



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

HETERARQUÍA POLÍTICA Y ECONÓMICA EN LA SOCIEDAD ITZÁ,
SIGLOS XVI- XVIII

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
JULIEN MACHAULT

TUTORES
DR. TSUBASA OKOSHI HARADA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS, UNAM

DRA. ANA LUISA IZQUIERDO Y DE LA CUEVA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS, UNAM

MÉXICO, D.F., ENERO 2016



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.

Índice

INTRODUCCIÓN	1
1. SOCIEDAD SEGMENTARIA, CASAS Y HETERARQUÍA: DEFINICIÓN Y APLICACIÓN DE CONCEPTOS.	11
a) <i>Las sociedades segmentarias y de casas</i>	14
b) <i>Heterarquía e ideología en la práctica del poder político</i>	17
2. LAS ACTIVIDADES ECONÓMICAS EN LAS SOCIEDADES MESOAMERICANAS	21
a) <i>La producción local en las sociedades segmentarias agrícolas</i>	24
b) <i>El intercambio en Mesoamérica</i>	27
I. ORIGEN, MIGRACIÓN Y CONQUISTA	32
1. DEL ORIGEN DE LOS ITZAES: ESTADO DE UNA POLÉMICA	33
2. ENTRE HISTORIA E HISTORICIDAD: EL PROBLEMA DE LA RECONSTRUCCIÓN DEL POSCLÁSICO YUCATECO	45
a) <i>Una interpretación historicista</i>	46
b) <i>La interpretación simbólica</i>	51
c) <i>Hacia una multi-historicidad</i>	57
3. LA CONQUISTA DE LOS ITZAES DEL PETÉN	61
II. ELEMENTOS DE HETERARQUÍA POLÍTICA EN EL PETÉN ITZÁ, S.XVI-XVIII	73
1. ESTRUCTURA DE LA ORGANIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA ITZÁ	73
2. IDEOLOGÍA, HETERARQUÍA Y CASAS EN LA ENTIDAD POLÍTICA ITZÁ	85
3. TENTATIVA DE UNA RECONSTRUCCIÓN DE LA GEOPOLÍTICA DE LOS ITZAES COLONIALES.	105
III. MODALIDADES DE LAS ACTIVIDADES ECONÓMICAS DE LOS ITZAES	113
1. PRODUCCIÓN Y CIRCULACIÓN DE RECURSOS EN LA ENTIDAD POLÍTICA ITZÁ	113
2. ORGANIZACIÓN Y MODALIDAD DEL INTERCAMBIO LARGA DISTANCIA EN “LA MONTAÑA”	125
CONCLUSIONES:	147
BIBLIOGRAFIA:	153

Tabla de ilustraciones

Figura 1: Ubicación del glifo itzá el “Baso de Berlín,”	35
Figura 2: Glifo itzá Ajaw del vaso K6547.....	36
Figura 3: Ubicación del glifo itzá en la estela 10 de Motul de San José.....	37
Figura 4: Glifo K’uj Itzá Ajaw de la estela 7 de Itzimte-Sacluk	37
Figura 5: Ubicación del glifo Kanek’ en la estela 10 de Seibal	37
Figura 6: Ubicación del glifo Kanek’ en la estela 11 de Seibal	38
Figura 7: Ubicación del glifo kanek’ en el vaso K4387 de Xultun	38
Figura 8: Ubicación del glifo kanek’ en el vaso K8732 de Xultun	38
Figura 9: Ubicación del glifo kanek’ en el vaso K4909 de Xultun	39
Figura 10: Ubicación del glifo kanek’ en la estela 10 de Yaxchilan.....	39
Figura 11: Ubicación del glifo kanek’ en la estela D de Pusilha	39
Figura 12: Ubicación de las menciones del glifo itzá y kanek en el Petén central durante el Clásico.	40
Figura 13: similitudes entre glifos k’uj itzá ajaw y los glifos emblema de Palenque y Tikal	41
Figura 14: El Disco Ensamblado y su inscripción glífica con el termino itza.....	41
Figura 15: Extracto del folio 23v del manuscrito del Libro de Chilam Balam de Tizimin.....	42
Figura 16: Extracto del folio 40 del manuscrito del Libro de Chilam Balam de Chumayel	42
Figura 17: Ubicación del termino itzá en la inscripción glífica de la estela 1 de El Caracol de Chichén Itzá.....	43
Figura 18: El glífo Kanek’ en el muro sur de la cancha del juego de Pelota de Chichén Itzá.....	44
Figura 19: El glífo Kanek’ en el lintel 1 del Palacio de las monjas de Chichén Itzá.....	44
Figura 20: Mural Este del Templo de los jaguares de Chichén Itzá.....	46
Figura 21: Mural Sureste del Templo de los jaguares de Chichén Itza.....	47
Figura 22: Mural Noreste del Templo de los jaguares de Chichén Itza.....	48
Figura 23: Mural Norte del Templo de los jaguares de Chichén Itza	48
Figura 24: Mural Noroeste del Templo de los jaguares de Chichén Itza.....	49
Figura 25: Murales Suroeste y Sur del Templo de los jaguares de Chichén Itza	49
Figura 26: El patrón de asentamiento de Chichén Itza	50
Figura 27: El glífo Kokom en el texto glífico de la Casa Colorada de Chichén Itzá.....	53
Figura 28: El complejo glífico k’uj Kokom en el texto del dintel 1a del edificio Akab Dzib de Chichén Itzá.....	53
Figura 29: Mapa de la migración de los itzaes	56
Figura 30: Extracto del folio 26v del manuscrito del Libro de Chilam Balam de Chumayel	58
Figura 31: Extracto del folio 42v del manuscrito del Libro de Chilam Balam de Chumayel	59
Figura 32: Expediciones militares y religiosas en las tierras bajas durante los siglos XVI y XVII.....	62
Figura 33: Esquema del estado segmentario de clan cónico	75
Figura 34: El árbol genealógico del linaje Tutul Xiu	76
Figura 35: Organización de las entidades políticas de los mayas yucatecos durante el posclásico tardío.....	78
Figura 36: Árbol genealógico de Don Martín Chan.....	88
Figura 37: Funcionamiento heterarquico del ajawlel palencano.....	90

Figura 38: Conjunto arquitectónico típico de Mayapán	97
Figura 39: Ubicación del conjunto ceremonial en los grupos A y C de Zacpetén	97
Figura 40: Ubicación de los sitios arqueológicos excavados por el Proyecto Maya Colonial.....	106
Figura 41: Mapa geopolítico de la región de los lagos del Petén, s. XVI-XVII	106
Figura 42: Similitudes entre los patronos de asentamientos de los sitios relacionados con los linajes: Kanek (rojo), Kowoj (azul) y el linaje cuya capital fue identificada como Yalain (verde).....	107
Figura 43: Conjunto ceremonial de estilo Mayapán en la plaza A de Iximche.....	107
Figura 44: Representación de las entidades políticas entreveradas del posclásico tardío	109
Figura 45: Mapa de las rutas de intercambio en el sur de “La Montaña”	135

Agradecimientos:

Agradezco primeramente a mis tutores, el Dr. Tsubasa Okoshi y la Dra. Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva, por sus enseñanzas, no solo en sus respectivos seminarios sino también durante conversaciones informales y en las prácticas de campo. Les agradezco por su paciencia y sus consejos.

A Mr. Lesbre y Mr. Contel, quienes me iniciaron en el estudio de las culturas mesoamericanas y me impulsaron a emprender este camino que me llevo hasta el posgrado en Estudios Mesoamericanos de la UNAM, pasando por la Universidad de Sevilla y el Archivo General de Indias. Agradezco a todas estas instituciones por haberme acogido y permitido desarrollar mis proyectos en las mejores condiciones.

A los miembros de mi sínodo, Dr. Federico Navarrete, Dr. José Rubén Romero Galván y Dra. Teri Arias Ortiz por sus consejos, comentarios y correcciones, y cuyos seminarios me inspiraron en la construcción de mis ideas.

A José Alejos García por sus consejos, generosidad y simpatía.

A Lorena Pool Balam y su familia por haberme abierto las puertas no sólo de su casa sino de su mundo.

A Olivier Le Guen por todos los momentos compartidos, su amistad, su ayuda, y por nuestras futuras colaboraciones.

A mi familia, Anna-Marie, Pierre y Catou, quienes siempre me han apoyado, soportado, aconsejado, regañado; pero sobre todo por su amor incondicional.

A Maricruz por su amor y su paciencia, y a su familia.

A Doña Tina y Don Marcos, mis abuelitos, y su numerosa familia.

A todos mis amigos regados por el mundo, Vano, Hugo, Guitou, Chef Rondel, Leo, Jeremy, Bea, Flora, Marianne, Pauline, Mag, le Fab, Julie y Mélanie.

A Fer y Ray por acompañarme en mis aventuras, a Carlota, Rodri, Elí, Yuko, y a los Cris que son todos muy importantes para mí.

Et pourtant, lorsqu'au-delà des déserts et des forêts, il croyait aborder au royaume de Satan, le voyageur découvrait des nations, des palais.

Chris Marker, *Les statues meurent aussi*, 1953

Introducción

La conquista española de la península de Yucatán fue un proceso largo y costoso tanto en recursos económicos como humanos. Francisco de Montejo, su hijo y su sobrino tardaron 19 años en pacificar el sector noroccidental de la península. Una de las dificultades de esta empresa puede ser atribuida a la organización sociopolítica y económica de los mayas yucatecos. A diferencia de los mexicas del Altiplano Central organizados en un estado fuerte, dominando una amplia región, la península estaba dividida en varias entidades políticas. La ausencia de una gran capital en donde dirigir el esfuerzo de conquista desconcertó la estrategia militar española. Además, la escasez en riquezas minerales de la península de Yucatán sofocó las veleidades militares. La conquista de Yucatán fue más que parcial, de hecho, gran parte de la península quedó fuera del área de control de la sociedad colonial hasta el siglo XVIII. En la región del Petén central, actual Guatemala, los itzaes resistieron a las tentativas de conquista hasta 1697. Los sucesivos fracasos de los intentos de evangelización y reducción de los itzaes no pueden ser atribuidos únicamente a las dificultades del terreno, a un supuesto aislamiento, o a las habilidades guerreras de los indios. La sociedad itza, su organización social y sus mecanismos políticos y económicos tienen que ser analizados minuciosamente para poder entender la historia del Petén Itzá con dinámica propia, sus características y especificidades, pero también para proponer una descripción de una sociedad maya y participar a las discusiones relacionadas con la organización de los pueblos mésoamericanos.

¿Cómo se organizaba la sociedad Itzá?; ¿cuales eran las características de la práctica del poder y de las modalidades económicas? y, ¿de que manera se articulaban?

Al proponer una reconstrucción y un análisis de la organización sociopolítica y económica de los itzaes se intenta aclarar un punto esencial a la comprensión de los eventos ocurridos a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII a través de un estudio

histórico llevado a cabo mediante un dialogo con otras disciplinas de las ciencias humanas, como la lingüística, la arqueología, la epigrafía y la antropología. Este dialogo interdisciplinario es el fruto de la formación multidisciplinaria recibida durante el curso de la Maestria del Posgrado en Estudios Mesomaericanos.

Este trabajo pretende llenar el vacio y superar las investigaciones anteriores. Estas se propusieron de analizar el proceso de conquista de la Montaña del Peten sin tomar en cuenta las especificidades de la sociedad itza o describieron la organización política itza de manera lacunaria o partiendo de postulados discutibles. En cuanto a la descripción y análisis de las actividades económicas, la literatura academica es muy escasa. Atran, Grant y Caso Barrera son los únicos quienes estudiaron el tema, y sus investigaciones tocan aspectos muy puntuales y no proponen una descripción y análisis del fenómeno general.

La organización política y la geopolítica de las sociedades mayas de los periodos clásicos y posclásicos es un tema ampliamente discutido por los historiadores, arqueólogos, epigrafistas y antropólogos (Izquierdo y de la Cueva, 2011).

Las investigaciones sobre la organización política de los antiguos mayas tuvieron varios enfoques y perspectivas cuya primera hipótesis proponía identificar los vestigios arqueológicos como grandes centros ceremoniales rodeados por una población dispersa. Thompson (1966) defendió esta hipótesis antes de cambiar de opinión (Thompson, 1973) a favor de la idea de Morley de identificar la organización de las sociedades mayas como ciudades-estado (Morley, 1947).

Las nuevas técnicas de la arqueología como la introducción de los estudios de patrones de asentamientos rompen definitivamente con el modelo ciudad-centro ceremonial (Ashmore, 1981; Marcus, 1976b); y los trabajos de los epigrafistas permiten la identificación de datos históricos contenidos en las inscripciones glíficas, que revelan la existencia de dinastías gobernantes (Proskouriakoff, 1960). Gracias a estos nuevos métodos y datos, la sociedad maya aparece como un estado con una estructura de gobierno compleja dividido en varios niveles de jerarquía (Marcus, 1976a, 1992, 1993).

Al asumir esta concepción de una sociedad maya organizada como un estado, las nuevas discusiones se enfocaron en el carácter centralizado o descentralizado de

estos estados. Para los defensores de la primera teoría el estado maya centralizado surge de la necesidad de gobernar una población numerosa. La alta densidad de población promueve una compleja estratificación social basada en la especialización profesional que se materializa con la existencia de una élite gobernante que ejerce un monopolio sobre la práctica del poder, un cuerpo burocrático especializado en la administración, un cuerpo de especialistas rituales, especialistas en actividades económicas, hasta los campesinos especialistas en producción agrícola (Fox, Chase, Chase, & Cook, 1996).

Los investigadores que optaron para defender la idea de descentralización definieron la sociedad maya como un estado segmentario cuyos segmentos corresponden a varios linajes integrados por grado de parentesco. El linaje del gobernante principal es el centro de la estructura político social; el grado de parentesco con el gobernante determina la posición social (Fox, 1987).

Las discusiones entre investigadores adquirieron una perspectiva macro-política y se enfocaron en la extensión territorial que un centro político puede abarcar. Según Mathews (1991), los centros políticos mayas ejercieron su autoridad sobre entidades reducidas. Mientras que Martín y Grube identificaron grandes estados regionales (Martín & Grube, 1995). Para Demarest, el estado maya es fluctuante, la extensión de su territorio crece y se reduce constantemente a lo largo de su historia (Demarest & Conrad, 1992).

En estos últimos años nuevas perspectivas nacieron del uso de conceptos de otras disciplinas. Carol Crumley usa el concepto de heterarquía, nacido de las investigaciones en neurociencias (Crumley, 1995; McCulloch, 1945), en el análisis de las sociedades europeas de la edad del bronce. En el contexto del estudio de las sociedades humanas una heterarquía se define como una estructura organizacional en forma de red de cooperación sin subordinación, donde cada elemento comparte la misma posición horizontal del poder y de la autoridad, y donde cada actor desarrolla un papel equivalente. Este concepto es tomado por arqueólogos en el análisis de las relaciones entre diferentes ciudades mayas del periodo preclásico y clásico (Garrison, 2004; Scarborough, Valdez, & Dunning, 2003).

Para los mayas coloniales, el trabajo de Ralph Roys es sin duda el precursor, y hoy un clásico, de una densa literatura científica. Su obra, además de compilar y analizar

minuciosamente un amplio número de fuentes histórico-coloniales, reconstruye de una manera tan precisa la organización sociopolítica de la península de Yucatán en el momento del contacto con los españoles, que ningún investigador se atrevió a abordar el tema durante treinta años (Roys, 1957). En los últimos años, los investigadores se han esforzado en mejorar el trabajo de Roys por el medio de nuevas perspectivas (Okoshi Harada, Williams-Beck, & Izquierdo y de la Cueva, 2008; Quezada, 1993). Los arqueólogos dejaron de lado los grandes centros tradicionalmente estudiados para trabajar sitios más pequeños y regiones poco estudiadas (Andrews, 1984). Los historiadores tienen acceso a un más amplio número de fuentes y relacionadas a poblaciones poco estudiadas (Feldman, 2000).

Los itzaes coloniales pueden ser considerados como uno de estos grupos que no han sido estudiados metódicamente. Sin embargo, a partir de los años sesenta, los investigadores empezaron a interesarse en ellos. El historiador Jones D. Grant (Jones, 1998) y los arqueólogos Don y Prudence Rice, directores del Proyecto Maya Colonial produjeron importantes trabajos (Rice & Rice, 2009). Erik Boot se ha interesado en los itzaes posclásico, e intentó identificar sus orígenes y ubicar sus migraciones y el papel que desarrollaron en la historia del Yucatán posclásico (Boot, 2005). Ciudad Ruiz usa el concepto de hegemonía en dos artículos sobre la organización política de los itzaes coloniales (Ciudad Ruiz, 2000, 2006). El trabajo de Laura Caso Barrera (Caso Barrera, 2002), más polémico, completa la corta lista historiográfica relacionada con los itzaes. Hoy en día las investigaciones con respecto a la organización política y geopolítica de las sociedades mayas, abarcan los periodos posclásicos y coloniales así como de poblaciones poco documentadas (Bracamonte y Sosa, 2001), ningún estudio ha propuesto una reconstrucción de la geopolítica de los itzaes coloniales a la luz de los últimos avances de la disciplina.

La reconstrucción de la organización sociopolítica de los itzaes coloniales es un tema ya trabajado. Jones D. Grant, publicó en 1998 un estudio etnohistórico exhaustivo sobre los hechos históricos relacionados con la conquista de los itzaes por los españoles (Jones, 1998). Este estudio se enfoca sobre los eventos históricos que se desarrollaron a lo largo del siglo XVII, pero toca de manera superficial la cuestión de la organización sociopolítica itzá. Su trabajo sirve de base histórica a los trabajos de los arqueólogos que excavan el supuesto territorio itzá. Desde 1987 el proyecto Maya Colonial, dirigido por Don y Prudence Rice, emprende excavaciones en la región de

los lagos del Petén central con el objetivo de encontrar los lugares mencionados en las fuentes históricas analizadas por Grant. Estas campañas de excavaciones se concluyeron en 2010 con una publicación dedicada al linaje Couoh (D. Rice & Rice, 2009). Este libro considera, a partir del análisis de patrón de asentamiento y de los restos de la cultura material encontrados que el linaje Couoh no pertenece al grupo Itzá sino que serán dos entidades políticas distintas en permanente competición. Prudence Rice, aplica al caso itzá la propuesta de Edmonson, quien afirma que durante el Posclásico en Yucatan, el poder político cambiaba de asentamiento según un ciclo calendarico llamado ciclo de la flor de mayo.

Ciudad Ruiz publica dos artículos relacionados con la organización sociopolítica itzá (Ciudad Ruiz, 2000, 2006). Aplica el concepto de hegemonía usado para describir la práctica del poder de México-Tenochtitlan sobre los pueblos que le son subordinados, tanto como para explicar las relaciones de poder entre los grandes centros urbanos de las tierras bajas mayas durante el clásico terminal y los sitios satélites o de menor importancia (Martín & Grube, 1994). De acuerdo con este esquema, la sociedad itzá sería un multiestado administrado según el principio de hegemonía política. Incorpora otras entidades políticas más pequeñas con varios grados de subordinación, de la autonomía a la sujeción completa, pero todas controladas por una elite local tradicional. Esta sociedad es incapaz de desarrollar una estructura burocrática estable indispensable a una administración y un poder coercitivo eficaz. Al igual que Don y Prudence Rice, Ciudad Ruiz considera el grupo Couoh como diferente del grupo itzá y que sufrió la practica hegemónica del poder por parte de los itzaes.

Caso Barrea, en su tesis doctoral como en trabajos posteriores, propone una descripción de la organización política de los itzaes coloniales basada en una reconstrucción de la organización política de Chichén Itzá (Caso Barrera, 2002; Caso Barrera & Aliphath, 2002). Según ella, Chichén Itzá fue gobernada por un *multepal*¹ compuesto por cuatro jefes de linajes asociados a cuatro colores, cuatro rumbos cardinales y cuatro cargadores de años. Uno de estos jefes de linaje será *primus inter*

¹ Gobierno colegial de la ciudad de Mayapán según las fuentes etnohistóricas. La palabra *multepal* aparece en maya en los diferentes libros de Chilam Balam. La traducción en “gobierno compartido” proviene del *Calepino de Motul*. *Mul* aparece traducido como: *hacer algo de comunidad o de mancomun entre muchos, aunque no sean más de dos*; *Tepal* aparece en la entrada *Ah tepal* y es traducido como: *señor o soberano*.

*pares*² periódicamente según el ciclo calendárico k'atunico. Esta reconstrucción de la organización política de Chichén Itzá es aplicada a los itzaes coloniales. Caso Barrera identifica cuatro linajes en Tah Itzá: Canek, Pana, Couoh y Tut. El linaje gobernante Canek hubiera tenido que dejar el poder a otro linaje al iniciar el k'atun 8 ajaw en 1697, año de la conquista de Noh Petén por Martín de Urzúa. En sus trabajos, Eric Boot cuestiona este modelo e invalida la presencia de un *multepal* en Chichén Itzá (Boot, 2005). El esquema de una división cuatripartita aparece frecuentemente en las fuentes etnohistóricas. Así, la sociedad lacandona se divide en cuatro linajes, al igual que la sociedad chontal de Acalán-Tixchel o la sociedad k'iche'. Esta división cuatripartita corresponde a un patrón cosmológico más que a una realidad efectiva. La importancia dada a las profecías mayas yucatecas proviene de la interpretación franciscana pero también de la suposición por parte de los investigadores que los textos adivinatorios itzaes serán los mismos que los contenidos en los libros de Chilam Balam y las crónicas de Cogolludo y Lizana. Es evidente que todos provienen de la misma tradición maya de las tierras bajas pero los textos conocidos como libros de Chilam Balam son compilaciones del siglo XVIII. La interpretación de estas profecías por los franciscanos no corresponde a la comprensión que los itzaes tienen de estos textos.

Las aportaciones de Jones y Caso Barrera son extremadamente valiosas, por el inmenso trabajo de archivo y de análisis histórico. Pero atribuyen a los itzaes un papel demasiado importante en la región. Esto se debe, pienso a la extrema diabolización de estos por parte de las autoridades coloniales, que sean administrativas, militares o religiosas. Los itzaes aparecen en los documentos del Archivo de Indias (AGI), y en varias crónicas, como los enemigos de la Corona, como una nación numerosa, compuesta por feroces guereros, quienes movilizaron las demás poblaciones de la región para organizar una gran campaña anticristiana. Me parece que esta interpretación tiene que ser matizada.

Los trabajos de estos investigadores, sus hipótesis y propuestas para la organización de la entidad política itzá tienen una base sólida a la cual se puede agregar la aplicación de nuevos conceptos para el mismo caso de estudio, a fin de describir y

² Primero entre iguales. El *primus inter pares* es el gobernante principal del *multepal*.

entender con más precisión la organización socio-política de los itzaes y su práctica del poder político.

A lo largo del recorrido conceptual de la disciplina diferentes modelos fueron propuestos, pero la mayoría coinciden en definir las sociedades mayas como segmentarias, cuyos elementos corresponden a varios linajes integrados por grado de parentesco (Fox, 1987). Según esta propuesta varios modelos de organización sociopolítica surgen, aplicados a diferentes contextos. Los últimos hallazgos sobre la geopolítica y la organización sociopolítica maya usan herramientas teórico-conceptuales desarrolladas por varias disciplinas como la antropología política, la neurociencia y la filología. Historiadores y arqueólogos aplicaron el modelo de la *casa* y *sociedad de casas* acuñado por Lévi-Strauss y ampliamente usado en la etnografía de Indonesia (Beck, 2007; Geertz, 2000; Gillespie, 2000c, 2001, 2011; Joyce & Gillespie, 2000; Lemonier, 2012; Lévi-Strauss, 1975); el concepto de heterarquía desarrollado por la neurología y adaptado a la arqueología (Bondarenko & Nemirovskiy, 2007; Crumley, 1995, 2005a; Izquierdo y de la Cueva & Bernal Romero, 2011; McCulloch, 1945; Scarborough, Valdez, & Dunning, 2003b) y un análisis hermenéutico, filológico-histórico de los conceptos mayas para un mejor acercamiento a las categorías conceptuales nativas (Okoshi Harada, 1995, 2006b, 2010, 2012; Okoshi Harada et al., 2008). Estos modelos tienen que ser empleados en conjunto para identificar procesos de rupturas y continuidades en la evolución de las sociedades mayas. No son antagonistas y se puede percibir reminiscencias del primero en el segundo. Analizados en conjunto, estos modelos aparecen como herramientas pertinentes para la reconstrucción de la organización sociopolítica de los itzaes coloniales, pobladores de la región de los lagos del Petén central.

En paralelo con estas discusiones académicas en cuanto a la política maya y sus formas de organización se desarrolló un debate enfocado a cuestiones económicas. El papel desarrollado por las actividades económicas en las sociedades mayas es una problemática antigua. Las investigaciones en torno a la identificación de estas modalidades y de su análisis usaron varios enfoques, lo que permite disponer de un vasto campo metodológico conceptual. Esta diversidad se debe a la multidisciplinariedad de los estudios mesoamericanos, a la riqueza de las discusiones teóricas propias de cada disciplina y al diálogo interdisciplinario.

Los conquistadores españoles fueron quienes se interesaron, los primeros, en descubrir los modos de subsistencia de las poblaciones indígenas, de producción de alimentos como de bienes manufacturados, y el alcance de sus redes comerciales. Los informes de los militares y las crónicas de los religiosos describen las plantas y animales que se cultivaban, recolectaban y casaban; las herramientas y demás cosas como joyerías que labraban, las mantas que tejían... El objetivo de estas observaciones era obviamente la explotación de las poblaciones y de sus riquezas y la búsqueda de recursos minerales. En la península de Yucatán y las tierras calientes de Guatemala, las esperanzas de los españoles fueron frustradas. La única riqueza de estas tierras era la fuerza de trabajo de sus poblaciones y su producción agrícola y el único recurso mineral era la sal.

Las investigaciones sobre las actividades económicas de los mayas siguieron un enfoque más antropológico, afectado por los debates entre evolucionistas, marxistas, formalistas y sustantivistas. El debate sobre la naturaleza de los grandes vestigios arqueológicos se inscribe en el desarrollo de la teoría evolucionista. Algunos investigadores defendían la teoría de una sociedad maya teocrática e identificaron las ruinas como centros ceremoniales dirigidos por una pequeña casta de sacerdotes mantenidos por una población campesina dispersa en la selva. De esta manera la cultura maya no había logrado subir el escalón evolutivo hasta el Estado y la urbanización como sus vecinos nahuas del altiplano central, se quedaron con el cacicazgo y una baja densidad de población debida a la imposibilidad de practicar una agricultura intensiva necesaria a la evolución cultural (Sanders, 1962, 1963).

Las tempranas etnografías efectuadas en las tierras bajas identificaron la agricultura maya de rosa tumba y quema como un cultivo temporal de subsistencia, incapaz de producir un excedente por ausencia de cualquier sistema de riego (Reina, 1967). Estos postulados fueron rápidamente superados por los avances teóricos de la antropología y por nuevos hallazgos arqueológicos. El descubrimiento de infraestructuras hidráulicas, terrazas y otras técnicas de cultivo llevó a la elaboración de nuevas hipótesis en cuanto al modo de subsistencia de los antiguos mayas (Puleston, 1977).

Frente a la diversidad de los tipos de infraestructuras agrícolas encontradas en contexto arqueológico los investigadores buscaron la presencia de diversidad en los

cultivos y la dieta maya (Reina & Hill, 1980; Wilken, 1971). Surgió un debate en cuanto al posible papel decisivo del cultivo de tubérculos como complemento a la tradicional triada maíz-frijol-calabaza (Bronson, 1966; Cowgill, 1971).

Superado el esquema tradicional evolucionista, antropólogos y arqueólogos adoptaron el modelo marxista y la categoría “modo de producción asiático” para definir la naturaleza de la organización socio-económica de los antiguos mayas y el “despotismo agro-hidráulico” para definir su sistema político (Ávila Sandoval, 2003).

A la problemática de los modos de producción agrícola se suma la discusión en torno a la naturaleza del comercio prehispánico. Los primeros planteamientos tomaron en cuenta los postulados evolucionistas y los principios de la economía clásica elaborados por Smith y Ricardo (Ricardo, 2010; A. Smith, 1995).

Sugieren que las actividades económicas son regidas por el principio de rentabilidad y de maximización. Fundan la antropología económica y la corriente formalista. Según sus proposiciones teóricas, el humano precapitalista está en un constante estado de búsqueda de escasos sustentos, el cual lleva a cabo al maximizar sus esfuerzos de forma racional. Un cazador siempre caza una presa que le llevara más calorías que las que gastó durante la caza (Cancian, 1966).

A estas propuestas teóricas se contraponen los preceptos sustantivistas desarrollados por el economista Polanyi. Este demuestra el carácter histórico del pensamiento económico racional y maximizador. La economía tal como la describen los formalistas se desarrolló durante la revolución industrial inglesa y no tiene ningún valor universal. Como Weber, define la economía liberal y capitalista como un producto cultural muy reciente, y por lo tanto, los fundamentos de esta modalidad económica no pueden ser aplicados a otras culturas (Polanyi, 1983; Weber, 1964).

Según el enfoque sustancialista, las actividades económicas no pertenecen a una esfera autónoma de las sociedades humanas sino que son imbricadas en todos sus aspectos. De esta manera lo económico está siempre en articulación con el parentesco, lo político, la ritual y las demás instituciones sociales. Las actividades económicas obedecen entonces a los intereses, prohibiciones, normas y valores propios a cada grupo humano y no se rigen según una ley universal de racionalización maximizadora (Polanyi, 2011).

Godelier, en su intento de reunir el materialismo histórico con el estructuralismo, afirma que si el lugar de la economía en las sociedades cambia en cada sociedad es siempre el grupo social dominante quien controla las funciones económicas, los recursos que posibilitan la existencia material y la continuidad social. Estos son los objetos del trabajo (tierra o materias primas), los medios o instrumentos del trabajo (herramientas y tecnología) y, sobre todo, el propio trabajo humano. Este grupo social dominante cambia según el esquema evolucionista marxista, desde lo religioso a lo político y en fin a lo económico autónomo e independiente (Godelier, 1975).

A estas críticas dirigidas a los postulados sustantivistas por el mayor representante de la corriente estructuralista marxista, corriente muy productiva en Francia sobre todo entre africanistas, contesta Pierre Clastres en su introducción a la traducción francesa del libro de Sahlins "Stone-age economics" y publicado bajo el título "La economía primitiva" en la compilación de textos: "arqueología de la violencia (Clastres, 1980b; Sahlins, 1976). Clastres, de acuerdo con Sahlins, menciona que muchas sociedades no producen excedente, no movilizan la totalidad de sus fuerzas productivas. Las relaciones de producción no determinan ni el poder político ni cualquier otra relación de dominación de un grupo sobre otro. Al contrario, es lo político quien determina lo económico y en muchas sociedades el poder político está distribuido entre todos los actores sociales. Estos argumentos son la tesis principales de Clastres en contra del marxismo en antropología. La apropiación de las fuerzas de producción no explica el origen de la estratificación social, las relaciones de parentesco no funcionan como relaciones de producción (Clastres, 1980c). Así en cada sociedad, las necesidades son establecidas socialmente y la producción de excedente no es el objetivo movilizador de los actores sociales.

La economía cultural se esforzó en analizar el sistema de valores en el cual se imbrican las actividades económicas a fin de explicar la estratificación social. Estos trabajos ofrecieron resultados satisfactorios en contextos etnográficos, en donde la observación directa y el análisis empírico son posibles (Geertz, 2000).

La definición sustantivista parece la más adecuada para el análisis de las sociedades antiguas.

Para lograr superar los trabajos anteriores y proponer nuevas interpretaciones y conclusiones novedosas, intente usar una serie de conceptos proveniente de la

antropología política y económica a fin de situar este trabajo dentro del debate propio de los estudios mayas y mésoamericanos pero también en un debate más general en cuanto a la conceptualización y a la descripción de las sociedades humanas y de sus instituciones sociales.

1. Sociedad segmentaria, casas y heterarquía: definición y aplicación de conceptos.

La naturaleza de la sociedad maya y su estructura política y social es una pregunta que divide a los investigadores. Dos modelos teóricos compiten: uno define la sociedad maya como un estado segmentario descentralizado, el otro como un estado centralizado. Algunos autores expresan la idea que una sociedad segmentaria se podría definir como un estado "débil" en donde el poder político es disperso entre los diferentes segmentos de la sociedad y los gobernantes tienen poca autoridad sobre sus subalternos. Mediante este esquema, las sociedades mayas son entidades políticas reducidas, donde sus actividades políticas y religiosas están confinadas a un centro urbano que tiene poco control sobre su periferia. El modelo opuesto a este esquema es el del estado centralizado "fuerte". Define la sociedad maya como altamente jerárquica, en donde la división en segmentos basados en vínculos de parentesco se sustituye por una organización vertical de grupos especializados. El estado centralizado es dirigido por una elite especializada en la práctica del poder a la cual se subordina un grupo especializado en la burocracia y la administración que a su vez domina otros grupos especializados en diversas actividades: artísticas, rituales, económicas, hasta el nivel más bajo de la sociedad: los agricultores (Gillespie, 2011). Este tradicional desacuerdo entre investigadores en cuanto a la naturaleza de la organización sociopolítica maya resulta ser muy reductivo. Es poco pertinente en el sentido que aparece apoyarse sobre el modelo europeo de desarrollo de las sociedades humanas, de la horda bárbara a la sociedad feudal, a la sociedad de orden hasta la construcción del estado moderno centralizado. Este esquema no puede aplicarse al contexto Mesoamericano en general ni a las tierras bajas mayas en particular, debido a su diversidad, su complejidad y dinamismo.

La antropología política, de Clastres y Balandier entre otros, rechazó desde los años 60 el concepto de sociedades más o menos complejas por ser obsoleto en sí al remitir al darwinismo social y sus clasificaciones evolucionistas: salvajismo, barbarie y

civilización (Balandier, 1969; Clastres, 1974, 1980a). No se miden o evalúan las sociedades según el número de sus instituciones políticas o administrativas. Si no existen las sociedades complejas tampoco existen las sociedades primitivas. La ausencia de jerarquía política no implica la ignorancia del poder político ni un atraso en el desarrollo. Las sociedades sin estratificación política, sin jerarquía rígida son las que decidieron no optar por estas, se negaron en crear tales instituciones o supieron como impedir su desarrollo. Aun si las tesis de Clastres fueron criticadas, con mucha razón, por ser reductoras y esencialistas (Descola, 1988; Terray, 1989); sus postulados teóricos siguen vigentes, influyeron y siguen influyendo la producción académica, permitiendo un enfoque nuevo al estudio de viejos problemas (Abensour, 1987; Campagno, 2014; F. Navarrete & Alcántara, 2011).

Las posibles configuraciones políticas de una sociedad son múltiples, estas varían y se modifican, evolucionan con el tiempo. Cuando, en una sociedad, se concentra el poder político en una estructura estrictamente jerarquizada y autoritaria los actores sociales pueden reaccionar para impedir el proceso. Una de las estrategias posibles es la dispersión, el abandono de tales centros de poder. En este caso, la praxis social tocante a la organización política es cíclica, en el sentido que opera según ciclos de concentración y dispersión del poder político. Emerge un poder político basado en la cooperación de los linajes y una autoridad consensual y heterárquica. Esta autoridad política se mantiene y se justifica mediante un discurso ideológico y una serie de estrategias que pueden ser de carácter militar, económico, ritual, matrimonial, e involucrar todas las instituciones sociales. Estas son las fuerzas centrípetas que atraen a las poblaciones en los centros de poder y permiten la centralización y consolidación de este. Pero a estas se oponen las fuerzas centrifugas que rompen el proceso de formación de un poder coercitivo, de jerarquización social, y de relaciones económicas desiguales. Esto por rechazo de tales procesos por parte de los actores sociales. La sociedad se dispersa para reconfigurarse de manera muy similar y se reinicia el proceso de concentración del poder. Pero dispersión no implica la ausencia del poder político, sino su presencia bajo otra configuración que la de la centralización. La manera en la cual se manifiesta tal poder es infinita, propia de cada grupo social con sus particularidades empíricas. De esta manera es peligroso intentar clasificar las sociedades en una taxonomía del poder político. Concentración y dispersión tienen sus potenciales positivos y negativos. La concentración del poder permite la

producción y redistribución de recursos económicos indispensables o muy valorados, mejor defensa contra los enemigos, establecimiento de grandes reservas alimenticias para no sufrir hambrunas, acción ritual de mayor escala... pero la dispersión permite huir a la dominación política, al autoritarismo y es favorecida por el patrón de asentamiento semidiserso o disperso de las poblaciones campesinas y el sistema de agricultura de rosa, tumba y quema. Esta ciclicidad política es un elemento de una ontología en donde la ciclicidad tiene un papel clave. Esta ciclicidad se encuentra también en la historicidad maya, en sus narrativas y sus discursos rituales, articula la manera en que los mayas aprehendan el mundo (F. Navarrete, 2001).

En los últimos años, el debate evolucionó y la división en segmentos no es percibida más como un aspecto "debilitante" de la sociedad; historiadores y arqueólogos usaron herramientas teóricas de la disciplina antropológica para entender y describir con más precisión las sociedades mayas (Beck, 2007; Gillespie, 2001; Joyce & Gillespie, 2000; Lévi-Strauss, 1975). Los diferentes segmentos de la sociedad fueron descritos como organizados no según una estructura únicamente vertical, sino también horizontal. Así, la sociedad maya aparece como una heterarquía (Izquierdo y de la Cueva & Bernal Romero, 2011).

El concepto de heterarquía fue teorizado por McCulloch en 1945 para describir la organización del cerebro (McCulloch, 1945). Demuestra que el cerebro humano no está organizado jerárquicamente, pero se adapta y organiza su información según las circunstancias. La arqueóloga Carole Crumley usa el concepto de heterarquía para describir la organización de sociedades humanas (Crumley, 1995). Redefine la heterarquía como una forma de organización política y económica donde las relaciones entre los diferentes elementos que constituyen una sociedad o un estado no se clasifican, o pueden clasificarse de diferentes maneras según las condiciones, y se compensan mutuamente (Crumley, 1979). Jerarquía y heterarquía conviven en todas las sociedades humanas, incluso dentro de los Estados. Las sociedades en que predomina una organización heterárquica son estructuradas en una red cuyos elementos, de escala y dimensiones múltiples, comunican entre sí (Crumley, 2005). La heterarquía no niega la existencia de elementos jerarquizados en las sociedades humanas, pero se enfoca sobre las relaciones horizontales entre estos elementos.

a) *Las sociedades segmentarias y de casas.*

El concepto de segmentariedad aplicado a las sociedades humanas fue introducido por Emile Durkheim en su obra *De la división del trabajo social* (Durkheim, 1960). Describe la evolución de sociedades llamadas 'primitivas' hasta la formación de las sociedades estatales. Para Durkheim, una sociedad segmentaria está compuesta por la agregación de clanes donde cada clan es un segmento. Estas sociedades se caracterizan por una baja división del trabajo basada en el género y la edad, formas de propiedad colectiva, la importancia de los lazos de parentesco, y una fuerte conciencia colectiva basada en las semejanzas entre los segmentos que la componen como la adhesión a un mismo sistema de valores a menudo transmitido por la religión (Ben Salem, 1982).

Las sociedades segmentarias usan de manipulaciones simbólicas para lograr una consanguinidad general. El culto a los ancestros es un aspecto importante de la ideología. El principio fundamental de este culto a los ancestros es la proximidad genealógica. Así, el jefe del linaje gobernante es el que tiene el enlace de parentesco más directo con el ancestro común divinizado. Los demás linajes se organizan según eventos descritos en las narrativas histórico-míticas (ya hemos demostrado la inconstancia de la dicotomía entre mito e historia), sean conquistas, migraciones... y las relaciones que establecen con el linaje gobernante, sean alianzas matrimoniales o militares, subordinación voluntaria o impuesta..., en estas narrativas. De esta manera la organización de la sociedad es justificada por el mito y adquiere un carácter cosmológico. En términos de Durkheim, cada sociedad asocia su propio orden a uno que la trasciende, el orden del cosmos (Durkheim, 1912, vol. 2). El poder político es asociado a las fuerzas cósmicas que rigen el universo. El orden cósmico, impuesto por los dioses se extiende en el orden social impuesto por los ancestros y mantenido por la práctica ritual y política. Así, los cargos políticos tienen también un aspecto cosmológico y ritual. Es mediante el ritual que se adquiere un cargo político y así, una nueva identidad social. El carácter cosmológico del cargo político le da autoridad pero también implica, para el que lo recibe, la obligación moral de cumplir, mediante acciones, con los deberes que le corresponden.

Un cargo político puede ser reservado a un grupo restringido, que sea por cuestiones de parentesco, por una cualidad recibida o innata..., o abierto a toda la población. De

esta manera un título puede ser propiedad exclusiva de un linaje o de un grupo determinado.

Las sociedades segmentarias tienen las características de la jerarquía como de la organización en red, y la práctica política se percibe por las situaciones como por las instituciones políticas. El papel político de los diferentes linajes que las constituyen es determinado por las relaciones que estos mantienen unos con otros como por el orden interno que los constituye. En este sentido, los patrones cosmológico que estructuran las sociedades segmentarias no reflejan, o muy parcialmente, la complejidad de las prácticas y de las relaciones entre los actores sociales. Esta complejidad se vislumbra a través de la acción social y política generada por toda la entidad política, sea la práctica del poder, los modos de conciliación de los conflictos, los tipos de enfrentamiento, los sistemas de alianza y la organización territorial. Así, la guerra es un revelador de estas prácticas en el sentido que implica un gran número de actores sociales y de estrategias políticas. De esta manera la autoridad política es múltiple y cada linaje conserva su identidad. Esta multiplicidad del poder político puede llevar a divergencias y desacuerdos que podrían llevar a la desintegración del grupo. A estas fuerzas centrifugas se contraponen la fuerza centrípeta encarnada en la institución del gobernante. Este es el integrador de los linajes, el garante de la integridad del grupo. Así la estructura segmentaria y múltiple del grupo y el carácter central y único del gobernante se complementan en un equilibrio precario que el gobernante debe conservar mediante estrategias sociopolíticas y económicas (Balandier, 1969).

En las sociedades segmentarias, las alianzas entre linajes son muy variables, así, el conflicto no lleva a la desintegración de la entidad política pero a un reajuste de sus elementos constitutivos. Se podría entonces considerar cada linaje como una entidad política y las luchas entre linajes como conflictos externos. Pero este enfoque es reductor en el hecho que traduce mal las prácticas políticas a nivel macro, como las alianzas matrimoniales o la redistribución de bienes.

El estudio de las sociedades segmentarias y de las relaciones entre grupos sociales que las componen y sus miembros se enfocó en el análisis del parentesco en diferentes niveles y escalas: familias, localidades, clanes... en donde el parentesco aparece como una serie de reglas prescriptivas y prohibitivas que rigen las relaciones sociales. Pero los lazos de parentesco no son siempre rígidos y pueden ser muy flexibles hasta considerar las relaciones ficticias legítimas e iguales a los enlaces biológicos. El aspecto biológico del parentesco, como un enlace producto de la

procreación es una noción occidental que se tiene que deconstruir y no aplicarse como postulado universal (Gillespie, 2007, p. 37).

Con un enfoque más fenomenológico que clasificatorio o tipológico es posible analizar el parentesco como un componente relacional de una sociedad, una manera para los actores sociales de interactuar, y no como una serie de reglas abstractas.

Lévi-Strauss describió sociedades en donde los actores se relacionan usando términos de parentesco y construyen su identidad como grupo social en función de la ubicación de sus viviendas. Estas colectividades llamados *casas* son grupos corporativos cuyos miembros comparten una serie de atributos materiales o inmateriales considerados como el patrimonio común del grupo, puede ser la residencia, la acción ritual, los medios de producción, una esencia metafísica... La pertenencia a una casa, aun si usa el lenguaje del parentesco, no obedece a reglas estrictas de descendencia sino a estrategias prácticas en forma de discursos, acciones, negociaciones que toma lugar en la praxis social del grupo. Esta identidad común es otorgada por el linaje principal quien comparte sus antepasados con los linajes subordinados. La estructura de la *casa* no es rígida, sino que permite las alianzas con grupos fuera de ella, que sean miembros de otra *casa* o no. Una casa como un grupo social se manifiesta en el espacio y en el tiempo con la producción y reproducción de su patrimonio. Este puede ser inmaterial, como la transmisión de un nombre común, de narrativas de origen y de fundación, o material con la producción de objetos con un estilo propio, un estilo arquitectónico, cerámico, de entierro... (Joyce & Gillespie, 2000; Lévi-Strauss, 1975)

Las casas elaboran estrategias para reproducir y ampliar su patrimonio en una competencia con otras casas. Estas competencias se concretizan en el desarrollo de redes de aliados o clientes por medio de relaciones de parentesco como alianzas matrimoniales, redistribución de bienes, acceso a cargos, y un complejo discurso ideológico ritual compuesto por mitos de origen y fundación, justificaciones cósmicas del orden político, preeminencia ritual del linaje gobernante... Así, una *casa* es una alianza entre varios linajes en un nuevo grupo social, una unidad socioeconómica cuyos miembros mantienen relaciones de interdependencia.

Las *casas* son instituciones sociales flexibles y dinámicas, actúan en *sociedades de casas* una entidad política en donde interactúan, compiten, colaboran, cooperan varias *casas*. Una *sociedad de casas* no es un modelo fijo, y puede tener varias configuraciones, en cuanto al número de *casas*, la pertenencia o no de todos los

actores sociales a una casa, la ubicación geográfica de las casas, las estrategias que emplean, la cualidad de sus patrimonios...Todas estas características se vislumbran con más claridad, según afirma Lévi-Strauss, cuando las casas interactúan. Un análisis diacrónico, histórico, de las casas y de sus relaciones permite una descripción de sus estructuras y de su funcionamiento (Gillespie, 2000a, p. 51).

Este enfoque dinámico es más flexible que el estructuralismo. Este último, fijo y sincrónico, no toma en cuenta las situaciones históricas que juegan un papel negable en la dinámica interna y externa de las entidades políticas. El dinamismo se enfoca en describir y analizar las prácticas sociales y las situaciones en las cuales se manifiestan. Así, se intenta analizar las prácticas e instituciones políticas como el sistema de pensamiento que le genera.

b) Heterarquía e ideología en la práctica del poder político

Una sociedad es un sistema imperfecto y es esta imperfección que permite la contestación o la conservación en la medida en la cual las prácticas políticas traducen conflictos e intereses. La culminación de estos conflictos es la práctica política misma, la toma de decisiones que afectan el orden social. Estas prácticas pueden ser conformistas, estratégicas, manipuladoras o contestatarias. Individuos o colectividades obran por su propio provecho, por la conservación del sistema vigente o por su abolición parcial o total (Balandier, 1969). Como lo demostró Clastres, la concepción del poder político como una relación jerarquizada y autoritaria es completamente occidental. En nuestra cultura el poder político se caracteriza por una relación orden/obediencia, dirigente/dirigido... Pero el poder político existe más allá de la coerción, la coacción y la jerarquía sociopolítica. El poder político está presente en cada sociedad según modalidades diferentes, es una necesidad de la vida social. Pero en muchas sociedades no existen los conceptos de jefe o gobernante, en otras el jefe no tiene privilegios ni derechos particulares sino obligaciones: ser buen orador, mantener la paz, ser generoso...(Clastres, 1974)

El “poder” es una categoría subjetiva en el sentido que no es una cualidad individual, sino que son sus efectos en el orden social que permiten vislumbrarlo. Este concepto ya se ha definido de diferentes maneras según los enfoques de los autores. Sin embargo, una definición más amplia e incluyente describe el poder como la posibilidad de actuar sobre los actores sociales y sus relaciones mediante una amplia gama de

estrategias que van de la restricción a la persuasión, la coerción y todos los medios que resultan de una acción política. El poder político es inherente a toda sociedad. Es el que suscita el respeto de las reglas que permiten el mantenimiento de la estructura social y de la integridad de la entidad política. Cuando el equilibrio social es amenazado, surgen conflictos, competencias y el poder opera a través de la acción política.

Pero como lo hemos definido, el poder político no opera solo en términos de coerción por el mantenimiento de la estructura social vigente, pero también por su recreación en nuevos términos. Así, los rituales públicos son una manifestación del poder político, una de sus estrategias al igual que el mantenimiento de la paz y de la prosperidad, de la redistribución de bienes, del acuerdo entre hombres y dioses... El objetivo de estas estrategias es suscitar la adhesión de los actores sociales a través de la construcción de una legitimidad. La búsqueda de la legitimidad es también una estrategia del poder político. Esta legitimidad se construye a través de un discurso ideológico que puede adoptar diferentes formas y aspectos en función de la sociedad que lo emite, de su ontología, su manera de organizar la realidad. Cualesquiera que sean las estrategias usadas y el grado de adhesión obtenido, el poder nunca es autocrático, tiene sus límites establecidas por los diferentes actores que participan en la acción política.

El poder no puede ser concebido como una dicotomía entre dominantes y dominados sino como una praxis social en la cual cada individuo tiene que posicionarse, ubicarse en un contexto heterogéneo de relaciones entre los individuos miembros de la sociedad, entre el individuo y la sociedad y entre la sociedad y su entorno socioambiental (Balandier, 1969).

El debate entre sociedad-estado y sociedad segmentaria es también producto de una dicotomía inexistente, en el sentido que una estructura estatal puede servir de factor de integración de una organización segmentaria, dicho de otra manera, el estado permite la unión de varios linajes. Este tipo de sociedad fue descrita por los antropólogos africanistas y no solo en contexto colonial o poscolonial. Un estado puede surgir de una sociedad segmentaria, pero una sociedad segmentaria no es una sociedad pre-estatal. Según Weber, Durkheim o Proudhon el Estado es solo una manifestación histórica posible de la praxis sociopolítica. Weber y Proudhon, más radicales, insisten sobre el carácter opresor, autoritario y totalitario del Estado. Este

sería un instrumento de dominación legítimo y operante en todos los niveles y aspectos de la sociedad que opera gracias a una administración racional para entregar a una minoría el poder de dirigir toda la sociedad (Balandier, 1969).

En las sociedades segmentarias cada segmento, cada linaje, proporciona un cogobernante al sistema político; éstos se estructuran en una organización horizontal en donde la predominancia de un individuo es condicionada al consentimiento de cada uno y pasa por un complejo discurso ideológico coercitivo. Así, la sociedad segmentaria es una poliarquía heterárquica en el sentido que el poder pasa por un gran número de individuos organizados horizontalmente, ese gobierno colectivo se basa en la cooperación entre los diferentes niveles de la sociedad. Esta cooperación pasa por estrategias para evitar la concentración de poderes en manos de un solo individuo. Las relaciones de poder son heterogéneas, fluctuantes, dinámicas. La competitividad entre los actores sociales moviliza fuerzas centrifugas como centrípetas.

En este contexto, el gobernante principal tiene la tarea de mantener la sociedad como una totalidad, afirmar su especificidad, independencia y autonomía frente a otras sociedades. Es el que habla en nombre de la sociedad cuando esa se enfrenta con otro grupo.

Las estrategias que desarrolla el gobernante principal, que sean económicas, militares, rituales, de alianzas... son todas políticas y no son las suyas propias sino que responden a la voluntad de la sociedad. No puede tomar una decisión, emprender una acción por sí solo sino que debe pasar por el consenso mutuo de todos los segmentos de la sociedad. Por eso toda decisión se toma de acuerdo con los jefes de linaje, después de discutir con ellos.

La preminencia del gobernante principal es justificada por el discurso ideológico, el jefe posee poderes cósmicos. Estas cualidades atribuidas al jefe principal se vislumbran en el arte y la arquitectura pública como en la acción ritual, esos son también parte del discurso coercitivo. Es el aspecto coercitivo de este discurso que permite motivar la sociedad a la creación y erección de la arquitectura pública monumental. Al servir de escenario para la realización de grandes rituales llevados a cabo por los gobernantes la arquitectura pública, mediante la acción ritual, viste un aspecto integrador de la sociedad. Los edificios religiosos que a través del ritual sirven al

mantenimiento del orden del cosmos fueron construidos por las poblaciones subordinadas quienes de esta manera participan también en la tarea cósmica (Demarest & Conrad, 1992).

La ideología es un elemento dinámico de las relaciones sociales, un sistema religioso ritual, de significados y de comportamientos con un importante impacto político. Es un elemento de la praxis social, de su producción, reproducción y transformación, cuyo análisis es esencial al entendimiento de las acciones de los actores sociales. “Es un conjunto de ideas interrelacionadas que proporciona a los miembros de un grupo con una justificación para su existencia” (Demarest, 1992, p. 135). La ideología como discurso es la textualización de la ontología que lo emite, con objetivos políticos: coercitivos, tanto de conservación como de innovación. El discurso ideológico es presente en todos los aspectos de la praxis social, que sean actividades políticas, religiosas, económicas...

La religiosidad tiene una expresión pública, de esta manera, lo social, lo político y lo mítico están estrechamente imbricados, se interpenetran. El mito constituye el discurso que una sociedad tiene sobre sí misma, su metadescripción, y el ritual es la mediación entre el mito y la sociedad. Al ser colectivo, el ritual es algo intrínsecamente social, y al ser parte de un discurso ideológico es algo meramente político. Pero esta religiosidad no es una fatalidad ni una necesidad inherente al ser humano para explicar su impotencia frente a las fuerzas de la naturaleza, otro concepto meramente occidental, o para organizar su mundo según su estructura de pensamiento. El fenómeno religioso es una institución, producida por una decisión colectiva de la sociedad (Gauchet, 2005).

Los actores sociales son considerados como *agentes*, entidades humanas o no, que se caracterizan por su agentividad, su capacidad activa de acción en todo los niveles de la acción social, desde la interacción entre dos individuos (dos agentes), hasta procesos que pueden movilizar varios grupos sociales. Los agentes entonces performan la sociedad, la producen por sus acciones e interacciones, establecen sus reglas al seguirlas como al transgredirlas. La praxis social produce la sociedad al mismo tiempo que la sociedad constituye las normas del comportamiento sociales (Bourdieu, 2000; Latour, 2006).

La acción política es siempre colectiva, es un fenómeno social total que implica la participación de todos los actores sociales. Pero esta acción adopta diferentes formas según la sociedad que la produce. Una organización política y su concepción y práctica del poder político se vislumbra en la práctica de tal poder político, en la praxis social. Estos fenómenos se hacen más evidente al ser analizados diacrónicamente, por eso el estudio histórico puede ser el método adecuado, siempre apoyado por herramientas conceptuales propias de la antropología política, para describir y entender una sociedad, su organización y sus dinámicas políticas (Balandier, 1969).

El estudio de las fuentes documentales referentes a la sociedad itzá, todas producidas por la sociedad colonial española, permite tal tarea. Evidentemente con sus aproximaciones y lagunas, pero proporciona una serie de elementos útiles a la comprensión de los eventos ocurridos en el Petén central durante los siglos XVI a XVIII. A este análisis se suma el estudio de las modalidades de las actividades económicas, de producción de la subsistencia como del intercambio, otro aspecto esencial de la descripción de una sociedad.

2. Las actividades económicas en las sociedades mesoamericanas

Los trabajos de Chapman, alumna de Polanyi, contribuyeron a difundir sus herramientas conceptuales (Chapman, 1976). Las teorías sustantivistas tuvieron gran éxito entre los mésoamericanistas. Carrasco, Broda o Berdan analizaron la economía de la Triple Alianza (Carrasco & Broda, 1978), Ochoa y Vargas Pacheco estudiaron el comercio Chontal (Ochoa & Vargas Pacheco, 1987), recientemente Medina coordinó una publicación homenaje a Chapman (Medina & Ochoa, 2008), y en un intento de superar la propuesta de Chapman, Smith y Berdan aplicaron la teoría del Sistema mundo al caso mesoamericano (Berdan & Smith, 2004).

Por otro lado, los avances de la epigrafía y de la arqueología contribuyeron a precisar las modalidades de las actividades económicas y sus imbricaciones con los diferentes sectores de las sociedades mayas (McAnany, 2010).

Los arqueólogos buscaron definir la organización económica de las sociedades mesoamericanas a través de sus restos materiales y de un amplio aparato teórico conceptual. Estas investigaciones se enfocaron en definir las modalidades de una

economía política y desarrollar un debate en torno al grado de autonomía de los actores sociales.

La economía política fue el paradigma mayormente empleado en los estudios mesoamericanos. Las relaciones sociales son explicadas en términos de acceso a la riqueza y al poder político. El control de la elite sobre los recursos se basa en las funciones sociales, económicas, políticas y rituales que ejercen en la sociedad (Hirth, 1996).

El análisis del sistema económico se subordinó al de la organización política y al debate entre partidarios del estado centralizado o de la sociedad segmentaria. El estado centralizado es definido como altamente director. Las elites controlan efectivamente la fuerza laboral y dirigen la producción. En las sociedades segmentarias las relaciones políticas son más horizontales que verticales y las elites son descritas como menos autoritarias. No controlan la población sino que se contentan de recibir el excedente de producción o de fuerza laboral que les corresponde mediante la práctica del tributo (Fox, Chase, Chase, & Cook, 1996b, p. 801).

Esta discusión, todavía en curso, busca identificar y cuantificar las interacciones entre la elite política y las poblaciones subordinadas: artesanos, campesinos y mercaderes. Por supuesto, los estudios de caso revelan un paisaje heterogéneo según el periodo y el grupo estudiado (Masson & Freidel, 2002, p. 2).

Para mejorar el entendimiento de las complejas relaciones entre grupos sociales se llevaron a cabo una serie de investigaciones de enfoque clasista. Después de haber reunido un enorme material sobre las elites y su funcionamiento, el enfoque se concentró en identificar y definir el papel del *macehual* en su sociedad (Lohse & Valdez Jr, 2004). Esta tarea logró identificar y contradecir una serie de estereotipos en torno a la praxis de las poblaciones no gobernantes de las sociedades mesoamericanas (Marcus, 2004; Masson & Peraza Lope, 2004). Además, el análisis ya no se enfoca en el control ejercido por la elite, sino en la relación entre elite y no elite. Como los no gobernantes evalúan si aceptan o no cumplir con las necesidades y demandas de la elite, y si no aceptan que forma adopta la resistencia al control social (Graham, 2002).

Los mercaderes, otro grupo social particular, recibieron la misma atención. La acumulación de datos epigráficos, arqueológicos y etnohistóricos permitió resolver una serie de interrogantes en cuanto a la organización del suministro de las sociedades mesoamericanas como la presencia generalizada de mercados o la existencia generalizada de un grupo social especializado en el comercio larga-distancia (Hirth & Pillsbury, 2013).

A estos estudios del suministro de las sociedades mesoamericanas se agregan una serie de investigaciones multidisciplinarias sobre la subsistencia de las poblaciones, en un esfuerzo para reconstruir la dieta mesoamericana, las costumbres alimenticias y las técnicas agrícolas (Flannery, 1982; Staller & Carrasco, 2009; White, 1999).

La multiplicación de los estudios de caso y de los trabajos empíricos en general, permitió la publicación de extensas monografías tocantes a un producto de intercambio o a un proceso de producción agrícola o de manufactura. La sal, la obsidiana, el cacao recibieron una atención particular (Heath, 2011; McKillop, 2002; McNeil, 2006).

Atran y sus colaboradores desarrollaron un extenso trabajo etnobiológico con los itzaes de San José; recopilaron numerosos datos lingüísticos, etnográficos pero también biológicos a fin de entender la relación que un milpero itzá desarrolla con su entorno (Atran, 1993).

Scarborough y Valdez en el estudio de la organización socio-económica de los asentamientos clásicos del río Belice plantean la presencia de una organización heterárquica en red debida a la especialización de poblaciones asentadas en nichos ecológicos muy cercanos entre sí (Scarborough et al., 2003b).

La riqueza metodológico-teórica de estos trabajos, permite desarrollar un nuevo estudio de caso como la reconstrucción de la organización económica de los itzaes del Petén durante el periodo colonial. Trabajo que hasta la fecha fue dejado de lado, con excepción de las publicaciones de Caso Barrera (Aliphat & Caso Barrera, 2006; Caso Barrera & Aliphat, 2006).

Estas investigaciones son una valiosa aportación al entendimiento de las modalidades de las actividades económicas de las sociedades mesoamericanas según las

particularidades de sus instituciones sociales. Permitieron superar los postulados neo evolucionistas y proponer nuevos modelos de análisis o refinar los existentes.

Intentar entender la estructura sociopolítica y su imbricación en las diferentes actividades económicas de los itzaes podría permitir un mejor entendimiento de los eventos tocantes a la conquista de uno de los últimos grupos mayas en sufrir el yugo colonial.

a) La producción local en las sociedades segmentarias agrícolas

La sociedad maya está estratificada entre los campesinos y no-campesinos. Se compone de pequeñas comunidades formadas por una o varias familias extensas jerarquizadas e integradas en una entidad política.

La unidad mínima de la entidad política es una unidad corporativa y familiar de producción y consumo agrícola. Esta estructura mínima se repite en estructuras mayores organizadas horizontalmente y verticalmente, de la familia extensa al linaje, la comunidad hasta la entidad política entera.

El argumento según el cual las entidades políticas se complejizan al generar excedentes de producción por la práctica de una agricultura intensiva, no es un postulado universal y no puede ser aplicado a numerosas sociedades.

La razón por la cual el campesino maya se integró en esta organización, a costo de la producción de un excedente agrícola destinado a mantener una elite gobernante, cuando el entorno permite un patrón de asentamiento disperso y no necesita de una cooperación a gran escala para la sobrevivencia no se encuentra en la dicotomía ventaja/desventaja de tal situación ni en la defensa de intereses personales, ni en un camino evolutivo des las sociedades simples a las sociedades complejas, sino en el pensamiento cosmológico de los mayas y en las relaciones que establecieron con su entorno.

En la sociedad maya el individuo se define por su pertenencia a un grupo local, su linaje y sus aliados, quienes colaboran estrechamente con él. El individuo es parte de una red de parientes y aliados con los cuales interactúa más o menos frecuentemente.

Para Durkheim, las sociedades tradicionales se caracterizan por la solidaridad mecánica: personas están vinculadas por lazos de semejanza, tienen las mismas creencias, los mismos valores, los mismos modos de pensamiento y comportamiento.

En las sociedades modernas, por el contrario, los individuos se distinguen por la especialización de las funciones sociales y por lo tanto, en su complementariedad y la cooperación. Por lo tanto, están relacionados por la solidaridad orgánica, porque todo el mundo tiene necesidad de otros, como los órganos de un cuerpo (Durkheim, 1960, p. 35).

Esta dicotomía entre solidaridad mecánica y orgánica puede parecer reductora y evolucionista, pero permite una primera categorización de las interacciones entre actores sociales. De esta manera no es el mismo principio que afecta la interacción entre dos campesinos y entre un campesino y un gobernante.

La economía del grupo doméstico está marcada por la reciprocidad. El concepto de reciprocidad opera entre individuos o grupos simétricos en una serie infinita de dones y contra dones. El don puede ser agonístico, competitivo y conllevar al establecimiento de una jerarquía socio-política. El ejemplo más documentado y discutido de este tipo de transferencia de bienes es el *potlach* de los Kwakiutl. Pero un don puede ser también una transacción ritualizada instantánea, integrada en una secuencia de transacciones del mismo tipo que establecen relaciones estables entre los participantes. El ejemplo canónico de este tipo de transacciones es la *kula* documentada por Malinowsky (Mauss, 1979).

Lo recurrente entre el don agonístico y el don pacífico es su carácter contractual. En los dos casos el don supone una contraparte, un contra don. El don genera una deuda por parte del receptor. Es este fenómeno que Mauss intentó entender: la obligación de devolver el don. Mauss buscó la solución a esta pregunta en una explicación mística criticada desde la publicación de su ensayo y durante 50 años cuando la solución a este problema es eminentemente política: la participación a una cadena de dones y contra dones sirve al actor social a posicionarse en la sociedad, hacerse aliados, aumentar su prestigio (Godelier, 1996).

El concepto de redistribución se articula entre grupos asimétricos, entre elite y súbditos, gobernantes y gobernados. Pero uno no se opone forzosamente al otro, no son antitéticos sino que pueden articularse juntos en una praxis de la cooperación más que de la dominación. Así, el campesino coopera con el campesino para producir su sustento en una lógica de reciprocidad, y para producir el sustento de la elite, de los no campesinos, en contra de bienes que no producen en una lógica de redistribución.

Reciprocidad y redistribución se inscriben en un discurso ideológico emitido por la elite gobernante hacia toda la sociedad. No es la desigualdad económica que divide la sociedad, no es lo económico quien provoca lo político sino al contrario es lo político quien establece lo económico. La división política genera la división económica. Los gobernantes buscan endeudar a los demás mediante el control de la producción y distribución de bienes y recursos a fin de generar obligaciones recíprocas. A menudo, el objetivo de los intereses de élite son los bienes de prestigio, que, como demostró el Mauss, tienen un significado social tal que su intercambio materializa las relaciones sociales. Estos elementos se muestran y se distribuyen en el contexto de fiestas y otros rituales públicos que muestran una ostentosa pompa y demuestran estatus social y prestigio (Godelier & Strathern, 1991).

La producción agrícola y manufacturera puede ser analizada según varios enfoques (Hirth, 1996). Según las modalidades de su producción, eso es el análisis de las técnicas de producción. Esas pueden ser propiamente agrícolas como la tumba, rosa y quema; o pueden ser manufactureras como el telar de cintura, o pueden ser híbridas como la construcción de infraestructuras de riego.

Según las relaciones de producción, eso es el control de la producción por parte de una elite, o la ausencia de tal control. Este control puede ejercerse sobre los recursos necesarios a la producción, sobre las poblaciones productoras o sobre la producción en sí. De esta forma, el control de producción de la sal puede ejercerse sobre las salinas, los salineros o la sal misma.

Según el modo de distribución. La producción puede ser almacenada para su redistribución. Esta redistribución puede ser centralizada o descentralizada, inmediata o diferida, total o parcial, obedecer a un sistema de intercambio o ser gratuito. Pero la producción puede ser inmediatamente disponible para su productor, sin pasar por un almacén; ser consumido inmediatamente o ser intercambiado.

Las modalidades de la producción agrícola y manufacturera son múltiples y difieren en cada sociedad. Las sociedades segmentarias optaron por un sistema de organización más heterárquico que jerárquico, en donde no predominan forzosamente las relaciones verticales sobre las horizontales. El análisis de las modalidades de producción, circulación y consumo local tienen que tomar en cuenta la organización política de la sociedad, La flexibilidad del sistema y la dispersión del poder político en cada uno de sus segmentos. También debe considerar los aspectos sociales de la

producción, los contextos culturales de la distribución y las dimensiones morales del consumo. El enfoque teórico de la “economía ritual” intenta reconciliar los aspectos formalistas como la agencia individual con los sustantivistas de imbricación de las decisiones individuales en complejos sistemas culturales.

En cuanto a la economía de los itzaes del Petén Reina, Cowgill, Hellmuth, Atran realizaron etnografías con un aspecto diacrónico basado en la posible permanencia de las técnicas agrícolas itzá desde tiempos remotos (Atran, 1993; Cowgill, 1962; Hellmuth, 1977; Reina, 1967; Reina & Hill, 1980). Los trabajos de Schwartz, Jones o Caso Barrera son investigaciones propiamente históricas (Aliphath & Caso Barrera, 2006; Caso Barrera & Aliphath, 2006; Jones, 1982; Schwartz, 1990).

Estas contribuciones sirven de base en el intento de reconstrucción y análisis de las modalidades de las actividades económicas de los itzaes del Petén durante el periodo colonial

b) El intercambio en Mesoamérica

El análisis del intercambio supone una serie de dificultades en cuanto a la identificación de los procesos comerciales. Puede resultar difícil identificar claramente, en las fuentes documentales, la presencia del intercambio y definir sus cualidades. El movimiento de bienes puede ser atribuido a la entrega de tributo, a la extracción y transporte de un recurso más o menos lejano, al saqueo, o a un regalo entregado.

El intercambio puede ser una empresa comercial dirigida por la elite de una sociedad y ejercida por mercaderes profesionales o puede desarrollarse en el ámbito privado; puede tener veleidades de ganancias o puede ser un simple trueque entre dos individuos. La naturaleza de los contratos es también sujeto a discusión.

En análisis de la circulación de bienes y recursos a nivel regional y macro regional fue también objeto de hipótesis sustantivistas como formalistas.

Para los sustantivistas, el desarrollo de un sistema de intercambio a larga distancia no presupone la existencia de una institución de tipo mercantilista ni capitalista. Polanyi propone la existencia de una institución propia para el desarrollo del comercio en las sociedades no capitalistas: el puerto de comercio. Un lugar donde se reúnen individuos provenientes de lugares lejanos para intercambiar sus producciones. Esta actividad no obedecía a la lógica del libre-mercado ni a la ley de la oferta y demanda

como generadores de precios sino que era controlada por las entidades políticas participantes a través de sus mercaderes. Las modalidades de estas interacciones como la cualidad de los bienes intercambiados, los precios y las unidades de medida eran fijadas por tratados y acuerdos (Chapman, 1976).

En las sociedades regidas por el libre-mercado las demás instituciones como la moneda o el comercio le son subordinados, son unas de sus funciones. Pero pueden existir el mercado, una moneda y la práctica del comercio sin un funcionamiento de tipo oferta-demanda-precio. El mercado es, en su definición sustantivista, un lugar donde se practican intercambios. Los precios son determinados por una institución y no fluctúan en función de la oferta y la moneda es un instrumento para facilitar el intercambio (lo que es un aspecto de nuestras monedas modernas que sirven también de patrón monetario y de fondo de inversión). Y estas tres instituciones pueden existir separadamente.

Estos puertos de intercambio sirven al desarrollo de un modelo de integración económica a nivel regional en donde se distinguen regiones nucleares y regiones periféricas organizadas jerárquicamente (Rathje, David, & Wiseman, 1978). Estos estudios se basan en la teoría de Sistema Mundo desarrollada por Wallerstein (Wallerstein, 1974).

El modelo de integración económica a nivel regional elaborado por Rathje fue revisado para llegar a la propuesta de la existencia de un sistema mundo mesoamericano, ya no basado en el puerto de comercio sino en el libre-mercado (Rathje, 1971).

Esta perspectiva va en contra del sustantivismo de Polanyi al proponer la existencia de un sistema de mercado a nivel suprarregional. El comercio mercantil es entonces considerado el enlace entre las diferentes regiones de Mesoamérica, y el factor de difusión de rasgos culturales (Blanton, Kowalewski, & Feinman, 1984). Berdan y Smtih templaron este modelo formalista al agregarle la institución del puerto de intercambio, pero ya no como lugar privilegiado para el intercambio regional sino como centro comercial internacional (Berdan & Smith, 2004).

Estas propuestas conceptualizan el mundo mesoamericano en términos de una jerarquía de regiones según una dicotomía entre regiones nucleares y periféricas. Estas son conectadas según relaciones de interdependencia y las relaciones de

dominación no son necesarias a la relación sino que se desarrollan o no según el caso.

Sin embargo, los estudios regionales afirman que la organización de centros urbanos es heterárquica, no obedece a una jerarquía entre asentamientos más o menos nucleares o más o menos periféricos sino que se organizan en una red horizontal de interdependencias (Scarborough et al., 2003). El sistema mundo mesoamericano es entonces re conceptualizado como una red compuesta de una gran diversidad de núcleos interconectados según una gran variedad de relaciones, de la cooperación a la competición hasta la guerra.

Las fuentes documentales ofrecen pistas que permitieron a los historiadores hacer una serie de hipótesis en cuanto a las diferentes modalidades que pudo tomar el intercambio en las sociedades mesoamericanas. Se identificaron varias clases de mercaderes que actuaron en diferentes contextos y según varias modalidades (Hirth & Pillsbury, 2013; C. Navarrete & Lee, 1978).

Después de este apartado metodológico y teórico, el trabajo se estructura en tres partes divididas en capítulos y subcapítulos.

La primera parte intitulada “Origen, migración y conquista” sirve para plantear el contexto histórico del trabajo, y discutir brevemente las diferentes propuestas relacionadas con este contexto. Los itzaes son un grupo bastante mencionados en las fuentes históricas relacionadas con las tierras bajas del área maya. El término aparece en el registro epigráfico de varios sitios arqueológicos del actual departamento de El Petén, Guatemala; en los textos yucatecos llamados Libros de Chilam Balam y en los documentos producidos por la sociedad colonial Novohispana.

El primer capítulo expone las diferentes propuestas en cuanto a lugar de origen de los itzaes. Estas se basan en la identificación de los términos *itza* y *Canek* en estelas y vasijas en el Petén Central. La idea más aceptada por la comunidad académica propone que la presencia de estos términos en la región son una sólida evidencia para establecer el origen de los itzaes en la región de los lagos del Petén. La presencia de los mismos términos en el registro epigráfico de Chichén Itzá y en los Libros de Chilam Balam es permite proponer que estos itzaes migraron en el norte de Yucatán antes de migrar otra vez en su lugar de origen, los lagos del Petén, en donde se enfrentaron con los españoles a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII. Estas narrativas se

encuentran en los libros de Chilam Balam y en otras fuentes. A esta propuesta, se emitieron una serie de comentarios que permiten matizar estas ideas y no tomarlas como postulados.

El capítulo siguiente está dividido en tres subcapítulos, y propone una rápida exposición de los estudios que se propusieron analizar el aspecto histórico de los Libros de Chilam Balam. El primer subcapítulo presenta las teorías historicistas, que usan estos documentos para escribir una historia del Yucatán Posclásico, el segundo subcapítulo expone los trabajos que analizan estas narrativas como un discurso simbólico ideológico y resaltan su aspecto político. El tercer apartado propone una pista para un nuevo enfoque, más antropológico, para el análisis de estos documentos. Esta propuesta es un esbozo y no una metodología, no pretende ser definitiva.

El tercer capítulo intenta narrar los eventos relativos a la conquista de los itzaes a lo largo de los siglos XVI a XVIII. No es un análisis exhaustivo de estos sucesos, que fueron analizados por otros investigadores citados precedentemente, sino que sirve para plantear el contexto histórico en el cual se ubican las siguientes partes de este trabajo, y facilitar la lectura y comprensión del lector.

La segunda parte intitulada “Elementos de una heterarquía política en Petén Itzá, s. XVI-XVIII” pretende analizar la estructura social de la entidad política itza y las características de la concepción y práctica del poder de sus actores. El objetivo es identificar las relaciones horizontales entre los diferentes segmentos de la sociedad itzá y romper con una visión weberiana de un poder político vertical que actúa desde arriba hacia abajo y una conceptualización de las sociedades mayas como una masa de campesinos subordinados a unas elites prepotentes.

El primer capítulo describe la estructura formal de la sociedad, su organización social; el segundo propone un análisis del discurso ideológico y de las fuerzas centrifugas y centrípetas que opera en la sociedad así como de las estrategias políticas de los actores sociales. El tercer capítulo propone una reconstrucción del paisaje geopolítico de la entidad política itza para poder ubicar geográficamente los procesos descritos en los capítulos precedentes.

La última parte pretende analizar las modalidades que adoptan las actividades económicas en la sociedad itzá. El primer capítulo se enfoca en la producción local, agrícola como manufacturera y su articulación con la organización política descrita en

la parte anterior. El capítulo dos describe la dinámica red de intercambio, sus características políticas y sus implicaciones históricas.

Las conclusiones intentan articular los resultados de cada parte para ofrecer al lector una perspectiva global de los procesos descritos en ellas, y una mejor comprensión de estos.

Se usa para los términos en lenguas mayas la ortografía establecida por la Academia de la lengua maya de Yucatán y la Academia de las lenguas mayas de Guatemala. Las definiciones de estos términos provienen del *Diccionario Maya Cordemex* y del *Calepino de Motul* (Acuña, 1984). Ciertos términos pueden aparecer con varias ortografías. Así, el término *Canek*, el gobernante principal de los itzaes, puede aparecer como *Can ek* o *Canec* en los documentos coloniales; el término *Couoh*, un linaje de la entidad política itzá, puede aparecer como *Coboxh* en las fuentes. Al igual, *ajaw* puede aparecer como *ahau*. Se emplea el plural maya *o'ob* para pluralizar los términos en lengua maya. Así, *ajaw* aparece al plural como *ajawo'ob*, *batab* como *batabo'ob*, *ch'ibal* como *ch'ibalo'ob*... Sin embargo, en los documentos coloniales españoles los términos mayas son pluralizados con la marca del plural español, así *batabo'ob* aparece como *batabes*.

La paleografía de los documentos del Archivo General de India (AGI) es mía, al menos que se indica el contrario, igual para la transliteración y traducción de los datos epigráficos. Se analizaron estos datos usando el catálogo de Thompson (Thompson, 1962) y el manual de Montgomery (Montgomery, 2002) disponibles en el sitio web FAMSI.

I. Origen, migración y conquista

Los itzaes son un grupo maya omnipresente en la historia de las tierras bajas mayas desde el Clásico temprano hasta el siglo XVIII. Si la historia de este grupo fue objeto de números tentativas de reconstrucción, queda en gran parte borrosa y todavía cuestionable.

El término Itzá aparece en el registro epigráfico en el centro de El Petén desde el fin del periodo preclásico hasta el fin del clásico. Sin embargo, dos hipótesis se enfrentan. Por un lado, Erik Boot identifica los diferentes glifos *Itzá* de El Petén central y de Chichén Itzá como gentilicios, y como una prueba del origen de los itzaes alrededor del actual lago Petén Itzá y de sus migraciones hasta el norte de la península de Yucatán durante el clásico terminal (Boot, 2005). Del otro lado, Alexander Voss refuta esta hipótesis y afirma que los glifos procedentes de El Petén son topónimos y no gentilicios, los glifos presentes en Chichén Itzá son cargos políticos, o religiosos (Voss, 2000a). La propuesta de Voss es una crítica a la aceptación definitiva de la teoría de Boot e invita a seguir investigando. Los documentos históricos que narran la historia de los itzaes durante el periodo Posclásico no pueden ser considerados como una prueba irrefutable de la presencia de un grupo étnico llamado itzá que migra hacia el norte de la península de Yucatán para asentarse y construir un poder hegemónico. Estos documentos fueron analizados con diferentes enfoques: como datos históricos a fin de reconstruir una historia del Yucatán posclásico lineal y acumulativa, este análisis tiene que ser riguroso y crítico a fin de romper con la producción de ficciones históricas cuyas primeras teorías identificaban a los itzaes como descendientes de migrantes toltecas guiados por su rey Quetzalcóatl Ce Acatl Topiltzin (Tozzer, 1957), y como narrativas simbólicas, compilaciones de la tradición oral yucateca (Okoshi Harada, 2001). Pero la problemática puede ir más allá de una dicotomía historia/mito y el análisis puede enfocarse en un acercamiento a la historicidad del grupo que produjo estos documentos.

El único grupo autodenominado Itzá es la población que todavía vive en las orillas del lago Petén Itzá, y que la elite gobernante de estos itzaes se reivindica de Chichén Itzá no es ninguna prueba de una migración itzá desde el norte de Yucatán hasta el lago Petén Itzá. Los mitos de origen y de fundación que narran grandes migraciones desde

ciudades míticas o grandes centros urbanos y religiosos son muy común en todo Mesoamérica (Sachse & Christenson, 2005).

Este grupo itzá, poblador del lago Petén Itzá, fue de las últimas poblaciones en ser conquistada por los españoles. Resistió más de 150 años después de la conquista de Yucatán por los Montejo y derrotó numerosas expediciones militares hasta la caída de su capital Noh Petén en 1697. La historia de los itzaes coloniales y de su resistencia y adaptación debe de ser enriquecida por un análisis de su organización sociopolítica y económica a fin de entender mejor los eventos tocantes a su conquista.

1. Del Origen de los itzaes: estado de una polémica

La identidad y el origen de los itzaes son temas difíciles de abordar que movieron el interés de numerosos investigadores desde las primeras excavaciones arqueológicas de la Carnegie Institution en Chichén Itzá en 1910, hasta hoy en día. Los itzaes fueron identificados como mayas, mayas mexicanizados, mayas toltecas, toltecas, putunes, chontales; proviniendo de Tabasco, Campeche o Tula. Todas estas propuestas se basan en el estudio de fuentes históricas, de datos arqueológicos y epigráficos. A lo largo del siglo XX, los avances de cada disciplina modificaron las interpretaciones de los investigadores en cuanto al origen y la identidad de los itzaes.

Las primeras propuestas surgen del estudio de las crónicas españolas y de los textos indígenas. Desde los primeros años de la época colonial, los franciscanos se cuestionan. Diego de Landa, López Cogolludo, Lizana y Villagutierre y Sotomayor intentan reconstruir la historia prehispánica de la península de Yucatán y discuten sobre el origen de los itzaes.

Que es opinión entre los indios que con los yzaes [itzaes] que poblaron Chichéniza, reinó un gran señor llamado Cuculcan [Kukulcán], y que muestra ser esto verdad el edificio principal que se llama Cuculcan; y dicen que entró por la parte de poniente, y que difieren en si entró antes o después de los izaes o con ellos, y dicen que fue bien dispuesto y que no tenía mujer ni hijos, y que después de su vuelta fue tenido en México por uno de sus dioses y llamado Cezalcuati [Quetzalcóatl], y que en Yucatán también le tuvieron por dios por ser gran republicano (Landa, 2003, p. 94).

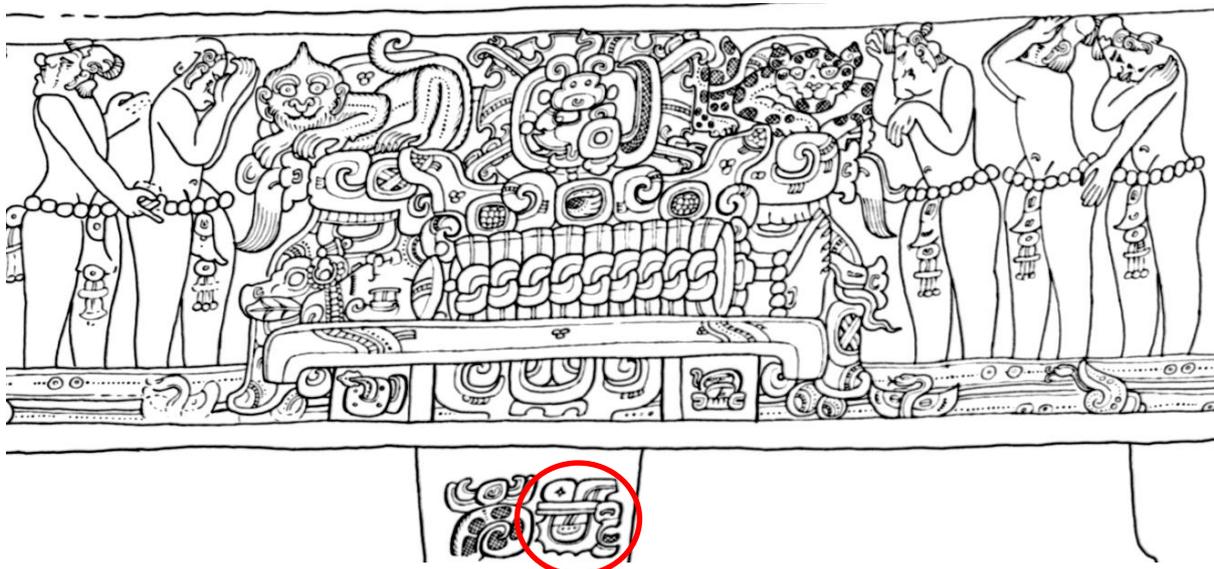
Que Chichéniza [...] donde dicen que reinaron tres señores hermanos que vinieron a aquella tierra de la parte de poniente, los cuales eran muy religiosos y que así edificaron muy lindos templos (*Ibid*, p. 93).

Los diferentes documentos conocidos bajo el nombre de *Libros de Chilam Balam* narran la llegada de los itzaes a la península de Yucatán. Son descritos como extranjeros provenientes del oeste, del poniente, de diversos lugares como Tollan, Tulan Zuyua o Nonohualco. Estos lugares han sido objeto de intentos de localización, así Tulan Zuyua fue por mucho tiempo asociada a Tula, Hidalgo o a Teotihuacán; cuando Tulan o Tollan es un lugar mítico, un elemento de narrativas ideológicas de legitimación del poder presente en gran parte de Mesoamérica (M. Smith, 2007). Es posible que cada pueblo tenga su Tula/Tollan ubicado en su propio territorio. Nonohual al igual que Tula no es un lugar geográficamente ubicable, sino otro elemento de la misma narrativa. Así, Tulan es el lugar de los bejucos, y Nonohual el lugar de los mudos. Estas narrativas son mitos de origen y de fundación típicos del posclásico mesoamericano. Así, el mismo mito se expresa de diferentes maneras según el grupo que lo emite. Está muy bien documentado entre los mexicas del altiplano central, los, Xiu e itzaes de Yucatán y los k'iche's y kakchikeles del altiplano guatemalteco. Todos estos grupos emitieron documentos en donde narran su historia y todos proceden de Tula o Tollan, del poniente, de la oscuridad, todos migran antes de fundar su asentamiento principal (Craveri Slaviero, 2013; Mayer, 1980; Recinos, 1950; Roys, 1933). Estas narrativas fueron elaboradas en el siglo XVI por miembros de linajes gobernantes, en un intento de legitimar su poder, mantener su prestigio y gozar de privilegios otorgados por la sociedad colonial. La presencia de esta misma narrativa en todo Mesoamérica no es un argumento a favor de la teoría de las migraciones.

La arqueología y la antropología superaron las teorías difusionistas desde los años sesenta, los historiadores no pueden usar elementos de tradición oral como datos históricos sin aplicar un riguroso método crítico historiográfico. El estudio de las fuentes históricas no puede, por sí solo, resolver este problema. La interpretación de los documentos coloniales como de los documentos indígenas, como los libros de Chilam Balam, no es suficiente. Las principales obras que tratan de la historia antigua de Yucatán son escritas por frailes franciscanos que interpretan una cultura que todavía no entienden por completo. Sus vanas tentativas del uso de los ciclos k'atunicos en el esfuerzo de conversión es un elemento que permite afirmar que sus

interpretaciones de diferentes elementos de la religión maya, como las profecías k'atunicas, son erróneas (Caso Barrera, 1996). Los diferentes libros de Chilam Balam son fuentes históricas muy peculiares. Se estima que los manuscritos fueron redactados en la segunda mitad del siglo XVIII, copiados de documentos más antiguos (Gunsenheimer, 2006). Los investigadores basan sus hipótesis sobre el estudio de textos muy difíciles de analizar. Interpretar estos documentos a la luz de las crónicas coloniales conduce a la sobre interpretación y construcción de ficciones históricas tales como la de la supuesta migración tolteca desde Tula hasta Chichén Itzá dirigida por Quetzalcóatl Ce Acatl Topiltzin. Si esta hipótesis es ahora ampliamente superada, sin embargo sigue siendo un claro ejemplo de los peligros de una excesiva interpretación de los textos de origen y de procedencia desconocida. Sólo una investigación multidisciplinaria, al combinar el método histórico con estudios filológicos, arqueología, epigrafía y lingüística será capaz de resolver estos problemas que fascinan a los científicos desde hace más de un siglo (Okoshi Harada & Vargas Pacheco, 1997).

Los avances de la epigrafía ofrecen nuevos datos en cuanto al origen de los itzaes. Las inscripciones glíficas mencionan los términos itzá y *Canek* desde el clásico temprano. La más antigua inscripción glíficas del término itzá se encuentra en una vasija trípode de procedencia desconocida identificada del clásico temprano de la región de El Petén, hoy parte de la colección del Museum of Ethnology de Berlín y referenciado como K6547 en la base de datos de Justin Kerr disponible en línea (ver figura 1).



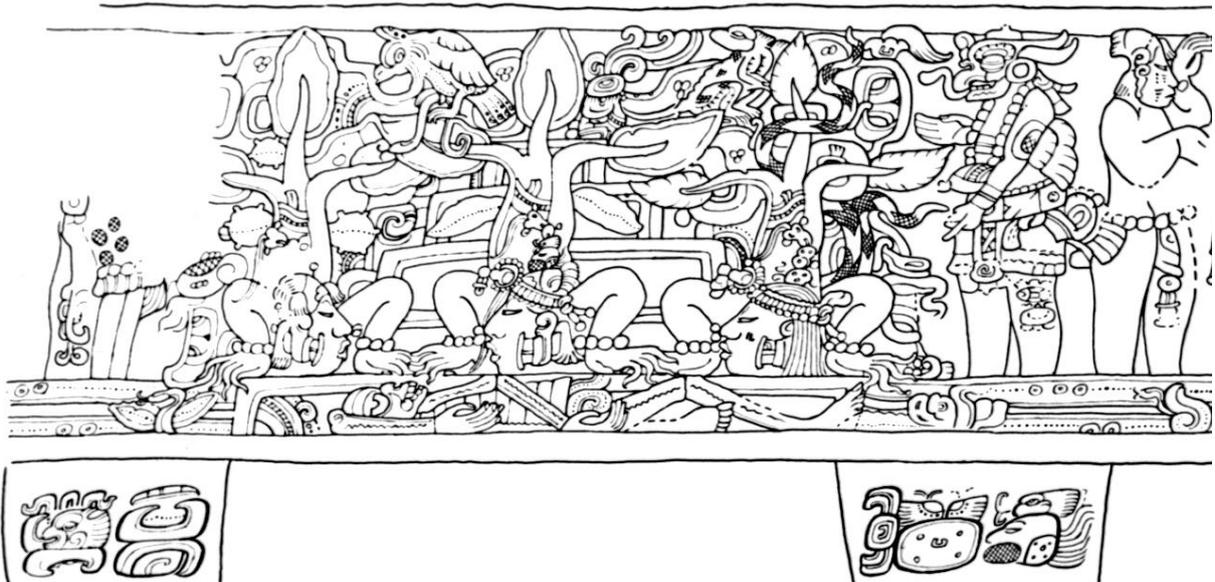


Figura 1: El glifo itzá en el “Vaso de Berlín,” dibujo de Linda Schele no. 5503, <http://research.famsi.org/schele.html>

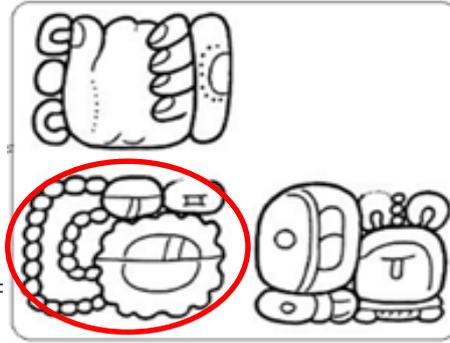
Esta cerámica monocroma representa los funerales de un individuo cuya función y estrato social no son precisamente identificables. Sin embargo, la riqueza de sus atavíos y simplemente la existencia de un artefacto que lo representa permiten afirmar que se trata de un miembro de la elite. Lleva la tonsura característica del dios del maíz. Está acostado, muerto, bajo la mirada de un mono, una serpiente y el monstruo terrestre; rodeado de personajes llorando. La escena sigue representando el mismo personaje/dios del maíz reducido a la condición de esqueleto. Sobre él aparecen árboles antropomorfos. Estos tres árboles antropomorfos representan los antepasados del difunto, presentes en sus funerales. Por su estilo, esta cerámica fue identificada como proveniente de El Petén central en el clásico temprano. Lleva la dedicatoria itzá *ajaw* (ver figura 2).



Transcripción: ‘i-tza-’a’ -AJAW
Transliteración: Itza Ajaw
Traducción: Señor Itzá

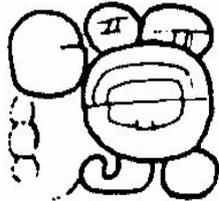
Figura 2: El glifo itzá *Ajaw* del vaso K6547, dibujo de Eric Boot: (Boot, 2010, p. 74).

Otro glifo itzá aparece en la estela 2 de Motul de San José (ver Figura 3), así como que en la estela 7 de Itzimte-Sacluk (ver Figura 4).



Transcripción: K'UJ- 'i-tza -'AJAW
Transliteración: K'uj Itza Ajaw
Traducción: Sagrado señor Itza

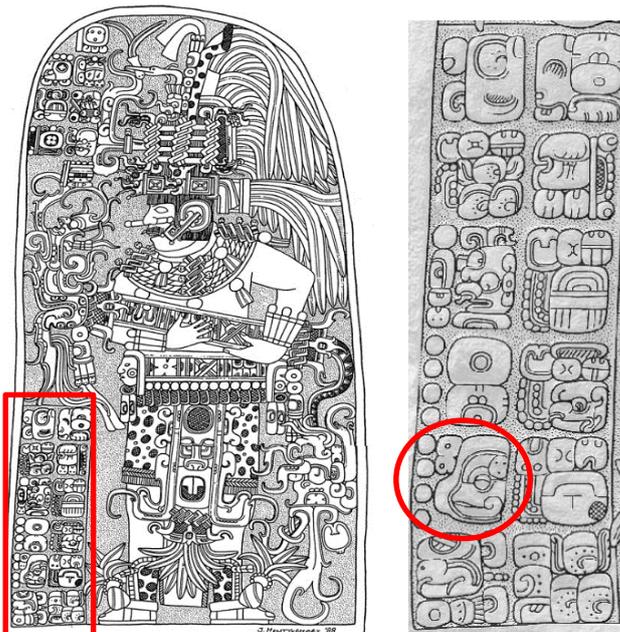
Figura 3: El glifo *itzá* en la estela 2 de Motul de San José. Fotografía de Teobert Maler y dibujo de David Stuart (Stuart & Houston, 1994, p. 27).



Transcripción: K'UH- 'i- tza- 'AJAW
Transliteración: K'uh Itza Ajaw
Traducción: K'uh Itza Ajaw

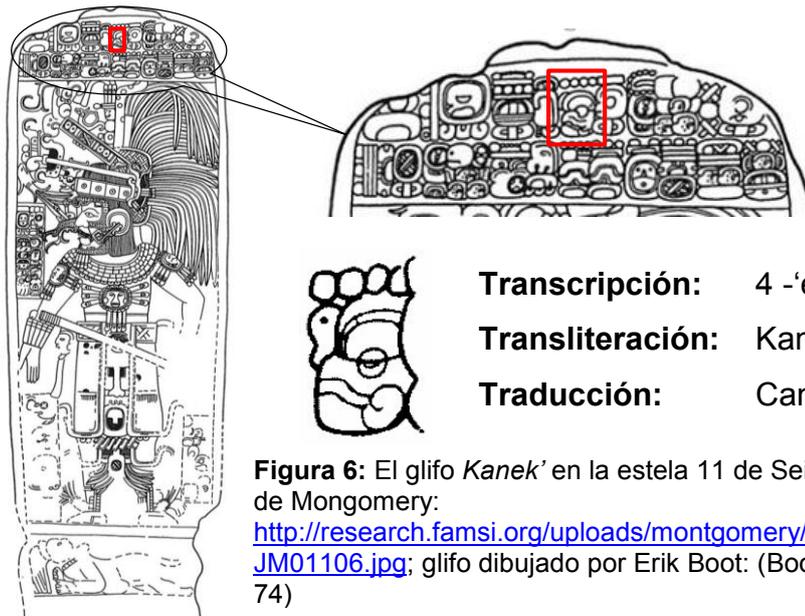
Figura 4: El glifo *K'uj Itzá Ajaw* de la estela 7 de Itzimte-Sacluk, dibujo de Eric Boot: (Boot, 2010, p. 74).

El glifo *Canek'* aparece en las estelas 10 y 11 de Seibal (Ver Figuras 5 y 6).



Transcripción: 4-'e-k'e
Transliteración: Kan 'ek'
Traducción: Canek'

Figura 5: El glifo *Canek'* en la estela 10 de Seibal, dibujo de Montgomery: <http://research.famsi.org/uploads/montgomery/590/image/JM01105.jpg0>

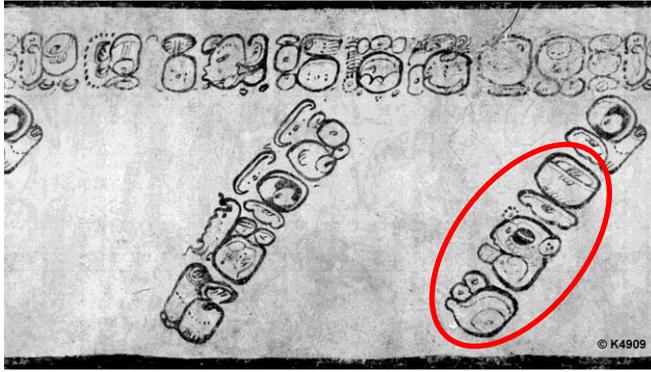


El glifo *Canek* aparece también en los vasos K4387, K8732 et K4909 de la colección Kerr encontrados en Xultun (ver Figuras 7, 8 y 9).



Figura 7: El glifo *kanek'* en el vaso K4387 de Xultun, fotografía de Justin Kerr: http://research.mayavase.com/kerrmaya_hires.php?vase=4387





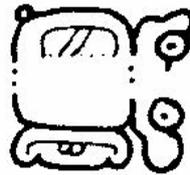
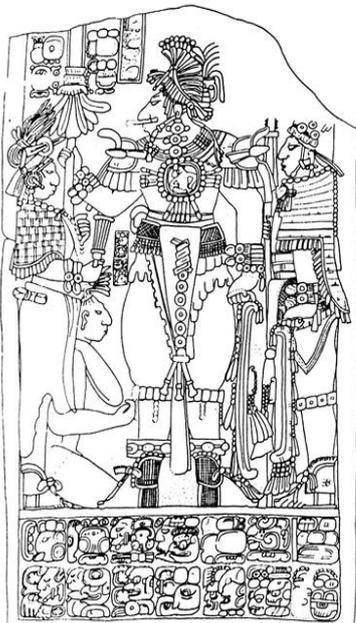
Transcripción: CHAN – hek - ke'

Transliteración: Chan Hek'

Traducción: Caneke

Figura 9: El glifo *kaneke'* en el vaso K4909 de Xultun, fotografía de Justin Kerr: http://research.mayavase.com/kerrmaya_hires.php?vase=4909

El término *Caneke* aparece también en la estela 10 de Yaxchilan como en la estela D de Pusilha (ver Figuras 10 y 11).

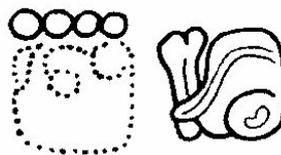


Transcripción: CHAN – EK'

Transliteración: Chan ek'

Traducción: Caneke

Figura 10: El glifo *kaneke'* en la estela 10 de Yaxchilan, dibujos de Carolyn Tate y Erik Boot (Boot, 2010, p. 74; Tate, 1992, p. 232).



Transcripción: KAN HEK-KE'

Transliteración: Kan hek'

Traducción: Caneke

Figura 11: El glifo *kaneke'* en la estela D de Pusilha, dibujos de Christian Prager y Erik Boot (Boot, 2010, 74; Prager, 2013, p. 260).

La ubicación geográfica de estas inscripciones permite proponer una hipotética región de origen de los itzaes (ver Figura 12).



Figura 12: Ubicación de las menciones del glifo itzá y *kanek* en el Petén central durante el Clásico. Mapa elaborado por el autor a partir de (Boot 2010, p. 75).

Según Boot, los datos epigráficos parecen indicar que los itzaes serían originarios de El Petén central (Boot, 2010). Pero esta hipótesis implica que el término *itzá* de estas inscripciones sea un etnónimo, un gentilicio que designa un grupo étnico *itzá*; pero en algunos casos se puede considerar como un topónimo, al no referirse a un grupo, sino a lugares. De hecho, el término *itzá* puede ser traducido como: *Itz*: brotar, y *A* de *Ja*: agua (Voss, 2000a). Las fuentes etnohistóricas mencionan diferentes topónimos compuestos por el término *itzá* que hacen referencia a una fuente de agua.

Una legua desde este dicho pueblo de Mama está un sitio que se llama Kuche [...]. Hallanse en él algunas aguadas, que en esta provincia no las hay y es una que se llama Zahytza [Sah Itza] (RHGGHY, T. 1, p. 112)

Voss identifica dos topónimos más que hacen referencia a una fuente de agua y llevan el término *itzá*: la hacienda de Nohitza y el cenote Culitza (Voss, 2000b). La presencia de topónimos haciendo referencia a una fuente de agua parece lógica si consideramos la ubicación geográfica de los glifos *Itzá* en la región de los lagos y grandes ríos del Petén. Además, estos glifos *itzá* encontrados en El Petén central hacen referencia a un *señor itzá* transcrito *k'uj itzá ajaw* a la manera de un glifo emblema, al igual que los glifos emblemas de Palenque o Tikal (ver Figura 13).

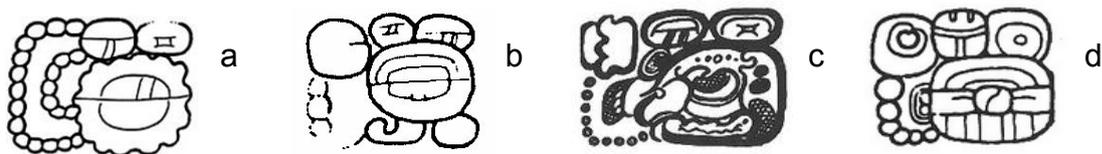


Figura 13: similitudes entre glifos *k'uj itzá ajaw* y los glifos emblema de Palenque y Tikal; **a)** glifo *k'uj itzá ajaw* de la estela 10 de Motul de San José, dibujo de Erik Boot; **b)** glifo *k'uj itzá ajaw* de la estela 7 de Itzimte-Sacluk, dibujo de Eric Boot; **c)** glifo emblema *k'uj b'aakal ajaw* de Palenque, dibujo de Linda Schele; **d)** glifo emblema *k'uj mutul ajaw* de Tikal, dibujo de Linda Schele (Boot, 2010, p. 74; Schele and Mathews, 1998, p. 24).

En todos casos el glifo emblema hace referencia a un topónimo y jamás a un etnónimo, *B'aakal* y *Mutul* son los nombres originales de Palenque y Tikal, sería lógico que estas glifos *itzá* hagan referencia a un lugar y no a un linaje ni a un patronímico. La lectura de estos glifos sería entonces *K'ujul Itzá Ajaw*: Sagrado señor de Itzá (en donde brota el agua) y no Sagrado Señor de la población Itzá. Además no se encontraron los dos términos en un mismo texto glífico, ni en un mismo sitio, a parte de Chichén Itzá. Estas inscripciones glíficas provienen del Petén central en el periodo clásico y tienen que ser confrontada con el registro epigráfico del Yucatán Posclásico.

En Chichén Itzá, el término *itzá* aparece en solo dos textos glíficos, en el *Disco Ensamblado* y en la estela 1 del edificio llamado El Caracol (Ver ilustraciones 14 y 15). En la parte superior del disco es representado un ritual que implica varios personajes ricamente ataviados que actúan alrededor de un brasero. En el costado del disco una inscripción glífica contiene el nombre de cinco personaje y la fecha 2 tun 8 ajaw (ver Figura 14).

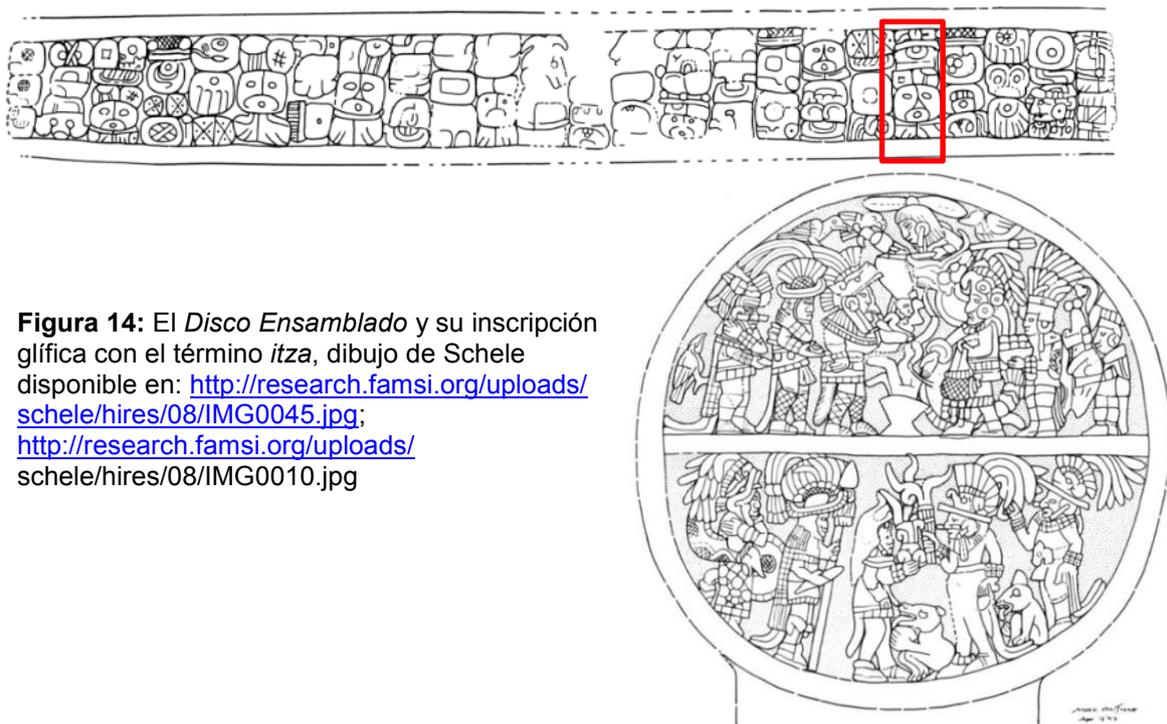


Figura 14: El *Disco Ensamblado* y su inscripción glífica con el término *itza*, dibujo de Schele disponible en: <http://research.famsi.org/uploads/schele/hires/08/IMG0045.jpg>; <http://research.famsi.org/uploads/schele/hires/08/IMG0010.jpg>

Esta escena fue interpretada como un ritual de la fundación de Chichén Itzá en un k'atun 8 ajaw. Esta interpretación se basa en el estudio de *Chilam Balam de Tizimin*, el cual menciona:

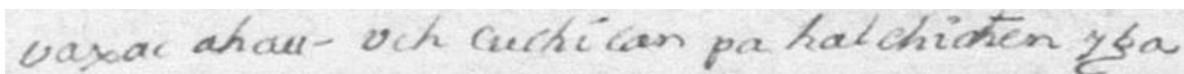


Figura 15: Manuscrito del *Libro de Chilam Balam de Tizimin*, f.23v (Mayer, 1980, f. 23v).

vaxac ahaw – uch cuchican pahalchichhen ytza

Waxak ajaw úuch k-u chik-a'an-pajal chi'-ch'e'en itza³

Ocho ajaw ADV.PAS HAB-3A aparecer-PART.PRS-PART boca-pozo itza

En el 8 ajaw apareció Chichén Itzá

Esta conclusión aparece como una interpretación discutible, dado que los *Libros de Chilam Balam de Chumayel* y de *Tizimin* hacen referencia al descubrimiento y a la fundación de Chichén Itzá en diferentes fechas (ver ilustraciones 15 y 16).

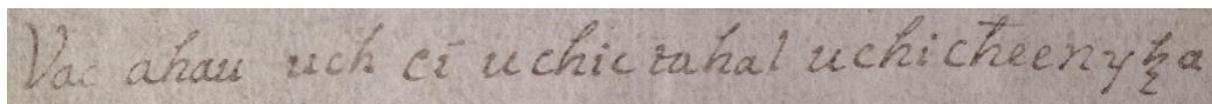


Figura 16: Manuscrito del *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, f. 40, Princeton Library, <http://pucl.princeton.edu/viewer.php?obj=0z708w51x#page/78/mode/1up>

Vac ahaw uch ci u chictahal uchicheenyta

Wak' ajaw úuch ki u-chik-pajal u-chi'ch'e'en itza

Seis ajaw ADV.PAS ? 3A-aparecer-PART 3A-boca-pozo itza

En el 6 ajaw apareció Chichén Itzá

El termino *itzá* aparece también en la estela 1, en el texto glífico más largo de Chichén Itzá (ver Figura 17).

³ Abreviaciones usadas: 1, 2, 3 = primera, segunda, tercera persona; A = marcador de persona del juego A; ADV.PAS APL = aplicativo; CONJ = conjunción; DIST = distributivo; DT = deíctico terminal; HAB = habitual; IC = incompletivo; PART = participio; PRES = presente; REL = relacional; TEMP = temporal; TR = transitivo; ? = desconocido.

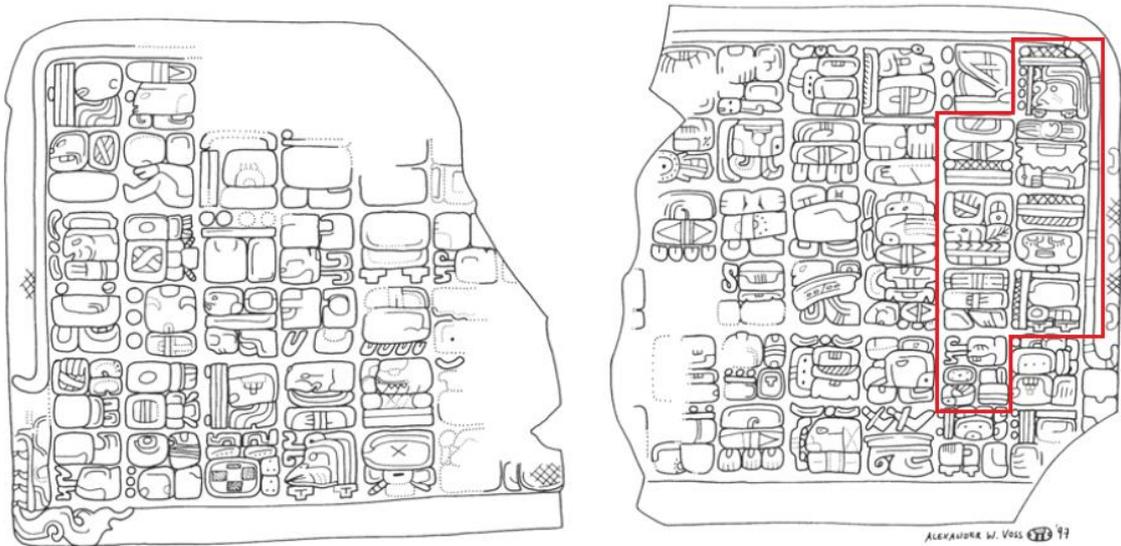
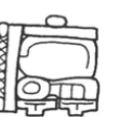
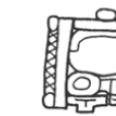


Figura 17: El término *itzá* en la inscripción glífica de la estela 1 de El Caracol de Chichén Itzá, dibujo de Voss (Voss, 2000a).

Según Voss, esta inscripción hace referencia a un personaje llamado Bolon Kawil; el término *itzá* sería la carga religiosa de este personaje y no su etnónimo:

							
'aj Bolon Kawil	[?]	'aj 'itza'	y-ol ?	'aj kan	tz 'ikinal	'aj 6-?-nal	k'ak'bi-?
Aj Bolon Kawil	?	el Itza	?	orador	[del] Tz'ikinal	?	? ⁴

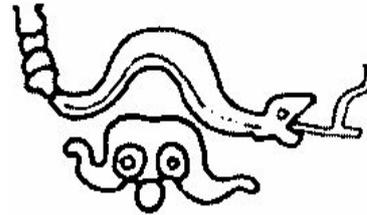
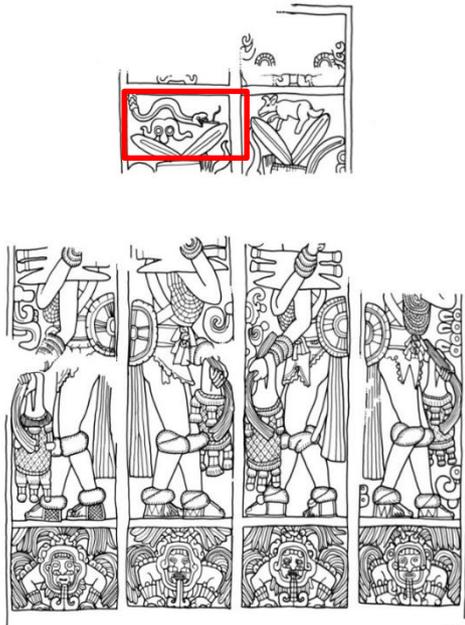
Boot propone otra lectura (Boot, 2010):

						
'aj Bolon Kawil	la-li	ta-'a-[i?]-tza-'a	yo-lo	'a-ka-na	tz'i-ki-NAL	'a-WAK-HAB'?
Aj Bolon Kawilil		ta'itza	yol	ah Kan	Tz'iknal	ah Wak Hab'nal
El de Bolon Kawil		a/en/ itzá	principal	del Kan	Tzi'knal	de Wak Hab'nal

Según la traducción de Boot, el término *itzá* aparece como un topónimo y no como un etnónimo. Por lo tanto, no hay ninguna mención de la presencia de individuos llamados *Itzá* en Chichén Itzá. El término *itzá* puede hacer referencia a una carga religiosa o a un lugar, pero en ningún caso a un grupo étnico.

⁴ Dibujo, análisis epigráfico y traducción de Voss (Voss, 2000a).

El término *Canek* está presente en el muro sur de la cancha de juego de pelota y en el dintel 1 del Palacio de las Monjas de Chichén Itzá (ver Figura 18 y 19).



Transcripción: KAN 'EK'

Transliteración: Kan 'ek'

Traducción: Canek

Figura 18: El glífo *Kanek'* en el muro sur de la cancha del juego de Pelota de Chichén Itzá, dibujo de Schele: <http://research.famsi.org/uploads/schele1/hires/08/IMG0017.jpg>



Transcripción: KAN-na 'EK'

Transliteración: Kan 'ek'

Traducción: Canek

Figura 19: El glífo *Kanek'* en el lintel 1 del Palacio de las monjas de Chichén Itzá, litografía de Catherwood y dibujo de Boot (Boot, 2010, p. 74; Catherwood, 1844, fig. 21).

El texto glífico del lintel 1 del Palacio de las monjas está muy dañado y por lo tanto ilegible. La teoría que sostiene que los itzaes son originarios del Petén central durante el periodo clásico y que migraron en el norte de la península de Yucatán por causa de las incesantes guerras entre grandes centros urbanos como Tikal y Calakmul, se basa en la presencia de los glifos *itzá* y *Canek* en El Petén central y en Chichén Itzá. Sin

embargo, el termino *itzá* hace referencia a un topónimo en El Petén y a un cargo político o un topónimo en Chichén Itzá. Además, relacionar los glifos *Canek* de El Petén con los de Chichén Itzá y con el gobernante principal de Noh Petén durante el periodo colonial puede ser una interpretación dudosa de los datos. De hecho, no se ha encontrado un glifo *itza* asociado a un glifo *Canek* en la región, y la naturaleza de estos no es identificada con certeza: *itza* puede referirse a topónimos, cargos políticos o gentilicios; y *Kanek* tampoco ha sido identificado con certeza como un patronímico ni con un cargo político. Al igual, usar los *Libros de Chilam Balam* para corroborar esta hipótesis es también difícil. Las críticas a esta propuesta no aportan ninguna respuesta a la cuestión del origen de los itzaes, pero son una advertencia a una interpretación forzada de los datos disponibles. La interpretación excesiva de datos escasos y poco fiables en el objetivo de validar una hipótesis puede llevar a la elaboración de verdaderas ficciones históricas como la de una invasión tolteca de la península de Yucatán, o de la existencia de un grupo Putún migrante desde Tabasco. Los avances de la epigrafía, las excavaciones arqueológicas en El Petén Central y el trabajo de lingüistas en la traducción de los Libros de Chilam Balam aportaron a los historiadores nuevos datos que permitieron confirmar o contradecir esta teoría.

2. Entre historia e historicidad: el problema de la reconstrucción del posclásico yucateco

Si bien el origen de los itzaes es todavía un debate abierto, su presencia en la península de Yucatán durante el periodo posclásico es tradicionalmente aceptada. Sin embargo, este postulado también debe ser analizado. Los documentos indígenas que narran la historia del grupo *itzá* durante el periodo posclásico son tardíos y de autoría desconocida, y los mismos relatos presentes en documentos españoles son compilaciones de tradición oral y de otras fuentes. El debate en cuanto a la historia posclásica de la península de Yucatán opone a los defensores de la interpretación histórica de las informaciones contenidas en los *libros de Chilam Balam* contra los defensores de la interpretación mítica. Los historicistas pretenden analizar el contenido de los Libros de Chilam Balam como un documento histórico, aplicarle el método de crítica de fuentes y así reconstruir el pasado posclásico yucateco mientras los defensores de la interpretación mítica se esfuerzan en encontrar el significado simbólico de tales narrativas (F. Navarrete, 1999).

a) *Una interpretación historicista*

Historiadores y arqueólogos usaron las traducciones de los libros de Chilam Balam y los datos arqueológicos y epigráficos para reconstruir la historia posclásica de Yucatán (Boot, 2005; Kowalski & Kristan-Graham, 2007). Los diferentes Libros de Chilam Balam proporcionan informaciones en cuanto a la identidad del grupo *Itzá*. Al llegar a Chichén Itzá, los itzaes estaban organizados en cuatro facciones, cuatro grupos (Caso Barrera & Aliphath, 2002; Edmonson, 1986, p. 57; Roys, 1933, p. 77). Son descritos como extranjeros migrantes que no hablan bien la lengua y usurpadores del poder (Barrera Vásquez & Rendón, 1948, p. 52; Roys, 1933, p. 54). Estas migraciones fueron interpretadas una serie de conquistas que los itzaes realizaron a su llegada en Yucatán a fin de asentar un poder hegemónico sobre toda la península (Davoust, 2002; Schele & Mathews, 1999). La estructura narrativa de estos acontecimientos relatados en los libros de Chilam Balam está basada en el ciclo k'atunico, lo que vuelve difícil una interpretación. Sin embargo, los murales del Templo de los Jaguares, considerados como la representación de eventos claves de la historia itzá fueron relacionados con las fuentes históricas (Coggins, 1984; Davoust, 2002; Ringle, 2009; Schele & Mathews, 1999). El mural Este y los cuatro pilares del edificio representan los cuatro *Pauhtuns* y un ancestro mítico que se relaciona con la narrativa de la creación del mundo del *Libro de Chilam Balam de Chumayel* (Schele & Mathews, 1998, p. 233) (ver Figura 20).



Figura 20: Mural Este del Templo de los jaguares de Chichén Itzá, acuarelas de Adela Breton (Ringle, 2009, p. 37).

El mural sureste representa una escena pacífica en una selva; fue interpretado como el lugar de origen de los itzaes en el Petén antes de su migración en un k'atun 8 ajaw según las narraciones ya citadas contenidas en los libros de Chilam Balam (Schele & Mathews, 1998, p. 234) (ver Figura 21).



Figura 21: Mural Sureste del Templo de los jaguares de Chichén Itza, acuarela de Adela Breton, (Ringle, 2009, p. 24).

Los demás murales que representan escenas bélicas, fueron relacionados con las migraciones del *Libro de Chilam Balam de Chumayel* (Coggins & Shane, 1984).

El mural noreste representa una batalla contra una ciudad del Puuc, identificable por sus lomas rojas presentes únicamente en esta región. Schele y Mathews proponen la ciudad de Puuc de Mulchic. La migración itzá narrada en el *Libro de Chilam Balam de Chumayel* pasa por Muna cerca de Mulchic (Edmonson, 1986, p. 86; Roys, 1933, p. 26; Schele & Mathews, 1998, p. 235) (ver Figura 22).



Figura 22: Mural Noreste del Templo de los jaguares de Chichén Itza, acuarela de Adela Breton, (Ringle, 2009, p. 24).

El mural norte podría representar una batalla contra Ichcantiho, en donde se instalaron los itzaes, según el Chilam Balam de Chumayel (Roys, 1933, p. 26; Schele & Mathews, 1998, p. 235) (ver Figura 23).



Figura 23: Mural Norte del Templo de los jaguares de Chichén Itza, acuarela de Adela Breton, (Ringle, 2009, p. 25).

El mural Noroeste fue interpretado como la representación de una batalla contra la ciudad de Ek' Balam identificada por las murallas (ver Figura 24) (Davoust, 2002, p. 67).



Figura 24: Mural Noroeste del Templo de los jaguares de Chichén Itza, acuarela de Adela Breton, (Ringle, 2009, p. 25).

La interpretación de los murales suroeste y sur es más delicada. El mural suroeste fue interpretado como la representación de una batalla de los itzaes contra la ciudad de Uxmal y el mural sur contra la ciudad de Coba (Davoust, 2002; Schele & Mathews, 1998, p. 237) (Ver ilustraciones 25).



Figura 25: Murales Suroeste y Sur del Templo de los jaguares de Chichén Itza, acuarela de Adela Breton, (Ringle, 2009, pp. 20 y 23)

Tal interpretación de los murales del Templo de los Jaguares de Chichén Itzá es una hipótesis en un intento por entender la historia de la ciudad, a partir de datos históricos contenidos en las fuentes etnohistóricas y el material arqueológico. Estos murales no son el único material arqueológico analizado para tales fines. Los estilos arquitectónicos y el patrón de asentamiento también fueron analizados a la luz de los documentos históricos en el mismo intento. Así, los datos arquitectónicos parecen revelar que las informaciones contenidas en las fuentes etnohistóricas hacen referencia al periodo llamado como “Viejo Chichén” y al asentamiento del mismo nombre y no a la fase del apogeo del asentamiento llamada “Nuevo Chichén” en donde se encuentra el templo de los jaguares y sus murales (Cobos, 1999) (ver Figura: 26).

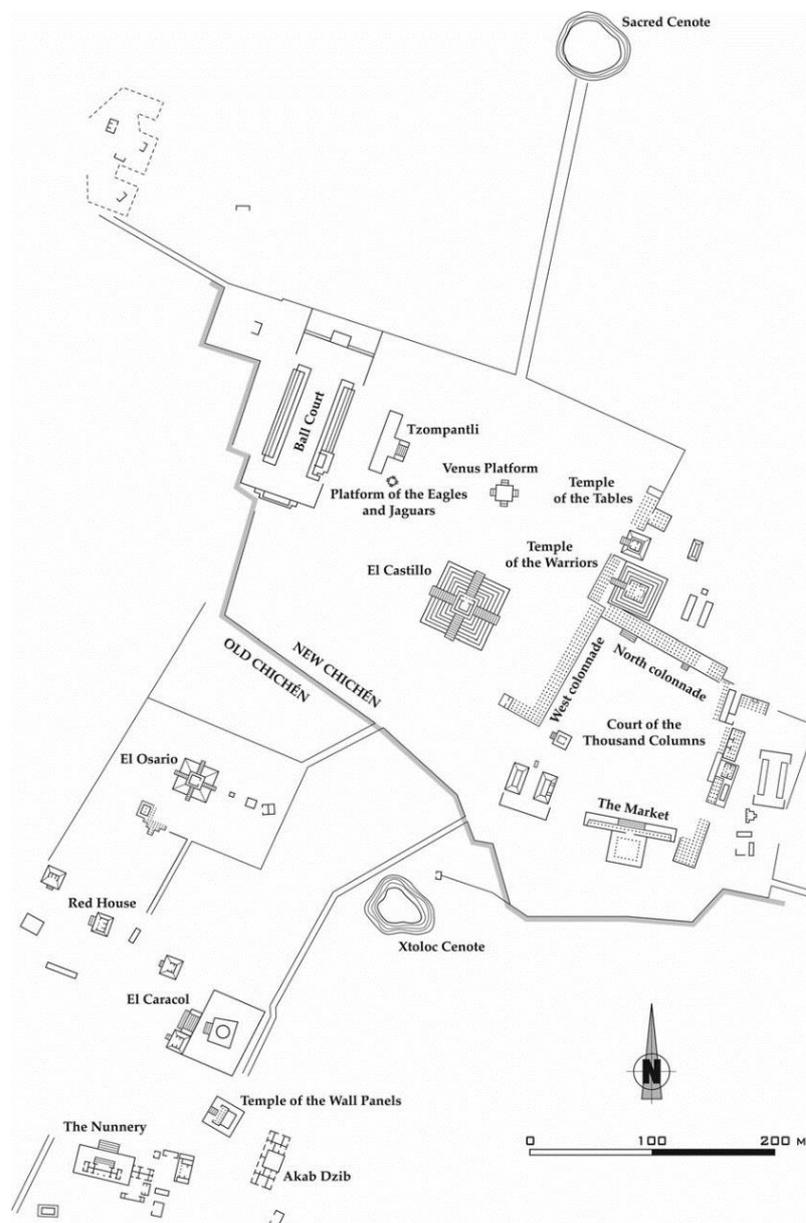


Figura 26: El patrón de asentamiento de Chichén Itza, (Baudez & Latsanopoulos, 2010, p. 2)

Estudiadas en conjunto con los datos arqueológicos, las fuentes históricas permitieron la elaboración de una propuesta de reconstrucción del pasado Posclásico de la península de Yucatán. Así, un grupo migrante dividido en cuatro clanes llega en el norte de Yucatán durante el clásico terminal. Al fundar o establecerse en la ciudad de Chichén Itzá, toma el nombre de itzá. Este grupo desarrolla una ideología nueva basada en el culto a la serpiente emplumada Kukulcan y emprende grandes construcciones monumentales conocida como “Nuevo Chichén,” asienta sobre la península un poder hegemónico mediante numerosas batallas, algunas representadas en el Templo de los jaguares. La hegemonía de Chichén itzá se debilita debido al crecimiento del poder grupo Kokom quien dirige la ciudad de Mayapán. Los enfrentamientos entre estos dos grandes centros entrenan el fin del poder hegemónico y su división en una gran cantidad de pequeñas entidades políticas, lo que encontraron los españoles en su llegada a la península. Esta narrativa muy esquematizada es también una hipótesis, los datos arqueológicos pueden confirmar o contradecirla. Todavía actualmente se discuten las temporalidades de las grandes ciudades Posclásicas yucatecas (Volta & Braswell, 2014) y los epigrafistas e historiadores siguen debatiendo y refinan sus interpretaciones (Kowalski & Kristan-Graham, 2007).

b) La interpretación simbólica

La presencia de un grupo itzá en Chichén Itzá es considerada como evidente por el mismo nombre de esta ciudad. Sin embargo, su registro epigráfico nunca hace referencia a un topónimo Chichén Itzá. La más antigua mención de los itzaes peninsulares y de su ciudad aparece en la *Relación de las cosas de Yucatán* de fray Diego de Landa, fechada de 1566 (Landa, 2003, p. 94). Otros documentos, las *Relaciones Histórico-geográfica de Yucatán* dan más información (De la Garza et al., 2008).

Llamóse Chichiniza [Chichén Itza] a imitación que un indio que al pie del cenote del sacrificio vivía; se llamaba al quin Ytza [Ahk'in Itza](RHGGHY, vol. 2, p. 27).

Las informaciones proporcionadas por los informantes de Landa sobre el grupo Itzá son imprecisas y provienen de narrativas pertenecientes a la tradición oral. Este aspecto de las informaciones contenidas en las fuentes etnohistóricas es también mencionado por Antonio de Ciudad Real a propósito del origen de la ciudad de Uxmal.

No saben los indios con certidumbres quién edificó aquellos edificios, ni cuando se edificaron, aunque algunos dellos se esfuerzan a querer declararlo, trayendo para ello imaginaciones fabulosas y sueños, pero nada desto cuadra ni satisface; la verdad es que ellos se llaman el día de hoy Uxmal, y un indio viejo ladino y bien entendido certificó al padre comisario que, según decían sus antepasados, había noticia que había más de nuevecientos años que se habían edificado (Ciudad Real, 1976, vol. 2, p. 361).

Sin embargo, es posible establecer hipótesis. En los documentos españoles relativos a los itzaes pobladores de la región de los lagos de El Petén central durante el periodo colonial aparece un personaje identificado como un sacerdote Itzá, primo del gobernante principal Canek y llamado Ah Kin Canek.

que el superior de todos los petenes y de toda aquella tierra, era el rey Canek y otro llamado Quincanek, que era el pontife o sumo sacerdote, primo hermano del Canek (Villagutierre y Sotomayor, 1985, lib. 8, cap. V, p. 423).

El término *Canek* está asociado al gobernante principal de la entidad política itzá en los siglos XVI, XVII y XVIII. Este término puede ser un patronímico o un título o cargo político, o también un título convertido en patronímico con el tiempo, o el contrario, al perdurar el cargo en un mismo linaje.

Viénele este reinado por herencia y así siempre son Ah Canekes sus reyes, mas no por eso todos Canekes son de sangre real ni parientes porque también se llaman Canekes todos los de su pueblo o parcialidad y no por eso son sus parientes, porque tienen de demás a más sus apellidos legítimos y sólo tienen ese por la cabeza que los gobierna (Avendaño y Loyola, 2001, fol. 38).

El caso de un cargo político convertido en un nombre de linaje está ya documentado en la historia de Yucatán. De hecho, el término *Kokom*, presente en el registro epigráfico de Chichén Itzá en el texto de la Casa Colorada y del dintel 1a del edificio Akab Dzib (ver Figuras 27 y 28).

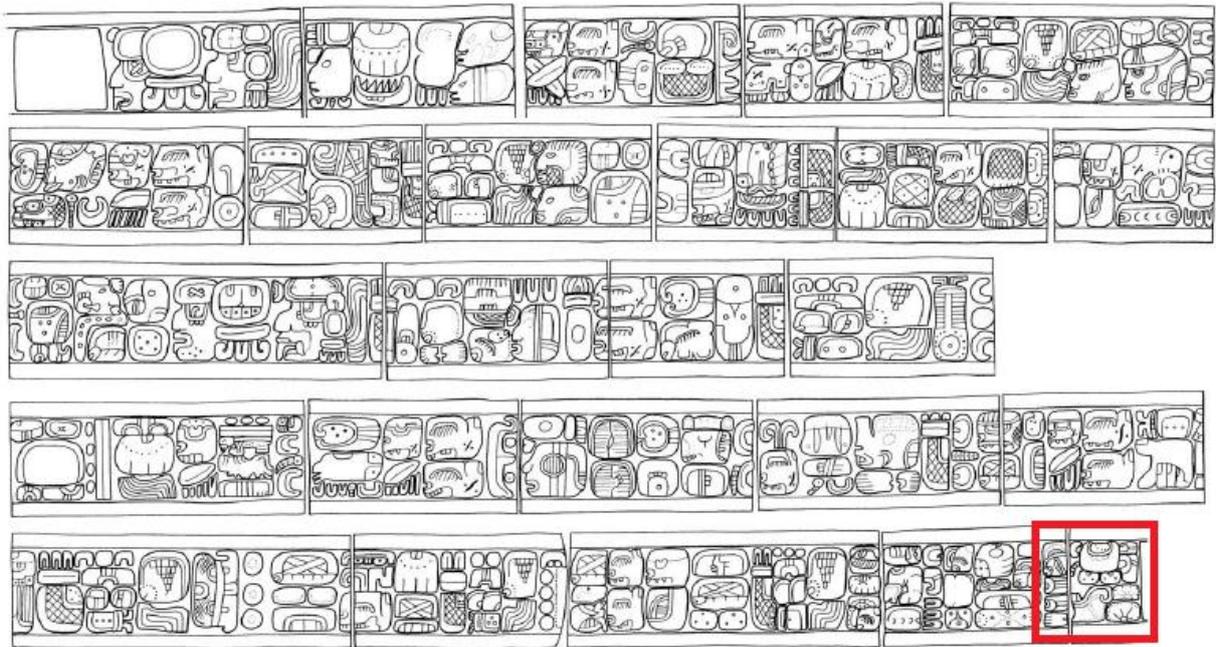


Figura 27: El glífo *Kokom* en el texto glífico de la Casa Colorada de Chichén Itzá, dibujo de Voss (Voss et al., 2000, p. 174).

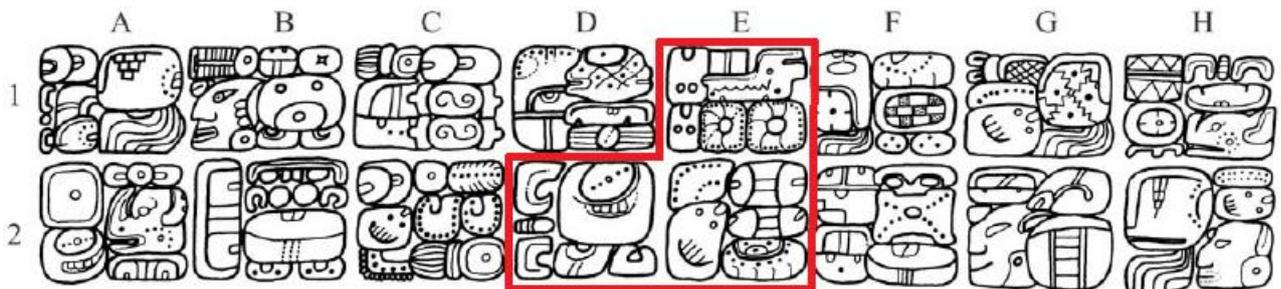


Figura 28: El complejo glífico *k'uj Kokom* en el texto del dintel 1a del edificio Akab Dzib de Chichén Itzá, dibujo de Voss (Voss et al., 2000, p. 175)

El término *Kokom* es un cargo político, aparece en fuentes etnohistóricas.

Los de Yucatán veneraron y reverenciaron a este dios Quetzalcoatl y le llamaron Kukulcan; y decían haber llegado allí de las partes del poniente (que es de estas partes, porque respecto de ellas, está Yucatán al oriente). Decían de éste, que descendían de él los reyes de Yucatán, que llamaron cocomes, que significa odores (Torquemada, 2010, vol. 3, lib. VI, cap. XXIV, p. 87).

Según Torquemada, el término *kokom* es un cargo equivalente al de Oidor. El Calepino de Motul proporciona más precisiones: Cocom: escucha o escuchador con atención (Acuña, 1984, fol. 78).

A la llegada de los españoles, el término *kokom* designa el linaje gobernante del *kúuchcabal* de Sotuta (López de Cogolludo, 1957, lib. 3, cap. VI, p. 131). Por lo tanto, parecería que el título de Kokom se pasó de generación en generación, entre los miembros de un mismo linaje convirtiéndolo en su patronímico. En Noh Petén, el gobernante y el religioso principal llevan el título *Canek*, y según Avendaño, el mismo término sirve para nombrar a los miembros de la sociedad itzá que le son directamente subordinados. Por lo mismo, la presencia de un sacerdote Ah Kin Itzá permite elaborar la hipótesis de la presencia de un gobernante Itzá en Chichén Itzá. El término *itzá* pudo ser un cargo político o un patronímico que con el tiempo se convirtió en un etnónimo. Puede referirse a una entidad étnica quien unificó una sociedad plural e impuso su dominación, a un grupo de jefes de varios linajes inter-relacionados o a una aristocracia hereditaria que comparte una cultura distinta de la de sus subordinados. Cualquiera que sea la respuesta, la identidad de la población de Chichén itzá y la legitimación de su élite gobernante, que sean migrantes, autóctonos o ambos, se construyó a lo largo de la historia de la ciudad a través de su arquitectura, su arte, su cultura material pero también a través de un discurso ideológico presente en los libros de Chilam Balam de Chumayel, Maní, Tizimin y del Códice Pérez (Liethof, 2010).

Estos documentos fueron posiblemente redactados con base en textos glíficos y son destinados únicamente a los indígenas yucatecos (Gunsenheimer, 2009). Los manuscritos fueron fechados en el siglo XVIII y describen eventos antiguos de varios siglos atrás organizados según la cuenta calendárica cíclica k'atunica. Las fechas se repiten y la trama de la narrativa es confusa. Además, en los siglos XVI y XVII las poblaciones yucatecas sufrieron numerosas epidemias, las auto-de-fé y las leyes prohibitivas y destructivas del obispo Diego de Landa. Estos eventos fueron tan traumatizantes para las poblaciones indígenas que unos mayas yucatecos letrados los pusieron por escrito, en alfabeto latín, y están inmortalizados, descritos en los Libros de Chilam Balam. La conquista despojó a los yucatecos de una parte de su historia. La muerte de los ancianos rompe la transmisión de la tradición oral en todos los niveles de la sociedad; la pérdida de los libros indígenas conduce al olvido del conocimiento reservado a la élite. Además, los franciscanos emprenden una modificación completa del *habitus* de los mayas, mediante la política de reducción por congregación y la creación del idioma maya reducido (Hanks, 2010a). La lengua

evoluciona, gramaticalmente como semánticamente, y con el tiempo y la presencia de clérigos seculares para reemplazar a los franciscanos, los neologismos inventados por los misioneros de la Orden de San Francisco caen en desuso y poco a poco se olvidan sus significados. En estas condiciones, los Libros de Chilam Balam son documentos extremadamente difíciles de interpretar y por lo tanto no pueden ser considerados como fuentes históricas convencionales, según la concepción occidental de la Historia, también porque las narrativas son redactadas según una lógica cíclica propia de la cosmología maya yucateca.

Según las Crónicas históricas de los Libros de Chilam Balam los itzaes descubren un asentamiento, se establecen y lo abandonan cada 8 ajaw; pasan dos o tres k'atuno'ob en búsqueda de otro asentamiento y se repite la misma trama narrativa.

De hecho, es durante un 8 ajaw, pero en ciclos k'atunicos distintos, que fueron abandonadas Chichén Itzá, Chakanputún y Mayapán. Los itzaes pasan tres k'atuno'ob (sesenta años) en camino de Bahkalal hasta Chichén Itzá, dos k'atuno'ob (cuarenta años) desde Chakanputún hasta Chichén Itzá y es también dos k'atuno'ob (cuarenta años) después de la destrucción de Chichén Itzá que los itzaes destruyen Mayapán (Edmonson, 1986, pp. 51-56; Roys, 1933, pp. 22-29).

Esta narrativa no es histórica sino simbólica, un instrumento ideológico destinado a la justificación y legitimación del poder de la elite gobernante que lo produjo y que fue transmitida, elaborada y reelaborada hasta estar copiada en el siglo XVIII en los manuscritos de Chilam Balam con los que contamos hoy en día. El ciclo k'atunico representa el orden cósmico en constante renovación. Un ciclo posee una etapa de creación, una existencia y un fin. El fin implica un regreso al caos necesario a la renovación del cosmos. Los itzaes siguen el mismo proceso simbólico que el cosmos, estos dos o tres k'atunes de andanza son una obligación para el establecimiento de un nuevo centro político-ceremonial. Estos años son calificados como periodos de sufrimiento y de vagabundeo; al opuesto de los tiempos de normalidad social cuando se vive en centros urbanos y se come el maíz, producto cultural de la agricultura, estos periodos son de completa desocialización al vivir en el monte y comer raíces recolectadas (Okoshi Harada, 1997, 2001).

Los itzaes no son los únicos en usar este esquema simbólico. Los Ah Canul también usan el mismo discurso:

Este es el comienzo de [cómo] se juntaron nuestra tierra [y] nuestro monte
[de] nosotros, los hijos de los Canul.
Sabemos cómo vinimos de allí, del oriente, nosotros hombres mayas.
De allí vinimos, los del poniente de Suyúa.
No sucedió usurpación de la pertenencia ajena
Nos agotamos los hijos de los Canul.
Estos caminaron [varias] leguas [y] llegaron a la región de los itzaes, de
[donde] proviene el nombre Canul (Okoshi Harada, 2009, pp. 87–88).

Los Tutul Xiw también vagan durante cuatro k’atuno’ob antes de establecerse (Barrera Vázquez & Rendón, 1948, pp. 35–37).

Itzá, Tutul Xiuw y Ah Canul nacen del inframundo. Los itzaes nacen de Siyan Can Bahkalal, Syian significa: “Edad o tiempo en que uno nació” y Syian Can: “cuentos, platicas y palabras de historias de sabios gra[ves]” (Acuña, 1984, fol. 201v); los Tutul Xiuw y los Ah Canul nacen del oeste de Zuyua, vagabundean dos, tres o cuatro k’atuno’ob, o *varias leguas*, antes de establecerse. Es significativo notar que itzaes y Ah Canul adoptan su nombre definitivo en establecerse.

Las migraciones de los itzaes también obedecen a un patrón cosmológico, se efectúan según la trayectoria del sol, de acuerdo con el espacio sagrado, el cosmos y el ciclo k’atunico. El camino de los itzaes hacia a Chichén Itzá, en donde renacieron como itzaes, sigue el orden cósmico y el ciclo k’atunico (Okoshi Harada, 2001, p. 221)(ver Figura 29).

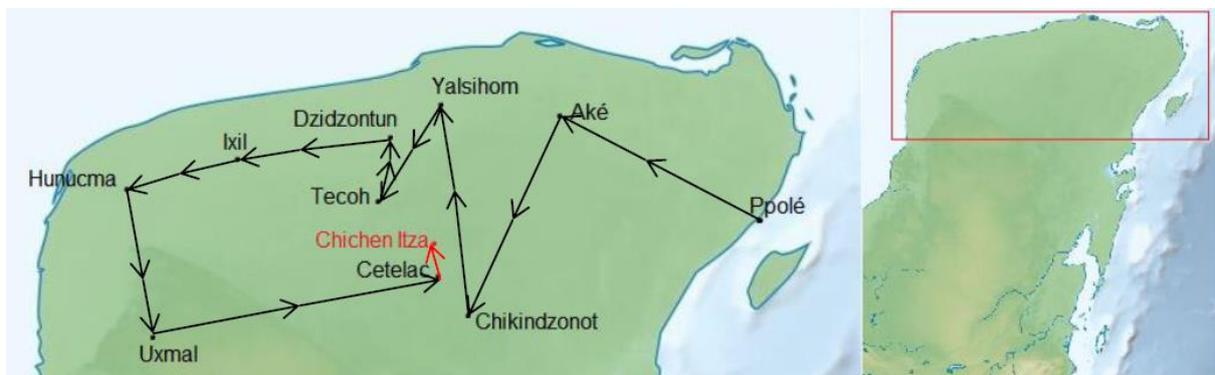


Figura 29: Mapa de la migración de los itzaes, elaborado a partir de (Okoshi Harada, 1997, p. 182)

Al elaborar su historia de acuerdo con el ciclo k’atunico los itzaes legitiman su poder. Representan el cosmos ordenado por ellos. Esta estrategia no es propia de los itzaes, sino que es un discurso ideológico común a todos los linajes gobernantes yucatecos

y también a otros grupos. El ejemplo canónico de este tipo de discurso fue documentado y analizado por Sahlins para los llamados Reyes mágicos de las islas Fiyi pero también para los mexicas de Tenochtitlan (Sahlins, 1981, 1988, 2008, 2014). Por lo tanto, las informaciones contenidas en los *Libros de Chilam Balam* no son fuentes históricas en el sentido científico occidental del término. No narran las historia del Yucatán posclásico sino que justifican y legitiman el orden político en vigor en este entonces. Son discursos míticos, simbólicos e ideológicos (López Austin & López Luján, 1999).

c) *Hacia una multi-historicidad*

Estas diferentes interpretaciones de los Libros de Chilam Balam son completamente opuestas por su método. Los defensores de la interpretación historicista podrían elaborar sus propuestas con base en nuevas traducciones de los libros de Chilam Balam para mejorar sus propuestas. Estos documentos deben de ser traducidos a la luz de los últimos avances de la lingüística y según la metodología planteada por los Integrantes del Seminario de Análisis de Textos en Náhuatl en el CIESAS en 2004 (Peralta et al., 2004). La traducción del documento se elabora en cuatro niveles. El primer nivel corresponde a la reproducción paleográfica de la oración. El segundo nivel corresponde en la reproducción de la misma oración usando la ortografía moderna. El tercer nivel es un análisis morfosintáctico de la oración. El cuarto nivel corresponde a una traducción literal de la oración maya, muy apegada al texto original. Ninguna traducción de los Libros de Chilam Balam propone tal análisis y los historiadores elaboran sus interpretaciones a partir de traducciones elaboradas hace más de 70 años (Roys, 1933), traducciones más literarias que históricas (Médiz Bolio, 1985), o casi inventadas (Edmonson, 1982, 1986). Los manuscritos no están perdidos, están disponibles a la consulta y en buen estado de conservación. El manuscrito del *Libro de Chilam Balam de Chumayel* se conserva en la biblioteca de la Universidad de Princeton y fue digitalizado. Esta ahora disponible en la página internet de la Princeton Library.⁵ El Códice Pérez fue copiado por Carl Hermann Berendt en el siglo XIX directamente del manuscrito en posesión de Pio Pérez. Este texto es parte de los cuadernos *Lengua maya: miscelánea* hoy parte de la colección de manuscritos Berendt-Brinton Linguistic Collection de la Universidad de Pensilvania. Estos

⁵ <http://pucl.princeton.edu/objects/0z708w51x>

documentos fueron digitalizados y están disponibles en la página internet de la Penn Library.⁶ El manuscrito del *Libro de Chilam Balam de Tizimín* está hoy en la biblioteca del Museo de Antropología e Historia de la Ciudad de México; fue editado en versión facsímile por Karl Herbert Mayer en 1980 (Mayer, 1980). Una nueva traducción de estos textos permitiera criticar las interpretaciones pasadas y elaborar nuevas teorías. Si no se hizo la traducción completa de los tres manuscritos, se identificaron unos ejemplos de la presencia de una interpretación problemática de los textos mencionados.

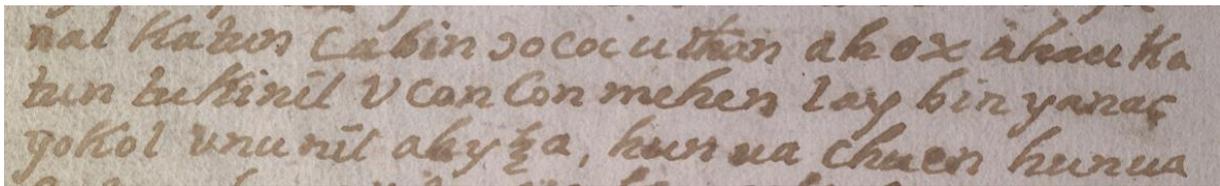


Figura 30: Manuscrito del *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, f.26v, <http://pucl.princeton.edu/viewer.php?obj=0z708w51x#page/50/mode/1up>

Cabin jococ utñan ah ox ahau katun

Ka bíin ts'ok-ok u-t'aan aj ox ajaw k'atun

CONJ FUT.PROF terminar-SBJ 3A-palabra MGM tres ajaw k'atun

Cuando se terminara la palabra de k'atun 3 ajaw

Tukinil ucon con mehen lay

T[i'] u-kiin-il u-kon-kon mejen lay

LOC 3A-día-REL 3A-poco-RED pequeños DEM

en el tiempo de los pocos hijos estos

bin yanac yokol ununil ah ytza

bíin yáan-ak [u]y-ok'ol u-nun-il aj itza

FUT.PROF EXIST-SBJ 3A-sobre 3A-debilidad-REL MGM itza

Estará sobre los itzaes la debilidad

Este *nun* hace referencia a una discapacidad y no a una identidad. La interpretación de los itzaes como foráneos hablando mal la lengua se basa en la traducción de *num* como *bozal* traducido por Roys como *Who speak brokenly* (Roys, 1933, p. 54). Esta traducción que ha servido de base a más de 50 años de investigación sobre los itzaes y la historia del Yucatán posclásico es dudosa (ver Figura 31).

⁶ <http://hdl.library.upenn.edu/1017/d/medren/4621750>

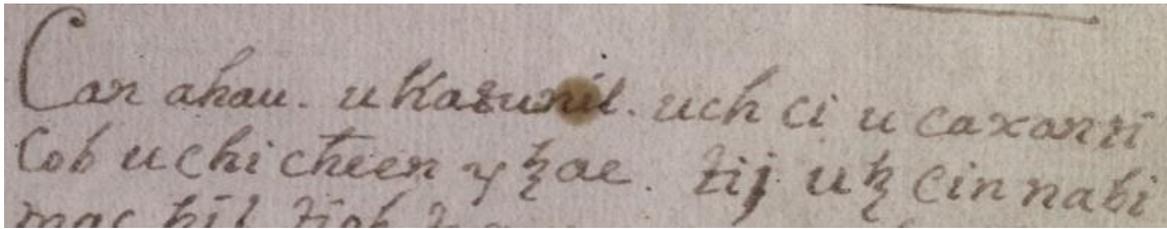


Figura 31: Manuscrito del *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, f.42v, <http://pucl.princeton.edu/viewer.php?obj=0z708w51x#page/50/mode/1up>

Can ahau ukatunil. Uch ci u ca xanti cob u chichheen ytzae

Kan ahaw u-k'atun-il, úuch ki u-kax-áan-t-ik-o'ob u-chi'-ch'e'en itsa-e'

Cuatro ajaw 3A-katun-REL CONJ ? 3A-buscar-DIST-APL-TR.IC-PL 3A-boca-pozo itsa-DT

4 ajaw es el k'atun. Buscan una y otra vez Chichén Itzá

Aquí el problema viene del análisis del grupo verbal. Roys traduce la oración como “4 Ahau was the katun when they sought and discovered Chichen Itzá” (Roys, 1933, p. 77). Pero la raíz verbal está modificada por el sufijo –áan: un distributivo temporal. De esta manera los itzaes no descubrieron Chichén Itzá sino que la buscan una y otra vez (ver Figura 31).⁷

Las interpretaciones simbólicas son pertinentes, pero se basan en una dicotomía entre mito e historia epistemológicamente cuestionable. Sería posible intentar entender la historia posclásica yucateca según las concepciones de historicidad de los propios yucatecos. Si aparece inútil intentar ubicar Tulán Zuyua en un mapa podríamos salir de la concepción occidental de la historia acumulativa y lineal y dejar de considerar el discurso mítico como una pura manipulación simbólica e ideológica (F. Navarrete, 1999, p. 243). La historia occidental es también una manipulación ideológica, como todo discurso (Voloshinov, 1976). La concepción occidental de la historia, construida desde Tucídides es una subjetividad ontológica y sería un error epistemológico imponerla a una cultura que se desarrolló y construyó su pasado sin tener contacto con occidente (Latour, 2007; Sahlins, 2011). Las narrativas contenidas en los Libros de Chilam Balam son la historia del Yucatán posclásico, pero sin olvidar que tales documentos son producidos durante el periodo colonial. Copiados de documentos anteriores, aun de textos glíficos, pero constantemente leídos a sus comunidades de pertenencia y adaptados y reelaborados. Estas narrativas son la historia del Yucatán

⁷ Gracias a Olivier Le Guen por ayudarme con las traducciones.

posclásico pero tal como la concebían los yucatecos coloniales (Farriss, 1985). La historicidad, o manera de conceptualizar el tiempo, es propia a cada cultura (Descola, 2011). Esta se traduce en nuestra manera de pensar y escribir la historia, linealmente, como una sucesión de acontecimientos ordenados regularmente del pasado hacia un futuro sinónimo de progreso (Lotman, 1988). Pero esta no es universal y otros grupos humanos conceptualizan el tiempo de otra manera. Descola afirma que la ontología de los pueblos Mesoamericanos es el “analogismo.” Estos conceptualizan el conjunto de seres humanos y no humanos en términos de discontinuidades. El mundo está, entonces, poblado de seres singulares. Estas singularidades son organizadas analógicamente y jerárquicamente una gran cadena de los seres en donde cada ser es un eslabón ontológico perfectamente ubicado en el lugar que le corresponde. El primer eslabón es el ser más perfecto: La divinidad y los últimos son los seres más humildes. Cada eslabón se articula con el siguiente por una diferencia mínima, dando una impresión de continuidad (Descola, 2012). La historicidad correspondiente a esta ontología es la ciclicidad. El tiempo es conceptualizado como un ciclo, o una serie de ciclos imbricados que se terminan por un cataclismo antes de reiniciarse y eso indefinidamente. Con la repetición de estos ciclos se repiten también eventos, acontecimientos, exactamente lo que ocurre en los Libros de Chilam Balam (P. Rice, 2009b). Esta ciclicidad aparece en otros actos comunicativos producidos por los mayas. Así, las profecías del *Libro de Chilam Balam de Chumayel* se estructuran en una serie de paralelismos que se repiten en ciclos (Hanks, 2010b). Esta estructura cíclica paralelistica afecta todos los niveles del acto de comunicación, desde el fonema hasta el discurso (Machault & Le Guen, n.d.). También los discursos rituales actuales se estructuran de la misma manera (Monod Becquelin & Becquey, 2008; Vapnarsky, 2008). Si la historia es una construcción subjetiva, ideológica, se estructura de la misma manera que cualquier narrativa (Ricœur, 1983). Esta manera de conceptualizar la historia no es solo una manipulación simbólica sino un *hecho social total* que, según los términos de Marcel Mauss, “pone en juego a la totalidad de la sociedad y de sus instituciones” (Mauss, 1979, p. 225). Por lo tanto esta concepción de la historia es parte de un sistema de pensamiento que se concretiza en un sistema social. Esta historicidad está respaldada por instituciones encarnadas en hombres que reflexionan sobre su historia, antes de convertirla en una narrativa adecuada a su enseñanza y memorización. La historia de Yucatán tal como aparece en los libros de Chilam Balam y las crónicas coloniales es la concepción que tenían los yucatecos

coloniales de su historia antigua. No es la historia tal como la pensaron los yucatecos posclásicos, ni la historia historicista lineal tal como las conciben los “occidentales.”

Por lo tanto para traducir estos datos en términos de nuestra historicidad occidental lineal y acumulativa parece esencial criticar las informaciones descritas en los *Libros de Chilam Balam* usando conceptos semióticos como la intertextualidad o la performatividad del texto (Hanks, 2000), y confrontarlos a los datos arqueológicos y epigráficos como a los documentos producidos a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII.

3. *La conquista de los itzaes del Petén*

La primera mención de los itzaes en un documento español aparece en la *Quinta carta de relación al emperador Carlos Quinto* del conquistador Hernán Cortés, así como en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* del soldado Bernal Díaz del Castillo (Cortés, 1963; Díaz del Castillo, 2005). Durante su viaje hacia Las Hibueras, actual Honduras, con el fin de castigar a su capitán rebelde Cristóbal de Olíd, Cortés cruzó las tierras bajas mayas.⁸ Después de una breve estancia en Itzamkanak, actualmente identificado como el sitio arqueológico El Tigre, en donde conversó con Paxbolón, gobernante principal de la entidad política Chontal de Acalán, y ejecutó el Tlatoani Cuauhtémoc, Cortés se dirigió hacia Tah itzá (ver Figura 32). Ahí, fue recibido por un individuo nombrado Canek rey de los itzaes. Antes de seguir su camino, Cortés encargó a Canek su caballo herido, con la promesa de regresar para recuperarlo. El conquistador nunca regresó a Tah itzá. Se menciona a los itzaes en 1614, cuando un grupo de indios llegó a Mérida en demanda de una audiencia con el gobernador de Yucatán Antonio de Figueroa y Bravo, con el objetivo de recibir el bautismo y sujetarse a la Corona Española. El gobernador regaló a estos itzaes los cargos de alcalde y regidor antes de regresarlos a sus tierras (López de Cogolludo, 1957, lib. 9, cap. II, p. 472). Esta petición de conversión y sujeción de los itzaes marca el principio del esfuerzo de conversión franciscano. De hecho en 1618, dos misioneros franciscanos, fray Juan de Orbita y fray Bartolomé de Fuensalida salen de Mérida en dirección a Tah itzá para predicar el evangelio (*Ibid*, lib. 9, cap. IV, p. 477).

⁸ Cristobal de Olíd, enviado a las Hibueras por Cortés, para explorar nuevas tierras se desolidarizo de su comandante y tomo posesion de estas en su propio nombre.



Figura 32: Expediciones militares y religiosas en las tierras bajas durante los siglos XVI y XVII. Mapa del autor

Esta tentativa de conquista pacífica y espiritual responde a las exigencias de las *Ordenanzas de descubrimientos, nueva población y pacificación de las Indias* promulgadas el día 13 de julio de 1573 por Felipe que sustituyeron el término de “conquista” por “pacificación” y el uso de la predicación y no de las armas (Sánchez López, 2009).

En las partes que bastasen los predicadores del evangelio para pacificar a los indios, convertirlos y traerlos de paz, no se consientan que entren otras personas que pueden estorbar la conversión y pacificación (Ibáñez Cerdá, 1973, cap. 147)

Los franciscanos salieron de Mérida hasta Tekax, Salamanca de Bacalar, Tipú y Noh Petén donde fueron cordialmente recibidos por Canek, pero sus sermones no convencieron a los itzaes de convertirse al cristianismo.

Con gran atención oyeron los indios la plática que el padre comisario Fuensalida les hizo; pero por entonces respondieron que no era llegado el tiempo de ser cristianos; (tienen profecías suyas de que lo han de ser) y que así se volviesen á su lugar de donde habían salido: que después irían otra vez, porque entonces no querían ser cristianos (López de Cogolludo, 1957, lib. 9, cap. IX, p. 492)

El comentario relativo a la existencia de profecías que impulsarían los itzaes en convertirse al cristianismo tiene que ser analizado. Las descripciones de las entradas de estos franciscanos provienen de las obras del franciscano López de Cogolludo y de Villagutierre y Sotomayor quien nunca estuvo en América y se basa en gran parte en López de Cogolludo (*Ibid*, lib. 9, cap. V-X, pp. 480–497; Villagutierre y Sotomayor, 1985, lib. 1, cap. III-V, pp. 119–136). La existencia de profecías yucatecas incitando los indios a la conversión al cristianismo es una interpretación franciscana de textos mayas escritos en alfabeto latino, transcripciones de códices glíficos y de la tradición oral. Esta interpretación es un aspecto de la estrategia franciscana del uso de elementos culturales mayas para la evangelización.

A pesar de negar el bautismo Canek invitó a los frailes a visitar la isla de Noh Petén. En un templo, los religiosos descubrieron la estatua de un caballo, representación de la cabalgadura que Cortés encargó al Canek de este entonces. Juan de Orbita destruyó el ídolo, lo que provocó la furia de los indios presentes. Los religiosos tenían que dejar Noh Petén y huir hacia el Tipú bajo los abucheos y apedreamientos de los indios.

Sin embargo, un año más tarde, los franciscanos regresaron a Tah Itzá, la zona del actual lago Petén Itzá. Fueron pacíficamente recibidos por Canek pero pronto, el

sacerdote principal Ah Kin Canek y la mujer del Canek convencieron a este último de rechazar a los misioneros. Otra vez tuvieron que huir de la isla de Noh Petén.

En 1622, el franciscano fray Diego Delgado pidió al nuevo gobernador de Yucatán, don Diego Cárdenas, una autorización para intentar la conversión de los indios reducidos fugitivos de los pueblos congregados (López de Cogolludo, 1957, lib. 10, cap. II, p. 542).

Acompañados por indios convertidos, fray Delgado efectuó una entrada en “La Montaña,” más precisamente en la zona insumisa en el sur del actual estado de Campeche, y fundó la reducción de Sacalum, actual La Pimienta a no confundir con el actual Sacalum mucho más al norte en el actual estado de Yucatán. Este éxito del franciscano reanimó las veleidades de pacificación de los itzaes. El capitán Francisco Mirones pidió al gobernador de Yucatán el permiso de efectuar una expedición militar en La Montaña cuyo objetivo era la sujeción de los itzaes a la Corona española. Esta solicitud fue aceptada por el Consejo de Indias a pesar de la política impulsada por las *Ordenanzas de Ovando*. De hecho, según las ordenanzas reales que mas tarde serán copiladas como *Leyes de Indias* estaba prohibido usar la fuerza bélica contra las poblaciones indígenas menos si éstas son traidoras a la Corona o apóstatas a la Iglesia. El Consejo de Indias consideró a los itzaes como culpables de tales acusaciones en virtud de la obediencia dada por Canek a Cortés en 1525 y del bautismo recibido por la embajada itzá a Mérida en 1614.

Esta alentó el animo del Capitan Francisco de Mirones, que era Juez de grana del territorio de la Costa, para entrar desde allí á conquistar con armas á los Ytzaex, por la comodidad que la cercania de aquel parage ofrece para cualquiera faccion que se intentasse. Comunicado con el Gobernador, le pareció bien la entrada, y assentaron capitulaciones de la forma que en ella se avia de observar, en el interin, que remitiendolas al supremo consejo de las Indias, ó su Magestad en él las confirmasse, ó embiasse el órden mas conveniente para reduzir aquella gente á la execucion de la obediencia, que ya con toda solemnidad dos vezes le avian prometido (*Ibid*, lib. 10, cap. II, p. 542).

En Sacalum, Mirones usó de su cargo de Juez de la Grana por emprender un lucrativo negocio a expensas de los indios recién reducidos. López Cogolludo precisa con

mucha vehemencia que fray Delgado intentó en vano oponerse a tales actividades. Este énfasis es un intento del cronista por disculpar a su hermano de orden de los trágicos eventos que sucedieron a raíz de tales actividades ilegales y la crítica y denuncia por parte de la orden franciscana del comportamiento de los militares y de sus consecuencias. Esta crítica se dirige no sólo a los militares pero también al aparato administrativo quien autorizó una expedición en una zona de dominio franciscano (*Ibid*, lib. 10, cap. II, p. 543).

Una vez terminada la discordia entre Mirones y Delgado el franciscano escribe a su superior para denunciar las exacciones del militar contra los indios de Sacalum y solicita autorización de entrar solo a Tah itzá a fin de intentar la evangelización de los itzaes según los métodos franciscanos. La respuesta del Padre Superior evoca la interdicción legal de la existencia del cuerpo expedicionario de Mirones, cuando la autorización proviene del Consejo de Indias, y la independencia de los franciscanos a los militares. Según las *Leyes de Indias* las órdenes religiosas son independientes y no tenían que responder al mando de los militares. Fray Delgado obtuvo la autorización de efectuar una entrada en Tah itzá sin la escolta de Mirones y sus soldados (*Ibidem*).

En Tipú, fray Delgado mandó a don Cristóbal Na como embajada a Tah itzá para solicitar el permiso de efectuar la entrada, de la misma manera que sus predecesores Fuensalida y Orbita. La embajada regresó con una respuesta afirmativa pero en Noh Petén los itzaes mataron a Delgado y su escolta de indios tipuanos. Canek afirmó que la causa de tal acto fue el comportamiento de Fuensalida e Orbita en 1618 y 1619. Los itzaes reprochaban a los franciscanos la destrucción y robo de sus dioses (*Ibid*, 1957, lib. 10, cap. II, p. 544).

La muerte de fray Delgado marca un nuevo fracaso en las tentativas franciscanas de evangelización de los itzaes. Esta derrota precede otra. Un año más tarde, los indios de Sacalum se aprovecharon de la celebración de la misa para acabar con los soldados de la expedición de Mirones y el sacerdote que presidía el oficio (*Ibid*, lib. 10, cap. III, p. 547).

Sería atrevido atribuir la matanza de Sacalum a una influencia itzá. El capitán Mirones perpetuaba abusos y exacciones que los indios habían denunciado a fray Delgado y que el franciscano había intentado parar. Pero los esfuerzos de Delgado en la

salvaguardia de la reciente reducción de Sacalum se concluyeron por un fracaso, su propia muerte, la de los militares y la huida de los indios recién congregados.

Las noticias de estas matanzas frenaron el esfuerzo de evangelización y conquista de La Montaña a pesar de la constante huida de los indios hacia La Montaña.

Por el año de treinta y seis comenzaron á comoverse aquellos Indios huyéndose algunos de sus pueblos, y otros que con ellos estaban de los de esta Provincia, á los montes de Tepú que (como se ha dicho) son los mas cercanos á los gentiles Ytzaex. Fuesse esto continuando hasta que el año de treinta y nueve negaron del todo la obediencia á Dios y al Rey, y apostatando miserablemente de nuestra Santa Fé Católica, bolvieron al bomito de las idolatrías y abominaciones de sus antepassados, ultrajando las imagines y quemando los Templos á la Magestad Divina consagrados, y después sus pueblos, huyéndose á los montes retirados (*Ibid*, lib. 11, cap. XII, p. 640).

Los franciscanos aprovecharon estas rebeliones para reforzar su dominio sobre la península de Yucatán. Además de culpar a Mirones y sus exacciones en Sacalum para descartar futuras expediciones militares de pacificación, se menciona a la peligrosa presencia Itzá en el Petén y su mala influencia sobre las poblaciones nativas recién convertidas y congregadas. La retórica de López Cogolludo es bastante elocuente. Los resultados de esta estrategia fueron inmediatos. En 1639 una Real Cedula recuerda la voluntad de la Corona de pacificar los territorios insumisos y convertir las poblaciones.

EL REY:

Por quanto de largo tiempo a este parte he deseado la pacificación y conversión de los indios de la provincia del Lacandón, y de los demás de guerra, que habitan entre las provincias de Guatemala, la de Chiapa y de Yucatán, Tabasco, la Verapaz y Soconusco, que ocupan los lacandones, los itzaes, los mancheses, los tirampies, con los queaches y otros barbaros caribes, que comen carne humana y habitan entre las dichas provincias que están pobladas de mis vasallos, cristianos, que ellos y otros bárbaros, apostatas y rebelados han alborotado aquella tierra, os mando, etc (Villagutierre y Sotomayor, 1985, lib. 2, cap. X, p. 165).

Pero las huidas y rebeliones siguieron con más violencia hasta la gran sublevación de los indios de Sahcabchén en 1668, también atribuida a los itzaes.

La causa más principal de haberse ido es el haberlos amenazado los indios de la montaña, diciendo es llegado el tiempo de que salgan de entre los españoles según su profecía de ellos (AGI, México 307, 1668; Chávez Gómez, 2006, 2007).

Los franciscanos y la Gobernación de Yucatán no fueron los únicos en efectuar entradas en La Montaña y enfrentarse con los itzaes. Los frailes dominicos establecidos en Cobán efectúan numerosas entradas en la provincia de La Verapaz a fin de evangelizar a las poblaciones Ch'ol de Manché. En 1604, fray Juan de Esquerza y sus compañeros bautizan más de quinientos indios en los pueblos del Manché (AGI, Guatemala 181, 1605).

La Audiencia de Guatemala intenta fomentar la fundación de asentamientos poblados por colonos españoles en La Montaña. Así, en 1631, el presidente de dicha Audiencia encarga al capitán Don Martín Alfonso de Tovilla fundar el pueblo de Toro de Acuña.

Ha parecido conveniente y necesario poner por ahora en la provincia del Manché en la parte mas comoda un pueblo de veinte españoles [...] para que sean freno a la facilidad de los indios reducidos del Manché y su defensa de los contrarios, indios gentiles de los partidos de Ajiça, Yol y lacandones, que continuamente infestan a los dichos indios Manchés (Tovilla, 1960, lib. 1, cap. XXV, p. 150).

Pero estas tentativas no tienen más éxito que los precedentes franciscanos y militares en Yucatán. Así, la ciudad de Toro de Acuña fue asaltada varias veces por indios identificados como itzaes hasta ser abandonada por los españoles.

Con esto desanimados los de Toro de Acuña, salieron a buscar ciertos indios que se les habían huido, y trayéndoles las mujeres para que viniesen los maridos, los acometieron los de guerra y se las quitaron, matando dos españoles y poniendo, tal temor en los demás que desamparando la nueva ciudad (por no poderse sustentar en ella) se retiraron a la Verapaz, y con ellos algunos indios de los pueblos que permanecían en la obediencia, quedando todo el Manché sin defensa (Léon Pinelo, 1639, f.6r).

Los ch'oles del Manché, en primer instante considerados por los dominicos como poblaciones dóciles e inclinados a recibir el bautismo y a vivir en la policía cristiana, fueron a lo largo del siglo XVI descritos de manera más y más peyorativa hasta ser descritos como ociosos y mentirosos por los mismos dominicos (Feldman, 2000). Otra vez, los itzaes son designados culpables del fracaso de los frailes.

Han tenido continua guerra estos del Manché con los de Ajiça, mas siempre han salido descalabrados porque son pocos y los de Ajiça muchos, y así los más años vienen en el yazkin; que es el verano, a llevar a presa, como lo hicieron el pasado de 1630 que llevaron más de cien personas, y así volvían este arregostados, que después que son cristianos los del Manché, los persiguen más porque como confinan con sus tierras, no quisieran que les enseñaran los caminos a los españoles (Tovilla, 1960, lib. 2, cap. III, p. 185).

Los fracasos sucesivos de los franciscanos y dominicos obligaron a la Corona a elaborar una nueva estrategia. En 1686, una Real Cedula dio orden de pacificar a los indios insumisos. Tal pacificación debería de efectuarse “por los medios más suaves y eficaces” (Caso Barrera, 2002). La corona española, endeudada, buscó nuevos recursos. Los itzaes y demás grupos insumisos eran potenciales tributarios y su reducción permitiera, además de generar tributos, poner fin a la huida de los indios tributarios y cumplir con la evangelización de los indios según la bula papal *Exponi nobis* y las Leyes Nuevas (López de Cogolludo, 1957, lib12, cap. XXI, p. 742).

La conquista de los itzaes mediante la fuerza militar fue justificada por la cualidad de apóstatas y traidores a la Corona, además de ser acusados de varios pecados como la idolatría, el sacrificio humano, el canibalismo, la sodomía, el asesinato de varios frailes. Al recibir el bautismo y la sujeción a la Corona española en 1614 los itzaes permitieron legalmente el uso de la fuerza militar para su pacificación. Pero éstas no eran las únicas razones que motivaron el Consejo de Indias para acelerar el proceso de conquista de La Montaña. Fue también necesario abrir una ruta de comunicación terrestre entre la Gobernación de Yucatán y la Audiencia de Guatemala. A lo largo del siglo XVII los ataques de los piratas y corsarios ingleses y franceses aumentaron en frecuencia y violencia en las costas de la península de Yucatán y Belice lo que impedía el comercio. Estas agresiones fueron tan violentas que la ciudad de Campeche fue

frecuentemente saqueada y Salamanca de Bacalar fue destruida varias veces (*Ibid*, lib. 4, cap. XV, p. 219; lib. 8, cap. I, p. 419,).

Frente a tantas necesidades, el Consejo de Indias determinó en 1692 que el esfuerzo de pacificación se efectuara mediante tres expediciones. Una salió de la Provincia de Guatemala hacia el lago Miramar y fue guiada por dominicos, otra del Corregimiento de Huehuetenango, guiada por frailes mercedarios y la última salió de la Provincia de Chiapa y fue guiada por dominicos (Villagutierre y Sotomayor, 1985, lib. 3, cap. VII, p. 203).

En paralelo, el capitán Martín de Ursúa y Arizmendi propuso al Rey la apertura de un camino real entre Yucatán y Guatemala a cambio de la sucesión a Roque de Soberanis Gobernador de Yucatán (*Ibid*, lib. 3, cap. VIII, p. 205).

En 1695, el capitán Juan Díaz de Velasco encabezó una expedición desde Cahabon. Fue derrotado por los itzaes. En abril del mismo año el capitán Francisco de Hariza, alcalde de Salamanca de Bacalar mandó a un indio tipuano cristiano en embajada. Los itzaes que lo reciben se quejaron de un ataque español. Hacían referencia a un encuentro entre itzaes y la expedición de Velasco. El embajador tipuano recibió una respuesta del Canek:

Dile a ese capitán, que te manda, que le recibiré de buena gana y le prometo rendirme a sus plantas, con ochenta mil indios que tengo a mi cargo, avasallados, y sujetos; y que de mil amores recibiremos el agua del bautismo, yo y todos mis vasallos (*Ibid*, lib. 5, cap. XI, p. 319).

Con esta promesa, Martín de Ursúa mandó otra embajada compuesta por frailes franciscanos: el padre Comisario fray Andrés de Avendaño, fray José de Jesús María y fray Diego de Chavarría. Salieron de Mérida el 13 de diciembre del 1695. En septiembre del mismo año llegó en Tipú una embajada en camino hacia Mérida dirigida por el sobrino de Canek, Ah Kan. Este último llegó ante don Martín de Ursúa a final de diciembre. Entregó a Martín de Ursúa una corona de plumas, la de su tío Canek como símbolo de sujeción al Rey de España y pidió el bautismo para él y todo sus vasallos. Él mismo fue bautizado como Don Martín Can (*Ibid*, lib. 6, cap. III, p. 334).

Es una victoria para Martín de Ursúa quien logra la pacificación de una amplia región. Pero la embajada franciscana, al llegar en las orillas del lago Petén itzá fue recibida por indios en armas (*Ibid*, lib. 7, cap. I, p. 368)

Una vez recibidos en la isla de Noh Petén, los franciscanos asistieron a una verdadera escena de diplomacia política maya. Canek tuvo que enfrentar las críticas de los demás miembros de la elite itzá.

Algunos principales de aquella corte [...] riñeron al rey Canek, diciéndole que una nación tan grande y valiente como aquella itzalana jamás había necesitado de la amistad de los españoles ni de su ley, y que tampoco ahora los había de menester para nada [...] Vino también con ellos el mayor enemigo de la ley y amistad de Dios, y de aquel rey Canek. Este era el cacique gobernador, o capitán Coboxh (*Ibid*, lib. 7, cap. I, p. 370).

De regreso a Mérida, fray Avendaño culpó a don Martín Can de ser un impostor ya que Canek nunca le habló de tal embajada. Los demás jefes de linaje Itzá tampoco sabían de tal hecho ya que no entienden la carta de Ursúa dirigida a Canek.

En fin, saqué las cartas de la embajada y para que la oyeran, no costó poco trabajo, el que se sentaran y callaran: hice parecer a todos los sacerdotes, que son los maestros de la ley, a mí presencia y a todos los caciques, capitanes y principales de todas las parcialidades de aquella isla o peten, y haciéndolos sentar por su orden junto al rey, entre sacándolos de la plebe, donde estaban, les comencé a leer la embajada que el gobernador por escrito enviaba, en nombre del rey nuestro señor. Y a pocos puntos que les había leído, viendo los ademanes y poca atención con que estaban, conocí que no entendían lo que yo les leí y habiéndoselo preguntado respondieron estas palabras: - "Manucan a can tu dzot kanil caxicin. (Ma nucaan a can tu dzot kanil ca xicin.)" Que quiere decir: - "No entendemos lo que hablas." (Avendaño y Loyola, 2001, p. 31v).

Parece que Canek actuaba un doble juego. Mandó a su sobrino a reclamar una alianza con Martín de Ursúa cuando los miembros de su gobierno rechazaron el mismo trato, propuesto por los misioneros franciscanos. A fin de confirmar las declaraciones de la embajada Itzá Ursúa mandó al capitán Pedro Zubiaur y al franciscano fray Juan de

San Buenaventura a Noh Petén. Al llegar a su destino, fueron atacados por los itzaes, lo que provocó la muerte del franciscano y de trece miembros de la expedición. La expedición de Juan Díaz de Velasco que entra en el territorio itzá por el Sur fue recibida de la misma manera. Estas contradicciones entre los mensajes de la embajada de don Martín Can y la hostilidad con la cual fueron recibidos los evangelizadores y las dos expediciones militares llevaron a Martín de Ursúa a tomar la decisión de dirigir personalmente una expedición hacia Noh Petén para entrevistarse directamente con Canek. Dicha expedición llegó en las orillas del lago Petén itzá el día 26 de febrero del 1697. Al llegar, Ursúa fue directamente alcanzado por don Martín Can y por el jefe de linaje Yalain quien vino a dar obediencia a Martín de Ursúa y pedir el bautismo en nombre de todos sus subordinados. A ellos, se unieron el sacerdote principal Ah Kin Canek y el jefe del linaje Kitcan (Villagutierre y Sotomayor, 1985, lib. 8, cap. V, p. 425). Así, la contradictoria diplomacia itzá toma sentido. En Noh Petén se enfrentaban dos bandos, uno por la paz con los españoles y el otro por la guerra. Canek y sus seguidores optaban por llegar a un trato con la Gobernación de Yucatán, Martín de Ursúa le ofrecía el gobierno total e hereditario de todo los itzaes, una exoneración de pago del tributo por diez años y tratados comerciales. El jefe del linaje Couoh era el líder de los partidarios de la resistencia. Unos pedían la sujeción y el bautismo mientras otros seguían peleando. Cuando, en marzo del 1697, Martín de Ursúa desembarca en Noh Petén y toma la isla en nombre del rey de España esa se encuentra desierta. Los itzaes huyeron hacia la selva. Los jefes de los linajes Canek y Couoh fueron capturados y serán deportados a Guatemala. Martín de Ursúa fundó un cuartel militar y nombró la isla Presidio de Nuestra Señora de los Remedios. Pero todavía no se lograron la pacificación de la región y el establecimiento de encomenderos. Estas tentativas fracasan por las epidemias de paludismo, los ataques de los itzaes y la falta de víveres (Arias Ortiz, 2013; Chávez Gómez, 2003).

En 1716, veinte años después de la toma de Noh Petén, el capitán Joseph Galeano descubrió una colonia inglesa, en la costa del actual Belice que hacía con itzaes rebeldes comercio de armas contra indios presos destinados a la esclavitud en Jamaica.

Algunas Balandras inglesas tenían trattoo con Yndios de aquellas montañas y en particular con tres pueblos de yndios que havia en gran distancia unos

de otros a quienes suministraban armas, y ellos apresaban a otros yndios y se los vendían para Jamayca (AGI, Guatemala 186, 1716, fol. 6r).

La toma de Noh Petén y la captura de los jefes de linajes principales no significaron la pacificación de La Montaña. Divididos, los diferentes linajes siguieron la lucha contra el invasor.

Así, los itzaes del Petén central que Cortés encontró en 1525 son uno de los últimos grupos mayas en ser conquistados. Resistieron a la conquista española hasta el siglo XVIII. Su territorio fue el destino de los indios huidos de la violencia del sistema de encomiando y de los abusos de los encomenderos. Aun después de la caída de la capital Noh Petén y la captura de su gobernante principal, los itzaes siguieron luchando.

La organización política de los itzaes y su concepción y práctica del poder político son elementos claves para comprender las interacciones entre los miembros de la elite Itzá, como entre itzaes y otros grupos indígenas o entre itzaes y españoles, religiosos como militares. El entendimiento de los eventos tocantes a la conquista y pacificación del Petén no puede ser comprendido cabalmente sin un análisis de la estructura de la sociedad itzá y su funcionamiento.

II. Elementos de heterarquía política en el Petén Itzá, s.XVI-XVIII.

Durante su expedición hacia Las Hibueras, Cortés cruzó las tierras bajas mayas y la región de los lagos del Petén donde encontró a un personaje llamado “Canec señor de Taica” (Cortés, 1963, p. 272) (ver Figura: 44). Es el primer encuentro entre itzaes y españoles y también la primera mención del grupo itzá en un documento español.

En 1614, una embajada llegó en Mérida; casi un siglo después del encuentro con Cortés, unos itzaes acudieron ante el Gobernador de Yucatán Antonio de Figueroa a fin de pedir su sujeción a la Corona. El gobernador les nombró alcaldes y regidores de sus provincias y se regresaron a Tah Itzá (López de Cogolludo, 1957, lib. 9, cap. II, p. 472).

Esta demanda de sujeción marca el inicio de numerosas tentativas de evangelización, pacificación y conquista. Todas estas expediciones, a lo largo del siglo XVII, produjeron una abundante literatura conservada, en su mayor parte, en el Archivo General de Indias (AGI) en Sevilla, pero también en el Archivo General de Centro-América (AGCA) en la Ciudad de Guatemala y en el Archivo General de la Nación (AGN) en la Ciudad de México.

El estudio de los documentos de archivo y de las obras de López Cogolludo y Villagutierre permite hacer un esbozo de la organización sociopolítica de los itzaes coloniales (Avendaño y Loyola, 2001; López de Cogolludo, 1957; Villagutierre y Sotomayor, 1985).

1. Estructura de la organización sociopolítica itzá

La primera información en cuanto a la organización sociopolítica itzá es proporcionada por Cortés; en 1525, el “señor de taica” (Tah Itzá) se llama Canec (Canek). En 1618 como en 1695 es Canek quien recibe los misionarios franciscanos fray Fuensalida, fray Orbita y fray Andrés de Avendaño. Estos eventos están descritos en la obra de Juan de Villagutierre y Sotomayor.

Este papel miraba, no sólo a que le recibiese el capitán Juan Díaz, si estuviese en la isla, sino también a que le viese el ajao, rey o cacique principal de aquellos barbaros (Villagutierre y Sotomayor, 1985, lib. 6, cap. VIII, p. 349).

El “rey o cacique” quien aparece también como “ajao” (ajaw) es Canek; es posible identificarlo como el gobernante principal de la entidad política Itzá.

Que aquel petén o isla grande de los Remedios siempre y hasta la entrada del general don Martín de Ustrúa, había sido gobernado de cuatro reyes y cuatro caciques, quienes tenían sus parcialidades copiosas en número de gente como era la parcialidad del rey Canek: que este era entre ellos emperador, porque dominaba sobre todos los demás reyes y caciques que en su lengua llamaban Batabob y que era la parcialidad mayor y más numerosa de todas (Villagutierre y Sotomayor, 1985, lib. 9, cap. III, p. 500).

La organización sociopolítica de los itzaes es la de una sociedad segmentaria. Como lo afirmó Izquierdo y de la Cueva, este concepto fue aplicado al estudio de las sociedades mesoamericanas por primera vez por Paul Kirchhoff en 1955 (Izquierdo y de la Cueva & Bernal Romero, 2011, p. 154; Kirchhoff, 1955), pero la naturaleza de sus segmentos es todavía objeto de controversia. Fueron denominados clanes, grupos corporativos, familias extensas, grupos residenciales, linajes o *casas* según el concepto definido por Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1975). Esta organización es muy parecida a lo que Kirchhoff nombró una sociedad segmentaria de clan cónico, modelo usado en la descripción de la estructura del *ajawlel* de B'aakel Lakan Ha' Palenque, en donde el *ajawlel* de Palenque es una sociedad segmentaria encabezada por un *k'ujul ajaw* y se compone de dos segmentos: el linaje gobernante, a veces una dinastía, y los linajes subordinados. El linaje gobernante está a su vez dividido en dos: el núcleo familiar del *k'ujul ajaw* y su familia extensa. Los linajes subordinados se organizan según el mismo esquema. Son unidades familiares encabezadas por un *ajaw* menor. Estos *ajawo'ob* aseguran la buena ejecución de las decisiones del *k'ujul ajaw* (Izquierdo y de la Cueva & Bernal Romero, 2011, p. 156) (ver figura 33).



Figura 33: Esquema del estado segmentario de clan cónico (Izquierdo y de la Cueva & Bernal Romero, 2011, p. 155)

En el Yucatán posclásico tardío se encuentra el mismo tipo de organización, con sus especificidades, pero más cercana a lo que era la sociedad itzá por la cercanía de categorías conceptuales vinculadas por un lenguaje emparentado.

La sociedad yucateca posclásica es una sociedad segmentaria compuesta de diferentes linajes nombrados *ch'ibalo'ob*; el linaje principal de un *kuuchcabal*, el del *halach uinik*, es el *yax ch'ibal* (Okoshi Harada, 2011; Quezada, 1993). El ejemplo más pertinente de un *yax ch'ibal* es la representación del árbol genealógico del linaje Xiu. Aun si el dibujo está influido por la estética y la técnica europea, el simbólicismo sigue siendo típicamente yucateca. El personaje principal, Hun Uitzil Chac aparece enmarcado por cuatro árboles, y de su cadera sale un árbol genealógico al estilo europeo. Este árbol genealógico simboliza el *yax che' kab* el árbol primordial. De esta manera Hun Uitzil Chac es representado como el fundador del linaje Xiu. La rama principal del árbol representa el *yax ch'ibal* de donde nacen las ramas que representan los linajes derivados (Quezada & Okoshi Harada, 2001) (ver Figura: 34).

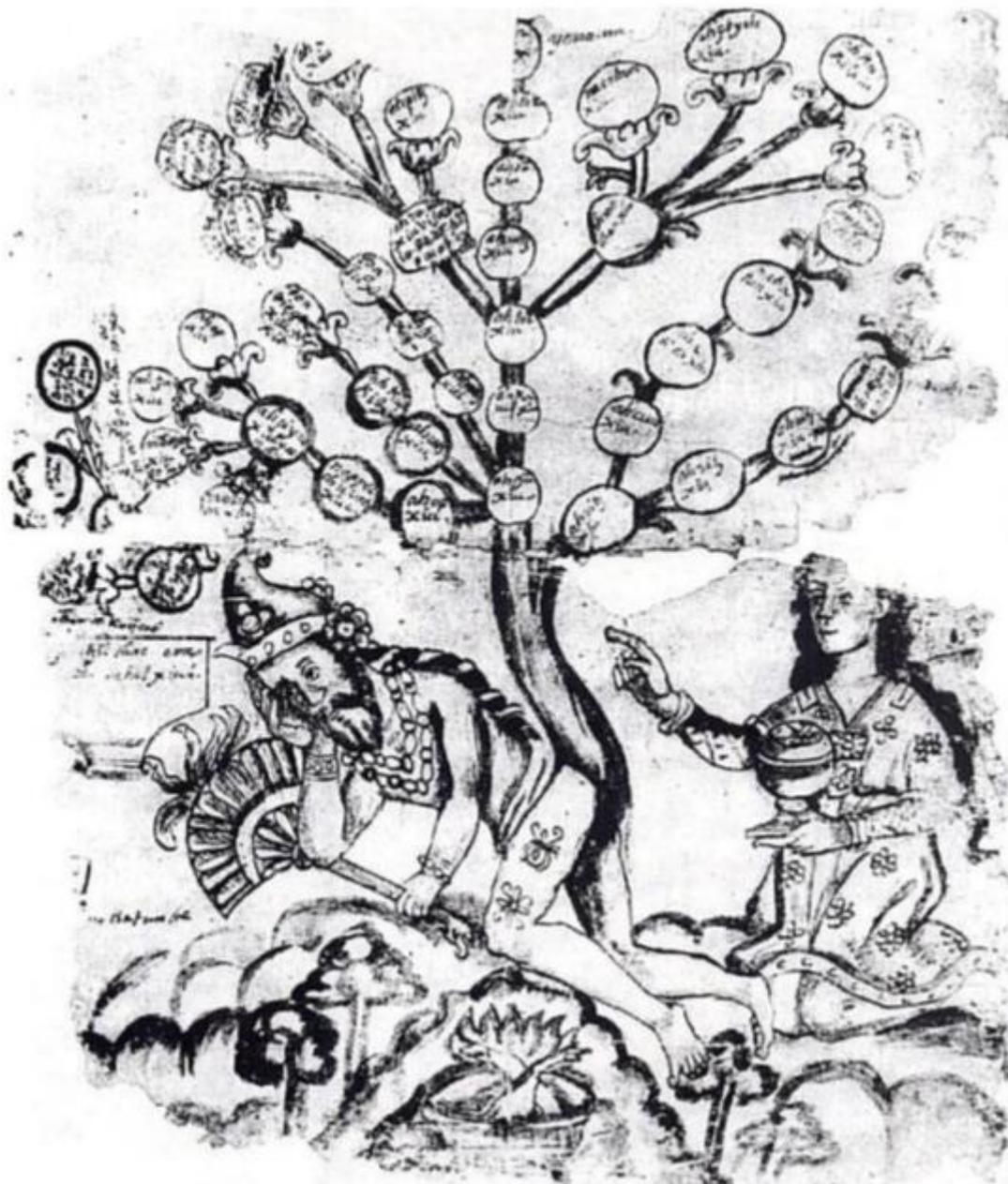


Figura 34: El árbol genealógico del linaje Tutul Xiu, representación colonial de un *yax ch'ibal* yucateco (Quezada & Okoshi Harada, 2001, p. 52)

La sociedad itzá estaba dividida en varios niveles jerarquizados. La unidad mínima es el grupo doméstico. En Yucatán, esta unidad básica es llamada *cah*, consiste en un grupo de familias extensas que cooperan en las labores cotidianas bajo un poder representativo. El *cah* es identificable por un topónimo. Las unidades residenciales que componen el *cah* están dispersas o semi-dispersas entre zonas de cultivos (Quezada, 2014; Restall, 1999).

Si no se identificó documentación sobre el *cah* en lengua itzá, ésta abunda en el caso de la gobernación de Yucatán y coincide con los pocos diccionarios del idioma Itzá

(Okoshi Harada, 2012). El más antiguo es una simple lista de palabras recopiladas por Don Perfecto Baezo en la villa de Flores en 1831 y publicado por D. Juan Galindo en 1832 en el *Bulletin de la Société de Géographie* de Paris (Berendt, 1864).⁹ A este diccionario se suman los trabajos contemporáneos de Otto Schuman y de Hofling (Hofling, 2000; Hofling & Tesucún, 1997, 2000; Schumann, 1971, 2000). Por lo mismo, conviene hacer referencia a los trabajos dedicados al caso yucateco para compensar la escasez de la documentación itzá, y proceder por analogía de los términos como de la praxis. Son las similitudes entre los nombres de los cargos políticos como en el funcionamiento de las instituciones de las entidades políticas que permite ponerlas en paralelo.

La organización sociopolítica de los mayas peninsulares durante el Posclásico tardío se divide en tres niveles. Cuando un *cah* se integra a un *batabil* se llama *kuuchte'el*,¹⁰ este término indica su subordinación a un *batab*. El *batabil* es el segundo nivel de la estructura política, integra a varios *caho'ob* convertidos en sus *kuuchte'elo'ob*, y es administrado por un *batab* asistido por un grupo de *ahkuch kabo'ob* representantes de cada *kuuchte'el*. Los *ajkuch kabo'ob* defienden los intereses de sus familias respectivas. Si un *ahkuch kab* considera que la integración de su *cah* a un *batabil* no le conviene, puede decidir de aliarse a otro *batab* (Okoshi Harada, 2012).

Tenían otro indio que era como Regidor, que también le obedecían, aunque no le tributaban; en su lengua de ellos llaman *Ah cuch cab* [Ahkuch Kab]; este era como el señor que llaman ellos *Batab*, que tenía su voto como Regidor en Cabildo y sin su voto no se podía hacer nada, y el día de hoy se usa que en cada pueblo hay dos o tres de estos para entre ellos se rija el pueblo y hagan lo que se ha de hacer (RHGGHY, vol. II, p. 86).

El *batab* desempeña un papel político y administrativo.

⁹ El manuscrito de Galindo está disponible hoy en la Bibliothèque Nationale de France bajo el nombre: "Mémoires, lettres, cartes, plans, dessins et objets d'antiquités adressés à la Société de géographie par M. le colonel Juan Galindo" con número de referencia: FRBNF38794834; este pequeño diccionario fue copiado por Carl Hermann Berendt en el primero de sus cuadernos "Lengua Maya Miscelánea". Estos cuadernos forman parte de la colección Berendt adquirida por Daniel Garrison Brinton y por la Penn Library están disponibles en versión digital en la página internet de la Penn Library: http://dla.library.upenn.edu/dla/medren/search.html?fq=collection_facet%3A%22Berendt-Brinton+Linguistic+Collection%22&q=miscelanea+maya, y en microfilm y cd en el acervo documental del Centro de Estudios Mayas del IIF de la UNAM.

¹⁰ El término *kuuchte'el* se emplea de dos maneras diferentes, ortografiado así se refiere al patronímico de su linaje gobernante, con la vocal tonal [ú] *kúuchte'el* hace referencia a un topónimo.

El gobierno suyo y el general era que tenía señores y los reconocían por tales, que llamaban *Batabes*, que es lo mismo que señores; estos dividían el pueblo por su barrios a modo de colaciones y nombraban un hombre rico y hábil [para que] tuviese cargo de cada uno de ellos. Tenían cuidado de acudir con el tributo y servicio a sus tiempos y de congregar la gente de sus parcialidades, así para banquetes y fiestas como para la guerra (RHGGHY, vol. I, p. 123).

El *batabil* puede ser parte de un *kuuchcabal*,¹¹ es el tercer nivel de la organización política, una entidad política que integra varios *batabilo'ob* políticamente aliados. El *kuuchcabal* posee una capital en donde se reúnen los *batabilo'ob* para tomar decisiones, es encabezado por un *halach uinik* (ver Figura: 35).

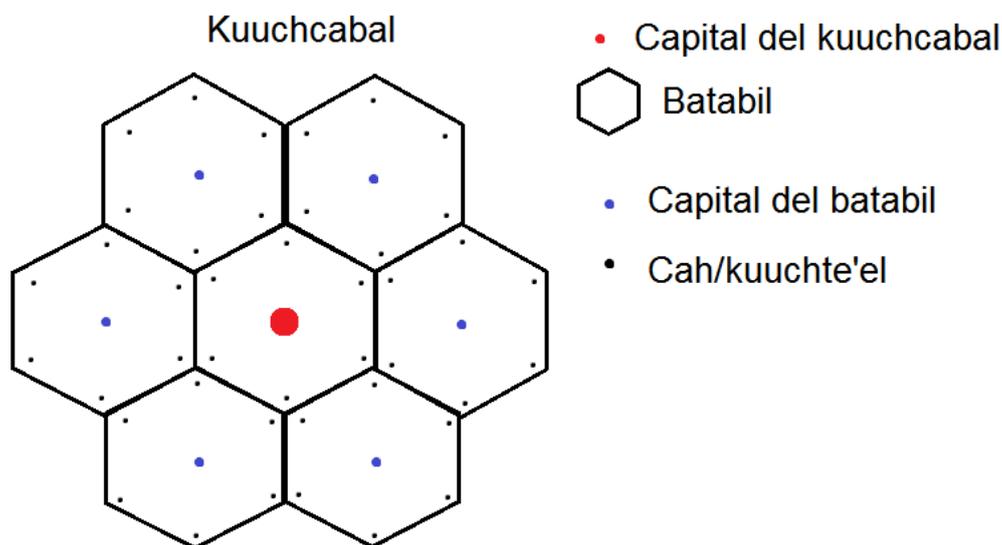


Figura 35: Organización de las entidades políticas de los mayas yucatecos durante el posclásico tardío (Lacadena & Ciudad Ruiz, 2001).

La documentación española hace referencia a algunos aspectos de la organización de la sociedad itzá, de su estructura, y menciona varios patronímicos y cargos políticos. Pero toda esta información proviene de documentos redactados por las autoridades administrativas, militares y religiosas españolas: los interrogatorios que la gobernación de Yucatán hizo a miembros de la elite de *ch'ibal* Canek: a Ah Chan, bautizado don Martín Chan en 1695 durante su estancia en Mérida como embajador de su tío Ajaw Canek (AGI, Guatemala 151, m. 1, 1695; AGI, Guatemala 345, m. 2,

¹¹ Como el *kuuchte'el*, el término *kuuchcabal* se emplea de dos maneras diferentes, ortografiado así se refiere al patronímico de su linaje gobernante, con la vocal tonal [ú] *kúuchtcabal* hace referencia al topónimo de su capital (Okoshi Harada, 2011).

1697), al Ajaw Canek y al Ah Kin Canek, respectivamente gobernante principal y sacerdote principal, y de nuevo a don Martín Chan, en 1697 poco tiempo después de la toma de Noh Petén por Martín de Ursúa (AGI, Guatemala, 151, 1697); y de los informes redactados por franciscanos después de sus misiones evangélicas en Noh Petén (AGI, Escribanía de Cámara 339 A, sexto cuaderno, 1704; Avendaño y Loyola, 2001).

El *ajaw* Ah Canek como *ajaw* del *yax ch'ibal* itzá, reside en el centro cósmico de la jurisdicción itzá la isla de Noh Petén.

Con esto, continuamos el viaje hasta el Petén Ytzá, que se halla en media de dicha laguna, como en media también de otras islas, o petenes. En la orilla del desembarcadero se halla la casa del dicho reyezuelo, [...] A la cual adoran junta con la columna de piedra, el reyezuelo y los demás de su familia y parcialidad; llámase la tal columna, con el título que le dan culto, *yax cheel cab*, que quiere decir en su idioma, el primer árbol del mundo [...] Otros muchos ídolos públicos tienen que por ser tantos, casi como casas de sacerdotes y calles de parcialidades tiene la isla, no los refiero por no molestar [...] Para dar culto a dichos ídolos, hay nueve casas muy grandes hechas en forma de las iglesias de esta provincia todas nuevas (Avendaño y Loyola, 2001, fols. 29–30).

La isla es un espacio sagrado en donde se encuentra el *yax cheel cab* árbol cósmico primordial, así como numerosos templos; es también un espacio político y residencial que alberga la casa del *yax ch'ibal* pero también de los *batabo'ob* de los linajes subordinados para que puedan reunirse para resolver asuntos políticos y administrativos, tareas inherentes a sus funciones. A manera de comparación, el *Códice de Calkiní* menciona que los *batabo'ob* tenían una casa en Calkiní, capital del *kuuchcabal* Canul, para poder hospedarse hasta terminar sus reuniones (Okoshi Harada, 2006b, p. 46). Canek es el centro cósmico de la entidad política itzá de la misma manera que el *yax cheel cab* es el centro cósmico de Tah Itzá, el territorio itzá. Esta entidad política parece estar estructurada según el típico patrón cosmológico maya, una división cuadripartita con un gobierno dual.

Por lo que mira a el Peten declaran q siempre y hasta la entrada del Pr Gral Don Martín de Ursúa y Arismendi fue gobernador de quatro reyes y quatro

caciques quienes tenían sus parcialidades distintas y copiosas y son como se sigue (AGI, Guatemala 345, m. 2, 1697, f. 303r).

Pero la realidad parece más complicada que el ideal patrón cosmológico. El franciscano Avendaño y el mercedario Diego de Rivas dan largas listas de cargos políticos, locativos y patronímicos.

Preguntéles cuántas parcialidades tenía aquel peten en que estábamos y, contando por los dedos de las manos y los pies, me dijeron ser veinte y dos, que me fueron señalando, por sus nombres y son los siguientes:

Parcialidades del Petén Ytzá en que vive el rey Ah Canek =

La del rey Ah Canek La de Ach Cat Baca

La de Noh Ah Chhata La de Ach Cat, Halach Vinic

La de Ah Dzic Dzin Batab La de Ach Cat Mulçah

La de el casique Noh Che La de Ach Cat, Kinchil

La de Ah Chhatan Ek La de Ach Cat Kinchan

La de Ach Cat Cixban La de Ach Cat Kayan

La de Noh dzo Can Punab La de Ach Cat, Cit Can

La de Noh dzo Can Noh La de Ach Cat Ytzá

La de Dzo Can Dzic La de Ach Cat Pop

La de Ach Cat Matan Cua La de Ach Cat Camal

La de Ach Cat Batun La de Ach Catt Mas Kin (Avendaño y Loyola, 2001, fol. 38).

Esta lista hace referencia a un *Ach kat halach uinik* sin patronímico, catorce *Ach Kat*, un *batab*, dos *Noh Dsokan*, dos *Noh*, un *Dsokan*, un *Ah ch'atan*, y el Rey Ah Canek (Caso Barrera & Aliphath, 2002). Aparece muy difícil identificar los cargos políticos de los patronímicos como de inferir la naturaleza de los cargos políticos y el papel de los patronímicos en el sistema de linajes de la sociedad itzá. Desgraciadamente el mismo Avendaño revela el carácter incompleto de su información:

Otros muchos ídolos públicos tienen que por ser tantos, casi como casas de sacerdotes y calles de parcialidades tiene la isla, no los refiero por no molestar (Avendaño y Loyola, 2001, fol. 29v).

Además de ser parcial, la información es confusa y los informes de los misioneros y de los interrogatorios se contradicen. De las veintidós parcialidades citadas por Avendaño, el Ah Chan solo menciona diez.

Preguntado de quantas provincias se compone su reyno y dijo que de dies y cada una de muchos pueblos y que la mayor dellas es la del gran cayo del Ytza que esta en una isla de una laguna grande y en sus orillas muchos pueblos opulentos de gente y no puede comprehender el numero de indios que tiene y esto responde (AGI, Guatemala 151, m. 1, 1695, f. 68).

Además, el linaje Couoh, nunca aparece en las listas de los “reyezuelos y caciques” subordinados al Canek sino que se le menciona como “cabeza” de numerosas poblaciones:

declaran los dhos en presencia del Capitan Kulut Coboh cavesa de dhas poblaciones que este dho Capn gobierna las poblaciones siguientes y asi lo declara dho Capn = Chatokot, tiboh, ɔola, kiua= ahcetz y es donde vive dho Capn chetzicim= xatenkuk= Oz peten= estos disen son los pueblos que sujeta el Capn Tulut Coboh quien declara tambien tener monte adentro muchas milperias con muchos yndios sujetos a el y que mas adelante asia la parte del nordeste remate de esta laguna estan los pueblos del Capn Coboh ya difunto en donde estuvo el P Gral Don Martín de Ursúa y son los siguientes= locol= Poop= (AGI, Guatemala 345, m. 2, 1697, f. 304r)

Para aumentar la confusión, aparece que un cacique subordinado a Canek es aliado de los Couoh:

no dejó el demonio de sembrar alguna cizaña en los corazones del cacique Covoh referido muchas veces, y en otro cacique llamado Ah Can, pariente del rey del Petén, y en el capitán Covoh con todos sus secuaces; que todos son chakan ytzáes (Avendaño y Loyola, 2001, fol. 45v).

Estos chakan itzaes parecen estar encabezados por el Ah Tut, cacique de Nich, su principal centro urbano:

dicho pueblo Nichh, cuyo cacique se llama Ah Tut, y este pueblecito es cabeza del Chakan Ytzá el cual consta de otros pueblecillos pequeños, pero de muchas rancherías, y cada una de ellas consta de su cacique y capitán: si bien todos los chakan ytzáes con sus mujeres e hijos (según yo vi) serán hasta seiscientas almas, poco más o menos (Avendaño y Loyola, 2001, p. 27v).

El fraile mercedario Diego de Rivas proporciona una lista de locativos y patronímicos más exhaustiva que las informaciones proporcionadas por Avendaño o por los interrogatorios del Canek, del sacerdote Ah Kin Canek y de Ah Chan. Tal vez porque la información no proviene directamente de un miembro del linaje Canek.

Nombre de los cittios	Cantida de las personas	Nombre de la gente de cada citio
vanda de= asta Guatta=		
Polol	muchos	Tut
Conttal	muchos	Tut
Yalca	muchos	Canec
Subelna	muchos	Canchan
Yxmutra	muchos	Tesac quit cam
Ah Ache	muchos	Canec
Holpat	muchos	Tzin
Chachachulte	mediano	Canec
Ychec	pocos	Quixabon
Chemac	muchos	Quixcam y Quitis
Hojop	muchos	Batapuc
Ytzuntte	muchos	Ahmatzim
Yxabete	pocos	Bactum
Zonovitz	pocos	Chavin
Ticul	muchos	Amatzin
Acjoc	pocos	Anoh Chabin
Chacttuz	pocos	Ahematza
Hesmo	mediano	Coticanchan
Yaxche	mediano	Tut

Yxcohech	pocos	Achactut
Chacha	poquitos	¿Azotum?
Vuacamai	pocos	Canchan
Yxpetzaha	pocos	Ahmuanpana
Tzotz	mediano	Ahcan Canec
Yxcohol	mediano	Ahuen chabin
Yalac	muchos	Achican Quitis
Chulul	moderado	Ahusquit can
vanda de asta Campe		
Zacsel	mediano	Tzuntecum
Zaxcumil	pocos	Ah Kauil Itzá
Holca	pocos	Tesucum
Yxpapactum	muchos	Chatta
Hohalit	muchos	CoboctzuntecumYquix
Yaxche	mediano	Coboj
Yaxle	muchos	Ahcolibeobon
Tilah	muchos	Matzobon
Yxtuz	pocos	Chuenabon
Zaclemacal	muchos	Ah Bac Canec
Timul	pocos	Ahtzazco Canec
Yaxa otra	laguna	con tres islas
muchos toda	gente	del Cobohc
Vac Petén laguna	muchos	Coboj
Chesiquin	pocos	Chamachiquen
Canchatte	muchos	Ahquitan Coboj
Necnohche	pocos	Coboj
Quetz	muchos	Coboj
Zumpan	muchos	Panayatzan
Mumunti	muchos	Tut
Tah macanche	pocos	Tzib
Otro Yxtuz	mediano	Chajax
Chinotia	pocos	Chamachsulu
Balamtum	muchos	Chabin ídolo
Ahlalaich	muchos	Puc

Petmaz	muchos	Auzpuc
Xeulila	muchos	Hau Mazquin

(AGI, Escribanía de Cámara 339 A, sexto cuaderno, 1704, fol. 31v)¹²

Fray Diego de Rivas menciona el “nombre de la gente de cada sitio,” pero parece poco probable que todos los habitantes de cada asentamiento tengan el mismo patronímico, sean de la misma familia. Las fuentes históricas indican que los lazos de parentescos, reales o no (de sangre, alianzas matrimoniales o filiaciones míticas) son el cemento de la sociedad maya (Landa, 2003, p. 120).

Según Landa, un patronímico no tiene relación con un lugar ni con una unidad residencial ya que dos individuos del mismo patronímico pueden encontrarse en varios lugares diferentes y no conocerse. Esto parece lógico en el siglo XVI a la luz de los desplazamientos de población debido a la política de las reducciones, pero también a la movilidad de los indios como resistencia al abuso de los encomenderos. Si parece que la división en linaje permite regular los matrimonios a través de la práctica de la exogamia y fomentar la solidaridad; el *Códice Calkiní* contiene informaciones similares, los hijos de Na May Canche e Ix Chan Pan se llaman Na Chan Canche e Na Batun Canche (Okoshi Harada, 2009, pp. 48–50). López Cogolludo describe la misma práctica entre los itzaes del Petén:

Conservan los mismos apellidos que tenían (y aún usan hoy los de Yucatán): diferéncianse en que se nombran con el de la madre primero, y luego juntamente con el del padre. Así el cacique que se dijo llamarse Canek, es como decir: El que es ó se llama Can de parte de madre, y Ek de la de su padre (López de Cogolludo, 1957, lib. 9, cap. XIV, p. 507).

Pero esta afirmación parece poco creíble. Canek aparece como un título y patronímico ya que todos los gobernantes principales de Tah Itzá encontrados por los españoles desde Cortés en 1525 hasta Avendaño en 1696 se llaman Canek. Sin embargo, se puede tratar de un patronímico convertido en un nombre de título o de carga política. Fray Andrés de Avendaño corrobora esta información.

¹² Muchas gracias a Teri Arias Ortiz por haberme otorgado este documento y su paleografía.

Viénele este reinado por herencia y así siempre son Ah Canekes sus reyes, mas no por eso todos Canekes son de sangre real ni parientes porque también se llaman Canekes todos los de su pueblo o parcialidad y no por eso son sus parientes, porque tienen de demás a más sus apellidos legítimos y sólo tienen ese por la cabeza que los gobierna (Avendaño y Loyola, 2001, fol. 38v).

La división en segmentos no obedece necesariamente a una filiación real; no todos los Canekes tienen lazos de sangre con Canek. El concepto de *casas* aparece relevante por hacer énfasis en el uso del lenguaje del parentesco como elemento integrador (Gillespie, 2011, p. 44).

La lista de Rivas y sus 53 asentamientos, 27 en dirección de Guatemala y 26 en dirección de Campeche, y 42 patronímicos es otro ejemplo del proceso descrito por Avendaño. Es decir, que las poblaciones toman el nombre de los gobernantes de sus respectivas parcialidades.

Una sociedad segmentaria puede aparecer como altamente jerarquizada, el gobernante principal es el jefe de su linaje al que todos los otros linajes que componen la sociedad se subordinan, jerarquía *halach uinik/batab/ajkuch kab* o *kuuchcabal/batail/kuuchte'el* en Yucatán, o *k'ujul ajaw/realeza/nobleza/ajawo'ob menores en Palenque* (Izquierdo y de la Cueva & Bernal Romero, 2011), o *ajaw/batabo'ob - Rey/reyezuelos/caciques* en Tah Itzá. Pero esta visión parece como reductora cuando se analizan las complejas relaciones horizontales que unen los diferentes linajes subordinados, además de las relaciones verticales, y la práctica del poder que operan los actores sociales. Este modelo de una sociedad segmentaria estructurada no sólo verticalmente sino también horizontalmente, cuyas relaciones entre sus segmentos no son estrictamente jerárquicos, es el de la heterarquía.

2. Ideología, heterarquía y casas en la entidad política itzá

Como sociedad segmentaria la entidad política itzá se compone de varios linajes integrados por el gobernante principal. El linaje Canek, *yax ch'ibal* de su sociedad tiene que competir para mantener la integridad de su entidad política y el lugar que ocupa su linaje en la sociedad. Con estos fines la casa Canek' desarrolla una serie de estrategias concretizadas en un complejo discurso ideológico.

El linaje gobernante es el centro de la organización sociopolítica, Canek vive en el centro cívico ceremonial de la ciudad, un espacio a la vez político, administrativo, religioso y residencial. El centro funciona como sede de las actividades políticas comunitarias. Ahí, se realizan las juntas entre los diferentes actores políticos, cogobernantes, de la entidad política y las toma de decisiones. La arquitectura pública de este no es solo un símbolo del orden cósmico, sino que es el orden cósmico concretizado en la tierra. Es un elemento coercitivo del poder, parte de su discurso ideológico.

El yax ch'ibal es divinizado, elabora un mito de fundación o/y de origen. Canek se revindica de una ascendencia prestigiosa sin duda enlazada con un mito de fundación.

Respondióle que aquel señorío lo había heredado de sus antecesores y que desde que vinieron de Chichénitzá sus ascendientes habían obtenido aquel señorío (Villagutierre y Sotomayor, 1985, lib. 8, cap. XVI, p. 469).

Dice el padre Fuensalida que cien años ántes que viniesen los españoles á estos reinos, se huyeron de Chichén-Itzá en la edad que llaman ellos octava, y en su lengua Uaxac Ahau (Uaxac Ahau Katun), y poblaron aquellas tierras donde hoy viven (López de Cogolludo, 1957, lib. 9, cap. XIV, p. 507).

De la misma manera, el *ch'ibal* Couoh se revindica de Mayapán.

Los Kowoj son casi uno y los mismos que los Itzá porque ellos estaban situados al norte de las orillas de su lago (Petén Itzá). Algunos de ellos son originallente de Yucatán, los Itsas de Chichén Itzá y los Kowoj de Tankah, 10 o 12 leguas de esta ciudad (Mérida); Ellos (los Kowoj) se retiraron (de acuerdo con lo que ellos dicen) al tiempo de la conquista, y los otros (los Itzaj) más temprano (AGI, Escribanía de Cámara de Justicia, 339B, n. 18, 1704).

Respondió el más viejo con una fingida risa que él se alegraba mucho de eso, para salir de aquellos montes en que se hallaba y venirse conmigo a la provincia, a sacar unos títulos de tierras que sus antepasados tenían y vivir en ellas con gusto entre sus hermanos mayores los españoles (Avendaño y Loyola, 2001, p. 34v).

Este fenómeno es muy frecuente y no sólo en la península. Diego de Landa menciona que numerosos *yax ch'ibalo'ob* yucatecos sostienen que provienen de Mayapán, lo cual es una reivindicación política (Landa, 2003, p. 120). Es evidente que no todos los mayas peninsulares tienen lazos de sangre con un gobernante de Mayapán. Los grupos k'iche' y kaqchikel, en las tierras altas de Guatemala, elaboraron también mitos de origen y fundación (Craveri Slaviero, 2013; Recinos, 1950). Los gobernantes de las entidades políticas mixtecas también usaron de manipulaciones simbólicas respaldadas por un discurso ideológico para crear un enlaces de parentesco con otras entidades prestigiosas, como las del Altiplano Central (Cholula, Tula, Tenochtitlan), al compartir antepasados comunes (Rincón Mautner, 2012). La elaboración de un discurso fundacional, la veneración compartida de ancestros divinizados y la constitución de lazos sociales a partir de lenguaje del parentesco que no siempre obedecen a reglas de descendencia son parte de una misma estrategia política. Este mismo proceso permite al *yax ch'ibal* Canek la legitimación de su poder y la creación de lazos de parentesco por la veneración de ancestros míticos comunes. El linaje Canek actúa como una *casa*, su patronímico como sus antepasados y la práctica ritual realizada para rendirles culto es parte de su patrimonio inmaterial que se transmite de generación en generación y opera como factor de identidad (Gillespie, 2000a, p. 25). Una práctica similar a la de las entidades políticas del periodo Clásico en donde la familia del *k'ujul ajaw* es emblemática de todos los linajes subordinados. El grado de parentesco con el *k'ujul ajaw* determina y define la posición social. Como representante de los linajes subordinados, el *k'ujul ajaw* comparte sus ancestros con toda la sociedad. Son venerados por todos en un culto colectivo público que define la identidad colectiva de la sociedad (Izquierdo y de la Cueva & Bernal Romero, 2011, p. 156). Como descendiente de los ancestros deificados y compartidos con los demás linajes, el Canek un personaje sagrado, integra el mundo profano y lo sagrado, los humanos y los dioses, de la misma manera que integra los linajes subordinados a su propio linaje. Este aspecto político-social del culto a los antepasados fue un tema muy trabajado por historiadores, arqueólogos y antropólogos (Le Guen, 2003; McAnany, 2014). Es parte de las estrategias empleadas por grupos sociales en la perpetuación y crecimiento de su patrimonio. Aquí, es una estrategia del linaje Canek para fomentar la integración de *batabilo'ob* a su *kuuchkabal*.

La alianza matrimonial es otra estrategia usada por los mayas a lo largo de los periodos Clásico, Posclásicos y Coloniales. Ah Chan/Don Martín Chan¹³ es un buen ejemplo de alianza matrimonial y exogamia de linaje. Es hijo de Kante', una hermana de Canek', y de un miembro del linaje gobernante, tal vez un *batab*, de Tipú; se casó con una hija del *batab* Couoh con quien vivía en Yalain, tal vez ejerce un cargo política, administrativo o religioso (ver Figura 36).

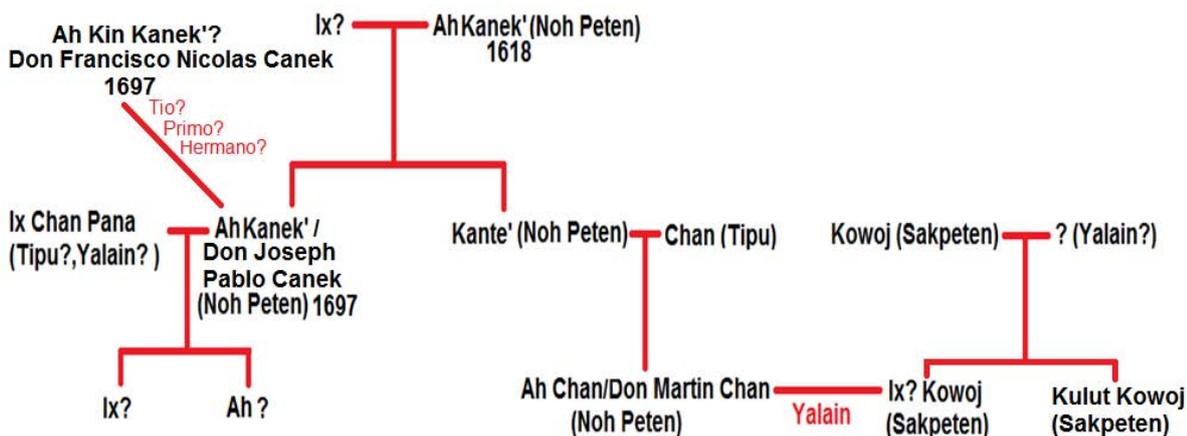


Figura 36: Árbol genealógico de Don Martín Chan, ejemplo de estrategia matrimonial en la sociedad itzá (AGI, Guatemala 151, m. 1, 1695; AGI, Guatemala, 151, 1697; Villagutierre y Sotomayor, 1985).

Dijo llamarse Don Martín Chan natural del Peten Grande en que esta el Rey; Hijo de Chan natural del Tipú y de Cantte hermana mayor del Canek que gobierna otros sitios y que a su padre lo pico una culebra de que murió y que su madre oyó decir que vino de Chichén Itzá que también es difunta mucho ha. y que se acristiano un año en la ciudad donde yo estaba y que yo lo lleve a bautizar, no supo decir su edad y por su aspecto al parecer tendrá treinta años y que esta casado en Yalain con una India llamado Couoh y que su suegro llamado Couoh estuvo en esta bahía y por miedo no entro a hablar en esta real y no supo dar razón de su oficio. Y esto responde (AGI, Guatemala, 151, 1697, fols. 4–5).

Ah Chan es el enlace que une varias *batabilo'ob* y *ch'ibalo'ob*: Canek, Couoh, Chan de Tipú y Yalain. Su matrimonio con un miembro del *ch'ibal* Couoh permitió consolidar las relaciones entre su propio linaje y el linaje de su esposa. Que residieron en Yalain

¹³ La ortografía de este patronímico cambia según las fuentes, aparece como Ah Chan y Don Martín Chan en los documentos de archivo y como Ah Can/Don Martín Can en la obra de Juan de Villagutierre.

puede ser otro elemento de la misma estrategia de consolidación de la integridad del *kuuchcabal*. La exogamia local es la estrategia de la alianza política.

La integración o la separación de un *batabil* a un *kuuchcabal* pueden efectuarse con o sin violencia. La integración de un *batabil* por conquista militar implica la implantación de un nuevo grupo gubernamental y, por lo tanto, la eliminación del anterior (Okoshi Harada, 2006b). Los *batabo'ob* vencidos son esclavizados o sacrificados y el linaje vencedor manda uno de sus miembros como nuevo *batab*. Pero un *batabil* puede integrarse de su propia voluntad a una entidad política superior, vía sujeción voluntaria o alianza matrimonial. Esos dos procesos permiten al grupo local mantenerse al poder.

Dise dho Capitan Don Martín en presencia de dho rey y sacerdote ser originarios deste peten y que sus padres se pasaron a dho paraje de Yalain a milpear en donde hasta aora se quedado y que es sola y entre dha poblacion la cual sujetava su padre y pr muerte suya sucedió el y que son muchos sus yndios los quales le obedecen= (AGI, Guatemala 345, m. 2, 1697, fol. 304v)

El *batabil* de Yalain fue creado por miembros del *yax ch'ibal* que migraron en búsqueda de tierras cultivables. Ah Chan afirma que la población de Yalain es originaria de Noh Petén y que la nueva entidad política fue gobernada por sus padres. Su padre, originario de Tipú pudo acceder a un cargo político en Yalain, tal vez *batab*, al casarse con la hermana de Canek que hubiera migrado con otros miembros de su *ch'ibal*. Es otro ejemplo de estrategia matrimonial por exogamia de linaje similar al funcionamiento heterárquico de la entidad política maya del clásico tardío de Palenque. En las sociedades heterárquicas, las relaciones entre miembros de un mismo linaje son endogámicas adentro de los diferentes linajes que la componen, mientras que las relaciones entre estos linajes son exogámicas. Los *ajawo'ob menores* que encabezan los linajes subordinados son elegidos por los miembros de sus propios linajes, este proceso es definido como *elección interna de sentido ascendente*, pero el acceso a un cargo generalmente reservado para los miembros del linaje principal, el del *k'ujul ajaw*, depende de la decisión de las instancias superiores de la sociedad, este proceso es definido como *elección externa de sentido descendente*. Por lo tanto, un miembro de un linaje subordinado puede acceder a las más altas esferas de la sociedad vía una designación a un cargo importante, o vía

alianza matrimonial. Ah Sul, *ajaw* menor de linaje subordinado residente del Grupo IV de Palenque, es un ejemplo perfecto del proceso de *elección externa de sentido descendente*: accede a los cargos de *yajaw k'ahk'*, cargo militar traducido como “vasallo del fuego” y de *ah k'uhu'n*, cargo religioso generalmente reservado a miembros del linaje gobernante traducido como “el Venerador” o “el Adorador” (Izquierdo y de la Cueva & Bernal Romero, 2011, p. 161).

La Reina Roja *Tz'ak-b'u Ajaw*, esposa de *K'inich Jaanab' Pakal k'uhul b'aakel ajaw* de 615 hasta 683 d.C. pertenece al linaje subordinado Okib' de Ox Te' K'uh, fuera del área urbana de Palenque, al igual que Kinuuw Mat, madre de *K'inich Ahkal Mo'Nahb k'uhul ab'aakel ajaw* de 721 hasta 736 d.C. (Bernal Romero, 2005, 2011). Mediante la alianza matrimonial el linaje Okib' accede a las más altas esferas del *ajawlel* palencano al integrar el núcleo familiar del *k'uhul ajaw* (ver Figura: 37).

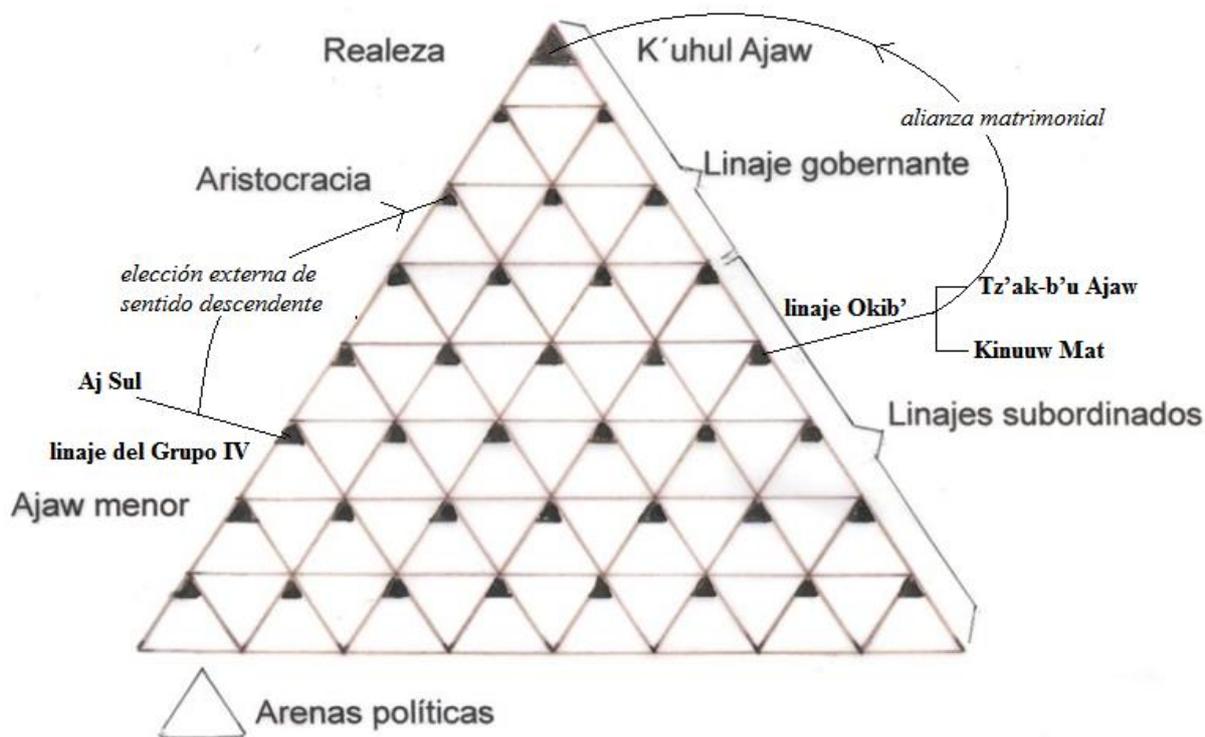


Figura 37: Funcionamiento heterárquico del ajawlel palencano, esquema modificado partir de: (Izquierdo y de la Cueva & Bernal Romero, 2011, p.155).

Por lo tanto, en la sociedad heterárquica de Palenque, la cohesión social se logra a través de la interdependencia entre los linajes subordinados y el linaje gobernante. Los procesos de movilidad social son la *elección interna de sentido ascendente*, la *elección externa de sentido descendente* y las alianzas matrimoniales. Estos procesos tienden a la acumulación de cargos y poderes en manos de linajes subordinados como

el linaje de Ah Sul o el linaje Okib', y a la pérdida del poder real del linaje gobernante y aun del *k'ujul ajaw* hasta la desintegración del *ajawlel*.

Otro ejemplo de estrategia política es la creación y sujeción voluntaria de nuevos *batabilo'ob* al *yax ch'ibal* Canek.

Por lo que mira a los dos Petencillos o Yslas que estan en otra laguna pequeña llamada Ekexil por la parte del este declaran el Rey Don Pablo Canek y el Kincanek que en estos dos petencillos ay muchos poblacion y que dista de este Peten como dos leguas una de laguna y otra de monte adentro y que otra poblacion no tiene cacique ni lo han tenido por que son yndios que ha mucho tiempo que se fueron a esos parajes a milpear y que como han vivido allí de asiento hisieran casa del ydolatria observando dar la obediencia a dho rey y sacerdote.

Por lo que toca a los dos petencillos de la laguneta del zacpui que esta al uesnoxueste=

Declaran los dhos que estos dos petencillos constan de quantiosa poblacion la qual no tiene cacique actualmente pero que es verdad lo tuvo antiguamente mas que fallecio y no se ha nombrado otro y que son originarios deste peten y la cavesa o cacique que fallecio se paso a d[ic]hos parajes por solo la conbeniencia a milpear en donde estan y avitan hasta aora de asiento haviendo casa de ydolatria dando la obediencia a dho rey y sacerdote y tambien declaran q en los contornos de dhos Petenes ay muchas milperias q no son rigurosamente pueblos aunque ay muchos yndios con sus familias y que a dhos parajes o milperias les tienen puestos sus nombres como son Cholopicu= (AGI, Guatemala 345, m. 2, 1697, fol. 303v).

Al igual que el *Batabil* de Yalain, el de Equixil parece haberse creado por necesidades alimentarias. Al integrar a su *kuuchcabal* nuevas tierras agrícolas el *yax ch'ibal* Canek se asegura una buena producción y evita la hambruna, eso fideliza los *batabilo'ob* y puede ser un argumento para otros *batabo'ob* al momento de decidir de una posible integración voluntaria al *kúuchcabal* Canek. En Yucatán, Hun Uitzil Chac, fundador del *yax ch'ibal* Tutul Xiw, se casó con la hija del *batab* de Ticul; de esta manera integró a

su *kuuchcabal* el *batabil* de Ticul, un gran productor agrícola, de manera durable (Okoshi Harada, 2011, p. 216).

En 1695, Canek manda a su sobrino Ah Chan como embajada en Mérida con objetivos, entre otros, el intercambio con los españoles.

Y preguntándole qué razón o motivo tuvo para enviar tal embajada y para pedir los padres. Si fue, acaso, por razón de miedo de los españoles o por cuál otra razón. Respondió que le había movido la necesidad de comercio, de tener hachas y machetes (Villagutierre y Sotomayor, 1985, lib. 8, cap. XVI, p. 469).

Al controlar el intercambio de larga-distancia el *yax ch'ibal* se abastece en recursos de prestigio originarios de regiones lejanas. Según Landa, un hijo del *yax ch'ibal* Kokom era encargado del intercambio con la región del actual Golfo de Honduras.

Que el hijo de Cocom que escapó de la muerte por estar ausente en sus contrataciones en tierra de Ulúa (Landa, 2003, p. 98).

La tierra de Ulúa se ubica al norte del actual Honduras, este miembro del linaje gobernante Kokom hubiera podido ser encargado del intercambio con Nito o Naco, importantes lugares en el tránsito de bienes de intercambio, en donde el *yax ch'ibal* chontal de Acalán también tiene intereses.

No hay en ella otro señor principal sino el que es el más caudaloso mercader y que tiene más trato de sus navíos por la mar, que es este Apaspolon, de quien arriba he nombrado a vuestra majestad por señor principal. Y es la causa ser muy rico y de mucho trato de mercadería, que hasta en el pueblo de Nito, de que adelante diré, donde hallé ciertos españoles de la compañía de Gil González de Ávila, tenían un barrio poblado de sus factores, y con ellos un hermano suyo, que trataba sus mercaderías (Cortés, 1963, p. 263).

La redistribución de estos productos a los *ch'ibalo'ob* subordinados permite fidelizar o, según la misma lógica que por la integración de tierras fértiles, convencer a un *batabil* independiente integrarse voluntariamente al *kuuchcabal*.

Cuando es amenazada la integridad de su *kúuchcabal*, Canek intenta mantener la cohesión con la promesa de suministrar los linajes subordinados de productos muy valorados como herramientas metálicas de manufactura española. El *batab* Couoh y sus aliados que conocen esta estrategia replican:

Le dijeron al rey en mi presencia muchas desatenciones, después de las cuales, prosiguiendo, dijeron que de qué les había de servir la amistad de los españoles, y su ley?: que si era por tener hachas y machetes para sus labranzas, que hasta allí o entonces, no les había faltado con que milpear: que si era por los géneros y ropa de Castilla para vestirse: que cuando ellos necesitaban de nada de eso, porque lo tenían ellos muy bueno (Avendaño y Loyola, 2001, fol. 39v).

El poder político se materializa en la palabra, la palabra como derecho del poder pero también como deber. El discurso es entonces el lugar privilegiado del poder político, de su materialización, de su concreción; discurso conservador para el buen mantenimiento del orden social o discurso innovador que perturba el orden social. De esta manera el discurso del Canek como el del Couoh son a la vez conservadores e innovadores. Conservadores porque el Couoh no acepta la alianza con los españoles: “no los necesitamos,” pero innovador porque codicia el papel de Canek en la sociedad itzá. Innovador porque el Canek acepta la presencia española pero conservador porque esta presencia implica la continuidad de su papel en la sociedad. La oposición de los Couoh surge como un rechazo a la innovación religiosa y política. Al aceptar el bautismo y la sujeción el linaje Canek rompe con la integridad cosmopolítica de la entidad política, integridad producida y reproducida por los soberanos en sus actividades rituales públicas. Pero el poder es condicionado por los que lo asignan y el gobernante que abusa de un poder que no posee se arriesga a sufrir las reacciones de sus administrados. El poder del gobernante depende del grupo, dicho de otra manera el grupo da al gobernante el poder según sus necesidades. Si el gobernante dirige las actividades económicas, rituales, militares... no posee un poder decisional y puede ocurrir que sus órdenes no sean ejecutadas y los *batabo'ob* riñen al Canek frente a Avendaño cuando se enteran de la embajada de Ah Chan. Las relaciones entre el *yax ch'ibal* Canek y los *ch'ibalo'ob* subordinados parecen hostiles, hasta belicosas. Avendaño tendría muchos intereses en transmitir a las autoridades civiles, militares y religiosas de Yucatán la imagen de una sociedad Itzá débil, sujeta a

violentas divisiones políticas. Las discusiones entre Canek y los *batabo'ob* pueden ser parte de la praxis normal de la toma de decisiones. Pero hay que considerar las posibilidades de usar de la guerra para resolver un conflicto interno. Cuando un *batab* no acepta la alianza matrimonial o cuando se niega a integrar la red de distribución de bienes prestigiosos, el *yax ch'ibal* resuelve el problema por una acción belicosa. Según Avendaño, Canek identifica los *batabo'ob* Couoh y Chakan Itzá como sus peores enemigos; el franciscano afirma:

Y el rey vi que hizo poco caso de ellos, y fue porque, según supe después de boca del mismo rey, eran sus enemigos (Avendaño y Loyola, 2001, fol. 39).

De manera similar a los *yax ch'ibalo'ob* yucatecos, Canek no tiene poder absoluto. Las negociaciones con el franciscano fray Andrés de Avendaño en embajada en Noh Petén para evangelizar y someter a los Itzaes a la corona española, revelan este aspecto de la organización política Itzá.

En fin, saqué las cartas de la embajada y para que la oyeran, no costó poco trabajo, el que se sentaran y callaran: hice parecer a todos los sacerdotes, que son los maestros de la ley, a mí presencia y a todos los caciques, capitanes y principales de todas las parcialidades de aquella isla o peten, y haciéndolos sentar por su orden junto al rey, entre sacándolos de la plebe, donde estaban, les comencé a leer la embajada que el gobernador por escrito enviaba, en nombre del rey nuestro señor. Oyéronlo, gustosos, porque lo entendieron todo; y, levantándonos todos para salir de dicho adoratorio (que ni en él, ni en los demás, hay ídolos porque, como he dicho, lo tienen públicamente en las calles), respondieron estas palabras: - "Cato vale (Ca to uale):" que es como si dijeran: - "Pensaremos lo primero, que tiempo hay para responder aguárdate (Avendaño y Loyola, 2001, fol. 31).

Cuando recibe el misionario franciscano, Canek reúne a los *batabo'ob* de los linajes subordinados. Después de haber escuchado el mensaje del fraile, contesta que sólo podrá responder tras discutir con sus *batabo'ob*. Si el gobernante principal aparece como la autoridad centralizada de su sociedad o como la cima de su jerarquía política es porque los españoles lo identificaban como tal y se dirigían ante él. Pero este personaje no tiene poder ni autoridad absoluta sobre su población sino obligaciones

rituales y económicas como garantizar el buen funcionamiento del cosmos, mantener la buena concordia entre su pueblo y sus dioses y redistribuir bienes; eso mediante la celebración de fiestas y la organización de banquetes. ¿La sociedad itzá puede ser un estado y la asamblea de las *batabo'ob* su mayor institución? No si se considera que la sociedad itzá es una alianza entre cada *batabil*. De la misma manera que el *batabil* es la alianza de los *caho'ob* que lo componen. Así la sociedad itzá es una unión cooperativa de varios linajes y el poder político es compartido entre cada linaje. Este modo de funcionamiento es muy similar al de las entidades políticas del norte de Yucatán durante el posclásico tardío. En Calkiní, los *batabo'ob* reunían en frente del árbol *yaxche'* (*Ceiba pentandra*) árbol cósmico y sagrado, mientras tanto, el *halach uinik* les da la espalda. El papel del *halach uinik* es mantener la armonía cósmica, pero también dar justificación a las decisiones tomadas por los *batabo'ob* según la cosmogonía del grupo. El *halach uinik* no participa a la administración de su *kuuchcabal*, juega el papel de integrador de los linajes subordinados y de intermediario entre los humanos y los dioses. Los enlaces que federan al *kuuchcabal* con sus *batabilo'ob*, y al *batabil* con sus *kuuchte'elo'ob* son basados en relaciones políticas, rituales, económicas y de parentesco. Estas entidades políticas tienen un carácter jurisdiccional (Okoshi Harada, 2011, p. 257). Por lo tanto, la organización sociopolítica yucateca en el posclásico tardío aparece como una heterarquía; los elementos que la constituyen no pueden estrictamente jerarquizados. Cada *cah* tiene autonomía en cuanto a su *batabil* y de la misma manera cada *batabil* tiene autonomía en cuanto a su *kuuchcabal*. Los límites de esta autonomía son difíciles de identificar (Okoshi Harada, 2006b, p. 46). Pero podemos inferir que el papel del Canek es integrar los linajes subordinados y mantener la orden cósmica del mundo como la integridad de su *kuuchcabal*.

Sentéme con ellos, un breve rato, y les pregunté: - "¿Qué era lo que habían determinado responder a mi embajador?" A que anticipándose el rey respondió por todos las mismas palabras de arriba: - "Catto. Cato vale (Cato, ca to uale): ahora ahora responderemos." Y hablando dicho rey, aparte, conmigo, me preguntó qué es lo que yo quería saber? À que le respondí: - "Saber si queréis admitir la ley de Dios, y amistad de los españoles, que ayer os propuse; y si queréis entrar a ser cristianos, según os lo tiene profetizado por unos profetas, supuesto que no ignoráis, es ya llegado el

tiempo." A que me respondió el rey, con otros dos que con él estaban; que sí querían ser cristianos (Avendaño y Loyola, 2001, fol. 33).

Frente a los representantes de los *ch'ibalo'ob* subordinados, Canek rechaza las preguntas insistentes de Avendaño; es una vez solo con uno de sus más fieles aliados que acepta la propuesta del franciscano. La reacción hostil del *batab* del *ch'ibal* Couoh revela las tensiones que provocaron la presión española sobre la integridad de la entidad política itzá. Al enfrentarse al *yax ch'ibal* Canek, el representante del *ch'ibal* Couoh revela el peso político que tiene sobre los demás *batabilo'ob*. Parece que los Couoh aspiran a ser *yax ch'ibal* o a separarse del *kúuchcabal* Canek. Usan varias estrategias como constituirse una red de aliados para oponerse al Canek. Con la elaboración del mito del origen de su linaje en Mayapán reorganizan la genealogía a favor del jefe de su linaje y fundación. Al dar su hija en matrimonio a Ah Chan, el linaje Couoh crea un enlace de parentesco consanguíneo con el linaje gobernante Canek. Es una empresa política total que implica el parentesco, una ideología, la capitalización y redistribución de bienes de prestigio, y también la producción de una cultura material factor de identidad. Desde el 1987 El Proyecto Maya-colonial de la Southern Illinois University, dirigido por Don S. Rice y Prudence M. Rice, emprende excavaciones en la región de los lagos del Petén central. En varios sitios, los arqueólogos identificaron grupos ceremoniales muy similares a los de Mayapán. Uno de estos sitios es Zacpetén, capital del linaje Couoh cuyos principales afirman ser originarios de esta ciudad (AGI, Escrivanía de Cámara de Justicia, 339B, n. 18, 1704), mientras el linaje Canek se reivindica de Chichén Itzá (Villagutierre y Sotomayor, 1985, lib. 8, cap. XVI, p. 469). Este conjunto de templos fue identificado por primera vez por Proskouriakoff durante las temporadas de excavaciones llevadas a cabo por la Carnegie Institution (Proskouriakoff, 1962) (Ver Figuras 38).

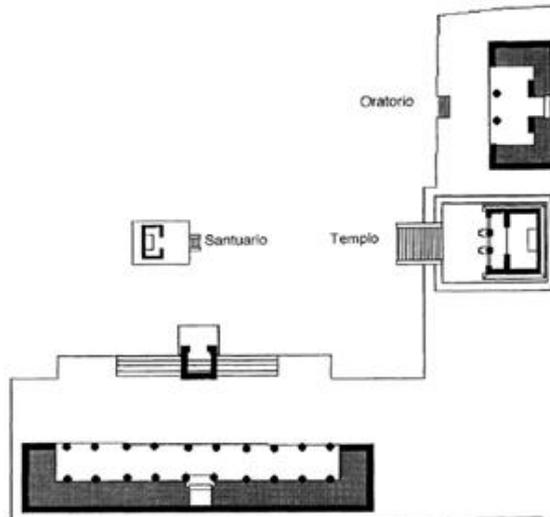


Figura 38: Conjunto arquitectónico típico de Mayapán (P. Rice & Pugh, 1997)

Este conjunto característico está presente en Zacpetén, identificada como capital del linaje Couoh (ver Figura 39).

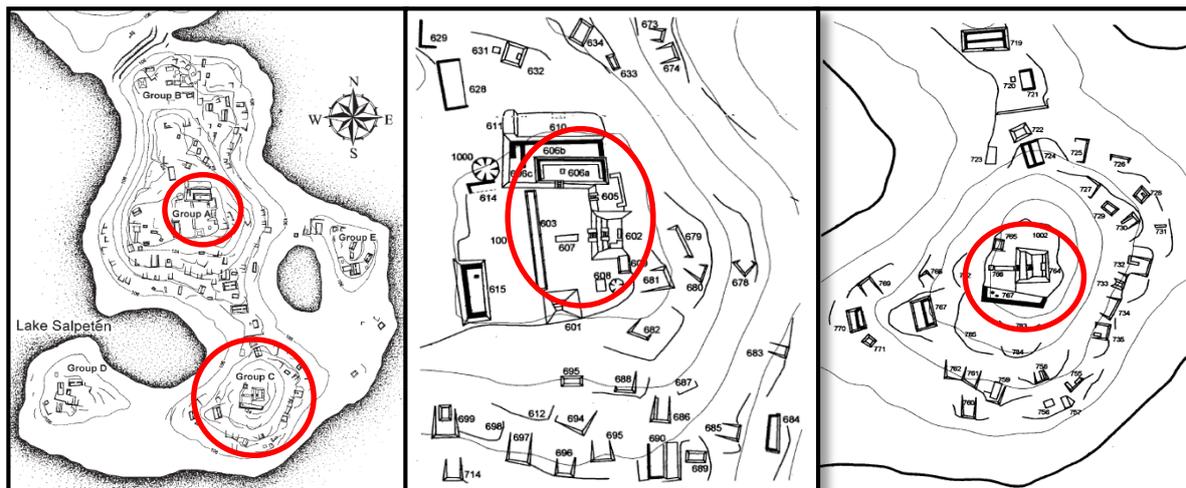


Figura 39: Ubicación del conjunto ceremonial en los grupos A y C de Zacpetén (Rice & Rice, 2009).

Este patrón arquitectónico como la producción de la cerámica roja “Red ware”, imitación del estilo Mayapán, son parte del patrimonio material del linaje Couoh. De la misma manera que el linaje Canek se reivindica de Chichén itzá y según el concepto lévi-straussiano el linaje Couoh funciona como una casa, al reivindicarse de Mayapán inscribe su linaje en el tiempo y en el espacio (Gillespie, 2000b; Joyce, 2000). Con estas estrategias, el linaje Couoh legitima su voluntad de ascensión política.

En la sociedad itzá el parentesco, lo mítico y lo ritual como lo político y lo económico participan de la práctica social total, dan su significado a la sociedad, a su estructura y a sus leyes. El esfuerzo franciscano de extirpación de la idolatría aparece para los

indios como una aberración cósmica, un no-sentido ontológico. ¿Como el Canek puede pensar en abandonar la religión que legitima su papel y su lugar en el orden social de su propia comunidad? Así, el bautismo no es entendido como el abandono de la práctica ritual ni como el fin de la idolatría según el vocabulario de los misioneros.

Las tentativas de evangelización de los itzaes son efectuadas únicamente por franciscanos, quienes a lo largo de los siglos XVI y XVII construyeron un conocimiento de la “cultura maya yucateca” cuyas expresiones concretas son los numerosos artes de lengua, gramáticas, vocabularios, crónicas y otros tratados. Usan, en sus tentativas de conversión, las profecías yucatecas, las cuales, según la interpretación franciscana, anuncian la llegada de una nueva religión cuya manifestación es esta nueva Iglesia apostólica perfecta. Pero este discurso es propiamente franciscano. Los ejemplos de tales profecías aparecen en crónicas usadas por franciscanos (Lizana, López Cogolludo, Villagutierre y Sotomayor) o en los libros de Chilam Balam, compilaciones de textos copiados y recopiados hasta el siglo XVIII. Por estar, tales textos, escritos en alfabeto latino los autores y copistas fueron alumnos de algún convento franciscano, en donde además de aprender a escribir, recibieron una educación católica, tal vez como maestro cantor. No era raro que los franciscanos eligieran a los especialistas rituales nativos para cumplir con funciones sacerdotales en iglesias de visita. Por eso, las profecías de los diferentes libros de Chilam Balam son llenas de referencias al dios cristiano y a la llegada de la nueva religión. Tales textos no revelan un pensamiento maya prehispánico prístino. Esta interpretación sería muy esencialista.

La interpretación de la historia de la conquista del Petén itzá según la cual los itzaes esperaban el regreso del k’atun 8 ajaw para rendirse, o por lo menos para aceptar el bautismo, según los anunciaban sus profecías es un análisis estructural en donde los acontecimientos están interpretados según la estructura cultural de los itzaes. Canek actuó de acuerdo con el pensamiento cíclico maya, o por lo menos con la idea que nos hacemos de tal pensamiento. Tales argumentos subordinan la coyuntura, inherentemente dinámica, a la estructura por definición estática. En la práctica coyuntura y estructura operan una interacción, se influyen mutuamente. Así los eventos son interpretados según la cultura pero dicha cultura es modificada por estos eventos (Sahlins, 1988). La praxis produce la cultura, es la concretización de la estructura, pero esta praxis al producir y reproducir la cultura la codifica y recodifica.

De esta manera el valor de un signo cambia diacrónicamente. Estos mismos sucesos históricos que ocurrieron a lo largo del siglo XVI pueden ser analizados en claves cosmo-históricas. De esta manera todos los actos de los españoles como de los itzaes toman la forma de una negociación cosmopolítica (Stengers, 2005). Para tales fines, conviene hablar de sistemas organizados en red, más que de estructuras. El concepto es relacional y dinámico por definición, el sistema se construye a medida que se tejen y operan las relaciones (Latour, 2008). Estas redes se tejen de relaciones entre agentes. Un agente da un estatus a otro con el cual va a interactuar. Esta construcción es semiótica, los agentes se cargan de sentidos mutuamente. Pero para estas representaciones toman lugar en el momento de la interacción. No se puede hacer una imagen clara del otro antes de actuar con él, y esta carga semiológica es dinámica, evoluciona a medida que opera la interacción. Las representaciones con las cuales los actores se conciben mutuamente se revaloran como van evolucionando las relaciones, son también dinámicas y performativas. En este contexto, las relaciones, alianzas o rivalidades, son pragmáticas y siempre sujetas a una incógnita. Así la llegada de Ah Chan a Mérida fue una incógnita, como la llegada de Martín de Ursúa a Noh Petén en un bergantín. Algunas relaciones se hacen más fuertes o más estables, pero eso también es sujeto a incógnita. Cuando Ah Chan se casa con la hija Couh, se espera una alianza pacífica estable entre los dos linajes. Pero la llegada de los misioneros franciscanos rompe con ésta esperanza, y resulta un enfrentamiento entre estos linajes emparentados.

En la sociedad itzá la institución que toma las decisiones parece ser el consejo de jefes de linajes. El consenso parece ser la modalidad de toma de decisiones. Así, el Canek elude constantemente las preguntas de Avendaño con la misma respuesta: "Mas tarde." Canek no puede dar respuesta al franciscano hasta que la asamblea tomó una decisión unánime. La única opción del Canek es pedir a Avendaño que mate a sus "peores enemigos" los que se oponen a su política. Para no sufrir una rebelión de sus *ch'ibalo'ob* subordinados, Canek pide a los españoles una intervención militar para eliminar los recalcitrantes.

Que siendo falso como lo fue, el que yo los enviase y obrando del rigor de la milicia con las tres cabezas principales de ellos que eran el cacique Covoh y el cacique Can con el capitán Covoh. Todos a los cuales por respuesta de la embajada me dijo el rey del peten que si a éstos que eran

sus enemigos les degollaba el gobernador, entregaría él todos los petenes (Avendaño y Loyola, 2001, fol. 48).

Una vez eliminados los representantes de los *ch'ibalo'ob* rebeldes, Canek puede remplazarlos por miembros de su propio linaje y así reforzar su poder, y según el acuerdo con los españoles, pedir la sujeción a Martín de Ursúa. Pero según la concepción itzá del poder y de la organización política, Martín de Ursúa puede ser percibido como el *halach unik* de un *kuuchcabal* más extenso y poderoso. Los itzaes se relacionan con los españoles según su propia praxis social, de acuerdo con su propia organización políticosocial, en una acción coherente según su propia perspectiva. No se consideran como menos poderosos o menos desarrollados que la sociedad colonial española establecida en Yucatán y en Guatemala y con la cual tienen un estrecho contacto a través del constante movimiento de personas y bienes que transitan entre ellas como los misioneros, los yucatecos huidos, los comerciantes... Los itzaes no hacen una comparación de escala entre su sociedad y la sociedad colonial. Para Canek, la sujeción a la Corona española es un concepto desconocido, al aceptar una alianza con Martín de Ursúa se integra a una entidad política más grande, pero conserva su autonomía de la misma manera que un *batabil* conserva su autonomía al integrarse a un *kuuchcabal*. Además Martín de Ursúa ofrece al Canek condiciones apreciables.

Capitularon con el Canek que se quedaria con el cacicazgo y gobierno como le tenian, por ser señor natural, y nombrarian alcaldes y demas gobierno como acá le tienen los indios. Que le sucederian en el cacicazgo sus descendientes y que á uno de ellos, el que nombrase, se le daría título de teniente para que le ayudase á gobernar. Que en diez años no pagarian tributo, y despues les señalaría el rey alguna cantidad moderada por haberse dado pacíficamente por sus vasallos y recibido el santo evangelio (López de Cogolludo, 1957, lib. 9, cap. XIII, p. 504).

A pesar de todos estos esfuerzos y estrategias, Canek no consiguió mantener la integridad de su *kuuchcabal*. Con la intervención militar de Martín de Ursúa y su entrada en Noh Petén en 1697 los *ch'ibalo'ob* se dispersan en la densa selva tropical del Petén central para seguir la guerra contra el invasor. Pero la sociedad itzá no se desintegra. Si el *kuuchcabal* de Noh Petén estalla, los itzaes se reorganizan según

sus linajes. El *cah*, unidad mínima de la sociedad es, por la fuerza de los enlaces de parentesco y de reciprocidad que lo caracterizan, el lugar privilegiado de la resistencia después de la desintegración de la macroestructura de la sociedad. Aún después de la caída del centro cósmico de la sociedad, la sociedad se reorganiza, de manera fraccionada y dispersa. El documento *Mapa y descripción de la Montaña del Petén e Ytzá* fechado de los primeros años de siglo XVIII referencia varios de estos grupos reorganizados.

Esta montaña contiene y comprehende en ssi cinco provincias distintas con diversas naciones de indios de muy distintos y contrarios genios y naturalezas, unos que otros, y dhas cinco provincias tienen si cada una su reyezuelo coronado en ella. Después que el año passado de 1699 se llevaron presos a Guathemala al rey Canec, y a su principe, que era rey de toda la montaña, y eran sus capataces y tributarios todas las dhas provincias y los que o y son reyes en ellas, y todos tienen puertos a dha laguna, que está demarcada en medio que tiene de largo de Oriente al Poniente 28 leguas y de ancho por lo mas angosto mas de 13 leguas con una isla dentro de dha laguna a donde tenia su corte y haitación dho rey Canec, y lo que se llama Pettén Itzá (AGI, Escribanía de Cámara 339 B, pieza 14, 1701; Von Houwald, 1984, p. 259).

Estos “reyes coronados” son seguramente los *batabo’ob* que supieron conservar sus prerrogativas e integraron otros linajes a sus jurisdicciones para formar nuevas entidades políticas.

Este documento identifica varias de estas nuevas entidades políticas. Aún cuando la descripción es confusa, es posible identificar los linajes Tut, Chan, Chumaxau de Tipú y Couoh. Además, parece que la ubicación de estos linajes no corresponde con las informaciones contenidas en los documentos anteriores a la caída de Noh Petén. Así, este escrito que don Martín Chan encabeza los Chanes localizados en el norte, en zona kejache, como a Yalain. Chumaxau, identificado como gobernante de Tipú parece dominar la laguna de Sacpuy, al oeste del lago Petén Itzá y para agregar a la confusión del documento Chumaxao aparece como cacique de la entidad política dominada por los Couoh (AGI, Escribanía de Cámara 339 B, pieza 14, 1701; Von

Houwald, 1984). A tales datos se agregan la de los informes tocantes al caso de la muerte del mulato Juan Thomas (Arias Ortiz, 2013).

En 1700, Juan Thomas, mulato desterrado y condenado al trabajo forzado en el presidio del Petén itzá huye a los montes. Es capturado y sacrificado por los itzaes rebeldes. Una tropa de españoles se interna a los territorios todavía no pacificados para buscarlo (AGI, Escribanía de Cámara 339 A, Legajo 9 de pleitos Guatemala número quinto, 1704, fol. 23r).

Esta expedición realizó interrogatorios a varios itzaes y la producción de los informes consecuentes.

Preguntóseles que de qué pueblo o parcialidad eran y respondieron que son de la parcialidad de Chacha. [...]

Preguntóseles si supo quiénes habían sido los capataces que habían asistido o como se llamaban y responde que fueron (al margen izquierdo: capataces) el primero Can Puc, Cotipuc, Yex Puc, capateces y cabezas del pueblo de Jojop. Coti kanchan, Sam Kanchan, Chul kanchan, Ytzquin Kanchan, Ma Kanchan, Kabul Kanchan, Cucul Quitis y Chan Chan Quitis capataces cabezas del pueblo de Uakmaj, Yguit Kan, Hoc Kanek y Bol Kanek cabezas y mandones del pueblo de Chachachulte, y Can Kanek, Chac Canek, Cibit Canek, Quin Kanek, hermano del Rey Canek, que está en Guatemala, capataces y cabezas del Pueblo de Yalkac, Yocquix Chan, Yxis Chabin, cabezas del pueblo de Tzacsel, y Macha Macha Pana, cabeza del pueblo o parcialidad llamada Bich y Mentunachi de la parcialidad de Yaxbete que había sabido que estos habían asistido a la dicha muerte y sacrificio del español. (AGI, Escribanía de Cámara 339 A, Legajo 9 de pleitos Guatemala número quinto, 1704, fol. 29r).¹⁴

Las declaraciones indican que la ocupación de Noh Petén y la deportación de Ah Canek, Ah Kin Canek y Ah Couoh hacia Guatemala no provocaron la desintegración de la entidad política itzá, ni la pacificación de la región.

¹⁴ El documento fue amablemente otorgado por Teri Arias Ortiz, la paleografía es suya. La agradezco mucho por su confianza y su apoyo.

preguntósele quienes lo mataron y responde que el primero fue su rey Sesa Guit kan, y can Puc y Coti Puc y Ex Puc cabezas y capataces del pueblo de Jojop y Coti Kan Chan, Cucul quitis, Chachan Quitis, Kabil Kan Chan y HmaKan Chan cabezas y capataces del pueblo de Uakmaj, y Kauil CaNek, Us Canek, Ychin Canek, Bol Canek, Hoc Canek, y Guitz Can, cabezas y capataces de Chachachulte, y Kuin Canek, hermano del rey que está en Guatemala y Kan Canek, Chactzuntecun Chac Canek, Ciuit Canek, Ytzquin Canek y Tunal Canek, cabezas capitanes de Yalk, y Kan Quix Chan, Yx Chabin, y Ocquix Chan, capataces del pueblo de Tzacsel, y Chamache Pana capataz del Pueblo de Bich, y Momtumiche de la parcialidad de yaxbete, y que todos los chabines también se hallaron en la dicha muerte. Preguntósele si se había hallado el Tut y dijo que no porque estaban de guerra. Fue preguntado si se habían hallado los pueblos de Yaxmau, Chinoha, Ychtutz, Yal Lain, Mumunti, Yxmucujil, Picu, Balamtum, Tutes, Chachaes, Tzokohz, Bucup, Xipin, Yxmuan, Pantzimin, Chena, Yalac, Tuppop, La Ianich, Thacuna, Holca, Sacpui, o alguno de los nombrados a monestándole, que dijese la verdad porque de no lo castigarían y responde que no tubieron tiempo de llamarlos (AGI, Escribanía de Cámara 339 A, Legajo 9 de pleitos Guatemala número quinto, 1704, fol. 35r).

Al contrario, los itzaes se vengaron de la muerte de sus gobernantes principales y se apresuraron a elegir nuevos.

Fue preguntado si tenían rey que los gobierne y mande y responde de que si que ya tienen rey que los gobierne y mande que es un hermano de su rey y qu está en Guatemala y que se llama ¿Coja qun Kan? Y que (al amrgen izquierdo: elección del rey) lo eligieron en el pueblo de Yalka circunvecino al de Chachachulte y que entonces se juntaron todos lo pueblos y parcialidades de la parte del poniente y que le pusieron su corona y le pusieron su ropa nueva y que hicieron grande fiesta con sus bebidas y sus bailes (AGI, Escribanía de Cámara 339 A, Legajo 9 de pleitos Guatemala número quinto, 1704, p. 37r).

Además de reaccionar rápidamente a la crisis de 1697, los itzaes parecen haberse unido y aliado con otros grupos para seguir la guerra contra los invasores.

(al margen izquierdo: elección del rey) preguntósele si conoce al rey Sesaquitcan y dice que si y que conoce al otro Quin Canek que se coronaron luego que llevaron al rey Canek a Guatemala pero que no se halló cuando lo coronaron y que dichos dos reyes moran en el pueblo de Cunahao y Petumas que allá se fueron y se juntaron con los quejaches fue preguntado si conoce al Tut y responde que si lo conoce (*Ibid*, f. 38v).

Al comparar esta información con la lista de Diego de Rivas y el *Mapa y Descripción de la Montaña del Petén e Ytzá* es posible esbozar una reconstrucción parcial de la organización de los *batabilo'ob* itzá después de 1700.

Parece que los informes mencionan a dos reyes. Uno es el Rey Sasa Guit Kan (también mencionado como Chunaxau o Chumexen) cuyo nombre legítimo es Yx Canek que vivía en la parcialidad de Jojop compuesta del pueblo Sacpuy, el otro es Coja qun kan también mencionado como Chili Canek; era hermano del Ajaw Canek deportado y vivía en Yalcakac. Pero esos dos personajes podrían ser la misma persona.

El linaje Puc encabezaba la parcialidad de Jojop compuesta de los pueblos Jojop, Ahlalaich y Petmaz.

Los linajes Kanchan y Quitis encabezaban los pueblos Uakmay, Subelna, Chemac, Hesmo y Yalac.

El linaje Canek (y talvez Guit Kan, Tzin y Chactzuntecun) encabezaba la parcialidad de Jolpat compuesta de los pueblos Jolpat, Chachachulte, Yalea, Ah Ache, Tzotz y Yalkak

Los linajes Quix Chan, Chabin y Tzuntecum estaban asociados a los pueblos de Tzacsel, Chemac, Zonovitz

El linaje Pana estaba asociado a la parcialidad de Bitch encabezada por el pueblo del mismo nombre y compuesta del pueblo Yxpetzaha

El patronímico Mentuniche (o Momtumivhe) estaba asociado a la parcialidad de Yaxbete pero Diego de Rivas asoció el patronímico Bactum al pueblo Yxabete.

El linaje Tut estaba asociado con los pueblos Polot (o Poton), Chachulté, Chaues, Buenavista, Chatoco IxmucuyI.

Don Martín Chan encabezaba a los pueblos Muguixill, Paliac, Jaxal, Chacha, Guejaches, Yalayn, Sinoxá y Istics, y a poblaciones Choles del Maché, Mopanes, Kejaches y Tipuanas.

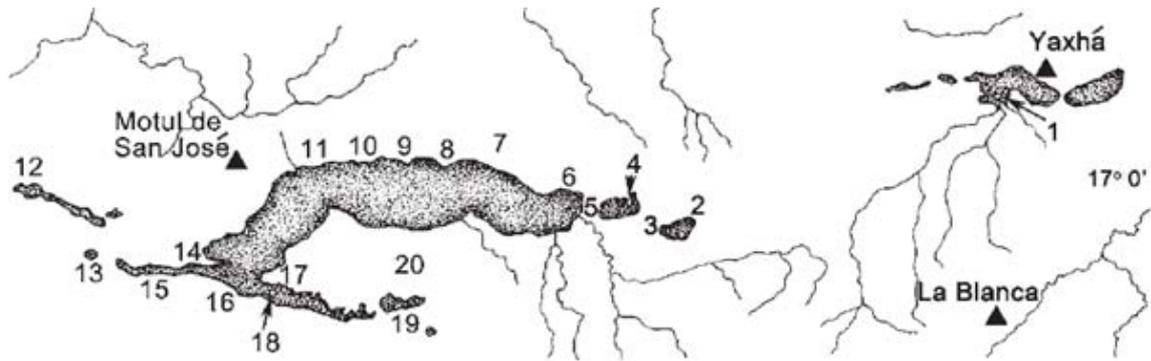
Los Mopanes estaban asociados con los pueblos Mumunti, Balantunes y Chachauxá. El linaje Couoh estaba asociado con el Chunaxao y los patronímicos Quitizes, Bentuniches y Chauines.

La confusión que resulta de la mención de varios patronímicos asociados a los mismos topónimos traduce del carácter de la entidad política itzá como una alianza de linajes organizados heterárquicamente.

En una sociedad heterárquica el linaje principal desarrolla una serie de estrategias a fin de preservar la integridad de su entidad política. El análisis de estas estrategias revela la importancia de las relaciones entre los jefes de linajes subordinados y el jefe del linaje principal. En Yucatán, el poder del *halach uinik* depende enteramente de sus relaciones con sus *batabo'ob*. La amplia autonomía gozada por cada entidad del *kuuchcabal* obliga la búsqueda de un consenso. Este funcionamiento heterárquico de la práctica del poder brinda una gran flexibilidad a la sociedad yucateca. Esta flexibilidad contradice la visión tradicional de una sociedad segmentaria como un estado débil. Esta misma estructura política permitió a los itzaes adaptarse al contexto de colonización y mantenerse independiente hasta finales del siglo XVIII. Para refinar el análisis y vislumbrar toda la complejidad de la organización social itzá y su práctica del poder aparece necesario intentar una reconstrucción del paisaje geopolítico de la entidad política itzá y del Petén central el final del siglo XVII y principio del s.XIII.

3. *Tentativa de una reconstrucción de la geopolítica de los itzaes coloniales.*

Desde 1973, Don Rice y Prudence Rice han llevado a cabo excavaciones en el Petén central. En 1987, los arqueólogos lanzaron un proyecto interdisciplinario con la colaboración del historiador Jones Grant. Con base en estas exhaustivas excavaciones realizadas entre 1987 y 2010 se elaboró un mapa geopolítico de la región de los lagos durante los periodos posclásico y colonial (ver Figura 40) (D. Rice & Rice, 2005).



- (1) Topoxté Islands; (2) Muralla de León; (3) Yalain; (4) Zacpetén; (5) Ixlú; (6) Piedra Blanca; (7) Jobompiche I; (8) El Astillero; (9) Uxpetén; (10) San Pedro; (11) Chachaclún; (12) Sacpuy; (13) Picú; (14) Nixtun-Ch'ich'; (15) Pasajá; (16) Colonia Itzá; (17) Tayasal; (18) Flores; (19) Quexil Islands (Ek'exil); (20) Cenote.

Figura 40: Ubicación de los sitios arqueológicos excavados por el Proyecto Maya Colonial (Rice & Rice, 2005, p. 9).

Según Don y Prudence Rice los grupos Couoh y Yalain no son itzaes y estos tres grupos extienden su dominio sobre territorios físicos delimitados por fronteras (ver figura 41).

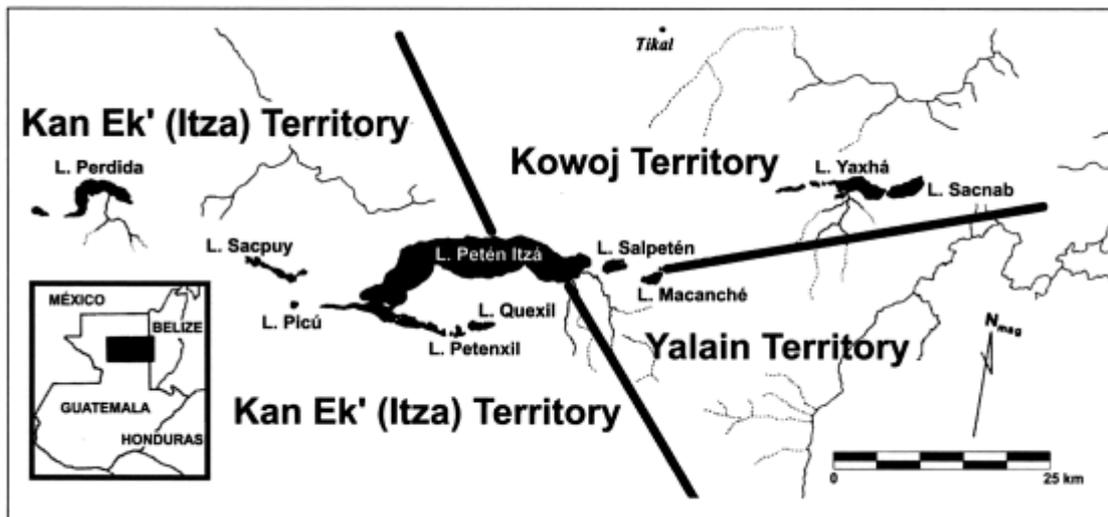
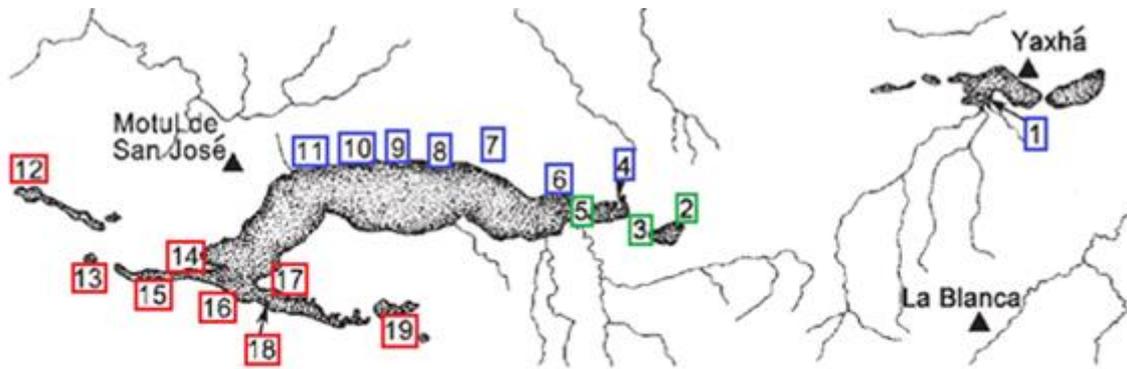


Figura 41: Mapa geopolítico de la región de los lagos del Petén, s. XVI-XVII. (Rice & Rice, 2005, p. 143).

Por la presencia del conjunto ceremonial estilo Mayapán en Zacpetén y en Topoxte Piedra Blanca, Jobompich, El Astillero, Uxpetén, San Pedro y Chachaclun, se concluyó que los Couoh provenían de Mayapán y que todos los sitios de la región de los lagos del Petén central que pose este tipo de estructura pertenecían al linaje Couoh. De la misma manera identifican similitudes de patrón de asentamiento entre

diferentes sitios identificados como pertenecientes al linaje Canek y otros con el sitio de Yalain (ver Figura 42).



1. Topoxte 2. Mankanche' 3. Yalain 4. Zakpeten 5. Zaklamakhal 6. Piedra Blanca
 7. Jobompich 8. El Astillero 9. Uxpeten 10. San Pedro 11. Chachaclun
 12. Chun Ajaw 13. Picu 14. Ch'ich' 15. Pasaja 16. Colonia Itza 17. Tayasal 18. Noj Peten
 19. Ek'exil

Figura 42: Similitudes entre los patrones de asentamientos de los sitios relacionados con los linajes: Kanek (rojo), Kowoj (azul) y el linaje cuya capital fue identificada como Yalain (verde). Mapa modificado a partir de Rice & Rice (2009, p. 9).

Pero el conjunto ceremonial estilo Mayapán está presente en otras ciudades mayas muy lejanas de Yucatán. La capital kaqchikel Iximché, en los altos de Guatemala, posee también un grupo de templo similar (ver Figura 43).



Figura 43: Conjunto ceremonial de estilo Mayapán en la plaza A de Iximché (Guillemin, 1967)

La presencia de similitudes arquitectónicas entre sitios no permite la elaboración de conclusiones relacionadas con cuestiones de etnicidad. Por lo tanto, al igual que las semejanzas estilísticas entre Tula y Chichén Itzá no pueden permitir concluir sobre una invasión o migración de un grupo desde una ciudad a otra, aun cuando esta

hipótesis está respaldada por fuentes históricas; no es posible concluir que los Couoh provienen de Mayapán por la presencia de un conjunto arquitectónico parecido en los dos sitios aún cuando las fuentes van en el mismo sentido. De la misma manera, no se puede afirmar que Mayapán e Iximché fueron ocupadas por la misma población aun si estas afirman provenir de un lugar común. Las reivindicaciones de pertenencia a un lugar prestigioso son comunes en todo el mundo; en Mesoamérica muchos grupos y linajes gobernantes se reivindicaron de Tullan Zuyua, del Oriente o de Mayapán. Además, por su presencia en Iximche y en el Petén central este conjunto ceremonial aparece característico de los estados segmentarios del posclásico que de Mayapán.

Esta reconstrucción de la geopolítica puede ser más criticada por no tomar en cuenta la cosmología maya y su concepción de la tenencia de la tierra. Las fuentes históricas dan indicios de más complejidad en la organización geográfica de la entidad política itzá. La mención de varios patronímicos asociados a los mismos topónimos o la asociación de un mismo patronímico a varios topónimos, lejos unos de otros podría ser un ejemplo del carácter entreverado de las entidades mesoamericanas ampliamente descrito por los casos nahua del altiplano y maya yucateco entre otros (Carrasco, 1996; Daneels & Gutiérrez Mendoza, 2012; Okoshi Harada, 2012).

Según Landa, la concepción maya de la tenencia de la tierra es ajena al concepto de propiedad privada.

Las tierras, por ahora, son de común y así el que primero la ocupa la posee
(Landa, 2003, p. 118).

La tenencia de la tierra es performativa, su usufructo pertenece al que la trabaja (Okoshi Harada, 2006a). Este concepto se aplica también a la organización sociopolítica. El *halach uinik* no posee ningún territorio físico, no tiene ningún sujeto. Estos conceptos son completamente ajenos a la concepción maya del poder. El *halach uinik* ejerce su autoridad sobre quien lo reconoce como tal. Por lo tanto las entidades políticas mayas no tienen fronteras lineales (Okoshi Harada, 2012, p. 5) (ver Figura 44).

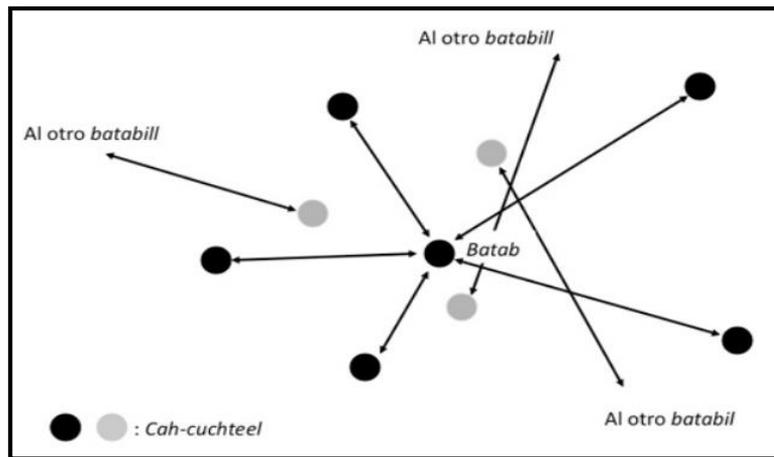


Figura 44: Representación de las entidades políticas entreveradas del posclásico tardío (Okoshi Harada, 2012, p. 5).

La ausencia de fuentes históricas que mencionan sistemáticamente a los *batabo'ob* de los diferentes *ch'ibalo'b* y sus jurisdicciones en el *kuuchcabal* itzá no permite reconstruir con precisión la división geopolítica del grupo itzá. Además, la presencia española en la península desde el siglo XVI fomentó la inestabilidad política en la región de los lagos del Petén central. El carácter jurisdiccional de la práctica del poder otorga a los jefes de linaje una gran autonomía (Okoshi Harada, 2012, p. 6). Por lo tanto, las luchas internas pudieron llevar a numerosos cambios en la configuración geopolítica de la entidad política itzá. El mapa propuesto por el Proyecto Maya Colonial (ver Figura 50) es limitado por su carácter sincrónico y por no tomar en cuenta la concepción maya de la tenencia de la tierra y de la práctica del poder.

En Mesoamérica no existe la dicotomía entre vínculos territoriales y personales, que estos vínculos sean discontinuos no quiere decir que cada unidad mínima de población (*cah*) no este estrechamente arraigada a un espacio, sobre todo en sociedades que practican el culto a los antepasados y que entierran sus muertos debajo de sus casas. Además, la dicotomía entre urbano y rural no existe, los centros urbanos no son comunidades autónomas y corporativas. Esta descripción weberiana es propiamente occidental, deriva del análisis del proceso de desarrollo de los núcleos urbanos en la península italiana medieval, no corresponde a la realidad mesoamericana (Weber, 2013). En las sociedades segmentadas mesoamericanas, las entidades políticas son geográficamente discontinuas, no tienen fronteras lineales y tampoco existe una jerarquía entre lo rural y lo urbano. Los centros urbanos tienen una función administrativa y política a nivel regional. Así, la entidad política

mesoamericana es una red discontinua de poblaciones, más o menos nucleadas, e integrados a nivel regional (Hirth, 2012).

A estos patronímicos y topónimos asociados a la entidad política itzá, los documentos mencionan a otras poblaciones ubicadas fuera de la esfera jurisdiccional itzá.

Declaracion amistosa y nativa de su libre y espontanea voluntad del sacerdote Don Francisco Nicolas Canek [...] que poco tiempo antes que los españoles empesaron a entrar en estos tpos a estos parajes assi de parte del sur como del norte salio a pasear asia la parte del sueste y que comunico y visto las poblaciones siguientes Kimbatunes Ahuchanes= Cabichob Ahtecob= Ahmoes= y que los bataves o viejos de dhas poblaciones le dijeron avia mas adelante dhas tres poblaciones que son las siguientes= Ahcacaboh= Ahkimcolob= Ahcitob= las quales dice que no visto sino solas las cinco de arriba, y que le dijeron ser todos distintos en nación y apellidos constando cada poblacion de muchos yndios (AGI, Guatemala 345, m. 2, 1697, p. 305v).

Estas poblaciones “diferentes en naciones y apellidos” podrían ser linajes independientes, *batabilo'ob* no integrados a un *kuuchkabal*. Todos estos patronímicos son yucatecanos, podrían ser kejachés, itzaes o mopanes, o también pueblos de yucatecos huidos. Cuáles que sean, el concepto de identidad étnica no parece adecuado para describir estas poblaciones. La adscripción identitaria es un proceso relacional y estas relacionel pueden adoptar varias modalidades. Los itzaes tenían relaciones belicosas con sus vecinos, pero no únicamente.

Tambien es declaracion amistosa y voluntaria del Rey Don Joseph Pablo Canek y su sacerdote Don fran Nicolas Canek que en años pasados subieron quatro batallas con los yndios Aikales que son los mopanes chinamitas= y tulumkies= y tahchinchonob y acabob= Sacuanob=Kicchanob, ah ꝓacob. chicuyob= ah chamayob= tzacalob= Ahkinob= tesucunob= Ahchemob= Ahamalob con todas estas naciones dicen que vatallaron quatro beses aviendo sido vencidos tres beses y a la quarta batalla vencieron las quales naciones declaran estan viviendo toda juntas al leste oriente y que deste peten a dhas poblaciones ay nueve dias de camino (AGI, Guatemala 345, m. 2, 1697, p. 307r).

En este conjunto de patronímicos identificados como “mopanes chinamitas y tulumkies,” aparecen los tesucuno’ob, un patronímico presente en la lista de Diego de Rivas asociado al pueblo Holcá. La integración de un linaje a una entidad política depende menos de una supuesta identidad étnica que de la praxis político-social. De igual manera que los de Equixil o los de Yalain se integraron voluntariamente al *kuuchkabal* Canek, otras poblaciones pudieran haberse integrado o separado de la entidad política itzá de manera bélica. De esta manera el paisaje geopolítico del Petén central (y Mesoamérica en general) debe de pensarse como una red de unidades políticas poliárquicas (Gutiérrez Mendoza, 2012, p. 53).

La sociedad itzá como las entidades políticas del Yucatán Posclásico o el *ajawlel* de Palenque son sociedades segmentarias cuyos segmentos son linajes. Estos linajes se identifican, se asimilan o se diferencian, usando el lenguaje del parentesco. Estos lazos de parentescos que integran los linajes pueden ser reales, de sangre, o míticos. El linaje gobernante desempeña el papel de integrador de los linajes que le están subordinados, su familia es la familia emblemática de todos los linajes que le son subordinados con quien comparte sus antepasados (Izquierdo y de la Cueva & Bernal Romero, 2011, p. 180). Los antepasados míticos del linaje gobernante son reverenciados por todos en un culto colectivo público que define la identidad comunitaria de la sociedad. El linaje integrador además de compartir sus antepasados, comparte también su nombre, una historia y una cultura material.

Antes de 1697, la organización de la estructura política itzá se componía de una jurisdicción principal, Noh Petén, quien integraba varias jurisdicciones con cierto grado de autonomía. Canek, el principal del linaje gobernante y el Ah Kin Canek, el principal especialista ritual, mantenían la integridad de la entidad política con un discurso ideológico basado en sus funciones cósmicas y rituales. Pero el poder político del Canek se limitaba a su propia jurisdicción y a su población: los Canekes. Es difícil delimitar con precisión las prerrogativas políticas de los *batabo’ob*, dado la limitación de las fuentes documentales, pero es posible afirmar que gozaban de cierta autonomía en cuanto a poder político, administrativo, judicial y económico. Los diferentes *batabo’ob* podían separarse de la entidad política según sus propios intereses, a fin de aliarse con otra entidad, por independizarse o por competir con el linaje principal. En este sentido los *batabo’ob* eran los actores del cambio social. El linaje principal tuvo que desarrollar varias estrategias coercitivas a fin de conservar la

integridad de la entidad política y su propio papel en ella. Estas estrategias eran parte de un complejo discurso ideológico que movilizaba aspectos económicos como el desarrollo y mantenimiento de una red de suministro y redistribución en recursos suntuosos reservados a la élite.

La sociedad segmentaria itzá puede ser definida como una forma particular de entidad política teatral y galáctica, según la definición de Geertz elaborada a partir de su investigación en Indonesia y la analogía con el contexto maya clásico desarrollada y argumentada por Demarest, en donde un centro urbano integra varias entidades poblacionales subordinadas. Los enlaces políticos se basan en relaciones personales y no de tenencia de tierra. La gran autonomía de los subordinados da a estas entidades un carácter descentralizado con dimensiones geográficas muy fluctuantes ya que se extienden y se contractan según los contextos históricos. La preminencia del gobernante principal de la entidad se basa en sus cualidades cósmicas y su papel en las actividades rituales de la comunidad. Así, éste debe ejercer su poder por la actividad bélica, ritual, y las alianzas matrimoniales. (Demarest, 1992; Geertz, 2000). Así, la entidad política itzá es una red heterárquicas de unidades poblacionales que cooperan o compiten según las situaciones, según el contexto histórico. La naturaleza de las relaciones entre estas unidades poblacionales varía. Los mopanes fueron enemigos integrados a la entidad política; Couoh y Canek se aliaron vía el matrimonio de Ah Chan con una Couoh pero se enfrentan frente a Avendaño. La entidad política itzá aparece muy fluctuante, y no inmovilizado por un patrón cosmológico o una estructura cuadripartita. El análisis de la praxis social permite alumbrar esta dinámica de poderes en movimientos.

III. Modalidades de las actividades económicas de los itzaes

El desarrollo de las actividades económicas esta siempre en relación con una praxis social específica. La organización segmentaria y heterárquica de la entidad política itzá y el discurso ideológico de *yax Ch'ibal Canek* son elementos claves en el estudio de la organización económica de los itzaes.

El análisis de las técnicas agrícolas y manufactureras de los itzaes tiene que ser multidisciplinario y basarse en la rica literatura etnográfica disponible. No se encontró en el AGI una documentación precisa en cuanto a la producción local itzá. Sin embargo, los informes de los militares y misioneros ofrecen algunos comentarios útiles para cotejar los datos etnográficos.

Estos datos tienen que estar insertados en un examen del sistema de circulación de los productos agrícolas y manufacturados a fin de entender las implicaciones políticas.

El intercambio larga-distancia es también un elemento clave de las actividades económicas por sus aspectos políticos y diplomáticos.

1. *Producción y circulación de recursos en la entidad política itzá*

La sociedad itzá era mayormente agrícola, con una gran parte de la población dedicada a la producción de alimentos. La abundancia en la cual vivían los itzaes asombró a los españoles quienes afirman: “pues todo tienen los yndios en sus milpas” (AGI, Guatemala 151 bis, 1669, fol. 124v). Pero esta abundancia no estaba relacionada con las técnicas agrícolas de los campesinos sino por las cualidades de la selva y por:

ser tan fértil la tierra que según se manifiesta los que dicen los yndios llega una milpa a fructiferar asta los nietos del que las roza dando en ella continuam[en]te dos cosechas cada año (AGI, Guatemala 151 bis, 1669, fol. 124v).

A la agricultura milpera se agregaba la caza y la pesca en cuyas actividades tenían gran éxito los itzaes según los españoles no por sus habilidades sino porque:

las aguas no se pueden mexorar de ricas y abundantes de peces y las sabanas y montes con mucha caza de venados, puercos monteses, pavos, faisanes, pauxies y tejones (AGI, Guatemala 151 bis, 1669, fol. 124).

También, criaban pavos y gallinas de la tierra como de Castilla (Villagutierre y Sotomayor, 1985, lib. 8, cap. XII, p. 454)

Además de esta gran abundancia de fauna, había “en estas montañas vegas para trapiches y tavaco y cacao y grana achiote y anil y otras muchas” también “arboleadas preciosas aromaticas y medicinales como tambien para quantas fabricas se pueden apetecer” (AGI, Guatemala 151 bis, 1669, p. 124v).

Pero a pesar de esta abundancia, Los españoles consideran la agricultura itzá como poco productiva, mal aprovechada y consecuencia de la inferioridad civilizacional de sus practicantes:

carne, trigo y otras cosas, no lo criaba la tierra; no porque no fuese muy fertil a proposito para darlo, sino porque la barbaridad, mala crianza, falta de politica y economia de los que habitaban (Villagutierre y Sotomayor, 1985, lib. 10, cap. XI, p. 579).

La sociedad itzá no estaba basada sobre la producción de cereales como la España del siglo XVII, sustentada por una monoagricultura intensiva del trigo. Todavía, las estrategias agroecológicas de los itzaes contemporáneos se caracterizan por una ausencia de trabajo intensivo de producción y explotación de la selva petenera, lo que los misioneros y militares españoles no se podían explicar. Como los describió Atran, los itzaes cosechan la selva más que explotarla (Atran, 1993). No significa que son cazadores recolectores; siembran, cultivan, cosechan, practican una agricultura de rosa, tumba y quema. Pero su sistema agro silvestre modifica su entorno sin degradarlo y permite el sustento de la biodiversidad de los bosques indefinidamente.

Los resultados de la encuesta de Atran, efectuada a principio de los años 90, difieren un poco de los de Cowgill y Reina, cuyo trabajo de campo fue efectuado en los años 60 y 70; pero todos concuerdan en que un campesino puede producir el sustento de una familia de 6 personas. La diferencia entre los datos de Cowgill y Reina con los de Atran proviene de los datos registrados. Los dos primeros se enfocaron en la milpa propiamente dicha cuando Atran estudio también otros tipos de cultivos. Las conclusiones de Atran son más exhaustivas en cuanto en la capacidad productora de

los itzaes. Además, proporciona la lista de todos los recursos aprovechados, que sean cultivados, recolectados o cazados (Atran, 1993; Cowgill, 1962; Reina, 1967; Reina & Hill, 1980).

Esta relación entre el campesino itzá y su medio de subsistencia es el fruto de una larga experiencia, la cual tiene sus raíces en la época prehispánica. De hecho, aspectos culturales como la lengua, el uso de una taxonomía itzá y el patrón de asentamiento de los itzaes contemporáneos apunta por una larga continuidad. Hasta ahora, no hay evidencias ni históricas ni arqueológicas de un sistema de cultivo intensivo durante el posclásico. Las únicas infraestructuras hidráulicas no tienen fines agrícolas sino viales, son instalaciones portuarias y los canales inter-lagos que conectan el lago Petén Itzá con los lagos Petén Ixil y Quexil y con los ríos Ixlu, Ixpop y el lago Sacpetén (D. Rice, 1997). Sin embargo las fuentes históricas estipulan que la agricultura petenera podía sustentar su población. Este sustento no se limitaba al maíz, sino a un amplio número de plantas como tubérculos, leguminosas, hierbas, raíces, frutas...(Atran, 1993). Avendaño es testigo de la diversidad de productos que provee el sistema de multicultivo:

Dijeron haber mucho maíz, ybes, frijoles, pepitas, chile, que sembraban todo esto dos o tres veces al año: asimismo muchos plátanos, y chhunes que son como los chayotes, mas no tienen espinas: algún cacao (aunque poco) vainillas y en algunos huertos cercados de palos en sus casas, algunas coles rústicas; no las vi, ni las cebollas, que también me dijeron los cantores que me acompañaron habían visto. Hay mucho algodón, grana, añil, lo cual consta por la abundancia de ropa que tienen (Avendaño y Loyola, 2001, fol. 37).

A pesar de la estratificación social de la sociedad, aún si los campesinos tienen que producir el sustento de los no-campesinos, la agricultura practicada no era practicada de manera intensiva, en el sentido que no se alcanzaba la capacidad de producción máxima posible. La agricultura itzá estaba en un estado de subproducción voluntario. No sobre explotaban su entorno, no porque eran incapaz de hacerlo sino porque o lo necesitaban, y desarrollaron técnicas agrícolas y de producción de su subsistencia diferentes a las que conocían los españoles en este entonces.

La ociosidad atribuida por los españoles a todos los pueblos americanos refleja las profundas diferencias de valores entre el mundo europeo mercantilista del siglo XVII y los campesinos nativos quienes practicaban una agricultura basada en el sustento de sus propias necesidades, establecidas por ellos mismos. A pesar de la producción de un excedente para el sustento de la elite, el día de trabajo de un campesino itzá no se compara con la carga laboral impuesta a los yucatecos por los abusos de los franciscanos:

De obligar a los indios a que den las dhas limosnas en los generos referidos de paties y cera y por via de derramas (ademas de la indecencia que tiene el que los ministros eclesiasticos los tengan por trato) se les siguen a dhos naturales grandes daños molestias y vexaciones que juntas con otras muchas que por diversos caminos padeces se hacen intolerables (AGI, México 369, 1643, fol. 1)

O por el pago del tributo en metálico, práctica generalizada en Yucatán a partir de la segunda mitad del siglo XVII (García Bernal, 1978).

La producción manufacturera del grupo doméstico tampoco aparece intensiva, ni requerir un esfuerzo considerable. Los objetos básicos eran de piedra, madera, arcilla, hueso, piel y algodón. Todos hechos de materiales disponibles en abundancia en el entorno inmediato. Los metates y sus manos encontrados por los arqueólogos son de piedra caliza, profusa en la región y los numerosos bancos de arcilla en las orillas de los lagos ofrecieron una materia prima de buena calidad para la producción de cerámica (P. Rice, 1987, pp. 110, 223). Los españoles hicieron gran caso de la agilidad de las mujeres itzá al describirlas como:

grandísimas trabajadoras, y muy atareadas á sus labores, todos los días, de sol, á sol, aun sin hablar palabra; siendo tan primorosas las obras de hilados, y tejidos de algodón, de hermosos, y diversos colores, y matices, que ejecutan (Villagutierre y Sotomayor, 1985, lib. 8, cap. XII, p. 457)

Sembrar y gobernar no eran los únicos oficios existentes en la sociedad itzá. Landa proporciona una lista de los oficios practicados por los yucatecos (Landa, 2003, p. 118). Arqueólogos y epigrafistas sugieren que en las sociedades del periodo clásico los artesanos más importantes como escultores y escribanos que gravaban las estelas

y pintaban los vasos policromados eran parte de la elite y conformaban una clase media. De esta manera los gobernantes controlaban directamente la producción de los recursos que le son esenciales por ser bienes generadores de estatus (Foias, 2013). Pero los resultados de las excavaciones realizadas en varios asentamientos del Petén Itzá permitieron a los arqueólogos afirmar que gran parte de la producción manufacturera se efectuaba a nivel del grupo domestico con poca especialización. Aún si los españoles notan que:

los yndios de estas tierras son muy ingeniosos y con muchas habilidades [...] pues no ay cosas que se le dificult[ta]se respecto de tener en sus casa petriles muy anchos y brunidos de cal y canto y labores de madera como tambien libros de cascara de arboles y sus ojas de betun en que tenian sus prophecias (AGI, Guatemala 151 bis, 1669, fol. 125v).¹⁵

El número de especialistas en producción de bienes manufacturados, que no sembraban, era reducido en proporción con la población campesina (Rockmore, 2006, p. 423). Lo que implica que no conformaban plenamente un estrato social y no tenían un peso político como grupo corporativo (Costin, 1991, p. 6). Parece poco probable que la sociedad itzá no contaba con escribanos, escultores, labradores de jade y demás piedras preciosas, arquitectos, mercaderes y sacerdotes. Estos oficios podrían estar reservados a miembros de los linajes principales quienes no ocupaban cargos políticos ni administrativos. Ah Chan por ejemplo, sobrino de Canek es designado como embajador ante Martín de Ursúa y el sacerdote mayor Ah kin Canek es también miembro de linaje Canek.

En cuanto a especialistas rituales, los datos son también muy escasos para el caso itzá. Avendaño estipula que estos “son los maestros de la ley”, lo que significa que tienen un importante papel político (Avendaño y Loyola, 2001, fol. 31). En una sociedad en donde las actividades rituales rigen el orden político y estructuran la sociedad, los especialistas rituales forman un estrato social clave. Son los poseedores de un conocimiento de suma importancia por ser el del funcionamiento del cosmos; saben cuáles ritos efectuar, cuándo, dónde y cómo a fin de producir, mantener y

¹⁵ Caso Barrera menciona la existencia de especialistas carpinteros, alfareros, canteros y tatuadores pero el documento citado en referencia no hace ninguna mención de tales individuos mas que lo citado (Caso Barrera, 2005, p. 9)

reproducir el orden cósmico del cual depende el orden social. La tradición oral como el mito/historia y demás narrativas, los registros de los movimientos astronómicos, el manejo del sistema calendárico y la comunicación con seres cósmicos o provenientes de otros planos ontológicos como dioses, espíritus, *yum* y *aruxes*, la interpretación de fenómenos climáticos, ambientales o hasta telúricos era el capital simbólico específico de los especialistas rituales (Bourdieu, 1997, p. 48).¹⁶ Son los encargados de significar el mundo, de cargarlo de sentido, lo que hacen mediante la acción ritual en su aspecto semiótico (Bell, 1997). Este conocimiento, como capital simbólico de los sacerdotes, es institucionalizado y reconocido; es un aspecto de la economía. Los especialistas rituales intercambian este conocimiento contra su subsistencia producida por los campesinos (P. Rice, 2009a). Las fuentes históricas no mencionan datos precisos sobre la naturaleza de los cargos religiosos. Sin embargo, Villagutierre menciona: “el sacerdote Tut, que era su principal profeta de aquellos bárbaros” (Villagutierre y Sotomayor, 1985, lib. 8, cap. XIII, p. 459). El linaje Tut tenía su sacerdote mayor, tal vez Ah Kin Tut; y aún cuando no se encontró ninguna mención ni referencia de un sacerdote mayor, tal vez Ah Kin, del linaje Couoh o de la juricción de Yalain, podemos imaginar que los linajes más poderosos producían los sacerdotes principales de la sociedad.

Además de los especialistas rituales, miembros de la elite existían hierbateros, curanderos y demás brujos. Son casi ausentes de las fuentes históricas, los frailes misioneros trataban sobre todo con los sacerdotes principales *Ah Kino’ob* como el Ah Kin Canek; sin embargo Avendaño menciona que los itzaes:

tienen de costumbre que, en pasando de cincuenta años, degollarlos, porque no aprendan a ser brujos y los maten: salvo a los sacerdotes de sus ídolos, a quienes respetan mucho; y éste sin duda, debía de serlo (Avendaño y Loyola, 2001, fol. 27).

Estos individuos podrían ser también campesinos, sembraban además de practicar la actividad de hierbatero o curandero. Hoy, los jmeno’ob, hierbateros y rezadores yucatecos son campesinos, desarrollan estas otras actividades puntualmente, según la demanda de su comunidad.

¹⁶ Las narrativas itzáes recopiladas por Atran, Lois y Vapnarsky muestran la gran cantidad de entidades que pueblan el cosmos itzá (Lois & Vapnarsky, 2010).

También se menciona a una “gran maga, y hechicera, y el Quincanek la industriaba en sus embelecocos, y diabólico culto, teniéndola como á sacerdotisa” (Villagutierre y Sotomayor, 1985, lib. 8, cap. XIX, p. 481). Lo que permite afirmar que las mujeres no eran excluidas de las prácticas mágicas, sin tampoco asegurar que podían cumplir con un cargo sacerdotal.¹⁷

Si los arqueólogos apuntan a una poca estratificación social, tal estratificación se hace evidente por la presencia de bienes exóticos en los grupos domésticos centrales de los sitios excavados. Los miembros de la elite residían en el centro de sus asentamientos y tenían acceso a productos adquiridos mediante el intercambio larga distancia. Estos artefactos, mayormente de obsidiana y jadeíta pero también de cobre, eran portadores de estatus y servían en el desarrollo de las actividades rituales públicas (Pugh, 2002). Son bienes materiales cargados de capital simbólico. Pocos son los ejemplos itzá de tales artefactos como la corona de plumas que Ah Chan entrega a Don Martín de Ursúa durante su embajada, o las “ginetas, con mojaras, de pedernal, al modo de los nuestros, que solo se diferencian en ser de acero; y en el principio de ellas muchas plumas, de diversos, y hermosos colores” que traían los “dos capitanes itzaes, llamado el uno Ahchatappol, y el otro Ahaupuc” (Villagutierre y Sotomayor, 1985, lib. 2, cap. II, p. 122). Estos objetos, insignes de poder, marcan la posición social en la jerarquía política itzá.

El hogar es la unidad mínima de producción y consumo, es el grupo doméstico, la casa en el sentido físico del término. Esta unidad mínima coopera con otra unidad mínima. Estas cooperaciones se articulan en un *cah*, la más pequeña división administrativa de la sociedad, integrado a un *batabil* y a un *kúuchcabal*. La producción y el consumo del grupo doméstico se articulan según las instituciones sociales que lo rigen. La cooperación se efectúa de acuerdo con el sistema de parentesco organizado en linajes. Si las fuentes documentales no ofrecen datos en cuanto al sistema de cooperación para la producción en vigor en la sociedad itzá para los siglos XVI y XVII, existen descripciones muy similares de tal sistema en el Yucatán colonial y en el Petén Itzá actual.

¹⁷ Caso Barrera menciona la presencia de “Otros principales se llamaban Tunal, que significa ‘hechicero,’ e Its Kin, que significa ‘mago que pronostica los días’”. Pero la referencia del documento consultado para la elaboración de tal afirmación es incompleta, sin número de folio. La revisión completa del legajo mencionado, cuya paleografía fue efectuada y amablemente otorgada por Teri Arias Ortiz, no menciona ningún hechicero nombrado Itz kin.

La división del trabajo estaba organizada por sexo, edad. Siembran, cultivan y cazan los hombres a partir de entre 12 y 15 años. Al casarse, el joven *itzá* se instala en la casa de su esposa y trabaja con su suegro por entre uno y dos años antes de construir su propia casa seguramente cerca de su familia. Las interacciones cotidianas se desarrollaban adentro de este ámbito. Los compañeros del trabajo agrícola y de caza eran miembros del mismo *cah* y posiblemente integrantes del mismo *batabil*. No implica la ausencia de interacciones con miembros de otros linajes o de otros *caho'ob*, sino que las actividades económicas son imbricadas en las instituciones sociales. La cooperación recíproca regía las interacciones entre *macehuales*; Landa hace muchas énfasis en “que los indios tienen la buena costumbre de ayudarse unos a otros en todos sus trabajos” (Landa, 2003, p. 119). Describe las modalidades de las actividades de subsistencia con bastante precisión, estipula que “en tiempo de sus sementeras, los que no tienen gente suya para hacerlas, júntese de 20 en 20 o más o menos, y hacen todos juntos por su medida y tasa la labor de todos y no la dejan hasta cumplir con todos” (Landa, 2003, p. 118). La reciprocidad como modalidad de interacción se vislumbra en “que los indios, en sus visitas, siempre llevan consigo don que dar según su calidad; y el visitado, con otro don, satisface al otro” (Landa, 2003, p. 119). Estas observaciones no son la visión idílica de un clérigo que quisiera describir a sus feligreses viviendo según los principios apostólicos de ayuda mutua y amor al prójimo, sino que describe una forma de integración de las actividades económicas en otras instituciones sociales según el principio de reciprocidad. Esta forma colectiva de trabajo tiene su nombre propio en maya yucateco colonial, el *Mulmeyah*, y rige el trabajo agrícola en la milpa, como la construcción de la casa, la elaboración de textiles y las demás actividades económicas del grupo doméstico (Barrera Vásquez, 1980, p. 539; Quezada, 2014, pp. 18–19) Este no es propio de los mayas yucatecos sino que fue descrito por los antropólogos en otras sociedades (Sahlins, 1983). El principio de reciprocidad no era el fundamento general de todas las interacciones en toda la sociedad sino que operaba entre miembros del mismo estrato social, y de la misma unidad corporativa. Landa precisa que los banquetes rituales en donde se ejercía el principio de reciprocidad o eran reservados a los miembros de la elite o se desarrollaban “entre parentelas” (Landa, 2003, p. 117). En los dos casos la reciprocidad opera en un ámbito endogámico: de clase en el primer caso y de parentesco, en el linaje, en el segundo. El oidor Tomás López Medel, en sus Ordenanzas de 1553, prohibió la realización de tales fiestas “en que convidan á todos los del linaje, y á todo el pueblo y otros comarcanos” (López de

Cogolludo, 1957, lib. 5, cap. XIX, p. 302). Podría hacer referencia a otro tipo de ritual de mayor nivel, el oidor no se preocupa por describir los modos de los yucatecos sino por prohibir las actividades consideradas como idolátricas y la ebriedad, lo que la administración civil y eclesiástica española denominaba los “bailes y borracheras”. Un ejemplo itzá de la práctica del banquete como actividad generadora de enlace político es el intento de Avendaño en sujetar al Canek proponiéndole “que comiésemos juntos con un plato y bebiésemos en una jícara, haciéndonos unos los españoles con ellos” (Avendaño y Loyola, 2001, fol. 34v). Los murales de la estructura Chiik Nahb de Calakmul podrían representar uno de estos banquetes, lo arraiga este tipo de interacción en una institución social antigua que permaneció durante siglos en las tierras bajas mayas. (Boucher & Quiñones, 2007).

Los jefes de linajes y el personal administrativo de la entidad política eran encargados de recolectar y hacer circular el tributo en la jerarquía. No se encontraron datos en cuanto a las modalidades de la recolección del tributo en la sociedad itzá, sin embargo Landa menciona que en Yucatán:

hacia todo el pueblo a los señores sus sementeras, y se las beneficiaban y cogían en cantidad que les bastaba a él y a su casa; y cuanto había caza o pesca, o era tiempo de traer sal, siempre daban parte al señor porque estas cosas siempre las hacían en comunidad (Landa, 2003, p. 114).

La escasez de datos encontrados en las fuentes históricas sobre las modalidades de recolección del tributo en la sociedad itzá no permite una descripción del proceso con base en un estudio empírico. Sin embargo, tal proceso es bien documentado para el caso yucateco. Probablemente, en Tah Itzá como en Yucatán, el tributo se componía de productos agrícolas, de caza y pesca, como de bienes manufacturados y fuerza de trabajo. Todos estos productos circulaban desde abajo hacia arriba, del campesino al *batab* y al *ajaw* antes de ser redistribuido durante los banquetes rituales o según otras modalidades. La configuración entreverada de la estructura política de la sociedad itzá, su práctica heterárquica del poder y las formaciones de linajes como *casas* condicionan las modalidades de recolección del tributo. Aparece evidente que los miembros del linaje Couoh y de los demás linajes afiliados a la *casa* Couoh tributaban a los jefes de linajes Couoh: el individuo que se opuso a Canek durante la embajada de Avendaño y su familia nuclear. ¿Pero las elites de los linajes principales tenían que tributar a Canek? ¿O las interacciones económicas entre las grandes *casas*

Canek, Couoh, talvez Tut, se limitaban a la reciprocidad del don y contradon y de los banquetes rituales? En Yucatán, el carácter entreverado de las entidades políticas lleva a tal grado que las familias de un mismo *cah* pertenecían a diferentes linajes y tributaban a diferentes *batabo'ob* quienes estaban integrados a diferentes *kúuchcabalo'ob* (Okoshi Harada, 2012, p. 6; Quezada, 2014, p. 18). El sistema de tributo tenía que dar subsistencia a todos los miembros no campesinos de la sociedad, gobernantes, administradores y a los especialistas rituales, que sea por distribución de alimentos o de fuerza laboral. En Yucatán, hay numerosos ejemplos de la práctica del trabajo de las tierras del *batab* por sus *macehuales* afiliados y durante la estancia de Hernán Cortés en Tah Itzá, el Canek afirmó que tenía “ciertos vasallos suyos, que le servían de labrar ciertos cacaguatales” (Cortés, 1963, p. 270). El tributo entonces varía según las capacidades productivas de los *macehuales*.

En el Petén Itzá el almacenamiento de bienes no era a cargo de un poder político-administrativo centralizado sino que se desarrollaba a nivel del grupo doméstico, sin necesitar más infraestructura que las vasijas y otras cerámicas necesarias para atesorar el maíz y demás recursos (Pugh, 2002, p. 363). La ausencia de una infraestructura de almacenes manejados por una administración confirma el carácter descentralizado y jurisdiccional de la entidad política itzá y la predominancia de la infraestructura humana sobre la infraestructura material.

Pero las actividades rituales, el don y contra don, y el tributo no eran el único medio de circulación de los bienes y recursos producidos por el grupo doméstico. Landa menciona la presencia de mercados donde “trataban todas cuantas cosas había en esa tierra” (Landa, 2003, p. 118). Según Farriss, no había mercados locales en Yucatán antes de la colonización. Llega a esta conclusión por las siguientes razones, por la posibilidad de cada grupo domestico de fabricar lo que necesitaba, por los muchos ejemplos de intercambios puntuales entre dos personas sin que tengan lugar en una estructura espacial o temporal específica a su realización y por la necesidad del establecimiento de un tianguis en cada pueblo por Tomás López Medel, tal vez prueba de la inexistencia de tal institución (Farriss, 2012, p. 172; López de Cogolludo, 1957, lib. 5, cap. XIX, p. 303). Pero los artes y vocabularios coloniales mencionan varios vocablos para actividades económicas relacionadas con un mercado. El mercado mismo es *Kiwik* en maya yucateco, *kiuic* en maya yucateco colonial (Acuña, 1984, fol. 248v, 1993, p. 299) y el *Ah kiuic yah* es el que vende en el mercado (Barrera Vásquez,

1980, p. 405). *Kiuic* significa también plaza, este término hubiera podido extender su semántica para designar también el mercado. Pero esta multi-semántica podría ser también un aspecto del pensamiento yucateco, en donde la plaza podría ser tan estrechamente relacionada con actividades de intercambio que la palabra *kiuic* concentra ambos significados. Esta palabra para mercado se encuentra en yucateco, tzotzil y tzeltal, pero está ausente del léxico otros idiomas mayances y no aparece en el diccionario de Hofling (Hofling & Tesucún, 1997; Tokovinine & Beliaev, 2013, p. 173). A pesar de esta ausencia lexical, el mercado como lugar y como institución no parece ser propia de los yucateco coloniales; recientes excavaciones en varios asentamientos de las tierras bajas de los periodos clásicos y posclásicos permitieron a los arqueólogos identificar la presencia de plazas sedes de intercambios de productos agrícolas y otros bienes como también de alimentos preparados. Los murales de Calakmul podrían representar una escena de mercado, aun si la hipótesis más aceptada descarto tal interpretación a favor de la posibilidad que se trate de un ritual de redistribución de bienes y recursos (Dahlin, Bair, Beach, Moriatry, & Terry, 2009). Sin embargo, la presencia de un lugar dedicado al intercambio de bienes podría facilitar la distribución y redistribución de bienes. La ubicación de tal lugar como su periodicidad puede variar enormemente. Sin embargo el mercado como lugar de intercambio no implica la existencia de una economía de mercado en donde los precios fluctúan según el ratio oferta/demanda. A pesar de la creciente literatura dedicada a la existencia o ausencia del mercado como lugar y como institución, no es posible llegar a una conclusión definitiva (Dahlin et al., 2009; Dahlin, Jensen, Terry, Wright, & Beach, 2007; Feinman & Garraty, 2010; King, 2015; Masson & Freidel, 2012; P. Rice, 2009a). Si las fuentes históricas no mencionan tal presencia en el Petén Itzá, hacen referencia a lugares específicos dedicados al intercambio descritos como “ferias”. El misionero dominico fray Francisco Gallego afirma haber encontrado durante sus expediciones:

una poblazón de quarentta cassas, y el rio lleno de canoas q’siruen q’ los Lacandones pasen a tierras de la Verapaz y para q’ los de la Verapaz pasen a ttierras del Lacandon. Y aquí se haze la feria del achiote de la Verapaz, y está por aquí el Lacandón, el quizá y otra diuersidad de nazonnes q’es la multitud de los indios (Gallego, 1979, p. 45).

No se identificaron evidencias de la existencia de plazas de mercados, lugares dedicados al intercambio de bienes en zonas urbanas, en el Petén Itzá. Tampoco aparecen datos sobre una posible economía de mercado. La producción y circulación de bienes esta imbricada en las instituciones sociales de la sociedad como el parentesco y obedece a las lógicas de la cooperación, tributación y redistribución.

La producción y el intercambio de bienes de uso común y de productos alimenticios eran actividades desarrolladas por los actores sociales sin infraestructura más que la del *cah*. La extrema complejidad y diversidad del ecosistema de la zona de los lagos del Petén y la ausencia de grandes infraestructuras de irrigación ni almacenamiento del agua, ni de la producción agrícola en sí condiciona la agricultura a pequeñas unidades diversas y dispersas sin presencia de un control centralizado por parte de la elite gubernamental. El análisis de la estructura política de la entidad política y su organización heterárquica apunta más en la autonomía de cada unidad de producción. Tal autonomía, no significa aislamiento ni autarquía, los agentes practicaban el intercambio con otros itzaes, mopanes, choles, para procurarse las pocas cosas que no producían, como la sal o las herramientas de pedernal y de metal, pero tales interacciones no necesitaban de un poder organizador ni coercitivo. Entonces, la base campesina de la entidad política itzá es una red de pequeños productores autónomos. El enlace entre estos productores es el sistema de parentesco y un discurso ideológico compartido y reconocido como el capital simbólico de las elites gobernantes. Los itzaes podrían ser un ejemplo de la posibilidad de una organización de la producción caracterizada por un acceso general a los recursos, sin necesidad de recurrir a un poder político centralizador ni coercitivo. No afirmo que no existía procesos de coerción social en la práctica del poder itzá pero que la integración política podía efectuarse sin recurrir a prácticas coercitivas duras o de dominación. La producción y circulación de los recursos económicos es regida por instituciones sociales y no por una lógica económica productivista o maximizadora. Las sociedades sin economía de mercado son categorizada por un aspecto negativo: la falta de un mercado económico. Esta falta se suele relacionar con la práctica de una economía de subsistencia, por incapacidad de producir excedentes suficientes para evolucionar, socialmente como tecnológicamente. Estas sociedades serían condenadas a la simple subsistencia, a la supervivencia, sin esperanza de arrastrarse de su miserable condición. Estos postulados etnocéntricos, que fueron la base de la interpretación

española de las sociedades indígenas, son epistemológicamente superados. La economía de subsistencia no existe como una fatalidad sufrida. Si no se producen excedentes o en pocas cantidades no es por la infertilidad de las tierras sembradas ni por la extrema dificultad del trabajo sino porque no se necesitan (Clastres, 1980b; Sahlins, 1983). Las excavaciones realizadas en grupos domésticos alumbraron una gran homogeneidad de restos materiales lo que dificulta la identificación de estratos sociales. Un campesino podía ser más exitoso económicamente que un noble escultor por ejemplo. Sin embargo, lo que marca una gran diferencia entre un campesino y un miembro de la elite, es el estatus. Este aparece más evidente durante las actividades rituales en donde los miembros de la elite desarrollan un papel más importante que un campesino. La estratificación social entre elite y campesinado es política y ritual antes de ser económica.

2. Organización y modalidad del Intercambio larga distancia en “La Montaña”

En las sociedades mayas ciertos recursos son esenciales, como aquellos productos que provienen de regiones tanto cercanas como lejanas, reservados a la élite o necesarias para toda la comunidad. El cacao, el jade, la obsidiana y las herramientas metálicas introducidas por los españoles, entre otros productos, son escasos en el Petén central. La adquisición de estos productos entrenó el desarrollo de una red de intercambio. A lo largo de estos caminos circulaban y convivían poblaciones remotas.

Cortés da las primeras informaciones sobre la organización de esta red. En la quinta carta a Carlos V, relata el cruce de una región entre el actual estado de Tabasco y la desembocadura del río Izabal, así como su encuentro con los Chontales de Acalán en Itzamkanak, actual El Tigre (Vargas Pacheco, 2001), y los itzaes de Tah Itzá. La región transitada se caracteriza por una abundante vegetación tropical, una gran cuenca fluvial y un clima húmedo, lo que complicó mucho la progresión de los españoles.

Los chontales de Acalán parecen haber dominado una red comercial que conectaba la península de Yucatán y el estado de Tabasco con Nito, en la Bahía de Amatique, en donde Paxbolon tenía un barrio dirigido por su hermano (Vargas Pacheco & Ochoa, 1982). El comercio se desarrollaba a nivel macroregional e involucraba chontales,

itzaes pero también otras poblaciones menos visibles en las fuentes históricas, o difícilmente identificables.

Durante su viaje desde Acalán hasta Nito, Cortés atravesó varios asentamientos que pertenecían a las diferentes entidades políticas de la región, los chontales, kejaches, itzaes, mopanes entre otros. Algunos de estos poblados parecen ser paradas de descanso para mercaderes o plazas de intercambio. La ciudad de Nito es descrita como una plaza comercial de intercambio supra-regional en donde Paxbolon afirma tener intereses (Cortés, 1963, p. 263). Esta red de rutas de intercambio es mayormente fluvial y marítima. Cuando Cortés pregunta por su camino las poblaciones contestan casi siempre que, no conocen rutas terrestres o que son muy malas y que ellos mismos usan los ríos (Cortés, 1963, p. 270).

La geopolítica y las relaciones entre los diferentes grupos que poblaban la región antes de la llegada de los españoles son poco conocidas y difíciles de analizar. No obstante, podemos afirmar que la red de intercambio en las tierras bajas se desarrolló a gran escala, integrando regiones climáticas diversas: las tierras bajas tropicales de Guatemala con la península de Yucatán, el actual estado de Tabasco y hasta el altiplano central de México. En las tierras bajas, esta red estaba cubierta de aldeas de descanso para los mercaderes y de puntos de intercambio de variada importancia. La ciudad de Nito parece haber sido un lugar clave en el intercambio de todas las tierras bajas, su saqueo, realizado por las tropas de Cristóbal de Olíd, perjudicó el comercio en toda la región (Cortés, 1963, p. 274).

La llegada de las huestes españolas en la región, la sujeción de las entidades políticas yucatecas y de Paxbolon en la provincia de Acalán-Tixchel perturbó la dinámica geopolítica en todas las tierras bajas (Scholes & Roys, 1996). La primera consecuencia de la presencia de los españoles en América fue la integración del continente al sistema comercial mundial en vigor en este entonces. La incorporación de la sal, el cacao, el añil o el palo de tinte a la economía-mundo, y la introducción de las herramientas metálicas, generó presiones sobre recursos claves para las poblaciones indígenas de las tierras bajas.

La introducción de armas y herramientas metálicas produce una revolución tecnológica en Mesoamérica. Las hachas y los machetes son de mejor calidad que los artefactos de pedernal y obsidiana. Permiten tumbar el monte y limpiar la milpa

mucho más rápidamente. La necesidad de adquisición de estos bienes intensifica las relaciones entre colectividades.

La sal fue uno de los recursos que generó el desarrollo de una red de intercambios de mayor escala y el mayor número de conflictos que tuvieron como fin asegurarse su control (Andrews, 1980; McKillop, 2002). Con la conquista española de Yucatán y el establecimiento de la administración colonial se generó el problema de la gestión de las salinas. En los primeros años del establecimiento de la sociedad colonial en la reciente Nueva España, el control de las salinas fue dejado en las manos de los encomenderos y fueron explotadas por los indios para pagar el tributo. Pero la Corona empezó a restringir esta explotación con la creación de un impuesto, hubo que pagar derechos para poder explotar las salinas. Hasta que en 1560 la industria minera descubrió la técnica del *proceso patio*, o estanco de la sal, de aglutinación de la plata mezclándola con sal. La creciente necesidad de la industria minera por obtener grandes cantidades de sal provocó un cambio en la política de la Corona, la cual administró directamente las fuentes más importantes. La mayoría de la sal de Yucatán fue exportada hasta San Luis Potosí, donde se usaba en la extracción de la plata. A fin de facilitar la circulación de la sal, la Corona estableció un monopolio del comercio de la sal entre los puertos de Campeche y Veracruz (Ewald, 1985, p. 138).

El cacao y la vainilla como alimentos, el palo de tinte (también palo de Campeche o palo de Brasil), el añil, la grana cochinilla y el achiote como tintas para textiles, se integraron rápidamente al mercado europeo y fueron masivamente exportados hacia Europa, desde los puertos de Campeche y de Santo Tomás de Castilla en la Bahía de Amatique (Feldman, 1998; García Bernal, 2006, p. 44).

La cera y el algodón fueron productos requeridos legalmente por el tributo a la Corona y abusivamente por los franciscanos como limosna bajo forma de veladoras y ropas (AGI, México 369, 1643; Farriss, 2012).

La necesidad para las poblaciones de las tierras bajas, indígenas o europeas, integradas a la sociedad colonial, huidas o todavía insumisas, de suministrarse en esos productos les llevó a interactuar, de manera directa o indirecta, pacífica o belicosa.

Lo que a menudo es concebido como la frontera entre el dominio español y la “Montaña” fue una frontera únicamente para los españoles. La escasa población europea concentrada en Mérida, Campeche, y en mucha menor escala en Valladolid y Bacalar no modificó drásticamente el comercio interregional entre las diferentes poblaciones indígenas. La presencia de los españoles modificó las dinámicas geopolíticas de la región y la naturaleza de los bienes intercambiados pero no las redes de intercambio. Percibir la totalidad de este intercambio y de las redes de interacciones implicadas parece poco alcanzable dada su naturaleza clandestina. Sin embargo podemos vislumbrar, en datos dispersos y fragmentados los grupos involucrados en esta red y sus relaciones e interacciones.

Los misioneros franciscanos y dominicos fueron a veces intencionalmente a veces sin querer, actores del intercambio regional en las tierras bajas. Los autos e informes de sus entradas mencionan el papel económico que jugaron a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII. Durante la primera expedición franciscana en Tah Itzá, en 1618, los franciscanos Fuensalida y Orbita al viajar por el Camino Real hacia Tipú eran recibidos por “los indios de la ciudad y de los pueblos por donde pasaron, los principales e indias, les daban vestiduras de las que usan y de las cosas que acostumbran; para su mejor parecer, para que las diesen al rey Canek, a su mujer y a los demás indios principales del Itzá” (Villagutierre y Sotomayor, 1985, lib. 2, cap. I, pp. 116–117). De regreso, “los itzaes dieron a los religiosos algunas figuras de sus ídolos, que los llevaron a Yucatán para que se viesen, y algunas de las ropas de las que usaban” (Villagutierre y Sotomayor, 1985, lib. 2, cap. I, p. 113).

Cuando en 1623, el franciscano fray Diego Delgado intentó la evangelización de los itzaes se encontró con “algunos de los indios de la sierra y de los pueblos de ella, con grandísima inclinación y deseo de irle acompañado en aquel viaje” (*Ibid*, lib. 2, cap. VII, p. 152).

Los frailes dominicos del convento de Cobán distribuyeron sal y herramientas metálicas, hachas y machetes, en numerosos pueblos ch’oles del Manché, Lacandones y Mopanes a lo largo del siglo XVII (Feldman, 2000). Desde las primeras expediciones de fray Francisco de Viana, fray Lucas Gallego y fray Guillem Cadena en 1544 los dominicos señalan constantemente que “careze toda la provincia de sal” (Viana, 1574, fol. 12). Fray Juan de Ezquerro menciona el éxito de su misión de 1596 al lograr convencer a los ch’oles aceptar el bautismo: “embiandoles sal (de que

carecen en su tierra) y algunos cuchillos y machetes que estiman en mucho”, o su siguiente entrada en 1598 “embiando pa[ra] los indios sombreros y machetes y hachas que ellos estiman, como digo, porque carecen de hierro” (AGI, Guatemala 181, 1605, fol. 9). Fray Francisco Ximenez agrega que “como han experimentado la fuerza del hierro, precian mucho cualquier herramienta y así estimaron estas hachas y machetes” (Ximénez, 1930, vol. 2, p. 13).

En 1687, el padre procurador fray Bernardo de Santo Tomas reclama al presidente de la Audiencia de Guatemala los recursos que se habían prometido estipulando que los misioneros “no podían mantenerse sin ser socorridos, y más quando su religión auía gastado desde el dicho año de 85 en susttentarlos y embiarles donezillos para acariciar a yndios más de seis mil pessos” (Valenzuela, 1979, p. 67).

Los Choles no son los únicos beneficiarios de esta estrategia, si bien que en 1693, “12 yndios de q’ va fecha mención auían sido vestidos y regalados con hachas y machetes, en q’ se hauía hecho bastante gasto” (Valenzuela, 1979, p. 83).¹⁸ En 1695, durante la expedición dirigida por fray Agustín Cano y el capitán Don Juan Díaz de Velasco, al llegar en pueblos Mopanes, el misionero menciona que “cada dia uenían mas y mas yndios Mopanes a compxax cuchillos, y mas cossillas que les uendian los soldados atrueque de mantas. Nosotros los regalauamos con sal” (Cano, 1696, p. 13). Los itzaes usaron la misma estrategia ante el franciscano fray Andrés de Avendaño; y a sus argumentos por la conversión al cristianismo y la sujeción a la Corona le responden: “ser amigos de los españoles y recibir su ley en cuya señal admisiva bajaban sus cabezas y que con el trato de las hachas y machetes, que de ellos recibirían, estarían contentos” (Avendaño y Loyola, 2001, fol. 34v).

Evidentemente, las poblaciones indígenas no esperaron la llegada de una expedición militar o de unos frailes misioneros para intercambiar bienes y productos. Avendaño menciona “un indio llamado Juan Ake, natural del pueblo de Hoppelcken, que hizo muchos viajes montaña adentro a comerciar con los indios gentiles” (Avendaño y Loyola, 2001, fol. 3v); en un memorial sin fecha firmado por el padre predicador general fray Joseph Delgado, se menciona a “Marttín Petz, q’ vive a la orilla del rio Xacal, supe

¹⁸ Estos 12 indios son los lacandones que siguieron a fray Antonio de Margil hasta Cobán (Valenzuela, 1979, p. 82).

que para ir a los Ampanes y Aguizaes ay el camino siguiente, el cual yndio lo a andado mercadeado entre ellos” (Delgado, 1979, p. 34).¹⁹

Otro dominico, fray Gabriel de Salazar, menciona en el memorial de una misión efectuada en 1616:

que un indio baptizado llamado Juan Pana que vive en Xocmo faltándole hacha para hacer su milpa subio a la sierra que los divide con nosotros y salio al camino real que va de San Pedro a San Augustin que es una jornada de Cobán y es pero aque pasase gente y los saludos y dixo quien eran y de donde venían y como avian menester una hacha o dos compradas y saco su cacao y achiote y un indio que llaman Laçarico de San Pedro se las vendio los que llevaba (AGI, Guatemala 67, 1620, fol. 12).

Españoles, mestizos y mulatos también andan por los caminos, fuera de los límites del camino real. En Yucatán, estos buhoneros suministran los pueblos indígenas en bienes que no podían producir como el aguardiente de caña, artefactos metálicos, en ciertos lugares la sal, la pólvora... Este comercio era muy reducido dada la pobreza de los indios y la práctica generalizada de heredar los artefactos metálicos. El intercambio de bienes entre indios y no-indios es un comercio en el sentido económico del término, es un intercambio monetario fruto de una relación entre un vendedor y un comprador (Farriss, 2012, p. 72).

En la Verapaz, el padre Joseph Chaviría menciona en 1684 al español:

Andrés Villa Louos y era de Bacalar de la prouinzía de Campeche y auia enttrado a hazer y rescatar cacao y estaría con los yndios ymfieles hasta San Joan y éste hablaua mui bien su lengua q’ era la de Amatigue (Valenzuela, 1979, p. 28).

El dominico fray Joseph Delgado hace referencia a: “unos españoles de la provincia de Yucatán, q’ auían venido a rrescatar cacao entre los yndios de la monttaña (Delgado, 1979, p. 32).

Indios y españoles se movían constantemente dentro y fuera de los límites del dominio colonial en búsqueda de los productos que necesitaban o de beneficios monetarios.

¹⁹ El rio Xacal es el actual Sacapula. El mismo informe menciona que este indio vive a 10 leguas del rio (Delgado, 1979, p. 32).

Los misioneros son atentos al valor que adquieren estos productos fuera del control de las autoridades. Fray Francisco Gallego observa que: “Valia vn machete de los que cuestan en esta ciudad quattro Reales, quando nosotros fuimos a la montaña, doce zontes de cacao, oy vale ttres” (Gallego, 1979, p. 39).

Parece haber distinciones entre los mercaderes indígenas:

lo que ellos llaman grandes mercaderes que traerán en trato a ciento o ciento i cinquenta tostones, los demas con 10 a 15 tostones van i vienen i andan mercadeando, otros se van a alquilar a Zacapula en las salinas i danles sal i aquella traen para vender, todos van i vienen cargados con estas cosas (Viana, 1574, p. 13v).

Viana menciona que hay en la Verapaz entre 1544 y 1574 solo 6 de estos “grandes mercaderes”. Salazar menciona haber encontrado en Santo Domingo Yol un q’eqchi “de los antiguos christianos y nacido en Cahbon” y afirma que es “el mas andariego que ay en aquella provincia”, y por ser mercader “ba y viene a las tierras de Xocmo con mercadurías [y] otras muchas cosas” y “sabe toda la tierra [...] hasta los hitzaes” (AGI, Guatemala 67, 1620, fol. 3). También en “la parcialidad de Don Juan Coatzun” Santa Cruz Yaxcoc, pueblo que no fue localizado con precisión pero que Salazar ubica a una legua y media de San Miguel Manché, el dominico afirma: “ay un poderoso indio mercader deudo del cacique que se llama coatzun” (AGI, Guatemala 67, 1620, fol. 4v–5v). Más al norte, el pueblo de Xocmo (también aparece como Zocmo) “es donde rescataban los indios de la Verapaz el achiote, que se decía daban al alcalde mayor y algún cacao” (Villagutierre y Sotomayor, 1985, lib. 9, cap. VII, p. 523). Los habitantes de Xocmo son “desta lengua distinta de la cholchi que ellos llaman hitzachi” muy probablemente una población mopán. En este pueblo no se hace mención de algún individuo en particular que practica algún intercambio sino que “vienen allí al paso de los mercaderes y compran lo que an menester” o que “van i vienen cada día a Yol y otros pueblos” (AGI, Guatemala 67, 1620, fols. 4v, 2v, 12).

El intercambio adopta diferentes modalidades según las poblaciones y situaciones: el simple trueque ocasional entre individuos, un intercambio regional manejado por pequeños mercaderes y el intercambio supra-regional de los “grandes mercaderes” (Feldman, 1978; Flores Martos & Lázaro Avila, 1993). Las menciones de trueques son escasas y dispersas, pero los pequeños mercaderes aparecen a menudo. Cortés

primero encuentra “dos indios naturales de la provincia de Acalan, que venían de la de Mazatlan, según dijeron, de rescatar sal por ropa, y en algo pareció ser así verdad, porque venían cargados de ropa” (Cortés, 1963, p. 265). En 1530, Alonzo Dávila, enviado por Francisco de Montejo en reconocimiento de las tierras desde Champotón hasta Chetumal, encontró “cinco indios, que iban cargando de sal la tierra adentro” (Fernandez de Oviedo, 1959, p. 413). Estos parecen haber estado de estos buhoneros quienes hacían circular la mayoría de los recursos dentro y fuera de los territorios pacificados durante todo el periodo colonial (Farriss, 2012). Los “grandes mercaderes” parecen estar en relación estrecha con las elites indígenas. En Santa Cruz Yaxcoc, el “poderoso yndio mercader” mencionado por Salazar es “deudo del cacique”. En 1600, llegaron en Cahabon “algunos yndios ydolatras de guerra de la provincia que llaman manche” que “venían a comprar sal y otras cosas nescerias por mandado de su gran señor cuyo hijo estava alli entre ellos” (AGI, Guatemala 59, 1604, fol. 1). Los itzaes actúan de manera similar cuando Canek manda a su propio sobrino a Mérida “a solicitar el trato y comercio de las cosas que necesitaban” (Villagutierre y Sotomayor, 1985, lib. 6, cap. IV, p. 335). Otros casos, el gobernante chontal Paxbolon afirma a Cortés tener en Nito “un hermano suyo, que trataba sus mercaderías”, y Landa menciona la famosa historia del “hijo de Cocom que escapó de la muerte por estar ausente en sus contrataciones en tierra de Ulúa” (Cortés, 1963, p. 264; Landa, 2003, p. 98).

Sin embargo, ninguna entidad política o linaje parece haber dominado el intercambio a nivel macro-regional. Más bien todas las poblaciones, que sean españoles, indios reducidos o infieles, interactuaban con sus vecinos de diferentes maneras según las situaciones. Así desde la provincia de Chiapa y el Corregimiento de Huehuetenango “los indios lacandones tienen trato con los de San Matheo istatlan y los Lacandones traen a d[ic]ho pueblo cacao y achiotes de sus tierras a trueco de sal, Reales y hierros para sus labransas” (AGI, Guatemala 158, 1684, fol. 2). En la Verapaz, los k'ekchi's reducidos en Cobán y Cahabon “se entraban en la montaña y se llevaban el cacao” (Villagutierre y Sotomayor, 1985, lib. 3, cap. II, p. 180). En el Petén “todos los indios del manche en particular los entrados en hedad saben la lengua ahitza” y los itzaes “saben muy bien las cosas del Manche” (AGI, Guatemala 67, 1620, fol. 5v). Canek afirmó a Cortés tener *vasallos* quienes mantenían y explotaban sus huertos de cacao (Cortés, 1963, p. 270). El término *vasallo* es empleado por La Malinche al traducir la

conversación a Cortés. Alude a un concepto propiamente maya que no corresponde con el valor semántico de la palabra española. Sin embargo, los diccionarios coloniales pueden darnos una pista sobre el término maya itzá empleado por el Canek. Así, el *Diccionario Maya Cordemex* referencia tres entradas traducidas como *vasallo*: *Kuchtel*, *Ah Mektanbil winik* y *Takputal* (Barrera Vásquez, 1980, pp. 345, 519, 760). Estos tres términos hacen referencia a relaciones de subordinación en el ámbito de la estructura política maya peninsular (Okoshi Harada, 2010). Por lo tanto, una población subordinada al linaje gobernante itzá, situada en la provincia de La Verapaz produce el cacao destinado a la elite de Noh Petén. Estos podrían ser las poblaciones Mopanes quienes afirman al fraile misionero Agustín Cano en 1696:

Que tenían inteligencias con los yndios Ahizaes de la laguna; y aun entendimos que todos ellos exan de una misma nación Ytza, llamándose Mopan Ytza, Petén Itza y que esos Mopanes estaban sujetos al Reyezuelo de la laguna (Cano, 1696, fol. 48, p. 13).

En su labor evangélica, el misionero afirma: “mas pacificamos otros quatro caziques de esta nación de los Mopanes llamados en su gentilidad el Cazique Zac, el Cazique Zuzben, el Cazique Yahcab y el Cazique Tezucum” (Cano, 1696, fol. 13). Este mismo linaje Tesucum mencionado por Canek et Ah Kin Canek en 1697 como parte de “estas naciones dicen que vatallaron quatro beses aviendo sido vencidos tres beses y a la quarta batalla vencieron las quales naciones” y que aparece como parcialidad itzá en la lista de Diego de Rivas en 1704 (AGI, Escribanía de Cámara 339 A, sexto cuaderno, 1704, fol. 31v; AGI, Guatemala 345, m. 2, 1697, fol. 307). También iban “a buscar herramientas, entre estos quehaches” (Villagutierre y Sotomayor, 1985, lib6, cap. II, p. 331). Los yucatecos están en contacto permanente con los itzaes y demás poblaciones de “La Montaña” y “se comunican con ellos muy de ordinario, llevando machetes, hachas, sal y otras cosas que de por acá no tienen, y rescatan cera y de las que por allá cogen” (López de Cogolludo, 1957, lib. 8, cap. IX, p. 444).

En cuanto a la naturaleza y modalidad de los tratados establecidos para el intercambio, los datos son escasos. En Yucatán, *halach uiniko'ob* y *batabo'ob* “tenían palacio en sus casas donde concertaban las cosas y negocios” y que “fiaban, prestaban y pagaban cortésmente y sin usura” (Landa, 2003, p. 114 y 118); también “En las rentas y contratos, no había escritos que obligasen, ni cartas de pago, que

satisficiesen; pero quedaba el contrato valido, con que bebiesen públicamente delante de testigos” (López de Cogolludo, 1957, lib. 4, cap. III, p. 180). De la misma manera pareciera que para Ah Chan, de embajador ante Ursúa, “el trato y comercio de las cosas que necesitaban” no implique más que un acuerdo oral (Villagutierre y Sotomayor, 1985, lib. 6, cap. IV, p. 335). Las ordenanzas del oidor Tomás López Medel establecen normas en cuanto a las modalidades del comercio en las comunidades yucatecas. (Farriss, 2012, p. 172). En la Verapaz, las ordenanzas del oidor Juan Maldonado de Paz establecen leyes para controlar el comercio. Entre otras medidas el primer oidor de la Verapaz “ordeno y mando que ninguna persona pueda vender cosa fiada a indio más de diez tostones a los indios principales, y ocho a los maceguales” o también:

que ningún mercader español, negro ni mulato, mestizo ni indio ande vendiendo por las calles y casas de indios mercaderías algunas ni pose en casa de indio sino en el mesón, en el cual o en el tiánguez venda sus mercaderías sin asistir más de tres días en el pueblo, y no volverá a él a vender si no fuere pasado cuatro meses, pena de veinte pesos (Tovilla, 1960, lib. 1, cap. XXII, p. 136).

Que sean pequeños o grandes, pareciera que los mercaderes tenían un estatus especial. Cuando Agustín Cano y sus guías mopanes se encuentran con un grupo de itzaes “armados de axcos y flechas” estos “templaron sus arcos”, pero un mopán dijo a estos itzaes que “eran merxcaderes lo qual oieron los Ahizaes con mucho gusto” (Cano, 1696, p. 13v).

Estas “mercaderías” transitaban a lo largo de caminos mixtos, por tierra como a lo largo de los ríos. En 1620, el fraile dominico Gabriel de Salazar efectuó una entrada en los territorios invictos de las tierras bajas de Guatemala (AGI, Guatemala 67.) El dominico salió del pueblo de Cahabon, y recorrió las tierras al sur del lago Petén Itzá pero también al norte, hacia la laguna de Términos. Afirma haber viajado desde Cobán hasta Términos y de ahí de regreso a la Verapaz, mayormente por ríos. Su informe contiene una gran cantidad de datos sobre las relaciones entre los diferentes grupos que poblaban la región, así como sobre las rutas usadas por los mercaderes. Guiado por k'ekchi's y ch'oles del manche, el fraile bajó el río Cancuen hasta el Petén Itzá.

El fraile ubica el itinerario de dos rutas de intercambio y menciona lugares y personajes que no fueron localizados ni identificados (Caso Barrera & Aliphath, 2007). Fray Joseph Delgado va desde Cahabon hasta Tipú, según un itinerario casi similar (Delgado, 1979). De la misma manera Fray Francisco Gallego va de Cahabon hasta Bacalar (Gallego, 1979). Es este itinerario que sigue Cano en 1696, como guía de la expedición de Díaz de Velasco (Cano, 1696). A menudo, porque los guías de los misioneros eran mercaderes o aprovechaban la situación para ir haciendo intercambio los llevaban sobre los mismos caminos. Estos mismos misioneros guiaron las expediciones militares encargadas de abrir el camino real. En la Verapaz, desde el éxito evangélico de fray Juan de Ezquerro, los dominicos visitan los mismos pueblos, a lo largo de los mismos caminos. Los itinerarios de los dominicos Ezquerro, Salazar, Delgado, Gallego y Cano son muy parecidos porque siguen las rutas de los mercaderes. Estas rutas tenían sus paraderos y descansaderos, por ejemplos el “puebloçuelo [San Pablo Yaxha] cosa de quince indios vecinos y aun no se si me alargo que apenas ay para llevar las cargas”, o este “dormidero o descansadero que hay en estas dos jornadas [desde Yaxcoc a Tah Itzá] se llama chacchilan” (AGI, Guatemala 67, 1620, fols. 2, 4v).

Durante todas estas entradas a lo largo de rutas que seguían las cuencas de los ríos Cancuén, Machaquila y Mopán, integrando una región desde la costa del Caribe hasta los ríos Icbolay y Salinas, los dominicos hacen todas las mismas observaciones, ch'oles del Manché y Mopanes tienen mucho cacao, achiote y vainilla pero carecen de sal y herramientas metálicas que piden constantemente a cambio del bautismo (Feldman, 2000). Si no aparece que nadie domine esta red de intercambio y que todas las poblaciones involucradas interactúan, estas relaciones no eran siempre pacíficas. Con la multiplicación de las entradas franciscanas desde el norte, y dominicas desde el sur, aumenta la presión ejercida sobre las poblaciones de la montaña.

La escasez de sal y el crecimiento de la demanda en cacao son consecuencia directa de la conquista europea de América. Los antiguos circuitos de producción y circulación de la sal fueron destruidos por el acaparamiento de la producción de las salinas yucatecas para la industria minera del Bajío y por el abandono de las salinas caribeñas por la presencia de los piratas ingleses quienes capturaban los indios para esclavizarlos en Jamaica (AGI, Guatemala 186, 1716, p. 6v; Feldman, 2000, p. 218); y encomenderos y dominicos en la Verapaz exigían a los k'ekchi's el pago del tributo

en cacao, producto destinado a la exportación hacia Europa, la cual genera, durante el siglo XVII, sustanciales ingresos.

Por una parte de mucho cacao, ya por otra de más de treinta y seis mil libras de achiote, que salían todos los años por la Verapaz y castillo del Golfo, teniendo aquellos indios de la Verapaz muy pocos o ningunos pies de achiote (Villagutierre y Sotomayor, 1985, lib. 3, cap. 2, p. 179).

Las poblaciones ch'oles y mopanes aparecen como los principales proveedores de cacao y achiote de los itzaes y de los k'ekchi's:

Y yéndose cualquier indio de Cobán a la montaña; y preguntándoles los de ella: que qué buscaban. Les decía: acá me vengo; porque en mi pueblo me están esperando los grillos, la cárcel, el zepo y los azotes por la paga del tributo. Y entonces los indios montañeses, de lástima, le daban, uno un zonte de cacao, y otro otro, o libras de achiote; y de esta suerte hacía su mochila y se volvía a su pueblo (Villagutierre y Sotomayor, 1985, lib. 3, cap. II, p. 180).

Salazar menciona aquí por primera vez las salinas de Nueve Cerros/Bolon Te Uitz. Esta fuente de sal adquirió capital importancia en las tierras bajas centrales y del sur, porque serán codiciadas a lo largo del siglo XVII por los lacandones, los itzaes y los españoles. La sal probablemente tenía que seguir las mismas rutas que el cacao, desde el territorio ch'ol hasta los itzaes. Sin embargo, ¿este comercio era suficiente para suministrar la población Itzá? Comprada a los k'ekchi's de la Verapaz, sumisos a la encomienda y al tributo, la sal debía ser muy cara y tenía que ser intercambiada por cacao, el producto predilecto de los ch'oles.

Las salinas de Nueve Cerros/Bolon Te Uitz, mencionados por Salazar, son la única fuente de producción de sal. Las fuentes históricas no mencionan evidencia de una ocupación del sitio y la arqueología revela la presencia de un asentamiento poblacional continuo desde el preclásico hasta el postclásico temprano y evidencias de uso del sitio hasta el periodo moderno (Woodfill, Dervin Dillon, Wolf, Avendaño, & Canter, 2015). Según fray Gabriel de Salazar estas salinas se encontraban en territorio acala/lacandón, al cual llamó "Los San Marcos".

estaban unos serros que llaman Bolotenuz que son nueve serillos donde avia aguas salobres y que hacia algunas sal y que eran suyas aquellas tierras y avian encontrado cogiendo sal muchas veces los lacandones (AGI, Guatemala 67, 1620, p. 14).

La población de San Marcos es identificada como el grupo acala, del grupo lingüístico cholano, cercano a los lacandones. Las relaciones entre estos dos grupos son confusas y las informaciones sobre los acalaes están incompletas. La mayoría de estos datos proviene del dominico fray Domingo de Vico, asesinado por los acalaes y lacandones en 1555. El asesinato del dominico, elevado al rango de mártir, fue un pretexto para usar las armas contra los lacandones y acalaes. Se organizó una expedición punitiva por parte de los indios cristianos de Cobán y de la audiencia de Guatemala, la cual publicó una Cédula Real en 1559, autorizando una expedición militar. Dichas expediciones militares provocaron la matanza de casi la totalidad de la población acala y la huida de los lacandones quienes abandonaron el espacio ocupado por los acalaes entre los ríos Icbolay, Salinas y Lacantún (Villagutierre y Sotomayor, 1985, lib. 1, cap. X-XI, pp. 96–112). Salazar confirma que “La causa de estar estas tierras tan lindas de los de San Marcos despobladas quiero entretener aquí por contar la muerte de nuestro antecesor y glorioso mártir fray Domingo de Vico” antes de lanzarse en una narración casi hagiográfica de la vida y muerte del dominico mártir (AGI, Guatemala 67, 1620, fol. 9v).

Las salinas de Nueve Cerros/Bolon Uitz ya no estaban bajo control directo de la población acala, ni de los lacandones, pero seguían siendo explotadas. Gabriel de Salazar menciona que sus guías : “avian encontrado cogiendo sal muchas veces los lacandones” (AGI, Guatemala 67, 1620, fol. 14). Y a pesar de “que los del manche temen al lacandon y son enemigos” y estipulando que “estos ríos por saber yo el ser de los indios lacandones y como no era tiempo de cosecha de cacao ni menos tiempo de la sal no avia nadie que no se encontrase” (AGI, Guatemala 67, 1620, fol. 19 y 16v). Los indios ch’oles y k’ekchi’s, quienes acompañaban a Salazar, temían a los lacandones y conocían las temporadas en las cuales se encontraban frecuentemente en los ríos de la cuenca del Usumacinta en sus viajes hasta las salinas y los cacaotales. Estas salinas fueron un elemento estratégico tanto para las poblaciones nativas como para los españoles.

El control de la producción de estos recursos fue el objetivo de las luchas entre itzaes, mopanes, ch'oles y españoles, en la provincia de La Verapaz. Las expediciones españolas e itzaes ante los ch'oles implicaban una verdadera competencia para el control de las rutas de intercambio y de la producción de cacao, vainilla, achiote y sal entre otros productos (Caso Barrera & Aliphath, 2007). El territorio ch'ol fue un espacio codiciado tanto por los itzaes como por los españoles. A lo largo del siglo XVII los ch'oles de manche, como productores de cacao, fueron requeridos tanto por los españoles como por los itzaes. La reacción de los ch'oles del manche frente a la llegada de los primeros misioneros dominicos fue amistosa y hasta entusiasta. En los primeros años del siglo XVII, las poblaciones ch'oles del Manché son consideradas como pacíficas y buenos receptores al evangelio (Feldman, 2000). Los informes de los misioneros dominicos lamentan los contactos que tienen los q'eqchis reducidos y los ch'oles en vía de reducción con poblaciones insumisas. Estos contactos son concebidos como la causa del poco éxito de las misiones. Los q'eqchis son acusados de difamar a los sacerdotes "que son tiranos, qu'azotan, q' ponen grillos y otras cosas que les causan orror", pero los dominicos repiten que "combenía se sacaran dichos yndios y se junttaran con los ya reducidos, para q' mejoraran en costumbres" (Valenzuela, 1979, p. 40 y 57).

Cuando los españoles ejercieron más presión en la zona ch'ol del Manche, las reducciones y los pueblos fronterizos fueron acosados por los itzaes.

Han tenido continua guerra estos del Manché con los de Ajiça, mas siempre han salido descalabrados porque son pocos y los de Ajiça muchos, y asi los más años vienen en el yazkin; que es el verano, a llevar a presa, como lo hicieron el pasado de 1630 que llevaron más de cien personas, y así volvían este arregostados, que después que son cristianos los del Manché, los persiguen más porque como confinan con sus tierras, no quisieran que les enseñaran los caminos a los españoles (Tovilla, 1960, lib. 2, cap. III, p. 185).

Un asalto de esta amplitud no parece ser destinado al saqueo o a hacer víctimas sacrificiales. Las fuentes históricas mencionan ataques causantes de la captura de solo algunos prisioneros.

Y en año passado el cacique que murio de Xocmo quiso haçer una trabesura y fue a coger tres indios de San P^o que estaban en sus milpas que no están tres leguas uno de otros y no pudo coger mas de un viejo llamado Benito Chohil y lo mataron y aun diçen que se lo comieron (AGI, Guatemala 67, 1620, fol. 12)

El masivo ataque itzá fue una respuesta equivalente a la amenaza. Como productores y distribuidores de cacao, vainilla, achiote y otras muchos recursos como el jade de Cancuen y del Motagua, objetos metálicos comprados a los q'eqchis u obtenidos directamente de los dominicos, Los ch'oles del Manché eran indispensables para la élite itzá. El uso de la violencia no estaba únicamente destinado a contrarrestar el avance de los españoles, sino también funcionaba como medio de control de poblaciones económicamente indispensables.

En 1631, el presidente de la Audiencia de Guatemala, Don Diego de Acuña, encargó al Capitán Don Martín Alfonso de la Tovilla fundar un pueblo en el corazón de la zona ch'ol, con el fin de acabar con los ataques de los itzaes.

Ha parecido conveniente y necesario poner por ahora en la provincia del Manché en la parte mas comoda un pueblo de veinte españoles [...] para que sean freno a la facilidad de los indios reducidos del Manché y su defensa de los contrarios, indios gentiles de los partidos de Ajiça, Yol y lacandones, que continuamente infestan a luos dichos indios Manchés (Tovilla, 1960, lib. 1, cap. XXV, p. 150).

La reacción ch'ol ante este contexto fue la movilidad. Abandonaron las reducciones y sus pueblos. Si a principios del siglo XVII fueron descritos como pacíficos y dóciles, después de varias entradas los religiosos los calificaron como muy apegados con sus libertades y reacios a vivir bajo el régimen de las reducciones. A partir de 1631, con la fundación de la ciudad de Toro de Acuña, cerca de San Miguel del Manché, los asaltos itzaes en zona ch'ol se hicieron más numerosos, pero los ch'oles no buscaban refugio ante los españoles sino que huyan en la selva. En 1635 un asalto itzá destruye Toro de Acuña “quedando todo el Manché sin defensa. Con que entrando luego por el los rebeldes, lo quemaron i se llevaron quanto pudieron hallar, i assi se perdio i arruino todo lo que los religiosos en setenta años havian trabajado (Léon Pinelo, 1639, fol. 11).

Al regresar en zona ch'ol, los dominicos describían a los indios como mentirosos y poco confiables y “gente brutal, viziosa y dada ttotamente al ocio y al demonio” (Feldman, 2000; Valenzuela, 1979, p. 70).

En 1636, fray Francisco Mórán, de la orden de los predicadores, descubrió las salinas de Bolon Uitz explotadas y controlada por los itzaes.

These salt deposits were held tyrannically by the Ahitzas, who took them from the Christian Indians who, after being baptized by by Father Friar Domingo de Vico, the fathers of Cobán of the province of Verapaz removed from the province. Afterward, the enemy pagans took the salt deposits and kept remaining lands very poor, for they had the cotton, cacao, achiote, chile, hunting, and fish harvested from this land when it was at peaceas well as the salt deposits. Those of the Verapaz are in such need of salt that for lack of it, they go fifty leagues distan from their houses to Guatemala (Feldman, 2000, p. 155).

Pareciera que los itzaes se aprovecharon de la debilidad de los lacandones, causada por la expedición de 1559, para tomar el control permanente de las salinas. Itzaes y lacandones eran tradicionalmente enemigos, las fuentes mencionan varias guerras entre estos dos grupos.

estos dos pueblos (Lacandones) viven siempre en paz entre si y se ayudan los unos a los otros en sus guerras, que muy de ordinario las tienen con los indios de Ajiça (Tovilla, 1960, lib. 2, cap. VIII, p. 210).

Cogolludo afirma que las salinas del norte de la península de Yucatán eran comunales (López de Cogolludo, 1957, lib. 4, cap. III, p. 180). Si bien el término es impreciso, la práctica de un control total y permanente de las salinas parece ser nueva.

Las fuentes históricas mencionan diferentes modalidades de explotación de la sal.

habia tres años que estando él con otros ciento cuarenta indios (Lacandones) haciendo sal en las salinas dichas (Tovilla, 1960, lib. 2, cap. VIII, p. 211).

Los lacandones parecen explotar las salinas ellos mismos. Cuando era necesaria una expedición se encargaba de ir a extraer la sal para el suministro de sus pueblos. Pero Tovilla describe otro tipo de explotación, el sistema k'iche', en las tierras altas.

Tenían famosos capitanes (los k'iches) que continuamente guerreaban con sus comarcas, que eran otros indios llamados Cagchiqueles y los que cautivaban los llevaban a la fábrica de la sal (Tovilla, 1960, lib.2, cap. XI, p. 222).

Los k'iche's, potencia regional, explotaban sus salinas de manera más intensiva y usaban como mano de obra a los prisioneros esclavizados. Según fray Moran, al tomar en cuenta la situación de penuria en la Verapaz, la explotación de las salinas por parte de los itzaes tenía que acercarse al método k'iche', a fin de poder suministrar la numerosa población itzá. Lacandones y acalaes parecían explotar las salinas por temporadas. El acaparamiento de la única fuente de sal de la región por itzaes obligó a los acalaes a suministrarse en las salinas de las tierras altas de la provincia de Sacapulas, muy distantes y a los lacandones a obtener la sal comerciando con las reducciones cristianas de San Mateo Istatán. No hay datos precisos sobre las modalidades del control itzá sobre las salinas ni sobre su explotación. Pero Tovilla, conocedor en la materia por haber sido "administrador general de las salinas de Murcia" ofrece el punto de vista de experto y afirma que son "unas salinas muy grandes y de muy buena sal" y "el modo con que estos indios la hacen excede a todos" (Tovilla, 1960, lib.1, cap. XVIII, p. 116; lib. 2, cap. IX, p. 214; lib. 2, cap. X, p. 219). Tovilla encuentra una mujer ixil quien afirma haber estado "con otros ciento cuarenta indios haciendo sal en las salinas dichas" lo que representa una mano de obra sustancial para una producción de sal a gran escala (Schwab et al., 2012; Tovilla, 1960, lib. 2, cap. VIII, p. 211).

El control de estas salinas por los itzaes fue un problema para La Verapaz. La provincia se encontró en una situación de penuria de sal. Con el objetivo de poner fin a esta situación y debilitar a los itzaes, fray Morán propuso la fundación de un pueblo en el sitio de las salinas.

Taking control of the salt deposits will pacify the great town of the Ahitza
[...] I have asked His Majesty, for its good effect on the creation of peace,

to order the foundation of a Spanish settlement at the site of the salt deposits (Feldman, 2000, pp. 156–157).

La petición de fray Morán fue infructuosa, pero la idea fue retomada entre 1668 y 1672 por Don Sebastián Alvarez de Caldas y Don Carlos de Mencos Martín durante su Presidencia de la Audiencia de Guatemala.

Los señores presidentes Don Martín Carlos de Mencos y Don Sebastian hicieron grandes diligencias de descubrir el camino que va desde Cobán a las salinas conosiendo (como es cierto) que señoreandose de ellas con una población moderada de ladinos, todo el manche, chol, y lacandón se entregaran y sujetaran...²⁰

La idea de una pacificación definitiva de las tierras bajas del sur, al tomar el control de las salinas de Nueve Cerros/Bolon Te Uitz, muestra la importancia estratégica de la sal y de su fuente en la región. Pero no se estableciera ninguna ciudad en el sitio y parece que las salinas permanecieron bajo el control Itzá. Aun si los dominicos reclamaban más recursos y la fundación de una ciudad en zona ch'ol del Manché para llevar a cabo la pacificación de la región y la reducción de sus almas al santo evangelio, el consejo de Indias y el presidente de la Audiencia de Guatemala optaron por la fuerza y organizaron la gran expedición de 1696 y la deportación de los indios (Jiménez Abollado, 2010).

El intercambio regional itzá sufre las consecuencias de la necesidades de la sociedad colonial, el apuro en abrir el camino real para conectar la gobernación de Yucatán con la audiencia de Guatemala y cobrar el tributo de las poblaciones por reducir. El siglo XVII es particularmente agitado para estas poblaciones de “La Montaña”. La multiplicación de las entradas de los misioneros y la creciente magnitud de las expediciones militares presionan los grupos indigenas que reaccionan cada uno con sus estrategias y según sus intereses. Parece que la mayor estrategia de los itzaes es la guerra. Ch'oles, mopanes y tipuanos sufren expediciones belicas de diferentes escalas. En todos casos es la necesidad de asegurarse el suministro en recursos indispensables (biológicamente como la sal, materialmente como las herramientas metalicas, o simbólicamente como el cacao la vainilla y del achiote) que lleva los itzaes

²⁰ AGI, Guatemala 158, *Op Cit*, f. 4v

a enfrentarse con sus vecinos inmediatos como los tipuanos y los mopanes, o mas lejanos como los ch'oles o los lacandones. Las actividades diplomáticas como la guerra, eran de las prerogativas del Canek, aun si el poder itza es mas descentralizado que concentrado, pareciera que el desarrollo de las actividades belicas pasaba por la asamblea del *ajaw* con los *batabo'b* y demas miembros de la elite itzá. Cano afirma que “estos Mopanes estaban sujetos al Reyezuelo de la laguna” que reconocían la autoridad de Canek (Cano, 1696, fol. 13). Los itzaes, despues de numerosas batallas (cuatro pérdidas y una ganada), integraron en su jurisdicción a un actor de la red de intercambio regional en la cual participan. El control de las salinas de Nueve Cerros era probablemente una acción de gran magnitud que pudo haber movlizado muchos individuos en el proceso de la explotación y defensa del recurso y de sus productores, en un lugar bastante lejano de Tah Itzá. Tovilla menciona que los lacandones poseen una técnica particularmente eficiente en la producción de la sal, pero no sabemos con certeza que los itzaes conocían esta técnica, solo podemos inferirlo, por los contactos mantenían. Emprender tal operación fue sin duda una decisión colectiva por involucrar, sino a toda la sociedad, a gran parte de ella. El éxito de esta operación permitió integrar un recurso esencial a la sociedad y un elemento importante de la red de intercambio bajo control directo. Este logro paso por la destrucción de la ciudad de Toro de Acuña fundada por Tovilla, otra acción belica segramente decidida, planeada y llevada a cabo desde las altas esferas de la sociedad itzá. Los repetidos ataques de los itzaes contra sus vecinos, particularmente los mopanes y ch'oles eran parte de una estrategia para dificultar el avancé de los españoles en territorio insumiso pero también para controlar las rutas de intercambio y la buena circulación de los recursos. Esta estrategia parece haber funcionado con los mopanes o tipuanos quienes tenian contacto directo con los itzaes, pero ni los lacandones, ni los kejaches, ni los yucatecos, ni los ch'oles se subordinaron a lo elite itzá, no reconocieron la autoridad del Canek, ni se aliaron con el. La idea de un control itzá efectivo sobre la red de intercambio o sobre sus poblaciones no es pertinente para describir el conctecto geopolítico de la región. En la situación de crisis que caracteriza la segunda mitad del siglo XVII en la región, cada poblacion reaccionó según sus posibilidades, estrategias e intereses. Unos linajes mopanes se integraron a la jurisdicción itzá, otros no; los ch'oles del Manché se mudaban de sitio, su estrategia era una gran movilidad en una zona que conocían perfectamente; los lacandones de la misma manera se internaron en la selva, en un lugar fuera del alcance de los españoles. Los itzaes negociaron y

se enfrentaron con los españoles. Esta ambigüedad no es propia de los itzaes, en cada población, un grupo decidió aceptar la reducción mientras otro la rechazó. En este sentido, el comportamiento de los itzaes no es particular ni extraordinario. Por lo tanto el intercambio en “La Montaña” parece estar organizado no como una hegemonía itzá sino como una red hetejárquica en donde convivían más o menos estrechamente, directamente o indirectamente numerosas poblaciones. El aspecto heterárquico de esta red no implica que todas las poblaciones interactuaban pacíficamente o según un principio de igualdad. Obviamente las poblaciones eran aliadas o enemigas, en una posición favorable o difícil según las situaciones y el contexto geopolítico particularmente cambiante del siglo XVII. En este contexto, la elite itzá parece haber actuado de manera directa y efectiva, al tomar decisiones que implicaron acciones de gran magnitud, como la guerra, o que involucraron miembros del linaje gobernante en operaciones estratégicamente claves como la embajada de Ah Chan. Es la necesidad de las elites políticas de suministrarse en recursos y artefactos valorados, portadores de prestigio político-social por ser estos necesarios al desarrollo de los rituales públicos o indispensables a la población, que lleva estas elites a participar directamente en el intercambio larga distancia. Pero las acciones de las elites, las más documentadas por la administración colonial y entonces las más visibles en los documentos españoles, no eran las únicas relaciones de la red de intercambio. También individuos o pequeños mercaderes trataron, interactuaron, hicieron circular los bienes y recursos, actuaron la red de la misma manera que las elites de cada población.

Describir el desarrollo y las modalidades de las actividades económicas en la sociedad itza no es tarea sencilla. La mayoría de los actores sociales son casi ausentes del corpus documental estudiado y las pocas referencias de sus acciones son imprecisas y parciales. Sin embargo, al optar por una postura sustantivista es posible inferir los aspectos de las actividades económicas que son invisibles en las fuentes documentales, porque tales actividades económicas están imbricadas en diferentes instituciones sociales y “obedecen” a sus funcionamientos. Reciprocidad y redistribución son instituciones sociales, o más bien principios que rigen instituciones sociales, presentes en numerosas sociedades en el tiempo y en el espacio. Estos operan también en la sociedad itzá con las características propias inherentes a su estructura y praxis. El carácter estratificado, heterárquico, descentralizado, jurisdiccional

y entreverado de la sociedad es el ámbito en el cual funcionan la reciprocidad y redistribución. Los miembros de un grupo domestico colaboraban en la producción del sustento. Los grupos domesticos de un mismo *cah* colaboraban probablemente según las relaciones de parentesco existentes y según las alianzas entre linajes pero tambien por las afinidades individuales que, en la práctica, no obedecen necesariamente a la “regla” del sistema de parentesco. El sistema del tributo permite a las elites gobernantes, sacerdotales y administrativas recoger los recursos necesarios a su subsistencia ante los campesinos. El tributo probablemente obedecia a la organización segmentaria de la sociedad. Estas elites retribuían los campesinos con la redistribución de bienes y recursos materiales o ideales (inmateriales, simbólicos). La producción de recursos alimenticios o de subsistencia básica, la producción campesina, no produce prestigio social, y poco poder político. Al contrario, el intercambio a larga distancia de bienes valorados o consideradas como indispensables como la sal, las herramientas metalicas, la obsidiana, el cacao, la piedra verde, los vasos pintados tipo códice entre otros, si no requería de una compleja administración ni infraestructura era asunto de la elite gobernante, ya que esos bienes, su suministro e intercambio era parte del discurso ideológico y generador de prestigio y poder político. Los itzaes actuaban en una red de intercambio a nivel regional que implicaba poblaciones indígenas reducidas y no reducidas y españoles civiles, religiosos y militares. Esta red no era dominada ni por los itzaes ni por ninguna población sino que todos actuaban de acuerdo con sus estrategias y según sus intereses. La presión ejercida sobre esta red por el avancé español en la región llevó las poblaciones a la reacción y a la adaptación. La red se reconfiguró varias veces a lo largo de los XVI, XVII y XVIII, desde el saqueo de Nito por Cristobal de Olíd a las grandes expediciones militares de 1696-1697 y la reducción de los itzaes y mopanes y la deportación de los ch’oles y lacandones.

Conclusiones:

La descripción de la estructura de la sociedad itzá y el análisis de la concepción del poder político y de su práctica, como de las diferentes modalidades que adoptan las actividades económicas y su articulación con el poder político pasó por el uso de herramientas conceptuales ideológicamente orientadas y de modelos preexistentes. Estos son orientados a la crítica del evolucionismo positivista, que sea unilineal o multilineal, del formalismo económico, del utilitarismo y del universalismo en las ciencias sociales, a favor de una fenomenología constructivista. El empleo de modelos permite, mediante el uso de analogías, inferir los aspectos de la sociedad descrita que no aparecen en el corpus documental analizado. Estas inferencias no son conclusiones definitivas, justamente porque son inferidas con base en analogías con otras poblaciones en el tiempo y en el espacio; analogías con otros grupos mayenses y mesoamericanos del periodo colonial pero también de temporalidades anteriores o posteriores. Tales analogías postulan por la permanencia de ciertas instituciones sociales en el tiempo o por su presencia en el espacio, en varias colectividades vecinas. Obviamente tales instituciones sociales no son prístinas ni invariables y cada población le da su propio sentido según sus particularidades.

El matrimonio existe en numerosas sociedades pero adopta diversas modalidades según las poblaciones y sus características. La mayoría de las analogías aprovechadas para la descripción de la organización política de los itzaes los compara con los yucatecos coloniales. La proximidad lingüística, temporal y espacial entre estos grupos permite tales analogías, obviamente tomando en cuenta las peculiaridades de cada sociedad. Para evitar las conclusiones precipitadas que identificarían en tales analogías la convicción de una filiación genética entre las poblaciones pareció necesario hacer una revisión crítica de las propuestas que abundan en este sentido. Tal revisión no pretende proponer una solución al viejo problema del origen de los itzaes o del pasado posclásico de las tierras bajas mayas; sino vislumbrar una serie de argumentos que invitan a no tomar las interpretaciones mayormente aceptada como una conclusión definitiva, y seguir investigando el problema a las luz de los avances de la epigrafía, de la lingüística, de la arqueología, de la historia y de las herramientas conceptuales de las disciplinas antropológicas y

epistemológicas; además de no considerar yucatecos e itzaes como un solo grupo sino de identificarlos con sus particularidades.

La sociedad itzá es una sociedad segmentaria cuyos segmentos son linajes: líneas de ascendencia y descendencia. Estos segmentos se integran según varias modalidades y con varias estrategias para formar una entidad política. Tal entidad está estratificada jerárquicamente, entre campesinos, especialistas rituales, administrativos y gobernantes y encabezada por el gobernante principal del linaje principal: Canek. Pero las relaciones políticas no se reducen a la división en linajes y a la estratificación vertical de la sociedad. De hecho, las sociedades más estratificadas, jerarquizadas, y centralizadas (el Egipto faraónico, el Japón imperial o la monarquía absoluta francesa) tenían una vida política más allá de la transmisión vertical de ordenes emitidas por el gobernante principal (Bondarenko & Nemirovskiy, 2007). Todos los actores sociales se relacionan entre ellos con relaciones horizontales además de verticales. El aspecto heterárquico de las relaciones políticas no niega la existencia de una estratificación vertical. El aprovechamiento de tal concepto es una voluntad de enfocar el análisis en otro tipo de interacciones que las jerárquicas y verticales tradicionalmente identificadas y estudiadas. Este enfoque tiene por objetivo describir el funcionamiento de una sociedad que no implica una evolución hasta un estado centralizado, no asumir las sociedades como pre-estatales o estatales. Es un enfoque orientado ideológicamente al igual que cualquier otro, pero que tiene el mérito de reubicar las categorías culturales como productos de un contexto histórico particular y evitar las generalizaciones etnocentristas. Por estas razones no acepto participar en el debate tradicional y calificar la entidad política itzá como un estado ni como una sociedad simple o compleja. Me limito en analizar relaciones e interacciones con el fin de describir las instituciones de una sociedad, sus funcionamientos y las implicaciones históricas resultantes.

La estructura de la entidad política itzá aparece como comparable a la de un *kuuchcabal* yucateco. Es una sociedad segmentaria dividida en linajes y de tipo heterárquica. El linaje Canek es el *yax ch'ibal* de Tah Itzá; al igual que numerosos linajes gobernantes mayas, desde el periodo clásico hasta la colonia, su papel es integrar sus linajes subordinados. Canek vive en el centro cósmico de su *kuuchcabal*: la isla de Noh Petén. Es un espacio sagrado, religioso, político, administrativo y residencial. Ahí se encuentran el *yax cheel cab*, numerosos templos y las residencias

del Canek y de sus *batabo'ob*. Canek no tiene poder absoluto, reúne sus *batabo'ob* y da una justificación cosmológica a las decisiones que estos últimos toman. Estos *batabo'ob* gozan de una amplia autonomía. Según estos elementos, la organización sociopolítica itzá aparece como una sociedad segmentaria; si la estructura de la sociedad itzá aparece jerarquizada según el modelo *Cah/Batabil/Kuuchcabal* y *Ahkuch kab/Batab/halach uinik*, la práctica del poder no obedece a una jerarquía. Los *batabo'ob* toman las decisiones en conjunto, al reunirse en Noh Petén donde se encuentra el *yax cheel cab*; así, las decisiones tomadas corresponden a un consenso común. Las decisiones son tomadas por los *batabo'ob* que se reúnen en Noh Petén. La sociedad itzá funciona como una heterarquía, el poder está equilibrado entre los diferentes elementos que la componen. El poder del linaje gobernante pasa por manipulaciones simbólicas y rituales tales como el culto a los ancestros, el suministro y la redistribución de bienes de prestigio, la capacidad de establecer relaciones de tipo jurisdiccionales con los demás jefes de linaje, sobre todo con las poblaciones establecidas en zonas fértiles. Como integrador de los linajes subordinados y garante del orden cósmico del mundo, el *yax ch'ibal* Canek se esfuerza para mantener la integridad de su *kuuchcabal* y consolidar su papel de *yax ch'ibal*. Por lo tanto, la sociedad itzá funciona como una heterarquía donde cada entidad sociopolítica tiene un poder político y goza de una cierta autoridad, y donde la práctica del poder se basa sobre las relaciones entre los miembros de la sociedad, relaciones política, rituales, ceremoniales y de parentesco. El carácter jurisdiccional y la flexibilidad de la sociedad itzá pueden ser características que permiten una respuesta adecuada a situaciones de crisis, y así evitar la desintegración total de la sociedad.

Para mantener la integridad de su *kuuchcabal* Canek usa numerosas estrategias, similares a las empleadas por los *halach uiniko'ob* yucatecos del Posclásico tardío, con el objetivo de establecer lazos sólidos, estables y durables con sus *batabo'ob*. Se reivindica de una ascendencia prestigiosa, se reserva el intercambio de larga-distancia para poder distribuir bienes valorados a sus *batabo'ob*, practica la alianza matrimonial por exogamia de linaje. El parentesco, lo político y lo económico se mezclan. Las estrategias desarrolladas para el suministro y uso de bienes de prestigio tienen fines económicos como políticos; son parte de un hecho social total que moviliza toda la sociedad y se inscribe en el juego político, coercitivo como de contestación al orden vigente. La posición de un linaje depende de su capacidad económica, como centro integrador de las actividades económicas de todos los linajes, de su posición

predominante en la red de intercambio, pero también integrar bajo su supremacía los linajes establecidos en las regiones más fértiles. De esta manera el factor político determina lo económico al igual que lo económico afecta el rango político.

Las actividades económicas se desarrollan en este ámbito. Los campesinos producen el sustento de toda la sociedad. Pero tal tarea no implica el desarrollo de una agricultura intensiva. Las técnicas agrícolas itzá de multicultivo permiten un abastecimiento suficiente sin práctica de explotación y extracción intensiva del entorno. Esta es una agricultura de subsistencia, no porque condena la población a la miseria y la supervivencia, sino que le permite subsistir, vivir. La abundancia en la cual vivían los itzaes fue descrita por los españoles como el fruto de un mal aprovechamiento de una tierra increíblemente fértil y no como una habilidad consecuencia de una larga relación de la población con su entorno. La posibilidad de la población campesina de poder producir su sustento sin recurrir a grandes infraestructuras, ni hidráulicas ni de cualquier otro tipo, plantea la cuestión de su integración política y del discurso legitimador de las elites y sus papeles en la sociedad. La respuesta es ideológica y semiótica. Los especialistas rituales y gobernantes significan el mundo, mantienen el orden cósmico y de la misma manera el orden social que justifican y plantean como “natural” y trascendente. Este conocimiento es el capital simbólico de las elites, lo que intercambian contra su sustento producido por los campesinos. No es muy diferente de lo que ocurre en cualquier sociedad estratificada, aun en nuestras más respetables democracias.²¹ Pero las actividades rituales que permiten la buena marcha del cosmos requieren objetos, bienes y recursos como la infraestructura urbana en la cual se desarrollan: los templos, y el jade de las insignias de poder, la obsidiana de las armas rituales, el cacao, el achiote y la vainilla de las bebidas ceremoniales que oficializan las relaciones establecidas, los tratados acordados y demás decisiones. La redistribución es también generadora de prestigio político, el gobernante que logra suministrar sus jurisdicciones en herramientas metálicas, o en sal de calidad, se ganara la fidelidad de la población. El comercio, o la necesidad de intercambio a larga distancia, pudo haber llevado los mayas a organizarse en entidades políticas más o menos jerarquizadas. Esta interpretación se basa en el postulado marxista de la preminencia de lo económico

²¹ ¿Se hundiera en el caos un estado sin su presidente? ¿La presencia de un presidente impide que un estado se hunda en el caos?

sobre lo político según lo cual la desigualdad económica condiciona la desigualdad política. Pero el problema puede ser volteado. ¿No será la existencia de una elite política, principal demandante de bienes de prestigio, que entrena la creación de redes de intercambio de larga-distancia? Es la necesidad de suministrarse en los recursos que le son indispensable para mantener su estatus que lleva la elite gobernante itzá a involucrarse en la red de intercambio regional. La embajada de Ah Chan es el ejemplo emblemático de este tipo de proceso. Pero asegurarse el abastecimiento en productos exóticos, procedentes de lugares más o menos lejanos, implica más acciones que las negociaciones. Canek emprende guerras sujetar a los mopanes, expediciones bélicas para intimidar a los ch'oles, saqueos y masacres para contrarrestar el avance español. Obviamente Canek no es el único en actuar sobre el intercambio regional, y además de los grandes mercaderes estrechamente relacionados con las elites de las entidades políticas involucradas, interactúan numerosos individuos. Buhoneros indígenas y españoles, o simplemente este mopán de Xocmo que viaja dos días para obtener un hacha a cambio de cacao y achiote. La zona insumisa, fuera del control directo de la corona, "La Montaña" señalada en los mapas como "despoblado" concebida en el imaginario español como una gran selva llena de indios infieles demasiados inclinados al ocio y al demonio para alcanzar la civilización, era atravesada de numerosos caminos a lo largo de los cuales vivían y convivían numerosas poblaciones, circulaban cantidad de "mercancías", bienes y recursos intercambiados y reintercambiados. Las relaciones entre estas poblaciones no fueron del todo amigables. Según las situaciones, según el contexto geopolítico, las interacciones eran pacíficas o bélicas. Pero ningún grupo, ningún linaje dominó el intercambio, nadie estableció ningún poder hegemónico sobre todo el Petén ni ningún monopolio sobre las rutas o mercancías intercambiadas. Las interacciones entre poblaciones formaban una gran red de intercambio a nivel macro-regional. Esta red se transformó, configuro y reconfiguro a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII según las acciones e interacciones de las poblaciones involucradas. Lo que permite calificar esta red de heterárquica, por no ser estructurada de manera rígida ni jerárquica, por ser flexible y cambiante.

Si los itzaes parecen haber sido los actores privilegiados de las historia del Petén colonial es porque fueron el foco de la política evangelizadora, pacificadora y conquistadora española a lo largo de más de dos siglos. Fueron elevados al rango de arquetipo del indio bárbaro, idolatra, caníbal y sodomita, culpable de contaminar las

poblaciones vecinas e impedir el buen desarrollo de la política de reducción por congregación, en Yucatán como en la Verapaz.

Si Canek aparece como el monarca de los itzaes, es porque los españoles se dirigían ante él para negociar, evangelizar, pacificar. Las informaciones disponibles provenientes de un discurso itzá casi directo son las transcripciones de los interrogatorios practicados a miembros del linaje Canek: El Canek, el Ah Kin Canek y Ah Chan. Califican a Canek de monarca o emperador.

Es el análisis de la estructura social y de la práctica del poder, o del poder en práctica, concretamente de las estrategias empleadas por el Canek para mantener la integridad de su entidad política y su papel adentro de ella, que permitió identificar la importancia de las relaciones políticas horizontales y descentralizadas, y la validez y pertinencia del concepto de heterarquía. Heterarquía política y económica a dentro de la sociedad itzá pero también en las relaciones inter-étnicas a nivel macro-regional.

Son precisamente estos vínculos horizontales entre jefes de linajes, el carácter heterárquico de las relaciones políticas que permitió a los itzaes reorganizarse en entidades políticas más reducidas según alianzas creadas entre *batabo'ob* y hasta elegir un nuevo *yax ch'ibal* y seguir la guerra contra el invasor español.

Bibliografía:

Abensour, Miguel (Ed.)

1987 *L'esprit des lois sauvages: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris: Seuil.

Acuña, René (Ed.)

1984 *Calepino maya de Motul* (Vols. 1–2). México: UNAM.

1993 *Bocabulario de Maya Than: Codex Vindobonensis NS 3833, facsímil y transcripción crítica anotada*. México: UNAM.

AGI, Escribanía de Cámara 339 A, Legajo 9 de pleitos Guatemala número quinto

1704 *Testimonio de los autos fechos desde el año de 1700 hasta de 1701 sobre la reducción de los indios infieles del Petén del Itzá y manutención de su precio*. Guathemala.

AGI, Escribanía de Cámara 339 A, sexto cuaderno

1704 *Testimonios de los autos fechos desde 15 de marzo de 1701 hasta 11 de diciembre de 1703 sobre la conquista de indios infieles del Itzá y manutención del Presidio del Petén*.

AGI, Escribanía de Cámara 339 B, pieza 14

1701 *Mapa y Descripción de la Montaña del Petén e Ytzá*.

AGI, Escribanía de Cámara de Justicia, 339B, n. 18

1704 *Declaración que hace el Capitán Don Marcos de Abalos y Fuentes de lo que ha habido, hay y puede haber en la provincia del Itzá*.

AGI, Guatemala 59

1604 *Relación de lo que Andrés Fernández Pareja hermano del obispo dela Verapaz a servido a Vrá Mag en las partes donde a estado en las yndias*.

AGI, Guatemala 67

1620 *Discursos de Fray Gabriel de Salaçar*.

AGI, Guatemala, 151

1697 *Testimonio de los autos y diligencias hechos por Don Martin de Ursua Y Arizmendi en la Provincia del Itza y Reducción de sus infieles y obediencia dada por el rey ah Canek a su Magestad y dios.*

AGI, Guatemala 151 bis

1669 *T[estimo]nio de auttos, que D[o]n Martin fr Urssua remite justificando ser infructuossos los gastos hechos por el Press[iden]te y [¿?] de Guatem[a]la en la campaña de este año en el Ytza contra lo mandado por su Mag[esta]d y repetidas representaciones de Don Martin y los gracissimos daños que han resultados contra la causa de Dios; Seru[¿?]o. de su Mag[esta]d en descredito de sus armas y las vidas de sus vassallos. 1699.*

AGI, Guatemala 158

1684 *Cedulas Reales sobre la reducción de los indios Choles.*

AGI, Guatemala 181

1605 *Libros de los Bautizados del Manche, Carta de Juan de Ezquerria.*

AGI, Guatemala 186

1716 *Consejo de Yndias Assembleas de Jullio 1716.*

AGI, Guatemala 345, m. 2

1697 *Rason individual y general de los pueblos poblaciones y rancherias de esta provincia del zuiuha Peten Itza por declaración que han hecho el rey Canek y el Kincanek el Capitan Don Martin Chan y el Capitan Kulut Coboh después de baptisados y catequisados menos el Capn Kulut Coboh que aun no lo esta.*

AGI, México 307

1668 *Autos tocantes a la reduccion de los indios de Sacavchen y otros.*

AGI, México 369

1643 *Carta del obispo de Yucatan danso cuenta al Rey de los abusos cometidos por los religiosos contra los indios al exigirles las limosnas en cera y paties por medio de violencias y castigos.*

Aliphath, Mario & Caso Barrera, Laura

- 2006 Arqueología y etnohistoria: Circuitos de intercambio en el río Usumacinta y sus afluentes. In B. Arroyo & J. P. Laporte (Eds.), *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala* (pp. 886–898). Guatemala: Museo nacional de arqueología y etnología.

Andrews, Anthony

- 1980 Salt and The Maya: Major Prehispanic Trading Spheres. *Arizona Anthropologist*, 1, 1–17.
- 1984 The Political Geography of the sixteenth Century Yucatán Maya: Comments and Revisions. *Journal of Anthropological Research*, 40(4), 589–596.

Arias Ortiz, Teri Erandeni

- 2013 El caso del mulato Juan Thomas y la Conquista de El Petén (1695-1704). *Indiana*, 30, 173–198.

Ashmore, Wendy

- 1981 *Lowland Maya Settlement Patterns*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Atran, Scott

- 1993 Itza Maya Tropical Agro-Forestry [and Comments and Replies]. *Current Anthropology*, 34(5), 633–700.

Avendaño y Loyola, Fray Andrés de

- 2001 *Relación de las dos entradas que hize a la conversión de los gentiles Ytzaex y Cehachez*. (D. Bolles, Ed.). FAMSI.
<http://www.famsi.org/reports/96072/avendanoedt.html>

Ávila Sandoval, Santiago

- 2003 Una reflexión sobre la historia de la economía prehispánica. *Análisis Económico*, 39(18), 325–340.

Balandier, Georges

- 1969 *Antropología política*. Barcelona: Ediciones Península.

Barrera Vásquez, Alfredo

1980 *Diccionario Maya Cordemex* (Cordemex). Mexico.

Barrera Vásquez, Alfredo, & Rendón, Silvia

1948 *El libro de los libros de Chilam Balam*. México: FCE.

Beck, Robin (Ed.)

2007 *The durable house: house society models in archaeology*. USA: Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University.

Bell, Catherine

1997 *Ritual: Perspectives and dimensions*. New York: Oxford University Press.

Ben Salem, Lilia

1982 Intérêt des analyses en termes de segmentarité pour l'étude des sociétés du Maghreb. *Revue de l'Occident Musulman et de La Méditerranée*, 33(1), 113–135.

Berdan, Frances & Smith, Micheal

2004 El sistema mundial mesoamericano postclásico. *Relaciones. Estudios de Historia Y Sociedad*, 25(99), 17–77.

Berendt, Carl Hermann

1864 *Lengua Maya Miscelánea*. Microfilm.

Bernal Romero, Guillermo

2005 El linaje de Ox Te' K'uh, una localidad provincial de Palenque, Comentarios sobre la identidad histórica de las señoras Tz'ak-b'u Ajaw y Kinuuw Mat. *Mayab*, (18), 77–87.

2011 *El señorío de Palenque durante la Era de K'inich Janaahb' Pakal y K'inich Kan B'ahlam (615 – 702 d.C.)* (Tesis doctoral en Estudios Mesoamericanos). UNAM, México.

Blanton, Richard; Kowalewski, Stephen & Feinman, Gary

1984 The Mesoamerican World-System. *American Anthropologist*, 86(3), 673–682.

Bondarenko, Dmitri & Nemirovskiy, Alexandre. (Eds.)

2007 *Alternativity in Cultural History: Heterarchy and Homoarchy as Evolutionary Trajectories. Third International Conference "Hierarchy and Power in the History of Civilizations."* Moscow: Center for Civilizational and Regional Studies of the RAS.

Boot, Erik

2005 *Continuity and Change in Text and Image at Chichén Itzá, Yucatán, Mexico: A Study of the Inscriptions, Iconography, and Architecture at a Late Classic to Early Postclassic Maya Site.* Leiden: Leiden University Press.

2010 Chichen Itza in the mesoamerican world, some old and new perspectives. In L. van Broekhoven, R. Valencia Rivera, B. Vis, & F. Sachse (Eds.), *The Maya and Their Neighbours: Internal and External Contacts Through Time: Proceedings of the 10th European Maya Conference, Leiden, December 9-10, 2005* (Vol. 22, pp. 73–88). Leiden: Saurwein.

Boucher, Sylviane & Quiñones, Lucia

2007 Entre mercados, ferias y festines: los murales de la Estructura Sub I-4 de Chiik Nahb, Calakmul. *Mayab*, 19, 27–50.

Bourdieu, Pierre

1997 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción.* Barcelona: Anagrama.

2000 *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle.* Paris: Éditions du Seuil.

Bracamonte y Sosa Pedro

2001 *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680.* Merida: CIESAS.

Bronson, Bennet

1966 Roots and the Subsistence of the Ancient Maya. *Southwestern Journal of Anthropology*, 22(3), 251–279.

Campagno, Marcelo (Ed.)

2014 *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Cancian, Frank

1966 Maximization as Norm, Strategy, and Theory: A Comment on Programmatic Statements in Economic Anthropology. *American Anthropologist*, 68(2), 465–470.

Cano, Fray Agustin

1696 *Manche y Peten*. Cobán. UPenn Ms. Coll. 700, Item 193.

<http://dla.library.upenn.edu>

Carrasco, Pedro

1996 *Estructura político-territorial del Imperio Tenochca: la triple alianza de Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan*. México: Colegio de México.

Carrasco, Pedro & Broda, Johanna (Eds.)

1978 *Economía política e ideología en el México prehispánico*. México: Nueva Imagen.

Caso Barrera, Laura

1996 Discurso evangélico y conversión. Fray Andrés de Avendaño y la conquista del Itzá (1695-1697). *Dimensión Antropológica*, 7, 32–54.

2002 *Caminos en la selva. Comercio Migración y resistencia. Mayas yucatecos e Itzaes siglos XVII-XIX*. México: El Colegio de México-FCE.

2005 Vida cotidiana de los itzaes antes de la conquista hispana de 1697. *Colonial Latin American Review*, 14(1), 3–25.

Caso Barrera, Laura & Aliphath, Mario

2002 Organización política de los Itzaes desde el Posclásico hasta 1702. *Historia Mexicana*, 51(7), 713–748.

2006 The itza maya control over cacao politics, commerce, and war in the sixteenth and seventeenth centuries. In C. McNeil (Ed.), *Chocolate in Mesoamerica: A Cultural History of Cacao*. Gainesville: The University Press of Florida.

2007 Relaciones de Verapaz y las Tierras Bajas Mayas Centrales en el siglo XVII. In B. Arroyo, J. P. Laporte, & H. Mejía (Eds.), *XX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala* (pp. 48–58). Guatemala: Museo nacional de arqueología y etnología.

Catherwood, Frederick

1844 *Views of Ancient Monuments in Central America, Chiapas and Yucatan*. London.

Chapman, Anne

1976 Puertos de comercio en las civilizaciones azteca y maya. In K. Polanyi, C. Arensberg, & H. Pearson (Eds.), *Comercio y mercado en los imperios antiguos* (pp. 163–200). Barcelona: Labor SA.

Chávez Gómez, José Manuel

2003 En busca del maíz perdido: La sublevación itzá de 1699. *Mexicon*, XXV(1), 16–23.

2006 La recreación del antiguo espacio político: el cuchcabal kejache y el na'al kejach chan en el siglo XVII. In T. Okoshi Harada, A. Izquierdo y de la Cueva, & L. Williams-Beck (Eds.), *Nuevas perspectivas sobre la geografía políticas de los Mayas* (pp. 57–79). México: UNAM.

2007 Entre venados y frailes: la sublevación de Sahcabchen de 1671. In M. del C. Valverde (Ed.), *La resistencia en el mundo maya* (pp. 107–120). México: UNAM.

Ciudad Real, Antonio de

1976 *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España: Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España, siendo comisario general de aquellas partes*. (V. Castillo Farreras & J. García Quintana, Eds.). México: UNAM.

Ciudad Ruiz, Andrés

- 2000 La hegemonía política de Kan Ek': pervivencias del modelo político clásico en el Petén central del siglo XVI. In P. Garcia Jordan, J. Gussinyer, M. Izard, J. Laviña, R. Piqueras, T. Meritxell, & M.-T. Zubiri (Eds.), *Estrategias de poder en América Latina, ayer y hoy* (pp. 79–96). España: Universitat de Barcelona.
- 2006 El poder del rey y de los nobles mayas en la época del contacto. In G. Dalla Corte, P. Garcia Jordan, L. Luna, M. Izard, J. Laviña, R. Piqueras, T. Meritxell (Eds.), *Homogeneidad, diferencia y exclusión en américa. Encuentro debate América latina ayer y hoy* (pp. 39–48). España: Universitat de Barcelona.

Clastres, Pierre

- 1974 *La Société contre L'État: Recherches d'Anthropologie Politique*. Paris: Les Éditions de Munit.
- 1980a *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.
- 1980b La economía primitiva. In *Investigaciones en antropología política* (pp. 132–151). Barcelona: Gedisa.
- 1980c Los marxistas y su antropología. In *Investigaciones en antropología política* (pp. 165–181). Barcelona: Gedisa.

Cobos, Rafael

- 1999 Fuentes históricas y arqueología: convergencias y divergencias en la reconstrucción del período clásico terminal en Chichén Itzá. *Mayab*, 12, 58–70.

Coggins, Clemency

- 1984 Murals in the Upper Temple of the Jaguars, Chichén Itzá. In C. Coggins & O. Shane (Eds.), *Cenote of Sacrifice: Maya Treasures from the Sacred Well at Chichen Itza* (pp. 156–165). Austin: University of Texas Press.

Coggins, Clemency & Shane, Orrin

- 1984 *Cenote of Sacrifice: Maya Treasures from the Sacred Well at Chichen Itza*. Austin: University of Texas Press.

Cortés, Hernán

1963 *Cartas y documentos*. México: Editorial Porrúa.

Costin, Cathy Lynne

1991 Craft Specialization: Issues in Defining, Documenting, and Explaining the Organization of Production. In M. Schiffer (Ed.), *Archaeological Method and Theory Volume* (Vol. 3, pp. 1–57). Tucson: University of Arizona Press.

Cowgill, Ursula

1962 An agricultural study of the southern Maya lowlands. *American Anthropologist*, 64(2), 273–286.

1971 Some Comments on “Manihot” Subsistence and the Ancient Maya. *Southwestern Journal of Anthropology*, 27(1), 51–63.

Craveri Slaviero, Michela (Ed.)

2013 *Popol Vuh. Herramienta para un estudio crítico del texto k'iche'.* Traducción al español, notas gramaticales y vocabulario. México: UNAM.

Crumley, Carole

1979 Three Locational Models: An Epistemological Assessment for Anthropology and Archeology. *Advances in Archaeological Method and Theory*, 2, 141–173.

1995 Heterarchy and the Analysis of Complex Societies. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 6(1), 1–5.

2005 Remember how to organize: Heterarchy across disciplines. In C. Beekman & W. Baden (Eds.), *Nonlinear models for archaeology and anthropology: continuing the revolution* (pp. 36–50). Ashgate Publishing.

Dahlin, Bruce; Bair, Daniel; Beach, Timothy; Moriatry, Matthew; & Terry, Richard

2009 The Dirt on Food: Ancient Feasts and Markets Among the Lowland Maya. In J. Staller & M. Carrasco (Eds.), *Pre-Columbian foodways: interdisciplinary approaches to food, culture, and markets in ancient Mesoamerica* (pp. 191–232). New York: Springer Science & Business Media.

Dahlin, Bruce; Jensen, Christopher; Terry, Richard; Wright, David; & Beach, Timothy
2007 In Search of an Ancient Maya Market. *Latin American Antiquity*, 18(4),
363–384.

Daneels, Annick & Gutiérrez Mendoza, Gerardo (Eds.)

2012 *El poder compartido. Ensayos sobre la arqueología de organizaciones políticas segmentarias y oligárquicas*. México: CIESAS: El Colegio de Michoacan.

Davoust, Michel

2002 Les migrations des itzas et de Hunac Ceel dans le Chilam Balam de Chumayel et la géographie politique du nord Yucatan classique et postclassique (VIII^{ème} et XIII^{ème} siècle). *Mayab*, 15, 61–78.

Delgado, Fray Joseph

1979 Memoria de los parajes y rios desde el pueblo de Caxabón hasta San Miguel Manché y de aqui hasta los yndios ahitzaes. In N. de Valenzuela (de), G. Von Houwald (Ed.), *Conquista del Lacandon y Conquista del Chol: Relacion sobre la Expedicion de 1695 contra los Lacandones e Itza segun el "Manuscrito de Berlin"* (pp. 30–35). Berlin: Colloquium Verlag.

Demarest, Arthur

1992 Ideology in ancient maya cultural evolution. The dynamics of galactic polities. In A. Demarest & G. Conrad (Eds.), *Ideology and pre-Columbian civilizations* (pp. 137–157). Santa Fe: School of American Research Press.

Demarest, Arthur & Conrad, Geoffrey

1992 *Ideology and pre-Columbian civilizations*. School of American Research Press.

Descola, Philippe

1988 La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique. *Revue Française de Science Politique*, 38(5), 818–827.

2011 *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*. Quae éditions.

2012 *Más allá de naturaleza y cultura*. Madrid: Amorrortu editores.

Díaz del Castillo, Bernal

2005 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España (Manuscrito «Guatemala»)*. (J. A. Barbón Rodríguez, Ed.). UNAM-El Colegio de México.

Durkheim, Emile

1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Digital, Vols. 1–3). Paris: PUF.

1960 *De la Division du Travail Social*. Paris: PUF.

Edmonson, Munro

1982 *The ancient future of the Itza: The book of Chilam Balam of Tizimin*. Austin: University of Texas Press.

1986 *Heaven born Merida and its destiny: the Book of Chilam Balam of Chumayel*. Austin: University of Texas Press.

Ewald, Ursula

1985 Demand, supply and politics in the Mexican salt industry, 1560-1980 : a case of resource allocation and of resource exploitation. *Jahrbuch Für Geschichte Lateinamerikas – Anuario de Historia de America Latina*, 22, 123–142.

Farriss, Nancy

1985 Recordando el futuro, anticipando el pasado: tiempo histórico y tiempo cósmico entre los mayas de Yucatán. In *La memoria y el olvido. Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades (1983)* (pp. 47–60). México: INAH.

2012 *La sociedad maya bajo el dominio colonial: la empresa colectiva de la supervivencia*. México: INAH.

Feinman, Gary & Garraty, Christopher

2010 Preindustrial Markets and Marketing: Archaeological Perspectives. *Annual Review of Anthropology*, 39, 167–191.

Feldman, Lawrence

- 1978 Moving merchandise in Protohistoric Central Quauhtemallan. In C. Navarrete & T. Lee (Eds.), *Mesoamerican Communication Routes and Cultural Contacts* (pp. 7–18). Uta: New World Archaeological Foundation.
- 1998 *Motagua Colonial: Conquest and Colonization in the Motagua River Valley of Guatemala*. USA: Boson Books.
- 2000 *Lost shores, forgotten peoples. Spanish explorations of the south east maya lowlands*. Duke University Press.

Fernandez de Oviedo, Gonzalo

- 1959 *Historia General y Natural de Las Indias*. (J. Pérez de Tudela, Ed.). Madrid: Ediciones Atlas.

Flannery, Kent (Ed.)

- 1982 *Maya Subsistence. Studies in Memory of Dennis E. Puleston*. USA: University of Michigan Press.

Flores Martos, Juan Antonio & Lázaro Avila, Carlos

- 1993 Los comerciantes mayas en las fuentes coloniales: acercamientos e hipótesis. In *Perspectivas antropológicas en el mundo maya* (pp. 373–404). Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.

Foias, Antonia

- 2013 *Ancient Maya Political Dynamics*. Gainesville: University Press of Florida.

Fox, John

- 1987 *Maya Postclassic State Formation. Segmentary Lineage Migration in Advancing Frontiers*. Cambridge University Press.

Fox, John; Chase, Arlen; Chase, Diane & Cook, Garrett

- 1996 Questions of political and economic integration: Segmentary versus centralized states among the ancient Maya. *Current Anthropology*, 37(5), 795–801.

Gallego, Fray Francisco

1979 Memorial. In N. de Valenzuela, G. Von Houwald (Ed.), *Conquista del Lacandon y Conquista del Chol: Relacion sobre la Expedicion de 1695 contra los Lacandones e Itza segun el "Manuscrito de Berlin"* (pp. 34–55). Berlin: Colloquium Verlag.

García Bernal, Manuela Cristina

1978 *Yucatán. Población y encomienda bajo los Austrias*. Sévilla: CSIC.

2006 *Campeche y el comercio atlántico yucateco, (1561-1625)*. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.

Garrison, Thomas

2004 La transición del Preclásico Tardío al Clásico Temprano en la zona intersitio de Xultun y San Bartola en Petén. In J. P. Laporte, B. Arroyo, & H. Mejía (Eds.), *XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala* (p. 269). Guatemala: Museo nacional de arqueología y etnología.

Gauchet, Marcel

2005 *La condition politique*. Paris: Gallimard.

Geertz, Clifford

2000 *Negara. El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Barcelona: Paídos.

Gillespie, Susan

2000a Lévi-strauss Maison and Société à Maisons. In *Beyond kinship: social and material reproduction in house societies* (pp. 22–52). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

2000b Maya “Nested Houses”: The ritual construction of place. In *Beyond kinship: social and material reproduction in house societies* (pp. 135–160). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

2000c Rethinking Ancient Maya Social Organization: Replacing “Lineage” with “House.” *American Anthropologist*, 102(3), 467–484.

2001 *Applying the House Society Model to Maya Social Organization*. Presented at the 100th Annual Meeting of the American Anthropological Association, Washington D.C.

- 2007 When Is a House? In R. Beck (Ed.), *The Durable House: House Society Models in Archaeology* (pp. 25–50). USA: Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University.
- 2011 El Modelo de la “Casa” en la Estructura Política Maya. In A. Izquierdo y de la Cueva (Ed.), *El despliegue del poder entre los mayas: nuevos estudios sobre la organización política* (pp. 29–66). México: UNAM.

Godelier, Maurice

- 1975 Présentation. In K. Polanyi, C. Arensberg, & H. Pearson (Eds.), *Les systèmes économiques dans l’histoire et dans la théorie* (pp. 9–31). Paris: Larousse.
- 1996 *L’énigme du don*. Paris: Flammarion.

Godelier, Maurice & Strathern, Marilyn

- 1991 *Big men and great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Graham, Elizabeth

- 2002 Perspectives on economy and theory. In M. Masson & D. Freidel (Eds.), *Ancient Maya Political Economies* (pp. 398–418). USA: Altamira Press.

Gunsenheimer, Antje

- 2006 Out of the Historical Darkness: A Methodological Approach to Uncover the Hidden History of Ethnohistorical Sources. *Indiana*, 23, 15–49.
- 2009 Reality Hidden in the Fiction: Literary Traces of Hieroglyphic Sources in the Books of Chilam Balam. In A. Gunsenheimer, T. Okoshi, & J. Chuchiak (Eds.), *Text and Context: Yucatec Maya Literature in a Diachronic Perspective Texto y Contexto: La Literatura Maya Yucateca* (pp. 111–138). Aachen: Shaker Verlag.

Gutiérrez Mendoza, Gerardo

- 2012 Hacia un modelo general para entender la estructura político-territorial del Estado nativo mesoamericano (altepetl). In G. Gutiérrez Mendoza & A. Daneels (Eds.), *El poder compartido. Ensayos sobre la arqueología de organizaciones políticas segmentarias y oligárquicas* (pp. 27–67). México: CIESAS: El Colegio de Michoacán.

Hanks, William

2000 *Intertexts: Writings on language, utterance, and context*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.

2010a *Converting words: Maya in the age of the cross*. Berkley: University of California Press.

2010b Tzol: paralelismo cíclico en el maya yucateco colonial. In A. Monod Becquelin, A. Breton, & M. H. Ruz (Eds.), *Figuras mayas de la diversidad* (pp. 479–506). Merida: Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales.

Heath, Laura

2011 *Toward a "Full Biography of Obsidian": Studies of Obsidian Use and Exchange in the Maya Area* (Degree of Bachelor of Arts with Departmental Honors in the Archaeology Program). Wesleyan University, Middletown, Connecticut.

Hellmuth, Nicholas

1977 Choltil-Lacandon (Chiapas) and Peten-Ytza agriculture, settlement pattern and population. In N. Hammond (Ed.), *Social Process in Maya Prehistory: Studies in Honour of Sir Eric Thompson* (pp. 421–445). London: London: Academic Press.

Hirth, Kenneth

1996 Political economy and archaeology: Perspectives on exchange and production. *Journal of Archaeological Research*, 4(3), 203–239.

2012 El altepetl y la estructura urbana en la Mesoamérica prehispanica. In A. Daneels & G. Gutiérrez Mendoza (Eds.), *El poder compartido. Ensayos sobre la arqueología de organizaciones políticas segmentarias y oligárquicas* (pp. 69–98). México: CIESAS: El Colegio de Michoacan.

Hirth, Kenneth & Pillsbury, Joanne (Eds.)

2013 *Merchants, Markets, and Exchange in the Pre-Columbian*. Washington D.C: Dumbarton Oaks.

Hofling, Charles Andrew

2000 *Itzaj Maya Grammar*. Salt Lake City: University of Utah Press.

Hofling, Charles Andrew & Tesucún, Félix Fernando

1997 *Itzaj Maya-Spanish-English dictionary*. Salt Lake City: University of Utah Press.

2000 *Tojt'an: diccionario maya itzaj-castellano*. Guatemala: Cholsamaj Fundacion.

Ibáñez Cerdá, José (Ed.)

1973 *Transcripción de las Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias dadas por Felipe II, el 13 de julio de 1573, en el Bosque de Segovia, según el original que se conserva en el Archivo General de Indias de Sevilla*. Madrid: Ministerio de la Vivienda, Servicio Central de Publicaciones.

Izquierdo y de la Cueva, Ana Luisa

2011 Introducción. In A. Izquierdo y de la Cueva (Ed.), *El despliegue del poder entre los mayas: nuevos estudios sobre la organización política* (pp. 9–27). México: UNAM.

Izquierdo y de la Cueva, Ana Luisa & Bernal Romero, Guillermo

2011 Los gobiernos heterárquicos de las capitales mayas del clásico. El caso de Palenque. In A. Izquierdo y de la Cueva (Ed.), *El despliegue del poder entre los mayas: nuevos estudios sobre la organización política* (pp. 151–192). México: UNAM.

Jiménez Abollado, Francisco Luis

2010 Reducción de indios infieles en la Montaña del Chol: la expedición del Sargento Mayor Miguel Rodríguez Camilo en 1699. *Estudios de Cultura Maya*, 35, 91–110.

Jones, Grant

1982 Agriculture and trade in the Colonial period southern Maya lowlands. In K. Flannery (Ed.), *Maya subsistence: Studies in memory of Dennis E. Puleston* (pp. 275–293). New York: New York Academic Press.

1998 *The Conquest of the Last Maya Kingdom*. Stanford University Press.

Joyce, Rosemary

2000 Heirlooms and Houses: Materiality and Social Memory. In S. Gillespie & R. Joyce (Eds.), *Beyond kinship: social and material reproduction in house societies* (pp. 189–212). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Joyce, Rosemary & Gillespie, Susan (Eds.)

2000 *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

King, Eleanor

2015 *The Ancient Maya Marketplace: The Archaeology of Transient Space*. Tucson: University of Arizona Press.

Kirchhoff, Paul

1955 The principles of clanship in human society. *Davidson Journal of Anthropology*, 1(1), 1–10.

Kowalski, Jeff Karl & Kristan-Graham, Cynthia

2007 *Twin Tollans: Chichén Itzá, Tula, and the Epiclassic to Early Postclassic Mesoamerican World*. Washington D.C: Dumbarton Oaks.

Landa, Diego (de)

2003 *Relación de las cosas de Yucatán*. (M. del C. León Cazares, Ed.). México: Conaculta.

Latour, Bruno

2006 *Changer de société. Refaire de la sociologie*. Paris: La découverte.

2007 *Nunca fuimos modernos Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: SigloXXI.

Le Guen, Olivier

2003 Quand les morts reviennent... Réflexion sur l'ancestralité chez les Mayas des Basses Terres. *Journal de La Société Des Américanistes*, 89(2), 171–205.

Lemonier, Eva

2012 La Joyanca, Péten noroeste, Guatemala: un caso de segmentación interna y su interpretación política. In A. Daneels & G. Gutiérrez Mendoza (Eds.), *El poder compartido. Ensayos sobre la arqueología de organizaciones políticas segmentarias y oligárquicas* (pp. 285–312). México: CIESAS: El Colegio de Michoacán.

Léon Pinelo, Antonio de

1639 *Relación que en el Consejo Real de las Indias hizo el licenciado Antonio de León Pinelo sobre la pacificación y población de las provincias de Manché y Lacandon*. University of Pennsylvania. UPenn Ms. Coll. 700, Item 213. <http://dla.library.upenn.edu>

Lévi-Strauss, Claude

1975 *La voie des masques*. Genève: Skira.

Liethof, Willem

2010 *Identity and Legitimization of the Itzá. Creation of communal identity and legitimization of rule in the iconography of the late- to postclassic Maya city of Chichén Itzá, Yucatán* (Research master thesis of Archaeology). Leiden University, Leiden.

Lohse, Jon & Valdez Jr, Fred (Eds.)

2004 *Ancient Maya Commoners*. Austin: University of Texas Press.

Lois, Ximena & Vapnarsky, Valentina

2010 *Itza'. Memorias mayas*. Merida: UNAM.

López Austin, Alfredo & López Luján, Leonardo

1999 *Mito y realidad de Zuyua: Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. México: FCE.

López de Cogolludo, Diego

1957 *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán, o sea Historia de esta provincia*. México: Academia Literaria.

Lotman, Iuri

1988 Clio en la encrucijada. In *La semiosfera II: semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio* (pp. 175–182). Valencia: Cátedra.

Machault, Julien & Le Guen, Olivier

(n.d.) Paralelismo y ciclicidad en una profecía del Chilam Balam de Chumayel. *En Proceso*.

Marcus, Joyce

1976 *Emblem and State in the Classic Maya Lowland: Epigraphic Approach to Territorial Organization*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library.

1976b Territorial organization of the lowland Classic Maya. *Science*, 180(4089), 911–916.

1992 Dynamic Cycles of Mesoamerican States. *National Geographic Research & Exploration*, 8(4), 392–411.

1993 Ancient Maya political organization. In J. Sabloff & J. Henderson (Eds.), *Lowland Maya civilization in the eighth century AD* (pp. 111–183). Washington D.C: Dumbarton Oaks.

2004 Maya Commoners: The Stereotype and the Reality. In J. Lohse & F. Valdez Jr (Eds.), *Ancient Maya Commoners* (pp. 255–283). Austin: University of Texas Press.

Martin, Simon & Grube, Nikolaï

1994 Evidence for macro-political organization amongst Classic Maya lowland states. *Mesoweb*.

<http://www.mesoweb.com/articles/Martin/Macro-Politics.pdf>

1995 Maya superstates: how a few powerful kingdoms vied for control of the Maya Lowlands during the Classic period (A.D. 300-900). *Archaeology*, 48(6), 41–46.

Masson, Marilyn & Freidel, David (Eds.)

2002 *Ancient Maya political economies*. USA: Altamira Press.

2012 An argument for Classic era Maya market exchange. *Journal of Anthropological Archaeology*, 31, 455–484.

Masson, Marilyn & Peraza Lope, Carlos

- 2004 Commoners in Postclassic Maya Society: Social versus Economic Class Constructs. In J. Lohse & F. Valdez Jr (Eds.), *Ancient Maya Commoners* (pp. 197–223). Austin: University of Texas Press.

Mathews, Peter

- 1991 Classic Maya emblem glyphs. In P. Culvert (Ed.), *Classic Maya Political History: Hieroglyphic and Archaeological Evidence*. Cambridge University Press.

Mauss, Marcel

- 1979 Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas. In *Sociología e antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.

Mayer, Karl Herbert (Ed.)

- 1980 *El Libro de Chilam Balam de Tizimín*. Austria: Verlagsanstalt.

McAnany, Patricia

- 2010 *Ancestral Maya Economies in Archaeological Perspective*. USA: Cambridge University Press.
- 2014 *Living with the Ancestors: Kinship and Kingship in Ancient Maya Society* (Revisited edition). New York: Cambridge University Press.

McCulloch, Warren

- 1945 A Heterarchy of Values Determined by the Topology of Nervous Nets. *Bulletin Of Mathematical Biophysics*, 7(2), 89–93.

McKillop, Heather

- 2002 *Salt: White gold of the ancient Maya*. USA: University Press of Florida.

McNeil, Cameron (Ed.)

- 2006 *Chocolate in Mesoamerica, a cultural history of cacao*. Gainesville: The University Press of Florida.

Medina, Andrés & Ochoa, Angéla (Eds.)

- 2008 *Etnografía de los confines: andanzas de Anne Chapman*. México: CEMCA.

Médiz Bolio, Antonio (Trad.)

1985 *Libro de Chilam Balam de Chumayel*. México: SEP.

Monod Becquelin, Aurore & Becquey, Cédric

2008 De las unidades paralelísticas en las tradiciones orales mayas. *Estudios de Cultura Maya*, 32, 111–153.

Montgomery, John

2002 *Dictionary of Maya hieroglyphs*. New York: Hippocrene Books.
<http://www.famsi.org/mayawriting/dictionary/montgomery/index.html>

Morley, Sylvanus

1947 *The Ancient Maya*. California: Stanford University Press.

Navarrete, Carlos & Lee, Thomas (Eds.)

1978 *Mesoamerican Communication Routes and Cultural Contacts*. Utha: New World Archaeological Foundation.

Navarrete Linares, Federico

1999 Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 30(30), 231–256.

2001 Diálogo con M. Bajtin sobre el cronotopo. *La Tortuga Marina, Historia En Extinción*. <http://tortugamarina.tripod.com/articulos/nava/cronotopo.htm>

Navarrete Linares, Federico & Alcántara, Berenice (Eds.)

2011 *Los pueblos amerindios más allá del Estado*. México: IIH, UNAM.

Ochoa, Lorenzo & Vargas Pacheco, Ernesto Vargas

1987 Xicalango. Puerto Chontal de intercambio: mito y realidad. *Anales de Antropología*, 24, 94–114.

Okoshi Harada, Tsubasa

1995 Tenencia de la tierra y territorialidad: conceptualización de los mayas yucatecos en visperas de la invasión española. In L. Ochoa (Ed.), *Conquista, transculturación y mestizaje. Raíz y origen de México*. México: UNAM.

- 1997 Tiempo de los itzáes y de los Cocom: una interpretación de la historia del Posclásico. In M.-O. Marion (Ed.), *Simbólicas* (pp. 181–190). México: Plaza y Valdés-CONACYT-INAH.
- 2001 Mito, historia y legitimación del poder entre los mayas posclásicos de Yucatán. In R. Gubler & P. Martel (Eds.), *Yucatán a través de los siglos: memorias del simposio del 49o Congreso Internacional de Americanistas, Quito, Ecuador, 1997*. (pp. 213–228). Merida: UADY.
- 2006a Kax (monte) y Luum (tierra): la transformación de los espacios mayas en el siglo xvi. In K. Ochiai (Ed.), *El Mundo maya: miradas japonesas* (pp. 85–104). Merida: UNAM.
- 2006b Los Canul y los Canché : una interpretación del «Códice de Calkini. In T. Okoshi Harada, L. Williams-Beck, & A. Izquierdo y de la Cueva (Eds.), *Nuevas perspectivas sobre la geografía políticas de los Mayas* (pp. 29–55). México: UNAM.
- 2009 *Códice de Calkiní, introducción, transcripción, traducción y notas* (Vol. 1). México: UNAM.
- 2010 La formación de las entidades políticas en las tierras bajas del posclasico tardío: nuevas perspectivas. In A. Monod-Becquelin, A. Breton, & M. H. Ruz (Eds.), *Figuras mayas de la diversidad* (pp. 507–536). Merida: Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales.
- 2011 Ch'ibal y cuuchcabal : su función en la organización política de los mayas yucatecos del posclasico. In A. Izquierdo y de la Cueva (Ed.), *El despliegue del poder entre los mayas: nuevos estudios sobre la organización política* (pp. 207–224). México: UNAM.
- 2012 Las entidades políticas de las tierras bajas del norte al tiempo de la invasión española. *Revista Digital Universitaria*, 13(12). <http://www.revista.unam.mx/vol.13/num12/art119/art119.pdf>

Okoshi Harada, Tsubasa & Vargas Pacheco, Ernesto

- 1997 Apreciaciones metodológicas entre arqueología, fuentes históricas y lingüística. Tendencia, evaluación y propuestas en la investigación del área maya. *Revista de Arqueología Americana*, (12), 7–27.

Okoshi Harada, Tsubasa; Williams-Beck, Lorraine & Izquierdo y de la Cueva, Ana Luisa (Eds.)

2008 *Nuevas perspectivas sobre la geografía políticas de los Mayas*. México: UNAM.

Peralta, Valentín; Herrera, Maria del Carmen; Medina, Constantino; Von Mentz, Brígida; Rockwell, Elsie & Sandoval, Zazil

2004 Traducción de documentos en náhuatl: una perspectiva interdisciplinaria. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 35, 179–206.

Polanyi, Karl

1983 *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris: Gallimard.

2011 *La Subsistance de l'homme: La place de l'économie dans l'histoire et la société*. Paris: Flammarion.

Prager, Christian

2013 A Study of the Classic Maya Hieroglyphic Inscriptions of Pusilha, Toledo District, Belize. *Indiana*, (30), 247–282.

Proskouriakoff, Tatiana

1960 Historical Implications of a Pattern of Data of Piedras Negras. *American Antiquity*, 25(4), 454–475.

1962 Civic and religious structures of Mayapan. In H. Pollock, R. Roys, & T. Proskouriakoff (Eds.), *Mayapan, Yucatan, Mexico* (pp. 87–162). Wasington D.C.: Carnegie Institution of Washington.

Pugh, Thimoty

2002 Publishing Activity Areas, Form, and Social Inequality in Residences at Late Postclassic Zacpetén, Petén, Guatemala. *Journal of Field Archaeology*, 29(3/4), 351–367.

Puleston, Dennis

- 1977 The art and archaeology of hydraulic agriculture in the Maya lowlands. In N. Hammond (Ed.), *Social Process in Maya Prehistory: Studies in Honor of Sir Eric Thompson* (pp. 449–467). New York: New York Academic Press.

Quezada, Sergio

- 1993 *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*. México: Colegio de México.
2014 *Maya Lords and Lordship: The Formation of Colonial Society in Yucatán, 1350–1600*. Norman: University of Oklahoma Press.

Quezada, Sergio & Okoshi Harada, Tsubasa

- 2001 *Papeles de los Xiu de Yaxa, Yucatan. Introduccion, transcripcion, traduccion y notas*. (Vol. 1). México: UNAM.

Rathje, William

- 1971 The origin and development of lowland Classic Maya civilization. *American Antiquity*, 36(3), 275–285.

Rathje, William; David, Gregory & Wiseman, Frederick

- 1978 Trade models and archaeological problems: Classic Maya examples. In *Mesoamerican communication routes and cultural contacts* (pp. 147–175). Utha: New World Archaeological Foundation.

Recinos, Adrian (Ed.)

- 1950 *Memorial de Sololá: Anales de los Cakchiqueles*. México: FCE.

Reina, Ruben

- 1967 Milpas and Milperos: Implications for Prehistoric Times. *American Anthropologist*, 69(1), 1–20.

Reina, Ruben & Hill, Robert

- 1980 Lowland Maya subsistence: Notes from ethnohistory and ethnography. *American Antiquity*, 45(1), 74–79.

Relaciones Historico-geograficas de la Gobernación de Yucatán (Vol. 1 y 2)

2008 De la Garza, Mercedes; Izquierdo y de la Cueva, Ana Luisa; León Cazares, Maria del Carmen & Figueroa, Tolita (Eds.). México: UNAM.

Restall, Matthew

1999 *The Maya world: Yucatec culture and society, 1550-1850*. Stanford, California: Stanford University Press.

Ricardo, David

2010 *Principios de economía política y tributación*. México: FCE.

Rice, Don

1997 Ingeniería hidráulica en el centro de Petén, Guatemala. In J. P. Laporte & H. Escobedo (Eds.), *X Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1996*. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.

Rice, Don & Rice, Prudence

2005 Sixteenth and seventeenth-century Maya political geography in central Petén, Guatemala. In S. Kepecs & R. Alexander (Eds.), *The Postclassic to Spanish-Era Transition in Mesoamerica: Archaeological Perspectives* (pp. 139–160). University of New Mexico Press, Albuquerque.

2009 *The Kowoj: Identity, Migration, and Geopolitics in Late Postclassic Petén, Guatemala*. University Press of Colorado.

Rice, Prudence

1987 *Macanché Island, El Petén, Guatemala: Excavations, Pottery, and Artifacts*. Gainesville: University Press of Florida.

2009a On Classic Maya political economies. *Journal of Anthropological Archaeology*, 28, 70–84.

2009b Time, History and worldview. In L. Cecil & T. Pugh (Eds.), *Maya worldview at the conquest* (pp. 61–82). Colorado: University Press of Colorado.

Ricœur, Paul

1983 *Temps et récit* (Vol. 1). Paris: Seuil.

Ringle, William

- 2009 The Art of War: Imagery of the Upper Temple of the Jaguars, Chichén Itzá. *Ancient Mesoamerica*, 20(1), 15–44.

Rockmore, Matthew

- 2006 *The classic/postclassic transition : the Maya of San Jerónimo II, Petén, Guatemala* (A Thesis in Anthropology Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy). The Pennsylvania State University, University of Pennsylvania.

Roys, Ralph

- 1933 *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. Washington D.C.: Carnegie Institution of Washington.
- 1957 *The Political Geography of the Yucatán Maya*. Washington D.C.: Carnegie Institution of Washington.

Sachse, Frauke & Christenson, Allen

- 2005 Tulan and the Other Side of the Sea: Unraveling a Metaphorical Concept from Colonial Guatemalan Highland Sources. *Mesoweb Publications*, 1–33.

Sahlins, Marshall

- 1976 *Age de pierre, âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives*. Paris: Gallimard.
- 1981 The Stranger-King: Or Dumézil among the Fijians. *The Journal of Pacific History*, 16(3), 107–132.
- 1983 *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal Editor.
- 1988 *Islas de historia: la muerte del capitán Cook, metáfora, antropología e historia*. Buenos Aires: Gedisa.
- 2008 The stranger-king or, elementary forms of the politics of life. *Indonesia and the Malay World*, 36(105), 177–199.
- 2011 *La ilusión occidental de la naturaleza humana con reflexiones sobre la larga historia de la jerarquía, la igualdad, y la sublimación de la anarquía en Occidente, y notas comparativas sobre otras concepciones de la condición humana*. México: FCE.

- 2014 *The history and anthropology of the marvelous*. Conferencia magistral presented at the La Etnografía y los Desafíos del México Contemporáneo. Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México. <http://new.livestream.com/cnan-inah/coloquio-etnografia>

Sánchez López, Martiria

- 2009 Descubrimientos y pacificación de las indias según las ordenanzas de 1537. In *XXXVII Coloquios Históricos de Extremadura: dedicados a la Guerra de la Independencia en Extremadura: Trujillo del 22 al 28 de septiembre de 2008* (Vol. 2, pp. 799–808). Badajoz: Asociación Cultural Coloquios Históricos de Extremadura.

Sanders, William

- 1962 Cultural Ecology of the Maya Lowlands (Part I). *Estudios de Cultura Maya*, 2, 79–121.
- 1963 Cultural Ecology of the Maya Lowlands (Part II). *Estudios de Cultura Maya*, 3, 203–241.

Scarborough, Vernon; Valdez, Fred & Dunning Nicholas (Eds.)

- 2003 *Heterarchy, political economy, and the ancient Maya: the Three Rivers Region of the east-central Yucatan Peninsula*. Tucson: University of Arizona Press.

Schele, Linda & Mathews, Peter

- 1999 *The code of kings: The language of seven sacred Maya temples and tombs*. New York: Touchstone.

Scholes, France & Roys, Ralph

- 1996 *Los chontales de Acalan-Tixchel*. México: CIESAS.

Schumann, Otto

- 1971 *Descripción estructural del maya itzá del Petén, Guatemala, CA: Con un diccionario itzá-español, español-itzá*. México: UNAM.
- 2000 *Introducción al maya itzá*. México: IIA, UNAM.

Schwab, Gregory; Lentz, Mark; Sanchez, Selesté; Woodfill, Brent; Monterroso, Mirza & Valle, Judith

2012 Espeleoarqueología, etnohistoria y etnografía en la región Nueve Cerros. In B. Arroyo, L. Paiz Aragón, & H. Mejía (Eds.), *XXV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2011* (pp. 550–589). Guatemala: Instituto de Antropología e Historia; Asociación Tikal.

Schwartz, Norman

1990 *Forest society: a social history of Petén, Guatemala*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Smith, Adam

1995 *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Paris: PUF.

Smith, Michael

2007 Tula and Chichén Itzá: Are We Asking the Right Questions? In K. Kowalski & C. Kristan-Graham (Eds.), *Twin Tollans: Chichén Itzá, Tula, and the Epiclassic to Early Postclassic Mesoamerican World*. (pp. 579–617). Washington D.C.: Dumbarton Oaks.

Staller, John & Carrasco, Michael (Eds.)

2009 *Pre-Columbian foodways: interdisciplinary approaches to food, culture, and markets in ancient Mesoamerica*. New York: Springer Science & Business Media.

Stuart, David & Houston, Stephen

1994 *Classic Maya Place Names* (Vol. 33). Washington D.C.: Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University.

Tate, Carolyn

1992 *Yaxchilan: The design of a Maya ceremonial city*. Austin: University of Texas Press.

Terray, Emmanuel

1989 Une Nouvelle anthropologie politique? *L'Homme*, 29(110), 5–29.

Thompson, John Eric

- 1962 *Un Catálogo de Jeroglíficos Maya*. Universidad de Oklahoma Press.
<http://www.famsi.org/spanish/mayawriting/thompson/>
- 1966 *Grandeza y decadencia de los mayas*. México: FCE.
- 1973 *The Rise and Fall of Maya Civilization* (2ª. Ed. Aumentada). Oklahoma:
The University of Oklahoma Press.

Tokovinine, Alexandre & Beliaev, Dimitri

- 2013 People of the Road: Traders and Travelers in Ancient Maya Words and Images. In K. Hirth & J. Pillsbury (Eds.), *Merchants, Markets, and Exchange in the Pre-Columbian World* (pp. 169 – 200). Washington D.C: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Torquemada, Juan de

- 2010 *Monarquía indiana: de los veinte y un libros rituales y Monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. (M. León Portilla, Ed.) (Ed. dig., Vols. 1–7). México: UNAM.
<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/monarquia/>

Tovilla, Martín Alfonso

- 1960 *Relaciones histórico-descriptivas de las provincias de la Verapaz, el Manché, Lacandón en Guatemala escrita por Martin Alonso Tovilla*. (C. Prager, Ed.). Guatemala: Editorial Universitaria.

Tozzer, Alfred

- 1957 *Chichen Itza and its Cenote of Sacrifice: A Comparative Study of Contemporaneous Maya and Toltec*. (Vols. 1–2). Harvard University, Cambridge: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.

Valenzuela, Nicolas de

- 1979 *Conquista del Lacandon y Conquista del Chol: Relacion sobre la Expedicion de 1695 contra los Lacandones e Itza segun el "Manuscrito de Berlin."* (G. Von Houwald, Ed.). Berlin: Colloquium Verlag.

Vapnarsky, Valentina

2008 Paralelismo, ciclicidad y creatividad en el arte verbal maya yucateco. *Estudios de Cultura Maya*, 32, 155–199.

Vargas Pacheco, Ernesto

2001 *Itzamkanac y Acalan: tiempos de crisis anticipando el futuro*. México: IIA, UNAM.

Vargas Pacheco, Ernesto & Ochoa, Lorenzo

1982 Navegantes, viajeros y mercaderes: notas para el estudio de la historia de las rutas fluviales y terrestres entre la costa de Tabasco-Campeche y tierra adentro. *Estudios de Cultura Maya*, 14, 59–118.

Viana, Fray Francisco de

1574 *Relacion de la provincia i tierra de la Vera Paz i de las cosas contenidas en ella como son montes, fuentes, animales, aves i plantas, i arboles, del numero de los pueblos i distancia de las yglesias i fundacion dellas, i de lo que cada uno tiene, i finalmente del numero de gente sus lenguas su policia i cristiandad desde el año de 1544 hasta este de 1574*. Cobán. UPenn Ms. Coll. 700, Item 212. <http://dla.library.upenn.edu>

Villagutierre y Sotomayor, Juan de

1985 *Historia de la conquista de Itza*. Madrid: Historia 16.

Voloshinov, Valentín

1976 *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Volta, Beniamino & Braswell, Geoffrey

2014 Alternative narratives and missing data. Refining the chronology of Chichen Itza. In *The Maya and Their Central American Neighbors: Settlement Patterns, Architecture, Hieroglyphic Texts and Ceramics* (pp. 355–402). New York: Routledge.

Von Houwald, Götz

- 1984 Mapa y Descripción de la Montaña del Petén e Ytzá. Interpretación de un documento de los años un poco después de la conquista de Tayasal. *Indiana*, 9, 255–271.

Voss, Alexander

- 2000a La identidad socio-política de los Itzá de Chichén Itzá. *Temas Antropológicos. Revista Científica de Investigaciones Regionales*, 22(2), 208–241.
- 2000b Los Itzaes en Chichen Itzá: los datos epigráficos. In *Los investigadores de la cultura maya* (Vol. 9; t. 1, pp. 152–173). Campeche.

Wallerstein, Immanuel

- 1974 *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: New York Academic Press.

Weber, Max

- 1964 *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Plon.
- 2013 *La ville*. Paris: Les Belles Lettres.

White, Christine (Ed.)

- 1999 *Reconstructing ancient Maya diet*. Salt Lake City: University of Utah Press.

Wilken, Gene

- 1971 Food-Producing Systems Available to the Ancient Maya. *American Antiquity*, 36(4), 432–448.

Woodfill, Brent; Dervin Dillon, Brian; Wolf, Marc; Avendaño, Carlos & Canter, Ronald

- 2015 Salinas de los Nueve Cerros, Guatemala: A Major Economic Center in the Southern Maya Lowlands. *Latin American Antiquity*, 26(2), 162–179.

Ximénez, Fray Francisco

- 1930 *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala* (Vols. 1–2). Ciudad de Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.