes por línea paterna del dueño original de las tierras, presentando sus partidas de cristiandad autorizadas por el párroco de Ticul. Incluso, agregaron como prueba un testamento en maya suscrito ante el cacique y justicias del pueblo por un hombre llamado don Francisco Cobá y con fecha de 4 de febrero de 1680, es decir, de casi siglo y medio atrás. En la querella se advierte que en este documento se especificó que las tierras *Miscit* pertenecerían en las generaciones sucesivas a los hijos y descendientes de Francisco, esto es, a aquellos que portaran su mismo patronímico.

¹⁷⁷ Testamento de Diego Chan, Ixil 1766, *Life and Death*, 56-58.

¹⁷⁸ Testamento de Ignacio Canul, Ixil 1766, *Idem*, 40-42.

¹⁷⁹ Bracamonte, P., *Los mayas y la tierra*, 85.

¹⁸⁰ Testamento de Mateo Canché, Ixil 1766, *Life and Death*, 122-124.

A pesar de que los acusados buscaron, de igual forma, demostrar que eran descendientes de Francisco Cobá y que por ello tenían derecho a las tierras, sus certificados de bautizo no los ayudaron pues, de entrada, tenían un patronímico diferente.¹⁸² Posiblemente los demandados eran descendientes de un Cobá, pero no agnados.

Otro ejemplo característico de esta forma de transmisión de la propiedad es el que se ha citado con anterioridad y se extrae del testamento de Francisco Noh de Homún del año de 1763 y el litigio sobre el paraje Cheb en que se inserta este documento. La información contenida en estas fuentes, permite contar hasta cinco generaciones de indios descendientes del linaje Noh con intereses puestos sobre dicho terreno. Además, como ya se mencionó anteriormente, el lenguaje empleado en el otorgamiento testamentario hace énfasis en los principios patrilineales como un requisito para acceder a las tierras del grupo parental pero, como también se observó, los beneficiarios no eran todos necesariamente portadores del patronímico Noh (indicativo de la filiación patrilineal). De hecho, el primer dueño que se alude en el legajo era un tal don Pablo Puc, suegro de don Pedro Noh.¹⁸³

No obstante, con los ejemplos anteriores, no se busca plantear que mientras la transmisión de los solares era matrilineal, la de los montes era patrilineal. Por el contrario, como se verá más adelante, también se pueden citar muchos otros casos que muestran que la cesión de este patrimonio encontró en la cognación un medio útil para su reproducción y en el discurso agnaticio una forma de perpetuación.

En otro apartado se vio que la herencia de estos terrenos se hacía, en su mayoría, de manera colectiva. En estas cesiones se incluía a descendientes de ambos sexos, principalmente hijos de los otorgantes, aunque también se llegaron a referir a sobrinos paralelos o nietos uterinos. Así, en varios testamentos se observa una ruta patrilineal de la herencia trazada sobre bases cognaticias, es decir, incluyendo a hombres y mujeres por igual.¹⁸⁴

¹⁸¹ AGN, Ramo tierras, vol. 1359

¹⁸² AGEY, Fondo Colonial, Sección Ticul, Caja 2, vol. 2, exp. 17, ff. 13r-14r.

¹⁸³ AGN, Ramo tierras, vol. 1359, exp.5

¹⁸⁴ La bilateralidad en la herencia de las tierras cultivables ha sido reportada entre algunos grupos mayances, como entre los tzotziles de la época contemporánea. Collier, *Familia y tierra*, 314. También entre los nahuas, Slade, D., *Kinship in the social*, 155.

En el testamento de Magdalena Couoh de Tekantó, por ejemplo, se lee que un monte que la testadora recibió como una herencia de su padre y que compartía con sus hermanos varones, lo deja a sus tres hijos por igual sin distinción de sexo.¹⁸⁵ Del pueblo de Ixil, Pedro Couoh dejó a su hijo y tres hijas por igual la participación que tenía, junto con sus agnados, en la propiedad de dos montes.¹⁸⁶ Como éstos, son varios los testamentos en donde se observa que las mujeres recibían y cedían casi a la par que los hombres, lo cual no significa que se tratara de una herencia matrilineal, pues los criterios eran básicamente patrilineales. Cuando, por el contrario, nos encontramos que los ejes de la transmisión se encarnan en los abuelos maternos o los avúnculos, se puede decir, entonces, que estamos ante una pauta de herencia típicamente matrilineal.

En la transmisión de los montes es posible encontrar casos muy semejantes a los que fueron esbozados cuando se abordó la herencia de los solares.

El *ah cambesah* de Ixil, por ejemplo, anotó como beneficiarios de uno de sus dos terrenos a los hijos de su hermana y del otro a su nieto uterino.¹⁸⁷ Juan de la Cruz Cobá, del mismo pueblo, heredó al hijo de su hija un monte que le había sido dado por su avúnculo.¹⁸⁸ En 1803 Pascuala Chi, del pueblo de Ebtún, vendió un monte que su abuelo materno había dado a su padre.¹⁸⁹

Estas observaciones coinciden con la sistematización que hizo Phillip Thompson de la información contenida en los 108 testamentos del libro de Tekantó, según la cual si bien cerca del 50% de la tierra que testaron los hombres fue para sus hijos hombres y mujeres, los nietos uterinos ocuparon un 10% y los yernos un 6%, en contraste con los nietos trazados por línea paterna que apenas alcanzaron un 3%.¹⁹⁰

Sin embargo, es importante recordar que estamos ante un sistema de parentesco de doble descendencia inserto en una sociedad que practicaba el matrimonio entre primos cruzados bilaterales. Así, en algunos testamentos, lo que podría ser interpretado como herencia matrilineal, podría de igual forma ser explicado en términos patrilineales.

Por ejemplo, también en el pueblo de Ebtún Rosa Balam, descendiente matrilineal de José Camal, testó a favor de sus tres hijos varones y su única hija –todos de

¹⁸⁵ Testamento de Magdalena Couoh, 1807, anexo en Thompson, P., *Tekantó*, 419-420.

¹⁸⁶ Testamento de Pedro Couoh, 1765, *Life and Death*, 34-35.

¹⁸⁷ Testamento de Diego Chan, Ixil 1766, *Ídem*, 56-58.

¹⁸⁸ Testamento de Juan de la Cruz Cobá, Ixil 1766, *Ídem*, 107-109.

¹⁸⁹ *The Titles of Ebtún*, 288.

¹⁹⁰ Thompson, P., *Tekantó*, 167-169.

patronímico Camal- un monte que, según se afirma, había pertenecido por generaciones a los Camal. Por el patronímico de sus hijos (Camal) es factible suponer que Rosa Balam haya estado casada con un primo cruzado matrilineal, de manera que sus descendientes habrían recibido los derechos sobre los montes patrilineal y matrilinealmente.¹⁹¹

Lo cierto es que un monte dividido en "*partes*", o un *mul kax*, constituía un interés común entre un número considerable de individuos emparentados, unas veces, por línea paterna y otras por línea materna. En el testamento de Mateo Matú de Ixil, por ejemplo, se cuentan nueve personas –cinco mujeres y cuatro hombres- como propietarias de un terreno agrícola; y en el de Antonia Cobá se lista a 11 individuos que compartían el *multial* de un monte ubicado a la entrada del pueblo de Ixil.¹⁹²

No obstante, se debe recordar también que aunque los montes siguieron en su mayoría patrones de herencia familiar, como los solares, la herencia individual tenía una presencia cuya importancia no se debe descartar.

Por otro lado, a pesar de su sentido de colectividad, el *mulmatan* no garantizaba en todos los casos la permanencia de la unidad entre los miembros del grupo parental. Por distintas circunstancias, algunas de las propiedades *multial* sufrieron un proceso de fractura que desembocó en su división, proceso que muy posiblemente afectó también al grupo de parientes que poseía conjuntamente determinado bien.¹⁹³ Una situación así es la que quedó reflejada en el testamento de Sebastián Uh: diez años después de su fallecimiento, se expidió otro documento en donde una de las mitades del solar que había sido heredado a su hijo y tres hijas, es comprada por los hijos de una de las beneficiarias de la otra mitad del solar. Pero resulta interesante que, además, los compradores hayan dividido a su vez la propiedad adquirida.¹⁹⁴ Mathew Restall apunta la posibilidad de que una década de múltiples reclamos por parte de los descendientes de Sebastián hayan resultado en esta transacción y la concomitante división de la propiedad. Asimismo, llama

¹⁹¹ *The Titles of Ebtún*, 348-350.

¹⁹² Testamento de Antonia Cobá, Ixil 1767, *Life and Death*, 153-155.

¹⁹³ Para Pedro Bracamonte el proceso de fraccionamiento de las tierras patrimoniales influyó de manera importante en la fractura de los grupos que las poseían. Bracamonte, P. *Los mayas y la tierra*, 115. Estudios sobre etnografía contemporánea han observado la relación de estos dos fenómenos, en Oxchuc y Cancuc por ejemplo se advirtió que la fragmentación de las propiedades de los linajes había roto con su identidad corporativa, Nash, J., *Bajo la mirada*, 140.

¹⁹⁴ Testamento de Sebastián Uh, 10 de enero de 1767; declaración del Cabildo de Ixil, 13 de noviembre de 1777; Declaración de Juan Mis, Juana Uh y Andrea Uh, 13 de noviembre de 1777. *Life and Death*, 116-121.

la atención que la venta no se haya realizado con dinero de por medio, sino que los hermanos Canché adquirieron la propiedad a cambio de una huerta de 60 plantas de henequén. Este hecho, aunado a que los documentos de venta no son convencionales en la transacción de tierras (como una carta de venta o conocimiento), sugiere que el intercambio pudo haber sido resultado de una disputa por la herencia.¹⁹⁵

Otro de los documentos que nos señalan la división de la propiedad es el testamento de Josef Yam de Ixil, en donde si bien se listan dos solares, uno fue legado a dos de sus hijos, en tanto el otro quedaría en manos de uno solo, quien lo compraría debiendo pagar dos pesos a cada uno de sus otros seis hermanos.¹⁹⁶

Había, asimismo, otra serie de bienes como los animales, las milpas o las colmenas, cuya transmisión se circunscribía a un círculo más cerrado que el que dibujaba el patrimonio conformado por los bienes raíces antes descritos. Su herencia era más bien individual y cuando se hacía de manera colectiva incluía únicamente a los miembros de la familia de procreación del testador.

La mayoría de las veces, se especificaba en el documento que tal o cual cosa se dejaba a determinado pariente para proporcionarle un medio con qué sustentarse. Seguramente así lo era, pues casi siempre se designaban como beneficiarios a los que pudieran haber sido dependientes económicos del testador. Además, éste era un patrimonio que se construía en el transcurso de una vida y que difícilmente podría haber pasado por más de tres generaciones sucesivas, pues en la mayoría de los casos se trataba de bienes perecederos. Estos bienes, en suma, nos hablan de las relaciones de parentesco en el terreno de las necesidades inmediatas de la cotidianidad.

Quienes testaron milpas (hombres todos), por ejemplo, las dejaron sin excepción alguna en manos de sus esposas. Hubo uno que incluso anotó que lo hacía con el fin de garantizar el sustento de su mujer y sus pequeños hijos.¹⁹⁷ Así, Ignacio Canul de Ixil dejó su huerta de henequén a su compañera,¹⁹⁸ lo mismo que Felipe Cobá.¹⁹⁹ Felipe Noh de Homún testó a favor de su mujer el lugar en donde tenía sembradas sus matas de plátanos,²⁰⁰ de idéntica forma a Pascual Ku de Ixil.²⁰¹

¹⁹⁵ Restall, M., *Life and Death*, 116.

¹⁹⁶ Testamento de Joseph Yam, Ixil 1766, *Life and Death*, 98-101.

¹⁹⁷ Testamento de Manuel Un, Ixil 1811, *The Titles*, 342-344.

¹⁹⁸ Testamento de Ignacio Canul, Ixil 1766, *Life and Death*, 40-42.

¹⁹⁹ Testamento de Felipe Cobá, Ixil 1766, *Ídem*, 46-48.

²⁰⁰ AGN, Ramo Tierras, Vol. 1359. exp. 5, f. 21r.

Pero asimismo es probable que, en estos casos, la esposa fuera elegida como beneficiaria porque se consideraba que ese era el resultado de un trabajo realizado conjuntamente durante el matrimonio. De esta manera lo asentó Simón Chan en su testamento, cuando adjetivó como “nuestra” la huerta de ajos y cebollas que dejaba a su mujer.²⁰²

Las mismas pautas se advierten en la herencia de animales. El 75% de los indios que testaron estos bienes eran hombres, de manera que las esposas eran las depositarias que aparecen con mayor frecuencia.²⁰³ Aunque también, como era una herencia de carácter individual, se listaron como beneficiarios además, como en los casos anteriores, a quienes tal vez eran dependientes de quien suscribía el testamento. Así, por ejemplo, un hombre del pueblo de Ixil dejó una cabeza de ganado a su esposa, otra a su hermana menor, una más a su hijo soltero y la última para sus dos nietos uterinos.²⁰⁴

Paralelamente, la transmisión de animales presenta, en algunos testamentos, otro rasgo que se debe subrayar: era una forma de beneficiar más a uno solo de los herederos. El testamento de Luisa Tec del pueblo de Ixil ejemplifica esta situación, pues a uno de sus hijos dejó, además del solar que testó como propiedad colectiva de sus 4 hijos, una mula y una yegua, una silla para caballo y otras prendas de vestir para hombre.²⁰⁵

Asimismo, aunque pocos, hubo quienes transmitieron animales como herencia colectiva o *mulmatan*. Los cinco hijos de Mateo Matú, por ejemplo, recibieron conjuntamente una mula.²⁰⁶

La herencia de colmenas presenta una situación diferente. En primer lugar, porque los hijos e hijas de los testadores abarcaban el 70% del total computado, en detrimento de los cónyuges que apenas recibieron el 25%. Del primer porcentaje, el 42% lo recibieron hombres y el 27% mujeres. Posiblemente la apicultura era una tarea que se desarrollaba sobre la base de relaciones filiales y no conyugales.

²⁰¹ Testamento de Pascual Ku, Ixil 1767, *Life and Death*, 150-152.

²⁰² Testamento de Simón Chan, Ixil 1766, *Ídem*, 70-72.

²⁰³ Thompson anota idénticas pautas en la herencia de los animales en los testamentos de Tekantó; presume que tal vez era esta una forma de proveer a una viuda y que posiblemente los caballos y las mulas podían ser rentados generando así un ingreso. Thompson, P., *Tekantó*, 176.

²⁰⁴ Testamento de Joseph Poot, Ixil 1766, *Life and Death*, 96-97.

²⁰⁵ Testamento de Luisa Tec, Ixil 1767, *Ídem*, 156-159.

²⁰⁶ Testamento de Mateo Matu, Ixil 1765, *Ídem*, 27-29.

Los artículos relacionados con esta actividad, que se describieron en otro apartado, como herramientas, envases para la miel o arrobas de cera, no seguían necesariamente los mismos patrones. Las herramientas para castrar colmenas, por ejemplo, quedaron como patrimonio de uno solo de los hijos, posiblemente de quien conocía su uso. En tanto que las arrobas de cera y los envases se repartieron también equitativamente entre los hijos e hijas siguiendo pautas de herencia individuales.

De forma semejante fueron transmitidas las demás herramientas de trabajo que se listaron en los testamentos. En su mayoría de manera personal, estos objetos pasaban de una generación a otra siguiendo una línea de sucesión patrilineal. Representativo de esta forma de transmisión, es un testamento de la colección de Ixil en el que un hombre dejó por igual a su hijo y dos hijas la participación que tenía como copropietario de un solar, sus animales y sus muebles, pero heredó al varón su hacha y su machete.²⁰⁷ Igual suerte corrieron las herramientas de otro señor de Ebtún, quien a pesar de tener cinco hijos y tres hijas, sólo a dos de los hombres benefició con ellas; la balanza de la repartición la niveló del lado de las mujeres con rebozos y platos.²⁰⁸

Las herramientas de trabajo femenino, como los telares, se transmitían de la misma manera. De los únicos tres que se listaron en todos los testamentos trabajados, dos los dejó una mujer a uno de sus cuatro hijos varones, en vista de que no refirió a ningún heredero del sexo femenino.²⁰⁹ Otro, es uno que refirió Clara Cuxum de Sicpach, que otorgó a su hijo un monte mientras que a su hija le tocó su telar.²¹⁰

Aunque en esencia lineal, la herencia de las herramientas de trabajo masculino y femenino no retrata, al menos en los testamentos, el reconocimiento de generaciones aparte de aquellas conformadas por la relación filial entre padres e hijos. Nunca se mentó a un yerno o un sobrino como heredero de estos objetos. En casi ninguno de los casos los testadores hicieron mención de que uno de estos objetos lo hubieran recibido a su vez como herencia, lo cual —como ya se vio— era muy común en otro tipo de patrimonio como los bienes raíces.

Una de las excepciones se encuentra en el testamento de un hombre de Ixil quien refirió una herramienta de hierro que había heredado de su abuelo paterno y que dejaba

²⁰⁷ Testamento de Gaspar Poot, Ixil 1766, *Ídem*, 65-67.

²⁰⁸ Testamento de Antonio Dzul, Ebtún, *The Titles of Ebtún*, 326.

²⁰⁹ Testamento de Luisa Tec, Ixil 1767, *Life and Death*, 156-159.

²¹⁰ CAIHY, Libros manuscritos, libro 146, Colonia, 70v-71v.

para que fuera vendida y, quizá, el dinero repartido entre sus hijos o asignado a su esposa.²¹¹

En cuanto al mobiliario incluido como parte del patrimonio testamentario, es posible que en muchos casos se haya legado siguiendo criterios residenciales, es decir, que el testador haya preferido como heredero de estos bienes a alguien con quien los compartía. Quizá también, dado que no eran objetos comunes, se les transmitía por el precio que tenían y no por su uso directo.

Así, en 84 testamentos de diferentes pueblos únicamente se contaron 12 sillas, ocho camas, cinco bancos y dos mesas. Las cajas, por el contrario, eran mucho más comunes, llegando a contabilizarse 49 de ellas. Si un testador tenía más de una pieza, las repartía entre sus hijos. En el documento suscrito por una mujer de Ebtún, por ejemplo, se pusieron en inventario dos sillas, una cama y un banco de madera, tenía tres hijos y una hija, a cada uno de los varones tocaron las sillas y el banco, en tanto que la mujer recibió la cama. Posiblemente esta última habitaba en la misma casa que su madre, pues no parece casual que haya heredado además la puerta de la vivienda.²¹²

Cuando los muebles no eran suficientes para repartir entre tantos hijos tuviera el testador, se elegía entonces a uno de los herederos, que generalmente era, al mismo tiempo, el más beneficiado por el conjunto de la herencia. Antonia Canté de Ixil, por ejemplo, enumeró en su testamento a cinco hijas y a un solo hijo. A cada uno le tocó una colmena, pero el varón heredó además una camisa, un telar y una cama.²¹³

Aunque también hubo quienes prefirieron adjudicar la única pieza de mobiliario que tenían a dos de sus herederos. Un ejemplo lo encontramos en el testamento de una mujer de Ixil, quien sí bien repartió todas sus propiedades entre sus cuatro hijos y tres hijas, sólo a dos de los primeros benefició, además, con una puerta de casa con marco.²¹⁴

²¹¹ En el testamento de Mateo Matú incluido en la colección de testamentos de Ixil, en la versión en maya, se lee sobre un pariente al que el testador llama *in sucun* y más adelante como *in mam*, que le había dejado además de la herramienta referida también un solar. Restall sin embargo lo traduce primero como hermano mayor y luego como tío. Personalmente, no concuerdo con esta traducción pues a mi parecer se trata de la misma persona y del mismo testamento en donde el testador recibió el solar y la herramienta. Al parecer quien anotó el documento, por alguna razón, llamó al mismo abuelo una vez como patrilineal (*sucun*) y otra como matrilineal (*mam*). Con todo, el término *mam* en ningún caso podría ser tomado por "tío". *Life and Death*, 27-29.

²¹² Testamento de Rosa Camal, 29 de diciembre de 1812, *The Titles of Ebtún*, 348-350.

²¹³ Testamento de Antonia Canté, Ixil 1765, *Life and Death*, 30-31.

²¹⁴ Testamento de María Canché, Ixil 1766, *Idem*, 49-51.

Igual suerte corrieron dos herederos del mismo pueblo quienes recibieron de parte de su tío materno una silla que debían compartir como herencia conjunta.²¹⁵

Idénticos son los patrones de herencia que se advierten en la transmisión de otros enseres domésticos, como platos, jicaras, botellas y frascos: los hijos e hijas eran los principales destinatarios, los cónyuges estaban prácticamente ausentes como herederos de estos bienes, si se tenía varias piezas se repartían con la mayor equidad posible, si eran pocas se beneficiaba entonces a uno solo de los descendientes.

Los patrones de herencia observables en la transmisión de la vestimenta son menos regulares y rebasan las barreras interpuestas por las generaciones de Ego y los padres de Ego a las que se limitaba la transmisión de los bienes esbozados anteriormente como animales, herramientas y muebles. Tal vez la explicación de esta diferencia radica en que la ropa tenía, en unos casos, un valor simbólico como parte de los objetos que se intercambiaban en los arreglos matrimoniales.

En su estudio sobre los mayas de Tusik, Villa Rojas anotó que si bien se consideraba al *muhul* que la mujer recibía al casarse como su propiedad, en caso de adulterio se veía privada de ella.²¹⁶ Así, entonces, se puede pensar que la posesión de estos artículos no era tan individual como se decía y tenía, empero, un mayor sentido de colectividad.

Esto permite comprender, entonces, que algunas prendas de vestir -principalmente femeninas- hayan pasado de la generación de los abuelos a la de los nietos, o de manos de una suegra a las de una nuera. En los testamentos de Ixil se encuentran algunos de estos ejemplos: una mujer listó a favor de su nieta, hija de su hijo, su rebozo;²¹⁷ un hombre, por la disposición testamentaria de su esposa, heredó a su nieta -hija de su hijo- unas enaguas y un hipil que había guardado desde que enviudó;²¹⁸ una mujer, aun teniendo dos hijas, repartió sus dos hipiles entre sus dos nueras, en tanto que a su yerno le dejó un solar (conforme a los patrones de herencia antes descritos).²¹⁹

De esta forma es posible explicar por qué en ocasiones las mujeres testaban a favor de sus esposos sus prendas de vestir, sin importar que tuvieran descendientes del

²¹⁵ Testamento de Joseph Poot, Ixil 1766, *Ídem*, 96-97.

²¹⁶ Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, 200.

²¹⁷ Testamento de Nicolasa Tec, Ixil 1766, *Life and Death*, 67-69.

²¹⁸ Testamento de Bernardino Coot, Ixil 1766, *Ídem*, 77-80.

²¹⁹ Testamento de Marta Mis, 1769. *Ídem*, 176-180.

sexo femenino,²²⁰ de la misma manera en que hombres heredaban a sus hijas vestimentas de mujer,²²¹ pues posiblemente estos bienes de carácter simbólico, a través de la herencia, regresaban al grupo que los hubiera entregado como *muhi* en el intercambio matrimonial.

Las alhajas, consistentes en aretes y collares de coral, por el contrario, fueron transmitidas por línea materna, de madre a hija.²²² La excepción fue un hombre que dejó un collar a su hijo, exceptuando a sus dos hijas de este beneficio.²²³

En suma, la herencia de bienes raíces, incluyendo en este rubro solares y montes, revela la construcción de grupos parentales que rebasaban los límites impuestos por la noción conceptual de familia conyugal. Teniendo a la linealidad como vértice, el resguardo de este patrimonio excluía a los cónyuges y otros afines con quienes no se podían trazar, al menos, vínculos de parentesco cruzado.

Por otro lado, la fuerte presencia de donaciones realizadas entre abuelos maternos y nietos uterinos y entre suegros y yernos muestra que, lejos de lo que se había pensado, la herencia matrilineal funcionaba como eje de la custodia de la propiedad. Asimismo, en este apartado se sugirió que esta pauta de herencia funcionaba sobre la base de un sistema de intercambio matrimonial entre primos cruzados bilaterales. Es importante subrayar que los tipos de herencia matrilineal expuestos en este capítulo son consistentes con sistemas de parentesco de doble descendencia.

Sin embargo, es importante también hacer recuento de otros casos que, aunque menos, presentaban pautas de herencia con características patrilineales.

En cuantía equiparable, existían además otros terrenos que no se tenían como patrimonio de un grupo de descendientes y seguían por ello rutas de donación individual, incluyendo a los consortes que habían sido excluidos del otro tipo de herencia.

Por otra parte, se vio que en la transmisión de los montes se hacía un mayor empleo de un lenguaje patrilineal, aunque los patrones de herencia identificables eran muy semejantes a los que se registraban con los solares.

²²⁰ Testamento de Bernardina Couoh, Ixil 1766. *Ídem*, 63-64.

²²¹ Testamento de Gaspar Poot, Ixil 1766. *Ídem*, 65-67.

²²² Villa Rojas anota que en Tusik las alhajas eran transmitidas únicamente entre mujeres, pero si cuando una mujer moría aún vivía su marido, éste quedaba como depositario y hasta que falleciera las dejaba a sus hijas según había dispuesto su esposa. Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, 201.

²²³ Testamento de Gaspar Poot, Ixil 1766. *Ídem*, 65-67.

Otros bienes, como herramientas de trabajo, animales, colmenas, muebles y otros enseres domésticos, se transmitían dentro del núcleo formado por una pareja y sus hijos. Por lo común esta herencia se testaba a favor de hijos e hijas, con excepción de los animales que se dejaron también a muchas esposas.

La vestimenta, por el contrario, se vio que extendía estos límites e integraba al menos a tres generaciones e incluía de igual forma a parientes afines. Quizá, según se planteó en este apartado, era por el valor simbólico que estos objetos tenían en los intercambios matrimoniales.

4.3 EL CONFLICTO POR LA CIRCULACIÓN DE LA PROPIEDAD ENTRE LOS MAYAS DE LOS SIGLOS XVIII Y XIX

En el año de 1803 los descendientes de la finada Manuela Yam del pueblo de Mocochá, presentaron una carta ante el gobernador y capitán general de la provincia, acusando a su padre de haberlos privado del derecho que tenían a tres vacas y sus crías, que les correspondían por ser parte de su herencia materna. Los hijos de la mujer alegaban que las cabezas de ganado las había “traído” su madre al matrimonio, por lo que su padre no tenía motivo alguno para usufructuarlas. Sobre todo, después de que había contraído segundas nupcias con otra mujer.²²⁴

Después de esta queja, el inculcado fue detenido “con estrépito de soldados” en la estancia ganadera en la que trabajaba y conducido como reo a la prisión del pueblo. Fue en un día sábado. Al lunes siguiente, tras su liberación y haciendo caso omiso de la denuncia que había en su contra, se apresuró a vender seis de las 12 vacas que aseguró que había, pues se decía merecedor de la mitad de los bienes en conflicto.²²⁵

El litigio continuó porque uno de los acusadores averiguó que su padre había omitido declarar otra “buena vaca” que, a escondidas, había sido vendida en cuatro pesos. Finalmente, los seis hijos de Manuela Yam recibieron seis vacas como parte de su herencia materna, una cada uno.²²⁶

Esta disputa, como muchas otras que se presentaron ante tribunales locales y provinciales, dibuja la delgada línea que dividía a los parientes afines de los

²²⁴ AGEY, Fondo Colonial, Ramo Sucesiones intestadas, vol. 1, exp. 6.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ *Ibidem*.

consanguíneos misma que, en algunos casos, adquirió una tonalidad que llevó a ciertos grupos parentales a fracturarse y poner de manifiesto los criterios que subyacían en la transmisión del patrimonio entre parientes:

- a) uno consistía en la propiedad que se heredaba de generación en generación siguiendo líneas de doble sucesión y vinculando a parientes cruzados con paralelos, de la cual quedaban excluidos los cónyuges;
- b) el otro, representado por el patrimonio que se lograba en el transcurso de una vida o un matrimonio y era reclamado por los consortes para ingresarla a sus propias líneas de sucesión.

Cuando los intercambios matrimoniales no hacían coincidir en un mismo grupo a parientes cruzados y paralelos, las líneas hereditarias de marido y mujer podían no encontrarse y entonces surgía el conflicto fundamentado sobre la base construida por los dos anteriores criterios.

El análisis que en adelante se presenta se basa en una serie de disputas por herencias testadas e intestadas que tuvieron como escenario los juicios verbales que se llevaron a cabo en el pueblo de Ticul desde 1813 hasta 1859.

La instancia de los juicios verbales fue instituida a partir de la proliferación de corporaciones municipales impulsada por la Constitución Gaditana; sin embargo, es difícil suponer que fuera del todo una innovación decimonónica. En la Colonia el mismo Tribunal de Indios tenía por función recibir y actuar como juez en las demandas de los indios, aunque su cobertura era restringida en tanto se ubicaba en la ciudad de Mérida y había uno solo para toda la provincia. Por ello, se ha planteado la posibilidad de que los *batabes* y justicias locales retuvieran en sus manos ciertas facultades judiciales.²²⁷

La Constitución de Cádiz de 1812 y posteriormente la Constitución del Estado de Yucatán de 1825, facultaron a los alcaldes para ventilar desavenencias, siendo su decisión de carácter extrajudicial. De hecho ningún litigio podía tener lugar en los tribunales superiores si los interesados no hacían constar que se había intentado el medio de la conciliación en sus pueblos de origen.²²⁸

Por cada bando en disputa actuaba un "hombre bueno" quien valoraba las pruebas presentadas y exponía razones a favor de su defendido. Al parecer estos personajes eran

²²⁷ Güemez, A., *Los mayas*, 389.

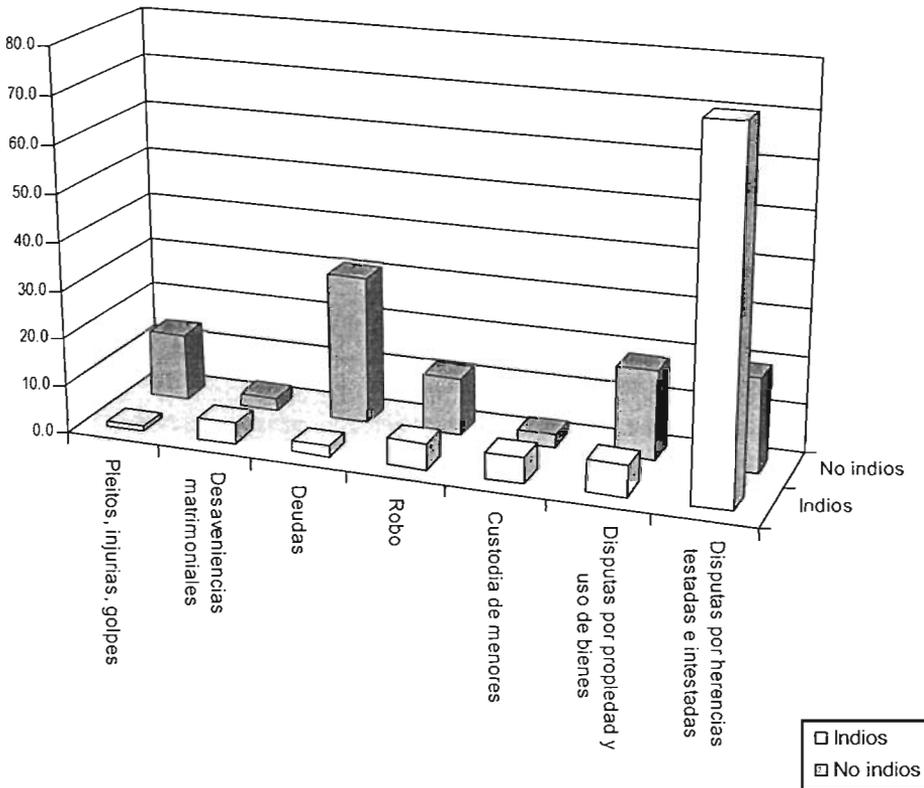
²²⁸ *Ibidem*, 390.

parte del cuerpo de funcionarios que actuaba en esta instancia, ya que en todos los juicios comparecían los mismos "hombres buenos". Además, según fuera el caso, se podían presentar testigos y otro tipo de pruebas documentales como testamentos o cartas de venta.

En todos los cuadernos aparecen intercalados los juicios de indios y no indios. Es posible identificar unos de otros, gracias a que en cada acta se especificaba si el demandante o el demandado era un "indígena", amén de que el apellido maya de los actores refuerza las observaciones hechas por el escribano. Los restantes son aquellos que se han reconocido como no indios y podían ser criollos, mestizos, mulatos o negros.

Los juicios de indios también se distinguen de los no indios por los motivos de queja que los hacían llegar hasta el alcalde conciliador. La propiedad, expresada en su mayoría en la sucesión patrimonial, ocupó el 75% de las disputas entre indios, mientras que entre los no indios alcanzó, en el periodo elegido, tan sólo el 20%. Los litigios entablados por estos últimos eran por motivos más variados como injurias, deudas o robo.

Gráfico 18. Motivos de disputa de indios y no indios en los juicios verbales, Ticul 1820-1833



Es justamente en el terreno de la herencia en donde se desplegaban grupos de parientes en defensa de aquello que consideraban como propio y, como se verá más adelante, la alianza constituyó un factor estratégico para preservar los bienes de un grupo de individuos que se decían emparentados y se aglutinaban en torno a objetivos e intereses específicos.

Los solares en los que se establecían las viviendas, y las tierras en las que se sembraba y cultivaba eran los principales bienes de discordia entre los indios. Y es que al parecer la línea que dividía el derecho de uso y el derecho de propiedad era en la mayoría de los casos difusa o incluso inexistente. De manera que si más de una pareja conyugal,

consanguíneos y afines, asentaban su residencia en un mismo solar o cultivaban en una misma tierra, reclamaban entonces los mismos derechos a los bienes, fueran o no descendientes directos del titular.

En los juicios referentes a herencias tomados de la muestra trabajada es posible encontrar tres situaciones distintas que enfrentaban a un grupo de parientes:

- a) Aquellas en donde se enfrentaban parientes afines y consanguíneos reclamando una misma propiedad. Esta circunstancia era la más común, pues se presentó en más de la mitad de los 69 juicios referentes a herencias.
- b) Otras en donde descendientes en ambas líneas, más sus respectivos cónyuges, disputaban entre sí
- c) Y por último un grupo de descendientes en ambas líneas más sus respectivos cónyuges, unidos para enfrentar a un tercero no emparentado, como el dueño de una hacienda o algún supuesto comprador.

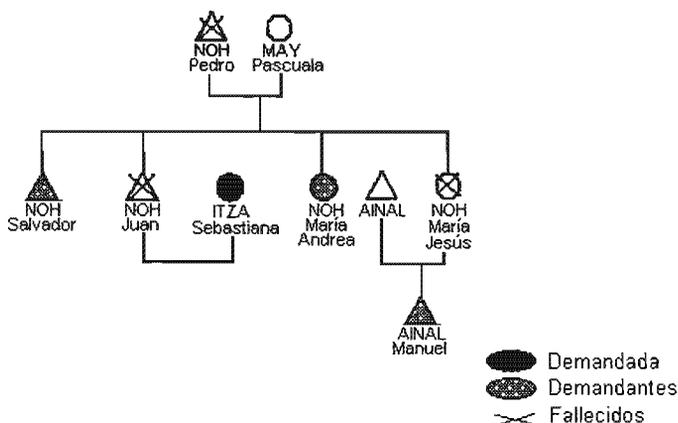
Como ejemplo de un juicio que enfrentaba a consanguíneos y afines en disputa por una misma propiedad, cito el caso dirimido en octubre de 1821 en el que los hermanos Manuel y Margarita Tuin presentaron ante el alcalde conciliador de Ticul una denuncia en contra de la viuda de su hermano Mariano Tuin. Alegaban tener exclusivo derecho a nueve mecatres de milpa que había dejado su difunto hermano. Quien fue la esposa de Mariano aseguraba que éstas le pertenecían ya que su marido no las había heredado sino que, mediante la compra que hizo estando casado con ella, las había adquirido de un tal Rafael Pantí.²²⁹ Como se dijo anteriormente, se tenía la noción de que aquellos bienes que habían sido transferidos en una línea de sucesión no podían desviarse para llegar a ser propiedad de afines. Así, la transacción de compra/venta permitía a la viuda justificar su derecho a la milpa de su difunto marido.

Un caso similar nos retrata la demanda que interpusieron los hermanos Salvador y María Andrea Noh junto con su sobrino Manuel Ainal, hijo de su difunta hermana, en contra de Sebastiana Itzá, viuda de Juan Noh, otro de sus hermanos. Se quejaban, igual que en el caso anterior, que su cuñada actuaba como única poseedora de un solar que había dejado intestado su hermano. La defensa de la demandada apuntaba que el solar en disputa había sido rescatado por su marido "con su sudor y trabajo" ocho años atrás, después de que su suegro Pedro Noh lo había empeñado. La misma suegra de

²²⁹ AGEY, Fondo Municipios, Sección Ticul, Caja 2, Vol. 2, exp. 14, ff. 14r-14v.

Sebastiana y madre de los demandantes ratificó esta afirmación, añadiendo que originalmente el solar había sido suyo, pero que sin embargo se lo había donado a su difunto esposo para que lo vendiera y así pudiera pagar una deuda que lo sacaría de la cárcel. Fue entonces que Juan Noh, cónyuge de Sebastiana, lo había recuperado, por lo que según afirmó su misma madre, el resto de sus hijos no tenía ningún derecho a la propiedad.²³⁰

Cuadro 33. Demanda de los herederos Noh contra su cuñada Sebastiana Itzá, Ticul 1821



Otro ejemplo de un juicio en el que disputaban consanguíneos y afines es el que sostuvo en contra de María Tzahum, quien fue demandada por la hija de su segundo marido llamada Andrea Chan, quien le exigía que le hiciera entrega de un solar que su padre, Miguel Chan, había dejado 10 años atrás cuando murió. La viuda argumentó que tal petición no tenía fundamento alguno, pues la propiedad en disputa había sido adquirida en "constante matrimonio". Además, aseguró que ella había cedido otros dos solares que fueron vendidos por su difunto marido.²³¹

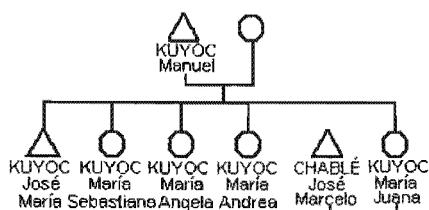
Paralelamente, encontramos juicios verbales en donde afines pelean por la herencia que por derecho de descendencia correspondía a sus cónyuges. En julio de 1822, por ejemplo, Juan Fruto May demandó a su cuñado Francisco Mas. Reclamó en su

²³⁰ AGEY, Fondo Municipios, Sección Ticul, Caja 2, Vol. 2, exp. 14, ff. 5v-6v

comparecencia que le fuera entregado uno de los caballos que su suegra repartió como herencia a todos sus hijos e hijas.²³² De esta manera, a pesar de que en el terreno la disputa por la propiedad enfrentaba a consanguíneos y a afines, no era en nombre del matrimonio que éstos últimos hacían sus reclamos, sino que en la mayoría de los casos era a título de descendencia; pues lo hacían, según se asentaba en las actas, en representación de sus hijos quienes aseguraban ser los legítimos herederos.

Por otro lado, se encuentran grupos de hermanos más los cónyuges de los que ya no vivían exigiendo que les fuera entregada la herencia de su padre o madre. Un solar que dejó intestado Manuel Jesús Kuyok, por ejemplo, fue el motivo que reunió en una comparecencia ante el alcalde conciliador a un hijo suyo, tres hijas y el marido de otra que había fallecido, quien después de un avalúo finalmente lo compró a sus cuñados.²³³

Cuadro 34. Herederos de Manuel Jesús Kuyoc, Ticul 1833



La falta de un hijo daba la facultad a los hermanos de un individuo y a sus cónyuges para reclamar los bienes que dejara tras su muerte, tal y como sucedió con los de Enrique May. La disputa por tres marranos, 60 mecates de milpa, 20 colmenas pobladas, un solar y una casa a medio construir enfrentó a dos hermanos del occiso, una hermana, dos cuñados y dos cuñadas en representación de sus hermanos difuntos y hasta su suegra. Los primeros reclamaron a la última la entrega de los animales para que

²³¹ AGEY, Fondo Municipios, Sección Ticul, Caja 5, Vol. 6, exp. 1, ff. 30v-31v.

²³² AGEY, Fondo Municipios, Sección Ticul, Caja 5, Vol. 6, exp. 1, ff. 22r-v

²³³ AGEY, Fondo Municipios, Sección Ticul, Caja 5, Vol. 6, exp. 1, ff. 45r-45v.

junto con los demás bienes fueran rematados y el dinero se repartiera entre todos los querellantes.²³⁴

Otro de los juicios en donde aparecen afines demandando a consanguíneos de un difunto y antiguo propietario es aquel en donde José Marcos Ceh y José Patricio Balam exigieron que su cuñado José Ambrosio Ek repartiera los bienes que dejó su suegro Dámaso Ek. El demandado había pretendido ser el único heredero en razón de que sus hermanas Paula y Prudencia habían fallecido, en tanto que Bonifacia se había ausentado de su pueblo y se desconocía su paradero. Los demandantes aseguraban tener derecho a la propiedad en disputa por el simple hecho de que había pertenecido a su suegro.²³⁵

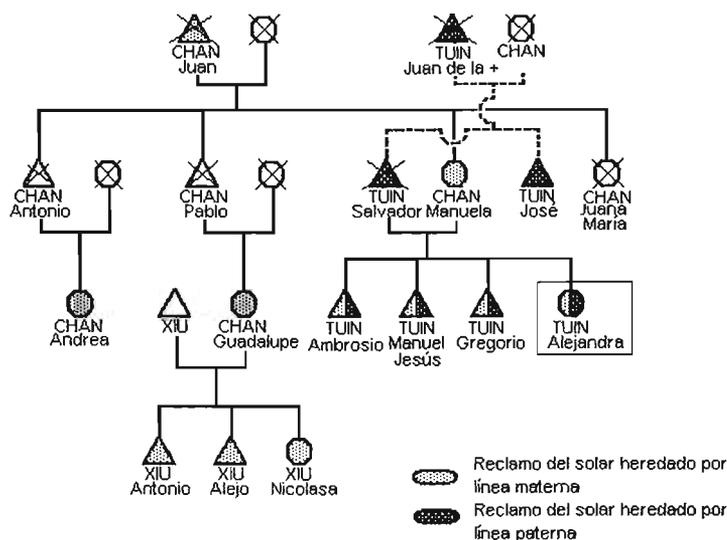
La actuación de cónyuges que defendían a nombre de sus hijos derechos de propiedad, confirma las observaciones hechas en el apartado anterior según las cuales el género no era un criterio restrictivo en la transmisión lineal de la propiedad, y la matrilinealidad se entrecruzaba con pautas patrilineales de resguardo patrimonial. Un caso que lo retrata claramente es el de los dos solares que heredó una mujer llamada Alejandra Tuin: uno, por parte de su abuelo materno y que hubo de compartir con sus hermanos, sus dos primas cruzadas y con los hijos de una de ellas; el otro, por su abuelo paterno y que en juicio verbal le fue reclamado por su tío, hermano de su padre por un lado y sus tres hermanos por otro.²³⁶

²³⁴ AGEY, Fondo Municipios, Sección Ticul, Caja 5, Vol. 6, exp. 1, 50r-50v

²³⁵ AGEY, Fondo Municipios, Sección Ticul, Caja 5, Vol. 6, exp. 1, 48v-49v

²³⁶ AGEY, Fondo Municipios, Sección Ticul, Caja 3, Vol. 3, exp. 10, ff. 38r-39r; 42v-43r; ff. 46v-47v; ff. 47v-48r.

Cuadro 35. Reclamos por la propiedad de dos solares heredados por Alejandra Tuin, Ticul 1831



Fuente: AGEY, Fondo Municipios, Sección Ticul, caja 3, vol. 3, exp. 10, ff. 38r-39r.

La lucha por la sucesión patrimonial observada en nuestro universo empírico devela un margen en donde la diferencia entre consanguinidad y afinidad se vuelve difusa. La tensión entre distintas categorías de parientes parece estar dada más por una relación de derechos que por normas fijas de filiación o descendencia.

Los datos muestran a un conjunto de individuos ligados por un cúmulo de derechos que, aun cuando no pertenecieran a una misma línea de descendencia, utilizaban la cognación como un lenguaje para justificar su acción y permanencia como miembros de un grupo de parentesco y ejercer así control sobre bienes, en este caso, materiales.

No obstante, los casos aquí analizados permitieron identificar al menos dos circuitos diferenciados de transmisión de la propiedad, de la misma forma que se advierte en los testamentos: por un lado, estaba aquella que pasaba de una generación a otra entre un grupo de cognados siguiendo criterios patrilineales y matrilineales, en donde los cónyuges contribuían a asegurar el patrimonio de sus hijos que por pertenecer al mismo

grupo de descendencia ostentaban ciertos derechos. Por otro lado se puede identificar aquel tipo de propiedad que era adquirida o fomentada durante el matrimonio o que también al contraer nupcias era, según se asienta en los mismos documentos, "ingresada al matrimonio", por lo que sólo podía ser reclamada por los cónyuges o los afines.

CAPÍTULO V. ORGANIZACIÓN POLÍTICA, SUCESIÓN Y PARENTESCO

En los capítulos antecedentes se ha enfatizado que la transmisión de la propiedad, material y no material era uno de los pilares básicos en la constitución de los grupos de parentesco empíricamente observables, más allá de los criterios formales de la terminología o de normas de filiación como maneras de definir la membresía a una colectividad.

En el capítulo cuarto se abordaron los principales mecanismos de herencia que permitían la reproducción de los grupos sociales en el paso de una generación a la siguiente. Sin embargo herencia no es lo mismo que sucesión, pues esta última, a diferencia de la primera, constituye por sí un factor indiviso. La sucesión es un mecanismo mediante el cual se perpetúa una posición de autoridad, en tanto la herencia es la transmisión de los bienes y requiere de estrategias paralelas para asegurar su indivisibilidad.¹

De acuerdo con David Robichaux, el análisis de la sucesión y la herencia revela diferentes modos de perpetuación o reproducción social de los grupos de parentesco. No se trata de estudiar la sucesión como objeto en sí, sino como un sistema cuyas reglas están estrechamente ligadas a los tipos de grupos de parentesco en una sociedad dada.²

En este capítulo se aborda la transmisión del poder y los títulos de nobleza entre diferentes grupos de parentesco, sucesión que expresa el vínculo entre el parentesco de los mayas y su organización política. La nobleza indígena ostenta aquí un papel protagónico, pues fue precisamente este sector de la población el que echó a andar una serie de estrategias que buscaban mantener o incrementar su poder en la nueva arena política conformada a partir de la conquista.

En las fuentes podemos leer que el parentesco y las alianzas que en su nombre se construyeron fueron la base sobre la cual se instituyó el gobierno conjunto de Mayapán, fungieron como sostén de la conformación de las nuevas provincias que se erigieron tras la caída de esta ciudad, pero también sirvieron como soporte del gobierno de la población indígena en la época colonial.

En el primer apartado “El parentesco como un lenguaje político”, se analiza el lugar que ocupó éste en la explicación que los informantes indios que aparecen en las fuentes tempranas hicieron a los españoles sobre las relaciones que fundamentaban su sistema

¹ Robichaux, *Le mode de perpétuation*, introducción.

² *Ibidem*.

de organización política. El objetivo no es tanto hacer una reconstrucción histórica de hechos específicos o de la estructura de la organización política de los mayas, como subrayar la manera en que el discurso sobre el devenir de las entidades políticas indígenas estuvo plagado de alegorías referentes al parentesco. Éste constituyó un lenguaje que permitió a los mayas manifestar sus alianzas, sus conflictos, sus equilibrios e inestabilidades políticas. El parentesco fue el idioma que revistió de lógica interna al sistema y, al mismo tiempo, permitió a la nobleza indígena y, con ellas, a muchos aspectos de la organización sociopolítica de los mayas no sucumbir ante la conquista.

A este apartado le sigue otro en el que se estudian las principales estructuras de organización política que existían a la llegada de los españoles y la manera en que éstas trascendieron la Colonia. Se trata de un planteamiento del papel que pudieron haber desempeñado las relaciones de parentesco práctico en estos ordenamientos. Sobre esta base, en la última parte se analizan los patrones identificables en la sucesión del poder y de los títulos de nobleza e hidalguía en distintas épocas, con el fin de terminar de delinear la dinámica que seguían los grupos de parentesco para constituirse, reproducirse y perpetuarse a través del tiempo.

5.1 EL PARENTESCO COMO UN LENGUAJE POLÍTICO

Las fuentes de la época colonial temprana que buscaron registrar la manera en que los mayas de Yucatán se organizaban políticamente, muestran la manera en que el parentesco, la descendencia, la filiación y la alianza ocuparon un lugar central en los relatos sobre la historia y organización política de los mayas yucatecos. El recuerdo de los informantes de los cronistas sobre la fundación de la antigua ciudad de Mayapán se ligaba una y otra vez, de manera ineludible, a los tres principales linajes gobernantes: Cocom, Xiu y Chel. De igual forma que la destrucción y consecuente abandono de tan añorada ciudad estuvo también marcada por la relación que entre sí guardaban estas tres facciones políticas.

Aunque la imbricación de las estructuras políticas y el parentesco se indica aun desde el gobierno de Chichén Itzá, el cual -según se asienta en algunas fuentes tempranas- era administrado por tres hermanos que llegaron del poniente y vivían "muy honestamente" sin mujeres. Se dice que gracias a ello gobernaron por mucho tiempo en paz y edificaron grandes y vistosos templos. Pero cuando uno de ellos murió, rompiendo aquella aparente unidad, los otros dos comenzaron a ser deshonestos y parciales

provocando, según Landa, que los habitantes de Chichén Itzá los mataran,³ y que la ciudad fuese abandonada.⁴

La fundación de la ciudad de Mayapán se atribuye a un personaje llamado Kukulcán quien se afirma había sido un gran señor de Chichén Itzá, que tampoco tuvo ni mujer ni hijos. Él, junto con los señores naturales que salieron de esta ciudad, estableció un nuevo asentamiento a ocho leguas del lugar en donde los españoles erigieron la ciudad de Mérida.⁵ Cercando a la nueva urbe construyeron una muralla en cuyos límites establecieron sus viviendas los nobles. De hecho, Gaspar Antonio Chi aseveró que sus contemporáneos descendientes de los señores principales de Mayapán, podían identificar con precisión los lugares de la ciudad en donde habían habitado sus antepasados, esto es, dentro de los muros que circundaban a la antigua ciudad.⁶

Como parte del grupo dirigente, los que moraban dentro de las murallas de la ciudad estaban exentos de pagar tributo. Los que vivían fuera quedaron sujetos a los nobles y les debían tributo a cambio de ayuda y protección.⁷ Los recursos fundamentales para la subsistencia de los mayas fueron parte de la arena política, quedando en las manos que estaban dentro del muro que rodeaba a Mayapán: tierra y gente (lo que se traducía en trabajo y tributo) fueron repartidas a los señores principales, "cada uno conforme a la antigüedad de su linaje y ser de su persona",⁸ mientras que los pozos de agua quedaron cerca de las casas de los nobles.⁹

Se dice que Kukulcán estuvo un tiempo entre los mayas para después regresar a México, de donde procedía. Habiendo partido el líder, los señores principales acordaron que el mando lo tuviera "la casa de los Cocomes" por ser la "más antigua y más rica y por ser la que regía entonces hombre de más valor".¹⁰ Pero si es cierto que la tierra y la gente fue asignada de acuerdo con la antigüedad de cada linaje, es posible que el de los Cocom haya sido de los más prestigiosos desde Chichén Itzá, pues en algunas fuentes se subraya que si el poder les fue conferido a ellos, había sido, en parte, porque "eran tan ricos que poseían veinte y dos buenos pueblos".¹¹

³ Landa, D., *Relación de las cosas*, 12

⁴ Herrera, A., *Historia general*, 215.

⁵ Landa, D., *Relación de las cosas*, 13

⁶ Chi, G., *Relación*, 230.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Landa, D., *Relación de las cosas*, 13

⁹ *Ibidem*, 28

¹⁰ *Ibidem*, 14

¹¹ Este dato viene en la *Historia General* de Herrera, de ahí que sea importante recordar que, según se especificó en la introducción de esta tesis, es muy probable que los escritos de este autor

En las fuentes tempranas se dice que una vez en el gobierno, los Cocom se dieron a la tarea de reordenar el espacio y organización de su ciudad, disponiendo que dentro del cercado quedaran las viviendas de los señores nobles, las de los sacerdotes y los templos; en tanto fuera mandaron construir casas en las que cada uno pondría un mayordomo y a donde acudiría la gente de los pueblos cuando fuera a la ciudad a pagar tributo y tratar diversos asuntos. Estos "mayordomos" servían de vínculo entre los señores y sus pueblos sujetos, los cuales eran administrados por gobernadores que asignaban los nobles que vivían en la ciudad "y si eran adeptos confirmaban en sus hijos los oficios".¹² Según el relato de fray Diego de Landa, el gobierno de esta forma establecido tuvo muchas décadas de paz y estabilidad.

Tiempo después un nuevo grupo se unió a los señores principales que llegaron desde Chichén Itzá y ya estaban asentados en Mayapán: el de los Tutulxiu. Cuando Landa narra la fundación de Mayapán, asegura que los Cocom los invitaron a establecerse dentro de las murallas de su ciudad porque sabían que eran muy buenos constructores.¹³ A juzgar por este relato, uno de los éxitos de la adaptación de los Tutulxiu a su nuevo lugar fue haberse sujetado a sus leyes y haber "emparentado unos con otros".¹⁴ Lejos estaban los Cocom de imaginar que sus invitados serían después los causantes de su derrocamiento. Los informes sobre la destrucción y ulterior abandono de Mayapán que llegaron hasta los cronistas coloniales tienden más a la versión de los vencedores, pues fue precisamente Gaspar Antonio Chi Xiu, como intérprete general, el relator oficial de este hecho.

En *La relación de las cosas de Yucatán* se dice que entre los sucesores de la "casa de Cocom" hubo uno que hizo alianza con los de Tabasco e introdujo más extranjeros dentro de la ciudad; tiranizó y esclavizó a "la gente menuda". En respuesta, el señor principal de los Tutulxiu, "que era gran republicano como sus antepasados", conspiró con los demás principales para derrocar a la "casa" de los Cocom. Así lo hicieron: quemaron sus milpas, saquearon sus casas y mataron a Cocom y a todos sus hijos, excepto a uno que se encontraba en Ulúa haciendo tratos comerciales.¹⁵

sobre Yucatán se hayan basado en las anotaciones originales de Landa, de manera que quizá esta observación sobre los Cocom se refiera a algún pasaje extraviado de los escritos originales del franciscano. Herrera, A., *Historia general*, 215.

¹² Landa, D., *Relación de las cosas*, 14

¹³ *Ibidem*, 16

¹⁴ *Ibidem*, 16

¹⁵ *Ibidem*, 17-18; Herrera, A. *Historia general*, 216

Fue entonces que después de casi 500 años de haber habitado Mayapán, los nobles y señores principales que moraban circundados por las vallas de su ciudad, emprendieron un nuevo camino.¹⁶ Ah Xiu, señor principal de los Tutulxiu, fue seguido por su gente para formar la provincia de Maní, quedando como *halach uinic*¹⁷ de ella.¹⁸

El sobreviviente de los Cocom "se juntó con los parientes y vasallos" para poblar el asiento de Tibolón -que significa *juzgados fuimos*- reuniéndose ahí muchas familias que fueron nombradas "Cocom"; su provincia se llamó Sotuta. Pero más que referir vínculos de parentesco en sí, este relato muestra una dependencia política a razón de la cual los súbditos de Cocom eran designados de la misma forma.

Los mexicanos que ayudaron en algún tiempo a los Cocom recibieron permiso de los Xiu para permanecer en la tierra, a condición de que se "poblasen en un pueblo apartado, para sí solos" y que no se casaran más que entre ellos, estableciendo así la provincia conocida como Ah Canul. La de Ah Kin Chel fue fundada por Ah Chel, y allí residieron los Chel hasta la llegada de Francisco de Montejo.¹⁹ Sobre esta provincia, Diego de Landa escribió que su capital, Tikuch, era uno de los asientos más poblados con "gran número de gentes", pues su fundador, por ser yerno de uno de los sacerdotes más importantes de Mayapán, gozaba de gran reconocimiento y estima.²⁰

A juzgar por estas fuentes, la destrucción de Mayapán no logró romper con la dependencia política que había entre los dirigentes y sus súbditos. Ciertamente cambió de arena política, deshizo el gobierno confederado, pero las relaciones de dependencia que se expresaban en el lenguaje del parentesco subsistieron para reestructurarse en un nuevo escenario político. Así, los Cocom, los Chel y los Xiu abandonaron Mayapán para construir nuevos e independientes destinos.

Sin embargo, ello no finalizó con las rivalidades previas, y hasta principios de la Colonia continuaron las vendettas y posiciones antagónicas entre estos grupos, y la descendencia y antigüedad de su estirpe eran argumentos para pugnar por primacía y legitimidad:

¹⁶ *Ibidem*, 17

¹⁷ Gran señor

¹⁸ Herrera, A., *Historia general*, 215

¹⁹ Landa, D., *Relación de las cosas*, 18

²⁰ *Ibidem*. La gran población con la que se fundó esta nueva provincia es advertida también en las *Relaciones Histórico Geográficas de la gobernación de Yucatán*, RGHY, v.II, 94, 96.

*Los Cocomes declan a los Xiues que eran extranjeros y traidores al matar a su señor principal robándole su hacienda. Los Xiues se decían tan buenos como ellos, tan antiguos y tan señores, y que no fueron traidores sino libertadores de la patria matando al tirano. El Chel decla que era tan bueno como ellos en linajes, por ser nieto de un sacerdote, el más estimado de Mayapán ...*²¹

Lo cierto es que descender de alguno de los linajes que gobernaron Mayapán se convirtió en asunto de prestigio. Los indios -nos dice Landa- se jactaban mucho de los varones que había habido en sus linajes, y saber de las genealogías era inclusive materia del conocimiento especializado manejado por los *ah kin'ob* o sacerdotes.²² El hijo del cacique de Sanahcat, por ejemplo, declaró a Landa que su padre recibió en cierta ocasión una carta de Francisco Pech, cacique del pueblo de Telchac y *ah kin*, en donde "le trataba cosas antiguas tratándole de sus linajes ... que en un libro que tenía lo leía y lo creía así como lo decía".²³

Algunos escritos señalan que después de la formación de las nuevas provincias prehispánicas fueron 20 los años que vivieron los mayas de bienestar y abundancia; que la gente se multiplicó al punto que se afirmaba que toda la provincia parecía un solo pueblo. Hasta una noche en que fueron azotados por un huracán que causó grandes estragos.²⁴ Buscando que volviera la prosperidad a sus pueblos, los señores Xiu de Maní acordaron hacer un sacrificio de esclavos en el pozo de Chichén Itzá, pero les era necesario pasar por el pueblo principal de los Cocom, sus antiguos y capitales enemigos. Para evitar imprevistos, mandaron una embajada que preguntara a sus rivales si podían pasar por sus territorios, a lo que recibieron una respuesta afirmativa. No obstante, habiendo llegado a un pueblo a dos leguas del de los Cocom, se hospedaron en una casa que sus anfitriones incendiaron y flecharon. Herrera apunta que si bien este hecho estuvo determinado por la enemistad previa, también fue influido porque los Xiu habían recibido pacíficamente a los españoles en su primera expedición en 1527.²⁵ En respuesta los Tutulxiu tomaron venganza quemando y matando gente en los pueblos de los Cocom.

²¹ Landa, D., *Relación de las cosas*, 18-19

²² *Ibidem*, 41.

²³ DDQAMY, t. 1, 153. Declaración de Diego Tzab, hijo del cacique del pueblo.

²⁴ Herrera, A., *Historia general*, 216

²⁵ Sobre los pormenores de esta primera entrada de los españoles a Yucatán, ver Chamberlain, R., *Conquista y colonización*, 37-62, sobre la alianza de los Xiu con los españoles, 141-143.

Esta revancha dejó en una grave crisis a la provincia, debilitándola al punto que hacia 1535, cuando los españoles regresaron, pudieron conquistarla con mayor facilidad.²⁶

Pese a que los relatos de Landa, ya de por sí fragmentados, dejan algunas lagunas que impiden por el momento tener una versión más detallada de los acontecimientos, cabe destacar –como se dijo al principio de este capítulo– que el interés es advertir la manera en que el parentesco funcionó como un lenguaje que permitió a los informantes de las fuentes coloniales tempranas expresar los principios básicos de su organización social y política.

Aunque mediada por el esquema cultural español, la explicación que se da en las fuentes tempranas sobre el devenir de las principales entidades políticas se estructuró a partir de pautas parentales: la fundación y decadencia de Chichén Itzá dependió de las relaciones interpersonales de un grupo de germanos; el establecimiento de la nueva ciudad de Mayapán aglutinó a los linajes prominentes, la forma en que se reorganizó el gobierno y el manejo de recursos obedeció a criterios de parentesco, su destrucción se debió a conflictos entre grupos de parientes; la posterior conformación de las provincias o *cuchcabal'ob* tuvo también como eje al parentesco. Es decir, que en las fuentes tempranas no es posible extraer un lenguaje diferenciado que distinga el campo social de los intereses políticos, por lo que ambos se manifestaron en el único disponible: el del parentesco.

Las relaciones de adscripción política que se expresaban en el lenguaje del parentesco desde la fundación de la antigua ciudad de Mayapán hasta la integración de las provincias precoloniales, permitieron a los mayas tender un puente con el cual expresaron una continuidad entre diferentes momentos históricos.

El sistema de gobierno indígena que se desarrolló en Yucatán a raíz de la conquista, al menos en el primer siglo colonial, no presentó un panorama muy distinto. El estrato dirigente de la nobleza retuvo en sus manos el poder gracias, en parte, a que se perpetuó sobre la base de relaciones de parentesco, como el caso de los Pech de Ixil abordado en otro capítulo.

La organización política local siguió funcionando sobre la base de la organización prehispánica sustentada en los caciques y el cuerpo de principales quienes, como las autoridades más importantes a ese nivel, establecieron el vínculo necesario para con las

²⁶ Herrera, A., *Historia general*, 214

españolas.²⁷ Según Nancy Farriss la ruptura con el pasado se dio principalmente a nivel de sistemas estatales de poder²⁸ pues los conquistadores encontraron en el nivel intermedio de los pueblos el espacio mínimo funcional para lograr la imbricación política que garantizara el dominio.

Así, la sucesión del poder y títulos de nobleza dentro de los grupos de parentesco funcionaron como un instrumento político que permitió la reproducción de las formas de organización social indígena.

5.2 ORGANIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA Y ESTRUCTURAS PARENTALES

La historiografía sobre los mayas yucatecos de las épocas prehispánica y colonial ha coincidido en señalar la importancia que el parentesco tenía en los diferentes niveles de organización social de los mayas yucatecos en las épocas prehispánica y colonial.

El trabajo pionero de Ralph Roys sobre la organización política indígena en la península fue de especial importancia, en tanto subrayó que el parentesco sentaba las bases sobre las cuales se erigían otro tipo de ordenamientos más complejos que articulaban la vida política de los mayas. Este autor, como se resumió en el capítulo primero, aisló ciertas variables que lo llevaron a postular la existencia de una unidad mínima que trascendía a la familia extensa y en la cual se imbricaban los sistemas de parentesco, la sujeción personal, la jurisdicción territorial, la propiedad y la política, a la cual denominó con el término maya *ch'ibal*. Según se expuso en el capítulo primero, esta voz se incluyó en el inventario de la nomenclatura de parentesco anotada en los vocabularios coloniales y fue traducida, justamente, como "generación o linaje por parte de padre".²⁹

Sobre la idea de que se trataba de linajes patrilineales, Roys describió esta unidad de organización como un grupo de parientes que provenía de un antepasado común reconocido e identificado por un patronímico. El *ch'ibal*, según este autor, servía para

²⁷ Para Sergio Quezada el cacique o *batab* era, para los españoles, una pieza calve que articulaba la vida política indígena, por ello, durante los primeros años de la colonia su conservación fue básica, más aun, constituyó el cimiento sobre el cual se construyó la colonización. Quezada, S., *Pueblos y caciques*, 60-61.

²⁸ Farriss, N., *La sociedad maya*, 28.

²⁹ *Bocabulario Maya Than*, 367.

regular el matrimonio, la herencia, el acceso a los recursos y al poder político, y sus miembros estaban obligados a prestarse ayuda mutua.³⁰

Sin embargo, el vocablo *ch'ibal* -entendido como un término parental- aparece con poca frecuencia en los mismos documentos en maya citados por Roys y se encuentra prácticamente ausente en el resto de fuentes que trabajé para esta tesis. En el conjunto de los *Títulos de Ebtún*, por ejemplo, esta dicción fue anotada tan sólo en un documento de 1600 que contiene un registro de los pueblos que fueron reubicados por las autoridades españolas en Ebtún, Kaua, Cuncunul, Tekom y Tixcacalcupul. En él se detallan los lugares a donde fueron trasladados los antiguos pueblos con su dirigente y su *ch'ibal*. Si bien Roys traduce esta voz como “descendientes”, el contexto en que fue empleada deja ver que en ella se entreveraban, además, criterios de adscripción política.³¹ De esta forma en el documento se advierte una estrecha relación entre un territorio, una estructura de organización (en el documento en maya aparece como un *cah*), un gobernador o principal y sus dependientes nominados con el término en maya *ch'ibal*. En este sentido, al analizar la versión en maya del *Código de Calkiní*, Okoshi observa que el *ch'ibal* de una persona se mencionaba siempre y cuando se tratase de un *batab*, *ah kul* o principal, es decir, de alguien de alto rango.³²

Mathew Restall, quien basa gran parte de sus investigaciones sobre organización política indígena en documentación escrita en lengua maya, advirtió que no obstante la frecuencia en que se aludía a los grupos patronímicos, eran escasas las ocasiones en que aparecía el término *ch'ibal*.³³

En este sentido, es importante recordar cómo se vio en el capítulo sobre la herencia que aunque el parentesco práctico no funcionara sobre pautas netamente patrilineales, en ocasiones este era un lenguaje al que aludía principalmente la nobleza para expresar la unidad del grupo, lo cual se hacía con el empleo de patronímicos para referir a una colectividad.

Es decir que, de acuerdo con el planteamiento que ha guiado el desarrollo de esta tesis, la voz *ch'ibal* no tuvo una presencia significativa en el terreno del *parentesco práctico* al menos en el siglo XVIII. Lo anterior me lleva a pensar en la posibilidad de que el *ch'ibal* no haya sido tanto una unidad de organización en términos estructurales, sino

³⁰ Roys, R., *Lowland Maya Native*, 661.

³¹ *Títulos de Ebtún*, 73-77.

³² Okoshi, T., *El código de Calkiní*, 241.

³³ Restall, M., *The maya world*, 17.

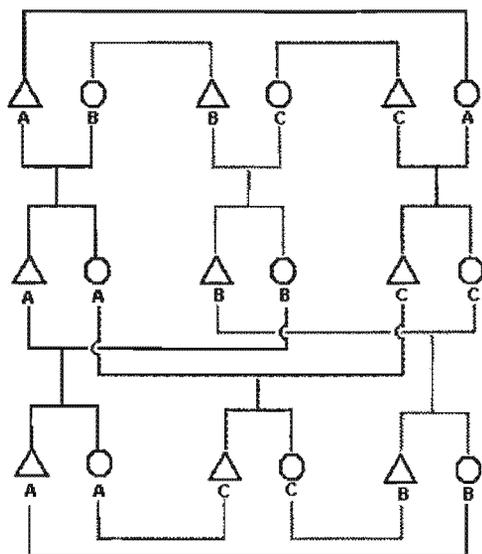
un lenguaje que se empleaba en ciertos ámbitos (como el político) para expresar las relaciones que sustentaban la organización social de acuerdo con el *parentesco oficial*.

Así, los llamados “grupos patronímicos” no necesariamente integrarían un *ch'ibal*, en el sentido estricto de un linaje agnaticio, sino que de acuerdo con la base empírica que se ha desarrollado en los capítulos antecedentes, estarían conformados por una unidad de doble filiación integrada por parientes paralelos y cruzados, la mayoría de cuyos miembros, gracias al sistema de connubio que practicaban, se identificaban con un mismo patronímico, ya fuera por filiación o por alianza.

Recordemos que en un sistema de doble filiación significa un reconocimiento de la ascendencia patriilineal y matrilineal, lo cual no denota que ambas categorías sean idénticas. En este sentido, un ego masculino se asociaba con sus matrilineales básicamente a través de un sistema de alianza semi-complejo donde la prima cruzada matrilateral aparece como una esposa preferencial. De esta forma se unían en un mismo grupo descendientes por línea paterna y materna. En el capítulo primero se esbozó que, según la terminología, el sistema de parentesco yucateco hacía este tipo de reconocimiento de la ascendencia que, con base en la división del universo parental en las categorías de cruzados y paralelos, se integraban consanguíneos, afines, adoptados y espirituales. En los siguientes capítulos se analizó la manera en que estas agrupaciones funcionaban en la práctica, más allá de la nomenclatura. En cuanto al matrimonio, fue posible advertir que las asociaciones formadas con base en los criterios anteriores (doble filiación/ cruzados y paralelos) encontraban en el connubio mecanismos concretos para constituirse y reproducirse. En los siguientes capítulos se exploró la manera en que los grupos así constituidos actuaban en distintos escenarios, como la residencia o la herencia de bienes materiales. De ahí que no sea aventurado plantear que estas unidades de organización hayan encontrado también en el ámbito político un terreno en el cual desplegar las relaciones que los sustentaban, con el fin de perpetuarse.

Supongamos un modelo hipotético formado por los patriilineales y matrilineales de los grupos A y B:

Cuadro 36. Modelo hipotético de la estructura paranteal de los cuchteel'ob



Al tratarse de un sistema semi-complejo que se caracteriza por no intercambiar cónyuges de manera recíproca, se hace necesaria la presencia de un tercer grupo (C) que participe en el mismo circuito de connubio. Planteemos, también, la posibilidad de que este colectivo estuviera liderado por el grupo A, de manera tal que todos los individuos, hombres y mujeres, quedarían relacionados a éste ya fuera por filiación o por alianza. Los descendientes patrilineales de A serían su hijo (A) y el hijo de su hijo (A), integrando en el mismo colectivo a las esposas de ambos (B). Los parientes matrilineales de A serían su hermana (A) y el esposo de ésta (C), el hijo de ambos (C) y la hija de este último (B) quien, idealmente, sería la esposa del nieto patrilineal de A. Pero al tratarse de un matrimonio preferencial entre parientes cruzados, la esposa de ego podría ser al mismo tiempo su pariente matrilineal (B) como también lo serían su cuñado (B), la esposa de éste (C) y sus descendientes. Es factible suponer que si A fungía como titular, todos los demás integrantes de la unidad de parentesco se identificarían con ese patronímico, aunque no necesariamente fuera el propio.

Una complejidad semejante nos aleja la noción de linajes estructurados de acuerdo con normas estrictas de filiación y nos plantea la necesidad de esbozar, también,

las características de otra unidad que conformaba el universo de organización sociopolítica de los mayas yucatecos de la época colonial: el *cuchteel*. Y esto es porque, al parecer, con el término de *ch'ibal* se hacía alusión al linaje de los señores principales de los *cuchteel'ob*.³⁴

Los *cuchteel'ob* fueron denominados "barrios" o "parcialidades" por los españoles. La historiografía sobre el área los ha descrito como la parcialidad de una entidad política mayor, a saber, el *cah* o pueblo. Al parecer estos "barrios" eran originalmente pueblos separados y probablemente tuvieron cierto grado de autonomía con respecto al *cah*, cada uno era administrado por un *ah cuch cab*, oficial que más tarde sería llamado principal o regidor por los españoles y *chuntan* por los mayas.³⁵ Si bien no está clara la forma de organización que tenían estas unidades que aglutinaban a la población maya, parecen haber trascendido la colonización bajo la forma de *parcialidades*.³⁶ Para Farriss estas subdivisiones prehispánicas eran fundamentalmente unidades territoriales.³⁷

El *cuchteel* ha sido comparado con el *calpulli* mexica y se ha llegado a pensar que representaba a un patrilinaje exogámico, que conformaba una entidad política, con bases en la residencia, funciones administrativas, militares, de cooperación en el trabajo y con una base territorial de carácter comunal.³⁸ Sin embargo, otros estudios han argumentado que el término *cuchteel* parece referirse a los funcionarios que pertenecían al grupo gubernamental bajo el mando de un *batab* o un principal. Bajo dicha visión, los pueblos estaban integrados por un asentamiento principal, rodeado por varias aldeas denominadas *cuchteel*, mismas que a su vez se integraban por *ch'ibal'ob*, pero no en el sentido de las unidades sociopolíticas antes descritas, sino en el de funcionarios bajo el mando de un gobernante o como componente de una organización político territorial.³⁹

En esta misma línea, el estudio de Phillip Thompson sobre Tekantó destaca las características políticas de las parcialidades coloniales cuyo antecedente se encuentra en el *cuchteel*. Con base en un detallado análisis de la rotación en los cargos de Cabildo, este autor llegó a la conclusión de que cada regidor representaba a un grupo de

³⁴ Bracamonte, P., *Los mayas y la tierra*, 72, 104-105.

³⁵ Roys, R., *The Indian Background*, 7

³⁶ Carrasco señala que el término "parcialidad" se usa con frecuencia en las fuentes para designar las principales divisiones de una entidad política o una ciudad, con hincapié en los aspectos territorial y político, como unidad que tiene su propio dirigente. Carrasco, P., *Estructura político-territorial*, 33.

³⁷ Farriss, N. *La sociedad maya*, 260.

³⁸ Quezada, S., *Pueblos y caciques*, 38-42.

³⁹ Okoshi, T., *Los Canules*, 209-210.

individuos que integraban una parcialidad.⁴⁰ De ser así, podemos suponer que éstas funcionaron como las unidades políticas mínimas de la estructura local.

No obstante, el problema ha sido interpretar el papel que desempeñaba el parentesco en el *cuchteel*. A pesar de la centralidad que ocupan las relaciones de parentesco en la argumentación de Ralph Roys sobre la organización política maya, para este autor el *cuchteel* se basaba en otro tipo de vínculos que escapaban al ámbito parental de la sociedad, pues observa que los indios portadores de un mismo patronímico se distribuían en diferentes barrios, además de que, como Thompson, destaca los rasgos político administrativos de esta unidad.⁴¹ Dicha idea concuerda con el modelo esbozado por Roys de una sociedad basada en linajes patrilineales, sin embargo, como se ha visto a lo largo de esta tesis, la patrilinealidad era más un lenguaje que se expresaba en ciertas ocasiones que una realidad empírica de las relaciones del parentesco práctico.

De manera que si se piensa en un grupo de parentesco formado por parientes cruzados y paralelos, que además apelaba con frecuencia al parentesco por adopción, tendríamos una unidad hipotética integrada por individuos que podrían portar distintos patronímicos y que, no obstante, se reconocerían como parientes y emprendían acciones corporativas que los hacían ser, más que un linaje, una *persona moral* en el sentido descrito por Lévi-Strauss.⁴²

En su estudio sobre la jurisdicción y tenencia de la tierra, Pedro Bracamonte distingue tres rasgos distintivos del *cuchteel*:

- a) el vínculo de sujeción y reconocimiento de los *macehuales* a los principales,
- b) las personas emparentadas o no que dependían de una casa, o del señor de una casa noble;
- c) un grupo social que formaba una parte identificable en un pueblo.

De esta manera, el término puede aplicarse tanto a los habitantes de una parcialidad concebida como unidad residencial como también a los dependientes de un señor principal.⁴³ En consecuencia, el *cuchteel* podría ser entendido como una unidad de organización que incorporaba características corporativas, en tanto a través de sus dirigentes manejaba la tenencia y el uso de recursos como la tierra y las fuentes de agua y participaba en la organización política local. Al mismo tiempo, contribuía a reproducir la jerarquización interna de la sociedad integrando a individuos pertenecientes tanto al

⁴⁰ Thompson, P., *Tekantó*, 268.

⁴¹ Roys, R., *The Indian Background*, 63.

⁴² Lévi-Strauss, *Palabra dada*, 182.

⁴³ Bracamonte, P., *Los mayas y la tierra*, 172.

estrato de la nobleza como a los comuneros, a través del manejo estratégico de recursos y, principalmente, del poder y las relaciones políticas.

Esta imagen coincide con el modelo de *maison* propuesto por Lévi-Strauss según el cual estas unidades, expresadas en lenguaje parental, se definen en principio por la posesión de una propiedad compuesta por riquezas materiales y no materiales, recurriendo para ello al parentesco consanguíneo (trazado bilateralmente), pero también sin restricción alguna al parentesco por alianza o por adopción.⁴⁴

Por tanto, es factible plantear la hipótesis de que el *ch'ibal* haya sido una forma de hablar de la unidad y la adscripción en términos parentales de una estructura de organización denominada en maya *cuchteel* y, en términos antropológicos, *casa* o *maison*. Es decir que, al parecer, con el término *ch'ibal* se hacía referencia a una forma de organización que compartía muchas de las características que la antropología ha asignado a los linajes y con el cual se hacía referencia a un tipo específico de conexión genealógica que trazaban entre sí los nobles que tenían en sus manos el manejo de algunos de los recursos más importantes del mundo colonial indígena como eran el poder político, la tierra y el agua. Es posible que los *ch'ibal'ob* no hayan sido tanto una unidad organizativa en términos estructurales, sino que se tratara de la legitimación parental que hacía un estrato social para justificar la jerarquización interna de los *chuchteelo'ob*, los cuales, más que grupos de filiación unilineal, habrían conformado casas en el sentido que Lévi-Strauss propone. De esta forma, nos veríamos obligados a pasar sucesivamente de las relaciones de parentesco a las relaciones de propiedad y de adscripción política.

Por otro lado, es muy significativo que el término *ch'ibal* aparezca en documentación de la época colonial temprana que da cuenta de la organización política de los mayas y que no se haya empleado en fuentes más tardías. Como se ha visto en el capítulo sobre la herencia, en los siglos XVII y XVIII la forma en que se hablaba de la unidad de un grupo de descendientes era con el vocablo *kilacabil*, que a pesar del referencial patronómico con el que se hacían llamar, no necesariamente incluía sólo a agnados. En ocasiones, según se apuntó, integraba incluso a parientes adoptados.

Sin embargo, el principal escenario en el que se desplegaba este lenguaje (*kilacabil*) era uno vinculado al uso y tenencia de la tierra y en ninguno de los casos se puede leer entre líneas una acepción de adscripción o dependencia política. Así, de manera hipotética, es posible plantear que el énfasis patrilíneo que se hacía con la voz

⁴⁴ Lévi-Strauss, *Palabra dada*, 180.

ch'ibal, como un criterio de filiación a una unidad de organización, haya perdido fuerza en el transcurso de la época colonial.

En las etnografías contemporáneas del área maya se encuentran ejemplos de unidades de organización semejantes que podrían contribuir al análisis del *chuchteel* yucateco de la época colonial. Entre los tzotziles de Chiapas, por ejemplo, Henri Favre describió que los pueblos estaban divididos en "secciones" que representaban una unidad social cuya cohesión reposaba en el parentesco trazado bilateralmente. Sus principales funciones eran las de regular el matrimonio, la residencia y la tenencia y uso de la tierra. Además cada una, como las parcialidades del Yucatán colonial, tenía participación activa en el gobierno local.

Aunque el autor no lo exprese, es factible que este ordenamiento se entretijera con los hilos de la distinción entre parientes cruzados y paralelos, dado que señala que los miembros de una sección se llamaban recíprocamente *ic'an*, es decir, hijo de la hermana de un hombre (el *acan* yucateco). De ahí se entiende, entonces, que el matrimonio en las secciones tzotziles era básicamente endógamo: un compañero de sección, un pariente cruzado, era un afín en potencia.⁴⁵

Como se ha mencionado, el *cuchteel* formaba parte de una unidad política mayor denominada *cah*. Fue precisamente este nivel de organización el preferido por los españoles para construir la base sobre la cual impulsaron la colonización.⁴⁶ La continuidad de esta célula de organización permitió tender un puente entre la época prehispánica y la novohispana, y su persistencia fue clave para el ulterior desarrollo de las instituciones impuestas por los españoles como las repúblicas de indios y los cabildos, además de la organización del trabajo indígena y la recaudación tributaria.

Para Mathew Restall, el *cah* puede ser visto como la unidad fundamental del mundo sociopolítico maya,⁴⁷ de manera similar a lo que se ha señalado para el caso del altiplano central con respecto al *altépetil*, donde los colonizadores, a pesar de comprender vagamente la naturaleza de los lazos políticos característicos de esta unidad, la

⁴⁵ Favre, H., *Cambio y continuidad*, 162-165.

⁴⁶ Quezada plantea que el *batabil* fue la unidad sobre la cual se basó la fundación de los pueblos coloniales, ya que el lugar de residencia del *batab* fue el lugar que se dio preferencia para reunir a los pueblos o rancherías sujetas a éste, y fue la figura que los españoles utilizaron como intermediario entre ellos y la población maya. Quezada, S., *Pueblos y caciques*, 38.

⁴⁷ Restall, M., *The maya world*, 13.

denominaron como pueblo, entendiendo por esto a una colectividad integrada jurídicamente, con un territorio con estructuras definidas.⁴⁸

Finalmente, el *cuchcabal* es el nivel que se ha descrito como la forma más compleja de organización política en la época prehispánica, entidad que en los primeros años de la colonización fue denominada como "provincia" para señalar que se trataba de una unidad política identificable. De acuerdo con Ralph L. Roys, cuando los españoles llegaron a la península de Yucatán, la población estaba aglutinada en el marco de 16 *cuchcabal'ob*. Cada provincia era regida por un *halach uinic*, quien a su vez era *batab* del lugar donde residía, pero su posición se definía por el reconocimiento de sujeción que le otorgaba un grupo de *batabes*. Aparentemente los *cuchcabales* presentaban un grado diverso de centralización, pues mientras que algunos tenían un señor reconocido, otros se formaban con la asociación de *batabes* independientes, a la manera de una confederación.⁴⁹

Tsubasa Okoshi, en su estudio sobre la organización política y territorial prehispánica basada en un análisis lingüístico del *Códice de Calkiní*, entiende a estas unidades como "un espacio territorial donde se encuentra un conjunto de pueblos cuyos gobernantes están enlazados, con aquellas relaciones tan complejas de índole político religiosa, por el poder que reside en un pueblo".⁵⁰

Sin embargo, el colonialismo español, a través de políticas que buscaban la simplificación de la organización política y territorial indígena, eliminó estas unidades de organización, favoreciendo, como ya se ha referido, el nivel intermedio de los pueblos, el *cah*.

En este punto es importante hacer una pausa para reflexionar sobre el papel que pudo haber desempeñado el parentesco en estos dos últimos niveles, el *cah* y el *cuchcabal*. Con base en la información aquí apenas esbozada es difícil suponer que las relaciones de parentesco permitan explicar, por sí solas, la estructura política que se construía más allá del nivel del *cuchteel*, ya que en los escenarios que los españoles denominaron "pueblo" y "provincia" es posible observar un lenguaje político independiente a aquel que caracterizaba al parentesco.

Al parecer, como se planteó líneas atrás, los *cuchteel'ob* podrían haber sido grupos de parentesco estructurados de acuerdo con normas de doble filiación y

⁴⁸ García Martínez, B., *Los pueblos de la sierra*, 78.

⁴⁹ Roys R, *The political Geography*, 3-6.

⁵⁰ Okoshi, T., *Los Canules*, 267.

reproducidos con base en un sistema de alianza entre parientes cruzados y paralelos. Estas unidades perfilaban su jerarquía interna sobre la base del manejo, uso y tenencia de recursos fundamentales, como eran la tierra y las fuentes de agua. Así, las conexiones genealógicas particulares (*ch'ibal*) que trazaban entre sí algunos miembros del *cuchteel* habrían funcionado como un medio de legitimación que les permitía controlar el acceso a estos recursos y, con él, perpetuar su posición de autoridad dentro del *cuchteel*. Ello, también, habría contribuido a determinar aquellos individuos que podrían representar a esta unidad en la vida política local. Lo anterior significaría que, más allá del *cuchteel*, cambia el sentido que podría haber tenido el trazo de relaciones parentales entre algunos miembros del Cabildo (*cah* o pueblo) y más aún en la organización política extralocal (*cuchcabal* o provincia), en donde ingresaban a la arena política muchos más elementos como la guerra, el comercio, el territorio, etc. En este sentido, se plantea que las "credenciales genealógicas" requeridas para ocupar un cargo de autoridad se definirían en cada *cuchteel* o parcialidad.

No obstante, se hace necesario explorar otras hipótesis que contribuyan a explicar por qué, en ciertos casos, a través del patronímico es posible suponer la existencia de vínculos de parentesco entre las autoridades indígenas de los pueblos y las provincias de la época prehispánica e inicios de la Colonia. En este terreno es preciso reflexionar sobre los mecanismos que habrían servido a las autoridades políticas para centralizar el poder y cohesionar en una sola estructura diferentes niveles de organización social. Aparentemente el parentesco funcionó como un medio de legitimación que permitía a los dirigentes establecer alianzas y tener representación en las diferentes escalas de la organización política. Lo anterior no significaría que el parentesco hubiera estructurado el conjunto de la vida política indígena, sino que habría sido apenas un medio para controlar y centralizar el poder. Sin embargo, es importante subrayar, la manera en que esto podría haberse expresado en la práctica social es aún esquiva, y este es apenas un primer intento por comprender el papel que pudo haber tenido el parentesco en el conjunto de organización política de los mayas yucatecos, sobre todo en la época previa a la colonización y las primeras décadas que le siguieron.

5.3 SUCESIÓN Y PARENTESCO

Desde el inicio de esta tesis se ha hecho énfasis en que en el análisis de la manera en que se construían y funcionaban los grupos de parentesco es de central importancia estudiar la forma en que circulaba la propiedad tangible e intangible, pues se parte de la noción de que el parentesco puede ser entendido como un lenguaje que era empleado para salvaguardar y reproducir intereses colectivos, creando y manteniendo grupos sociales efectivos.⁵¹

En el capítulo cuarto se abordaron las rutas que seguía la transmisión de objetos materiales, vinculando en una misma agrupación a distintas generaciones con lazos de parentesco trazados de maneras variables. Quedó en suspenso, sin embargo, examinar cómo se legaba otro tipo de propiedad que, aunque no se incluía en los testamentos, sí integraba parte del patrimonio parental: los títulos de nobleza e hidalguía y los cargos políticos.

5.3.1 El marco social de la sucesión: la organización socio-política indígena en la Colonia

Como se adelantó en el apartado anterior, la organización sociopolítica que se desarrolló en Yucatán tras la conquista se fundó en la subsistencia de prácticas e instituciones nativas que permitieron a los españoles tender un puente entre la época prehispánica y la colonial, pero fundamentalmente, entre los nuevos súbditos de la Corona española y el sistema recién impuesto. Es difícil saber hasta qué punto los españoles lograron comprender la compleja red de relaciones que subyacía el sistema político indígena, sin embargo, parece haberles quedado claro que en la nobleza se encontraba la herramienta indispensable para lograr establecer un dominio indirecto sobre la población maya en general.

De esta manera, las relaciones de parentesco que los mayas establecieron, fortalecieron y recrearon desde la época previa a la conquista, inclusive desde la fundación de Mayapán, ocuparon un lugar central en el desempeño posterior de la nobleza indígena y la clase dirigente, sobre todo en el sistema de caciques que se desarrolló en Yucatán durante la segunda mitad del siglo XVI.

Las complejas formas de organización prehispánicas obligaron a la Corona española a reconocer la necesidad de recurrir a la mediación de la elite indígena, y para esto, como se

⁵¹ Beattie, J., *Otras culturas*.

verá más adelante, emprendió una política de apoyo a los caciques, pues de ellos y de la autoridad que ejercían sobre su población dependía el funcionamiento del aparato colonial.

El personaje central de las nuevas repúblicas de indios fue el *batab*, quien junto con el grupo de principales o *chuntanes*, tomaba las decisiones más importantes del pueblo y afrontaba las relaciones con las instancias coloniales. Anualmente se elegían los integrantes del Cabildo: en un primer nivel se encontraban los alcaldes, los regidores y el procurador general quienes se encargaban de la administración de bienes comunales y la impartición de justicia; les seguía el escribano encargado de elaborar libros de actas, tierras y testamentos.⁵²

Sin embargo, hay que mencionar que el poder otorgado a los ahora llamados caciques fue limitado a fin de que no compitiera con los intereses de la Corona, la Iglesia y los encomenderos. Para esto la Corona redujo los ingresos de la elite, de manera que lo que recibían de tributo fuera inferior a lo que era antes de la conquista.⁵³ Vemos así como, en forma contradictoria, la Corona proporcionó a los caciques los medios para ejercer su autoridad, sin embargo, no garantizó de manera definitiva sus privilegios, y la elite indígena resultó ser una aristocracia mantenida bajo tutela, significando esto una reducción y limitación de su poder. En el caso yucateco la jerarquía social de los mayas fue desconfigurada. Por ejemplo, aquellos que antes eran gobernadores territoriales, fueron reducidos a *batabes* de comunidad, a pesar de que se les haya reconocido gran parte de su autoridad y se les hayan dado muchos privilegios: el más relevante fue sin duda la exención del pago de tributos, pero también tenían prerrogativas de carácter social como que se les haya permitido montar a caballo (en ocasiones previo pago por este derecho), el uso de armas -aunque fueran sólo escopetas- y se les diera un estatus especial dentro de la estructura del régimen colonial.

Un lugar común en todos los escritos es señalar la marcada y compleja estratificación social que existía entre los mayas, misma que la colonización tendió a simplificar en una división tajante entre nobles y *macehuales*. Gran parte de las menciones que se hacen al parentesco de los mayas tienen que ver con la clase dirigente.

Los diccionarios registran que a los nobles de Yucatán se les designaba con el término *almehen*, y la vigencia del uso de este vocablo hasta el siglo XVIII se evidencia en los documentos. Sin embargo, en los diccionarios coloniales también se copió otra serie

⁵² Bracamonte y Solís, en el capítulo 2 que trata sobre el poder político entre los mayas, los autores dedican un apartado al funcionamiento de los consejos de chuntanes destacando la continuidad de las estructuras de poder político prehispánicas, *Espacios mayas*, 108-115

⁵³ Piel, J., *Sahcabajá*, 78

de términos que nos permiten pensar que la estratificación social era mucho más compleja que la simple división tajante entre nobles y *macehuales*.

Si bien el vocablo más utilizado en los documentos coloniales para referir a los nobles es el de *almehen*, en los vocabularios podemos leer que no se trataba de una clase del todo homogénea. Al parecer existía una distinción entre los nobles por nacimiento y aquellos que llegaban a serlo en el curso de su vida. Así, mientras *ah mehenil*, *ah chibal* y *ah kaaba* significaban "noble por linaje o fama",⁵⁴ "noble de linaje y sangre principal", y "noble de linaje o casta noble",⁵⁵ *al mehen cunah* fue traducido como "ennoblecimiento" y "hacer hidalgo o principal a alguno"⁵⁶ y *al mehen hal* "hacerse hidalgo".⁵⁷

Por otro lado, las voces que podrían estar indicando una estratificación entre la clase alta se vinculan, en la mayoría de los casos, a la organización política. Veamos algunos ejemplos:

Término	Significado
<i>Ah canan cahob:</i>	"los principales del pueblo"
<i>Ah cuch cab:</i>	"principal o regidor de pueblo"
<i>Ah kulel:</i>	"cierto oficial de república, menores que los ah cuch cab y mayores que los tupiles"
<i>Ah tepal:</i>	"señor, soberano, decíase a los reyes y señores como gran reverencia"
<i>Ahau:</i>	"rey, soberano".
<i>Bakte uinic:</i>	"hombre que está bajo el poder de otro"
<i>Batab:</i>	"cacique"
<i>Cencen ahmen:</i>	"oficial de poco más o menos"
<i>Chun t'an:</i>	"el principal y mayor"
<i>Halach uinic:</i>	"hombre de hecho; gobernador, nombre de dignidad"
<i>Ix ahau:</i>	"reina, la mujer del rey"
<i>Tac pu:</i>	"vasallo o tributario"
<i>Tupil:</i>	"criado de la casa pública, alguacil"
<i>U noox batab:</i>	"los ah kuch cab, regidores, alcaldes que tienen el cacique en medio y que parece que le sustentan para que no caiga"

Llama sobre todo la atención que la palabra que los españoles tradujeron como "ciudadano", *ah ich paa*, signifique literalmente "el que está dentro de la muralla". Es

⁵⁴ Álvarez, C. *Diccionario etnolingüístico*, 443

⁵⁵ Edición del *Diccionario de Motul* de Juan Martínez Hernández en Álvarez, C., *Diccionario etnolingüístico*, 444

⁵⁶ Edición del *Diccionario de Motul* de Juan Martínez Hernández y versión maya español de la colección John Carter Brown; *Diccionario de la Lengua Maya* en Álvarez, *Diccionario etnolingüístico*, 443.

⁵⁷ Edición del *Diccionario de Motul* de Juan Martínez Hernández y versión maya español de la colección John Carter Brown en Álvarez, *Diccionario etnolingüístico*, 443.

posible que, aunque con jerarquías internas, el estrato noble en el siglo XVI se haya delimitado, en parte, por el recuerdo de aquellos que descendían de los mayas que habitaron circundados por la valla que rodeaba a la ciudad de Mayapán. En este sentido, vale recordar el pasaje en el que fray Diego de Landa afirma que los indios tenían "mucha cuenta con saber el origen de sus linajes, especialmente si vienen de alguna casa de Mayapán".⁵⁸

Por otro lado, también parece haber habido un reconocimiento de jerarquías en cuanto a la edad, de manera que los nobles con más años tenían aún mayor prestigio interno. Esto se confirma en la acepción de *nucte batab'ob* como "los mas principales caciques", pues su sentido literal es "batabes ancianos".⁵⁹ Por su parte Juan Pío Pérez registró que *noh uinic* (gran hombre) significaba "hombre principal anciano".⁶⁰

Una breve caracterización de las cohortes de edad que se pudo registrar en los cargos de Cabildo de varios pueblos en la primera mitad del siglo XVIII muestra que, en efecto, había una jerarquía interna en cuanto a la edad. Por ejemplo, los escribanos eran los más jóvenes, con un promedio de 35 años; la diferencia entre regidores y alcaldes era mínima, pues los primeros tenían una edad promedio de 39 años en tanto la de los segundos era de 40; el cargo de mayor importancia, el de *batab*, era ocupado por hombres que oscilaban alrededor de los 50 años.⁶¹

Paralelamente, parece haber existido un estrato intermedio que se refleja en el uso del término *azmen uinic* que quería decir "hombre entre principal y plebeyo, de mediano estado".⁶² Mientras que para referir a la gente del común existían muchos otros términos: *hoyacah*, gente común y plebeya; *yalba uinicen*, hombre común y plebeyo; *cabal uinic*, hombre vulgar; *ah p'iiz cab*, aldeano, plebeyo; *cacanal uinic*, plebeya gente y mediana; *ich cah*, plebe, plebeyo; *chanbel uinic*, hombre plebeyo y común; *memba uinic*, hombre plebeyo.⁶³ Pero llama la atención otro conjunto de vocablos que señalan a los indios del

⁵⁸ Landa, D., *Relación de las cosas*, 41

⁵⁹ Edición del *Diccionario de Motul* de Juan Martínez Hernández en Álvarez, *Diccionario etnolingüístico*, 434.

⁶⁰ Posiblemente la traducción al español del término *nucté* como "anciano" no sólo haya tenido la acepción de "mayor edad" sino que quizá también refiriera a aquellos hombres que tenían más tiempo en el cargo o que hubieran ocupado el puesto tiempo atrás. En el *Diccionario de Autoridades* se asienta que si bien *anciano* significaba "la persona que tiene muchos años" también especifica que "metafóricamente se dice de cualquiera cosa antigua u de largo tiempo". *Diccionario de Autoridades*, v.1, p. 283.

⁶¹ AGI, México 892, ff. 1r-143v; AGI, México 3069.

⁶² *Calepino de Motul*, v.1, 5

⁶³ Estos son sólo algunos ejemplos, la lista completa viene en Álvarez, C., *Diccionario etnolingüístico*, 447-448

común que, además, no habitaban en el pueblo o lo hacían en sus límites y eran considerados los más pobres: *ah pach cab*, "morador de arrabal que mora en las casas postreras del pueblo. Aldeano o villano y gente común, baja y pobre"; *kaaxil cab*, hombre montaraz; *pach cah uinic*, hombre común, plebeyo y bajo.⁶⁴

Finalmente existía otra serie de voces para designar a los esclavos y esclavas que sabemos existieron aún durante las primeras décadas de la Colonia, a pesar de la prohibición reiterada de las autoridades españolas.⁶⁵ Algunos de estos términos hacen una diferencia entre los esclavos por nacimiento (ej. *munach* "cautiva, esclava o sierva así; hija de esclavos que fueron vendidos o comprados"⁶⁶), los capturados en guerras (*baczah*, "esclavo o esclava habido en guerra"⁶⁷) y los que eran comprados (*p'entac*, esclavo comprado o vendido⁶⁸).

En suma, la jerarquización interna de la sociedad maya, aquí apenas esbozada, es una pieza clave para acercarnos al estudio de la organización política indígena que se desarrolló en Yucatán y la concomitante sucesión de los principales símbolos e instrumentos del poder. Como se verá en el siguiente apartado, el parentesco fue uno de los medios que la nobleza empleó para reproducir la estratificación que caracterizaba su sociedad, aunado a otros factores como el manejo de recursos estratégicos. Así, el Cabildo colonial conformó una entidad política en donde la nobleza maya que, según se apuntó, lejos estaba de ser un estrato homogéneo, pugnaba por mantener e incrementar sus privilegios en el marco de una escala social que se expresaba en los diferentes cargos de responsabilidad política que integraban las repúblicas de indios.

Pese a lo anterior, como ya se dijo, el sistema colonial tendió a restringir la estratificación de los mayas a la estructura bipolar de noble-*macehual*. Esta intención se muestra clara en las ordenanzas de Tomás López Medel en las que dispuso que junto al cacique se respetara otro puesto, el de un principal que fuese "el más anciano y más virtuoso", mientras que los demás debían ser ignorados quedándose como *macehuales*.⁶⁹ Además, este oidor otorgó un papel importante a los caciques y principales de los pueblos de indios como mediadores entre "los naturales" y las autoridades españolas. López Medel

⁶⁴ Álvarez, C., *Diccionario etnolingüístico*, 448-449

⁶⁵ En el proceso que se siguió a algunas autoridades indígenas en 1562 por acusaciones de idolatría, se refirió en varias ocasiones que ciertos principales tenían "esclavas", cuyos hijos fueron sacrificados en el cenote de Chichén Itzá. DDQAMY, vol. 1, p. 100.

⁶⁶ *Calepino de Motul*, v.1, 535

⁶⁷ Álvarez, C., *Diccionario etnolingüístico*, 450.

⁶⁸ *Ibidem*, 451

⁶⁹ López Medel, T. *Colonización de América*, 103

visualizó la importancia de que quien ejerciera la autoridad en los pueblos fuese reconocido por sus habitantes para garantizar una mayor eficacia del gobierno indirecto. Señaló la importancia de respetar a las autoridades nativas "el señorío y la costumbre que hay en ello".⁷⁰

Pero no fue sino hasta la visita del oidor Diego García de Palacio en 1583 cuando se institucionalizó en Yucatán el sistema de los Cabildos de tipo hispano en los pueblos de indios, restando importancia a los antiguos mecanismos de distribución del poder. A diferencia de López Medel, don Diego especificó que quienes ocuparan los cargos del Cabildo como alcaldes, regidores y alguaciles debían, antes que nada, ser "los indios de mayor entendimiento, buenos cristianos y cuidadosos del beneficio de sus milpas y gobierno de sus mujeres e hijos",⁷¹ restando importancia a los mecanismos internos indígenas que garantizaran la autoridad.

No sabemos qué efecto inmediato tuvieron las ordenanzas de García de Palacio, aunque un siglo después Diego López Cogolludo subrayaba que la asignación de los caciques en los pueblos se hacía de acuerdo con la conveniencia "aunque no desciendan de los que eran señores".⁷² Sin embargo, la historiografía colonial de Yucatán ha apuntado que aun hasta el siglo XVIII, en algunos pueblos, pertenecer a algunos de los antiguos grupos parentales gobernantes continuó siendo una vía para acceder al poder y a los recursos.⁷³

Estos mecanismos de control político fueron apoyados por la legislación española que en la *Recopilación de Indias* consignó algunos apartados para refrendar "el antiguo derecho y costumbre" que los indios tenían para suceder en los principales puestos de dirección política.⁷⁴ Por ejemplo, en 1551 se emitieron para la Audiencia de Guatemala sucesivamente tres cédulas reales con el propósito de reforzar y dar cierta continuidad al poder ejercido por los caciques. El 21 de enero la Corona pretendió restablecer los procedimientos tradicionales de nominación de los jefes indígenas, a fin de restaurar su prestigio ante la población indígena y servir como mediadores entre ésta y el poder español; el 8 de junio asoció a los caciques a las responsabilidades fiscales, precisando que se

⁷⁰ *Ibidem*, 211

⁷¹ García Bernal, M., *García Palacio*, 8.

⁷² López Cogolludo, D., *Historia de Yucatán*, 226

⁷³ Por ejemplo, en el pueblo de Ixil (antigua provincia de Ceh Pech) al momento de la conquista los principales cargos políticos estaban en manos de individuos que portaban el patronímico Pech. Posiblemente gracias a su colaboración con los colonizadores, los Pech retuvieron en sus manos el poder y los recursos territoriales aún hasta la primera mitad del último siglo colonial, hecho que se evidencia en el conjunto de testamentos de Ixil que datan de mediados del siglo XVIII editados por Mathew Restall. Restall, M., *Life and death*.

⁷⁴ *Recopilación de leyes de Indias*, Tit VII, libro VI, ley 3ª.

debería dar copia de todo censo a los señores principales, como responsables de la población que eran y encargados de las recaudaciones de tributo, por medio del cual se expresaba la sujeción, y el 14 de diciembre ordenó a la Audiencia confirmar a los caciques en sus puestos y privilegios.⁷⁵

Consciente de esta necesaria mediación, la Corona premió los servicios de los caciques locales con prerrogativas tales como no ser encomendados a particulares, el otorgamiento de cargos gubernativos perpetuos dentro de la comunidad, el reconocimiento de la nobleza de estirpe prehispánica y la exención de pagos de tributos.⁷⁶

Todo lo anterior nos permite explicar que evocar la ascendencia noble haya sido un recurso común en los primeros siglos coloniales. Estas referencias se hacían comúnmente en los documentos conocidos como *probanzas* en donde los indios, además de detallar los servicios que habían prestado a los colonizadores, señalaban su origen noble así como la ayuda que brindaron sus antepasados a los conquistadores y evangelizadores.

Tal es el caso de la probanza que en 1589 presentó el alcalde de Tenabo don Jorge Canul, con el fin de solicitar al gobernador de la provincia una exención en el pago de tributos en razón de descender por línea paterna de antiguos señores nobles. En este documento detalló que su padre, luego su hermano mayor y finalmente él, habían ocupado el cargo de gobernador del pueblo, auxiliando a los españoles y apoyando las labores de la Iglesia.⁷⁷

En el mismo tenor se lee la probanza que en 1601 presentó don Juan Chán, cacique y señor natural del pueblo de Chancenote, con el objeto de recibir una renta. En ella refiere que su padre y abuelos fueron señores naturales de Chancenote y sus pueblos sujetos desde tiempos prehispánicos. En reconocimiento de ello, aseguró, los españoles le habían nombrado gobernador de su pueblo. Expuso, asimismo, cómo él y sus hijos hicieron diversas entradas a las sierras de la provincia para sacar gran cantidad de indios "idólatras", reduciéndolos en pueblos sujetos a la Corona. De igual forma puntualizó su origen noble por ser hijo legítimo de Juan Chán, gobernador de Temaza y Chancenote y María Pat, nieto por línea paterna de Na Hau Chán, a quien tributaban los pueblos de Tipox, Tiscocom, Tihaaz, Tichquich, Tikunché, Axulchén, Tismoeb y Tahku.⁷⁸

⁷⁵ AGCA, leg. 4575, exp. 39528, reales cédulas sobre privilegios a caciques, ff. 111v-112r, 115v.

⁷⁶ León, M., *Entre el derecho*, 66.

⁷⁷ AGI, México 131, 1v-5r.

⁷⁸ AGI, México 140.

De esta forma explicó su derecho a gobernar Chancencote, es decir, por ser "descendiente de señores naturales". Hecho reforzado por haber contraído matrimonio con doña Isabel Tzeh, hija de Fernando Tzeh, señor natural de Tikambul y Kajuan y Yaxhaal, de donde asegura salió "el linaje Kauac Op Tzeh de Mayapán". Así, entonces, el origen noble de sus hijos era doblemente justificado pues descendían por ambas líneas, la paterna y la materna, de antiguos linajes nobles.⁷⁹

5.3.2 Los caminos de la sucesión política y la herencia de títulos de nobleza e hidalguía

En el anterior apartado se insistió que desde los primeros años de la Colonia la organización política local siguió funcionando sobre la base de la organización prehispánica sustentada en los caciques y el cuerpo de principales. Así, por ejemplo, el *halach uinic* de la provincia de Maní, que después de su bautismo recibió el nombre de Francisco de Montejo Xiu, fue nombrado gobernador del pueblo de Maní, y otros miembros de la familia Xiu fueron designados gobernadores de diferentes poblados del mismo territorio. En Sotuta, el antiguo jefe Nachí Cocom, bautizado como Juan Cocom, continuó siendo gobernador. Los Pech en el antiguo cacicazgo de Ceh Pech y los luit en el de Hocabá-Homún, sucedieron en el gobierno de muchos pueblos en sus territorios respectivos. Más aún, los oficiales menores y principales eran también reclutados de las familias que habían servido antes bajo los Xiu, Pech, Cocom, etc.

Por otro lado, en los documentos relativos a las averiguaciones llevadas a cabo en 1562 por fray Diego de Landa en el asunto de las idolatrías, encontramos evidencias suficientes para constatar que en las primeras etapas de la administración colonial, al menos en las provincias de Hocabá, Sotuta, Maní y Ceh Pech, el gobierno de los pueblos quedó en manos de sujetos portadores del mismo patronímico. De la provincia de Ceh Pech, por ejemplo, los caciques de Nolo, Tixkokob y Muxupip y los dos principales de Motul que fueron implicados en los casos de idolatría, llevaban todos por apelativo el que le daba nombre a su provincia: Pech. En la provincia de Hocabá el de los luit fue un grupo prominente, aunque no era el único encargado del gobierno; había otros que al parecer tenían fuertes alianzas con el *halach uinic* de la provincia, y en razón de ello se perpetuaban en el poder.

En estos mismos documentos se pone de manifiesto la importancia del patronímico en la identificación de los mayas, especialmente los nobles, con grupos de parentesco con una importante actuación política en el escenario colonial. Según se

⁷⁹ *Ibidem.*

declara, los "hermanos" luit fueron acusados de participar en más de un sacrificio humano y en varios actos de idolatría: Francisco Namon luit, *halach uinic* de la provincia; Francisco luit, gobernador de Hocabá; Juan luit, cacique de Hochtún; Lorenzo luit, cacique de Huhí; Diego luit, cacique de Tixcamahel; Juan Blanco luit, cacique de Xocchel; Juan Namon luit, principal de Hocabá; Esteban luit, Andrés luit y Juan luit, principales de Xocchel; Antonio luit y Juan luit, vecinos de Hocabá; Luis luit, maestro de escuela de Sahcabá.

A pesar de que en las declaraciones de los indios todos los luit involucrados sean identificados como hermanos, no sabemos si eran, de hecho, hijos de una misma pareja, pues sólo en casos muy específicos se señala este tipo de relación, como la que había entre Juan Namon luit y Francisco luit, gobernador y principal de Hocabá respectivamente. Pero saberlo sería, en última instancia, menos importante que reconocer la forma en que se identificaban entre sí y actuaban de manera conjunta.

Francisco Cen, principal del pueblo de Hocabá, se halló presente -según su propio testimonio- en algunas de las ceremonias en donde participaron los luites. En una de ellas presenció el sacrificio de un muchacho de Tixcamahel que se llamaba también "luit" y se realizó por mandato de nada menos que del *halach uinic* Francisco Namon luit y Lorenzo luit, cacique de Huhí. Este último fue quien tuvo en custodia en su casa al joven que había de ser sacrificado. Diego Tzab, cacique de Sanahcat, era quien oficiaba como *ah kin* o sacerdote, y fue él quien ofrendó el corazón del chico luit a 25 imágenes de barro que pertenecían al cacique de Huhí.⁸⁰ Diego Chuc, quien también declaró haber estado presente en esa ceremonia, manifestó que al finalizar se levantó Lorenzo luit y en presencia de todos los caciques y principales dijo:

*a vosotros los caciques que no sois de los luites ni sabéis guardar secretos como nosotros, digo que calléis y guardéis este secreto, donde no, el que no lo guardare y lo descubriere será colgado de los pies y después se enviará a la ciudad a nuestro amo [el halach uinic] por esclavo.*⁸¹

Chuc terminó su testimonio añadiendo que el mismo Lorenzo luit preguntó a todos sus hermanos si habían encomendado el secreto a sus principales, los cuales respondieron afirmativamente.

⁸⁰ Declaración de Francisco Cen, principal del pueblo de Hocabá. DDQAMY, t. 1, 141-143.

⁸¹ Declaración de Diego Chuc, del pueblo de Hocabá. DDQAMY, t. 1, 138.

Tenemos entonces un panorama que muestra que en la temprana época colonial, los principales cargos de poder político se conservaron entre portadores de un mismo patronímico lo cual, como se vio con anterioridad, no significaba que necesariamente conformaran un grupo patrilineal, ya que un sistema de matrimonio como el yucateco (entre parientes cruzados), permitía que tras varias generaciones de intercambios generalizados coincidieran en una misma agrupación portadores del mismo patronímico, aunque el parentesco fuera trazado bilateralmente. Sin embargo, suponiendo la existencia de una preferente línea paterna de sucesión del poder político, no es posible afirmar que entre los nobles la descendencia se trazara única y exclusivamente por ella. El mismo Gaspar Antonio Chi, por ejemplo, se decía descendiente de los Xiu gracias a su madre Ix Kukil Xiu.⁸² Landa, por su parte, escribió que el señor principal de los Chel -enfrentando a los Cocom y a los Xiu- decía ser "tan bueno como ellos en linajes", ya que era nieto del sacerdote más estimado de Mayapán quien, según el mismo fraile señaló, era padre de su madre.⁸³

Tabla 34. Distribución de los cargos del Cabildo en los pueblos de la provincia de Hocabá según patronímico, 1562-1565

Patronímico	No.	Cargos	Pueblos
<i>Iuit</i>	1	Halach Uinic	Hocabá (provincia)
	1	Gobernador	Hocabá
	4	Cacique	Hoctún, Huhi, Tixcamahel, Xocchel
	4	Principales	Hocabá, Xocchel, Hoctún
<i>Tzab</i>	1	Cacique	Sanahcat
	4	Principales	Hoctún, Sanahcat
<i>Ake</i>	3	Principales	Hocabá, Sanahcat, Xocchel
<i>Canché</i>	3	Principales	Hocabá, Hoctún, Sanahcat
<i>Che</i>	1	Cacique	Xocchel
	2	Principales	Sanahcat
<i>Otros</i>	4	Cacique	Hoctún, Sanahcat, Sahcabá, Tixcamahel
	20	Principales	Huhí, Hocabá, Tixcamahel, Xocchel, Hoctun
	2	Alguaciles	Hocabá
Total:	50		Total de pueblos: 6

Fuente: DDQAMY, Tomos I y II

En la anterior tabla se busca mostrar que en la provincia de Hocabá se advierte un énfasis patrilineal, aunque no exclusivo, dado que los puestos más importantes como los de cacique y gobernador quedaron en manos de unos cuantos grupos patronímicos,

⁸² *Papeles de los Xiu*, 174

⁸³ Landa, D., *Relación de las cosas*, 18-19.

mientras los de principales eran más heterogéneos en cuanto a la presencia de diferentes patronímicos. La provincia de Sotuta nos presenta un caso similar al anterior:

Tabla 35. Distribución de los cargos del Cabildo en los pueblos de la provincia de Sotuta según patronímico, 1562-1565

Patronímico	No.	Cargos	Pueblos
Cocom	1	Halach Uinic	Sotuta
	2	Cacique	Sacaba
	1	Gobernador	Sotuta
	6	Principal	Sahcaba, Sotuta, Tibolon
Pech	2	Cacique	Yaxcaba
	4	Principal	Sahcaba, Sotuta, Usil
Ku	1	Cacique	Yaxcaba
	5	Principal	Sahcaba, Yaxcaba, Sotuta, Usil
Ix	1	Gobernador	Kanchunup
	3	Principal	Kanchunup, Tibolon, Sotuta
Canul	1	Cacique	Mopila
	3	Principal	Sotuta, Tibolon, Usil
Kantun	4	Principal	Usil
May	3	Principal	Kanchunup, Tibolon
Otro	3	Cacique	Yaxcaba, Usil
	41	Principal	Sahcaba, Sotuta, Tibolon, Yaxcaba, Kanchunup, Usil, Mopila
Total:	81		<i>Total de pueblos: 7</i>

Fuente: DDQAMY, Tomos I y II

En esta provincia los puestos de cacique y gobernador estaban en manos de cinco grupos de individuos que compartían un patronímico, mientras los de principales, al igual que en la provincia de Hocabá, se distribuían entre más grupos.

No obstante, con base en las mismas fuentes, el caso de la provincia de Maní representa mayores dificultades de análisis, ya que el número de autoridades acusadas de participar en los actos de idolatría fue menor. Posiblemente ello se haya debido a la antigua alianza que los Xiu establecieron con los españoles desde que llegaron a Yucatán. Los datos nos muestran un panorama en donde de las 22 autoridades acusadas, sólo había cuatro con el patronímico Xiu, todos ellos gobernadores. De los 18 restantes, había un gobernador y dos *ah kines* de patronímico Ku, en tanto los otros 15 eran cuatro caciques, dos gobernadores, ocho principales y un *ah kin* de patronímicos diversos. De acuerdo con los datos que maneja Ralph Roys en su texto *Political Geography*, es posible que, en efecto, pocos indios portadores del patronímico Xiu hayan sido implicados en los casos de idolatría, pues en la provincia de Maní los Xiu ocuparon los puestos más importantes del gobierno de los pueblos de indios en el periodo de 1542 a 1588. Así, por ejemplo, de los 62 gobernadores y caciques que este autor registró en

este marco temporal, 23 portaban el apelativo Xiu. Cifras, sin embargo, menos representativas que las de las dos provincias antes abordadas.

Por el mismo texto de Roys sabemos que los Xiu establecieron alianzas a través del matrimonio, que permitieron a individuos que no portaban su patronímico acceder a importantes cargos. Asimismo, el árbol genealógico de los Xiu nos permite observar ciertas conexiones entre los representantes del gobierno indígena de la provincia de Maní en las primeras décadas de la Colonia. Por ejemplo, Francisco Pacab, cacique de Oxcutzcab en 1557, se reporta como bisnieto uterino de Ah Dzulub Xiu. Juan Ku, gobernador de Pencuyut en 1562, era posiblemente descendiente de Francisco Ku, segundo marido de Catalina Cimé, quien fuera esposa de don Alonso Xiu.⁸⁴

De la información anterior se desprende que ya fuera por descendencia bilateral, ya por alianzas matrimoniales, los nobles mayas mantuvieron en sus manos el poder político y la administración de sus pueblos al menos durante las primeras décadas de la época colonial. En contraste, Landa señala que la sucesión de los principales cargos se hacía siguiendo pautas patrilineales, esto es, a través del hijo mayor de un hombre, y si éste no estaba en edad de regir cuando su padre muriera, lo sustituía el hermano mayor o el "más desenvuelto".⁸⁵ Un ejemplo concreto de esta costumbre es el caso de los Cocom en el cacicazgo de Sotuta, cuando con la muerte de Juan Cocom (conocido como Nachi Cocom) en 1561, le sucedió en el cargo su hermano Lorenzo, y luego de que éste se suicidó en 1562, asumió el mando su sobrino Juan, hijo de Nachi Cocom.

Como se dijo en otro apartado, los *cuchcabales* que los españoles encontraron cuando llegaron a Yucatán y denominaron provincias, tenían grados diversos de integración política: unos eran regidos por un *halach uinic* quien era a su vez *batab* del pueblo en donde residía y se sujetaban a él los demás *batab'ob* que conformaban la unidad política; otros se constituían por una serie de *batab'ob* que pertenecían a un mismo grupo parental y actuaban cada uno de manera independiente aunque en aparente armonía, y el resto consistía únicamente en grupos aliados.⁸⁶ Posiblemente esta configuración disímil fue uno de los factores que influyó en las distintas maneras en que la nobleza se perpetuó en el poder y monopolizó los cargos del Cabildo colonial en diferentes pueblos.

⁸⁴ *Papeles de los Xiu*, 174

⁸⁵ Landa, D., *Relación de las cosas*, 42

⁸⁶ Roys, R., *Political Geography*, 6.

La provincia prehispánica de Ah Canul, por ejemplo, fue gobernada en tiempos prehispánicos por *batab'ob* independientes que portaban en su mayoría el patronímico Canul. Éste nombre no sólo designaba a los descendientes de este grupo sino también a quienes les siguieron desde Mayapán.⁸⁷ En la segunda mitad del siglo XVI los cargos de mayor importancia estaban ocupados por individuos Canul, pero en los siglos posteriores es tal la variedad de patronímicos que se encuentra en los cargos de Cabildo, que difícilmente se podría pensar que los criterios parentales conformaron rutas de acceso al poder político más allá del ámbito local. Así, en el pueblo de Nunikiní de 1542 a 1595 los *batab'ob* que se sucedieron eran todos de patronímico Canul,⁸⁸ y ya en 1663 y 1711 ningún puesto del Cabildo de este pueblo fue ocupado por algún indio que se hiciera llamar igual.⁸⁹ Lo mismo en Maxcanú, en donde entre 1542 y 1572 los cargos de *batab'ob* y el cuerpo de principales estaban monopolizados por los Canul, en tanto que en 1782 no había ningún miembro del Cabildo con este patronímico.⁹⁰

El caso de la provincia de Ceh Pech, por su parte, es prototípico de un patrón de sucesión patrilineal que trascendió la Colonia y llevó a los portadores del patronímico Pech a retener los principales cargos de poder político de algunos de los pueblos que habían integrado el *cuchcabal* prehispánico hasta ya entrado el siglo XIX. Desde 1542 el grueso de los dirigentes de todos los pueblos que conformaban esta provincia se hacían llamar con el apelativo que daba nombre a su provincia, con algunas escasas excepciones como la de Juan Ciau, gobernador de Mocochoá en 1572, o la del gobernador de Baca que en ese mismo año era Juan Che o la del *batab* de Tixkokob en 1581, Lorenzo Puch. En los siglos XVII y XVIII se advierte una marcada continuidad de este monopolio político en algunos de los pueblos que integraron el *cuchcabal* prehispánico,⁹¹ el cual, como se vio en otro capítulo, se tejió con los hilos de una serie de estrategias parentales en donde el matrimonio endógamo ocupó un lugar central.

La organización política del pueblo de Tekantó en el siglo XVIII analizada por Phillip Thompson, muestra otra de las formas en que el poder se sucedía de una generación a otra. Este autor demuestra que los cargos de cacique o *batab*, con el cuerpo

⁸⁷ *Ibidem*, 13.

⁸⁸ *Ibidem*, 13.

⁸⁹ AGI, México 308; AGI, México 1038.

⁹⁰ AGI, México 3066.

⁹¹ Entre ellos destacan los pueblos de Ixil, Motul, Abalá, Conkal, Kiní, Nolo y Tixkokob. AGI, México 3066; AGI, México 308; AGI, México 892; AGI, México 3069; Thompson, P., *Tekantó*, 412.

de principales, fueron ocupados principalmente por la nobleza y eran hereditarios.⁹² Aunque también señala que el Cabildo impuesto por los españoles fue un espacio en el cual los *macehuales* pudieron escalar socialmente. De manera que en un mismo tipo de estructura se imbricaban criterios parentales y accionar político que hacían más flexibles las fronteras sociales de acuerdo con momentos específicos del devenir histórico. A ello contribuyó el hecho de que sólo dos generaciones después de la conquista, en gran parte de los pueblos yucatecos, el puesto de cacique hereditario haya dejado de existir, debiéndose someter a un proceso de elecciones. De tal suerte que los vínculos parentales, como una vía de acceso al poder, dejaron de ser únicos y exclusivos.⁹³

No obstante, todavía en el siglo XVIII la élite de Tekantó controlaba los cargos políticos y los recursos, en tanto que las reglas de descendencia fungían como un medio ideológico para restringir la membresía de la nobleza. La información de Tekantó de 1725 a 1820 sugiere que al menos uno de cada cuatro servidores del Cabildo era un *almehen*: todos los *batab'ob*, la mayoría de los tenientes y alcaldes y muchos regidores.⁹⁴

Por otro lado, Thompson apunta que a pesar de la evidencia de que el término *almehen* refería a una clase específica construida sobre las bases de una legitimación genealógica, existen pruebas de que también se extendía metafóricamente a individuos que no tenían las conexiones parentales apropiadas.⁹⁵ La pregunta que surge entonces es ¿cómo definían los nobles su estatus? ¿Estrictamente de manera genealógica? ¿Acaso como resultado de una exitosa carrera pública? ¿Tal vez como reconocimiento de un poder económico?⁹⁶

Es posible que el juego político se tejiera con una combinación de todos estos factores, aunque los datos sobre sucesión parental que maneja Thompson muestran que el acceso a la nobleza era definido principalmente por descendencia tanto en línea masculina como femenina.

Con excepción del *batab*, los demás cargos de la República de indios eran por elecciones anuales sin posibilidad de reelección en el mismo cargo, se podía ocupar otro puesto en el Cabildo pero nunca descender en la escala jerárquica. El *maestro de escuela*

⁹² Thompson, P., *Tekantó*, 48.

⁹³ *Ibidem*, 50-51.

⁹⁴ *Ibidem*, 258.

⁹⁵ *Ibidem*, 231.

⁹⁶ Para Virginia Fields, parte del éxito que tuvo la nobleza en mantener su posición privilegiada en los principales estratos de poder, se debió al manejo que hicieron desde tiempos inmemoriales de las alegorías de parentesco que les permitían traducir el poder en autoridad. Field, V., *The origins of divine Kinship*, 7.

y el *escribano* formaban otra categoría especial. Formalmente se les elegía cada año, pero tanto uno como otro ocupaban el mismo cargo año tras año.⁹⁷

Como se vio en otro apartado, Thompson propone que los oficios de regidor representaban en el Cabildo a las parcialidades que componían los pueblos de acuerdo a un patrón fijo y específico de rotación.⁹⁸ Al parecer, un mismo individuo podía servir en el cargo de regidor hasta por tres periodos de tres años cada uno, y dado que había cuatro de estos cargos, siempre quedaba uno libre para alguien nuevo. El cargo de regidor se ocupaba combinadamente entre *macehuales* y nobles. Los primeros lo ocupaban de acuerdo con un sistema cuatripartita de rotación similar al del calendario maya *tzolkin*, en tanto los *almehen* luchaban contra él alegando su superioridad por descender de antiguos nobles que hubieran ocupado algún puesto de Cabildo.⁹⁹

En contraste, la mayoría de los alcaldes del periodo colonial tardío eran *almehen'ob*, algunos de ellos hermanos o hijos de *batab'ob*. Muchos de los ocupantes de estos cargos se convirtieron en *batab'ob* sin pasar por el puesto de regidor.¹⁰⁰

La evidencia sugiere que el hombre que eventualmente se convertiría en *batab* era reconocido desde su juventud en virtud de sus conexiones genealógicas. En otras palabras, los potenciales *batab'ob* eran empujados a través del sistema de regidores para ascender rápidamente a un cargo que estaba mucho más restringido por criterios parentales y al cual no podían acceder los *macehuales*, como lo hacían al puesto de regidor.

Lo anterior no significa que todos los miembros de la nobleza local pudieran eventualmente convertirse en *batab*, sino que sólo sucedían en el cargo descendientes bilaterales de anteriores *batab'ob*, cuyos lazos se reforzaban con vínculos matrimoniales. Un número considerable de *batab'ob* eran hijos de alguno que hubiera sido *batab* o de la hermana de uno de ellos o estaban casados con sus hijas o hermanas. Por ejemplo, don Diego Ppol (cacique 1725-1728), hijo de don Mateo Ppol (cacique entre 1706 y 1714), se casó con doña Josefa Bacab, hermana de don Andrés Bacab (cacique 1745-1759). Don Juan Ppol (cacique 1793-1804), era hijo de don Diego Ppol (cacique 1725-1728) y se casó con doña Lorenza Tun, nieta de don Lorenzo Tun (cacique antes de 1746); después se casó con Juana Bacab hija de Fabiana Ppol -hermana de Juan Ppol (cacique 1793-

⁹⁷ Thompson, P., *Tekantó*, 53-55.

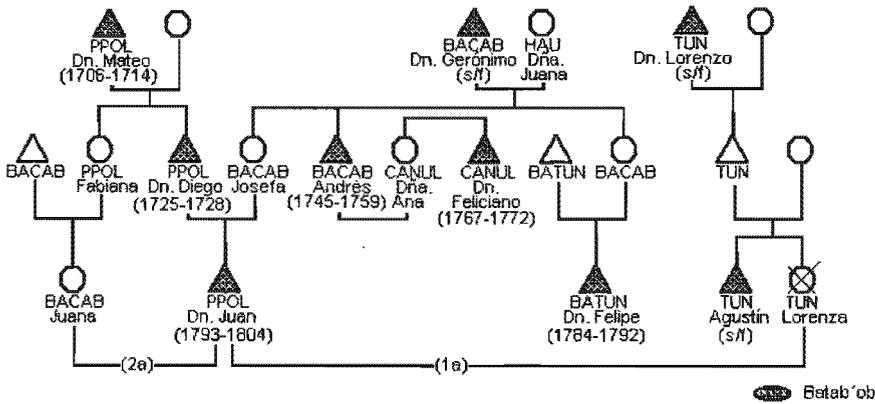
⁹⁸ *Ibidem*, 266.

⁹⁹ *Ibidem*, 281-282.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 242, 244.

1804, su prima cruzada patrilateral).¹⁰¹

Cuadro 37. Sucesión en los cargos de *batab*, Tekantó 1706-1804



Fuente: Thompson, *Tekantó*, 353, 354, 370

En los mismos datos de Tekantó también hay otros ejemplos que retratan un tipo de sucesión de los *batab'ob* característicamente patrilineal: don Mateo Ppol era *batab*, como lo fueron su hijo don Diego Ppol y su nieto don Juan Ppol; don Andrés Bacab sucedió en el cargo a su padre don Gerónimo Bacab; don Antonio Camal fue sucedido por su hijo don Lorenzo Camal y luego por su nieto don Martín Camal.¹⁰²

Pero en algunos de los anteriores ejemplos también sería factible leer formas de sucesión matrilineal: don Juan Ppol (cacique 1793-1804) era hijo de la hermana de un anterior *batab*, al tiempo que hijo y nieto patrilineal de otros que habrían ocupado el cargo. Antes que él, sirvió su primo paralelo matrilineal don Felipe Batun (cacique 1784-1792) quien era, al mismo tiempo, nieto matrilineal de don Gerónimo Bacab (ver cuadro 37).¹⁰³

El término básico de servicio de un *batab* era de 20 años. Para Thompson este periodo corresponde con el *katún* del calendario maya, el cual definía la alternancia de distintos matrilineajes en el control del oficio.¹⁰⁴ El entrecruzamiento de estas pautas de sucesión con otras de índole patrilineal devela la operación de un sistema de doble filiación en la transmisión de los cargos de *batab* en el pueblo de Tekantó a lo largo de

¹⁰¹ *Ibidem*, 377.

¹⁰² *Ibidem*, 386.

¹⁰³ *Ibidem*, 388, 390.

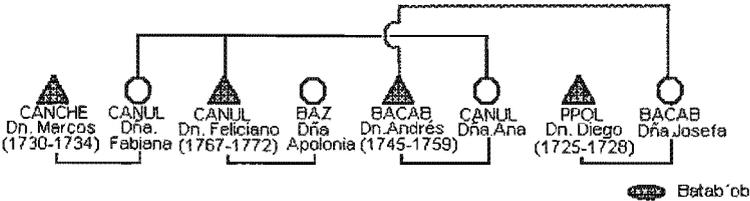
¹⁰⁴ *Ibidem*, 393.

todo el XVIII.

De ser así, entonces, un *batab* potencial debería descender patrilinealmente de un *batab* anterior y matrilinealmente de la hermana de un *batab*. Lo anterior sólo es posible en una sociedad que practicara el matrimonio entre primos cruzados, de manera que los ascendientes masculinos bilaterales en la generación +2 de un *batab* (abuelos paterno y materno), habrían desempeñado el mismo oficio.

También hay muchos datos que indican que las hermanas e hijas de *batab'ob* se casaban con hombres que llegaban a ocupar el mismo cargo.

Cuadro 38. Relaciones de colateralidad entre las esposas y hermanas de los *batab*. Tekantó, siglo XVIII.



Fuente: Thompson, *Tekantó*, 353, 354, 370

Sin embargo, la aplicación de alguna norma de descendencia en la sucesión de los *batab'ob*, como es fácil suponer, se vería obstaculizada por las posibilidades concretas de su puesta en marcha, las cuales pudieron haber estado influidas por diversos factores: variaciones demográficas, migración, competencia real entre facciones rivales, habilidades individuales y preparación de los *batab'ob* elegibles.¹⁰⁵

Presumiblemente, la legitimidad de un aspirante a ser *batab* se basaba en la genealogía. Pero genealogía es, en última instancia, ideología. Está sujeta a diferentes interpretaciones. Entonces ¿quién decidía sobre una interpretación u otra? Lo más probable es que lo hiciera el consejo de ancianos que, con base en criterios genealógicos, decidía quién sería el próximo *batab*.¹⁰⁶

Por último, los maestros de escuela y los escribanos eran los únicos empleos permanentes en el Cabildo. Para Thompson, al parecer no había un patrón discernible en estas ocupaciones. Sin embargo, se debe recordar que el talento personal no era un

¹⁰⁵ *Ibidem*, 378.

¹⁰⁶ *Ibidem*, 380.

factor que determinaba a quienes se les enseñaría a leer y a escribir en caracteres latinos, sino que eran precisamente los hijos de caciques y algunos nobles a los que se les educaba en estas artes. La revisión que hizo este autor de las listas de escribanos entre 1661 y 1835 lo lleva a advertir un patrón patrilineal en la asignación de este oficio, lo que significaría también que había un criterio parental en la enseñanza de la lecto-escritura.¹⁰⁷

De manera similar, el conocimiento religioso especializado, encarnado en la figura de los *ah kines*, formó parte del patrimonio que los mayas transferían entre parientes: la cuenta de los años, meses y días; fiestas y ceremonias, administración de sacramentos, los días y tiempos faustos o infaustos, maneras de adivinar, remedios para los males, leer y escribir. Es importante recordar que esta esfera de la vida de los mayas se imbricaba con el ámbito político, de forma que es posible pensar que la herencia de este oficio y sus saberes haya seguido caminos semejantes a los que tomó la sucesión de cargos políticos. Para Landa, la clave de la continuidad del conocimiento religioso se encontraba en el hecho de que los hijos y parientes más cercanos de los *ah kines* o sacerdotes les sucedieran en los cargos; era ahí en donde, aseguraba, "estaba la llave de sus ciencias".¹⁰⁸

Sin embargo, los casos concretos que se incluyen en las fuentes están lejos de reflejar una pauta global de sucesión. Parece como si Landa hubiera escrito "hijos y parientes cercanos" por la dificultad que le representaba identificar el tipo general de parientes que heredaba este oficio. Se ha señalado ya la noticia que Landa tuvo de Ah Chel, fundador de la provincia de Ah Kin Chel, que obtuvo su conocimiento de su suegro quien era *ah kin* en Mayapán. Juan Pech, del pueblo de Usil, por ejemplo, reconoció haber adquirido su saber de *ah kin* de su padrastro Juan Cocom.¹⁰⁹ Asimismo, recordemos que el mismo Diego de Landa escribió que en ocasiones los *ah kines* enseñaban a los hijos de otros sacerdotes y también de principales.¹¹⁰ Antonio de Herrera y fray Bernardo de Lizana, por su parte, aseguraban que eran los hijos quienes sucedían a sus padres.¹¹¹

No obstante, para los indios no sólo la nobleza fue motivo de rememorar la ascendencia. Para evadir sus cargas tributarias los llamados indios "hidalgos" no tenían el

¹⁰⁷ *Ibidem*, 366.

¹⁰⁸ Landa, D., *Relación de las cosas*, 14

¹⁰⁹ DDQAMY, T.1, 114

¹¹⁰ Landa, D., *Relación de las cosas*, 15

¹¹¹ Lizana, B., *Devocionario*, 61; Herrera, A. *Historia general*, 215

recurso de la nobleza, sino que empleaban argumentos distintos como el servicio prestado a los españoles en la campaña de conquista. Especialmente los indios originarios del Altiplano Central que auxiliaron a los conquistadores en la segunda entrada que hicieron en Yucatán, y se avocindaron en los arrabales de la ciudad de Mérida, en los barrios de San Cristóbal y Santiago; por algunos años dejaron de pagar tributo por el servicio que habían hecho, hasta que llegó el alcalde mayor don Diego de Quijada y ordenó lo pagasen al rey. En respuesta, estos indios pidieron que "sería justo fuesen relevados de pagar tributo los que constase haber servido en ella [la conquista], así de ellos como sus hijos y descendientes...".¹¹²

En realidad, en el último siglo colonial es difícil discernir la línea que dividía a los nobles de los hidalgos, pues mientras que en unos pueblos como el de Tekantó ambos grupos eran perfectamente diferenciables, en otros como en Ixil los títulos de nobleza e hidalguía se concentraban en un mismo grupo parental. Como se adelantó en el capítulo sobre el matrimonio, en el pueblo de Tekantó la nobleza tradicional maya y los hidalgos constituían dos grupos distintos que, aunque a través del matrimonio establecieron algunos vínculos sobre todo en el siglo XVII y primera mitad del XVIII, no llegaron a constituir un mismo estrato social. Prueba de ello es la total ausencia de los hidalgos en los cargos del Cabildo.

Lo cierto es que en el último siglo colonial los españoles sólo reconocían a los hidalgos, en tanto que no avalaron a los nobles a quienes no les hubieran dado el título de hidalguía. La colonización tendió a borrar el estrato social de los *almehen'ob* para sustituirlo por uno creado por el mismo sistema. A los indios hidalgos, como a algunos nobles a principios de la Colonia, se les concedió la prerrogativa de no pagar tributo, entre otros beneficios.

Otro dato revelador de la separación de ambos grupos son las distintas pautas de transmisión de los títulos que practicaban unos y otros. Los nobles, como se mostró en las páginas anteriores, seguían criterios de doble filiación, los hidalgos, por el contrario, se ciñeron a pautas patrilineales. Cuando un hidalgo se casaba con una mujer no hidalga, sus hijos podían heredar el mismo título con todos los beneficios que ello implicaba, pero cuando lo hacía una hidalga con alguien de menor estatus, como un indio tributario, sus hijos tenían la misma condición que su padre. Incluso ellas, aunque exentas de contribuciones fiscales, eran listadas en las matriculas de tributarios, lo cual no sucedía

¹¹² López Cogolludo, D., *Historia de Yucatán*, 376-377.

con su contraparte masculina.

Los indios hidalgos de Ixil también registraron rutas de transmisión de títulos netamente patrilineales, llegando a subvertir el sistema a tal punto que practicaron durante siglos una estricta endogamia, como se vio en el capítulo segundo. Pero a diferencia de los indios hidalgos de Tekantó, éstos se ostentaban además como *almehen'ob* y durante siglos monopolizaron los principales puestos de poder político en los Cabildos de sus pueblos. Todavía en 1838 los indios Pech de Ixil seguían clamando su origen noble y el título de hidalguía que desde “tiempos inmemoriales” habían recibido por parte del sistema colonial.¹¹³

En suma, parecería claro que la continuidad de la elite indígena en la dirección de los pueblos, fue una pieza clave en la organización sociopolítica de la Colonia. Por ello, las formas en que los indios transmitían los títulos de nobleza y sucedían los cargos políticos tenían una relación tal, que en muchos casos es muy difícil diferenciarlos.

La sucesión del poder local de los pueblos, desde la época colonial temprana, seguía rutas en donde la doble filiación y la alianza fueron los criterios de mayor importancia, hecho que permitió a los nobles mayas conservar en sus manos el poder político y la administración de sus pueblos.

Asimismo, se planteó que la diversidad en los grados de integración política que se vivió en los *cuchcabal'ob* prehispánicos, posiblemente fue uno de los factores que influyó en las diferentes formas en que la nobleza indígena se perpetuó en el poder.

Con base en los ejemplos tomados del pueblo de Tekantó, se puede dibujar un mapa según el cual los principales cargos del Cabildo en el siglo XVIII (como el de *batab*) estaban determinados por un sistema genealógico regido por la doble filiación y reforzado por las alianzas matrimoniales. De manera que el acceso a estos puestos del Cabildo se restringía a un grupo especial de individuos dentro de la nobleza local. Los de regidor, por el contrario, se disputaban entre nobles y *macehuales*, siguiendo líneas de sucesión con mayor tendencia a la patrilinealidad.

Finalmente se vio que la transmisión de los títulos de hidalguía conformó una categoría aparte en la herencia de propiedad no material entre la sociedad indígena. Y es que fueron adjudicados por el sistema colonial a los indios, sin tomar en cuenta la estructura organizativa propiamente maya.

¹¹³ AGN, Bienes Nacionales, vol. 20, exp. 5, ff. 1-8.

CONSIDERACIONES FINALES

En el estudio por algunos de los escenarios que conformaron el mundo social de los mayas en la época colonial, busqué mostrar que el parentesco, más que un fenómeno social, fue una forma de construir, reproducir y transformar las relaciones sociales que subyacían en la organización social indígena. Entendido como lenguaje, el parentesco contribuyó a forjar los límites dentro de los cuales se edificaba la práctica social, pero también a transformarlos y adecuarlos a un mundo en constante cambio.

En este sentido, el desarrollo temático de los capítulos intentó reflejar que el parentesco fue uno de los mecanismos por medio de los cuales los mayas elaboraban una representación propia de su cultura y de los criterios básicos que la sustentaban. Al mismo tiempo, esta estructura básica trascendía el hecho de ser únicamente un conjunto de normas que determinaba la construcción de redes sociales, para ser un lenguaje que expresaba relaciones sociales, económicas, políticas y de propiedad. Así, en esta tesis se buscó conocer el ámbito parental de distintos campos de interacción social del mundo indígena colonial.

Sobre esta idea, en este último apartado me enfocaré a definir, con criterios emanados de la antropología, qué tipo de organización social primaba entre los mayas de la época colonial, al mismo tiempo que evaluar el papel que desempeñó el parentesco en la configuración de estos ordenamientos. Para ello será necesario hacer un breve recuento de algunas de las consideraciones generales que se desprenden de cada capítulo.

Con base en la nomenclatura, en el primer capítulo fue posible hacer un acercamiento de tipo estructural a las fronteras dentro de las cuales se construían los grupos. Este terreno, dominado por el "parentesco oficial", nos permitió advertir que el sistema yucateco lejos estaba de responder a criterios unilineales. Por el contrario, el análisis de los datos llevó al reconocimiento de patrones de doble filiación como criterios de adscripción a un colectivo parental. Lo anterior implica una asignación diferenciada de funciones a ambos lados de la parentela. En el plano terminológico esta distinción se manifiesta con mayor claridad en la división de los parientes en las categorías de paralelos y cruzados, pues se parte del reconocimiento de un vínculo de consanguinidad con el grupo materno, al mismo tiempo que se reconoce la regla de que se deben establecer ciertas relaciones de intercambio entre los grupos. Este principio, según se vio en aquel capítulo, se sintetiza en el término *mam*, ya que con él se refería, desde el punto

de vista lineal, a los ascendientes y descendientes maternos y, desde el colateral, a aquellos individuos con los que se esperaba establecer relaciones de alianza matrimonial. En suma, el tipo de matrimonio retratado por la terminología muestra una dependencia mutua entre patrilineales y matrilineales que intercambiaban cónyuges, lo cual les permitía perpetuarse como unidad.

De esta manera se perfila un sistema integrado por unidades mínimas constitutivas trazadas por doble filiación y articuladas en torno al vértice de la alianza. Sería, según los modelos de intercambio esbozados por Lévi Strauss y desarrollados por Hentier, el punto intermedio entre estructuras elementales y estructuras complejas, característico de los sistemas crow-omaha, los cuales transforman el modo de cohesión por el efecto de un sistema de derechos que amplían o constriñen los umbrales entre los cuales oscilan las relaciones sociales en generaciones consecutivas.

Los datos analizados mostraron que, en su faceta oficial, el parentesco entre los mayas integraba a descendientes y colaterales maternos y paternos en una misma agrupación, desvaneciendo la distinción entre filiación y alianza y ponderando el reconocimiento de parientes cruzados y paralelos. De esta manera, el parentesco por consanguinidad y por afinidad, al entretorse, se imbricaban, ampliando sus márgenes para incorporar a miembros reclutados por vías del parentesco ficticio (sospechado, de nombre, de palabra, adoptado o espiritual), utilizando así el mismo lenguaje como criterio de adscripción.

El margen de flexibilidad creado por la distinción entre parientes cruzados y parientes paralelos permitió a los mayas incorporar nuevas formas de trazar el parentesco y de integrarlas a su propio marco cultural. Tal es el caso del parentesco espiritual que fue fomentado por la doctrina cristiana. Los mayas no sólo lo acogieron sino que lo adecuaron a sus propios esquemas, de manera que los espirituales también eran clasificados como cruzados o paralelos y participaban de la misma red de derechos y obligaciones, sobre todo las concernientes al matrimonio y a la propiedad.

En el parentesco práctico, el punto nodal de la intersección de las categorías de parientes cruzados y paralelos se encuentra en el matrimonio, mostrando una estructura del universo parental construida por unidades mínimas de intercambio. De esta manera, el connubio era el dispositivo que permitía la articulación de diferentes principios que, fuera de este contexto, carecían de sentido: descendientes paternos y maternos se encontraban en la alianza matrimonial y a través de ésta se constituían como grupo y se perpetuaban. La centralidad del matrimonio en el parentesco oficial orientó la práctica

social de los mayas en muchos escenarios del mundo colonial, creando grupos sociales que integraban o excluían miembros sobre la base de la cognación, y expandían o contraían sus fronteras por medio del conubio.

Pero los enlaces de los indios fueron también para la administración colonial uno de los ámbitos en el que se puso especial atención, pues para los españoles había un vínculo indisoluble entre lo que consideraban una “vida en policía” y matrimonio. Por ello, este aspecto de la sociedad constituye un terreno idóneo para analizar una faceta de la configuración colonial en donde las sociedades maya y española construían nuevas formas de convivencia a través de procesos variados de choque, negociación, dominación y aculturación. Al considerar al sacramento conyugal como uno de los vértices en la conversión de los indios, la Iglesia buscó por todos los medios controlar las uniones matrimoniales de sus feligreses. Aunque resulta importante recordar que este aspecto del adoctrinamiento no solo se relacionaba con preceptos religiosos o cívicos, sino también con las normas de recaudación fiscal que conformaban uno de los principales motores económicos de la colonización.

Si bien para los mayas, como para los españoles, el matrimonio era un estado constitutivo de su sociedad y de los hombres y mujeres que pertenecían a ella, una de las grandes diferencias entre la concepción de la nupcialidad española frente a la yucateca, fue que mientras la primera hacía énfasis en la relación libre e individual entre dos personas, para la segunda era un asunto que involucraba a amplias redes sociales, dibujando la silueta de una verdadera alianza entre familias.

Otra de las discusiones que se apuntó en el capítulo sobre el conubio, fue aquella referente a la poligamia que supuestamente practicaban algunos indios nobles desde tiempos prehispánicos y todavía en la temprana época colonial. Al parecer, ésta fue una apreciación que hicieron algunos españoles más que una realidad de la práctica social de los mayas. Para la doctrina cristiana el matrimonio era único e indisoluble, además de que constituía el medio indispensable para el ejercicio de la sexualidad. En contraste, para los yucatecos el vínculo nupcial se podía disolver para contraer uno nuevo, y en ocasiones era permitido tener relaciones sexuales fuera de la pareja conyugal. De manera tal que lo que se pudo haber catalogado como amancebamiento, repudio, divorcio o segundas nupcias, fue juzgado por ciertos colonos como poligamia. En suma, en las fuentes no hay indicios que permitan suponer que a un hombre se le permitiera tener más de una esposa al mismo tiempo. Sin embargo, se debe apuntar que este es un tema que queda abierto a

futuras investigaciones, pues la poligamia es una práctica social que ha sido reportada entre varios grupos de la zona maya.

Según se vio en el capítulo primero, el análisis de la nomenclatura de parentesco muestra un sistema de connubio preferencial entre primos cruzados. Sin embargo, de acuerdo con el planteamiento teórico y metodológico que orienta este trabajo, conocer las estructuras oficiales del parentesco es apenas una forma de aproximarse a este ámbito de una sociedad. Para abarcar su complejidad es preciso también estudiar la manera en que se expresaba la estructura en la práctica social y ver, de esta manera, cómo se construían, delimitaban y reproducían los colectivos parentales. Partiendo de la noción de grupos de doble filiación, en las fuentes demográficas, tanto del siglo XVI como del XVIII, se observa que un individuo no se casaba con sus parientes patrilineales, mientras que con los matrilineales el enlace era común. No obstante, estas uniones no respondían, como retrata la nomenclatura, a la fórmula "hermano de la madre = suegro", sino que en el matrimonio se conjugaba todo el universo parental de la sociedad maya, involucrando a consanguíneos y afines, matrilineales y patrilineales, adoptivos, "sospechados" y espirituales. De tal suerte que todos los parientes ingresaban al circuito de intercambio configurado a partir de las categorías de cruzados y paralelos. Por lo anterior, en este trabajo se postula no tanto la práctica de un matrimonio entre primos cruzados, como la puesta en marcha de "intercambios matrimoniales entre grupos de parientes cruzados" donde, en la mayoría de los casos, aparece el grupo matrilineal de un Ego masculino (representado por el avúnculo) en la posición de "dador de mujer".

Asimismo, otro de los rasgos del matrimonio yucateco que tiene una fuerte presencia en las fuentes demográficas de la época colonial se relaciona con el enlace entre viudos. La manera en que se llevaban a cabo estos casamientos presentaba ciertas características que bien vale la pena subrayar. En primer lugar que, al parecer, este fue un mecanismo mediante el cual la población se recuperaba tras periodos de crisis de mortandad. Así, no obstante el fuerte impacto social que se puede suponer seguía a momentos en donde la curva de decesos aumentaba considerablemente, la estructura general del sistema de connubio no se veía del todo alterada, ya que las unidades mínimas de intercambio actuaban de la misma forma en que lo hacían cuando se vivía una relativa estabilidad. La única diferencia es que, en estos tiempos marcados por la mortandad, se intercambiaban cónyuges viudos. De ahí que se advierta una fuerte tendencia en las segundas nupcias a involucrar a individuos de la misma condición, es decir, a viudos. Pero también es posible que esta característica del matrimonio entre

viudos encuentre su explicación en otros factores como el ritual nupcial y la circulación de la propiedad. En cuanto al primer punto, es factible que, como se ha reportado entre otros grupos mesoamericanos, una celebración matrimonial ritualizada permitiera que, tras la muerte, las almas de los esposos se encontraran en el Mas allá, de manera que, en principio, un soltero no debía contraer nupcias con un viudo que ya hubiera pasado por un ritual semejante. Sin embargo, aunque se habla de una tendencia general, también se encontraron datos que muestran que esta aparente norma podía en ocasiones pasarse por alto quizá con el fin de mantener intactas las unidades de intercambio que se esbozaron con anterioridad, particularmente cuando había un capital social importante en juego, como títulos de nobleza o poder político. En estos casos, los nuevos matrimonios que involucraban a sólo un viudo no se contraían precisamente con un hermano del cónyuge fallecido, sino que éste se tomaba en el mismo grupo en donde se hubiera tomado al primero. De ahí que lo anterior no deba leerse como prácticas de sororato o levirato, sino que se trata de intercambios matrimoniales configurados estratégicamente en un contexto en el que el poder político y los títulos de nobleza eran bienes de mayúsculo interés.

En suma, el material analizado en esta tesis mostró que, en la práctica, los grupos de parentesco mayas se conformaban por parientes cruzados y paralelos trazados bilateralmente, recurriendo sin aparente restricción al parentesco ficticio. Estos grupos estaban orientados por la consecución de objetivos comunes, de ahí que el matrimonio no deba ser visto únicamente como un mecanismo para delimitar los contornos de los grupos parentales, sino también como una estrategia práctica para custodiar, circular y reproducir el patrimonio material y simbólico que les daba sustento.

Sin embargo, la manera en que estos grupos transitaron por tres siglos de dominación colonial adquirió características específicas, dependiendo del contexto histórico en el que se desarrollaban: en la primera centuria colonial fue posible advertir la presencia de grupos de parentesco que encontraban en la residencia común un ámbito social en el que se delimitaban y reproducían. De esta manera la distribución de los individuos en unidades habitacionales en el siglo XVI, como seguramente sucedía también en la época prehispánica, rebasaba la simple ubicación de las personas en viviendas, pues las funciones domésticas conformaban un conjunto de derechos y obligaciones que hacía que los integrantes del grupo participaran de objetivos compartidos, convirtiéndose así en una *persona moral*.

Aquí, la cognación era uno de los ejes que vinculaba a hombres y mujeres en un mismo colectivo. No obstante, más que la ascendencia, el matrimonio era el dispositivo que permitía la articulación de los individuos en torno a intereses comunes: parientes paralelos y cruzados bilaterales se casaban entre sí, reproduciéndose como unidad parental y compartiendo una residencia.

Elo era posible gracias a la presencia de diferentes variables en la asignación de un individuo a una unidad residencial, como la elección, el poder, el estatus o los recursos, lo cual nos aleja de la noción de coresidencia o del parentesco como un asunto que responde a lineamientos normativos y los sitúan en el terreno de las acciones prácticas. En este sentido resulta interesante observar cómo las viviendas encabezadas por prominentes miembros de la nobleza local integraban a un mayor número de personas que nominalmente podían o no estar emparentadas entre sí. Es factible suponer que quienes encabezaban estas residencias fueran titulares de una propiedad con mayor representatividad en la vida de los pueblos, de manera que el vínculo concreto entre sus miembros se tejería a través de prácticas relacionadas con la producción y el consumo y, principalmente, el uso y tenencia de la tierra. De ser así, la membresía a una unidad residencial encabezada por un grupo de parentesco sería uno de los medios que dotaba a los individuos de la posibilidad de acceder a determinados bienes estratégicos y de participar en una red social.

El análisis de los datos demográficos develó el despliegue de relaciones diversas que estructuraban el espacio social, rebasando la simple ubicación de las personas en viviendas. Según se planteó en el capítulo sobre la residencia, es posible que, sobre la base de la bilocalidad, en los primeros años de la Colonia hayan preponderado las unidades domésticas conjuntas que compartían una residencia y que expresaban su avenencia en asuntos de producción y consumo, además de otros ámbitos como el cuidado de menores o el ritual doméstico.

De ahí que, según se ha insistido, la residencia no fuera restrictiva como criterio de adscripción a un grupo parental, sino que había otros factores como la propiedad, el estatus o el poder, que contribuían a fijar los límites dentro de los cuales establecían relaciones sociales. Estos factores cobraron mayor importancia en la formación de los grupos parentales en el último siglo colonial, más aún cuando los españoles pusieron especial cuidado en modificar los patrones residenciales que practicaban los mayas.

La herencia del patrimonio material fue otro de los mecanismos que utilizaron los indios para crear grupos sociales efectivos, la cual se expresaba íntegramente en el

lenguaje del parentesco. Los observadores de la época colonial temprana apenas llegaron a describir patrones de herencia patrilineal, aunque este panorama contrasta con lo que se puede observar en el último siglo colonial en donde se advierte un balance entre criterios patrilineales y matrilineales en la transmisión de ciertos bienes. Este cambio, sin embargo, no parece ser indicativo de una transformación que haya vivido la sociedad, sino que la explicación debe buscarse en la naturaleza de las fuentes que permiten acercarnos a la herencia en los siglos XVI y XVIII respectivamente. Las primeras, integradas por crónicas y otros textos escritos por españoles, reflejan una imagen idealizada de un orden social que fue configurada por los españoles con base en su propio esquema cultural y la versión del discurso oficial que recibían de sus informantes nativos. Las segundas, compuestas por testamentos de indios, dibujan cómo operaba en la práctica la cesión del patrimonio material.

De esta manera, no sería aventurado plantear que en el primer siglo colonial los grupos de parientes que compartían una residencia común, encontraban también en la herencia una forma de reproducirse y perpetuarse. De ser así, la transmisión del patrimonio entre parientes no correspondería a patrones netamente patrilineales; sino que las rutas de herencia habrían sido trazadas dentro de los linderos de un colectivo formado por parientes bilaterales cruzados y paralelos articulados con los hilos del matrimonio, como se advierte en la formación de unidades residenciales en el siglo XVI y como se observa, de igual forma, en los patrones de herencia del XVIII. Las rutas de transmisión de títulos de nobleza y cargos políticos eran muy semejantes, pues incluían a descendientes por ambas líneas con fuertes vínculos matrimoniales y también, en algunos casos, a parientes por adopción.

Sin embargo, en los albores del siglo XIX se advierte que la antes difusa línea que dividía las esferas de la consanguinidad y afinidad cobró mayor fuerza, rompiendo las unidades formadas por parientes cruzados y paralelos. Este fenómeno pudo haberse motivado por un cambio en los patrones de matrimonio entre parientes cruzados, lo cual contribuiría a explicar, en parte, la presencia en esta época de serios conflictos en la circulación de la herencia conjunta y su consecuente disolución.

No es difícil suponer que estos hechos hayan ocasionado una transformación en las formas en que los mayas articulaban relaciones sociales diversas sobre la base de un lenguaje común. Con base en esta hipótesis, se ser cierta, sería factible comprender por qué si en el siglo XVIII se observa que la transmisión de la propiedad vinculaba a los individuos a través de la cognación, en el XIX se percibe una polarización de las líneas

paterna y materna y una oposición de los lazos consanguíneos y afines. Es decir que, en caso de que no hubiera alianzas matrimoniales entre parientes cruzados que permitieran que descendientes paternos y maternos coincidieran en un mismo colectivo, éstos formarían agrupaciones distintas, en ocasiones enfrentadas, con su propia red de derechos y obligaciones.

Posiblemente este hecho permita también entender por qué en los primeros años del siglo XIX la movilidad poblacional emprendida por los mayas se realizó sobre bases patrilocales. La migración y el concomitante establecimiento de los indios en distintas localidades pudieron traer consigo una reestructuración de los vínculos corporativos que enlazaban a los grupos parentales, principalmente de aquellos relacionados con la política y el uso de recursos estratégicos como la tierra y el agua. El parentesco continuó siendo el lenguaje que sustentaba la práctica, pero ahora la agnación constituyó un medio más efectivo para determinar la participación de los individuos en la vida corporativa de la sociedad.

Aparentemente, como dije con anterioridad, el punto de quiebre parece haber estado en el connubio. Un cambio en los patrones matrimoniales de los mayas habría significado una transformación lenta y paulatina de las esferas del parentesco oficial y el parentesco práctico. El primero, tendiendo a borrar del discurso el reconocimiento doble de la filiación y la división del universo parental entre familiares cruzados y paralelos; el segundo, enfrentando a aquellas unidades antes enlazadas y obligándolas a reelaborar los criterios que permitían la reproducción social de los grupos.

Quizá la preeminencia de factores patrilineales en la última etapa colonial haya estado animada, en parte, por un esfuerzo realizado por la nobleza por perpetuarse y guardar para sí el acceso al poder y a los cargos políticos. El material analizado muestra que este estrato social utilizó la genealogía como una forma de justificar su posición privilegiada. La nobleza indígena encontró en el parentesco oficial aristas que apuntaban a la agnación como una forma de reproducción social. Una de ellas era, precisamente, el uso de los patronímicos como un indicador de pertenencia a un grupo parental. Pero también este fenómeno pudo haber sido reforzado por la legislación hispánica que apuntaba a linealidad como una forma de avalar a los caciques en sus cargos, es decir, que debían demostrar ser descendientes de anteriores "señores y principales".

No obstante, según se vio en el desarrollo de esta tesis, las modalidades específicas en que los mayas hicieron uso del lenguaje del parentesco distaron mucho de ser homogéneas; adoptaron en cada caso y en cada momento características que

muestran el enorme potencial del parentesco maya para adaptarse a situaciones específicas. Ello no hubiera sido posible si el lenguaje del parentesco hubiera estado estructurado en términos estrictos de filiación y descendencia.

En suma, la base empírica que se analizó en esta tesis permite plantear que los grupos de parentesco mayas a lo largo de la época colonial coincidían con muchas de las características que la antropología ha asignado a los ordenamientos tipo casa: constituían una *persona moral* que se distinguía por el dominio de propiedades materiales y simbólicas, se perpetuaban por la transmisión de patrimonio, su nombre, sus títulos y sus prerrogativas en línea paterna, materna o ficticia, cada una de manera independiente o todas a la vez, pero que se expresaban siempre en el lenguaje del parentesco. Estas agrupaciones en algún momento llegaron a constituir unidades residenciales, pero la transformación que devino con las imposiciones españolas no implicó la desintegración de estos ordenamientos, dado que los intereses comunes que les daban vida se centraban en el patrimonio. Las alianzas matrimoniales fueron un medio estratégico para su reproducción y su perpetuación.

Aunque estas unidades de organización estaban internamente jerarquizadas, encontraron formas de asegurar su indivisibilidad: uso de patronímicos como indicadores de pertenencia grupal, endogamia y exogamia, alianzas matrimoniales estratégicas, control de recursos, herencia colectiva de los bienes, dependencia y conveniencia, reconocimiento de formas variadas de trazar el parentesco, entre las cuales se cuentan el espiritual, el sospechado y el adoptivo.

A manera de hipótesis, en el capítulo 5 se planteó la posibilidad de que los colectivos integrados de esta manera se hayan reproducido también en la estructura política indígena. Al parecer se trataba de aquello que en maya recibía el término *cuchteel* y era una unidad de organización que, a través de sus dirigentes, manejaba la tenencia y el uso de recursos como la tierra y las fuentes de agua y tenía representación en la vida política local. Todo parece indicar que el *cuchteel* contribuía a reproducir la jerarquización interna de la sociedad, sumando tanto a nobles como a *macehuales* a través del manejo estratégico de los recursos y, principalmente, del poder y las relaciones políticas. De manera que estas unidades, expresadas en lenguaje parental, identificadas con un nombre y reproducidas a través del matrimonio, se habrían definido por la posesión de una propiedad compuesta por bienes materiales y no materiales.

De esta manera, las casas mayas de la época colonial pueden ser definidas no como una unidad residencial, sino como una *persona moral* que se expresaba a través del

lenguaje del parentesco. Al parecer, éstas eran las células básicas de la organización social y política de los indios yucatecos que, por medio de su representación en la vida política local, contribuían a construir ordenamientos más complejos como los pueblos coloniales, los *cuchcabal'ob* prehispánicos o, incluso, redes sociales extralocales cuya presencia se advierte todavía en el siglo XVIII.

En este sentido, las alusiones que se hacían a linajes u organizaciones de este tipo (*ch'ibal*, *kilacabil*, *tz'acab*), o las alegorías o enaltecimientos genealógicos que se encuentran en algunas fuentes de la época, podrían leerse como representaciones oficiales que dominaban el discurso sólo en ciertas situaciones y cumplían objetivos muy específicos, como el de legitimar determinadas prácticas sociales de quienes ejercían los papeles de autoridad en los grupos parentales.

En este sentido, es factible plantear que en la época colonial los ordenamientos parentales tipo *casa*, como se han definido líneas atrás, formaron parte integral de la organización social y política de los mayas. Sin embargo, con la información disponible, sería aventurado concluir que se haya tratado de una *sociedad de casas*, ya que, según se esbozó en esta investigación, esta unidad no estructuraba al conjunto de la sociedad ni explica por sí sola el complejo universo sociopolítico de los mayas. Al parecer, se trataba apenas de un nivel en donde el parentesco contribuía a edificar y reproducir relaciones sociales, por lo que acaso sería más adecuado hablar de una *sociedad con casas*. Sin duda, quedará como tema pendiente profundizar en la forma en que las *casas mayas* participaban en ordenamientos más complejos y comprender de qué forma y por qué su reproducción parece haber sido primordial para el funcionamiento de la sociedad.

Con esta investigación fue posible avanzar en la comprensión de la organización social indígena de la época colonial a través de conocer el papel que desempeñaba el lenguaje del parentesco en la articulación de la práctica social: se profundizó en los aspectos formales del sistema de parentesco maya y se entendió que éste rebasaba, en todos sus aspectos, la noción de los vínculos de sangre; se realizó un primer acercamiento a la forma en que la sociedad indígena acogió algunas de las nuevas formas de trazar el parentesco que impusieron los españoles, como el parentesco espiritual. Con base en la idea de que la prohibición del incesto es una pieza clave para comprender la conformación y el funcionamiento de los grupos de parentesco, se esbozó un cuadro que permite reconocer cómo en el sistema de parentesco maya se distinguía a los parientes con quienes el matrimonio estaba proscrito y a aquellos con quienes las alianzas eran preferenciales.

Pero más allá de las representaciones estructurales, los grupos de parentesco fueron delimitados sobre la base de un amplio horizonte de información que permitió advertir cómo en la práctica se construían, perpetuaban y transformaban las relaciones sociales. En este tenor, se demostró que la práctica social, aun sobre la base de un lenguaje común, dependió de una serie de factores que trascendían los criterios parentales y se relacionaban más con situaciones específicas con su propio tiempo, ritmo, orientación y espacio. De esta forma es factible interpretar, por ejemplo, los sustanciales contrastes que se examinaron en los pueblos de Ixil y Tekantó en cuanto al matrimonio y a la centralización del poder. Así, también, se pueden perfilar hipótesis que contribuyan a entender los distintos patrones residenciales que se encontraron en pueblos como Espita y Pencuyut. En estos casos se trata de zonas que vivieron procesos históricos específicos que favorecieron la creación de configuraciones sociales disímiles sobre una base estructural compartida.

Esta consideración resta fuerza a la imagen de relativa homogeneidad social y regional a la que se tiende en algunos estudios del área y nos invita a considerar, para trabajos posteriores, la posibilidad de abordar las distintas expresiones que determinado fenómeno social pudiera haber tenido, incluso dentro de una zona en donde habitaba una misma etnia que vivía procesos similares. De tal suerte, el foco de interés se desplaza del hecho social a la serie de elementos que entran en juego para que éste exista y que determinan, en última instancia, la forma en que se desarrolla. De esta manera, centrar la atención en la residencia, la herencia y la sucesión fue determinante para comprender los procesos de reproducción social que vivieron los mayas a lo largo de la época colonial.

Por otro lado, en esta tesis se pusieron a prueba estrategias metodológicas para el análisis del parentesco en épocas históricas, como serían la reconstrucción de vínculos de parentesco con base en los datos contenidos en las actas sacramentales o el trazo de genealogías y la transmisión del patrimonio con la información de testamentos indígenas. Ello permitió pasar de la representación oficial a la faceta práctica del parentesco y ver en qué medida y de qué forma se ponían en marcha los lineamientos de la estructura social, como aquellos referentes al matrimonio entre primos cruzados y el reconocimiento doble de la filiación.

De igual forma fue de gran ayuda incorporar la demografía como una herramienta que permitiera conocer configuraciones determinadas en momentos particulares. Sin embargo, es preciso reconocer que los estudios demográficos se caracterizan por emplear metodologías profundas y específicas que por cuestiones de tiempo fue difícil

contemplar para esta investigación. El camino comenzado me lleva a considerar que esta es una ruta de gran utilidad para abordar el estudio del parentesco práctico: resta profundizar en los procesos migratorios de los grupos parentales, conocer de sus fracturas o sus continuidades pero, sobre todo, saber qué sucedía con los circuitos de intercambio matrimonial después de que un grupo hubiera emprendido la movilización, si estos se reestructuraban en un nuevo espacio o si se mantenían los vínculos con los lugares de origen; con nueva información quedaría pendiente ahondar en los patrones de asentamiento y residenciales y conocer si las relaciones establecidas en nombre del parentesco rebasaban el ámbito local. Asimismo restaría profundizar en la manera en que nobles y *macehuales* participaban en los mismos circuitos de connubio así como también en la forma en que se llevaban a cabo los matrimonios entre los indios de las ciudades como Mérida o Valladolid.

Como se puede observar, el análisis del parentesco que aquí se presenta dista de ser exhaustivo y deja abiertas algunas preguntas cuya respuesta contribuirá en un futuro al conocimiento del problema desarrollado en esta investigación. Sin duda, uno de los grandes temas pendientes es conocer el ámbito parental del escenario ritual. Si es verdad que, como plantean Coe y Adams para la época prehispánica, los asuntos rituales eran manejados por el lado materno de la descendencia, sería de suma importancia conocer de qué manera se articulaban las relaciones de parentesco en este ámbito, al mismo tiempo que dilucidar qué implicaciones tuvo la evangelización en el desempeño de los matrilinajes en el ritual, en particular, y en la sociedad en general.

Por otro lado, aunque en esta tesis se plantea la posibilidad de que en el siglo XIX haya habido una disminución en la incidencia de matrimonios entre parientes cruzados, sería muy importante analizar con información empírica los patrones de connubio indios en la época decimonónica, de la misma forma en que aquí se hizo con los circuitos de intercambio matrimonial en el Tekantó del siglo XVIII. Un estudio de este tipo permitiría conocer algunas de las transformaciones que experimentaron los grupos parentales como resultado de la colonización y, como en el caso anterior, comprender los procesos de cambio y adaptación que vivió el reconocimiento de la doble filiación.

Asimismo, con base en nueva información, sería de gran importancia conocer el papel que desempeñaba el parentesco en el desarrollo de la vida cotidiana de los indios. En este sentido, quedaría pendiente contemplar asuntos trascendentales para la reproducción física y social de las personas en el ámbito doméstico como la socialización primaria, la alimentación, los microrituales cotidianos y los rituales familiares.

Habiendo definido qué tipo de ordenamientos parentales articulaban el universo de organización social de los mayas, también sería de gran importancia profundizar en la manera en que se expresaba la jerarquización interna de estas unidades. Para ello sería imprescindible, entre otras cosas, abordar con mayor detenimiento el papel que desempeñaban las casas en el manejo de recursos estratégicos como la tierra y el agua, pero también ahondar en el lugar que ocupaba el parentesco en la organización del trabajo y cómo ésta contribuía a reproducir la jerarquización interna de los grupos de parentesco.

La presencia de una importante población indígena de filiación maya yucateca en la composición social de la Península de Yucatán en nuestros días, exige una comprensión profunda de los principios organizativos que han permitido a los mayas cierta continuidad y nuevas formas de existencia ante los embates de la historia y el mundo presente. El camino aquí comenzado nos permitió entender que el parentesco subyacía a la representación social que los mayas tenían de su propia cultura y orientó la construcción de prácticas sociales que les permitieron perpetuarse como un grupo étnico con formas de organización propias.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Adams, Richard,
1969 "Maya Archeology 1958-1968. A review" en *Latin American Research Review*, Vol IV, No. 2, Summer 1969, Texas. University of Texas, pp. 3-45
- Akkeren, van Ruud,
1999 "El baile-drama *Rab'in al Achi*, sus custodios y linajes de poder", en *Mesoamérica*, No. 40. Diciembre, 2000.
- Álvarez, Cristina,
1997 Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial, México: IIA/UNAM
- Anaya, Armando,
1996 "La noción de casa como modelo explicativo del sistema de parentesco del Clásico Maya", en: Cultura y Comunicación. Edmund Leach, In memoriam, Jesús Jáuregui, María Eugenia Olavarría y Víctor M. Franco Pellotier (coords.), pp. 129-154.
- Arrieta Ochoa, José Ramón
2000 "El impedimento de disparidad de cultos", en: El matrimonio mixto entre parte católica y parte musulmana, Ius Canonicum, información sobre derecho canónico, www.iuscanonicum.org.
- Aznaldo Figueroa, Rosa Elena
2003 "Sistemas de parentesco de la rama huastecana" en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XXIII, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, pp. 107-148
- Bastarrachea Manzano, Juan Ramón,
1970 *Organización Social y de parentesco entre los mayas peninsulares (visión diacrónica)*, tesis profesional de antropología social, México: ENAH.
- Beattie, John,
1972 Otras culturas, México: FCE.
- Bender, Donald R.
1967 "A Refinement of the Concept of Household: Families, Co-residence and Domestic Functions" en: *American Anthropologist*, No. 69, pp. 493-504
- Bestard, Joan,
1998 "Sobre la naturaleza del parentesco", en: Parentesco y Modernidad, Barcelona: Editorial Paidós, pp. 47-77.
1991 "La Familia: entre la antropología y la historia", en *Papers, Revista de Sociología, Etudis sobre la família*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Bolles, David,
2003 "How the Mayan vocabularies grew: A tentative sketch", apéndice A en: *The Mayan Franciscan Vocabularies: A Preliminary Survey*, (report submitted to FAMSI, Diciembre 2003, www.famsi.org)

2004 "The Mayan Franciscan Vocabularies. A preliminary Survey", en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XXIV/2003, México: UNAM/IIF/Centro de Estudios Mayas, pp. 61-84.

Borodatova, Anna, Irina Kozhanovskaya,

1996 "El protosistema de parentesco maya: tentativa de reconstrucción", en: *Estudios de Cultura Maya*, Vol XX. México: CEM/IIFL/UNAM.

Bourdieu, Pierre

1980 El sentido práctico, Madrid: Taurus Ediciones.

1999 Outline of a Theory of Practice, (14^{va} edición), Cambridge: Cambridge University Press.

Bracamonte y Sosa, Pedro,

2000 *Jurisdicción y tenencia de la tierra entre los mayas de la provincia de Yucatán*, Informe de investigación, Mérida: CIESAS.

2003 Los mayas y la tierra. La propiedad indígena en el Yucatán colonial, Colección Peninsular, México: INAH/CIESAS/ICY/PORRÚA.

Bracamonte y Sosa, Pedro y Gabriela Solís Robleda,

1996 Espacios mayas de autonomía. El pacto colonial en Yucatán, Mérida: UADY-CONACyT.

Carmack, Robert,

1979 Historia Social de los Quichés, Guatemala: SISE

1981 The Quiché Mayas of Utatlán: The Evolution of a Highland Guatemala Kingdom, Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Carrasco, Pedro

1961 "El barrio y la regulación del matrimonio en un pueblo del Valle de México en el siglo XVI", en: *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Tomo 17, pp. 7-26.

1963a "Las tierras de los indios nobles de Tepeaca en el siglo XVI" en *Tlalocan*, Vol. IV (2), pp. 97-119.

1963b "La exogamia según un documento cakchikel", en *Tlalocan* Vol. IV, No. 3, México D.F.: La casa de Tlaloc INAH

1964 "Los nombres de persona en la Guatemala Antigua" en *Estudios de Cultura Maya*, vol. IV, México: UNAM, pp. 323-334.

1968 "Las clases sociales en el México antiguo" en *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanisten Kongresses*, München T 2: pp. 371-376, Munich: Klauss Renner.

1976a "The Joint Family in Ancient México: The Case of Motola", en: Essays on Mexican Kinship. Hugo G. Nutini, Pedro Carrasco, James M. Taggart (editores). Pittsburg: University of Pittsburg Press. pp. 45-64.

1976b "Los linajes nobles del México antiguo" en Estratificación social en la mesoamérica prehispánica, Pedro Carrasco, Johanna Broda (editores), México: SEP/INAH.

1977 "Los señores de Xochimilco en 1548", en *Tlalocan*. Vol. VII, México: UNAM/IH/IIA, pp. 229-265.

1991 "La transformación de la cultura indígena durante la Colonia" en Los pueblos de indios y las comunidades Lecturas de Historia Mexicana No. 2, Bernardo García Martínez, México: El Colegio de México.

- Carsten, Janet y Stephen Hugh-Jones (eds.),
1995 About the house. Lévi-Strauss and beyond, Cambridge: Cambridge University Press (Introducción pp. 1-46).
- Caso Barrera, Laura,
2002 Caminos en la selva. Migración, comercio y resistencia. Mayas yucatecos e itzáes, siglos XVII-XIX, México: El Colegio de México/FCE
- Castro Corona, Sarai,
1983 Matrimonio y poligamia en el Speculum Conjugiorum de Fray Alonso de la Veracruz, tesis de licenciatura en Letras Clásicas, México: UNAM.
- Chamberlain, R.,
1982 Conquista y colonización de Yucatán, 1517-1550, México: Editorial Porrúa.
- Chance, John K.,
1996 "The caciques of Tecali: Class and Ethnic Identity in Late Colonial México", en *Hispanic American Historical Review*, 76:3, pp. 475-502.
2000 "The noble House in Colonial Puebla, México: Descent, Inheritance and the Nahuatl Tradition" En: *American Anthropologist* 102(3): 485-502.
- Chipman, Donald E.,
1967 Nuño de Guzmán and the province of Pánuco in New Spain, 1618-1533, Glendale, California: The Arthur H. Clark
- Coe, Michael D.,
1965 "A Model of Ancient Community" en *Southeastern Journal of Anthropology*, No. 21, pp. 97-114.
- Collier, Geroge A.,
1967 "Familia y tierra en varias comunidades mayas", en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. VI, México: UNAM/IIF/Centro de Estudios Mayas, pp. 301-335.
- Collomp, Alan,
1983 La maison du père. Famille et village en Haute-Provence aux XVII et XVIII siècles. Paris : Presses Universitaires de France.
- Dehouve, Danièle,
2003a "El matrimonio indio frente al matrimonio español (siglo XVI al XVIII)" en: El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas, (David Robichaux comp.) México: Universidad Iberoamericana.
2003b "La segunda mujer entre los nahuas" en: El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas, (David Robichaux comp.) México: Universidad Iberoamericana.
- Duby, Georges,
1987 El caballero, la mujer y el cura, Madrid: Taurus.
- Dumont, Louis,
1975 Introducción a dos teorías de la Antropología Soc

- E. Mayer, R. Bollon (eds.)
 1980 Parentesco y matrimonio en los Andes, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Eggan, Fred
 1962 "The Maya Kinship System and Cross-Cousin Marriage", en *American Anthropologist*, Vol. 36, Nueva York, (versión original de 1934).
 1980 "El sistema de parentesco maya y el matrimonio entre primos cruzados", en *Nueva Antropología*, Año V, Núm. 18, México, Enero de 1980.
- Elmendorf, Mary Lindsay,
 1973 La mujer maya y el cambio, México: SEP.
- Esponda, Victor Manuel,
 1996 "Los sistemas omaha entre los mayas de Los Altos de Chiapas y una consideración sobre los ch'oles", en: Jesús Járegui, María Eugenia Olavarria y Victor Franco Pelotier (coords.), Cultura y comunicación, Edmund Leach, in memoriam, México: UAM/CIESAS.
- Evans-Pritchard, E.E.
 1977 Los Nuer, Barcelona: Editorial Anagrama.
- Farriss, Nancy M.,
 1978 "Nucleation versus Dispersal: The Dynamics of Population Movement in Colonial Yucatán" en *Hispanic American Historical Review*, 58 (2), pp. 187-216
 1992 La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia, Madrid: Alianza Editorial.
- Favre, Henri
 1992 Cambio y continuidad entre los mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina, (edición original en francés de 1971) Colección Presencias No. 58, México: INI/CONACULTA
- Fernández Tejedo, Ma. Teresa
 1976 "La agricultura entre los antiguos mayas de las Tierras Bajas en el post-clásico prehispánico", Tesis de licenciatura en historia, México, D.F.: ENAH
- Fields, Virginia
 1989 *The origins of divine kinship among the Lowland Classic Maya*, Tesis de doctorado, Austin: University of Tezas, Austin.
- Firth, Raymond,
 1951 Elements of Social Organization, London: Pittman and Sons.
- Fortes, Meyer,
 1953 "The Structure of Unilineal Descent Groups", en *American Anthropologist*, Vol. 55, No. 1, Enero-Marzo, 1953, pp. 17-41
 1945 The dynamics of clanship among the Tallensi, Londres: Oxford University Press.
 1967 Kinship and the social order: The legacy of Lewis H. Morgan, Chicago: Aldine.

- Fox, Robin,
1967 Sistemas de parentesco y matrimonio, Madrid: Alianza Universidad.
- Fox W., John,
1987 Maya Postclassic state formation. Segmentary lineage migration in advancing frontiers, Cambridge: Cambridge University Press.
- Franco Cáceres, Carlos
2001 "Producción de solar o traspatio para el desarrollo sostenible del campesino maya yucateco", en Memorias del Cuarto Congreso Internacional de Mayistas, Mario Humberto Ruz, Maricela Ayala Falcón *et. al* (editores), México: CEM/IIIF/UNAM. Pp. 307-319.
- Franco Pelletier, Victor M.,
2003 "El ritual de petición matrimonial entre los amuzgos: arreglo de relaciones interfamiliares" en: El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas, David Robichaux (comp.) México: Universidad Iberoamericana.
- García Bernal, Manuela Cristina,
1972 La sociedad de Yucatán, 1700-1750, Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.
1978 Yucatán. Población y encomienda bajo los Austrias, Sevilla: EEHA
1994 "Desarrollos indígena y ganadero en Yucatán", en: *Historia Mexicana*, vol. XLIII, enero-marzo, Núm.3, México: El colegio de México.
- García Martínez, Bernardo,
1987 Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700, México: El Colegio de México.
- Gerhard, Peter,
1991 La frontera sureste de la Nueva España, México: UNAM.
- Goldelier, Maurice, Thomas R. Trautmann, et al (Eds.)
1998 Transformations of kinship, Londres: Smithsonian Institution Press.
- Good Eshelman, Catherine
2003 "Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El caso de los nahuas del Alto Balsas de Guerrero" en: El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas, David Robichaux (comp.) México: Universidad Iberoamericana. pp. 157-184
- Goody, Jack,
1976 Production and Reproduction, Cambridge: Cambridge University Press.
- González Echevarría, Aurora,
1997 "Parientes y Afines" en: Ensayos de Antropología Cultural, Prat J. I Martínez, Madrid: Taurus, pp. 149-159.
- Gossen, Gary,
1990 Los chamulas en el mundo del sol, Colección Presencias No. 17, México: INI/CONACULTA.

- Gould, Julius y William L. Kolb,
1964 A Dictionary of the Social Sciences, New York: The Free Press.
- Gubler, Ruth,
1993 "Datos genealógicos inéditos del linaje Cocom de Yucatán", en *Mesoamérica* No. 25, Junio.
- Güemez Pineda, José Arturo,
2001 *Los mayas ante la emergencia del municipio y la privatización territorial, Yucatán 1812-1847*, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Zamora: COLMICH.
- Gillespie, Susan, D.
2000 "Rethinkin Ancient Maya Social Organization: Replacing "Linage" with "House", en *American Anthropologist*, vol. 102, No. 3, Septiembre del 2000, pp. 467-484.
- Gutiérrez, Ramón A.,
1993 Cuando Jesús llegó, las madres del maíz se fueron. Matrimonio, sexualidad y poder en Nuevo México, 1500-1846, México: FCE.
- Hammond, Norman,
1991 "Inside the Black Box: Defining Maya Polity", en Classic Maya Political History: Hieroglyphic and Archeological Evidence, Patric Culbert (editor), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 253-258.
- Hareven, Tamara K.,
2000 Families, History and Social Change. Life-Cross and Corss Cultural Perspectives, Colorado: University of Delaware.
- Haviland, William
1970a "Marriage and the family among the maya of Cozumel Island, 1570" en: *Estudios de Cultura Maya*, Vol. VIII, México: UNAM/IIF/CEM, pp. 217-226.
1970b "A note on the Social Organization of the Chontal Maya", en *Ethnology*, vol IX, University of Pitsburg, pp. 96-98.
1972 "Family size, prehistoric estimates and the ancient maya" en *American Antiquity*, Vol. 37, No. 1, Society for American Archeology, Washington D.C., pp. 135-139.
1973 "Rules of Descent in Sixteenth Century Yucatán", en: *Estudios de Cultura Maya*, Vol. IX, México: UNAM/IIF/CEM, pp. 135-150.
- Hellmuth, Nicholas M.,
1971 "Some notes on the Ytzá, Quejache, Verapaz Chol and Toquegua maya", mimeografiado, New Haven, Conecticut: Fundation for Latin American Anthropological Research.
- Hendon, Julia,
1991 "Status and Power in Classic Maya Society. An Archeological Study", en *American Antropology*, vol. 93, No. 4, Diciembre de 1991, pp. 894-918.
2005 "Memory, Materiality and Practice: the utility of House Society Models for understanding Mesoamerican Societies" (abstract) en *The Durable House: Architecture, Ancestors and Origins*, Robin A. Beck (coordinador), Coloquio realizado en marzo de 2005, Illinois University. www.isu.edu

- Holland, William R.,
1961 "El tonalismo y el nagualismo entre los tzotziles", en *Estudios de Cultura Maya*, v.1, México: UNAM/IIIF/Centro de Estudios Mayas, pp. 167-181.
- Hopkins, Nicholas,
1988 "Classic Mayan Kinship Systems: Epigraphic and Ethnographic Evidence for Patrilineality" en *Estudios de Cultura Maya*, Vo. XVII, pp. 87-121.
- Hunt, Eva,
1976 "Kinship and Territorial Fission in the Cuicatec Highlands" en: Essays on Mexican Kinship. Hugo G. Nutini, Pedro Carrasco, James M. Taggart (editores). Pittsburg: University of Pittsburg Press, pp. 97-136.
- Hunt, Martha,
1974 *Colonial Yucatán: Town and Region in the Seventeenth Century*, tesis de doctorado, Michigan University.
- Keesing, Robert,
1975 Kin Groups and Social Structure, New York: Holt, Rinehart and Winston
- Kuper, Adam,
1982 "Lineage Theory: A Critical Retrospect" en: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 11, California, pp. 71-95.
- Lamas, Martha,
1996 "Las reglas de matrimonio entre los mixtecos. El caso de 8 venado, "Garra de Tigre", rey de las dos Mixtecas", en: Cultura y Comunicación. Edmund Leach, In memoriam, Jesús Jáuregui, María Eugenia Olavarría y Víctor M. Franco Pellotier (coords.), pp. 121-127.
- Landers, John,
1993 "From Colyton to Waterloo: mortality, politics and economics in historical demography" en Adrian Wilson (ed) Rethinking Social History. English Society, 1570-1920 and it's interpretation, Manchester: Manchester University
- Lavrin, Asunción,
1989 "La sexualidad en el México colonial: Un dilema para la Iglesia" en Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII Asunción Lavrin (coord.), colección Los Noventa No. 67, México: CONACULTA/Grijalbo, pp. 55-104.
- Leon Cáseres, Carmen,
1992 "Entre el derecho y la fuerza" en Del kantún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas Carmen León Cáseres, Mario Humberto Ruz y José Alejos García (coordinadores), México: CNCA.
- 1994 "Estudio preliminar" en Relación de las cosas de Yucatán, fray Diego de Landa, Edición de Carmen León Cáseres, Colección Cien de México, México: CONACULTA.

Lévi-Strauss, Claude

- 1968 "El análisis estructural en la Lingüística y en la antropología", en: Antropología Estructural I, Buenos Aires: EUDEBA, pp. 29-50.
- 1973 El futuro de los estudios de parentesco, Cuadernos Anagrama, 10, Barcelona: Anagrama.
- 1979 "Reflexiones sobre el átomo del parentesco", en Antropología Estructural II, México: Siglo XXI, pp. 82-109.
- 1981 La vía de las máscaras, México: Siglo XXI.
- 1982 "La Familia" en Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia, Barcelona: Cuadernos Anagrama.
- 1984 Palabra dada, España: Espasa-Calpe
- 1998 Las estructuras elementales del parentesco, Barcelona: Editorial Paidós.

Lockhart, James,

- 1992 The Nahuatl after the Conquest. A Social and Cultural History of the indians of central México, sixteenth through eighteenth centuries, California: Stanford University Press.

Lopiparo, Jeanne,

- 2005 "House Societies and Heterarchy in the Terminal Classic Ulúa Valley, Honduras" (abstract) en *The Durable House: Architecture, Ancestors and Origins*, Robin A. Beck (coordinador), Coloquio realizado en marzo de 2005, Illinois University. www.isu.edu

Luján Muñoz, Jorge,

- 1985 "Cambios en la estructura familiar de los indígenas pokomames de Petapa (Guatemala) en la primera mitad del siglo XVI", *Mesoamérica* No. 10, Antigua: CIRMA, pp. 356-369.

Maine, Henry

- 2004 El derecho antiguo, (original de 1881) edición cibemética en www.antorcha.net

Martin, Kay y B. Voorhies,

- 1978 "La mujer en las sociedades horticultoras" en: La mujer: un enfoque antropológico, Barcelona: Anagrama.

Mauss, Marcel,

- 1938 "Une categorie de l'esprit humain : la notion de personne celle de « moi »", en : *Les classiques des sciences sociales*, versión electrónica 2004 <http://www.uqac.quebec.ca>

Maybury-Lewis, David,

- 1984 "Age and kinship: A Structural View", en: Age and Anthropological view, David Kertzer y Jennie Keith (eds.), Ithaca: Cornell University Press.

Middleton, John y Davis Tait,

- 1967 "The Lineage and the lineage system", en: Kingship and social organization, Paul Bohannan (ed.), New York: The Natural History Press.

- Miles, Susan,
1957 "The sixteenth-century pokom-maya. A documentary *Análisis of Social Structure and Archeological Setting*" en *Transactions of the American Philosophical Society*, 47, Philadelphia, pp. 733-781.
- Molina del Villar, América y David Navarrete (coordinadores)
2005 Problemas demográficos vistos desde la historia: análisis de fuentes, comportamiento y distribución de la población en México, siglos XVI-XIX, (en prensa) CIESAS.
- Monzon, Arturo,
1949 El calpulli en la Organización Social de los Tenochca, México: UNAM/INAH.
- Moreno, Manuel
1931 *La organización política y social de los aztecas*, Tesis de licenciatura en historia, México: UNAM/FFyL.
- Morgan, Henry Lewis,
1975 Ancient Society, Nueva York: New York Labor News.
- Murdock, George Peter,
1965 Social Structure, Nueva York: Macmillan.
- Nash, June,
1993 Bajo la mirada de los antepasados, Colección Presencias No. 51, México: INI/CONACULTA
- Nutini, Hugo G. y Betty Bell,
1980 Ritual Kinship. The Structure and historical development of the Compadrazgo System in Rural Tlaxcala, Vol. I, New Jersey: Princeton University Press.
- Nutini, Hugo, Pedro Carrasco, James T. Taggart (editores),
1976 Essays on Mexican Kinship, Pittsburg: University of pittsburg Press.
- Okoshi Harada, Tsubasa,
1992 *Los canules: análisis entohistórico del códice de Calkini*, Tesis de doctorado, México: UNAM.
2000 "Los Xiu del siglo XVI: una lectura de dos textos mayas coloniales", en: *Mesoamérica*, año 21, Núm. 39, junio de 2000, Antigua: Plumsock Mesoamerican Studies/CIRMA.
- Olavarria, María Eugenia,
2002 "De la casa al laboratorio", en *Alteridades*, Núm.24, UAM-Iztapalapa.
- Olivera, Mercedes,
1976 "The Barrios of *San Andrés Cholula*" en: Essays on Mexican Kinship. Hugo G. Nutini, Pedro Carrasco, James M. Taggart (editores). Pittsburg: University of Pittsburg Press, pp. 65-95.

- Palerm, Angel,
1976 Teoría Etnológica, México: Editora Cultural y Educativa/Instituto de Ciencias Sociales Universidad Iberoamericana.
- Parmentier, Richard J.,
1984 "House affiliation systems in Belau", en: *American Ethnologist*, vol. 11, No. 4, pp. 656-676
- Patch, Robert W.,
1993 *Maya and Spaniard in Yucatán, 1648-1812*, Stanford, California: Stanford University Press.
- Piel, Jean,
1989 Sajcabajá. Muerte y resurrección de un pueblo de Guatemala, 1500-1970, México: Centre d'études Mexicanies et Centramericaines.
- Pine, Frances,
1996 "Naming the House and Naming the Land: Kinship and Social Groups in Highland Poland", en: *The Journal of The Royal Anthropological Institute, Incorporating Man*, Vol. 2, NÚM. 3, septiembre 1996, Cambridge University Press, pp. 443-459
- Peniche Moreno, Paola
1999 *Resistencia indígena: la respuesta maya yucateca al proyecto reductor, 1560-1697*, Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias Antropológicas, Mérida: UADY.
2001a "Diagnóstico socioeconómico de la microregión de alta marginalidad en el estado de Yucatán", manuscrito, INI, Departamento de Cultura.
2001b *La diáspora indígena a las estancias yucatecas del siglo XVIII*, Tesis de Maestría, México: CIESAS
2003 "Grupos de filiación y movilidad poblacional: los ch'ibales y la migración de los mayas en el siglo XVIII", en *Revista Desacatos*, #13, Invierno de 2003.
2005 "Migración y parentesco en una parroquia del norte de Yucatán, siglo XVIII" en: Problemas demográficos vistos desde la historia: análisis de fuentes, comportamiento y distribución de la población en México, siglos XVI-XIX, América Molina del Villar y David Navarrete (coordinadores), (en prensa) CIESAS.
- Pool Cab, Marcos Noe,
2003 *Sistemas de descendencia y parentesco entre los mayas prehispánicos. Crítica al modelo de linaje*, Tesis de maestría en antropología social, Mérida: UADY.
- Pozas, Ricardo,
1945 "El fraccionamiento de la tierra por el mecanismo de herencia en Chamula", en *Revista mexicana de estudios antropológicos*, Enero-Diciembre 1945, Tomo VII, Núm. 1, México, D.F., pp. 187-197
- Quezada, Sergio,
1997 Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580, México: El Colegio de México
- R. T. Zurdema,
1980 "El sistema de parentesco incaico: una nueva visión teórica", en: Parentesco y matrimonio en los Andes, E. Mayer, R. Bollon (eds.), Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Rabell Romero, Cecilia Andrea,
2001 *Oaxaca en el siglo dieciocho: población, familia y economía*, tesis de doctorado en Ciencias Sociales con especialidad en Estudios de Población, México: El Colegio de México.
- Radcliffe-Brown, A.R. y Forde C.D. (comps),
1982 Sistemas africanos de parentesco y matrimonio, Barcelona: Anagrama.
- Redfield, Robert,
1970 A Village that Chose Progress, Chan Kom Revisited, Chicago: University of Chicago Press.
- Ragon, Pierre
2003 "Teología de matrimonio, derecho canónico y prácticas misioneras en el México del siglo XVI", en: El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas, David Robichaux (comp.) México: Universidad Iberoamericana.
- Repetto Tió, Beatriz Eugenia,
1997 *Demografía histórica de la población maya yucateca colonial: Maxcanú, Yucatán (1628-1756)*, Tesis de maestría en Etnohistoria, Mérida: UADY.
- Restall, Matthew
1995 Life and Death in a Maya Community. The Ixil Testaments of the 1760s, Lancaster California: Labyrinthos.
1997 The maya world. Yucatec Culture and Society, 1550-1850, Stanford: Stanford University Press, California.
- Reyes García, Luis,
1996 "El término Calpulli en documentos del siglo XVI", en: Documentos nahuas de la ciudad de México del siglo XVI, Luis Reyes García et. al., México: CIESAS.
- Ricard, Robert
2002 La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572, (séptima reimpresión, ed. original de 1947), México: FCE
- Robichaux, David,
1995 *Le mode de perpétuation des groupes de parenté. La résidence et l'héritage á Tlaxcala (Mexique). Survis d'un modèle pour la Mesoamerique*. Tesis de doctorado de la Université en Ethnologie, Université Pañs X Nanterre. Resumen y traducción al castellano hecha por el mismo autor.
2003 El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas, (comp.) México: Universidad Iberoamericana.
2004a "Bilateralidad, transmisión del patrimonio y género: El caso del Sistema Familiar Mesoamericano" Manuscrito, México, Universidad Iberoamericana.
2004b "Familia, grupo doméstico y grupos localizados de parentesco en el área cultural mesoamericana" ponencia presentada en el *XXVI Coloquio de Antropología e Historia Regionales: Familia y Tradición: Herencias tangibles e intangibles en escenarios cambiantes*, 27 al 29 de octubre, Zamora: El Colegio de Michoacán.

2004c "Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano" Manuscrito, México, Universidad Iberoamericana.

Robinson, David y Carolyn McGroven,

1980 "La migración regional yucateca en la época colonial -el caso de San Francisco de Umán" en *Historia Mexicana*, 117, vol. XXX, Núm. 1, México: COLMEX, pp. 99-125.

Roigé, X.,

1995 "Normes, estructures i estratègies. L'antropologia i les teories del parentiu" en: Antropologia Social, Frigolé J. I. Altres (eds.), Barcelona: Proa, pp. 71-130.

Rosales González, Margarita y Lourdes Rejón Patrón

2002 "Las redes que tejen un pueblo. Familias y parentelas en comunidades mayas del oriente y sur de Yucatán" Manuscrito, Mérida: Centro INAH Yucatán.

Rouland, R., y Moll Blanes (eds.),

1977 Demografía e historia de la familia, España: Universidad de Murcia.

Rovinson, David, y Carolyn McGroven,

1980 "La migración regional yucateca en la época colonial, el caso de San Francisco de Uman", *Historia Mexicana*, vol. 30, Num. 1

Roys, Ralph L.,

1940 "Personal names of the maya of Yucatán" en *Contributions to American anthropology and History*, Vol. VI, No, 31. Washington D.C.: Carnegie Institution of Washington, pags. 32-48.

1957 The Political Geography of the Yucatán Maya, Washington D.C.: Carnegie Institution of Washington.

1965 "Lowland Maya Native Society at Spanish contact" en: Handbook of Middle American Indians, Gordon R. Willey (Ed.) Vol. 3, Parte 2, Texas: University of Texas Press, pp. 659-678.

1972 The Indian Background of Colonial Yucatán, Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Roys, Ralph, L., France V, Scholes y Eleanor B. Adams,

1940 "Report and Census of the indians of Cozumel, 1570", en *Contributions to American Anthropology and History*, No. 30

Ruz, Mario H.

1990 Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal, v. II, México: UNAM/IIF.

1991 "Melodías para el tigre. Pablo de Rebullida y los indios de la Talamanca, 1694-1709" en *Revista de Historia*, No. 23, enero-junio, Costa Rica: Escuela de Historia/Centro de Investigaciones Históricas/Universidad de Costa Rica.

1992a "Desfiguro de naturaleza: los nobles de Ocozocuaulla y los laborios del Valle de Xiquipilas en 1741", *An. Antrop.*, 29, pp. 397-436.

1992b Copanaquastla en un espejo, México: INI/CONACULTA

2002 "De antepasados y herederos: Testamentos mayas coloniales", en *Alteridades*, Núm. 24, UAM-Iztapalapa.

- 2003 "Una muerte auxiliada: cofradías y hermandades en el mundo maya colonial", CEM/IIF/UNAM. Manuscrito.
- Sahlins, Marshall D.,
1961 "The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion", en *American Anthropologist*, vol. 63, No. 2, parte 1, abril de 1961.
- Salovesh, Michael,
1976 "Postmarital residence in San Bartolomé de los Llanos, Chiapas" en: Essays on Mexican Kinship, Hugo G. Nutini, Pedro Carrasco, James T. Taggart (editores), Pittsburg: University of pittsburg Press.
- Sanders, William,
1981 "Household, Lineage and State at Eighth-Century Copán, Honduras" en The House of the Bacabs, Copán, Honduras, David Webster (editor), Washinton: Dumbarton Oaks.
- Scheffler, H.W.,
1985 "Filiation and Affiliation", en *The Journal of the Royal Anthropological Institute, Man*, Vol. 20, Núm. 1, Marzo 1985, pp. 1-21
- Schneider, David, M.,
1968 American Kinship: a cultural account, Anthropology of Modern Societies Series, New Jersey: Prentice Hall.
- Schusky, Ernest L.,
1965 Manual for Kinship Analysis, New York: Holt, Rinehart and Winston
- Scholes, France V., Eric Thompson,
1977 "The Francisco Pérez Probanza of 1654-1656 and the matricula of Tipú (Belize)" en: Anthropology and History in Yucatán, Grant D. Jones (editor), Austin: University of Texas Press.
- Seed, Patricia,
1991 Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos entorno a la elección matrimonial, 1574-1821, Colección Los Noventa No. 72, México: CONACULTA/Alianza Editorial.
- Slade, Doren L.,
1976 "Kinship in the Social Organization of a Nahuat-Speaking Community in the Cetral Higlands" en: Essays on Mexican Kinship. Hugo G. Nutini, Pedro Carrasco, James M. Taggart (editores). Pittsburg: University of Pittsburg Press, pp. 155-186.
- Solís Robleda, Gabriela
2003 Bajo el signo de la compulsión. El trabajo forzoso indígena en el sistema colonial yucateco 1540-1730. Colección Peninsular, México: INAH/CIESAS/ICY/PORRÚA.
- Thompson, Eric
1977 "A Proposal for Constituting a Maya Subgroup, Cultural and Linguistic, in the Petén and Adjacent Regions" en: Anthropology and History in Yucatán, Grant D. Jones (editor), Austin: University of Texas Press.

- Thompson, Phillip C.,
1978 *Tekantó in the Eighteenth Century*, Tesis doctoral, Tulane: Tulane University.
- Vargas, G. Luis Alberto y Eduardo Matos M.,
1973 "El embarazo y el parto en el México prehispánico" en *Anales de Antropología*, vol. X, pp. 297-310.
- Villa Rojas, Alfonso,
1961 "Notas sobre la tenencia de la tierra entre los mayas de la antigüedad" en: *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 1, México, D.F.: UNAM, pp. 21-46
1962 "Distribución y estado cultural de los grupos mayances del México actual" en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. II, México: UNAM/IIIF/Centro de Estudios Mayas, pp. 45-77.
1992 Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo, Colección Presencias No. 57, (edición original en inglés de 1945, primera edición en español de 1978) México: INI/CONACULTA.
1995 Estudios Entológicos. Los Mayas. México: IIA/UNAM
- Viqueira, Juan Pedro,
1987 "Incesto y justicias en los pueblos tzeltales y tzotziles a finales del período colonial", trabajo presentado como ponencia en el *Sexto Simposium de Religión Popular. Identidad y Etnociencia*. Mayo de 1987.
- Von Mentz, Brigida,
2005 "La elaboración de matrículas poblacionales y el contexto social. Análisis de dos tradiciones estatales y de las relaciones entre registradores y registrados en la región de Cuernavaca, 1540-1671" en: Problemas demográficos vistos desde la historia: análisis de fuentes, comportamiento y distribución de la población en México, siglos XVI-XIX, América Molina del Villar y David Navarrete (coordinadores) (en prensa) CIESAS.
- Wagley, Charles
1957 Santiago Chimaltenango: estudio antropológico-social de una comunidad indígena de Huehuetenango, Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- Waterson, Roxana,
1995 "Houses and Hierarchies in Island Southeast Asia" en: About the house. Lévi-Strauss and beyond, Carsten, Janet y Stephen Hugh-Jones (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 47-68.
- Weeks, John M.,
1988 "Residencial and Local Group Organization in the Maya Lowlands of Southwestern Campeche, México: The Early Seventeenth Century" en Household and Community in the Mesoamerican past Richard Wilk y Wendy Ashmore (editores), Albuquerque: University of New México Press.
- Wolf, Freda
1980 "Parentesco aymara en el siglo XVI", en: Parentesco y matrimonio en los Andes, E. Mayer, R. Bollon (eds.), Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Yaeger, Jason

2005 "House, Community, Polity: Hinterland Social Dynamics in the Classic Maya Lowlands" (abstract) en *The Durable House: Architecture, Ancestors and Origins*, Robin A. Beck (coordinador), Coloquio realizado en marzo de 2005, Illinois University. www.isu.edu

Zamora Acosta, Elías,

1985 Los mayas de las tierras altas en el siglo XVI. Tradición y cambio en Guatemala, Sevilla: Diputación provincial de Sevilla.

FUENTES PUBLICADAS

Acuña, René (editor),

1993 Bocabulario de Maya Than, México: UNAM.

Beltrán de Santa Rosa María, Pedro,

2002 Arte del idioma maya, René Acuña (editor), México: IIFL/UNAM.

Chi Xiu, Gaspar Antonio

1966 *Relación (1582)*, en: En: Landa's Relación de las cosas de Yucatán: a translation, Alfred Tozzer (editor), Serie Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology vol. 18, New York: Krauss. Apéndice C, pp. 230-232

Ciudad Real, Antonio de (atribuido a)

1995 Calepino de Motul. Diccionario Maya-Español, Ramón Arzápalo Marín (editor), México: IIA/UNAM

Cobarrubias, Sebastián de,

1995 Tesoro de la lengua castellana o española, Felipe Maldonado (editor), Colección Nueva biblioteca de erudición y crítica, Madrid: Editorial Castalia.

Coronel, Joan,

2004 "Discursos predicables, con otras diversas materias Espirituales, con la Doctrina Xpana y los articulos de la Fé", edición original de 1620, edición cibernética de David Bolles, www.famsi.org

Diccionario de Autoridades,

Edición facsímil, Real Academia Española, 3 vols, 2002. Madrid: Editorial Gredos.

García Bernal, Manuela Cristina (editora),

1985 "García de Palacio y sus ordenanzas para Yucatán" en *Temas americanistas*, No.5, Sevilla : Universidad de Sevilla/EEHA.

Herrera, Antonio,

- 1966 Historia General de los hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme del mar océano (1601). Decada IV, Libro X, Caps. I-IV. En: Landa's Relación de las cosas de Yucatán: a translation, Alfred Tozzer (editor), Serie Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology vol. 18, New York: Krauss. Apéndice A, pp. 213-220

Landa, fray Diego de

- 1966 Landa's Relación de las cosas de Yucatán: a translation, Serie Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology vol. 18, New York: Krauss.
- 1982 Relación de las cosas de Yucatán, México: Ed. Porrúa
- 1994 Relación de las cosas de Yucatán, Edición de Carmen León Cáseres, Colección Cien de México, México: CONACULTA.

Las Casas, Fray Bartolomé

- 1999 Los indios de México y Nueva España, antología editada por Edmundo O'Gorman, Colección Sepan Cuantos No. 57, México: Editorial Porrúa.

Lizana, Bernardo de,

- 1995 Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán, René Acuña (editor), México: UNAM.

López Cogolludo, Fray Diego,

- 1957 Historia de Yucatán, 5ª edición (1ª edición de 1688), prólogo de J. Ignacio Rubio Mañé, México: Editorial Academia Literaria.

López Medel, Tomas,

- 1990 Colonización de América. Informes y Testimonios 1549-1572, L. Pereña. C Baceiro, F Maseda (editores), Corpus Hispanorum de Pace vol. XXVIII, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Molina de, fray Alonso

- 1970 Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana, Edición facsímile, estudio preliminar de Miguel León Portilla, México: Editorial Porrúa.
- 1984 Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana (1569), Introducción de Roberto Moreno, México: UNAM/IIF/Instituto de Investigaciones Históricas.

Motolinía o fray Toribio de Benavente,

- 1971 Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella, Edmundo O'Gorman (editor), México: IIH/UNAM.

O'Gorman, Edmundo (editor)

- 1940 "Papeles relativos a la visita del oidor doctor Diego García de palacio, año de 1583" en *Boletín del Archivo General de la Nación*, tomo XI, Julio-Agosto-Septiembre, Núm. 30.

Quesada Sergio, Tsubasa Okoshi Harada (editores)

- 2001 Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán, México: UNAM/Plaza y Valdez Editores

Román y Zamora, Fray Jerónimo

1897 *República de Indias, idolatrías y gobierno en México y Perú, antes de la conquista*, Ed. Victoriano Suárez, Madrid: (Colección de libros raros o curiosos que tratan de América, XV)

Restall, Matthew (editor)

1995 Life and Death in a Maya Community. The Ixil Testaments of the 1760's, California: Labyrinthos

Roys, Ralph L. (editor),

1939 The Titles of Ebtún, Washington D.C.: Carnegie.

1967 The Book of Chilam Balam of Chumayel, Norman: University of Oklahoma Press.

Roys, Ralph L., Frances V. Scholes y Eleanor B. Adams (editores)

1940 "Report and census of the indians of Cozumel, 1570", en *Contributions to American anthropology and History*, Vol. VI, No. 30. Washington D.C.: Carnegie Institution of Washington, pags. 1-30.

Sánchez de Aguilar, Pedro

1987 "Informe contra *Idolorun Cultores*, del obispado de Yucatán" en, El alma encantada, Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar y otros (presentación de Fernando Benítez), México: INI/FCE.

Scholes, France, Menéndes, Eleanor Adams, Ignacio Rubio Mañe (editores),

1938 Documentos para la historia de Yucatán. La Iglesia en Yucatán, 1560-1610, Mérida.

Scholes, France V., Eleanor B. Adams, (editores)

1938 Don Diego Quijada Alcalde Mayor de Yucatán, 1561-1565, Documentos sacados de los archivos de España, 2 Tomos, México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.

Solís Robleda, Gabriela y Paola Peniche Moreno (editoras)

1996 Idolatría y Sublevación. Documentos para la historia indígena de Yucatán, Mérida: UADY.

Veracruz, fray Alonso de la,

1983 "Speculum Conjugiorum" en: *Matrimonio y poligamia en el Speculum Conjugiorum de Fray Alonso de la Veracruz*, Sarai Castro Corona (paleógrafa), tesis de licenciatura en Letras Clásicas, México: UNAM.

Villagutierre Soto-Mayor, Juan de

1933 Historia de la conquista de la provincia del Iztá, Biblioteca Goathemala 2ª edición, Vol IX, Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.

SIGLAS UTILIZADAS

AGCA: Archivo General de Centroamérica

AGI: Archivo General de Indias

AGN: Archivo General de la Nación

AGEY: Archivo General del Estado de Yucatán

AHC: Archivo Histórico de CONDUMEX

DDQAMY: Don Diego Quijada, Alcalde Mayor de Yucatán (papeles relativos a)

AAY: Archivo Parroquial de Yucatán

CHF: Centro de Historia Familiar (Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días)

CAIHY: Centro de Apoyo a la Investigación Histórica de Yucatán.

BMNAH: Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia.