

01081 10



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

BAJO EL SIGNO DE LA COMPULSIÓN EL TRABAJO FORZOSO INDÍGENA EN EL SISTEMA COLONIAL YUCATECO 1540-1730

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:
GABRIELA SOLÍS ROBLEDA

DIRECTOR DE TESIS: MARIO H. RUZ

CIUDAD UNIVERSITARIA



JUNIO 2000

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
SERVICIOS SECUNDARIOS

279859



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.

BAJO EL SIGNO DE LA COMPULSIÓN
El trabajo forzoso indígena en el sistema
colonial yucateco, 1540-1730

Gabriela Solís Robleda

La tesis analiza el trabajo forzoso indígena en la provincia de Yucatán, y su papel al vincular a las repúblicas de indios con sistema colonial durante los dos primeros siglos del dominio español. Plantea que la viabilidad del sistema requería necesariamente de la apropiación de la riqueza generada por este tipo de trabajo y se sustentó en la capacidad productiva de la población indígena organizada en las repúblicas, fuertemente corporadas. Los mecanismos analizados son el servicio personal por tandas y la contratación mercantil conocida como repartimiento de géneros. El primero aportaba trabajo directo y servicio de acarreo y el segundo permitió incrementar la producción destinada al comercio. Este sistema, basado en la compulsión, fue cuestionado radicalmente a principios del siglo XVIII por el obispo Juan Gómez de Parada, quien abogó por la libertad laboral pero no tuvo éxito al enfrentar una tenaz oposición al cambio. Se aborda también la dinámica social de los indígenas, especialmente el control de la élite nativa sobre el trabajo colectivo o *mulmeyah*, así como sus diversas formas de resistencia, como la negociación, la huida, la insurrección y la dispersión.

UNDER THE SIGN OF COMPULSION
Forced indian labor in the yucatecan
Colonial system, 1540-1730

Gabriela Solís Robleda

This paper analyzes forced indian labor in the Yucatan Peninsula, and its role as linkage between the indian republics and the Colonial System throughout the first two centuries of Spanish domination. It proposes that the viability of the system necessarily required the appropriation of the wealth generated by this type of labor and was supported by the productive capacity of the indian population organized in strongly corporated republics. The mechanisms analyzed are rotative personal services and the kind of commerce contracts known as merchandise *repartimiento*. The first mechanism provided labor force directly, and the second allowed the increase commercial production. This system based on compulsion was radically criticised by bishop Juan Gomez de Parada in early XVIIIth Century. He was a crusader for free labor but his reforms didn't succede due to vigorous opposition. The thesis discusses indian social dynamics, specifically the control exercised by indigenous elites over collective labor or *mulmeyah*, as ell as the diverse ways indians used to resist, like negotiation, runaway, insurrection and dispersion.

Aquí señor, no tiene su majestad otra hacienda ni otro tesoro sino los indios, y éstos son los que se han de procurar conservar con suavidad y buen tratamiento, porque si nos dejan y se van a los montes, ellos perderán lo eterno y su majestad lo temporal que aquí tiene. Y faltando los indios hasta el agua nos faltará, pues si ellos no nos la sacan de los pozos no la bebemos.

El Cabildo Eclesiástico, 1636

El servicio [forzoso de los indios] se ha hecho el blanco donde asesta la pasión el tiro y dirige la venganza el golpe.

El Cabildo de Mérida, 1722

Siempre pesa más la libertad de los indios, y nunca el derecho permite que uno logre comodidades y aprovechamientos particulares suyos con trabajos forzados y violentas descomodidades de otro.

El procurador del obispo Gómez de Parada, 1723

TABLA DE CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS	5
INTRODUCCIÓN	6
Sistema colonial y población indígena	7
Los actores	13
El circuito integrador y la compulsión	17
El trabajo organizado	22
La respuesta maya	26
Delimitaciones del estudio	29
	36
I. EL SERVICIO PERSONAL COMPULSIVO	37
1. Marco legal del trabajo forzoso	47
2. Defensa de la compulsión	51
3. Diversidad del trabajo forzoso	62
4. El servicio por mandamiento	68
5. El funcionamiento de la tanda	77
6. El peso del servicio	83
7. Controversia sobre los <i>ahcuchpaches</i>	89
8. La construcción de caminos	96
9. El sistema forzoso de acarreo	107
	110
II. EL SISTEMA DEL REPARTIMIENTO	114
1. La idea del contrato libre y el <i>koch</i> o repartimiento forzoso	126
2. Negocio de gobernadores	
3. El mecanismo del repartimiento	
Los géneros, 130; Adecuación a la magnitud de la población, 137; Condiciones del contrato, 142; Cantidades repartidas y frecuencia, 148	
4. Otros contratantes por compulsión	152
Jueces y funcionarios, 153; Repartimiento de Cruzada, 159; Los alcaldes de Valladolid, 163; Capitanes a guerra, 171; Encomenderos, 174; Eclesiásticos, 177; Los "independientes", 179	
	185
III. LA REFORMA DEL OBISPO GÓMEZ DE PARADA	187
1. Entre la compulsión y la libertad	192
2. El sustrato ideológico de la polémica	202
3. La ofensiva reformista	210
4. La oposición generalizada al trabajo libre	225

5. Los efectos de la suspensión del servicio	236
6. La reforma a los repartimientos y al acarreo	247
7. La comisión especial y el conflicto de jurisdicción	261
8. Desenlace del intento reformador	
IV. LA DINÁMICA INDÍGENA	275
1. Estratificación y trabajo colectivo	276
2. El <i>mulmeyah</i> y la república de indios	284
3. Trabajo indígena y repartimiento	296
4. Resistencia negociada	305
5. Huida y alzamiento: respuesta a la compulsión	311
6. El poder indígena cuestionado y la pérdida de cohesión	319
7. El problema de la dispersión	329
8. El caso del rancho Xcan	343
COLOFÓN	351
CONSIDERACIONES FINALES	365
Anexos	372
Glosario	399
Siglas y bibliografía	402
Índice de anexos	413
Índice de cuadros	414
Mapa de los partidos de la provincia yucateca hacia 1700	35

AGRADECIMIENTOS

La elaboración de esta tesis se pudo realizar gracias al apoyo brindado por varias instituciones y a la generosidad de diversas personas. La Universidad Autónoma de Yucatán (UADY) me ofreció la posibilidad de dedicar el tiempo necesario para el desarrollo de esta investigación. Este trabajo es producto de mi participación como estudiante en el programa de Doctorado en Antropología que se imparte en el Instituto de Investigaciones Antropológicas y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México (UNAM), instituciones a las que agradezco el apoyo recibido. Recibí una beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) y apoyo complementario del Fondo para el Mejoramiento de la Educación Superior (FOMES). Desde septiembre de 1998 esta investigación quedó inscrita como parte del proyecto "Tenencia de la tierra y trabajo indígena en la península de Yucatán" que se desarrolla en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), mismo que recibió financiamiento del CONACyT.

Tuve el privilegio de tener como director de tesis al Dr. Mario H. Ruz, de quien recibí una orientación constante y cuyos comentarios en todo momento fueron enriquecedores para organizar la información y para el análisis. Le agradezco especialmente su actitud siempre dispuesta a compartir el gusto por el rescate de la historia de los pueblos indios. El Dr. Robert Patch fue parte del comité tutorial como lector, y revisó periódicamente los avances de redacción. Estoy en deuda por sus comentarios que siempre reflejaron su amplia experiencia sobre la sociedad y la economía colonial de Yucatán. Asimismo el Dr. Luis Ramírez Carrillo, como lector, realizó un seguimiento de los avances haciendo pertinentes observaciones que enriquecieron el análisis.

El manuscrito final fue leído por la Dra. Teresa Rojas Rabiela, la Dra. Stella María González Cicero y el Dr. René García Castro, a quienes agradezco sus observaciones y comentarios. El Dr. Pedro Bracamonte y Sosa leyó, tanto los avances como la versión final y su experiencia en el estudio de la sociedad maya colonial propició discusiones fructíferas que contribuyeron a la definición de las propuestas planteadas. Asimismo, le agradezco al Mtro. Hildeberto Martínez el haber hecho una revisión detallada del manuscrito final y sus comentarios fueron invaluable al contrastar la realidad yucateca con la situación del trabajo indígena en el Centro de México. El mapa fue dibujado por la Arq. Flor Ileana Rodríguez.

INTRODUCCIÓN

Esta tesis se centra en el análisis del trabajo forzoso indígena, mismo que vinculaba a las repúblicas de indios al sistema colonial y el papel que la compulsión jugó como premisa para el funcionamiento del sistema. En el estudio de la sociedad indígena de la época colonial, tanto en Yucatán como en el centro de México y otras regiones de la América española, se pueden distinguir vertientes contrapuestas: quienes se inclinan por la "hispanización" de los indígenas como resultado de los procesos de cambio impulsados a partir de la conquista y por tanto asignan a esta población un papel en gran medida pasivo,¹ y aquellos que ponen énfasis en la continuidad de instituciones, formas de organización e ideología prehispánicas en el contexto del dominio español.² Otra aproximación al estudio de la historia colonial ha optado por separar analíticamente el mundo indígena del español y abordar la lógica y dinámica propias de estos mundos separados.³ Recientemente se han planteado propuestas que trascienden esta posición dicotómica y analizan la historia indígena como un proceso cambiante y dinámico que está enmarcado, que no predeterminado, por las condiciones impuestas por la colonización. Para Mario H. Ruz, los pueblos mayas integraron elementos de su pasado con otros de su presente hispánico "para construir, en forma por demás novedosa, un tiempo y un espacio étnicos donde hallaran cobijo distintivo sus descendientes".⁴ En esta línea Farriss postula, en su trabajo sobre Yucatán, que la sociedad maya logró sobrevivir la experiencia colonial por la persistencia de una configuración social transformada por la influencia española pero que seguía modelos y principios mayas. Así, los cambios se daban a través de un proceso que ella llama de adaptación creativa y que consistiría en "la capacidad de generar algo nuevo a partir de elementos ya existentes en respuesta a circunstancias cambiantes".⁵

Parece claro entonces que el análisis de la historia indígena de Yucatán debe considerar tanto la perspectiva interna de la sociedad nativa y sus formas de organización como su integración

¹. Esta orientación se evidencia en la magnífica obra de Gibson, Ch., *Los Aztecas bajo el dominio español*, donde el autor revisa acuciosamente todos los aspectos de la vida de los aztecas a lo largo de la Colonia, pero postula la decadencia del imperio y civilización indígenas ante el embate de la sujeción y niega la posibilidad de un papel activo cuando concluye que la reacción más persistente de los indios fue el inclinarse a la bebida. Ver p. 418. Otra opinión en este sentido es la de Sherman quien, al analizar la aristocracia indígena colonial en América Central, postula que muy pocos resistieron, y pagaron el precio de hacerlo, en tanto que la mayoría de los nobles se convirtieron en simples y patéticos adúladores. Sherman, W. L., *El trabajo forzoso*, p. 434.

². Esta orientación destaca la supervivencia de la sociedad indígena en la situación colonial sin hacer a un lado la importancia de los cambios. Ver por ejemplo los trabajos de Carrasco, P., "La transformación de la cultura indígena" y Martínez, H., *Tepeaca en el siglo XVI*. Más recientemente, el papel activo de los indios ha sido destacado por Castro, F., *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*.

³. Ver Clendinnen, *Ambivalent conquest*. Esta autora aborda el análisis de las distintas concepciones del mundo de mayas y españoles y plantea una situación que califica como "la confusión de lenguas" donde el problema reside en el espinoso asunto de la traducción de un sistema de significados a otro. Ver p. 127.

⁴. Ruz, M. H., *Los rostros de la resistencia*, p. 23.

a la sociedad regional y la manera como responde a las estrategias de penetración que los grupos de poder organizan. Ambos ámbitos confluyen en una sola realidad: una sociedad regional con componentes antagónicos que establecen relaciones simbióticas y desiguales, en la que la sociedad maya no sólo ha logrado subsistir y trascender sino que influyó de manera determinante en la conformación de la sociedad global. La decisión de mantener esta visión integral impide aislar una variable, en este caso la organización y canalización del trabajo indígena, sino que obliga a relacionarla con los demás elementos que constituyen la realidad social. ¿Cómo entender, entonces, el papel activo de la sociedad indígena cuando se analiza el trabajo compulsivo, mismo que expresa con elocuencia dramática las condiciones opresivas del sistema colonial? Para despejar esta interrogante es necesario tener en cuenta el papel decisivo que jugó el trabajo indígena organizado en la composición del sistema colonial en Yucatán, así como las respuestas indígenas ante esta imposición, como son la negociación, la huida, el alzamiento y la dispersión.

Sistema colonial y población indígena

La cuantía y el nivel de organización de la población maya fue un elemento fundamental en la constitución del sistema colonial yucateco. El colonialismo español se fincó en las áreas más densamente pobladas de la península eliminando únicamente los niveles más complejos de la organización política prehispánica, los llamados señoríos, y respetando el nivel del pueblo en cuyas estructuras se apoyó para impulsar la colonización. En esta relación entre colonialismo y población nativa, Assadourian ha analizado la caída demográfica americana como una de las diversas variables que incidieron en la desestructuración del sistema indígena -que él llama arcaico- en el contexto de la formación de una nueva economía colonial. Revisando el modelo de Woodrow Borah para la Nueva España,⁶ Assadourian señala que su postulado de vincular necesariamente la depresión económica a la despoblación ha recibido mucha atención, pero en cambio sus señalamientos sobre los efectos determinantes de la caída demográfica en la estructuración del sistema económico colonial no han sido retomados. El planteamiento de Borah puede resumirse de la manera siguiente: antes de la epidemia de 1576-79 los españoles tenían suficientes suministros provenientes del tributo y del mercado, pero a raíz de este acontecimiento determinaron no depender de las empobrecidas comunidades indígenas e impulsar otros cultivos, además del trigo, así como la ganadería; por otro lado decidieron

⁶ Farriss, N., *La sociedad maya*, p. 29.

estructurar un sistema estable y rígido de reclutamiento de mano de obra: el repartimiento forzoso de trabajadores.⁷

Sin embargo, Assadourian cuestiona esta correlación entre la despoblación y el impulso del sistema económico colonial pues plantea que el tamaño de la población indígena no impidió gestar ni detener el desarrollo de la economía mercantil auspiciado por la política imperial de la máxima utilidad económica, y por tanto el problema sería estimar qué tanto influyó esta variable numérica en el grado de mercantilización alcanzado por el proceso real de producción.⁸ La hipótesis que maneja postula que grados más altos de mercantilización en la sociedad indígena pueden estar dados por la menor cuantía de esta población, y no al revés. Pero plantea otras preguntas: ¿qué capacidad poseían los sistemas económicos de la época para mercantilizar el proceso real de producción? y ¿cómo influyeron ciertos rasgos del dominio colonial, como la convivencia del proyecto de aumentar la rentabilidad neta de las posesiones indianas, esto es la política de la utilidad económica, con la norma de conservar un área para la economía campesina indígena?⁹ En el postulado de este autor, el sistema económico mercantil controlado por la población europea "constituyó la premisa de la política de la utilidad económica" y tuvo entre sus efectos el determinar "una acelerada transición que subordinó realmente el modo arcaico indígena al avanzado sistema mercantil de los europeos".¹⁰ En el caso yucateco se implantó un sistema colonial altamente dependiente de las repúblicas de indios regido por el criterio de la comercialización de géneros producidos de manera "arcaica" en el interior de estas entidades políticas nativas, que de esta manera se insertaron en la economía imperial. En esta provincia no se registró de manera importante una de las variables que señala Assadourian, el de la expansión de la territorialidad europea, expropiando y usurpando tierras indígenas vacantes por despoblación y reducciones,¹¹ pero en cambio la provincia sí se insertó en el pujante comercio del Atlántico. De esta manera, en Yucatán, el capital más influyente en el sistema colonial no fue el productivo empresarial sino

⁶. Este modelo está planteado en Borah, W., *El siglo de la depresión*.

⁷. Assadourian, C. S., "La despoblación indígena", pp. 422-423.

⁸. Este proceso real es entendido como el proceso directo de producción aunado con el proceso de circulación.

⁹. Assadourian, C. S., "La despoblación indígena", pp. 443-444.

¹⁰. *Ibid*, pp. 440-441.

¹¹. *Ibid*, pp. 435-439. Es importante señalar que la ausencia en Yucatán de una expansión significativa de la territorialidad europea no se debió a la inexistencia de un mercado de la tierra, ya que la información notarial registra múltiples transacciones de ventas libres de tierras de indígenas a españoles. Véase por ejemplo AHNY. Una revisión de la sección Protocolos Coloniales, de 1689 a 1785 refleja las ventas de tierras de los cabildos y particulares indígenas a españoles, aunque se trata por lo regular de extensiones reducidas. Lo que obstaculizó el desarrollo de la propiedad agraria española fue el escaso aliciente a la producción agraria comercial y la eficiencia del sistema productivo indígena.

el capital comercial que consiguió controlar buena parte de la producción generada en los pueblos indígenas.

La colonización española en la península yucateca se desarrolló sobre la base del establecimiento de un convenio social de reconocimiento mutuo, marcado por la compulsión, entre los distintos grupos de poder españoles y los pueblos mayas generados durante el proceso de las reducciones. En otro trabajo hemos propuesto que el elemento constitutivo de ese pacto fue el reconocimiento de sujeción concedido por los dirigentes de los pueblos indígenas, expresado en su compromiso de entregar tributo y trabajo, quienes a cambio consiguieron mantener importantes espacios de autonomía política y cultural.¹² La modalidad de este acuerdo de convivencia estuvo marcado por la ausencia de metales preciosos¹³ y por las características geográficas y climáticas de la Península que eran poco adecuadas para el desarrollo de empresas productivas españolas. El territorio yucateco es una gran extensión de roca caliza cubierta con una delgada capa de tierra y piedras, con una agricultura que dependía del ciclo anual de lluvias ante la ausencia de fuentes superficiales de agua ocasionada por el alto grado de permeabilidad del suelo.¹⁴ Desde los primeros años coloniales se registró la fundación de empresas de españoles, como las estancias y haciendas, pero su desarrollo no incidió de manera efectiva en el rumbo de la economía provincial sino hasta la segunda mitad del siglo XVIII.¹⁵

Yucatán, por tanto, compensó la ausencia de los principales elementos de atracción para el desarrollo de la colonización con una población abundante¹⁶ que además contaba con niveles de organización que permitían la generación de los recursos necesarios para mantener a sus habitantes y excedentes suficientes para sufragar la construcción de una formación social compleja.¹⁷ Así la riqueza fundamental fue –y sigue siendo– el trabajo de su gente. Es necesario

¹² Esta propuesta de interpretación del pacto colonial se expuso en Bracamonte y Solís, *Espacios mayas de autonomía*.

¹³ Para Farriss fue precisamente esta ausencia de metales preciosos, mucho más que las desventajas climatológicas, "lo que condenó a esta región a la miseria" y esta autora le asigna a Yucatán la categoría de remanso colonial por la poca atracción que ejercía para el poblamiento de españoles. Farriss, N.M., *La sociedad maya*, p. 61.

¹⁴ Para una descripción de las condiciones geográficas de la península yucateca véase por ejemplo Patch, R.W., *Maya and Spaniards*, pp. 9-13 y García Bernal, M.C., *La sociedad en Yucatán*, pp. 2-4. Para esta autora es necesario conocer las condiciones geográficas de Yucatán para comprender las diferencias sociales que presenta la región, como la continuidad del servicio personal de los indios y de la encomienda hasta el siglo XVIII.

¹⁵ García Bernal, M.C., "Desarrollo indígena y ganadero"; Patch, R., "La formación de estancias y haciendas en Yucatán durante la colonia".

¹⁶ Varios autores han llamado la atención sobre la abundancia de población indígena como característica de la provincia yucateca. Por ejemplo, Farriss señala que la mayoría de las colonias del imperio español eran, como Yucatán, áreas pobres y periféricas, pero lo que distinguía a esta provincia era "la combinación de la escasez de recursos naturales con la abundancia relativa de recursos humanos". Farriss, N.M., *La sociedad maya*, p. 62.

¹⁷ Esta situación no era privativa de Yucatán pues hubo otras regiones que presentaban alta densidad de población indígena, cuyo trabajo se convirtió en la principal fuente de riqueza, como fue el caso de Guatemala y Chiapas.

destacar la importancia del trabajo organizado de tradición prehispánica como valor agregado a los simples niveles demográficos. Teresa Rojas ha propuesto, basada en documentación primaria, que las formas y los principios de organización de la mano de obra tributaria en las unidades político-sociales de México-Tlaltelolco "eran de origen prehispánico y que con ellos se enfrentaron a las exigencias de los colonizadores". Afirma también la continuidad de estas formas cuando menos hasta principios del siglo XVII, con la introducción de un nuevo marco político y legal que impuso nuevas reglas y leyes al trabajo indígena generando condiciones que transformaron estos principios organizativos en coloniales y ya no prehispánicos.¹⁸ La complejidad en los niveles de organización entre los mayas yucatecos se alcanzó a pesar de generarse en lo que Farriss denomina como un entorno abierto, sin barreras geográficas que tendieran a la circunscripción de la población, pues esta clase de entorno se considera desfavorable para el desarrollo de sociedades complejas. De aquí que esta autora plantee como una gran interrogante la explicación última de la articulación social y que aún haya que avanzar en la investigación del origen del poder coercitivo.¹⁹ La tesis que ahora presentamos analiza precisamente la manera como el trabajo compulsivo de la población maya de Yucatán no sólo permitió y sostuvo la colonización, sino que tuvo un importante papel en la determinación de las características peculiares con las que la presencia española se manifestó en la Península.

A pesar de que Yucatán fue el lugar del primer contacto de los españoles con tierra continental que además albergaba además una sociedad indígena con una organización social compleja, la atracción que ejerció en el ánimo de los conquistadores la capital del llamado Imperio Mexica motivó la postergación de su conquista. Los intentos fallidos de Francisco de Montejo por penetrar la Península por la costa oriental hicieron evidente lo inhóspito del territorio y en muy breve tiempo se constató la ausencia de los principales alicientes económicos para la colonización: metales preciosos y tierras buenas para los cultivos comerciales. Los conquistadores que optaron por permanecer, así como sus descendientes y quienes elegían esta área para colonizarla, estaban conscientes de la ausencia de estas opciones, pero también descubrieron que su presencia en Yucatán, a pesar de la "pobreza de la tierra",²⁰ garantizaba la permanencia de la provincia como

Para el caso de Chiapas, Mario H. Ruz ha señalado que en esta región y durante mucho tiempo la mano de obra indígena fue "el único bien explotable". Ruz, M. H., *Chiapas colonial*, p. 5.

¹⁸ Rojas Rabiela, T., "El trabajo de los indios de la ciudad de México", p. 194.

¹⁹ Farriss, N., *La sociedad maya*, pp. 194 y 203-204.

²⁰ La pobreza de la tierra, como argumento, sería continuamente esgrimido por los defensores del trabajo compulsivo para avalar la permanencia de este sistema de trabajo en la provincia. Para una descripción de las características de la Colonia en Yucatán, determinadas por la relativa abundancia de mano de obra indígena, la escasez de otros recursos valiosos y un clima poco adecuado para los cultivos europeos, ver Farriss, "Propiedades territoriales", pp. 125-128.

parte del dominio hispano y por tanto resultó ser un buen argumento para conseguir prerrogativas. Un escrito del Cabildo de Mérida de 1636 nos muestra la visión que de esta situación y de su historia reciente tenían los principales vecinos de esa ciudad. Afirmaban los capitulares que Hernán Cortés, a pesar de haber costeado la península y ser bien recibido en varios lugares, no consideró conveniente poblarla debido a "su inmensa esterilidad y falta de minas de oro y plata y otros metales", y añadían que aun después de conquistada y poblada los mismos conquistadores no la querían habitar y muchos dejaban sus encomiendas y rentas "y se iban a otras partes de las Indias, llevados del deseo de la fertilidad y riqueza que aquí faltaba".²¹

La *Relación de la ciudad de Mérida* dibuja la desilusión por lo precario de las condiciones de la provincia al afirmar que no se edificaban buenas casas en la ciudad, aparte de las indispensables, "porque la cortedad y pobreza de la tierra quita la esperanza de que lo edificado tenga, en ningún tiempo, el valor de lo que de presente en ello se gasta, y las haciendas son tan limitadas que no dan lugar a mucha largueza. Y por la mayor parte viven todos adeudados y empeñados por la gran careza de las cosas necesarias al ordinario sustento".²² Según esta misma relación, la ciudad de Mérida la fundaron 70 españoles encomenderos en 1542, y para 1580 tenía el mismo número porque las vacantes se ocuparon con gente venida de España, y había otros tantos vecinos "mercaderes, tratantes y oficiales". La población blanca había crecido por las mujeres y los niños, y había unos 200 hombres españoles entre "vecinos estantes y habitantes".²³

Al igual que en el resto de América, la población maya registró una brusca caída desde el momento del contacto con los europeos, tendencia que se mantuvo hasta el siglo XVII. La estimación de Gerhard indica que habrían 265,000 habitantes indígenas en 1550 y sólo 150,000 hacia el año de 1600. La recuperación empieza a vislumbrarse hacia el año de 1700 cuando la estimación de este autor es de 185,000²⁴ indígenas, cantidad que ascenderá a 380,000 en el año de la Independencia, 1821. Se puede decir que a lo largo del siglo XVII el comportamiento demográfico osciló entre la recuperación y abruptos descensos como producto de eventuales epidemias y otras calamidades. La mayor crisis demográfica de este siglo se derivó de la epidemia de fiebre amarilla que azotó la provincia a partir de 1648 y que, según Patch, victimó a la mitad de la población maya y española.²⁵ García Bernal afirma que la caída vertical de la población maya a

²¹ . AGI, México 1024, Cuaderno No. 4, Representación del Cabildo de Mérida sobre los inconvenientes de la imposición del servicio del tostón, Mérida a 13 de octubre de 1636, ff. 16v-23v.

²² RHGY, tomo I, p. 82.

²³ . Ibid, p. 74.

²⁴ . García Bernal no coincide con esta estimación pues la cifra que plantea para 1700 es de 130,000 indígenas. García Bernal, M.C., *Población y encomienda en Yucatán bajo los Austrias*, p. 143.

²⁵ . Patch, R., "Sacraments and Disease en Mérida, Yucatán, México, 1648-1727", p. 732. La epidemia duró dos

comienzos de la segunda mitad del siglo XVII es un hecho que no admite discusión, pero que se registró una recuperación en la última década del siglo.²⁶ A partir del siglo XVIII la población indígena, aunque continuó siendo afectada por epidemias y hambrunas, adquirió una tendencia ascendente de largo plazo.²⁷

Por otra parte, la población no indígena registró un crecimiento lento pero constante hasta el inicio del siglo XVIII para crecer de manera acelerada a lo largo de ese siglo. El propio Gerhard estima la población no indígena en 1,550 personas en el año de 1550; un siglo después, en 1650, calcula 8,400, en 1700 la cantidad asciende a 21,250 y en 1821 estima una población de 120,000.²⁸ El alto índice de crecimiento registrado en el último siglo colonial para el grupo no indígena sólo podría explicarse con la inmigración. La población indígena siempre constituyó la mayoría, pero su relación con los no indígenas varió pues a lo largo del siglo XVII el porcentaje de estos últimos respecto a la población nativa se incrementó del 0.58% al 10.3%; para principios del siglo XIX este porcentaje había aumentado a 24%.

Estos números nos indican que, a pesar de la caída demográfica, los españoles que permanecieron en la Península siempre contaron con una abundante población indígena para sostener el sistema económico provincial. Superaron su frustración inicial al descubrir que la numerosa población maya adscrita a los pueblos generaba un volumen significativo de excedentes, de manera que la eficacia de la fuerza de trabajo organizada fue considerada desde el inicio por los conquistadores como la única fuente de riqueza disponible. Esta convicción se expresó claramente en una carta del Cabildo eclesiástico de 1636 dirigida al rey, donde los remitentes afirmaban lo siguiente:

Aquí, señor, no tiene su majestad otra hacienda ni otro tesoro sino los indios, y éstos son los que se han de procurar conservar con suavidad y buen tratamiento, porque si nos dejan y se van a los montes, ellos perderán lo eterno y su majestad

años y le siguió una hambruna en 1652 como producto de una mala cosecha. El autor opina que la estimación de Cogolludo sobre la mortandad entre 1648 y 1656 que abatió a la mitad de la población puede ser bastante acertada de acuerdo con los datos de Farriss para la población indígena y de Hunt para la española. Patch, R., *Maya and Spaniards*, pp. 42-43.

²⁶ Esta autora estima un crecimiento demográfico de 99,942 indios en 1668 a 130,000 en 1700, lo que significó un aumento de 23% en tan sólo 12 años. García Bernal, M.C., *Población y encomienda en Yucatán bajo los Austrias*, p. 109 y 140.

²⁷ Las estimaciones para la población indígena pueden consultarse en García Bernal, M.C., *Población y encomienda en Yucatán bajo los Austrias*, Primera parte; Farriss, N., *La sociedad maya*, p. 105; Gerhard, P., *La frontera sureste de la Nueva España*, p. 21, Cook y Borah, *Ensayos sobre la historia de la población*, tomo II, p. 119.

²⁸ Las estimaciones para la población no indígena se encuentran en Gerhard, P., *La frontera sureste de la Nueva España*, p. 21, Cook y Borah, *Ensayos sobre la historia de la población*, tomo II, p. 119.

*lo temporal que aquí tiene. Y faltando los indios hasta el agua nos faltará, pues si ellos no nos la sacan de los pozos no la bebemos.*²⁹

Sin embargo es necesario insistir en el hecho de que la dependencia de los colonizadores en Yucatán no fue del trabajo indígena en abstracto, porque esto es extensivo a muchas otras regiones de la América española, sino que dependieron de manera determinante de la organización compleja de este trabajo en manos de los dirigentes de la propia sociedad dominada, el grupo de los principales. Esto generó una relación entre españoles e indígenas fincada sobre las repúblicas nativas corporadas y reforzó en estas unidades su estratificación interna. Relaciones de este tipo han sido vistas y calificadas como señoriales y parasitarias.³⁰ La dependencia que el sistema colonial generó de las repúblicas de indios también nos explica el por qué en el fondo de casi todos los conflictos entre los grupos de poder españoles encontramos una disputa por el acceso a esta fuerza de trabajo socialmente organizada.

Los actores

Los distintos grupos que conformaban la población española disputaban constantemente por la defensa de sus intereses gregarios. Hubo continuos enfrentamientos entre encomenderos y franciscanos, entre autoridades civiles y religiosas, entre cabilderos y representantes del poder imperial y entre las ramas regular y secular de la Iglesia.³¹ La Corona estaba representada en la provincia por el gobernador y capitán general y por sus empleados directos, así como también por los eventuales visitadores que cumplían tareas específicas. Un segundo grupo estaba formado por los encomenderos privados, quienes lograron enfrentar con éxito los proyectos reales para extinguir, o al menos limitar, esa institución. Estos personajes, unidos como grupo altamente cohesionado en torno a la defensa de sus prerrogativas, consiguieron imponer sus criterios en los cabildos españoles de Mérida, Campeche y Valladolid al controlar la mayoría de los cargos, y en diversos momentos disputaron abiertamente con el gobernador y sus representantes, así como con eclesiásticos. Otro grupo de gran relevancia lo constituyeron los miembros de la orden

²⁹. AGI, México 1024, Cuaderno 4º, Parecer del Cabildo eclesiástico, 1636. f.f. 13r-16v.

³⁰. Así lo asegura García Bernal cuando afirma que "Se explica así que la encomienda y el tributo indígena se convirtieron para los colonos en la principal fuente de enriquecimiento". García Bernal, M.C., "Indios y españoles en Yucatán", p. 391.

³¹. Sobre los conflictos entre grupos de poder durante el siglo XVI motivados por competencias de jurisdicción y acceso a los beneficios generados por la población indígena, ver Solís, G., "La imposición de la fe".

franciscana,³² quienes asumieron las tareas de evangelización y prácticamente controlaron a la población indígena sometida, pero enfrentaron la creciente competencia del clero secular por la jurisdicción sobre los naturales. La secularización de las doctrinas franciscanas para convertirlas en curatos se impulsó desde los primeros años coloniales en medio de un fuerte conflicto entre ambos sectores de la Iglesia; conflicto que se prolongó hasta las dos primeras décadas del siglo XIX.³³ No menos importante en la sociedad colonial era el grupo formado por los comerciantes y por los dueños de los ranchos, estancias y sitios; estos últimos aumentarían su influencia de manera paralela al desarrollo de la agricultura comercial. Desde luego que los individuos se adscribían a uno o varios de estos grupos.

Sobre los colonos recayó desde la conquista la responsabilidad de defender la tierra de los enemigos de adentro, los indios, y de los de afuera, piratas y corsarios. Esta obligación fue utilizada como argumento para mantener prerrogativas como la continuidad de la encomienda y el servicio compulsivo de los indios. Durante el gobierno de Francisco Ramírez Briceño se reguló la contribución de los vecinos en esta actividad, tasando el número de armas y caballos de acuerdo con los caudales individuales y con las percepciones de las encomiendas que cada uno disfrutaba.³⁴ Según Cárdenas y Valencia, los vecinos cumplían tan celosamente esta responsabilidad de defensa que no se contentaban con tener las armas necesarias por obligación precisa sino que las acopiaban por duplicado, de manera que estaban en posibilidad de armar gente cuando la ocasión lo requiriera, al grado que se podía llegar a casa de gente pobre y hallar más armas y pertrechos de guerra que bastimentos "porque tienen por más sustentar el crédito de verdaderos soldados que alimentar el cuerpo".³⁵

El análisis de los cabildos de los centros de poder colonial es muy importante para comprender la constitución del grupo de españoles que interactuaba con las repúblicas de indios. Estos cabildos blancos eran controlados por un grupo social compuesto por los vecinos más

³². Un relevante estudio de las actividades de los primeros franciscanos es el de González Cicero, S.M., *Perspectiva religiosa en Yucatán*.

³³. Sobre la secularización véase Solís, G., "La imposición de la fe. Conflictos por el control de la sociedad maya yucateca. Siglo XVI", pp. 186-199 y Santiago, E., "La administración de doctrinas indígenas por la Orden de San Francisco de Asís en Yucatán: el poder y el control", pp. 43-68.

³⁴. Cárdenas Valencia señala que este gobernador, como "tan gran soldado" que era, estableció la compañía de a caballo compuesta de encomenderos, oficiales de altos cargos de república y gente adinerada. Hizo una minuta señalando las armas, pertrechos y municiones que debían aportar los encomenderos por cada 50 mantas de tributarios (200 tributarios completos). Por cada 100 mantas se aumentaba un caballo. La gente con caudales se tasaba en un número similar de pertrechos por cada 6,000 pesos de hacienda. La gente noble debía aportar caballos como los encomenderos. Cárdenas Valencia, F., *Relación historial*, pp. 74-75.

³⁵. Cárdenas Valencia, F., *Relación historial*, p. 80.

destacados. González Muñoz³⁶ plantea que este grupo presentaba una dicotomía producto del antagonismo entre peninsulares, inmigrantes y comerciantes por una parte y criollos, beneméritos y encomenderos por la otra. La información de los casos de las principales familias muestra con claridad que desde los primeros años coloniales la estrategia matrimonial seguida por la élite yucateca, formada inicialmente por los encomenderos, se basaba en frecuentes alianzas con altos burócratas inmigrantes y comerciantes acaudalados, para mantener su preeminencia a través de la inclusión de aquellos que reforzasen su condición de cúspide de la pirámide social.

La composición de los cabildos españoles en Mérida, Campeche y Valladolid, reflejaba la regionalización interna de la provincia y las diferencias entre las subregiones que componían el área de dominio colonial en la península yucateca. Estas diferencias estaban marcadas por la relación específica que cada centro de poder mantenía con el área bajo su jurisdicción, determinada en gran medida por la cuantía y naturaleza de su población indígena. En opinión de González Muñoz, los cabildos de Mérida y Valladolid estaban dominados por un grupo socioeconómico que podría definirse como benemérito, encomendero y criollo, y el de Campeche por otro que podría catalogarse como inmigrante y mercader.³⁷ Afirma el dominio de los encomenderos en la estructura social de los núcleos urbanos de los dos primeros cabildos, un grupo "de carácter aristocrático, extremadamente orgulloso de su ascendencia, fuertemente cohesionado por la endogamia y poseedor del prestigio y la riqueza"; en tanto que en Campeche el lugar privilegiado lo ocupaba "una oligarquía empresarial y mercantil, poco trabada por lazos familiares, poderosa económicamente, pero con unos niveles de prestigio menores". Quizás por su poca cohesión no pudo impedir que los beneméritos extendieran su influencia e "impusieran pautas sociales y de comportamiento". La continua llegada de inmigrantes influyó en la mayor diversificación y modernidad que presentó la sociedad campechana.³⁸ Habría que agregar que el área de Campeche tenía una densidad de población indígena mucho menor que la registrada en las otras regiones, lo que seguramente influyó en la vocación más empresarial de sus colonos.

Los cabildos, al representar los intereses regionales, frecuentemente se enfrentaban a las instancias alternas del poder civil y religioso. Era común la intromisión del gobernador en las elecciones, la ocupación interina de los alcaldes del puesto de gobernador por ausencia o muerte de éste y la prerrogativa de los alcaldes de primer voto en Campeche y Valladolid de ejercer como tenientes de capitán general. Asimismo el poder gubernamental se enfrentaba frecuentemente con

³⁶ González Muñoz, V., *Cabildos y grupos de poder en Yucatán*.

³⁷ *Ibid*, p. 141-142.

³⁸ *Ibid*, p. 291.

la abierta y activa oposición de la oligarquía provincial cuando los gobernadores intentaban implantar alguna provisión real u ordenamiento que afectase sus intereses. El caso de la oposición a las reformas del obispo Gómez de Parada, que se analizan en el capítulo III, muestra de manera fehaciente la belicosidad con la que esta oligarquía defendía aquellos intereses considerados vitales. Todos los grupos de poder españoles, a pesar de sus diferencias, tenían un común denominador: su sobrevivencia y eventual enriquecimiento dependía del trabajo organizado de la población indígena.

Dada la importancia del trabajo organizado, el actor principal de la parte indígena fue la república de indios por ser la instancia que lograba la conjunción de los esfuerzos laborales, con un esquema territorial de cabecera-sujeto, con sus formas de gobierno -tanto de tradición prehispánica como de imposición colonial- y reproducía la estratificación social de la población. Eran comunidades locales en las cuales se introdujo un sistema de gobierno relativamente autónomo, derechos individuales y corporados y la responsabilidad colectiva del pago del tributo y del aporte de mano de obra.³⁹ Para Farriss, la república de indios en Yucatán era equiparable a la "comunidad" y era una "unidad administrativa completamente autónoma" que se erigió en el "único marco de interacción social de los mayas coloniales por encima de la familia extensa".⁴⁰ Conviene acotar que tal aseveración es válida sólo desde el punto de vista formal porque hay suficientes evidencias que indican existía una constante y efectiva comunicación entre los indígenas que rebasaba este nivel. La regla general era que cada pueblo cabecera tuviera una sola república, pero en algunos casos los pueblos estaban divididos en parcialidades, cada una con su propio cuerpo de república. Además, hay indicios que permiten afirmar que en su interior la república estaba dividida en facciones políticas compuestas cada una por miembros de la élite y su población sujeta.⁴¹ Seguramente los dirigentes de estas distintas facciones se asociaban en la administración de la república y aportaban a sus dependientes para organizar el trabajo colectivo bajo su liderazgo. Así se puede considerar a la república indígena, más que al pueblo, como la unidad de organización, compuesta por estas fracciones o parcialidades, que fungía como el elemento primordial de integración de los indígenas a la sociedad regional.

A partir del control del trabajo organizado como principal patrimonio de la población sometida, la élite nativa se valió de las repúblicas para administrar sus recursos, organizar sus

³⁹ Carrasco, P., "La transformación de la cultura indígena", 1975, p. 178.

⁴⁰ Farriss, N., *La sociedad maya*, pp. 238 y 269.

⁴¹ Restall postula que a través de las elecciones a los cargos de república se pueden identificar estas facciones que se disputaban el poder y sus divergencias en ocasiones llegaron a trascender y alterar la calma superficial de la administración colonial. Ver Restall, M., *The maya World*, pp. 78-83.

proyectos corporativos y defender sus intereses. La existencia de un nivel de autonomía en estos espacios de vida social indígena debe encontrar su explicación en el hecho de que en ellos se desarrollaban los procesos básicos de las actividades productivas, en el papel activo que jugó su dirigencia y en el carácter del pacto social establecido en Yucatán a partir de la consumación de la conquista que generó una alta dependencia de estas unidades corporadas para su funcionamiento. La organización del trabajo en el interior de las repúblicas permitía tanto la propia reproducción de su población como la generación de los excedentes necesarios para cumplir con las obligaciones impuestas para con los grupos de poder español, sea por la vía de entrega de productos o de servicios personales. Esta canalización de excedentes hizo posible la construcción del pacto social y el funcionamiento del sistema colonial durante los primeros dos siglos de dominación. Para pertenecer a una república, la unidad política de adscripción, la familia extensa maya tenía que entregar productos y trabajo y a cambio recibía el acceso a la tierra de cultivo, los recursos del monte y el agua, solar en alguno de los asentamientos, ayuda en trabajo, participación en los rituales colectivos de tradición prehispánica así como en los del catolicismo, acceso a los servicios religiosos, auxilio en las épocas de sequía y desastres, y otros beneficios. Además, la "comunidad" ofrecía al individuo un sentido de pertenencia étnica y la posibilidad de mantener una autoadscripción en el marco de un complejo cultural.

El circuito integrador y la compulsión

La dependencia que el sistema colonial yucateco mantuvo respecto del trabajo corporado indígena generó un cerrado circuito que vinculaba estrechamente a los pueblos que vivían bajo el esquema de las repúblicas de indios con los beneficiarios de la dominación. Un elemento constitutivo fundamental del circuito integrador provincial fue el conjunto de repúblicas indígenas a las que se adscribía la población indígena maya en el marco de la colonización. Sobre los pueblos pesaban cargas obligatorias por el solo estatus de sujeción, como los tributos y las limosnas, pero para cumplir con estas cargas que eran responsabilidad del cacique y justicias de cada pueblo, se estructuraron mecanismos de exacción compulsiva que eran retribuidos en dinero y a la par garantizaban la generación de la riqueza necesaria para posibilitar la sobrevivencia de una población española en crecimiento constante. Los principales mecanismos fueron el sistema de servicios personales forzosos y la compleja red del repartimiento de géneros que tenían el doble propósito de generar beneficios para los colonizadores y burócratas, así como canalizar los recursos monetarios hacia las repúblicas

indígenas que garantizaran el cumplimiento de las cargas obligatorias que pesaban sobre ellas. De esa manera se vinculaban estrechamente el tributo, como expresión primera de la sujeción, así como las limosnas, con los servicios personales y los contratos forzosos para la producción de bienes destinados al mercado.⁴²

Pero al mismo tiempo, este circuito colonial basado en la compulsión sobre la corporación indígena frenó el desarrollo de actividades que requerían fuerza de trabajo en cantidades que ocasionaban la desestabilización de los pueblos como unidades corporadas y por tanto afectaban la canalización de recursos cuya generación dependía de estas unidades. Podemos mencionar en este sentido los cultivos y el beneficio del azúcar y del añil. El caso de la explotación de esta planta tintórea ejemplifica la manera como los intereses de los principales vecinos, fincados en la explotación estructural de las repúblicas, obstaculizaron la apertura de opciones alternas de desarrollo económico. El añil era considerado por quienes impulsaban su cultivo como una posibilidad para lograr un desarrollo agrario en la provincia yucateca ante la demanda europea del tinte. Pero ante las protestas de los encomenderos que se sentían afectados por el impacto negativo que el requerimiento de mano de obra tenía en los padrones tributarios, la Corona decidió prohibir el que los indios trabajasen en la industria del añil. Aun cuando este cultivo no desapareció, la prohibición canceló la posibilidad de realizarlo a gran escala para la exportación.⁴³

Farriss se inclina a considerar que fueron precisamente las restricciones las que obstaculizaron el desarrollo de las empresas españolas. Señala que los oficiales reales se quejaban de que la élite local carecía de iniciativa pues, aunque al principio hubo optimismo y experimentación "una cierta apatía empresarial se instaló en la provincia", pero lo achaca al sistema restrictivo comercial del imperio, pues al liberalizar esta actividad a fines de la época colonial y con la independencia "la élite no encontró dificultad para sacar partido de las nuevas oportunidades".⁴⁴ Sin negar el importante papel que las prohibiciones jugaron para inhibir opciones de desarrollo, se puede apuntar que la disputa por la mano de obra indígena

⁴². En la documentación consultada abundan las declaraciones de las justicias indígenas en el sentido de que los servicios personales y los repartimientos eran necesarios porque de esa manera los indios reunían el dinero suficiente para cumplir con sus diversas obligaciones. Este vínculo era claro también para los españoles; por ejemplo el defensor de los naturales aseguraba en 1723 que los repartimientos eran necesarios para que los indios pudiesen pagar sus tributos, limosnas y otras cargas "porque como los indios no tienen otros bienes si no es sólo su trabajo, en faltando éste quedan imposibilitados de pagar". Ver AGI, México 1021, El defensor de los naturales Bernabé Antonio de Mezquita contra los cargos levantados por el obispo de Yucatán, Mérida a 6 de junio de 1723, f. 3r.

⁴³. La cancelación del cultivo del añil como opción de desarrollo en la agricultura comercial es referida por García Bernal, M.C., "Indios y españoles en Yucatán", pp. 422-425.

⁴⁴. Farriss, N.M., *La sociedad maya*, p. 72.

obstaculizó la generación de proyectos productivos que requirieran fuerza de trabajo en cantidades que desestabilizaran el funcionamiento del circuito integrador colonial basado en la compulsión. Asimismo, una economía española empresarial requería inversiones en infraestructura productiva, por pequeña que fuera, y asumir costos salariales, lo que representaba una competencia desventajosa con las condiciones favorables que gozaban las actividades económicas inherentes al circuito integrador.

En el caso yucateco encontramos un marcado énfasis en la compulsión como consecuencia del particular sistema colonial impuesto, que dependía de una articulación que privilegiaba los vínculos entre las instancias de poder y las repúblicas de indios. Pese a los esfuerzos de la Corona en su política de colonización, los españoles que migraban a los nuevos dominios no estaban animados por la posibilidad de encontrar tierras propicias para ganarse el pan con el sudor de su frente, pues encomenderos, comerciantes, burócratas, artesanos y profesionistas siempre estuvieron renuentes a aplicarse a labores que consideraban serviles. El sentido que tomó el sistema colonial yucateco estuvo en gran medida determinado por la influencia de los conquistadores y sus descendientes, muchos devenidos en encomenderos, quienes consiguieron estructurar, impulsar y defender un proyecto señorial que representaba sus intereses como el grupo más poderoso de la nueva provincia y que se enfrentaba en muchos aspectos a la política general de colonización impulsada por la Corona. Una de las prerrogativas que defendía este proyecto señorial, no sólo en Yucatán sino en el resto de las Indias, era precisamente la concesión a su favor de los servicios personales de los indios.⁴⁵ Durante los primeros años de la colonización los encomenderos accedieron de manera arbitraria a la fuerza laboral indígena. Esta situación fue cuestionada por los religiosos franciscanos, quienes promovieron la intervención de la burocracia para regular la contratación y establecer salarios. En 1553 el Cabildo, que representaba en gran parte los intereses de los encomenderos, llegó a un acuerdo con los eclesiásticos y se regularon los servicios que los colonos consideraban más indispensables: el trabajo doméstico y el acarreo. El desarrollo de la economía colonial fue requiriendo otro tipo de servicios para la agricultura y ganadería, la pesca o las salinas y para allegarse fuerza de trabajo también se recurrió a la compulsión.

⁴⁵ Por ejemplo, a mediados del siglo XVI los encomenderos en el Perú consiguieron se les dejase usufructar los servicios personales "moderándolos algo, siendo cosa tan reprobada por todo derecho y justicia". Véase la Relación de Santillán, citada por Assadourian, C. S., "Dominio colonial y señores étnicos en el espacio andino", p. 11.

Los colonos defendieron apasionadamente el trabajo forzoso e intentaron convencer a la Corona que este tipo de servicio era de utilidad pública y por tanto se debía validar, pues sin él no podrían defender la tierra y garantizar la permanencia de la provincia. Al justificar la compulsión los defensores del trabajo forzoso hicieron evidente el cerrado circuito que sustentaba al sistema colonial pues aducían que no había trabajo voluntario por estar los indios adscritos a sus corporaciones, y por tanto la única manera de allegarse al servicio era obligándolos. Asimismo, se debe destacar el hecho de que la defensa que realizaron los vecinos de sus prerrogativas sobre el trabajo compulsivo se centrara precisamente sobre el doméstico, lo que evidencia la fuerza con la que se implantó en Yucatán el proyecto señorial impulsado por los encomenderos en América, así como la importancia extra económica del trabajo forzoso. Así, la prestación obligatoria de trabajo doméstico implicaba, mucho más allá de su sentido estrictamente económico, el reforzamiento de las relaciones que vinculaban a las repúblicas de indios con el sistema colonial en su conjunto. No debe extrañar la fuerza y la continuidad del trabajo forzoso destinado al servicio doméstico en Yucatán, pues Silvio Zavala considera este tipo de trabajo como un residuo de la encomienda, mientras que en otras regiones se erradicó tempranamente y lo que persistió en el largo plazo fue el trabajo forzoso destinado fundamentalmente a la agricultura y a las obras públicas.⁴⁶

La dependencia de los colonizadores de la fuerza de trabajo indígena es evidente si examinamos los conflictos entre los diferentes grupos de poder colonial, porque estas disputas generalmente giran en torno al usufructo de los beneficios generados por los indígenas, beneficios que se convirtieron en una "manzana de la discordia". Su papel esencial generando la producción de subsistencia y excedentaria colocó a los indígenas en el centro de las alianzas, ya fuera de manera activa o simplemente como el pretexto bajo cuyo nombre se emprendían los alegatos. Esta situación proporcionó a la sociedad maya un margen de negociación para sus grupos dirigentes; margen que sólo cambió cuando se fracturó el pacto colonial con la introducción de los cambios impulsados por las reformas de la segunda mitad del siglo XVIII, los cuales ocasionaron una transformación que impactó severamente a las repúblicas indígenas corporadas. Farriss describe estas reformas como un conjunto de fuerzas que podrían denominarse como "modernizadoras" y se conocieron como las reformas borbónicas, cuyo impacto sobre la sociedad indígena fue tal que

⁴⁶ Véase por ejemplo los documentos publicados por González Navarro, M., *Repartimientos de indios en Nueva Galicia*, todos destinados al trabajo agrícola. Para esta misma región, Jiménez Pelayo asegura que la aportación de indios por repartimiento fue mayor que en otras regiones de la Nueva España. Ver Jiménez Pelayo, A., "Condiciones del trabajo de repartimiento indígena en la Nueva Galicia", p. 467. Para el área de Chalco se puede consultar Aguirre Salvador, R., "Repartimiento forzoso de mano de obra en Chalco. Siglos XVI-XVII".

esta autora ha denominado estos cambios como "la segunda conquista".⁴⁷ Sin embargo, también postula que Yucatán estuvo en gran medida aislado del resto del sistema imperial hasta que estas reformas lograron la integración más plena de los mayas al régimen colonial local pues considera que "la absorción y la desintegración socioculturales dependen básicamente del nivel de integración estructural en el sistema de intercambio económico global, controlado desde Occidente".⁴⁸ Considero que no puede sostenerse el planteamiento del aislamiento yucateco previo a las reformas por el vínculo evidente de la familia campesina con el comercio exterior, pero lo que sí cambió substancialmente es el tipo de integración: mientras que en los primeros siglos de la dominación el sistema colonial integró a las repúblicas corporadas, la ofensiva reformista en la segunda mitad del siglo XVIII atacó la corporación e impulsó la integración de la población indígena en lo individual. Teniendo en cuenta los cambios en la variable corporativa y no en la integración por sí misma, podemos entender la absorción y desintegración culturales que postula Farriss. En este trabajo se analizará precisamente la fuerte integración que el sistema colonial impuso sobre las repúblicas indígenas.

Las reformas al sistema colonial tendieron a transformar las distintas formas de propiedad de las repúblicas indígenas en propiedad privada en manos españolas especialmente a través del fomento de la ganadería y agricultura comerciales, lo que trajo como consecuencia un gradual éxodo de indígenas del común al interior de las haciendas bajo la forma del peonaje.⁴⁹ La consecuencia fue una importante pérdida de *macehuales* y el debilitamiento tanto de las repúblicas como de sus élites gobernantes. El trabajo indígena que antes se administraba en la comunidad se vinculó a nuevas relaciones establecidas en las fincas rústicas. Sólo así se tendió a romper el eficaz circuito que por más de dos siglos vinculó a las repúblicas con el sistema colonial bajo el signo de la compulsión. Sin embargo, este rompimiento impulsó importantes conflictos como la dispersión de la población indígena entendida como su desvinculación con la república, aceleró la enajenación de tierras por lo que se multiplicaron las denuncias de los cabildos en este sentido, y por último, al agotarse las instancias legales y la negociación se agudizaron las tensiones, que desembocarían en la cruenta guerra de castas a mediados del siglo XIX.

⁴⁷ Farriss, N.M., *La sociedad maya*, Cap. 12.

⁴⁸ *Ibid*, pp. 588-589.

⁴⁹ Ver Patch "La formación de estancias y haciendas en Yucatán durante la Colonia". Sobre el tránsito de la

El trabajo organizado

Todavía hay mucho por explicar en torno al trabajo colectivo, entendido como conjunción dirigida de esfuerzos, durante la época prehispánica. Sin embargo es claro que la construcción de una sociedad compleja requirió de los mayas la capacidad de canalización de los esfuerzos individuales, no sólo para la construcción de las grandes obras públicas sino para la reproducción de la propia sociedad. Una compleja organización de la población ha sido elemento diagnóstico del nivel de desarrollo de las sociedades prehispánicas americanas que desarrollaron altas culturas, como es el caso de la maya. Se ha propuesto que en el centro de México la base de las unidades políticas se fincaba en el control por parte del aparato de dominio de un binomio tierra-gente, en donde el poder de la clase dirigente "depende tanto de la cantidad de tierra poseída como del número de tributarios dependientes".⁵⁰ De hecho, en los reclamos de los caciques a principios del régimen colonial siempre estuvo presente la demanda de reconocimiento de los derechos que de "tiempo inmemorial" tenían sobre las tierras y los *macehuales*. De aquí que los estudios sobre la tenencia de la tierra en época prehispánica y colonial reciban una especial atención,⁵¹ aunque no ha habido el mismo interés para el caso yucateco.⁵² A partir de la conquista española, el control que la élite indígena ejercía sobre los *macehuales* se reorganizó al mantener mecanismos de ejercicio de poder prehispánicos e incorporar a su vida política una serie de instancias coloniales instauradas por los españoles en su intento de lograr el dominio indirecto de la población.

La posibilidad de conjugar y dirigir el trabajo colectivo estuvo asociada a una clara estratificación donde un reducido grupo tenía el control de la mayoría de la población del común. En el caso de los mayas yucatecos, las explicaciones sobre las bases del poder de la élite han puesto énfasis en elementos de tipo ideológico, en donde las relaciones políticas de dominio y sujeción se sustentarían, por ejemplo, en el control del conocimiento especializado. Tanto Farriss como Clendinnen minimizan las explicaciones de tipo económico, como el control de redes comerciales o de algún recurso estratégico, y en tanto la primera se inclina por los beneficios de proyectos corporativos de la élite, la segunda propone como explicación un apego profundo por la vida

sociedad tributaria a sociedad servil ver Bracamonte, *Amos y sirvientes*.

⁵⁰ Martínez, H., *Tepeaca en el siglo XVI*, p. 16.

⁵¹ La tenencia de la tierra es un elemento que ocupa la atención de los estudios etnohistóricos en el centro de México, y al cual Kirchhoff le dedicó un importante ensayo. Ver Kirchhoff, P., "Land tenure in ancient Mexico". Ver también Martínez, H., *Codicaban la tierra*.

⁵² Algunos trabajos que abordan esta temática para Yucatán son Villa Rojas, A., "La tenencia de la tierra entre los mayas" y Bracamonte y Solís, *Espacios mayas de autonomía*, Cap. 3 "Los mayas y la tierra".

colectiva.⁵³ Recientemente otros elementos han sido manejados para entender las bases del poder, y por tanto de la estratificación, como la función política del parentesco⁵⁴ y la tenencia de la tierra⁵⁵, especialmente la existencia de tierras patrimoniales en manos de grupos cerrados organizados como linajes.

La importancia de discutir el problema de la estratificación y su relación con el trabajo colectivo salta a la vista si tenemos en cuenta la difusión que ha recibido la imagen de una sociedad maya en donde predominaba la propiedad colectiva de la tierra y las relaciones laborales marcadas por la reciprocidad. Esta imagen se sustenta en el manejo superficial o acritico de citas tomadas de Landa quien, al destacar las virtudes de los indios, afirma que "tienen la buena costumbre de ayudarse unos a otros en todos sus trabajos" como amigos, y que las tierras "por ahora son del común; y así, el que primero las ocupa las posee".⁵⁶ Sin embargo el propio Landa registró la existencia de las tierras privadas y de las obligaciones laborales con la élite. Además, información colonial temprana sobre los mecanismos de la organización del trabajo colectivo apunta hacia una efectiva participación de los principales dirigiendo de manera compulsiva las actividades laborales, así como el origen prehispánico del papel rector de la élite.⁵⁷ La propuesta que se maneja en este trabajo requiere abordar esta discusión⁵⁸ ya que es determinante para justificar el papel que la compulsión jugó en el sistema colonial yucateco. En este análisis he optado por denominar como "colectivo" el trabajo asociado y no utilizar el término "comunitario", porque este último tiene implicaciones que dibujan una sociedad más igualitaria pues tiende a privilegiar las relaciones de reciprocidad.⁵⁹ Estas relaciones sin duda existieron, ya que funcionaban en los

⁵³ Farriss, *La sociedad maya*, pp. 195-204, 225, 536. Clendinnen, *Ambivalent Conquest*, pp. 152, 155.

⁵⁴ Restall, M., *The Maya World*, p. 17. Sobre el papel de los linajes en la construcción de formaciones políticas ver también Fox, W.J., *Maya Postclassic state formation*.

⁵⁵ Ver Bracamonte y Solís, *Espacios mayas*, pp. 152 y 179-180; Patch, R., *Maya and Spaniards*, p. 71.

⁵⁶ Landa, fray D., *Relación*, p. 40.

⁵⁷ Por ejemplo, en la visita que realizó el oidor García de Palacio en 1583 al pueblo de Tizimin se consignó la existencia de unas casas en las que se congregaba a las mujeres indígenas para tejer en común las mantas necesarias para cubrir las obligaciones impuestas sobre el pueblo, y se aclaró que esa costumbre "es cosa usada e orden que hay antigua". Ver O'Gorman, "Yucatán. Papeles relativos", p. 432.

⁵⁸ En el capítulo IV se aborda la controversia entre las propuestas antagónicas de una sociedad más igualitaria, con tenencia común de la tierra y basada en relaciones de reciprocidad enfrentada a una concepción de sociedad estratificada, con tenencia compleja de la tierra y relaciones de sujeción donde la élite controla los esfuerzos colectivos mediante grados variables de compulsión.

⁵⁹ Contreras, para el caso del Perú, ha señalado que no debe identificarse las formas de organización del trabajo basadas en la reciprocidad con las formas de organización que él llama comunal, para evitar el discutido término de comunidad, y plantea la necesidad de distinguir "los trabajos de cooperación colectiva, organizados por la institución comunal en la gestión de algunos de sus recursos propios, de otras formas de cooperación entre individuos o grupos domésticos (muy frecuentes en Los Andes y en otras regiones) en la gestión de sus propios recursos individuales o domésticos. Estas últimas no implican organización comunal y pueden basarse, simplemente, en las redes de parentesco, vecindad, amistad o cualesquiera otras que ni dependen de una institución comunal ni repercuten en ella. Ver Contreras, J., "Las formas de organización comunal en Los Andes", p. 195.

niveles más simples de organización social, como la familia extensa, y fueron la base sobre la que se construyó la organización más compleja del trabajo conjunto. Aquí se plantea que el peso de la actividad rectora de la élite al dirigir el trabajo colectivo era determinante para caracterizar el tipo de sociedad construida por los mayas yucatecos. Era una sociedad marcada por una clara y tajante división entre principales y *macehuales*, cuyos papeles se definían por relaciones de dominio y sujeción.

Más allá de la controversia sobre las bases del poder de la élite maya, es un hecho suficientemente probado que a lo largo de la Colonia este poder se expresó con claridad en su capacidad de control de la población y en la administración de la mano de obra o de la energía humana.⁶⁰ Más aún, no podríamos entender el funcionamiento económico de las repúblicas indígenas coloniales sin considerar la existencia del control elitista del trabajo colectivo. De aquí que en el capítulo IV analicemos el *mulmeyah*,⁶¹ entendido como el trabajo y tributo realizado en común gracias al cual era posible la reproducción de la organización interna de los pueblos mayas al sostener a sus dirigentes, así como el afrontar las obligaciones que pesaban sobre las repúblicas. En otro estudio hemos propuesto que el *mulmeyah* era básicamente "trabajo efectivo que los *macehuales* ponían a disposición de las élites", ya sea para obras de construcción, milpas de comunidad o servicios públicos, pero también para generar los recursos que permitieran cumplir con la carga tributaria, las limosnas y los repartimientos. Sin duda se trataba de una institución que representó una marcada continuidad entre la época prehispánica y colonial en las relaciones de los indios con sus dirigentes.⁶²

Cabe destacar que tanto la organización de la producción tributaria como la entrega de trabajo presuponían la reproducción del control político que las élites ejercían sobre los *macehuales*. Controlaban el Cabildo rotándose en los cargos, y otras instancias de representación como las cofradías de los santos patronos. A través del Cabildo, los indígenas principales se convirtieron en los administradores de los recursos asignados a la comunidad: tierras de cultivo y pastoreo, aguas subterráneas y empresas y cajas de comunidad. La importancia del reconocimiento otorgado por la población *macehual* a sus dirigentes nos permite plantear que el control territorial y de los recursos estaba condicionado por la cuantía de la población sujeta a un determinado grupo de principales y a un pueblo cabecera. El importante papel que jugaba la élite indígena prehispánica como organizadora del trabajo puede explicar su continuidad en el liderazgo

⁶⁰. Okoshi opina que entre los mayas yucatecos la riqueza consistía en la capacidad para asegurar la energía humana. Ver Okoshi, "Los canules", p. 212.

⁶¹. Puede traducirse como trabajo colectivo. Ver DMC, pp. 521 y 539; CMM, p. 533.

durante la Colonia pues bajo las nuevas circunstancias este grupo reforzó su posición, tanto con respecto al poder colonial como al interior de las recién creadas repúblicas de indios. La riqueza se generaba en el marco de los pueblos organizados como repúblicas y funcionando como una corporación. Ya Menegus ha señalado que entre los argumentos a favor de conservar el gobierno indígena se apuntaba "la facilidad que tenían los indios principales junto con los *tequiltatos* de cobrar el tributo y organizar las tareas colectivas para la producción del tributo".⁶³

A pesar de la estrecha dependencia que guardó el sistema colonial en la provincia yucateca con respecto al trabajo autoorganizado de los indios, en donde la producción quedó en manos de la sociedad indígena, es importante señalar que la inserción de Yucatán al sistema mercantil colonial provocó cambios importantes en el sentido de la producción indígena. El valor de los productos en el mercado determinó que las exigencias del aparato de dominio, por vía de tributos, limosnas, obvenciones y repartimientos, se concentraran en determinados géneros que eran más idóneos para la comercialización y la demanda se centró en mantas, maíz, gallinas de la tierra, cera y miel. Este cambio fue relativamente fácil porque todos estos bienes eran producidos por los indios antes de la conquista, pero el incremento en su demanda afectó la riqueza y variedad de la producción previa a la llegada de los españoles. Esta diversidad en la generación de bienes y en el aprovechamiento del entorno, de flora y fauna, es descrita por Diego de Landa en sus capítulos XLIV al LI de su *Relación de las cosas de Yucatán*,⁶⁴ y refleja la riqueza ecológica que siguió aportando recursos a la población indígena,⁶⁵ aunque las presiones coloniales forzaron a la concentración de la producción hacia los géneros dirigidos al mercado interno y sobre todo al comercio exterior. Además se introdujeron productos nuevos como las aves de Castilla y el ganado, y géneros como la sal, la grana y el añil se insertaron al circuito comercial colonial.

A pesar de los cambios originados por la selección preferente de productos antiguos y la introducción de los nuevos, es preciso señalar que en Yucatán encontramos una marcada continuidad en las formas de organización interna para la generación del excedente, debido a que la población afrontaba todas sus cargas -tributos, limosnas, obvenciones-, los servicios personales y los repartimientos gracias al trabajo organizado y administrado por la élite maya. Las técnicas

⁶². Bracamonte y Solís, *Espacios mayas*, ver pp. 116-122.

⁶³. Menegus, M., "La destrucción del señorío indígena y la formación de la república de indios", p. 25.

⁶⁴. Landa, D. de, *Relación*, Caps. XLIV, L y LI. Estos últimos capítulos de la obra de Landa están dedicados precisamente a la descripción de la riqueza y diversidad de la flora y la fauna de la provincia yucateca.

⁶⁵. A pesar del énfasis que la historiografía ha puesto en el carácter agrario de la sociedad maya, hay que destacar la importancia de otras actividades productivas como la caza, la pesca y la recolección. Mario Ruz ha llamado la atención sobre la importancia que tuvo la cacería como actividad complementaria entre los mayas. Ver Ruz, M.H., *De lazos, flechas, trampas y cerbatanas*.

productivas agrícolas y artesanales, especialmente los hilados, se mantuvieron también sin cambios.

La respuesta maya

A pesar de que la sociedad maya estuvo cabalmente integrada al circuito de la explotación compulsiva, es evidente la fuerza con la que esta sociedad y la cultura nativa trascendieron las difíciles condiciones de la situación colonial. Múltiples factores constatan esta persistencia. El idioma maya no sólo se mantuvo sino se volvió lengua franca que se extendió entre los colonizadores, a pesar de los esfuerzos encaminados a la castellanización. La religiosidad y la vida ritual también fueron espacios en los cuales se reprodujo la sociedad maya en el marco del sincretismo entre las culturas nativa y europea, de ahí que las denominadas idolatrías estuvieran siempre presentes en los pueblos de indios. Asimismo, el papel de los linajes como eje de la organización social y política se reprodujo y trascendió a la Colonia.⁶⁶ Según Restall la comunidad maya no fue destruida aunque tampoco permaneció inalterada por la conquista. Además de señalar la continuidad lingüística y productiva, destaca el hecho de que escogían a sus propios líderes y administraban sus asuntos, aunque sólo fuese en el nivel de la comunidad. Pero sobre todo mantuvieron el sentido de identidad y filiación con sus comunidades, donde continuaron viviendo, cuya integridad y estructuras internas fueron sancionadas por un régimen español dependiente de mecanismos indígenas de tributación y canalización del trabajo.⁶⁷

Podemos aventurar algunas explicaciones para la existencia de esta marcada continuidad en la sociedad indígena que transitó por la guerra de conquista hacia la situación colonial. En primer lugar habría que descartar la idea de oponer continuidad indígena con colonización pues ambos procesos, lejos de ser antagónicos, pueden estar íntimamente vinculados. Robert Patch, al analizar la articulación económica regional, postula que la sobrevivencia de la cultura indígena no es resultado de la ausencia de explotación colonial sino más bien de la naturaleza de esta explotación.⁶⁸ Se puede plantear que la resistencia indígena al colonialismo encontró su más valiosa fuente de cohesión en la existencia de una matriz cultural compartida por toda la población

⁶⁶ Ver Roys, *The Political Geography*, pp. 3-10; Restall, *The Maya World*, pp. 41-50.

⁶⁷ Restall, M., *The maya world*, p. 2.

⁶⁸ Patch, R.W., *Maya and Spaniards*, pp. 4-5.

maya del área,⁶⁹ que permitía la comunicación continua entre los mayas de los pueblos controlados por los españoles, y con la población huida de estos pueblos que había formado asentamientos al otro lado de la frontera colonial así como con los cacicazgos que mantenían su independencia más hacia el sur. Los espacios de vida autónoma que los pueblos indios de Yucatán conservaron a lo largo del periodo colonial no fueron una simple concesión del aparato de dominio, toda vez que las formas indígenas de organización eran imprescindibles para lograr que se generase la producción necesaria para afrontar los requerimientos de la sociedad colonial. La dirigencia indígena desempeñó en este contexto un importante papel pues logró la continuidad e incluso el incremento de la producción excedentaria a través de la readecuación y adaptación de los antiguos sistemas productivos, incluyendo la tecnología y la organización y división del trabajo.

La resistencia indígena se expresaba en brotes de alzamiento y conjuras pero sobre todo en la amenaza –siempre presente– de una posible rebelión indígena, motivo de constante preocupación para los españoles continuamente pendientes de cualquier síntoma que evidenciara que la amenaza podía cobrar formas concretas. De hecho se registran al menos tres sublevaciones entre los años de 1639 y 1678 que se pueden asociar directamente con el desarrollo de los repartimientos,⁷⁰ así como conjuras y motines que de manera indirecta tenían relación con la práctica del comercio forzoso. Pero la forma de *resistencia corporada* a la que recurrían con mayor frecuencia los indígenas de las repúblicas de indios sujetas al dominio español eran, desde luego, los litigios y negociaciones con los diversos grupos de poder para disminuir las cargas que pesaban sobre ellos, como ya se ha visto para el caso de los repartimientos.⁷¹ Los responsables de la administración del trabajo debieron armar una estrategia para transitar entre la defensa de los niveles mínimos de subsistencia para la reproducción de la sociedad maya colonial a partir de la producción primaria -con objeto de validar su posición hacia el interior de la sociedad indígena-, y el cumplimiento de los requerimientos de la producción excedentaria necesarios para las negociaciones inherentes al pacto establecido entre indígenas y españoles -para validar el reconocimiento externo. La *resistencia corporada* provenía de las instancias de gobierno de las repúblicas indígenas; el cacicazgo, el Cabildo, las cofradías y el consejo de los principales y por tanto tenía la representatividad incuestionable de todo el pueblo. En el fondo significaba un

⁶⁹. Esta propuesta sobre la existencia de una matriz cultural compartida por los mayas de Yucatán, tanto de las repúblicas coloniales como de los huidos y de los cacicazgos independientes la hemos planteado en Bracamonte y Solís, *Espacios mayas de autonomía*, pp. 77-89.

⁷⁰. En 1639-41 se alzaron los indios de la región de Bacalar, en 1668 estalló una importante sublevación en el sur de Campeche y en 1678 los indios de esta área de nuevo tomaron las armas.

⁷¹. Este tipo de resistencia ha sido denominada como resistencia negociada. De Vos ha utilizado este concepto en el contexto de Chiapas durante la colonia. Ver De Vos, J., *Vivir en frontera*, pp. 72-73.

acuerdo entre los *chuntanes*⁷² o principales y sus familias, así como de los *macehuales* dependientes, para enfrentar agresiones externas, con base en los propios lineamientos jurídicos que ofrecía el sistema. Aunque el acuerdo se originaba en cada pueblo por separado también era factible la unión de varias repúblicas, ya sea de una parroquia o una región, con el fin de emplear los mismos argumentos, buscar alianzas con grupos de españoles y tratar de incidir en el modelo de sociedad colonial que se implantó en Yucatán. Las visitas de obispos y gobernadores y los juicios de residencia eran ocasión para impulsar demandas colectivas.

La resistencia indígena fue una de las principales causas de que no se cumplieran los objetivos propuestos en las primeras políticas de la Corona tendientes a conseguir una conquista efectiva de los nuevos territorios así como reducir a la población indígena a amoldarse dentro de los lineamientos de la "vida en policía". De aquí que se pueda plantear que en Yucatán la conquista quedó inconclusa⁷³ por lo que los esfuerzos para lograr la reducción de los naturales tuvieron que ser permanentes. La evasión indígena a territorios fuera del dominio colonial y los proyectos de reducción estuvieron presentes a lo largo del los siglos XVI y XVII y a los españoles no les quedó más remedio que aceptar una situación que, por emplear una expresión franciscana, se puede llamar de "perpetua reducción". Los objetivos perseguidos con la reducción también se dificultaron por la tendencia a mantener el patrón disperso en los asentamientos, lo que dificultaba el control y vigilancia, así como por la movilidad de la población que con esta estrategia escapaba de las matrículas tributarias y de servicio. Dispersión y movilidad fueron factores de especial importancia para enfrentar a la sociedad colonial en los términos pactados⁷⁴ y eran además argumentos recurrentes utilizados por los responsables de la entrega de todo tipo de obligaciones para justificar los faltantes. De manera que podemos asegurar que la sociedad maya enfrentó la colonización pactando y al mismo tiempo

⁷². En los diccionarios encontramos (*ah*) *chun t'an* como principal, gobernador, primero del pueblo, mayor o mayoral, principal entre otros a quien obedecen. DMC, pp. 116-117. Al revisar los términos que lo componen encontramos que *chun* es traducido como causa, principio u origen, de donde se desprende *u chun t'an*: "tema por principio del sermón o plática", y *t'an*: palabra en general, lengua o lenguaje que hablamos, plática, parecer u opinión. DMC, pp. 115 y 832. También se registra *u chun na* como padre de familia o señor de una casa, ver DMC, p. 896. Como *na* es casa, el término *chun* indicaría la posición preeminente. De manera que *chuntan* como término genérico para referirse a los principales indígenas al parecer guarda similitud con el término náhuatl de *tlatoani*, al relacionar el poder con la palabra.

⁷³. Ver Bracamonte, *Los mayas de la montaña*. Este trabajo propone considerar que la conquista de Yucatán fue una empresa inacabada porque no consiguió sus fines últimos, pues no se logró una completa cristianización de la población maya y se creó una región de emancipación que acogía a los indios huidos que de esa manera se liberaban del dominio hispano.

⁷⁴. Farriss, *La sociedad maya*, pp. 318-354; García Bernal, "Desarrollos indígena y ganadero"; Bracamonte y Solís, *Espacios mayas de autonomía*, pp. 122-133.

ofreciendo una tenaz resistencia articulada en estrategias que tenían como objetivo ajustar las condiciones del pacto social en beneficio de la sociedad indígena.⁷⁵

Aunque estas estrategias -negociación, conjura, huida y dispersión- coexistieron a lo largo del periodo estudiado, tuvieron un peso variable. La negociación oscilaba respondiendo a las circunstancias cambiantes de la sociedad regional, en tanto que la huida fue muy socorrida a lo largo del siglo XVII como único recurso para evadir las exigencias coloniales ante la fuerte cohesión que mantenían las repúblicas de indios. A principios del siglo XVIII ya es perceptible el incremento del fenómeno de la dispersión aunada a la decisión de la población dispersa de evadir la sujeción que mantenían con los principales de sus pueblos de origen, lo que comenzó a representar un problema real para el funcionamiento eficiente de la corporación indígena. Por otra parte, la presencia de conjuras e intentos de alzamiento, alentados por una ideología nativista que anunciaba la segura liberación, fueron una constante. Todas estas formas de resistencia incidieron en el sistema colonial yucateco en sus diversas esferas, desde aspectos económicos, como los mecanismos de extracción de riqueza, por ejemplo, hasta ideológicos, como la representación que indios y españoles tenían de sí mismos y del otro.

Delimitaciones del estudio

En el caso de los mayas yucatecos, el estudio de la historia indígena cuenta, además de una rica tradición historiográfica regional, con importantes aportaciones que se abocan a la revisión del control español sobre la sociedad indígena y a la interacción que se da entre estos dos ámbitos de la sociedad colonial. Se ha trabajado especialmente lo relativo a su demografía⁷⁶, el control político⁷⁷, la interacción económica⁷⁸ y el aspecto ideológico y religioso⁷⁹. Recientemente ha destacado una tendencia historiográfica que aporta una visión diferente que privilegia a los indígenas como sujetos del devenir histórico.⁸⁰ Por otra parte, es importante tener en cuenta la

⁷⁵. El concepto de economía moral que se ha empleado para explicar las sublevaciones puede ser útil para comprender la actitud que asumieron los líderes mayas al enfrentar a los colonizadores, ya que en los periodos de incremento en la exacción de excedentes amenazaban con la huida a la montaña y con la rebelión. Para el concepto de economía moral ver Thompson, E. P., "The Moral Economy", "La economía moral de la multitud" y "The Moral Economy Reviewed".

⁷⁶. El análisis de la evolución demográfica colonial se puede consultar en García Bernal, M. C., *Yucatán. Población y encomienda*; Gerhard, P., *La frontera sureste* y Cook y Borah, *Ensayos sobre historia de la población*.

⁷⁷. Véase Quezada, S., *Pueblos y caciques*.

⁷⁸. Patch, R., *Maya and spaniard*. Este autor plantea que el estudio de la historia yucateca contribuye a entender mejor la articulación de relaciones entre el nivel local, regional y las estructuras socioeconómicas mundiales.

⁷⁹. Clendinnen, I., *Ambivalent conquest*; González Cicero, S. M., *Perspectiva Religiosa*.

⁸⁰. Bricker, V., *The indian christ: The indian king*; Farriss, N., *La sociedad maya*; Bracamonte y Solís, *Espacios mayas de*

existencia de un rico acervo de documentación en los archivos nacionales y extranjeros, así como de una serie de fuentes indígenas publicadas que no se han explotado de manera sistemática. El problema del trabajo indígena ha recibido la atención de muchos historiadores dedicados al análisis del periodo colonial; especialmente Silvio Zavala ha enfocado buena parte de su fecunda labor historiográfica al estudio de este problema en varias regiones de la América hispana.⁸¹ Un magnífico trabajo para el caso de la América Central a lo largo del siglo XVI es el de William L. Sherman,⁸² quien partiendo de la idea de abordar la esclavitud pronto percibió la importancia del análisis del trabajo forzado.

La naturaleza de las fuentes documentales es determinante para el oficio de historiar. La posibilidad abierta por el sistema legal español para que los distintos grupos expresaran en las contiendas legales sus posiciones, permitió que un gran cúmulo de información llegara hasta nosotros. A pesar de estar preñada de una fuerte carga de pasión partidaria -lo que por otra parte enriquece el discurso-, el contar con los argumentos que esgrimían las posiciones encontradas nos permite una posibilidad mayor de aproximación a la compleja realidad del trabajo compulsivo. En general las fuentes son generosas en lo que se refiere a la canalización del producto del trabajo hacia la sociedad española y criolla y bastante mezquinas para proveer información que nos permita analizar la organización interna del trabajo en el interior de los pueblos de indios, lo que implica una considerable dificultad metodológica. Sin embargo, el estudio de los principales mecanismos coloniales para allegarse la mano de obra y el producto del trabajo indígena nos ofrecen evidencias para poder dibujar una compleja organización autóctona cuya efectividad en la producción permitía que los pueblos de indios afrontasen la multitud de cargas impositivas como el tributo, las limosnas, los repartimientos, etcétera. El énfasis en la compulsión como elemento diagnóstico de la organización del trabajo se fundamenta por el papel que la coerción jugó en el interior de la sociedad maya desde tiempos prehispánicos, así como en el nuevo contexto de la situación colonial.

La base documental que sustenta este trabajo proviene fundamentalmente del acervo del Archivo General de Indias de Sevilla, especialmente valioso para el estudio de la historia yucateca dada la destrucción sufrida por los archivos locales. Entre los diversos expedientes consultados destacan por la riqueza de información sobre el tema el registrado como Audiencia de México 1024

autonomía y Restall, M., *The Maya World*.

⁸¹. Ver especialmente los ocho volúmenes sobre *El servicio personal de los indios en la Nueva España*, publicados entre 1984-1994 y los tres volúmenes sobre *El servicio personal de los indios en el Perú*, publicados entre 1978-1980.

⁸². Sherman, W.L., *El trabajo forzado en América central*.

sobre la imposición del servicio del tostón en la provincia, que ofrece las únicas alusiones documentales conocidas sobre la existencia del *mulumyah*, o sea del trabajo organizado y colectivo entre los mayas coloniales. El análisis de los repartimientos forzosos se sustentó en la información contenida en los expedientes Escribanía de Cámara 317-B sobre la visita del obispo Cifuentes a los pueblos en 1669 y Audiencia de México 1035, con las certificaciones elaboradas por los franciscanos sobre los repartimientos en 1700. Diversos expedientes ofrecen valiosa información sobre el trabajo compulsivo alrededor de la polémica desatada por las reformas del obispo Gómez de Parada, especialmente Audiencia de México 1020, 1021 y 1022. Asimismo los diccionarios son herramienta indispensable para el análisis lingüístico de los términos mayas que se utilizan con profusión en los documentos españoles porque, dada la vigencia generalizada de la lengua nativa, los escribanos pocas veces se detienen a traducirlos.

Esta tesis se centra en el análisis del trabajo indígena compulsivo porque es la evidencia más clara de una forma específica de inserción de las repúblicas indígenas al sistema colonial en las condiciones que presentaba en la provincia de Yucatán, por constituirse de mecanismos claves para entender la integración de las repúblicas indígenas al sistema colonial. Se puede asegurar que la viabilidad del sistema requería necesariamente de la apropiación de la riqueza generada por el trabajo por la vía de la compulsión, y los principales mecanismos fueron los servicios personales por mandamiento y los repartimientos forzosos. Pero la compulsión sólo se podía ejercer a través de las unidades corporadas cuya forma política de existencia eran las repúblicas indígenas. Sin embargo este sistema, al apuntarse en la compulsión sobre las corporaciones indígenas, frenó la posibilidad de otras opciones de desarrollo que requerían trabajo voluntario contratado entre individuos. La dependencia de la corporación tuvo que darse porque demostró su eficiencia para afrontar todas las cargas que se impusieron sobre las repúblicas de indios, como el tributo al rey o encomenderos, el *holpatán* y el servicio del tostón, las distintas contribuciones forzosas como limosnas y obvenciones así como la compra forzosa de bulas.

El marco temporal que abarca este estudio inicia a partir del establecimiento de los centros de poder coloniales, esto es 1540 con la fundación de Campeche, y concluye en 1730, cuando culmina el intento reformista del obispo Gómez de Parada. A lo largo de este periodo se establece el sistema colonial sustentado en la compulsión del trabajo indígena y los mecanismos de canalización vía servicios personales y repartimientos, que vinculan a las repúblicas con el sistema, son determinantes para la estabilidad de la provincia. Este largo espacio temporal no debe concebirse como un periodo estático libre de cambios, a pesar del papel fundamental que a lo largo de estos años jugó el circuito integrador que hemos descrito y que marcó una estabilidad arraigada.

A lo largo de casi dos centurias hay un crecimiento, aunque lento, de la propiedad española pues a lo largo del siglo XVII se registran múltiples compras de tierras a indígenas para conformar los ranchos y estancias, mismos que requerirían cada vez más fuerza laboral, situación que a la larga plantearía un reto para la estabilidad de los pueblos de indios. Otro proceso que se desarrolla a lo largo de este periodo es el deterioro del liderazgo en el interior de las repúblicas indígenas, generado en gran medida por el papel mediador que los principales asumían para cumplir con las múltiples obligaciones que pesaban sobre los pueblos. La fractura del poder nativo afectaría la cohesión de las repúblicas, lo que a su vez generaría la desestabilización del sistema colonial que dependía de su funcionamiento eficaz.

Los mecanismos de canalización de trabajo forzoso analizados son los servicios personales y el sistema de contratos forzosos conocido como repartimiento. En el capítulo I se aborda la primera modalidad, desde la imposición del servicio personal compulsivo hasta la estructuración de un sistema estable de canalización de trabajadores mediante mandamientos del gobernador a favor de los vecinos. En un principio diversas formas de trabajo forzoso se impusieron con la encomienda como parte del tributo. Este servicio personal prestado a los encomenderos se suprimió en 1553 con la visita de Tomás López Medel, al aplicar diversas órdenes reales anteriores en este sentido. La burocracia colonial tomó en sus manos la regulación, adscripción y administración del servicio personal de los indios bajo la forma de mandamientos de trabajo que se otorgaban a los colonos supuestamente tomando en cuenta los merecimientos y servicios prestados en la colonia. El reparto de estos mandamientos de trabajo, así como las condiciones en las que se prestaba y el pago de salarios, fueron motivos de continuos pleitos entre los que competían por el acceso a esta forma de trabajo, la burocracia y los representantes de la población indígena. También se analiza en este capítulo el sistema de acarreo de mercancías y bastimentos controlado por la burocracia y realizado bajo la responsabilidad de las justicias de las repúblicas de indios. Este sistema ejemplifica el grado de compulsión ejercido sobre estas unidades corporadas y la manera como la población indígena subvencionaba un servicio vital para la economía regional

En el capítulo II se analiza el sistema de contratación forzosa de géneros, como forma de exacción compulsiva de trabajo indígena hacia la economía colonial que representó la vía idónea para lograr el incremento de la producción, especialmente de aquella destinada a la exportación. Esta forma de exacción consistía en el establecimiento periódico de contratos con las repúblicas indígenas de cantidades establecidas de mantas o de cera, y en menor medida de otros productos, con un pago preestablecido. La actividad estaba abierta para los colonos que contaran

con el capital necesario para llevarla al cabo, pero fue prácticamente monopolizada por el gobernador en turno a través de sus personeros. La república de indios y el cacique y miembros del Cabildo eran los contratantes por la parte indígena y por tanto los responsables de la entrega de los repartimientos contratados. Los repartimientos ejemplifican la manera como el sistema mercantil se sustentó en la compulsión para lograr el incremento en la producción.

Las reformas llevadas a cabo por el obispo Juan Gómez de Parada en la tercera década del siglo XVIII se abordan en el capítulo III. La construcción del sistema colonial en Yucatán, fincado en gran medida en la compulsión, siempre encontró oposición entre quienes compartían las ideas humanistas de la libertad como condición innata de los indios, derivadas del postulado de libertad cristiana.⁸³ En otras regiones del dominio español se enfrentaron con éxito las medidas legales que pretendían cancelar la compulsión laboral apelando a la necesidad de este tipo de trabajo con fines de utilidad pública y bien común, como construcción de edificios públicos, caminos y mesones, sistemas de desagüe, etc., así como para proveer de la mano de obra a renglones prioritarios de la economía, como es el caso de la minería en el Perú. En Yucatán se hicieron malabarismos para argumentar la utilidad pública del trabajo forzoso como premisa para validarlo, haciendo énfasis en el tipo de trabajo compulsivo más cuestionado: el doméstico. La argumentación era simple: los vecinos no podían prescindir de este servicio para mantenerse en la provincia y garantizar, con su defensa, la permanencia de estos territorios como dominio de la Corona.

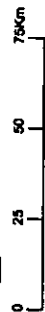
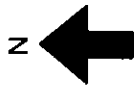
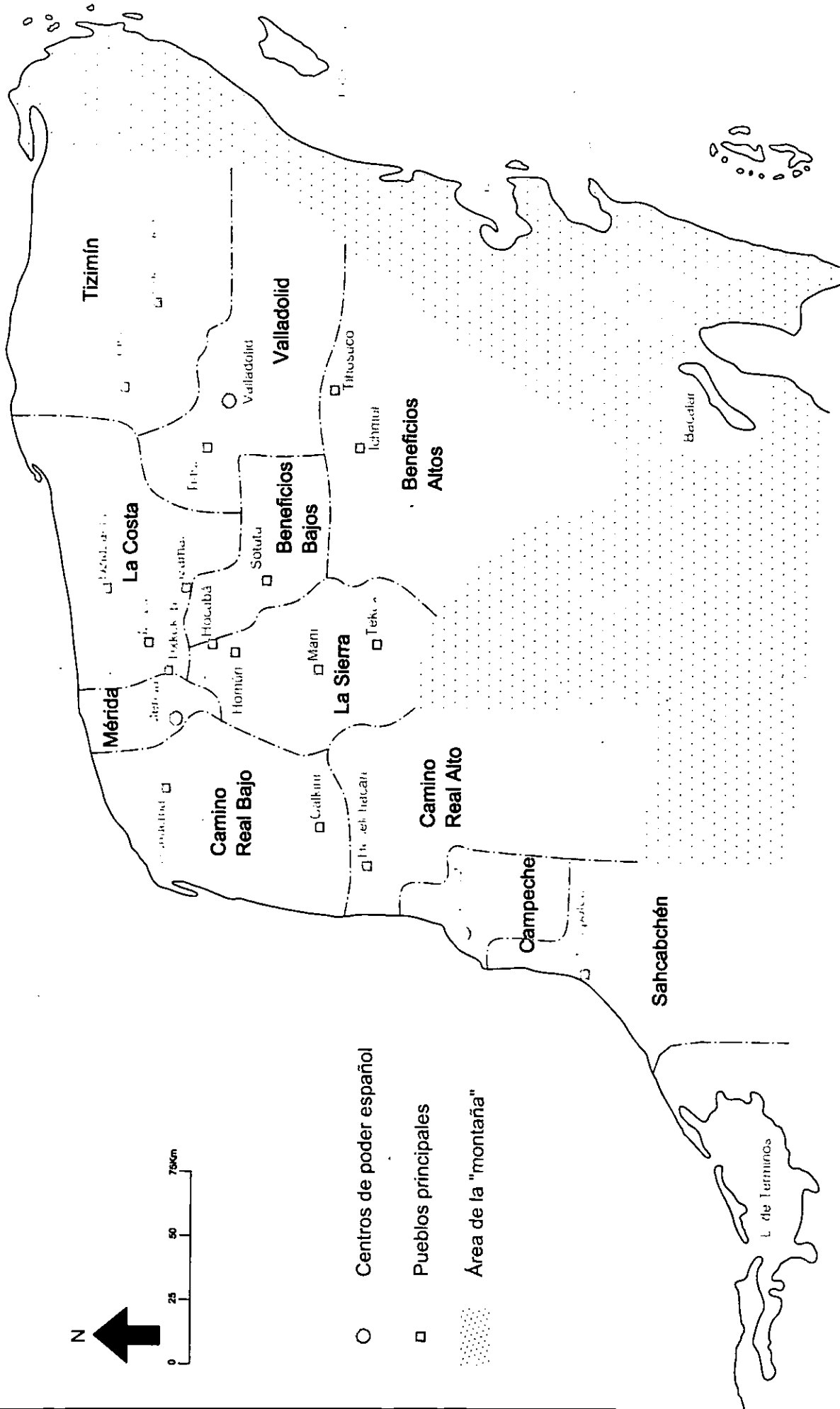
Por último, el análisis de la sociedad indígena en el marco de la compulsión colonial es el objetivo del capítulo IV, en donde se aborda la relación entre estratificación y poder como sustento del trabajo coercitivo, la autonomía de sus formas de organización, la pérdida de cohesión de las repúblicas indígenas por el papel mediador de la élite en el circuito colonial, así como su integración compulsiva con la sociedad regional partiendo de la aportación de semaneros y el cumplimiento de los contratos forzosos. Pero se hace hincapié en los mecanismos de resistencia que se estructuraron para enfrentar las difíciles condiciones coloniales, especialmente la dispersión.

En el colofón se revisa brevemente el desarrollo ulterior de los problemas analizados, servicio forzoso, repartimientos y dispersión, durante el resto del siglo XVIII hasta los inicios del siglo siguiente. La idea es demostrar que el sistema colonial dependiente de la compulsión

⁸³ Para Zavala, la difusión de esta idea de libertad cristiana permitió enfrentar el prejuicio y la codicia de los primeros colonos y fue el antecedente que hizo posible el posterior arraigo del pensamiento ilustrado que proclamaba la igualdad y la libertad individual. Zavala, S., *Por la senda hispana de la libertad*, p. 67.

logró trascender a pesar de los cuestionamientos que intentaban fracturarlo como las reformas borbónicas y la economía empresarial emergente. Las consideraciones finales presentan una reflexión que integra las conclusiones generadas en los cuatro capítulos. Finalmente se anexó un conjunto de documentos como apéndice, seleccionados por su importancia para ilustrar diversos aspectos del trabajo forzoso y del problema de la dispersión.

Partidos de la Provincia de Yucatán, hacia 1700



- Centros de poder español
- Pueblos principales
- Área de la "montaña"

Capítulo I

EL SERVICIO PERSONAL COMPULSIVO

La historiografía del periodo colonial en Hispanoamérica ha reseñado los diversos mecanismos que se generaron para canalizar la mano de obra indígena en beneficio de quienes pertenecían a los distintos grupos de poder del sistema impuesto a partir de la conquista española. Estos mecanismos pueden ser englobados en un sentido muy general en tres fases: una efímera esclavitud que fue reemplazada en corto plazo con el trabajo forzoso o compulsivo, para finalmente impulsar la contratación libre y voluntaria.¹ Las dos últimas modalidades de canalización del trabajo coexistieron y la manera como se presentaron en las diferentes regiones del Imperio español dependió de las condiciones particulares prevalecientes en cada una, especialmente de la posibilidad de establecer y desarrollar empresas económicas españolas, de la presencia e importancia cuantitativa de la población indígena y de la inserción de la región en el contexto de la economía del Imperio.² Es bien sabido, por ejemplo, que mecanismo para canalizar el servicio personal conocido como la mita en el Perú y que se utilizaba para proveer de trabajadores a las minas, fue siempre un "negocio tolerado" por el beneficio que dejaba a la economía.³

Ya se ha planteado que en el caso de la provincia de Yucatán el pacto colonial se tuvo que sustentar en gran medida en el trabajo compulsivo, lo que dejó un estrecho margen para el asalariado, que sólo pudo encontrar un espacio de expansión cuando se desarrollaron las estancias y haciendas ganaderas y agrícolas a lo largo del siglo XVIII. Este proceso puede verse también como un tránsito entre el trabajo corporativo ligado a la república de indios y el trabajo indígena asociado a las empresas españolas, que en gran medida los desvincula de sus pueblos y por tanto tuvo un efecto desestructurador para las repúblicas indígenas.⁴ Se cuenta con algunos

¹ Para un análisis de estas fases, ver Zavala, S., "La evolución del régimen de trabajo", en *Ensayos sobre la colonización*, pp. 123-134. Este autor ha realizado valiosas contribuciones a la historiografía del trabajo indígena en América durante la Colonia. Entre sus principales obras para esta temática destacan los ocho volúmenes de las *Fuentes para la Historia del trabajo en Nueva España* y los tres volúmenes de *El servicio personal de los indios en el Perú*. Para Centroamérica existe un excelente trabajo de Sherman, W., *El trabajo forzoso en América Central en el siglo XVI*.

² García Bernal señala que, a pesar de la intención de la Corona de estructurar una fuerza laboral libre y retribuida, la diversidad regional acabó imponiendo modalidades de integración de la mano de obra nativa, en tanto que en el Norte minero la demanda de fuerza laboral y la escasez de población indígena impulsaron la libre contratación, en el Centro el repartimiento de trabajo fue por mucho tiempo el sistema principal de reclutamiento de trabajadores. García Bernal, M.C., *Indios y españoles en Yucatán*, p. 415.

³ Ver Zavala, S., *El servicio personal de los indios en el Perú*, Tomo II, pp. 15-116 y *Recopilación de las Indias*, Lib. 7º, Tit. 19º.

⁴ Este proceso de tránsito entre el trabajo regulado en la comunidad y la servidumbre agraria en Yucatán se analiza en Bracamonte, P., *Amos y sirvientes*, cap. III, pp. 120-163.

estudios sobre esta región que abordan el trabajo forzoso de los indios durante la Colonia y permiten colegir el papel fundamental de los servicios personales para la sobrevivencia de la provincia.⁵ Pero no basta con afirmar que el trabajo indígena dio sustento a la sociedad española, sino que es necesario demostrar el conjunto de relaciones y vínculos sociales que posibilitaron el empleo del trabajo directo de los indios en muy diversos ámbitos como el religioso, el civil, el agrícola y el militar. Es imprescindible explicar cómo, a contrapelo de las políticas reales que ordenaban la cancelación del trabajo forzoso de los indios, los colonos de Yucatán lograron imponerlo prácticamente a lo largo de todo el período colonial en una gran diversidad de formas. La explicación de la continuidad se puede buscar en los argumentos ideológicos y prácticas utilizadas por quienes pugnan por mantener el servicio personal, así como en el tipo de economía y sociedad generada en la provincia de Yucatán y en sus relaciones con el resto del Imperio español.

Marco legal del trabajo forzoso

Cuando las campañas por la conquista de Yucatán lograron el sometimiento formal de una buena parte de la población maya del norte de la península y se fundaron los centros de dominio español, Campeche, Mérida y Valladolid, tanto en España como en el Centro de México ya se habían registrado importantes controversias alrededor del trabajo compulsivo. Los primeros instrumentos jurídicos que normaban la prestación de servicio personal, como la esclavitud y el vasallaje vía la tributación, debían ser substituidos por la contratación libre. Pero las dificultades para la implantación del trabajo libre obligaron a generar "una solución intermedia: el repartimiento de los servicios o alquiler forzoso".⁶ A pesar de los esfuerzos de quienes propugnaban por la libertad de los indios y de los planteamientos legales que privilegiaban la libre contratación, las dificultades que presentaba la realidad colonial hicieron que durante la segunda mitad del siglo XVI floreciera el sistema compulsivo de prestación de servicios.

Las Leyes Nuevas de 1542 generaron una amplia controversia entre sus defensores y la corriente opositora; controversia que fue moderando las órdenes reales que normaban la legislación. El capítulo XXII contenido en estas leyes prohibía el servicio de los indios "contra su voluntad" pero, como ha señalado Silvio Zavala, esta prohibición es poco clara porque se dirige

⁵ Ver García Bernal, M. C., *La sociedad de Yucatán*, pp. 108-126; Quezada, S., "Los sistemas de trabajo."; Fernández Tejedo, I., *La comunidad indígena maya*, pp. 158-170; Bracaconte y Solís, *Espacios mayas de autonomía*, pp. 211-233.

⁶ Zavala, S., *El servicio personal de los indios en la Nueva España*, tomo I, p. 19. Según este autor, las dificultades para establecer la contratación libre se explican porque la Nueva España era una "sociedad híbrida compuesta de

especialmente a los naboríos y no refiere los servicios personales prestados por tasación tributaria; este tipo de servicios sólo sería expresamente prohibido por orden real en febrero de 1549.⁷ El virrey Mendoza recibió esta cédula y manifestó su abierto desacuerdo en una carta al rey de junio del propio año donde formuló una serie de argumentos a favor del trabajo compulsivo,⁸ mismos que serían utilizados una y otra vez con el mismo objetivo en distintos tiempos y lugares donde este tipo de trabajo fue cuestionado. Mendoza planteó entre otras cosas que los servicios personales no los introdujeron los españoles sino que ya era costumbre antigua cuando se conquistó la tierra y cuestionó que se quisiese privar del servicio únicamente a los españoles y no a otros usufructuarios, como los mismos indios principales y los religiosos. Pero el argumento principal, y con más trascendencia en futuras polémicas, fue postular la poca voluntad y disposición de los indios para el trabajo libre.

La influencia de Las Casas y otros defensores de los indios es evidente en la promulgación de las citadas Leyes Nuevas de 1542, pero en la década siguiente, con el ascenso al poder de Felipe II, se impuso la idea de transformar a las Indias "en un territorio de máxima utilidad económica para la Corona"⁹ y la política utilitarista se centró en el sector minero. Esta política motivó que en el Perú el virrey Toledo asegurara la provisión compulsiva de trabajadores indígenas, con salarios fijados por el Estado, para así garantizar la rentabilidad de la actividad minera.¹⁰ Esta canalización de trabajo forzoso enfrentó una "furiosa oposición" pero, como plantea Assadourian, hubo instrucciones de carácter público que eran ambiguas en cuanto a la compulsión, pero en secreto se concertó la instauración del sistema de trabajo forzoso para las minas, imponiéndose el criterio de la "utilidad económica".¹¹

Solórzano, en su *Política Indiana* publicada en 1629, recoge esta polémica sobre el trabajo indígena y se manifiesta en contra de los servicios personales retomando el espíritu de las Leyes Nuevas y las opiniones de diversos autores; rechaza la licitud del trabajo forzoso para fines domésticos, lo que en Yucatán generará la gran disputa que se analizará en el capítulo III de este trabajo. Este jurista dedicó los capítulos V al XVIII de su libro II al análisis del trabajo forzoso por tanda con fines de utilidad pública, utilizando el caso de la *mita* peruana y consignando opiniones a favor y en contra. Justificaba este tipo de trabajo por "precisa necesidad", siempre que se cumpliesen los requisitos establecidos en la legislación: respetar el principio de rotación, destinarse

patronos exigentes y de nativos ajenos a los deseos y a las necesidades de la población de origen europeo".

⁷. Ibid, p. 33.

⁸. Ibid, pp. 44-45.

⁹. Assadourian, C. S., "La despoblación indígena", p. 426.

¹⁰. Ibid, p. 430.

a obras realmente necesarias y de utilidad pública, dejar a los indios tiempo suficiente para cultivar sus tierras, exceptuar a viejos, enfermos, menores y mujeres, no desplazarlos a sitios lejanos y a climas diferentes, pagar salarios competentes, proporcionar alojamiento y comida, no aplicarlos al servicio doméstico, no vender ni traspasar trabajadores, no estorbar la asistencia al culto y, finalmente, ofrecer buen trato y moderación en el castigo por faltas cometidas. A juicio de este jurista, sobre estas bases generales, los destinos de utilidad pública serían los siguientes: construcción de iglesias, casas y obras públicas, ciertos ramos agrícolas, ganadería, obrajes, acarreo de mercancías, correos y minas.¹²

Las circunstancias inherentes al desarrollo de la colonización en el Centro de México fueron determinantes para legislar así como para normar las estrategias asumidas por conquistadores y colonos al oponerse al espíritu de las órdenes reales encaminadas a liberar a los indios. La solución intermedia para conciliar el impulso de la legislación al trabajo libre y retribuido y la oposición a estas medidas fue la implantación del sistema de repartimiento o alquiler forzoso de trabajo.¹³ La dinámica entre legislación a favor de la libertad de contratación y oposición se repitió en otras áreas del imperio español. En América Central la actuación de Alonso López de Cerrato es ilustrativa de los intentos de la Corona para impulsar los cambios a partir de la legislación. Como juez de residencia del presidente de la Audiencia en Santo Domingo a partir de 1543, Cerrato intentó aplicar las Leyes Nuevas "y hasta cierto punto se puede hablar de su buen éxito en tal gestión".¹⁴ En esa isla liberó a muchos esclavos indios y los vecinos no tardaron en levantar numerosas quejas ante el rey. En mayo de 1547 fue comisionado como presidente de la Audiencia de los Confines y para realizar la residencia de los oidores salientes, especialmente del presidente Alonso de Maldonado quien era yerno del Adelantado Francisco de Montejo. Acusó a estos funcionarios de no aplicar las leyes por coludirse con los vecinos y porque ellos mismos tenían esclavos, servicio personal doméstico y tamemes. La aplicación de las Leyes Nuevas y de la cédula de 1549 para prohibir la conmutación del tributo por servicio personal generaron una abierta y agresiva oposición entre los vecinos.¹⁵

¹¹. Ibid, p. 434.

¹². Malagón y Ots Capdequí, *Solórzano y la Política*, pp. 56-60.

¹³. La cédula real de 22 de febrero de 1549, además de cancelar definitivamente las prestaciones laborales de las encomiendas, dio la pauta para implantar el sistema de organización laboral conocido como repartimiento o alquiler forzoso de servicios personales controlado por el Estado a través de funcionarios. Ver Rojas Rabiela, T., "El trabajo de los indios de la ciudad de México", pp. 175-176. Este sistema se implantó también en otras regiones como la Nueva Galicia. Ver Jiménez Pelayo, A., "Condiciones del trabajo de repartimiento indígena en la Nueva Galicia", pp. 455-470.

¹⁴. Sherman, W., *El trabajo forzoso*, p. 191.

¹⁵. Sobre la reacción ante las reformas de Cerrato, ver Sherman, W., *El trabajo forzoso*, pp. 216-268.

En el caso de la provincia yucateca,¹⁶ durante los primeros años de colonización se registraron importantes controversias entre encomenderos y colonos por un lado y franciscanos por el otro. Como el derecho a la encomienda estaba establecido y las condiciones de la provincia volvían esta institución un elemento determinante para la viabilidad del proyecto colonizador, los motivos de la disputa se redujeron, en lo que a la encomienda concernía, a la discusión sobre los montos tributados y su asignación.¹⁷ Pero el asunto que motivaba las principales diferencias fue el acceso a los beneficios del trabajo indígena en un sentido general y particularmente la apropiación de trabajo efectivo y directo mediante los servicios personales que prestaban los indios. En estas disputas la burocracia jugó un papel mediador y regulador de cuotas y tiempos para este trabajo; papel que, por otro lado, le sirvió para consolidar la autoridad real en la provincia al volverse el fiel de la balanza.

En un primer momento conquistadores y encomenderos tomaron de manera forzosa mano de obra indígena e incluso recurrieron a la esclavitud, aunque en menor escala, a pesar de las prohibiciones que se reiteraron en las *Leyes Nuevas* promulgadas en 1542. La existencia de un grupo social en época prehispánica con características similares a las de los esclavos¹⁸ facilitó la imposición de esta condición entre los mayas realizada por algunos españoles. La esclavitud indígena en Yucatán sólo terminó cuando la Corona emitió órdenes reiteradas para cancelarla.¹⁹ Los servicios personales forzosos aparecieron estrechamente ligados a la encomienda pues ésta implicaba el derecho a acceder a la fuerza de trabajo indígena; así lo muestra una de las cédulas de encomienda firmada por Francisco de Montejo emitida a favor del conquistador Miguel Sánchez en mayo de 1543, donde se le conceden en encomienda los señores y naturales de varios pueblos "para que de ellos os sirváis en vuestras haciendas y granjerías".²⁰ De manera que, además de que se les concedían los tributos, se les añadía a los beneficiarios de encomiendas el privilegio de acceder al trabajo de sus encomendados, situación que generó muchos abusos y que para ese momento estaba ya en abierta contravención de la legislación general indiana. La asignación del

¹⁶ García Bernal ha analizado el desarrollo y las modalidades de los servicios personales en Yucatán a lo largo del siglo XVI en "Los servicios personales en Yucatán durante el siglo XVI", pp. 73-87 y en "Indios y españoles en Yucatán", pp. 416-427.

¹⁷ Sobre la importancia de la encomienda en Yucatán véase García Bernal, M. C., "Indios y españoles en Yucatán", pp. 390-402.

¹⁸ Roys afirma que había muchos esclavos en la época prehispánica, la mayoría de los cuales eran hombres, mujeres y niños *macehuales*, al grado que una de las causas para hacer la guerra era la toma de esclavos. Señala también que existía un extendido comercio de esclavos, tanto para la exportación como para el trabajo doméstico. Roys, R.L., *The Indian Background*, pp. 34-35.

¹⁹ Incluso a mediados del siglo XVI, entre 1548 y 1550, todavía se emitían cédulas reales para indagar sobre la esclavitud de los naturales de Yucatán. Ver Zavala, S., *Los esclavos indios*, pp. 147-148, 165, 174-175.

²⁰ AGI, México 130, Probanza de Francisco Sánchez Cerdán, 1611, f.f. 8v-93.

trabajo indígena además de los tributos es evidente en las primeras tasaciones de tributos de los indios de la provincia de Yucatán realizadas por la Audiencia de Guatemala en 1549, ya que incluían determinadas cantidades de indios de servicio para los encomenderos, en calidad de trabajo forzoso.²¹

Al igual que en otros asuntos tocantes a la relación entre indígenas y españoles, la cancelación de los privilegios de acceder a la fuerza de trabajo indígena a título de encomienda sólo fue posible después de la emisión de diversas disposiciones reales que prohibían tajantemente las cuotas de trabajo forzoso o voluntario y para que los derechos de los encomenderos se limitaran a los tributos. Ya se mencionó la real cédula de febrero de 1549 para la Audiencia de México por la cual se prohibió que los encomenderos disfrutaran del servicio personal por tasación, e incluso por conmutación de tributos, porque se prestaba a daños e inconvenientes en la vida y salud de los indios y en su instrucción en la fe.²² Esta orden real fue remitida a la Audiencia de los Confines en diciembre de 1551 para que se vigilara su aplicación en Yucatán a pesar de que Joaquín de Leguizamó, como procurador de la ciudad de Mérida y villas de Campeche y Valladolid, había suplicado ante el rey que en esa provincia no se cancelara el servicio y alquiler de los indios porque de él dependían la construcción de casas y el cuidado del ganado, "y la gente no se podría sustentar". Esta cédula llegó a Yucatán y recibió el obediencia formal del Cabildo de Mérida hasta el mes de abril de 1553.²³

La actuación de los alcaldes mayores, entre 1550 y 1565, desde Gaspar Juárez de Avila hasta Diego Quijada, es muy ilustrativa para observar el papel todavía débil de la Corona que pretendía imponer la legislación y al mismo tiempo garantizar la colonización al mediar en los conflictos.²⁴ En las instrucciones recibidas por Juárez de Avila en 1550 se contienen indicaciones referentes tanto a la esclavitud, como al trabajo forzoso y al libre. Dos instrucciones se refieren específicamente a la prohibición de la esclavitud pues se le pide acatar la orden para no pedir indios naboríos ni esclavos a los indios, así como la provisión para "que no se hagan esclavos entre los indios ni se rescaten"; provisión que debía pregonar públicamente para el conocimiento de los naturales. La posibilidad de sancionar el trabajo forzoso de los indios aparece en una instrucción donde se le indica no permitir que persona alguna se sirviese de los indios contra su voluntad, aunque paradójicamente se añade que para la construcción de casas y otras obras y granjerías

²¹ AGI, Guatemala 128, Tasaciones de los pueblos de Yucatán, 1549.

²² AGI, Justicia 1016, No. 6, Ramo 1, Real cédula que dispone y manda la orden que se ha de tener sobre lo tocante a los servicios personales de los indios, Valladolid, 22 de febrero de 1549, en DDQAM, tomo II, pp. 96-98.

²³ Ver DDQAM, tomo II, Doc. LV, No. 4, pp. 101-102.

²⁴ Para ver la actuación de los alcaldes mayores en Yucatán véase González Cicero, S. M., *Perspectiva religiosa*,

debía ordenar "se alquilen indios para este efecto pagándoles a los mismos su trabajo". Finalmente la contratación libre, aún incipiente, se evidencia y sanciona al ordenar no permitir "que se truequen los servicios de los naborios ni se vendan, pues son libres".²⁵ Hay también algunas instrucciones referentes a las condiciones de trabajo, especialmente para el disputado renglón del acarreo de mercancías, y precisiones como la prohibición de ocupar a los indios en fiestas y días de guardar, aunque en estos días sí podían trabajar en sus propias sementeras. Se puede reconocer un afán de proteger la producción agrícola indígena pues también se prohíbe que durante el tiempo de las sementeras se ocupase a los indios en las obras de las iglesias, tratando de esta manera de asegurar el abasto suficiente. En su texto final, los ordenamientos avalan las tasaciones tributarias elaboradas en la Audiencia de los Confines, y se limitan a precisar el peso y medida que debían tener las mantas de tributo.²⁶

Las prohibiciones generales para utilizar el trabajo indígena mediante la encomienda y las órdenes específicas para Yucatán llevaron al establecimiento de los denominados mandamientos de trabajo, que se constituirían en un importante mecanismo para la canalización de trabajadores de manera compulsiva. Aquellos alcaldes mayores que intentaron erradicar la costumbre de proveerse de servicio personal forzoso y muchas veces gratuito por la vía de la encomienda no lo consiguieron. Los empeños de la burocracia para prohibir esta práctica son evidentes en las instrucciones dadas al oidor Tomás López Medel en 1552 para realizar su visita a Yucatán, pues si bien hay un énfasis en las tasaciones tributarias, se indica expresamente que debía cancelar el servicio personal que los indios daban por costumbre a los encomenderos, conforme a lo establecido en cédulas y provisiones y en las Leyes Nuevas. Para no desalentar la colonización se le ordenaba conmutar ese servicio por otros tributos "que justamente os pareciere".²⁷ Ante estas prohibiciones para canalizar el trabajo indígena por tasación, los responsables del gobierno provincial optaron por privilegiar la expedición de mandamientos específicos para obligar a los indios de los pueblos a entregar servicio personal a sus encomenderos. Un ejemplo temprano de esta estrategia son los muchos mandamientos expedidos para este fin por el visitador de la Audiencia licenciado Jufre de Loaiza, durante su gestión como justicia mayor de Yucatán en 1560.

pp. 34-42.

²⁵. DHY (1), Doc. V, pp. 10-12, Instrucciones para Gaspar Juárez de Avila, alcalde mayor de Yucatán, México 22 de agosto de 1550, AGI, México 3177.

²⁶. Ibidem. Se especifica en las instrucciones a Juárez de Avila que las mantas de tributo "para que no les sean acrecentadas" debían pesar cinco libras y media y medir cuatro piernas de cuatro varas de largo y tres cuartas de ancho, y en el acarreo sólo debía llevar un indio diez de estas mantas y no más.

²⁷. DHY (1), Doc. VI, p. 17, Nombramiento e instrucciones para el licenciado Tomás López, Guatemala, 9 de enero de 1552, AGI, México 3048.

Precisamente la concesión de este tipo de prebendas fue uno de los cargos que el alcalde mayor Diego Quijada le levantó a Jufre de Loaíza durante su juicio de residencia en 1561; acusación que remitió ante el Consejo para su castigo.²⁸ Entre los 24 mandamientos de trabajo que se exhibieron durante este juicio se encuentra una orden a los caciques y justicias de Oxkutzcab para que le dieran a su encomendero Hemando Muñoz Zapata una india *chichigua* "que le críe lo que su mujer de presente está preñada pariere y pagándole lo que es costumbre" además de una muchacha pobre y huérfana "para que la críe en doctrina y se sirva de ella". Los del pueblos de Sitalpech y Bolonpoché debían darle a su encomendero Lucas de Paredes un muchacho huérfano "que le sirva en su casa" a cambio de doctrina, vestido y alimentos. A los pueblos de Umán, Conkal y Tetiz se les obligó a dar a sus respectivos encomenderos una india que se remudara para el servicio de sus casas y para moler el maíz, con un salario de dos reales semanales o dos tostones al mes.²⁹

Diego Quijada, como representante de la autoridad real en la provincia, procuró regular e implantar las leyes vigentes y mediar en los conflictos. Un resultado de su labor conciliadora fue el concierto celebrado entre el cabildo de la ciudad de Mérida y los franciscanos el 27 de octubre de 1553. Aun cuando el documento no menciona la participación directa del alcalde mayor, seguramente fue producto de su afán negociador. En este concierto el cabildo declaró su conformidad con las tasaciones tributarias que él había hecho y los acuerdos incluyeron una reducción a partir de 1554 en el tributo de las mantas de cuatro a tres piemas al año, entregadas cada cuatro meses, aunque las cantidades de los otros productos tributados permanecerían igual. Pero el resto de los acuerdos se concentró en regulaciones sobre el trabajo indígena. Se acordó extender el servicio de indios para las casas, o sea el trabajo forzoso por mandamiento, de los pueblos de cinco leguas a la redonda a ocho por considerar que el primer radio era insuficiente para proveer el trabajo requerido, y se estipuló un pago de dos reales a la semana "desde el lunes hasta el sábado puesto el sol", más la comida, consistente en un cuartillo de maíz, frijoles y ají. También se estipularon las condiciones del trabajo "libre" de los naboríos a quienes se les asignó una retribución de cuatro reales de plata al mes, o sea seis pesos anuales, más un vestido de manta cada año (camisa y zaragüelles para los hombres y *guayapil* y *naguas* para las mujeres). Se

²⁸ Cargos de residencia contra el licenciado Garci Jufre de Loaisa hechos por el alcalde mayor don Diego Quijada, Mérida a 2 de agosto de 1561, AGI, Justicia 244, en DDQAM, tomo I, Doc. III, p. 10.

²⁹ Auto del alcalde mayor don Diego Quijada sobre el asunto de indios de servicio, Mérida a 18 de julio de 1561, AGI, Justicia 244, en DDQAM, tomo I, Doc. II, pp. 6-9.

abrió también la posibilidad de concertar libremente el salario para el caso de los indígenas "entendidos" y se reiteró la prohibición de permitir o tolerar el ocio.³⁰

Ante la concentración de poder en manos de los conquistadores, el papel de los franciscanos fue muy importante para procurar medidas legislativas que normaran la relación entre españoles e indios. En una carta dirigida al Consejo de Indias por los franciscanos Diego de Landa, Francisco de Navarro y Hernando de Guevara, los religiosos hablaban a favor de fray Lorenzo de Bienvenida y lo proponían como obispo de Yucatán. Al señalar sus méritos, destacaron el que hubiese ido dos veces a Guatemala, a la Audiencia de los Confines, a solicitar una tasación a favor de los naturales.³¹ El propio Diego de Landa, en su *Relación*, afirma que la visita del oidor López Medel a la provincia fue una consecuencia de las denuncias de los frailes que habían sido enviados a España y a la Audiencia de Guatemala como procuradores de la orden para tratar los asuntos de la provincia, quienes se quejaron por "el desorden y mala cristiandad de los españoles" y porque éstos exigían tributos excesivos y servicio personal de los indios sin tener una orden real que lo autorizara. Agrega Landa que en esta visita promovida por los frailes, el oidor López Medel "tasó la tierra y quitó el servicio personal" y que por este motivo los españoles aborrecieron más a los frailes y les hicieron "libelos infamatorios" y dejaron de oír sus misas.³² La actuación de López Medel se encaminó por tanto a normar la vida de la provincia y a pacificar el clima de enfrentamiento entre encomenderos y religiosos conciliando los intereses de estos grupos y logrando que los cabildos de españoles y la orden franciscana llegaran a acuerdos en los asuntos que los enfrentaban, especialmente las cantidades de tributo y el servicio personal que debían ser impuestos sobre la población indígena y las condiciones y retribución por el transporte de bienes y mercancías.

La actividad reguladora de la burocracia tomó forma en dos conjuntos de ordenanzas que jugaron un papel decisivo: las emitidas por López Medel en 1553 y las generadas en 1583 después de la visita de Diego García de Palacio; ambas contribuyeron a la cancelación definitiva de la esclavitud así como a impedir el acceso al trabajo indígena por la vía de los derechos de encomienda. Hay que señalar la trascendencia de estos dos conjuntos de ordenamientos pues fueron utilizados a todo lo largo del periodo colonial como referencia obligada para normar los asuntos civiles y la vida política y económica, y por tanto las modalidades del trabajo indígena.

No obstante que Tomás López Medel fue testigo de los problemas derivados del acceso a la fuerza de trabajo indígena y a pesar de las prohibiciones existentes ya, en sus ordenanzas no se

³⁰. Traslado del concierto que se hizo entre la ciudad de Mérida y los franciscanos de Yucatán sobre varios asuntos tocantes a los indios. 27 de octubre de 1553, en DDQAM, tomo II, Doc. LV-5, pp. 102-105.

³¹. DHY (1), Doc. XLIX, p. 83.

encuentran regulaciones encaminadas a establecer normas para el funcionamiento de los servicios personales ni otras formas de trabajo, por lo que los mandamientos indiscriminados como los expedidos por el licenciado Loáiza se impusieron. Lo que sí pretendió regular López Medel fue el servicio que los indígenas del común prestaban a sus señores naturales, reconociendo de esta manera el derecho de los caciques a acceder al trabajo personal de sus *macehuales* dependientes. Sin embargo, sus ordenamientos pretendían encaminar estas prestaciones para que se ajustasen a la legislación general que prohibía el trabajo compulsivo y estipulaba el pago obligatorio. López Medel dejó asentado que caciques, principales y otros indígenas poderosos podían alquilar y recibir indígenas para el servicio de sus casas y de sus haciendas y milpas, siempre y cuando se tratara de trabajo voluntario y se retribuyera con un jornal para evitar y desterrar la esclavitud de origen prehispánico.³³ La octava ordenanza manda a caciques y principales el tener "por memoria todos sus indios y *macehuales* de sus pueblos por orden" y la manera como se debían hacer estas matrículas; y se añade que aquellos caciques y principales "que tuvieran en sus milpas y en sus casas y otras haciendas indios e indias para su servicio" tenían la obligación de hacer una memoria de ellos para que pudiera vigilarse su buen tratamiento e instrucción religiosa. Lo mismo se señala para los tutores de menores, lo que indica que los huérfanos eran frecuentes candidatos para el servicio permanente. No hay en esta orden ninguna aclaración en cuanto al salario de estos servidores perpetuos, solamente la aclaración de que no eran esclavos y por tanto no se debían mover a parte alguna.³⁴

En cambio, las ordenanzas proveídas por García de Palacio fueron de capital importancia para regular y sancionar en Yucatán el trabajo forzoso pues ofrecieron el sustento legal sobre el cual se estableció posteriormente el sistema de repartimiento de trabajo basado en cuotas impuestas sobre las repúblicas indígenas y que funcionaba por mandamientos específicos sobre la base de la tanda general. García Bernal ha señalado la substancial diferencia entre estos dos conjuntos de disposiciones, pues afirma que si los ordenamientos de López Medel estaban encaminados más a "ordenar la vida espiritual de los indígenas dentro de los esquemas cristianos" y lo religioso parecía privar sobre lo civil, "es evidente que en las de García de Palacio lo civil prevalecía sobre lo religioso".³⁵ Estas últimas ordenanzas pretendían debilitar el poder de la dirigencia indígena al prohibir todo tipo de derramas impuestas sobre los *macehuales*, pero en lo

³² Landa, D., *Relación de las cosas*, cap. XVII.

³³ López Cogolludo, D., *Historia de Yucatán*, tomo II, p. 97. Las ordenanzas están publicadas también en López Medel, T., *Colonización de América*, pp. 110-114.

³⁴ López Medel, T., *Colonización de América*, p. 104.

³⁵ García Bernal, M. C., *García de Palacio y sus Ordenanzas*, p. 5.

que se refiere estrictamente al ámbito laboral reforzaron el papel del trabajo obligado como el mecanismo más importante de exacción de trabajo indígena a lo largo del período colonial, porque se encaminaron a la regulación de los servicios personales que los indios debían prestar -de hecho ya prestaban- tanto a sus propias comunidades como a los colonos españoles. En opinión de García Bernal, estos servicios no sólo no se redujeron sino que se institucionalizaron,³⁶ esto es, cobraron fuerza de ley.

Dos son los aspectos relevantes que en relación al trabajo indígena fueron sancionados en las ordenanzas de García de Palacio y que jugarían un papel clave para el sistema de repartimiento de trabajo en Yucatán: el carácter de los mandamientos y la distribución equitativa de la carga laboral. En primer lugar, la onceava ordenanza hizo explícita la intención de la burocracia de controlar y regular el trabajo forzoso al restringir su práctica mediante la orden específica librada únicamente por el gobernador de la provincia. La justificación de este ordenamiento se basaba en el supuesto de la necesidad de poner remedio a "los muchos trabajos, costas y ocupación que los naturales han tenido" por la construcción de iglesias, monasterios, ermitas, casas y otras obras particulares por orden de los religiosos, encomenderos y otras personas, sin que se les pagara su trabajo. Por tanto la ordenanza prohibía a las justicias indígenas obligar a los indios a hacer esos trabajos ni consentir que los hicieran, incluso en el caso de manifestar que las hacían voluntariamente, "sin expresa licencia y mandamiento del gobernador de estas provincias, so pena de privación de sus oficios y de cien azotes en los cuales desde ahora sean por condenados".³⁷

El otro aspecto está contenido en la ordenanza número 34 e intenta implantar una equitativa repartición de las cargas laborales en el interior de los pueblos de indios. La justificación de este ordenamiento señala que la dirigencia indígena imponía obligaciones de trabajo y servicio personal a sólo una parte de los indios, motivados por odios y enemistades, "haciendo que el trabajo, que debe ser igual entre todos, lo sean [sic] y padezcan algunos de los dichos naturales". Por tanto se mandaba

*que de aquí adelante los dichos trabajos se repartan igualmente, por manera que en las obras y otras cosas públicas que los dichos indios deben hacer no echen a unos y dejen a otros reservados, antes haya en ello toda igualdad, y asimismo la hayan y tengan en el servicio que las indias hacen a los padres y gobernadores, habiendo en ello la dicha igualdad, sin que nadie reciba daño y agravio, so pena que serán castigados con todo rigor.*³⁸

³⁶. Ibid, p. 7.

³⁷. Ibid, p. 9.

³⁸. Ibid, 11-12.

A partir de esta orden, que únicamente indicaba que las cargas de trabajo se repartiesen con igualdad entre todos los indios, los españoles defendieron la legalidad del servicio compulsivo por tandas. En los años siguientes y hasta el final de la época colonial se recurrió constantemente a esta ordenanza que, al estar aprobada y confirmada por el rey "viene a ser como ley municipal de esta provincia".³⁹ A tal grado se sustentaron en este ordenamiento que los oficiales del juzgado de indios llegaron a afirmar tramposamente en 1722 que el doctor Palacios había dictado el repartimiento de indios incluyendo las tasas específicas, con tiempos y salarios: de cada diez mantas del padrón una india al mes pagada a un peso y de cada cinco mantas un indio a la semana pagado a tres reales.⁴⁰

Defensa de la compulsión

A pesar del sustento legal ofrecido por las ordenanzas del doctor Palacios, los mecanismos de canalización del trabajo indígena en Yucatán funcionaban contra corriente, enfrentando una diversidad de regulaciones, ordenanzas y cédulas reales que mandaban se modificase o incluso se cancelara la compulsión. La fuerza de los argumentos legales a favor de erradicar totalmente el trabajo forzoso se expresó con vehemencia en 1723 en boca del apoderado del obispo Gómez de Parada. Afirmaba ser ocioso el repetir las reiteradas prohibiciones que había en todos los sistemas de derecho, y especialmente en el que regía en las Indias, con muchos títulos que vedaban el servicio forzoso sobre todo para personas particulares, como era el caso en la provincia, pues ni como pena para infractores se autorizaba.⁴¹ A pesar de este cúmulo de prohibiciones, la compulsión laboral persistió en Yucatán.

Esta persistencia puede explicarse porque los beneficiados con el servicio forzoso supieron aprovechar las excepciones planteadas en las mismas leyes y ordenanzas. Por ejemplo, una cédula real de 1º de junio de 1549 reforzaba la prohibición de emplear a los indígenas como cargadores, pero también sancionaba la excusa para hacerlo en ciertas regiones, señalando el caso específico de Yucatán. Esta cédula establecía, asimismo, el mecanismo para organizar los servicios en el futuro mediante licencias otorgadas por el presidente y oidores de la Audiencia respectiva, o los gobernadores y otras justicias españolas en sus lugares de jurisdicción, quienes

³⁹. AGI, México 1020, Representación del cabildo de Mérida sobre los perjuicios de la supresión del servicio personal, Mérida, 18 de septiembre de 1722, ff. 55r-65r.

⁴⁰. AGI, México 1020, Representación del abogado, del defensor y del procurador general de los naturales de Yucatán ante el gobernador, Mérida a 5 de septiembre de 1722, f. 721r.

⁴¹. AGI, México 1020, Petición de Juan Francisco de Córdoba por el obispo de Yucatán ante la Real Audiencia,

tendrían que establecer la reglamentación relativa a las cuotas, salarios, peso de las cargas, distancias, etcétera.⁴² Otro caso es el de la real cédula de 22 de febrero de 1549, ya mencionada, que prohibía expresamente que se continuara empleando el servicio forzoso de los indios en toda la Nueva España para las minas, casas, obras y otras cosas o que se conmutaran tributos a cambio de trabajo. Pero la misma cédula preveía la posibilidad de que, en los casos necesarios o ante la escasez de bestias de carga, "se reparta por su tanda personas que se alquilen", advirtiendo sobre la moderación en las cargas y distancias, y sobre la necesaria retribución del trabajo.⁴³ Precisamente basado en las excepciones de la ley, el fiscal de la Audiencia de México opinaba en 1723 sobre la costumbre yucateca del trabajo forzoso, que el legislador debía variar sus mandatos según las regiones a cuyo gobierno los encaminaba porque cada provincia necesitaba leyes y costumbres particulares que se ajustasen a ella, "como el pulpo muda colores según el lugar a donde se pega".⁴⁴

Este continuo recurrir a las excepciones de la ley se justificó con la idea de la pobreza de la tierra yucateca; reiterado y defendido argumento de los colonos para obviar las restricciones impuestas por las leyes protectoras de los indígenas y evitar su cumplimiento en la provincia. Tal fue el caso de la situación expuesta por el alcalde mayor Diego Quijada, al informar sobre la continuidad ilegal de la práctica de utilizar indígenas como *tamemes*. Según este funcionario no había cesado esa costumbre y no se había podido expedir orden real alguna en contrario, a pesar de las prohibiciones existentes para Guatemala y la Nueva España. Argumentaba que el motivo de permitirlo se trataba de justificar alegando que si bien la tierra era llana también era "una laja y peña viva donde con dificultad caminan los caballos porque se deshierran a cada paso", además de no haber ríos para dar de beber a las arrias por lo que había escasez de animales de carga. El rey a su vez le respondió al alcalde en 1562 ordenando que procurase la construcción de caminos y la apertura de pozos para fomentar la arriería, pero sobre todo le instruía a prohibir el empleo de los indios para cargar las mercaderías con excepción de los tributos y bastimentos, advirtiendo que incluso este servicio se debía procurar erradicar con el tiempo.⁴⁵ De esta manera, la necesidad del abasto fue el resquicio legal que permitió la continuidad de la compulsión en el acarreo.

México a 17 de abril de 1723, f. 509v.

⁴². Real cédula que manda no se carguen los indios aunque sea en parte que no haya caminos abiertos, para mercadear, y que las otras cosas que se hubieren de llevar de unas partes a otras las justicias den licencia para cargarlos, señalándoles la carga y el salario. Valladolid, junio de 1549, en DDQAM, tomo II, 98-101.

⁴³. Real cédula que dispone y manda la orden que se ha de tener sobre lo tocante a los servicios personales de los indios, Valladolid, febrero de 1549, en DDQAM, tomo II, pp. 96-98.

⁴⁴. AGI, México 1020, Parecer del fiscal de la Audiencia de México sobre el servicio personal en Yucatán, México a 10 de julio de 1723, f. 522v.

⁴⁵. Respuesta al doctor Diego Quijada, alcalde mayor de la provincia de Yucatán, Alcalá a 18 de mayo de 1562,

Ante las evidencias de los perjuicios recibidos por los indios a causa del trabajo forzoso, los defensores de la compulsión recurrían a otro argumento: el del "menor inconveniente". Como era difícil –si no imposible– el negar que este sistema era fuente de múltiples agravios, se argumentaba que eran los menos significativos de todos los que padecían los indios y resaltaban los supuestos perjuicios que traería su cancelación. Así se esgrimieron las muchas graves consecuencias de la supresión del servicio, pero la más reiterada fue el afirmar que los españoles tendrían necesariamente que abandonar la tierra y por tanto se perdería el dominio real sobre ella, pues su defensa descansaba en los vecinos. En este sentido se expresaba, por ejemplo, el procurador de la provincia en 1722 cuando escribió que "puestos en el conflicto de aliviar a los indios de dicho servicio se destruye la habitación de los españoles en esta provincia, se ha tenido siempre por menor inconveniente (si es alguno) mantenerlos en dicho servicio".⁴⁶

Además de las excepciones que ofrecía la propia legislación, los españoles de la provincia apelaron a otro argumento que fue utilizado constantemente para validar la continuación y legalidad de los servicios compulsivos. Se trata de la fuerza de la costumbre como fundamento legal. Así señalaban que el trabajo forzoso era una práctica inmemorial que introdujeron de manera legítima los primeros conquistadores y que además había sido observada y consentida por el rey.⁴⁷ Las únicas condiciones que aceptaban pudiesen invalidar esta costumbre era el incumplimiento de "la satisfacción lícita y proporcionada al trabajo de los indios y su buen tratamiento".⁴⁸ Incluso el obispo de Yucatán, Juan Cano de Sandoval, advertía en 1687 sobre las dificultades y graves consecuencias que acarrearía el alterar la antigua costumbre del servicio que los indios daban a los españoles "tan legítimamente introducido y bastantemente arraigado".⁴⁹ Sobraban los casos específicos a los que se recurría para probar el real consentimiento a esta práctica y costumbre, como órdenes para que los jueces repartidores no tuvieran salario –lo que validaba la existencia del cargo y por tanto de su función– o la respuesta negativa a alguna solicitud de un pueblo que pedía ser exonerado del servicio por su lejanía de Mérida.⁵⁰ Todo se utilizaba jurídicamente para probar la

AGI, México 2999, Libro D-2, en DDQAM, tomo I, Doc. VIII, pp. 18-21.

⁴⁶. AGI, México 1020, Representación del procurador de la provincia don Antonio Ruiz de la Vega ante el gobernador de Yucatán, México a 3 de septiembre de 1722, ff. 698v-699r.

⁴⁷. AGI, México 1020, Representación del cabildo de Mérida sobre los perjuicios de la supresión del servicio personal de los indios, Mérida, 18 de septiembre de 1722, ff. 55r-65r.

⁴⁸. AGI, México 1020, Petición ante el gobernador don Joseph Campero de Sorrevilla del procurador de Mérida, Mérida a 4 de febrero de 1662, f. 581v.

⁴⁹. AGI, México 1020, Parecer del obispo de Yucatán sobre la cancelación del servicio personal, Mérida a 6 de marzo de 1687, ff. 596r-v.

⁵⁰. Una relación de cédulas reales que contenían diversos mandamientos que eran vistos como la tácita aprobación del servicio forzoso se contiene en AGI, México 1020, Petición ante el gobernador don Joseph Campero de Sorrevilla del procurador de Mérida, Mérida a 4 de febrero de 1662, ff. 583r-584r. Otro ejemplo es la respuesta real de 1707 a una solicitud del sargento mayor don Francisco Medina Cachón, a nombre de sus hijas encomenderas

aceptación del rey, de manera que había "quedado en su fuerza y vigor la dicha costumbre por la tácita aprobación y consentimiento de su majestad".⁵¹ Así, con un argumento tautológico, se afirmaba que era un error "estimar por corruptela una costumbre tan racional" y que la fuerza de la costumbre podía convertir en lícito lo que no lo era cuando se trataba de casos de conveniencia y provecho, por lo que no se debía alterar el servicio de los indios pues se justificaba por ser una práctica antigua.⁵² A esto se añadía un argumento más: que en los múltiples juicios de residencia realizados a los gobernadores, jueces repartidores y demás subalternos no sólo no se había prohibido el repartimiento de trabajo sino que tácitamente se había aprobado con los cargos que el Consejo de Indias había levantado contra quienes no se habían ajustado a los lineamientos que regían esta práctica.⁵³

La defensa del trabajo compulsivo se basaba también en el hábil manejo de los mecanismos de impartición de justicia del Consejo de Indias y de la Audiencia de México. Ante cualquier orden real que cuestionara la vigencia de este tipo de trabajo y ordenara su cancelación, los defensores de la compulsión concurrían a las diversas instancias legales, sabiendo que se podía obedecer una orden y al mismo tiempo suspender su ejecución mientras se hacían informaciones sobre las objeciones planteadas y se tomaba una resolución definitiva. Con frecuencia esta resolución nunca llegaba, de manera que prevalecía el punto muerto de "obedézcase pero no se cumpla". Ante la impugnación, el rey optaba por ordenar se le enviara más información sobre el problema y, mientras se deliberaba, la norma era no hacer cambios o bien se dejaba el asunto al criterio del gobernador en turno.⁵⁴ En los hechos, este manejo del sistema de impartición de justicia coadyuvó a lograr la permanencia de la coerción sobre los indios en el largo plazo.

La ordenanza ratificada del doctor Palacio, considerada como ley municipal, el tácito consentimiento real, las excepciones de las leyes, la consideración del menor inconveniente, pero sobre todo la fuerza de la costumbre, ofrecieron la base legal para la defensa del

de Temax, para que sus indios encomendados no sean obligados a dar más servicios "de los correspondientes al número de tributarios que hay en dicho su pueblo". Ver AGI, México 1020, Certificación de un capítulo de real cédula de 1707, Mérida a 22 de agosto de 1722, f. 681r-v.

⁵¹. AGI, México 1020, Representación del cabildo de Mérida sobre los perjuicios de la supresión del servicio personal de los indios, Mérida, 18 de septiembre de 1722, ff. 55r-65r.

⁵². AGI, México 1020, Petición del procurador de la provincia de Yucatán Francisco Galindo ante la Real Audiencia, México a 24 de diciembre de 1722, f. 472v y 473v.

⁵³. *Ibid.*, f. 472r.

⁵⁴. Así sucedió por ejemplo en la sexta década del siglo XVI cuando el obispo yucateco había hecho llegar cuestionamientos sobre el servicio doméstico forzoso y el cabildó meridano representó ante el rey la necesidad que los vecinos tenían de este servicio. El rey ordenó al gobernador don Gullén de las Casas que enviara información suficiente sobre el asunto pero que "en el entretanto ello, ordene como le pareciere que conviene". Ver AGI, México 1020, Cédula real al cabildo de Mérida sobre el servicio personal, San Lorenzo a 15 de sept. de 1579, ff. 605r-v.

privilegio de acceder al trabajo indígena por la vía de la compulsión. A este sustento legal se le añadieron argumentos sobre la precisa necesidad de este tipo de trabajo para mantener la provincia por las condiciones particulares de la tierra y la economía provincial, su utilidad encaminada al bien común, la imposibilidad de conseguir trabajo voluntario, así como planteamientos filosóficos que reflejan lo profundo que se había arraigado en la provincia la idea de la servidumbre natural de los indios. Además, el acceso al trabajo forzoso fue reclamado como recompensa para los esfuerzos de los conquistadores y sus descendientes. A los riesgos de la guerra de conquista se añadía el constante desvelo que los colonos decían padecer puesto que sobre ellos pesaba la defensa de la tierra contra los piratas e indios sin que la Corona tuviera que aportar recurso alguno. Con este arsenal los colonizadores pudieron enfrentar exitosamente diversos intentos que procuraban la supresión de la coerción y la instauración del alquiler libre y voluntario.

Diversidad del trabajo forzoso

El trabajo forzoso era canalizado por la burocracia a través de los mandamientos, pero también por miembros de la Iglesia e incluso por los encomenderos y colonos, hacia diversas actividades, especialmente el servicio doméstico y el transporte de mercancías y bastimentos, así como a la construcción, las obras públicas, y de manera creciente al trabajo agrícola. El trabajo coercitivo proveía de la mano de obra necesaria para el servicio y el desarrollo de las actividades económicas en la provincia. Al mismo tiempo contribuyó a reforzar la posición de la burocracia al mantener el control de este sistema. Hay que destacar que los dos rubros que generaron sistemas estables que regulaban la prestación de servicios compulsivos fueron el servicio doméstico y la arriería, en tanto que para las obras públicas, la construcción y el trabajo agrícola se expedían mandamientos particulares.

La fuerza con la que se implantó el sistema forzoso para la prestación de servicio doméstico es una expresión de las relaciones -que podemos llamar arcaicas o premodernas- que generó el sistema colonial en Yucatán. Este tipo de servicio fue el destino del trabajo compulsivo más generalizado y siempre motivó importantes controversias. No es casual que la enfática defensa del trabajo compulsivo se centrara en las constantes negativas a renunciar precisamente al servicio doméstico por tandas forzadas, pues este giro fue el más cuestionado por sus implicaciones de índole servil en una sociedad cambiante donde la política imperial pretendía impulsar el desarrollo económico y se consideraba que este tipo de trabajo poco contribuía al fomento de las actividades

productivas. Pero los colonos percibían que al defender este cuestionado giro del servicio personal, además de reforzar su ansiada condición señorial, estaban de hecho asegurándose de que todo el sistema basado en el trabajo indígena por compulsión se mantuviera vigente, percepción que a la postre resultó muy acertada. Nunca faltaron las voces que cuestionaban la compulsividad del trabajo centrandose sus planteamientos sobre los agravios que se derivaban del servicio para las casas, pero los intentos reformadores encontraban siempre una férrea oposición que consiguió mantener vigente en el largo plazo la coerción.

Los indígenas destinados por mandamiento de trabajo al servicio de las casas de españoles debían realizar una serie de labores precisas y se les denominaba indios *meyahes* e indias *xcames*. El término *meyahes* puede ser traducido simplemente como trabajadores⁵⁵ y se aplicaba a los servidores varones. Sus obligaciones eran acarrear agua, zacate para los caballos⁵⁶ y leña para el servicio de la casa⁵⁷ además de labores de aseo. El término de *xcames* implica el alquiler temporal y altemado⁵⁸ y con él se designaba a la población femenina que prestaba sus servicios por tanda. Las obligaciones de estas indias eran fundamentalmente moler el maíz y elaborar las tortillas. Aparte de estos dos términos generalizados para designar a los trabajadores domésticos que acudían forzadamente a servir, también se habla de indias *cananas*, término que puede ser traducido como cuidadoras⁵⁹ y sobre todo de indias *chichiguas*, término náhuatl que se refiere a las nodrizas o amas de leche, a pesar de la prohibición real para emplear a las indias en esta ocupación.⁶⁰ Este era un servicio especial, considerado por los españoles como indispensable, que persistió a lo largo de la Colonia. Llamó poderosamente la atención del obispo Gómez de Parada a

⁵⁵. De *menyah*: trabajo y obras así, y hacienda o hechura que uno hace, trabajar y hacer obras de mano. DMC, p. 521.

⁵⁶. Teresa Rojas ha analizado este servicio forzoso con paga para la ciudad de México, denominado "repartimiento de zacate", que recaía sobre los indios *macehuales* de la ciudad y su justificación era el mantenimiento de la milicia, de los caballos de conquistadores y pobladores. En la realidad, en este caso, sólo benefició a altos funcionarios y no a todos los vecinos, y este servicio subsidió a este grupo con cantidades suficientes y regulares de forraje a precios menores que los del mercado. Véase Rojas Rabiela, T., "El trabajo de los indios de la ciudad de México", pp. 183-186. El caso yucateco reproduce la justificación militar, al apelar su necesidad para las labores de la defensa de la tierra.

⁵⁷. Esta obligación de leñar para uso doméstico contrasta con los datos del repartimiento de indios del área de Chalco, donde las aportaciones en madera y leña consignadas en 40 mandamientos entre 1563 y 1649 se destinaban la mayoría a instituciones religiosas y en segundo término a las públicas, en tanto sólo cuatro mandamientos fueron para obras particulares. Aguirre Salvador, R., "Repartimiento forzoso de mano de obra en Chalco", pp. 93-96.

⁵⁸. De *k'am*: servir a alguno por algún tiempo, remudarse el que sirve. DMC, p. 371.

⁵⁹. De *kanan*: guardar y tener cargo de algo, el que guarda alguna cosa. DMC, p. 293.

⁶⁰. Una ordenanza de Felipe III de 20 de octubre de 1618 prohibía expresamente "que ninguna india que tenga su hijo viuo pueda salir a criar hixo de español" y sólo se permitirla en caso de muerte de su propia criatura. Ver *Recopilación de las Indias*, tomo II, p. 1861.

principios del siglo XVIII por lo que centró algunas de sus más airadas quejas denunciando los agravios que este servicio generaba. Así le escribió al rey:

Sobre todo lo que más me ha admirado es ver la potestad que gobernadores y encomenderos se han tomado sobre las miserables indias para hacerlas servir de amas de leche, que llaman chichiguas, hasta a mulatas y mestizas que tienen con qué pagar el mandamiento y el corto salario de dos pesos al mes a la desdichada.⁶¹

A pesar de que estos servicios estaban destinados por regulación estrictamente al trabajo doméstico, hay múltiples y constantes quejas derivadas del hecho de que los beneficiados con este tipo de mandamientos solían obligar a las indias a dedicarse al hilado y tejido de mantas y a los indios a labores de construcción o los alquilaban a quien requiriese algún tipo de trabajo.

Como se ha señalado, el acarreo de bastimentos y mercancías también generó un sistema de trabajo coercitivo que pesaba sobre las repúblicas de indios y que analizaremos más adelante. Estaba regulado por ordenamientos legales y se emitían periódicamente aranceles para normar la retribución del servicio. Los indios dueños de bestias de carga estaban obligados a prestar el servicio en un sistema controlado por los intérpretes de la ciudad de Mérida y villas de Campeche y Valladolid que libraban las órdenes necesarias para que las justicias de los pueblos coordinasen el acarreo en su jurisdicción. Las cargas de larga distancia eran transportadas de pueblo en pueblo en un sistema de relevos. A pesar de las prohibiciones, también se recurría a cargar a los propios indios a quienes se les llamaba *ahcuchpaches*,⁶² lo mismo que a los *comalcames*,⁶³ o indios de correo, a quienes también se utilizaba para llevar cargas ligeras.

Otro servicio que requirió de grandes cantidades de trabajadores aportados por los pueblos de manera compulsiva fue la construcción de las obras públicas. Pero en este caso se trata de periodos que, aunque pudiesen ser largos, estaban limitados a la duración de la obra. El gobernador libraba mandamientos de trabajo especiales que pesaban sobre los pueblos a través de cuotas y según el tamaño de su matrícula. Dos ejemplos de este tipo de trabajo son la construcción de la ciudadela de Mérida y una muralla para resguardar el puerto de Campeche, que

⁶¹. AGI, México 1038, Informe del obispo Gómez de Parada al rey sobre su visita, 1721. La prestación del servicio como nodrizas fue denominado como el "subarriendo de pechos".

⁶². De *ah*: prefijo que antepuesto a los nombres indica que son del género o sexo masculino; *kuch*: llevar o traer o tomar a cuestas; y *pach*: espalda de cualquier animal y del hombre. DMC, pp. 3, 343 y 615. Podemos traducirlo como cargar en las espaldas.

⁶³. Probablemente de *kom*: cosa corta o breve; *-al*: sufijo nominalizador y *kam*: costear, hacer costa. DMC, pp. 334, 9 y 289.

pesaron enormemente sobre los pueblos. En el caso de la ciudadela, auspiciada por el gobernador Flores de Aldana a partir de 1669 y concluida durante el gobierno de Frutos Delgado, se requirió del concurso de trabajadores indígenas aportados por las justicias de todas las repúblicas, dado que fue una obra de grandes proporciones realizada en un periodo muy breve de tiempo.⁶⁴ La orden para la construcción de esta fortaleza la trajo de España Flores de Aldana como medio para afrontar las tan temidas sublevaciones de los indios así como un eventual desembarco pirata que amenazara la ciudad. La elección del sitio en una antigua gran pirámide, en parte ya ocupada por un convento franciscano, fue recibida con renuencia por los religiosos, quienes no contemplaban con buenos ojos el compartir el espacio destinado a su convento con una guarnición fortificada.

El cura del pueblo de Yaxcabá señalaba en el mismo año de 1669 que la obra fue de mucha carga y trabajo para las repúblicas indígenas pues se les obligaba a aportar semanalmente 50 u 80 indios, de acuerdo al tamaño del pueblo, que trabajaban ocho días de sol a sol y sólo se les pagaba dos tomines, que no cubrían ni siquiera el viático de acudir a Mérida porque muchas comunidades estaban a 24 leguas de distancia. Por estos excesos —decía— los indios se huían y los que regresaban a sus vecindades venían tan enfermos y achacosos que sólo tenían tiempo para recibir los santos sacramentos.⁶⁵ El cura de Sotuta afirmaba en ese mismo año que muchos indios habían muerto por cargar piedras para esta obra y en el trabajo de los hornos de cal, y señalaba otra obligación que pesaba sobre los indios que residían en los pueblos circunvecinos a Mérida pues perdían los caballos que debían aportar para las labores de construcción. Agregó que siendo cura de Hochtún tuvo que administrar la extremaunción a un indio que había sido arrastrado por un caballo que cargaba maderos para alimentar los hornos de cal, así como a otro indio del pueblo de Tahmek que padecía vómitos de sangre "por la mucha piedra que había cargado".⁶⁶ La declaración del cura de Hocabá, Antonio Yáñez Maldonado, presentado en 1668 como testigo en la causa promovida contra Flores de Aldana por sus repartimientos, incluye una gráfica descripción del excesivo trabajo impuesto sobre los indios para la realización de esta obra a la que, según el clérigo, llamaban la sudadera en vez de la ciudadela. Dice este eclesiástico que:

⁶⁴. Ancona, E., *Historia de Yucatán*, tomo 2, p. 262. Este autor señala que la obra duró tan solo 19 meses no porque el gobierno colonial hubiera pagado una gran cantidad de jornales "sino porque se apeló sin duda al sistema empleado para la construcción de casas y templos en los tiempos primitivos de la colonia."

⁶⁵. AGI, Escribanía 318-A, Certificación del cura de Yaxcabá Juan de Padilla sobre los repartimientos, 24 de febrero de 1669, ff. 70r-71v.

⁶⁶. AGI, Escribanía 318-A, Certificación del cura de Sotuta Juan Rodríguez Borxes sobre repartimientos, 20 de febrero de 1669, ff. 51r-53v.

en cuanto a las paredes que dicho señor gobernador está haciendo alrededor del convento de San Francisco, molestias y vejaciones que en su fábrica han recibido y reciben los naturales, duda este declarante que haya quien lo dude en esta provincia por ser tan manifiesto a todos, y por vista de ojos los ha visto trabajando en ella de noche y de día sin premio alguno y con mucho apremio. Por cuya causa, teniendo nombre de ciudadela la dicha fábrica, comúnmente la llaman sudadera por el mucho sudor y fatiga que les cuesta a los indios.⁶⁷

Señalaba también Yáñez que por estar trabajando en la ciudadela no tenían los indios el tiempo suficiente para cultivar sus tierras, por lo que se temía sobreviniese un hambre general, y además se huían de sus pueblos familias enteras hacia la montaña pues sólo en la jurisdicción de su beneficio faltaban más de 200 indios.

Los propios indios también hicieron llegar sus quejas por la construcción de esta obra y refirieron continuamente los agravios recibidos por las imposiciones en cuotas de trabajo. Los principales de los pueblos de Tekax y sus visitas afirmaban que se obligó a caciques y principales a ir a la ciudadela por cuatro o cinco semanas sin recibir paga alguna, llevando "gran número de indios de sus pueblos a trabajar y servir de peones en dicha obra sin pagárselo por su justo precio, sino solamente dos reales cada semana a cada indio peón".⁶⁸ En una alusión aún más clara sobre la organización indígena del trabajo, los cabilderos de Ticul y los pueblos de su visita se quejaron de que a los principales, regidores y alcaldes que fueron a asistir y cuidar de la obra no se les pagó nada.⁶⁹

Documentación sobre la paga que recibieron los indios por una semana de trabajo nos ilustra sobre algunas de las condiciones laborales que prevalecían en la construcción de la obra. El día primero de febrero de 1667 el gobernador Flores de Aldana ordenó al contador capitán Antonio Muñoz entregar al sargento mayor Pedro de Cepeda y Lira 42 pesos y cuatro reales del dinero que tenía depositado bajo su responsabilidad para la construcción de la ciudadela. Cepeda había pagado ya el 30 y 31 de enero el salario de 170 indios de la tanda que habían servido su semana.

⁶⁷. AGI, México 307, Declaración del vicario de Hocabá Antonio Yáñez Maldonado sobre los repartimientos del gobernador Flores de Aldana, Mérida a 9 de abril de 1668. Publicada en Solís y Peniche, *Idolatría y sublevación*, pp. 59-64.

⁶⁸. AGI, Escribanía 318-A, Notificación y auto de la visita a los cabilderos de Tekax y sus visitas Tixmeuac, Ticum y Tixcuitun, Tekax, 4 de mayo de 1669, ff. 308r-v.

⁶⁹. AGI, Escribanía 318-A, Notificación y auto de la visita a los cabilderos de Ticul y sus visitas San Mateo Nohcacab, Santa Bárbara Nohcacab y Pustunich, Ticul, 12 de mayo de 1669, ff. 327r-328r. Podemos mencionar algunas otras quejas vertidas por los indios en este sentido. Los del pueblo de Sacalum afirmaron que habían ido muchos indios a trabajar a la ciudadela y se les pagaba a los peones dos reales semanales, pero que al "anciano que va cuidando de ellos no le paga ni dan cosa". Ver AGI, Escribanía 318-A, Escrito en maya de Sacalum y su trasunto, 14 de mayo de 1669, ff. 349r-350r. Los de Abalá refirieron lo mismo sobre el pago a los peones, pero se quejaron de que a "nosotros los alcaldes y regidores que íbamos a cuidar de estos indios no nos pagaban cosa".

Esta información corrobora que los trabajadores por tanda en esta obra percibían tan sólo dos reales por su trabajo semanal. Los semaneros que sirvieron por cada pueblo y el importe de su salario se expresan en el cuadro siguiente:

Cuadro I.1
Jornales de semaneros de la tanda de 24 pueblos
en la construcción de la Ciudadela
Año de 1667

Pueblo	Número de semaneros	Importe del salario
<i>Semaneros pagados el día 30 de enero</i>		
Oxkutzcab	12	3 pesos
Akil	8	2 pesos
Tekax	20	5 pesos
Ticun	4	1 peso
Tipikal	3	6 reales
Cantamayec	2	4 reales
Sotuta	8	2 pesos
Tibolón	4	1 peso
Tabi	4	1 peso
Yaxcabá	12	3 pesos
Tacchibilchén	6	1 peso 4 reales
Chumayel	3	6 reales
Yaxa	4	1 peso
Yotolín	3	6 reales
<i>Semaneros pagados el día 30 de enero</i>		
Ticul	12	3 pesos
Pustunich	3	6 reales
Pencuyut	8	2 pesos
Nohcacab	8	2 pesos
Tixcacal	10	2 pesos 4 reales
Mopilá	8	2 pesos
Maní	10	2 pesos 4 reales
Teabo	12	3 pesos
Xaya de Teabo	2	4 reales
Tixméuac	4	1 peso
TOTALES	170	42 pesos 4 reales

Fuente: AGI, Esc. de Cam. 318A, Memoria de los indios de mandamiento y orden de pago, Mérida a 1º de febrero de 1667.

La mayoría de los pueblos del cuadro anterior corresponden al partido de La Sierra, el más poblado de la provincia. No sabemos si se alternaban los diferentes partidos en el envío de semaneros, pero al parecer la edificación de una obra tan grande en tan poco tiempo requirió del

concurso constante de semaneros de todos los pueblos. Otro documento indicaría que el requerimiento era generalizado pues hay una orden de pago con fecha 2 de febrero, tres días después del pago anterior, por la cual se mandó librar otra cantidad para ajustar los jornales de trabajadores que laboraron en la misma semana. En esta orden del gobernador Flores de Aldana sólo se precisa que el contador debía entregar "de su mano" dos reales a cada uno de los 244 indios, lo que importaba 61 pesos.⁷⁰ De manera que en la misma semana, en tan sólo dos documentos, se consignó el pago de 414 indios que acudían a la obra por medio de la tanda.

Estos datos se confirman con el informe que el deán de catedral Juan Escalante y Turcios -quien después sería obispo- le envió al rey en julio de 1668 sobre los motivos que los indios tenían para huirse a la montaña. Uno de las razones consignadas fue precisamente la construcción de la ciudadela. Según el deán, Flores de Aldana hacía traer cada semana de los pueblos 500 indios a trabajar en la obra desde el amanecer y hasta después de las 8 y 9 de la noche, incluyendo los días de precepto y festivos. Se pagaba a tan sólo dos reales a los peones y cuatro a los oficiales, albañiles y carpinteros. El gobernador cargaba el costo de la mano de obra para esta construcción al sistema de servicio doméstico por tandas ya que, según el deán, tomaba un real de la paga de los indios semaneros que acudían a servir a las casas de españoles y otro real de cada uno de los vecinos con mandamiento para sufragar este gasto. Finalmente consignaba que algunos indios murieron y otros enfermaron por el continuo trabajo, por manejar la cal viva y "los intolerables soles que han padecido".⁷¹

La edificación de la muralla de Campeche también requirió de asignaciones de trabajo por la vía de la tanda. Según un informe del juez eclesiástico de la villa en 1723, la obra se habría iniciado en 1685 por lo que su construcción había durado ya 38 años y todavía estaba inconclusa.⁷² Sin embargo, el principal impulsor de la edificación de la muralla fue el gobernador Juan José de la Bárcena, quien asumió el cargo en julio de 1688, quizás porque este funcionario tenía una larga carrera militar. Trajo consigo una compañía de caballería destinada especialmente a la guarnición de la muralla y creó otras hasta formar medio batallón. En 1690 avitualló el parque defensivo trayendo 30 piezas de artillería de diversos calibres que fueron colocadas a lo largo de la muralla, según Eligio Ancona, "con no poco

⁷⁰ AGI, Escribanía 318A, Orden para que el contador pague los jornales de semaneros de la obra de la ciudadela, Mérida a 2 de febrero de 1667, f. 3r.

⁷¹ AGI, México 307, Informe al rey del deán de catedral don Juan de Escalante y Turcios sobre las razones de los indios para huir, Mérida a 28 de julio de 1668.

⁷² AGI, México 1020, Resumen notarial del informe del juez eclesiástico de la villa de Campeche sobre los indios de servicio que acuden a la villa realizado el 29 de julio de 1723, Mérida a 19 de octubre de 1723, ff. 529r-532v.

deseo de que se presentase Lorencillo⁷³ para probar su virtud". Este gobernador financió la construcción realizada durante su gobierno imponiendo un excesivo impuesto a las exportaciones de sal, mismo que fue ratificado por el rey a pesar de las airadas quejas de los comerciantes provinciales.⁷⁴ El obispo Cano Sandoval entregó al gobernador en 1690 una donación de 3,160 pesos para colaborar con los costos de la construcción de tan gran obra y según Carrillo y Ancona todos los yucatecos estaban conscientes de la necesidad de fortificar el puerto por lo que se convirtió en "la plaza más fuerte no sólo de Yucatán sino de toda la Nación Mexicana".⁷⁵

De acuerdo con el mencionado resumen del juez eclesiástico de la villa, durante el tiempo que duró su construcción los pueblos de su jurisdicción tuvieron que aportar 64 indios que asistían por lo regular dos y tres meses sin percibir salario alguno, por lo que debían llevar al puerto a sus mujeres e hijos y dejaban abandonadas sus casas y milpas. Los barrios de la villa por su parte, debían aportar cada semana un número de "indios de lunes", o diarios, en proporción al tamaño de cada barrio, por lo que daban entre 4 y 20 sin recibir paga ni alimentos. La magnitud de esta obra les otorgó a las personas encargadas, el sobrestante mayor y menor, amplia posibilidad de utilizar el trabajo de estos indios sin conocimiento de los oficiales reales, ocupándolos en la construcción de casas, ya sea en las suyas o alquilándolos a destajo a otras personas, al grado que obstaculizaron incluso las elecciones de cabildos indios para controlar del todo las aportaciones en trabajo y poder repartirlos a los vecinos que requerían trabajadores para construcción "por algún donativo que les dan", de manera que toda contratación pasaba por las manos del sobrestante. Se hace mención especial de los abusos generados en el trabajo de la muralla pues hasta los indios albañiles se aprovechaban de los peones que se les señalaba porque tomaban uno o dos para que fueran a trabajar a sus casas.⁷⁶ Desde luego que las obras de la magnitud de la ciudadela o la muralla acopiaban también trabajo forzoso de los delincuentes, a quienes se les solía imponer un tiempo de servicio como castigo.

⁷³. Se trata del pirata Laurent de Graff, quien en la segunda mitad del siglo XVII asoló las costas de Campeche. Atacó este puerto por primera vez en 1672, pero en julio de 1685 lo ocupó junto con otros piratas como Agrammont, y solicitó un rescate de 80,000 pesos por más de 300 prisioneros. Al serle negado por el gobernador Bruno Tello de Guzmán, Lorencillo ordenó torturas y ejecuciones. La ocupación de Campeche se extendió a casi dos meses, después de los cuales Lorencillo se hizo a la mar, llevándose mujeres y niños que después soltaron a la deriva.

⁷⁴. Ancona, E., *Historia de Yucatán*, tomo II, p. 273.

⁷⁵. Carrillo y Ancona, C., *El obispado de Yucatán*, tomo II, pp. 602-603.

⁷⁶. AGI, México 1020, Resumen notarial del informe del juez eclesiástico de la villa de Campeche, Mérida a 19 de octubre de 1723, ff. 529r-532v.

Otras actividades a las que se destinó el trabajo forzoso indígena fueron la ganadería y la construcción de obras particulares, pero estos renglones no generaron sistemas complejos controlados de manera integral por la burocracia. En 1557 algunos vecinos se quejaban de la falta de indígenas para cuidar sus estancias y reparar sus edificaciones si no se les obligaba, por lo que el rey libró una provisión para que las justicias reales de Yucatán proveyesen lo que considerasen conveniente para remediar este problema. Se permitió entonces que los indios dieran a sus encomenderos la mano de obra necesaria para reparar sus casas pagando tres reales por semana y para cuidar las estancias pagando lo que "justamente mereciere".⁷⁷ Pero mientras que para el servicio de las estancias se abrió la posibilidad del alquiler voluntario, y de esta manera creció el número de los *colcables* o criados permanentes, para las labores de la construcción se expedían mandamientos especiales por diversas justicias españolas. Esta manera de proveer trabajadores para edificaciones persistió a lo largo del periodo colonial. Así por ejemplo, el guardián del convento de Sisal en Valladolid apuntaba en 1700 que en el pueblo de Temozón los indios no habían podido reparar su iglesia por "ser continua la ocupación de hacer casas de particulares", por orden de los alcaldes de la villa.⁷⁸ En el mismo sentido, en 1722 se señalaba que los funcionarios españoles otorgaban indiscriminadamente mandamientos que obligaban a los indios a realizar cualquier obra particular en favor de los vecinos por la mitad del jornal estipulado para el trabajo voluntario.⁷⁹

El paulatino crecimiento de las actividades agrícolas generó la necesidad de destinar trabajo para este tipo de labores de manera forzosa y por el sistema de tanda, de manera que vemos una tardía inserción del servicio para la agricultura que se agregó a las obligaciones de los pueblos y que fue creciendo de manera paralela al desarrollo de esta actividad. La incipiente agricultura de los siglos XVI y XVII pudo cubrir sus requisitos de mano de obra con la contratación libre de *colcables*, pero con la irrupción de los ranchos agrícolas maiceros y el impulso de otros cultivos se tuvo que recurrir cada vez más a la compulsión. En el pueblo de Bolonchén de Ticul en 1700 el capitán Diego de Avila y Pacheco utilizaba a los indios forasteros que residían en ese pueblo para trabajar en su beneficio pues "de mano poderosa manda a los indios que aquí moran de Oxkutzcab que le hagan copiosas milpas" por lo que no tenían tiempo de atender sus propias sementeras.⁸⁰ De acuerdo con la información recabada durante la visita ordenada por el gobernador Arturo O'Neill

⁷⁷. Real provisión de la Audiencia de los Confines para que las justicias reales de Yucatán provean lo que convenga acerca de la necesidad que ciertos vecinos tienen de indios para guardar sus ganados y reparar sus edificios, Guatemala, octubre de 1557, en DDQAM, tomo II, pp. 105-107.

⁷⁸. AGI, México 1035, Certificación del guardián de Sisal sobre repartimientos, Sisal a 14 de junio de 1700, ff. 680r-681r.

⁷⁹. AGI, México 1020, Notificación del capitán don Diego Francisco de Zevallos alcalde de Mérida, 1722.

⁸⁰. AGI, México 1035, Certificación de fray Diego Crespo guardián de Bolonchén de Ticul y del doctrinero fray Juan

en 1796 era una práctica común el servicio personal de los indios en las haciendas y ranchos de caña de azúcar y en los ranchos de maíz de los subdelegados.⁸¹ Para fines del periodo colonial las instrucciones para el servicio personal emitidas por el gobernador Benito Pérez Baldelomar en 1807 contemplaban el repartimiento forzoso de trabajadores con base en las cuotas impuestas a los pueblos, cuyos miembros útiles debían dividirse en tres partes para alternarse en la prestación del servicio. Entre los destinos de este trabajo se mencionan la construcción, el trabajo doméstico pero también las labores agrícolas para el cultivo de maíz, algodón, arroz y caña de azúcar.⁸²

De manera paralela al sistema de tanda controlado por la burocracia, una fuerte cantidad de trabajadores eran requeridos continuamente por los miembros de la Iglesia, tanto secular como regular. Desde luego que el trabajo indígena hizo posible la construcción de las grandes edificaciones religiosas que se multiplicaron en la Península,⁸³ que se pueden englobar junto con su aportación laboral para las obras públicas. Pero además los eclesiásticos disfrutaron siempre del servicio personal de los indios. Se les asignaba un número de semaneros por tanda al igual que al resto de los vecinos, a más de que un importante número de indios giraba en la órbita de templos y conventos al acceder a los oficios de iglesia abiertos para la población indígena, como cantores, sacristanes, fiscales, *cambesahes* o doctrineros, patronos, mayordomos y priostes de las cofradías; y todos prestaban algún tipo de servicio. Sin embargo, este trabajo se podía presumir de voluntario pues se encubría con el desempeño de los oficios mencionados. A principios del siglo XVIII el número de los servidores de la iglesia podía llegar a abarcar incluso una tercera parte del padrón tributario de los pueblos. Así lo refiere el cabildo de Valladolid en 1722 pues alegaba que además de tener que cumplir con las cargas de las limosnas, entre 12 mil y 14 mil indios se empleaban al servicio de curas y doctrineros como "yerberos, leñeros, ganaderos, hortelanos, caballerizos y aguadores" y las indias como "molenderas, torteadoras, chocolateras y lavanderas".⁸⁴ En el mismo año el procurador de la provincia afirmaba que los propios indios -seguramente los caciques- se habían quejado ante el obispo de que "hacia falta al servicio de los vecinos la demasía que se

Díaz de Ugarte, 12 de junio de 1700, ff. 717r-718r.

⁸¹ AGN, Intendentes 1064, exp. 18.

⁸² AGEY, Fondo colonial 1, exps. 2-4, Instrucción del gobernador de Yucatán sobre los servicios personales que prestan los indios, año de 1807, ff. 3r-6v. Publicado en Bracamonte y Solís, *Espacios mayas*, pp. 364-366.

⁸³ Por mencionar un solo ejemplo: la construcción del monasterio de San Francisco en Mérida se edificó "con el favor y el trabajo de los indios naturales de los términos de esta ciudad". Relación de la ciudad de Mérida, en RHGY, tomo I, p. 83.

⁸⁴ AGI, México 1020, Representación del cabildo de Valladolid ante el gobernador, s/f prob. agosto de 1722, f. 678r.

ocupa en dichos conventos", además de que no se les pagaba salario alguno, o a lo más uno o dos reales.⁸⁵

El excesivo número de servidores en las iglesias encubiertos con la ocupación de cargos fue un hecho generalizado en toda la Nueva España y al parecer los indios obtenían ventajas económicas y extraeconómicas pues permanecían cerca de sus comunidades, las tareas eran menos ingratas o difíciles y generalmente se les exentaba del *tequio* a cambio del trabajo de un día a la semana para los religiosos. Un interrogatorio contestado por las justicias de 25 pueblos en 1722 nos ofrece información sobre la cantidad de indios que prestaban servicio en sus iglesias.⁸⁶ En todos los casos se señala el número de indios -llamados de escuela- que tenían cargos; por ejemplo, las justicias de una de las dos parcialidades de Popolá afirmaban tener 160 indios "que sólo sirven al convento en diferentes ministerios". Los de Sisal reportaban 214 que junto con sus familiares "no entran a la cuenta del común y tienen el nombre de escuela", los de Xocén consignaron 134 de estos indios. El total de servidores de iglesia de los 25 pueblos fueron 2,239 indios y declararon tener por matrícula 606 mantas y dos piemas, o sea 4,932 tributarios. O sea que un número equiparable a cerca de la mitad de los tributarios estaba al servicio de la iglesia. (Ver el cuadro IV.1) .

Los eclesiásticos, como ya se mencionó, eran beneficiarios de un sistema de tandas que les proveía de semaneros y semaneras para diversas actividades, como cultivos de maíz, algodón, servicio doméstico y otras labores, sin ajustarse al pago correspondiente.⁸⁷ Este servicio sí puede equipararse en todas sus condiciones con la tanda regulada por la burocracia, pero corría de manera paralela. Once de los pueblos que contestaron el interrogatorio arriba mencionado agregaron información acerca de la obligación que pesaba sobre los indios del común, entendida como obligación de las justicias de la república indígena, de entregar semaneros de manera alternada a la iglesia. Estos semaneros sumaban 95 indios e indias para los 11 pueblos y en relación a los 3,200 tributarios declarados, la proporción es de 3.2%, lo que contrasta con el gran número de cargueros. La distribución de semaneros se expresa en el cuadro siguiente:

⁸⁵. AGI, México 1020, Representación del procurador don Antonio Ruiz de la Vega ante le gobernador, México a 3 de septiembre de 1722, f. 715r.

⁸⁶. AGI, México 1020, Interrogatorio a pueblos de indios sobre el servicio personal, Valladolid a 5, 7 y 9 de septiembre de 1722, ff. 764v-803r.

⁸⁷. AGI, México 1020, Testimonio de la representación hecha por el juzgado de indios para que en el sínodo se tomaran medidas contra los excesos de los doctrineros en lo tocante a la servidumbre de los indios, 1722, ff. 191r y 195r.

Cuadro I.2

**Servicio de semaneros prestado a la Iglesia
en pueblos de la jurisdicción de Valladolid
Año de 1722**

Pueblo	Mantas de matrícula	Tributarios	Semaneros para la iglesia
Tinum	41	328	8
Ebtún	16 una parcialidad y 15 otra: 31	248	9 indios y 2 indias alternados
Yalcobá	20	160	6 indios y 3 indias de 3 en 3 semanas
Dzabcanul	35	280	6 alternados al convento
Dzitnup	23	184	7 indios y 2 indias alternados al convento
Teuiom	40	320	6 indios y 11 indias al convento
Chichimilá	62	496	4 indios y 3 indias alternados
Junab Rici	18	144	4 indios y 1 india al servicio del cura
Tixcacal	25	200	6 indios y 2 indias al convento por semana
Uayma	20	160	5 de servicio alternado
Xocén	65	520	8 indios y 2 indias alternados
TOTALES	400 mantas	3200	95

Fuente: AGI, México 1020, Interrogatorio a pueblos de indios sobre el servicio personal, Valladolid a 5, 7 y 9 de septiembre de 1722, ff. 764v-803r.

Por tanto la iglesia se allegaba el servicio continuo de un numeroso grupo de cargueros que dependían de ella de manera directa, así como de una cuota de semaneros que los pueblos debían aportar como obligación de cada república mediante un sistema de tanda.

El servicio por mandamiento

El sistema de repartimiento de trabajo forzoso a través de mandamientos especiales funcionaba mediante la asignación de cuotas de trabajo obligatorio que cada república de indios debía cubrir ajustando el número en proporción a los padrones tributarios.⁸⁸ Este sistema utilizó mecanismos con antecedentes prehispánicos, especialmente evidentes en su obligatoriedad y alternancia. Hacia principios del siglo XVII las disposiciones particulares, manejadas como leyes municipales, y sobre

⁸⁸ Información sobre el funcionamiento de los mandamientos de trabajo forzoso en otras regiones puede verse en Gibson, Ch., *Los aztecas*, pp. 229-233 y Jiménez Pelayo, A., "Condiciones del trabajo de repartimiento". En términos generales, el sistema de repartimiento de trabajo se encaminó a proveer de mano de obra para las obras públicas y la agricultura.

todo la costumbre como argumento legal, convirtieron los mecanismos de acceso a los servicios personales forzosos de los indios de Yucatán en un sistema estable y funcional, pero también era desde luego la fuente de innumerables agravios para los indios. Las disputas iniciales entre colonos y frailes fueron resueltas, o al menos mediatizadas, porque la administración de los servicios personales fue monopolizada por la burocracia en la persona del gobernador de la provincia y sus oficiales. Como se ha referido, de esta manera surgió el mandamiento de trabajo a favor de particulares como una forma de evitar los abusos de la contratación indiscriminada y de evadir el cumplimiento de las prohibiciones generales para el trabajo compulsivo.⁸⁹

Buscar la forma de obviar estas órdenes reales se convirtió en un arte y se insistió que los mandamientos se expedían gracias a una orden especial del superior gobierno. Así, el cabildo de Valladolid afirmaba que no se debían interpretar literalmente las leyes debido a las condiciones particulares de la tierra y postulaba que el sistema de prestación de servicios "no se entiende por repartimiento sino por real ordenamiento librado al superior gobierno de esta provincia [para] expedir los mandamientos de su ejecución a favor de los vecinos principales".⁹⁰ El gobernante en turno asumía el derecho de repartir a los indios emitiendo mandamientos de trabajo en beneficio de personas particulares, ya fuera para el servicio doméstico, la construcción de viviendas o la agricultura.⁹¹

Sobre los pueblos indios de las jurisdicciones de la ciudad y las dos villas pesaban estos mandamientos particulares que estipulaban las condiciones vigentes del trabajo, cargas, actividades y salarios, además de encomendar el buen tratamiento del semanero bajo la amenaza de suspensión del privilegio. Los vecinos particulares solicitaban a los representantes del gobernador cuotas de semaneros de acuerdo a sus necesidades y, en caso de ser agraciados con la concesión, se les asignaba el servicio que debía ser aportado por un pueblo en particular. Las justicias de ese pueblo eran las responsables de que el semanero acudiese puntualmente a la casa del español a cumplir con su tanda. Las asignaciones también contemplaban el servicio público y

⁸⁹. García Bernal opina que cuando las ordenanzas de García de Palacio supeditaron el trabajo de los naturales a los mandamientos del gobernador se brindó la oportunidad para que los españoles hicieran un uso indiscriminado de ellos y por tanto para una "utilización abusiva y forzosa de los indios de modo permanente". García Bernal, M. C., "Indios y españoles en Yucatán", p. 426.

⁹⁰. AGI, México 1020, Representación del cabildo de Valladolid, s/f, prob. agosto de 1722, f. 676v.

⁹¹. El obligar a los indios al trabajo es visto como una necesidad y así se justificaba la emisión de mandamientos. Esta necesidad se postula, por ejemplo, en un escrito del procurador de la provincia cuando afirma que el gobernador se veía precisado a dar los mandamientos porque "los indios, por el ocio, a que son dedicados, nunca trabajaran, ni los edificios se repararan, ni las repúblicas tuvieran el lustre que se requiere, ni los moradores lograrán las semillas necesarias para su manutención". Ver AGI, México 1020, Representación del procurador de la provincia de Yucatán don Juan de Zuazua y Mújica ante la Audiencia, México a 4 de septiembre de 1723, f. 344v.

de instituciones, como el palacio episcopal, los conventos, la casa del gobernador, los hospitales, la vigilancia de las costas, el correo entre las villas y pueblos y la construcción de obras públicas.

Un personaje clave para vigilar el cumplimiento de los mandamientos de trabajo expedidos por los gobernadores era el juez repartidor. Son pocos los nombramientos para este cargo que conocemos y todos corresponden al siglo XVII. En 1620 el gobernador Arias Conde de Lozada⁹² nombró como juez repartidor de tanda en Valladolid "con vara alta de la real justicia, como es costumbre y necesario", a favor de Juan Carrillo de Vernia, quien era vecino y encomendero de esa villa, cumpliendo de esta manera el encargo del rey de asignarle a Carrillo algún cargo. El nombramiento indicaba que debía tener mucho cuidado de hacer venir "los indios acostumbrados al servicio ordinario", así como remitir las memorias y órdenes del repartimiento al gobernador. Debía recopilar las tablas y matrículas de los indios y encargarse de asignarlos todos los miércoles por la mañana, como era costumbre, cuidando se les pagase el estipendio de tres reales por semana y evitando les hiciesen agravios o vejaciones, porque en ese caso debía hacer una averiguación y suspender el servicio al culpado.⁹³ Un nombramiento en términos similares fue expedido por el gobernador Diego de Cárdenas en 1621 a favor del alférez Cristóbal Quijada Cetina para ejercer en las mismas condiciones el oficio de repartidor de tanda de la villa de Campeche.⁹⁴ Desde luego que una de las obligaciones de los jueces repartidores, como se señala en los nombramientos anteriores, era la elaboración de padrones donde se registraban todos los indios e indias de servicio así como los beneficiarios, y estos padrones debían mantenerse actualizados.⁹⁵ Estas matrículas eran indispensables para el eficaz funcionamiento del sistema de trabajo por tandas. Como ejemplo de este tipo de documento se incluyó un padrón del servicio de Campeche del año de 1665 como anexo No. 1.

Otro nombramiento expedido por el gobernador Juan de Vargas en 1628 ofrece información más detallada de las atribuciones del juez repartidor. Con motivo del juicio de residencia al gobernador anterior, Diego de Cárdenas, y a sus ministros, se había suspendido al encomendero Luis Rosado del oficio de juez repartidor de tanda de Mérida durante el tiempo que durara el juicio, por lo que era necesario nombrar a otra persona. Decide entonces

⁹². Este gobernador fue nombrado de manera interina por el virrey marqués de Guadalcázar y tomó el gobierno según el Dr. Lara el 28 de agosto de 1619 y según Cogolludo el 3 de septiembre de 1620. Según este documento la primera fecha sería más aceptable. Ver Ancona, E., *Historia de Yucatán*, tomo 2, p. 214.

⁹³. AGI, México 1020, Nombramiento del gobernador Arias Conde de Lozada y Taboada a favor de Juan Carrillo de Vernia como repartidor de tanda de Valladolid, Mérida, 9 de septiembre de 1620, ff. 570r-571r.

⁹⁴. AGI, México 1020, Nombramiento del gobernador don Diego de Cárdenas a favor del alférez Cristóbal Quijada Zetina como repartidor de tanda de la villa de Campeche, Mérida a 20 de septiembre de 1621, ff. 571v-572v.

⁹⁵. Los padrones se utilizaban en los procesos judiciales cuando se requería tratar problemas concernientes al servicio de los indios. Ver por ejemplo AGI, México 1020, Testimonio de certificación sobre que el gobernador no ha

Vargas nombrar a Alonso Martín Rosado, vecino de Mérida, y le manda tomar en su poder la matrícula y tablas de los indios asignados a cada pueblo "que es a cinco por ciento de cada uno de los de la jurisdicción de esta ciudad, como ha estado en costumbre". Debía procurar que todos acudiesen y ordenar a los caciques y alcaldes de los pueblos que remitiesen los indios sin demora, imponiendo penas a los incumplidos. También debía advertir a los vecinos beneficiados su obligación de pagar el salario y dar buen trato a los semaneros, bajo amenaza de suspensión y penas mayores. El mismo documento incluye una orden directa a las justicias indígenas para que obedeciesen a Martín Rosado. En el nombramiento se señala un importante requisito que indica claramente la resistencia presentada por los indios ante la imposición de esta carga, pues debían traer y entregar "prendas suficientes para seguro de que servirán cada semana enteramente", marcadas con sus nombres y los de sus mujeres, para que si escapaban se supiera su origen y "sean apremiados a volver a servir enteramente su semana".⁹⁶

Esta costumbre de garantizar la permanencia del trabajador indígena temporal reteniéndoles diversos efectos durante su estancia se registró en otras regiones como el Centro de México. La obra de Alonso de Zorita, que plasma la experiencia del autor como funcionario español en tierras americanas hacia mediados del siglo XVI, señala que durante los días que sirven los indios "han estado sin sus pobres mantillas, porque entrando en la casa o parte donde han de trabajar se las quitan, so color de tenerlas por prendas porque no se huyan".⁹⁷ También Fray Gerónimo de Mendieta, en un escrito al rey de 1587 donde denunciaba los malos tratos que los indios padecían por el repartimiento forzoso de trabajo, mencionaba entre los agravios que cuando llegaban a servir a casa del español, los negros o criados de la casa les quitaban "la comidilla y la ropa como en prenda para que no se huyan".⁹⁸ La exigencia de que los semaneros llevarsen "prendas suficientes" para garantizar su permanencia en casa del español, a manera de fianza, también se menciona en otro nombramiento posterior emitido por el gobernador Flores de Aldana en 1664 a favor del capitán Ignacio de Cenos como repartidor de la villa de Valladolid. Se especifica que los indios

librado mandamiento alguno de indígenas, 1722, f. 197.

⁹⁶. AGI, México 1020, Nombramiento del gobernador don Juan de Vargas a favor de Alonso Martín Rosado como repartidor de tanda de la ciudad de Mérida, Mérida a 19 de diciembre de 1628, ff. 566r-568r.

⁹⁷. Zurita, A., *Los señores de la Nueva España*, p. 145.

⁹⁸. Zavala, S., *Por la senda hispana de la libertad*, p. 233.

debían "traer buenas prendas con sus nombres y sobrenombres y los de sus mujeres y los pueblos de donde son, como siempre se ha hecho para que no se huyan".⁹⁹

Una lectura de todos los nombramientos nos indica que, al parecer, las atribuciones del tanderero eran bastante amplias en cuanto a la asignación de servicio a los beneficiarios, pues sólo se señala que debían realizar el repartimiento atendiendo a la igualdad y de acuerdo a los méritos de las personas a las que estaba destinado. También contenían órdenes dirigidas a los caciques y justicias indígenas con la advertencia de que, de no cumplir, serían amonestados y remitidos ante el gobernador para recibir un castigo, como siempre se había hecho. Los beneficiarios por su parte debían honrar, estimar y respetar al tanderero y acudir a su casa por sus indios. Finalmente se hacía explícito que ese cargo en particular no pagaba los derechos de media anata.

Otro mandamiento librado en 1665 por el gobernador Fernando de Esquivel a favor del capitán Fernando de Atallo Mendía, como repartidor de Campeche, en términos generales repite las cláusulas en cuanto a sus atribuciones y a las órdenes específicas para los indios, sin embargo, cuando menciona que los vecinos de la villa lo debían honrar, estimar y respetar al tanderero se agrega que al acudir a su casa por sus indios debían llevar "la paga de sus *huleles* que es a veinte y cinco cacao por cada indio".¹⁰⁰ *Hulel* significa *venida*,¹⁰¹ por tanto se trata de la única mención de que el gasto del viático debía correr por cuenta de los beneficiados del servicio, algo que sería muy discutido décadas más tarde. No se especifica a quién entregaba cada vecino este pago, pero al ser en cacao se puede presumir que era un pago directo entre el beneficiario y el semanero, o bien, mediado por sus justicias. Pero no podemos descartar del todo que el destino de este pago fuera el propio juez repartidor por el valor del cacao como mercancía útil y como circulante.

Al estar en gran medida controlados los mandamientos de trabajo desde la gubernatura, hubo diferencias derivadas del estilo personal de cada gobernador y quizás en parte este fenómeno pudiera explicar las informaciones contrastantes sobre el número de mandamientos en diferentes momentos. En 1662 el procurador de Mérida afirmaba que el servicio de mandamientos representaba un ingreso directo de circulante a los pueblos de más de 400 pesos semanales,¹⁰²

⁹⁹. AGI, México 1020, Nombramiento del gobernador don Rodrigo Flores de Aldana a favor del capitán Ygnacio de Senos como repartidor de tanda de la villa de Valladolid, Mérida a 23 de diciembre de 1664, ff. 578v-579v.

¹⁰⁰. AGI, México 1020, Nombramiento del gobernador don Juan Francisco de Esquivel a favor del capitán don Fernando de Atallo Mendía como repartidor de tanda de la villa de Campeche, Mérida a 23 de mayo de 1665, ff. 568r-569r.

¹⁰¹. DMC, p. 243.

¹⁰². AGI, México 1020, Petición ante el gobernador don Joseph Campero de Sorrevilla del procurador de Mérida,

cantidad que indicaría 1066 semaneros considerados al jornal vigente de 3 reales para el varón, pero este número de trabajadores seguramente era mayor porque la india ganaba 2 reales.¹⁰³ El mismo año el abogado y defensor de los naturales afirmaba que entraban 1 000 indios semanalmente al servicio, lo que les representaba a los pueblos 3 000 reales, que al año ascendían a 19 250 pesos.¹⁰⁴ Algunos gobernadores destacaron por incrementar los mandamientos expedidos, como es el caso de Rodrigo Flores de Aldana contra quien se levantaron muchas quejas en este sentido. Por ejemplo, los indios del pueblo de Tahcab, visita de Calotmul, afirmaron que en el año de 1664 este gobernador, además de incrementarles el monto de los repartimientos, empezó a dar muchos mandamientos "para que vayan los indios de los pueblos de nuestro cargo a servir entre los españoles por mucho tiempo",¹⁰⁵ lo que motivaba también la huida indígena. En contraste, el gobernador Francisco de Esquivel, quien ocupó el cargo en el intervalo de los dos periodos de gobierno de Flores de Aldana, suspendió los repartimientos oficiales y canceló la expedición de nuevos mandamientos de trabajo.

En 1723, el obispo de Yucatán don Juan Gómez de Parada contabilizaba más de 800 mandamientos particulares por los cuales los indios de los pueblos acudían semanalmente a prestar servicio a Mérida y las villas, sin contar los que daban "por tanda perpetua" por orden de curas, encomenderos, capitanes a guerra e incluso de sus propios caciques. El prelado consideraba excesivo este número de semaneros para una población indígena "supuesta" de 9 000 mantas, esto es 56 000 indios e indias, de las cuales más de la tercera parte estaban ausentes y no acudían a cumplir este servicio. De manera que según estas cuentas, de cada 60 indios uno debía estar sirviendo por mandamiento.¹⁰⁶ Aunque no tenemos referencias claras de que los gobernadores cobrasen cantidades estipuladas por expedir los mandamientos de trabajo, el mismo año de 1723 el procurador del obispado denunciaba ante la Audiencia de México que el gobernador Cortayre cobraba entre 30 y 50 pesos a los españoles por otorgarles el servicio forzoso de indio o india, además de seis reales por refrendar los mandamientos expedidos por los anteriores gobernadores. Por este último concepto se asegura que ingresaban al gobierno más de

Mérida a 4 de febrero de 1662, f. 582r.

¹⁰³. Es probable que se estuviera considerando el servicio semanal de 640 varones y el mismo número de mujeres, lo que tasado a tres y dos reales sumaría exactamente 3,200 reales, o sea, 400 pesos semanales. El número de prestadores de servicio forzoso ascendería a 1280.

¹⁰⁴. AGI, México 1020, Petición ante el gobernador don Joseph Campero de Sorrevilla del abogado y del defensor de los naturales, Mérida a 7 de febrero de 1662, f. 585v.

¹⁰⁵. AGI, Escribanía 318-A, Escrito en maya del pueblo de Tahcab y su trasunto, 7 y 8 de mayo de 1669, ff. 109r-111v. Otro escrito trasuntado de Tecay refiere que en general Flores de Aldana "da muchos mandamientos a los españoles, mestizos y mulatos para que les demos indios e indias que les vayan a servir", ff. 116r-118r.

¹⁰⁶. AGI, México 1020, Informe al rey del obispo Gómez de Parada sobre la ejecución del real despacho que suspendió el servicio personal, Mérida a 3 de noviembre de 1723, ff. 548r-v.

3 000 pesos, que equivaldrían a 4 000 mandamientos vigentes,¹⁰⁷ lo que parece ser una cantidad poco creíble, que contrasta con la información del propio obispo.

El funcionamiento de la tanda

Un informe de 1636 del gobernador Andrés Pérez Franco permite valorar la manera en la que se organizaba en ese momento el servicio personal. Aseguraba que "por gobierno" se disponía de dos mil indios para servir a los españoles en sus casas por un salario de tres reales a la semana a cada indio, a lo que se denominaba tanda y que estaba a cargo de un juez tandero nombrado por el gobernador. Según las estimaciones del gobernador, 1 000 indígenas se destinaban a la ciudad de Mérida, 500 a Campeche y un número similar a Valladolid. El radio de acción del requerimiento de servicios se había extendido a 15 o 20 leguas en torno de la ciudad y las villas, y por tanto se señalaba el exceso en distancia contra lo ordenado en las leyes. También indica el informe que los servicios eran pretendidos por personas de consideración, pero denunciaba Pérez Franco que sujetos de menos calidad y hasta mestizos y otros "que en su vida se han servido de nadie" utilizaban los servicios personales de los naturales de Yucatán. Al parecer, por tanto, esta prestación beneficiaba a la generalidad de la población española, lo que explicaría la amplia defensa del trabajo compulsivo en la provincia. Refería el gobernador asimismo que, aparte de las tandas ordinarias para servicio doméstico, se otorgaban mandamientos particulares como los correspondientes a las indias *chichiguas* "que las sacan de su lugar para venir a criar los hijos de los españoles contra su voluntad" o como las indígenas huérfanas que a muy corta edad se las quitaban a sus abuelas y parientes con el pretexto de criarlas y enseñarles la doctrina. Finalmente Pérez Franco señalaba el agravio que representaban estos servicios al describir el penoso estado de quienes concluían su tanda, porque "es tanta compasión la que dan estos indios, el verlos volver por los caminos a sus pueblos rotos y desnudos y tan macilentos como quien sale de una prisión larga".¹⁰⁸

Las instrucciones del gobernador Tello de Guzmán en 1685 para el juez tandero de Campeche Francisco de Solís Osorio ofrecen información detallada sobre el funcionamiento

¹⁰⁷. La declaración de estos cobros se hace para sustentar la acusación de que el gobernador era parte interesada en el pleito por la cancelación del servicio personal. AGI, México 1020, Petición ante la Real Audiencia del apoderado del obispo Gómez de Parada Joseph Pérez de Santoyo, México a 21 de enero de 1723, ff. 477v-478r.

¹⁰⁸. AGI, México 1024, Cuaderno N.º. 1, Relación sobre las cosas de Yucatán del gobernador don Andrés Pérez Franco, Veracruz, 1636, ff. 49r-56v.

del sistema de repartimiento de trabajo.¹⁰⁹ La distribución a los vecinos debía realizarse los días jueves de cada semana durante la mañana, según se regulaba en la tabla y matrícula que debía ser puesta en parte pública en la casa del repartidor para conocimiento de los vecinos. Una particularidad que sentaría precedente para el futuro fue el aumento del jornal de los indios de tres a cuatro reales, justificado este incremento por el hecho de que algunos indios acudían desde distancias de hasta 20 leguas y, como se trata de Campeche, porque en esta villa la teña y el zacate que aportaban diariamente tenía más valor que en el resto de la provincia. Además se señalaba como pago para el indio que conducía a los semaneros desde sus pueblos respectivos medio real por cada "cabeza" entregada.

El administrador de la tanda debía acudir con el teniente de capitán general para informarle sobre los indios que no acudieran al servicio, con especificación de sus pueblos, así como sobre aquellos que huyeran de las casas asignadas. Aquí vuelve a mencionarse el asunto de las prendas de fianza, pues se ordenó que los vecinos debían entregar las que tenían de los huidos para que el teniente las enviara a los caciques y justicias de los pueblos correspondientes, conminándolos a remediar la huida. Se mandó también que la matrícula original se quedase en la secretaría de gobernación de la provincia y se revocaron todos los mandamientos anteriores. Y asimismo se ordenó al tanderero y al teniente que dejaran de ocupar a los indios antes de repartirlos ni los diesen a otras personas, ni siquiera al teniente de capitán general, a menos que fuera para alguna obra pública del servicio del rey y encaminada al bien común.

Estas instrucciones son especialmente valiosas porque incluyen matrículas que especifican con particularidad, tanto los beneficiarios con el trabajo indígena y el número de indios de servicio que cada uno tenía, como los pueblos con la cantidad de semaneros que debían aportar (Ver anexo No. 1). Los que recibían servicio de acuerdo a la matrícula sumaban 102 personas, cabezas de familia, incluyendo un grupo de viudas. Varios beneficiarios disfrutaban del servicio por ocupar cargos y oficios diversos, como el administrador de la real hacienda, pues se le adjudicó al funcionario en turno pero especificando que el indio quedaba adscrito al cargo y no a la persona. Ante la escasez de indios, especialmente en la jurisdicción de esa villa, se implantó una medida que asignaba medio servicio y que consistía en alternarse los beneficiarios recibiendo una semana sí y una no al semanero. Al procurador general de

¹⁰⁹ AGI, México 1020, Instrucciones del gobernador Juan Bruno Tello de Guzmán al juez repartidor de la villa de Campeche, incluye matrícula de beneficiados y el número de indios de servicio por pueblo, Campeche a 6 de febrero de 1665, ff. 573v-577v.

Campeche se le asignó un indio pero se aclaró que al dejar el cargo se quedaría tan sólo con medio servicio, lo mismo que al escribano del cabildo. Al teniente de capitán general se le otorgó uno pero seguiría gozando del servicio al terminar el cargo. De los 102 beneficiarios sólo dos recibieron una cuota de dos indios semaneros, destinados al servicio del hospital y al administrador de la tanda. De los 100 restantes, 46 recibieron un indio y a 54 se les asignó medio servicio semanal.

Los indios que daban los pueblos de la jurisdicción campechana semanalmente para la tanda eran 83, distribuidos en la manera siguiente:

Cuadro I.3
Pueblos de indios de Campeche y numero de semaneros
que aportan a la tanda, Año de 1685

Pueblos	Número de indios
Chiná	1
Pocyaxún	1
San Diego Ulumal	2
Pichín	2
Tixmucuy	2
Bolonchén de Cauich	4
Cauich	2
Hopelchén	2
Bolonchén de Ticul	4
Pomuch	7
Hequelchecán	6
Pocboc	3
Dzitbalché	6
Parcialidad de San Joseph [Calkiní]	5
Kinlacam Valuim [Calkiní]	10
Vucab Caluim [Calkiní]	5
Nunkinim [Calkiní]	6
Tepacam [Calkiní]	5
Nohcacab Becal	4
Bécal	6

Fuente: AGI, México 1020, Instrucciones del gobernador al juez repartidor de Campeche, 6 de febrero de 1665, ff. 573v-577v.

Como los indios aportados por los pueblos sumaban 83 y los asignados a los vecinos 76, quedaban siete indios sin asignación particular, por lo que mandó el gobernador que el juez tandero los aplicara a las obras de defensa de la villa entregándolos al teniente de capitán general para asignarlos al trabajo de construcción del castillo en calidad de peones, para

quemar cal y conducir piedra y otros materiales, por el tiempo que durase la obra, y después de concluida fuesen distribuidos entre los vecinos. Estos siete indios debían ser de los diez que daba el pueblo de Kinlacam, parcialidad de Calkiní.

Una certificación sobre el servicio personal, redactada en 1722 por el escribano mayor de gobernación y guerra, Gerónimo del Puerto, también ofrece información general relativa al funcionamiento de la tanda. Se basó en las ordenanzas, padrones, pareceres y demás instrumentos cuyos originales estaban en la secretaría mayor de gobierno.¹¹⁰ Según esta certificación, desde tiempo inmemorial se distribuía a los vecinos de la ciudad de Mérida y las villas indios e indias de servicio provenientes de los pueblos de sus jurisdicciones respectivas, la india para moler y tortear el maíz y el indio para traer leña, zacate y limpiar la casa. A la cabeza de la distribución estaba el servicio de la iglesia catedral, conventos, colegios, hospitales y palacios de los obispos y gobernadores, además de personas eclesiásticas y seculares "de la primera magnitud" -aunque agrega "y demás personas"- como constaba de los padrones antiguos y modernos. La estipulación de la carga que pesaba sobre cada pueblo se regía por la adecuación al padrón tributario de la siguiente manera: por cada diez mantas que tuviera en su padrón (que representaban 40 indios y 40 indias) el pueblo debía dar una india de servicio y por cada cinco mantas (20 indios y 20 indias) un indio. Esta regulación pretendía evitar posibles perjuicios porque calculaba que con esta tasación las indias acudirían al servicio cada 18 meses y los indios cada cinco y así les era "fácil y tolerable la bajada a su cumplimiento".¹¹¹

Los barrios de la ciudad de Mérida y de las villas proveían de servidores a todas aquellas personas que no contaban con mandamiento particular del gobernador y que, según declaraciones de 1723, representaban las tres cuartas partes de los vecinos.¹¹² Al menos para el caso de Mérida, estas cuotas de semaneros aportadas por los barrios aledaños a la ciudad eran distribuidas directamente por los intérpretes, ante quienes acudían a solicitar el servicio aquellos que no disfrutaban de un mandamiento particular.¹¹³ De esta manera el intérprete hacía las veces de juez

¹¹⁰. AGI, México 1020, Certificación de don Gerónimo del Puerto escribano mayor de gobernación y guerra sobre el funcionamiento del servicio personal, Mérida a 27 de julio de 1722, ff. 389r-390v. Repetido en las ff. 481r-482v.

¹¹¹. AGI, México 1020, Certificación de don Gerónimo del Puerto, f. 389v. No queda claro cuál es la lógica de esta proporción, pues al asignar una india sobre la base del doble de la población tributaria se refuta que la periodicidad de su servicio se espaciaba más del triple del tiempo considerado para los varones.

¹¹². Varios testigos presentados para defender la continuidad del servicio forzoso lo declararon sugiriendo que era servicio voluntario, cosa que fue cuestionada por el apoderado del obispo Gómez de Parada. Ver AGI, México 1020, Petición de Juan Francisco de Córdoba por el obispo de Yucatán ante la Real Audiencia, México a 17 de abril de 1723, f. 513r.

¹¹³. En 1723 el procurador de Mérida se quejaba de que, al cancelar esta prerrogativa como atribución del cargo de los dos intérpretes, a quienes solicitaban semaneros los que no tenían mandamiento de indios o indias, las justicias

tandero. Esta distribución se realizaba de manera paralela a los mandamientos que pesaban sobre los pueblos. Progresivamente se dio una mayor dependencia de los vecinos sobre la tanda de los barrios ya que, según el procurador de la provincia, en 1722 el servicio por mandamiento se había reducido mucho pues había en la ciudad de Mérida 1320 hombres, la mayoría vecinos,¹¹⁴ y muy pocos tenían indio de servicio ni india *xcan* porque tan sólo entraban a servir 275 indias cuando "en lo antiguo" entraban 550 y los vecinos eran casi la mitad. Esto obligaba a los españoles de Mérida a suplir el servicio de mandamiento con semaneros de los barrios.¹¹⁵

En 1723 los jueces eclesiásticos de las villas de Valladolid y Campeche elaboraron informes detallados de los servicios prestados por los indios en esas jurisdicciones, aunque desafortunadamente sólo se conocen resúmenes notariales de estos documentos. En el caso de Valladolid¹¹⁶ los barrios y pueblos de indios, hasta de nueve leguas de distancia, aportaban al servicio de los vecinos de esa villa 158 indias por mandamientos de los gobernadores y se destaca que entre los beneficiarios había incluso nueve mulatos y mestizos. Según el juez eclesiástico el salario era a voluntad de las personas a las que se daba el servicio, quienes estipulaban el tipo y cargas de trabajo y retenían a las indias el tiempo necesario hasta que hubieran cumplido con las tareas asignadas, que según declaraciones de caciques y justicias eran considerables. Se menciona que ocupaban a las indias en la confección de varios tejidos como "fustanes chorreados, colchas, paties, hilar algodón y otras manufacturas", trabajando todo el día y parte de la noche. Se refieren también maltrato, mala comida y mal dormir y sobre todo se denuncia que a pesar de que los mandamientos establecían el jornal de tres reales semanales para las indias

pues habiéndolo subido tanto de punto la ambición y tiranía, que hecha granjería y modo de buscar la vida los individuos, los más de ellos les cercenan un real de esta miserable paga y tan sólo les dan por cada semana dos reales, siendo así que ni las que pagan por tres reales se les satisface de ninguna manera su trabajo, que al cabo de cuatro, cinco o seis semanas

de los barrios habían cesado de proveer estos servicios. AGI, México 1020, Petición del procurador de Mérida capitán don Antonio Ruiz de la Vega ante el gobernador, Mérida a 13 de agosto de 1723, f. 812v-813r.

¹¹⁴. Para este cómputo el procurador se basó en la última reseña general de guerra y su opinión sobre una mayor proporción de vecinos la sustenta al afirmar que aunque había una compañía "que se nombra de forasteros, los más que la componen son vecinos y muy pocos los que no lo son". Ver AGI, México 1020, Representación del procurador don Antonio Ruiz de la Vega, México a 3 de septiembre de 1722.

¹¹⁵. AGI, México 1020, Representación del procurador don Antonio Ruiz de la Vega, México a 3 de septiembre de 1722, f. 703r.

¹¹⁶. AGI, México 1020, Resumen notarial del informe del juez eclesiástico de la villa de Valladolid sobre los indios de servicio que acuden a la villa realizado el 1º de agosto de 1723, Mérida a 19 de octubre de 1723, ff. 527r-529r.

*vuelven a sus pueblos y sin logro alguno de qué echar mano para su alivio en alguna necesidad.*¹¹⁷

En lo que se refiere a los semaneros varones el informe señala que acudían 163 indios a servir a los vecinos por vía de tanda, incluyendo entre los beneficiarios a siete mulatos y mestizos. Su salario era de tres reales semanales, contraviniendo los cuatro que se estipulaban en los mandamientos. Formalmente el trabajo debía reducirse a traer leña y zacate para el servicio de la casa, pero solían emplearlos "sus amos" en hacer milpas y en la construcción de casas. Como caso raro se menciona que tres beneficiarios pagaban cinco reales a la semana y brindaban buen trato a sus indios, conducta tan fuera de la norma que en sus declaraciones, las justicias de los pueblos se refieren a estas personas como "extraños".

Estos datos pueden contrastarse con la información contenida en las declaraciones de las justicias de 25 pueblos de la jurisdicción de Valladolid, precisamente porque fueron hechas a instancias de los cabilderos de la villa y por tanto eran parte contraria al interés de los eclesiásticos que redactaron los informes anteriores. Se puede decir que coinciden en términos generales en el número de semaneros aportados por mandamiento para el servicio de los vecinos de la villa, pues reportaron 163 indios y 158 indias, lo que arroja una diferencia de tan sólo seis semaneros más, en el caso de los indios, y 23 menos en lo que respecta a las indias. El número de los semaneros aportados por cada pueblo, según la información de sus justicias, se expresa en el siguiente cuadro:

¹¹⁷. AGI, México 1020, Resumen notarial del informe del juez eclesiástico de la villa de Valladolid, f. 527v. Se destaca el caso de un vecino llamado don Diego Pérez, quien no le pagaba a su india al cabo de la semana "diciéndole que se lo debe y de esta manera se sirve y ha servido saliéndose con no pagar a ninguna" y les añadía al trabajo de moler y tortear el que le hilaran dos libras de hilo en el transcurso de la semana.

Cuadro I.4

**Indios de servicio por mandamiento en la villa
de Valladolid, año de 1722**

Pueblo	Mantas de matrícula	Servicio por mandamiento	
		Indios	Indias
Tesoco	48	10	11
Popolá, de Magaña	31	7	11
Popolá, de Duque	60	9	15
Tixhualactún	53	10	13
Temozón	37 de una y otra parcialidad	6	6
Tiuiuché	32	4	4
Yaxcabá	31 ambas parcialidades	4 "de cada parcialidad en que se ayudan unos con otros"	4 (más 4 de la otra parcialidad?)
Yalcón	30	7	7
Tinum	41	8	6
Ebtún	16 de una parcialidad y 15 de otra: 31	?	?
Kanxoc	33 las dos parcialidades	8	8
Yalcobá	20	6	5 cada una (parcialidad)
Chemax	80	16	13
Nabalam	7 mantas y 2 piemas	-	2
Dzabcanul	35	-	3
?	12	2	2
Dzitnup	23	4	4
Teuiom	40	6	6
Chichimilá	62	9	8
Junab Rici	18	4	4
Tixcacal	25	5	4
Sisal, barrio de Valladolid	50	8	13
Uayma	20	2	4
Pixoy	34	6	3
Xocén	65	12	16
TOTALES	818 mantas con 2 piemas	157	181

Fuente: AGI, México 1020, Interrogatoria a pueblos de indios sobre el servicio personal, Valladolid a 5, 7 y 9 de septiembre de 1722, ff. 764v-803r.

Podemos ver en el cuadro que, a pesar de los señalamientos explícitos sobre la regla para adecuar la asignación de semaneros para cada pueblo de acuerdo con su padrón tributario, en muchos casos los números no reflejan cargas que respeten una proporción, ni en número ni

en género, que siguiese la regla de un semanero por cada cinco mantas de tributarios y una semanera por cada diez. Esta disparidad podría ser resultado de los factores que afectaban la demografía de los pueblos, como la huida, la forestería y la dispersión, así como de las modalidades de la negociación establecida con la dirigencia de cada pueblo.

El informe de los eclesiásticos de Valladolid agregaba además una serie de servicios adicionales. Los tres barrios, Santa Ana, San Juan y Santa Lucía, y los dos pueblos aledaños a la villa daban ocho semaneros: tres para la fábrica de la parroquia vieja pagados a dos reales cada semana, otros tres para la fábrica de la nueva parroquia con el mismo salario y los dos restantes, con título de *topiles*, para los alcaldes de la villa, pagados a tan sólo un real semanal. Dos encomenderos obligaban a las justicias de sus pueblos de encomienda a traerles un indio y una india, y uno los pagaba a dos reales mientras que el otro a tres cada semana. Además los tres barrios daban alternadamente, cada quince días, cuatro indios a los alcaldes, escribano y sargento mayor y tres indios semaneros a los tenientes de cura, pagados a un real semanal "por ser el trabajo de éstos muy ligero, de cosas caseras y suaves". Según las justicias de esos barrios, cuando ejercía el cargo de teniente de la villa Juan de Escorza, los obligaba a dar cinco *chichiguas*, cuatro indias y seis indios semaneros, además de un número no especificado de indios de contrato diario, que se denominaban *conkines*¹¹⁸, para desyerbas de milpas, peones de fábrica y acarreo de piedras de ripio.

En el caso de la villa de Campeche, el informe del juez eclesiástico¹¹⁹ reflejaba la escasez de población indígena, que para ese año de 1723 se expresaba en un menor número de indios de servicio compulsivo y un mayor salario en comparación con los casos de Mérida y Valladolid. También se hacía evidente el papel del intérprete como funcionario repartidor de la tanda y la diferencia entre los mandamientos de servicio librados por el gobernador y la administración de los semaneros sobrantes por vía de tanda. En total se refieren 87 indias y 71 indios para el servicio personal en Campeche, más 64 indios para la obra de la muralla. Los mandamientos librados por el gobernador se distribuían de la manera siguiente: los cinco barrios de la villa daban 38 indias y 12 indios, pagados a cuatro y seis reales respectivamente; de los pueblos situados a distancias de hasta 18 y 20 leguas se daban 16 indios y 22 indias, pagados a cuatro y tres reales semanales. En total eran 28 indios y 60 indias asignados a personas señaladas por mandamientos.

¹¹⁸ De *kon*: vender, cosa vendida o lo que está uno vendiendo; y *k'in*: día, sol. DMC, pp. 335 y 400.

¹¹⁹ AGI, México 1020, Resumen notarial del informe del juez eclesiástico de la villa de Campeche sobre los indios de servicio que acuden a la villa realizado el 29 de julio de 1723, Mérida a 19 de octubre de 1723, ff. 529r-532v.

Al parecer el manejo de la tanda de los barrios, como ocurría en Mérida, recaía en el oficio de intérprete con atribuciones especiales pues se dice que a través de dicho oficial se pagaba a estos indios, a quien por distribuirlos los beneficiarios entregaban medio real por cada "cabeza" recibida, aunque debía ajustarse a la matrícula oficial avalada por el gobierno. Pero el intérprete también controlaba otra cuota para la tanda aportada por los barrios, además de los semaneros asignados por mandamiento, consistente en 17 indios y 13 indias que distribuía a personas no determinadas ni señaladas y a quienes cobraba el mismo medio real por cada indio de servicio asignado, y se pagaban con el mismo salario de los indios de mandamiento. El intérprete señalaba asimismo un número indeterminado de indios de los barrios *jumpelkines*¹²⁰ o diarios, de acuerdo a los requerimientos de los vecinos de la villa, pagando sólo un real a cada indio o india por día y medio real al intérprete por cada cabeza. Esta atribución para designar beneficiarios del servicio seguramente era uno de los alicientes para pretender el oficio de intérprete.

El informe señala otro servicio con título de "introducida obligación sin intervención de intérprete",¹²¹ justificado por la importancia que la defensa tenía en esa villa, pues se destinaba a los oficiales militares y al mismo intérprete para que se ocupasen de tareas de apoyo a esta vital actividad. Consistía en 16 indios y 4 indias semaneras con la paga corriente. De éstos, al sargento mayor, por razón de su empleo, le daban entre los barrios y de manera alternada un indio y una india semaneros pagados a tres y dos reales respectivamente, así como un indio sin paga *jumpelkin* o diario. Los restantes indios recibían de los demás oficiales cuatro reales cada semana, excepto el intérprete, que recibía cuatro indios como carteros o *pajunes*¹²² a quienes apenas pagaba dos reales. Además se denunciaba que a estos indios de correo los ocupaba en utilidad propia porque sólo uno le servía de portero y llevaba las cartas a las justicias de los barrios, quienes a su vez las enviaban al pueblo de Hampolol, a cuatro leguas, y luego se seguían de pueblo en pueblo hasta llegar a Mérida sin ninguna paga, en un sistema de relevo de postas.

También se consignan siete indios y otras tantas indias que acudían al servicio obligados por los encomenderos, quienes con "mano poderosa" compelián a las justicias de sus encomiendas a enviarlos. Esta atribución parece haber sido un hecho generalizado, pues

¹²⁰. De *hunpel*: uno, y es de cosas inanimadas; *unp'el*: uno (para cosas inanimadas) y *k'in*: día, sol. DMC, pp. 252, 900 y 400.

¹²¹. AGI, México 1020, Resumen notarial del informe del juez eclesiástico de la villa de Campeche, Mérida a 19 de octubre de 1723, f. 530r.

¹²². De *Paa hu'un*: conductor de pliegos, correo conductor. DMC, p. 619.

se señala que el número de indios e indias que servían por esta razón era igual al de vecinos encomenderos que había en la villa y su salario era "a voluntad de dichos encomenderos".¹²³ En el caso del servicio forzoso asociado a la encomienda se hace notar que las distancias de donde venían los indios eran considerables, entre 19 y 29 leguas, y que el tiempo que permanecían sirviendo era mayor que el de la tanda pues oscilaba entre tres y cuatro semanas. De manera paralela al servicio brindado a los encomenderos, existía otra obligación que recaía sobre los barrios y que también era "sin mandamientos ni intervención de intérprete", impuesta por estar sujetos a la real corona. Se destinaba a los oficiales reales, pues éstos afirmaban que en ellos recaía este derecho. El servicio lo daban semanalmente los barrios por tanda, dos indios y dos indias al tesorero, pagados a dos reales semanales, y un indio y una india al contador, pagados a cuatro reales cada uno. De manera que los barrios, con motivo de estar sujetos al rey directamente, aportaban en total tres indios y tres indias.¹²⁴

Otra carga, que recaía tanto sobre los barrios de Campeche como sobre los pueblos de su jurisdicción, era el trabajo en las salinas, pues el informe de los eclesiásticos menciona también que de barrios y pueblos se sacaban para esta actividad, de manera compulsiva, más de 200 indios, sin especificar número exacto, a través de los alcaldes e intérprete. Los sacadores de sal le pagaban a este último un peso por cada "cabeza de indio" y a los alcaldes "una regalía". También los gobernadores libraban mandamientos para el trabajo en las salinas y el repartimiento lo administraba el intérprete. El salario era de seis pesos por 12 tareas y cada tarea implicaba acopiar de 18 a 20 cargas de sal. Según el juez eclesiástico, los indios padecían, por este tipo de trabajo, maltrato generalizado.¹²⁵

El peso del servicio

Las quejas generadas por los mandamientos de trabajo en particular y el servicio forzoso en general fueron constantes. Una denuncia reiterada era la diversidad de actividades que obligatoriamente debía realizar la población indígena. En el año de 1637, el defensor de los naturales Francisco de Espinosa hizo un recuento de los excesivos servicios personales que prestaban los indios, como parte de su argumento para pedir la cancelación del llamado servicio del

¹²³. En el documento se menciona que la mayoría de los encomenderos pagaban el servicio a tres reales a hembras y varones cada semana, excepto dos que pagaban cuatro reales a los varones y una encomendera cuatro reales a una hembra. Ver AGI, México 1020, Resumen notarial del informe del juez eclesiástico de la villa de Campeche, Mérida a 19 de octubre de 1723, f. 530v.

¹²⁴. Ibid, f. 531r.

tostón.¹²⁶ En síntesis refería los numerosos indios necesarios para diversas actividades como cuidar las costas en las postas y vigías situadas cada media legua, el transporte de cartas a las casas reales y los mesones, la construcción de las ramadas del santísimo sacramento y de la bula de Cruzada, el levantamiento de las barreras para las corridas de toros, las obras de iglesia, en las que se empleaba gran cantidad de mano de obra y el servicio de la tanda a la ciudad.¹²⁷

En 1680, los curas de Campeche le escribieron al rey que por tandas entraban los indios cada semana, contra su voluntad, a servir a las casas de los españoles con mandamiento del gobernador y que sólo se pagaba su trabajo a tres reales por semana, no les daban de comer y obligaban a caciques y justicias a responsabilizarse del cumplimiento de la tanda. A causa de este servicio, a decir de los curas, los indios dejaban de acudir a las obligaciones de sus pueblos y "a la cultura de sus campos y al abrigo y alimento de sus mujeres e hijos".¹²⁸ Así también, el guardián del convento de Maní aseguraba en 1700 que uno de los motivos por los cuales las indias no podían cumplir con las mantas y cera de los repartimientos era precisamente el servicio personal y señalaba el tipo de agravios que repetiría décadas más tarde el obispo Gómez de Parada. Afirmaba el religioso que cuando las indias acudían a Mérida a cumplir con su servicio

*las tienen un mes o dos y en donde en las más casas padecen muchos trabajos y agravios, no dejándolas descansar ni aun de noche ni permitiéndoles den de mamar a sus hijos si se los permiten en las casas, porque en algunas los devuelven a su pueblo con el marido de dicha india o con el indio que la llevó -que lo continuo es ser indios extraños los que las llevan- de que se originan muchas ofensas a Dios nuestro señor.*¹²⁹

Representaciones de tres pueblos del propio año de 1700 coinciden en señalar la pesada carga que les representaba dar el servicio personal. Según las justicias de Sisal, barrio de Valladolid, los indios recibían malos tratos de los españoles por el servicio de *meyahes* e *xkames* y que ambos, tanto indios como indias, servían por tiempo de cinco semanas consecutivas. Los de Uayma denunciaron que los alcaldes de Valladolid, así como su encomendero, los obligaban a dar semaneros y semaneras para servir en esa villa y que cuando faltaban los indios necesarios, las

¹²⁵ Ibid, f: 532r.

¹²⁶ El servicio del tostón era un impuesto especial que recaía sobre la población indígena, consistente en cuatro reales anuales, cuyo destino era el sostenimiento de la Armada de Barlobento.

¹²⁷ AGI, México 1024, Cuaderno nº 3, Francisco de Espinosa defensor general de los naturales, sobre que se cancele el servicio del tostón, 1637, ff. 240r-243v.

¹²⁸ AGI, México 366, Memorial de los beneficiados de las doctrinas de los pueblos de la provincia de Campeche contra los repartimientos de los gobernadores. Madrid, 5 de abril de 1680. Impreso.

¹²⁹ AGI, México 1035, Certificaciones de los religiosos, Certificación de fray Antonio Rosado, guardián del convento

propias justicias tenían que acudir para cumplir con la asignación. Pero apuntaban la existencia de una probable contratación voluntaria cuando afirmaron que también había españoles particulares que "por favor se valen para conseguir lo mismo". Los de Cacalchén se quejaron porque los indios que acudían a servir a Mérida escapaban y no regresaban a su pueblo por los azotes y malos tratos recibidos.¹³⁰

Los alcaldes de la villa de Valladolid, como se ha señalado, también imponían obligaciones de servicio personal en los pueblos de su jurisdicción. Estos cargueros operaban una amplia red de cuotas de trabajadores forzosos y fueron denunciados por agravios en diferentes ocasiones. El pueblo de Kikil, visita del de Tizimin, se quejaba en 1669 de que los alcaldes de la villa daban mandamientos a los españoles, mestizos y mulatos, y "hasta a los negros", para que los naturales les hiciesen milpas, por lo que "los indios que dejan de hacer milpas suyas por hacer la[s] de éstos que sacan los mandamientos, quedan pobres".¹³¹ Esta misma denuncia la representaron los curas de Valladolid en el mismo año, pues afirmaban que los alcaldes sacaban indias de los pueblos para que hilasen, así como "indios que llaman *lunesmeyahes* para sí y para muchos vecinos cada semana", carga que se añadía a los mandamientos de trabajo librados por el gobernador, lo que en opinión de los eclesiásticos era un fuerte agravio para los indios, pues los pueblos no tenían la cantidad de indias e indios que se necesitaba para tantas obligaciones como les exigían. Los encomenderos por su parte, además de los abusos en el cobro de sus tributos, obligaban a sus encomendados a hacerles "cantidades de milpas".¹³²

Los pueblos que se encontraban en el área cercana a Mérida seguramente padecían con más fuerza las diversas cargas de trabajo ordenadas desde la ciudad. El guardián de Conkal afirmaba en 1700 que por este motivo el pueblo estaba desierto pues no dejaban a los indios "parar en sus pueblos a cobrar amor a sus mujeres e hijos ni criar cosa de que puedan sustentarse" pues debían ir a servir a Mérida en "un continuo trabajo sin medrar cosa" y al regresar pasaban de largo llevando despachos del gobernador como correos y cumplían mandamientos de trabajo sacando sal y en las atalayas de las costas quemando *gaycan*; además, de los pueblos daban indios con sus cabalgaduras para el transporte de los géneros del repartimiento del gobernador. De manera que sólo quedaban en el pueblo las justicias vigilando a las indias que trabajaban en la elaboración

de San Miguel de Maní y fray Francisco de la Cámara, doctrinero, 24 de junio de 1700, ff. 707r-v.

¹³⁰ AGI, México 1035, Peticiones en maya y trasuntadas al castellano de los pueblos de Sisal, Uayma y Cacalchén, 8, 11 y 20 de junio de 1700, ff. 723r-729v.

¹³¹ AGI, Escribanía 318-A, Escrito en maya de Kikil y su trasunto, 11 de marzo de 1669, ff. 126r-128v. Lo mismo refieren los del pueblo de Tecay, ff. 116r-118r. Los demás pueblos dependientes de Tizimin sólo hablan en general de haber recibido muchos mandamientos de trabajo sin especificar de quién.

¹³² AGI, Escribanía 318-A, Certificación de los curas de Valladolid Antonio Burgos Cansino y Fernando Delgadillo

de las mantas y patíes de los repartimientos.¹³³ Declaraciones de 11 pueblos de la jurisdicción de Mérida, realizadas en 1722, indican que de ellos acudían a cumplir con el servicio de mandamientos a personas particulares 70 indias y 50 indios.¹³⁴ La demanda de servicio que generaba Mérida seguramente incidió en que los pueblos comarcanos a esa ciudad estuvieran "exhaustos y despoblados de habitantes", como decía el cabildo en 1722 para justificar que vinieran indios de servicio de pueblos más lejanos.¹³⁵

Como no sólo el gobernador imponía servicio personal sobre los pueblos de indios, las quejas también eran constantes contra diversos españoles que se valían de su posición de poder para acceder al trabajo forzoso. Entre las denuncias sobre abusos cometidos por los encargados de establecer los contratos de repartimiento y cobrarlos estaba el obligar a los indios a realizar diversos tipos de servicio, como el caso del mulato Juan Ignacio Palomino, personero del repartidor capitán Juan del Castillo, quien compelia a los indios de los pueblos de la guardianía de Oxkutzcab a hacerle "milpas considerables" y enviaba a otros a trabajar en obras de construcción de edificios y a diversas estancias, especialmente a Tabi.¹³⁶

El tipo de servicio más señalado por gravoso fue el de las indias asignadas por mandamientos especiales para servir como amas de leche o *chichiguas*, por lo que fue especialmente cuestionado por quienes abogaban por el trabajo libre de los indios. Sobre este punto haría hincapié el obispo Gómez de Parada para ilustrar el grado de compulsión prevaleciente sobre los indígenas y demandar la cancelación del servicio personal forzoso. Pero las quejas contra esta costumbre pueden encontrarse desde mucho antes del arribo de este obispo. Un ejemplo de este tipo de denuncias se encuentra en el mencionado escrito de 1680 de los curas de Campeche. Informaron al rey sobre las llamadas *chichiguas* que los vecinos españoles

pasan a compeler a las indias que están criando sus hijos al pecho, con orden y mandamiento del gobernador, a que vengan a la ciudad a criar los de las españolas, y aunque se resisten y representan que no tienen quien les críe los propios en el pueblo, no se les admite esta excusa, y los más de los recién

de la Cerda sobre los agravios que reciben los indios, Valladolid, 2 de abril de 1669, ff. 209r-210r.

¹³³ AGI, México 1035, Certificación de fray Felipe de Armas guardián del convento de San Francisco de Conkal, 9 de junio de 1700, ff. 705r-706r.

¹³⁴ AGI, México 1020, Declaraciones de las justicias de 11 pueblos inmediatos a Mérida ante el gobernador, Mérida a 16, 17, 18 y 23 de agosto de 1722, ff. 816r-822v.

¹³⁵ AGI, México 1020, Representación del cabildo de Mérida sobre los perjuicios de la supresión del servicio personal de los indios, Mérida a 18 de septiembre de 1722, ff. 55r-65r.

¹³⁶ AGI, México 1035, Certificación de fray Diego Gallardo guardián del convento de San Francisco de Oxkutzcab y del doctrinero fray Juan de Herrera Novelo, 8 de junio de 1700, ff. 708r-709r.

*nacidos indios se mueren por falta de alimento (y aun sus madres) por padecer el dolor en la consideración de ver a sus hijos perecer por alimentar los extraños.*¹³⁷

Sin embargo, son las denuncias del obispo Gómez de Parada las que presentan las onerosas condiciones que este servicio implicaba. En síntesis el prelado afirmaba que tanto gobernadores como encomenderos obligaban a las indias "contra toda su voluntad y natural inclinación" a abandonar al hijo natural en su pueblo "para venir a sustentar y cuidar el ajeno" por un corto salario de dos pesos, obligándolas además a realizar otros servicios, incluyendo el de la manufactura de mantas.¹³⁸

Al procurador de la provincia no le quedó más remedio que coincidir con el informe del obispo en lo relativo al corto salario y a quiénes otorgaban el servicio, pero defendió enfáticamente su necesidad argumentando que de lo contrario la supervivencia de los españoles estaría en entredicho pues peligrarían los hijos y aun las madres "viéndose precisadas a criar a sus hijos, a causa de las ningunas fuerzas que adquieren por la poca sustancia de los bastimentos, y así se atenuarían los españoles". Agregaba que las *chichiguas* eran vestidas y mantenidas con suficiencia durante el tiempo que alimentaban a los hijos de los españoles. El procurador levantó a su vez una denuncia contra los eclesiásticos al afirmar que ellos también obligaban a las indias a prestar este servicio a personas particulares, de su propia autoridad y sin la intervención de los encomenderos ni del gobernador. Empero, aceptaba que las indias acudían a cumplir esta obligación "con repugnancia", pero intenta explicar esta renuencia por el hecho de que en las casas españolas las obligaban a vivir con honestidad y porque al dejar sus pueblos también dejaban "la vida licenciosa que en ellos tienen, aunque a poco se hallan gustosas". Según el procurador, este servicio debía ser compulsivo porque no era factible conseguir voluntarias ni siquiera pagándoles el doble del salario, por lo que pedía al rey que fuera piadoso con los españoles y "no permitir que un padre vea morir a su hijo de necesidad por no haber quien lo críe".¹³⁹

De manera que los abusos no pudieron negarse ni siquiera por los acérrimos defensores de las bondades del servicio forzoso. Así, el cabildo de Mérida reconocía en 1723 que era verdad

que en una u otra circunstancia se ha experimentado que, arrebatado algún individuo de codicia, haya excedido en la carga del servicio haciendo tejer o hilar,

¹³⁷. AGI, México 366, Memorial de los beneficiados de las doctrinas de los pueblos de la provincia de Campeche contra los repartimientos de los gobernadores. Madrid a 5 de abril de 1680. Impreso.

¹³⁸. AGI, México 1038, Informe del obispo Gómez de Parada al rey sobre su visita.

¹³⁹. AGI, México 1020, Representación del procurador de la provincia de Yucatán don Juan de Zuazua y Mújica ante la Audiencia, México a 4 de septiembre de 1723, ff. 349r-v.

*en otra arrojarse de las paredes una india por salir a lograr los riesgos de su libertad y en algunas pasar de los límites del castigo. Pero el error de un particular no se debe atribuir a detestable vicio del común.*¹⁴⁰

Los alegatos de los defensores del servicio forzoso tenían que contemplar estos excesos y justificarlos. La necesidad del servicio para la conservación de la provincia fue el principal argumento manejado y fue sustentado, por ejemplo, por el obispo Juan Cano de Sandoval, el deán de catedral y el cabildo de Mérida en los pareceres que redactaron en 1687¹⁴¹ contra la supresión del servicio, pues aseguraban ser necesario para la conservación de los dos estados y se limitaron solamente a sugerir el aumento del salario en un real, lo que se pudo lograr para los años sucesivos. Según la certificación del escribano mayor de gobernación sobre el servicio, redactada en 1722,¹⁴² el sistema de la tanda funcionaba siguiendo las disposiciones contenidas en las ordenanzas del doctor Palacios y, desde el gobierno de Alonso de Meneses, no sólo no se había aumentado la cuota de servicio sino que a muchos pueblos se les había disminuido, en vista de los apuros que pasaban los indios debido a las epidemias y escasez de bastimentos. La disminución de la cuota se realizaba a solicitud de los caciques y justicias que alegaban el decremento de los tributarios de sus pueblos, por lo que se puso en práctica que al fallecer algún vecino que era poseedor de mandamiento de pueblos lejanos de la ciudad se cancelaba la obligación, a pesar de que hubiese solicitudes de otro vecino necesitado del servicio. Se señalaba que los mismos eclesiásticos habían certificado la disminución de las cuotas de servicio en los pueblos de sus administraciones, y afirmaba el escribano que incluso se hacían suspensiones totales del servicio durante el tiempo de las epidemias. Todas estas medidas, a decir del redactor de la certificación, se llevaban a cabo para el "mayor alivio y sosiego" de los indios, así como para procurar su conservación, de la que dependía la manutención del propio servicio personal y de la provincia entera.¹⁴³

¹⁴⁰ AGI, México 1020, Representación del cabildo de Mérida al rey hecha el 3 de julio de 1723 y recibida el 21 de febrero de 1724, ff. 305v-306r.

¹⁴¹ Los tres pareceres se encuentran en AGI, México 1020, ff. 595v-604r.

¹⁴² AGI, México 1020, Certificación de don Gerónimo del Puerto escribano mayor de gobernación y guerra sobre el funcionamiento del servicio personal, Mérida a 27 de julio de 1722, ff. 389r-390v. Repetido en las ff. 481r-482v.

¹⁴³ AGI, México 1020, Certificación de don Gerónimo del Puerto, f. 390r. Otra certificación específica que el gobernador Cortayre no sólo no había emitido nuevos mandamientos sino que rebajó del padrón de beneficiados a los muertos y a quienes eran acusados de maltrato a los indios. Véase AGI, México 1030, Certificación del oficial mayor de que el gobernador Antonio de Cortayre no aumentó los mandamientos de servicio sino que los ha rebajado, Mérida a 28 de junio de 1723, ff. 128r-v.

Controversia sobre los *ahcuchpaches*

Desde la misma guerra de conquista, los españoles utilizaron a los indios para cargar pertrechos y bastimentos en sus campañas. Esta actividad desde luego que no era nueva para la población maya yucateca, pues el mismo Diego de Landa señaló que "sus mulas y bueyes son la gente".¹⁴⁴ Sin embargo, los abusos perpetrados por las imposiciones en este rubro de trabajo durante el difícil establecimiento del sistema colonial generaron múltiples quejas de los indios, al tiempo que la legislación indiana condenaba la práctica de cargarlos.¹⁴⁵ Un proceso similar se vivió en el Centro de México, donde desde los primeros años de la colonización se utilizó a los indígenas para las tareas de acarreo, con los consiguientes abusos, por lo que la política colonial intentó imponer muchas regulaciones. Finalmente se logró introducir recuas que realizaban el transporte de cargas en las principales rutas comerciales.¹⁴⁶

Los conflictos por el uso de *tamemes* en Yucatán se hacen evidentes cuando en el concierto celebrado en 1553 entre el cabildo de la ciudad de Mérida y los franciscanos se acordó estipular regulaciones en este ramo del trabajo indígena, especialmente para el transporte de mercancías.¹⁴⁷ Los frailes intentaron infructuosamente cancelar el uso de *ahcuchpaches*¹⁴⁸ o *tamemes* aduciendo que era demasiado gravoso para los indios, en tanto los colonos argumentaban ser necesario dada la situación de la provincia, sin caminos adecuados para el tránsito de bestias y carretas ni recuas suficientes. Roys señala que al momento de la conquista los antiguos caminos anchos o *sacbé*s¹⁴⁹ estaban completamente abandonados y que las vías del comercio eran veredas angostas y ásperas a través del monte espeso, con un claro que apenas permitía el paso de un hombre y su carga, por lo que los españoles los encontraban difíciles de transitar.¹⁵⁰ Para paliar el problema y ante la imposibilidad de dejar de cargar a los indios se acordó un arancel de salarios que estipuló la conducción de bastimentos que los indios

¹⁴⁴ Landa, D., *Relación*, p. 40.

¹⁴⁵ Una revisión de la controversia por el transporte de los tributos puede consultarse en García Bernal, M.C., *Indios y españoles en Yucatán*, pp. 407-415.

¹⁴⁶ Ver Gibson, Ch., *Los aztecas bajo el dominio español*, pp. 227-228.

¹⁴⁷ Firman este concierto fray Lorenzo de Bienvenida como custodio, fray Francisco de Navarro como guardián de Mérida, fray Diego de Landa como guardián de Izamal y el maestro de novicios. Por el cabildo firman don Francisco de Montejo como alcalde, Gaspar Juárez como regidor y otros cargueros. Ver Traslado del concierto, en DDQAM, tomo II, Doc. LV-5, pp. 102-105.

¹⁴⁸ De *cuch*: carga que el hombre o la bestia llevan a cuestras y *pach*: espalda de cualquier animal y del hombre. DMC, pp. 342 y 615. Literalmente cargar en las espaldas.

¹⁴⁹ De *sak*: cosa blanca y *be*: camino. DMC, pp. 709 y 46. Literalmente se traduce como camino blanco. Se trataba de grandes caminos, de incluso 8 metros de ancho y hasta 100 kms. de largo que unían los principales asentamientos de la península, al parecer construidos por motivos ceremoniales para ser utilizados en las peregrinaciones.

entregaban por tasación a los encomenderos: maíz, gallinas, frijol, ají, ollas, cántaros, comales, etcétera, y que debían ser llevados a Mérida para el sustento de los españoles. La carga se pagaría a razón de 20 cacao por jornada¹⁵¹ entregados a los mismos indios sin la intervención de intermediarios. En el caso del transporte de las mantas y cera de tributo el pago se acordó en medio real de plata por jornada, obligándose el encomendero a pagarlo y los indios a realizar el transporte. Finalmente se intentó remediar el problema del trabajo indígena aplicado a la conducción de bienes con la petición de que el alcalde mayor estudiara con los franciscanos los medios adecuados para abrir un camino de carretas desde la ciudad hasta el mar para eliminar el uso de *tamemes*. Poco después, el acuerdo sobre el pago fue rectificado por la Audiencia de los Confines en 1558 mediante una provisión que ordenaba se pagase un real por el transporte de las mantas y la cera y medio real por el maíz y otros bastimentos por cada jornada que consistiría en cinco leguas.¹⁵²

Diversas cédulas y otros documentos de la época indican que durante el siglo XVI una gran parte de los servicios personales se concentraron en el transporte de maíz y otros bienes alimentarios como gallinas, miel, sal, etcétera, y de mantas y cera para el comercio exterior. La encomienda también tenía privilegios en este sentido, que los colonos de Yucatán supieron aprovechar. El capítulo de las Ordenanzas Reales para la Nueva España de 1528 prohibía tajantemente, bajo graves penas pecuniarias, que se empleara a los indios como cargadores, con salario o sin él ni aun contando con su consentimiento, pero permitía que llevaran su tributo de encomienda al lugar en donde residiera el beneficiario, con la única salvedad de que la distancia no excediese de 20 leguas y que el transporte fuera consentido por los indios y retribuido. Esta prohibición se refrendó mediante una real cédula de 1549 que negó la validez de las excepciones que se hacían con el argumento de que en algunas provincias no existían caminos abiertos ni recuas suficientes, planteamiento una y otra vez utilizado en Yucatán, pues la cédula consideraba que "no tenemos esto por necesidad bastante" y por tanto volvía a prohibir de manera tajante que se cargara a los indios, sin salvedad alguna.¹⁵³ A pesar de estas reiteradas prohibiciones se continuó con la práctica de emplear como *tamemes* o *ahcuchpaches* a los indios como lo prueba la

¹⁵⁰ Roys, R.L., *The Indian Background*, p. 51.

¹⁵¹ Se establece que la distancia por jornada era igual a 5 leguas.

¹⁵² Esta provisión se libró en Guatemala en febrero de 1558 y se recibió y acató en Mérida en julio del mismo año. DDQAM, tomo II, Doc. LV-7, pp. 107-108.

¹⁵³ Capítulo de las Ordenanzas Reales de la Nueva España, Toledo, 4 de diciembre de 1528; y Real cédula que manda no se carguen a los indios, Valladolid, 1º de junio de 1549; en DDQAM, tomo II, Doc. LV-1 y 3, p. 95 y 98-101.

provisión -ya mencionada- de la Audiencia de los Confines de 1558, que funcionó durante algún tiempo como arancel para la carga de mercancías.¹⁵⁴

La discusión por las condiciones del acarreo de mercancías estuvo íntimamente vinculada a la necesidad de impulsar la apertura de los caminos y fomentar la arriería. Quienes pugnaban por adecuar el trabajo indígena a las regulaciones generales sabían que aquellos beneficiados por este tipo de trabajo apelaban a las salvedades de la ley para mantener una situación de excepción. Tal era el caso de los alegatos en el sentido de que la tierra no era apta para que se abrieran caminos ni para la crianza de animales de carga, utilizados como argumento para continuar cargando a los indios con bastimentos y mercancías. En esta controversia destacó la actuación del alcalde mayor Diego Quijada, quien el 17 de agosto de 1562 emitió un auto revocando las tasaciones hechas por el licenciado Jufre de Loaiza que ordenaban el acarreo de los tributos pagando a los indios su salario. Quijada justifica esta orden por considerar que los caminos estaban limpios y de la mayor parte de los pueblos se podría "traer los dichos tributos y bastimentos en bestias de carga". Para el caso de aquellos pueblos que no pudiesen transportar la carga más que con indios, se tendría que hacer un "conocimiento de causa".¹⁵⁵

El alcalde mayor expidió este auto a pesar de la opinión en contrario que había emitido el provincial franciscano fray Diego de Landa en una respuesta a un requerimiento del propio alcalde mayor, emitido el 9 de abril de 1562, para que entregara despachos que tenía en su poder. En su respuesta el provincial levantaba varias acusaciones contra Quijada, como el hecho de "hacerme requerimientos en persona y alborotarme el monasterio con junta de gente y alguaciles", señalando que su petición no tenía el fin de acatar disposiciones reales puesto que bien sabía se violaban muchas otras disposiciones, entre ellas el uso de indios *tamemes* y el trabajo forzoso, como el que tenía el alcalde en su propia casa. Pero la más grave acusación se enfocó a la conducción de mercancías, pues según Landa lo que en realidad deseaba Quijada era oprimir al pueblo y despoblar la ciudad de Mérida al intentar prohibir el transporte de los bastimentos que se requerían, pues sin este abasto no se podrían sustentar los españoles, "por estar esta ciudad muy llena de gente y poblada en provincia estéril y de muy poca gente" indígena asentada en su entorno inmediato; además señalaba la considerable distancia que había entre la ciudad y las provincias de las que obtenía el sustento. Agregaba, como argumento contra la prohibición, la carencia de

¹⁵⁴ Real provisión de la Audiencia de los Confines, Guatemala, febrero de 1558, en DDQAM, tomo II, Doc. LV-7, pp. 107-108.

¹⁵⁵ Peticiones de Joaquín de Leguizamo, procurador general de la ciudad de Mérida, y otros papeles sobre lo que trató el doctor Quijada en el asunto de cargar los indios con los tributos y otras mercancías. 1563-1564, en DDQAM, tomo II, Doc. LV-11, p. 121.

bestias de carga y el aumento de los costos al emplear caballos, al grado de que la gente pobre y forastera no tendría posibilidad de sustentarse. No podía faltar un argumento final esgrimiendo la amenaza de la despoblación española de la región por estar los vecinos "todos viejos y mancos y ser la provincia grande".¹⁵⁶

La oposición generalizada a la prohibición de cargar a los indios con los tributos y bastimentos obligó a Quijada a recurrir también a las continuas excepciones, librando licencias especiales a diversos encomenderos para poder utilizar a los indígenas de sus encomiendas en el transporte de géneros. Tal es el caso de la licencia concedida a favor de Juan Gómez en 4 de mayo de 1563 para que pudiese traer a Mérida los tributos y bastimentos que los indios le debían dar de obligación, pero se le encargaba pagar el acarreo según lo proveído por el licenciado Loaiza. Sin embargo en la licencia no deja de señalar que se libraba "atento a que esta tierra es muy fragosa y montuosa y que de presente no se pueden traer los dichos tributos de otra manera".¹⁵⁷ Sin embargo, poco tiempo después el alcalde mayor dio marcha atrás y decidió cancelar todas las licencias por él expedidas a través de un mandamiento librado en agosto de 1563 en el cual, tras reconocer haber dado esos permisos, señalaba que esto contravenía directamente la provisión real que se había pregonado para que no se cargase a los indios ni hubiera *tamemes*. Por tanto mandaba revocar el efecto de las mencionadas licencias en vista de que todavía no se habían usado y no convenía se ejercieran. También prohibió a los vecinos que usasen sus licencias y les ordenó traerlas y exhibirlas, en un lapso de tres días; al mismo tiempo mandó se les devolviesen los derechos que habían pagado por ellas.¹⁵⁸ Este mandamiento se pregonó al día siguiente y dos días después el procurador de Mérida, Francisco Palomo, solicitó una extensión del plazo para la entrega de las licencias por otros tres días más, plazo que aprovechó para preparar una solicitud de suspensión del auto pidiendo se recibiese información y presentando un cuestionario para hacer una información con testigos.

La solicitud fue presentada ante Quijada el mismo mes de agosto del propio año de 1563 y para justificar su defensa del acarreo compulsivo el procurador argumentó la aspereza de la tierra como impedimento insalvable para abrir caminos "aunque hubiera, como no hay, muchos millares de pesos de oro", así como por la carencia de las bestias suficientes para el acarreo mediante arrias. Sin embargo, reconocía el mérito del alcalde mayor al promover la apertura del camino de

¹⁵⁶ Ibid, pp. 118-120.

¹⁵⁷ Ibid, p. 120.

¹⁵⁸ Ibid, p. 121. Quijada argumentó, para revocar las licencias, que ya había suficientes caminos para el transporte de tributos y mantenimientos, pero según García Bernal en realidad a la fecha faltaba mucho por hacer al respecto. García Bernal, M.C., *Indios y españoles en Yucatán*, p. 409.

Mérida al puerto de Sisal, que había relevado a los indios de cargar las mercancías que se importaban y las mantas y cera que exportaba la provincia. Finalmente se abordaba el asunto principal: el cuestionamiento a la cancelación de las licencias que se habían otorgado a los encomenderos para que los indios de sus encomiendas les transportaran sus tributos y bastimentos. Solicitaba se mandase sobreseer el auto de cancelación y que las licencias se mantuvieran vigentes. El procurador ofreció información de testigos para reforzar su petición y solicitó se indagara con base en un interrogatorio que contenía 16 preguntas. La octava estaba destinada a probar que el acarreo no era oneroso para los indios con base en una sorprendente afirmación: que la población maya registraba un alto crecimiento por lo que a un indio sólo le tocaba la tarea de servir como *tameme* una vez cada dos años. En otras preguntas se hizo hincapié en las condiciones especiales de la tierra: la dificultad para construir caminos, la carencia de fuentes de agua, la escasez de bestias de tiro y carga, la esterilidad para el cultivo del trigo en contraposición con una tierra rica para los cultivos y aprovechamientos indígenas, etcétera. Por tanto en la pregunta número 14 se apelaba a las conocidas excepciones de la ley por considerar no haber otra provincia de la calidad de Yucatán y por tanto se debía aplicar "más que en otra ninguna" la salvedad legal que señalaba poderse cargar a los indios "en las partes y lugares fragosos".¹⁵⁹ Los interrogatorios de los testigos se realizaron al día siguiente, 27 de agosto, y se presentaron tres vecinos de la ciudad de Mérida: un mercader, el deán de catedral y el provisor de la ciudad. Las diligencias realizadas por el procurador Francisco Palomo fueron exitosas pues obligaron al alcalde mayor a dar un nuevo giro y contradecirse una vez más. El mismo día 27 de agosto emitió un auto dejando en vigor las licencias que había expedido pero aclaró que estos permisos serían válidos únicamente por ocho meses, lapso durante el cual se debían preparar bestias y carretas para el futuro, de manera que el alcalde sólo difería la prohibición.¹⁶⁰

La medida de cancelar el acarreo de los tributos y bastimentos motivó que Joaquín de Leguizamo, procurador general del cabildo de Mérida, hiciese diversas peticiones ante el propio alcalde mayor el 8 de enero de 1564 solicitando se revocase esa orden, aduciendo que el licenciado Loaíza había tenido poderes suficientes para realizar la tasación cuestionada, en tanto que Quijada no tenía facultad expresa del rey para retasar la provincia. Alegaba que acceder de esa manera a los tributos era indispensable para el mantenimiento de los españoles de la provincia de Yucatán, los cuales -afirmaba- estaban "como en frontera", procurando la sujeción de los

¹⁵⁹ Peticiones de Joaquín de Leguizamo, procurador general de la ciudad de Mérida, 1563-1564, en DDQAM, tomo II, Doc. LV-11, pp. 122-126.

¹⁶⁰ Ibid, p. 136.

naturales y la predicación de la doctrina "porque estos indios son nuevamente conquistados y traídos al dominio de su majestad y están muy indómitos y cada día en términos de se rebelar y alzar". También argumentó el beneficio que recibían los indios al ser utilizados como *ahcuchpaches*, pues decía no serles perjudicial "antes en su provecho" porque, de acuerdo con sus propios cálculos, no le tocaba a cada indio servir más que una vez cada siete años en traer mantas y cera con salario de un real diario y una vez al año el maíz y otros bastimentos, en lo que "se les paga bastante su trabajo". Sobre la distancia, aseguró Leguizamo que por lo común era entre diez y quince leguas, y sólo seis o siete pueblos estaban a veinte. También se manifestaba contra la apertura de caminos por considerar imposible el hacerlos y porque el trabajo que implicaba su construcción acarrearía un gran daño a los mismos indios. Solicitaba finalmente a Quijada que no se entremetiera en la costumbre aceptada del transporte de los tributos, sino que permitiese que los indios "traigan según y como la dicha tasación lo declara".¹⁶¹

La agitación promovida por la corriente opositora a las políticas emprendidas por el doctor Quijada y encabezada por el grupo de los encomenderos, involucró al primer obispo de Yucatán fray Francisco de Toral. El rey envió al prelado una real cédula, en junio de 1565, comunicándole tener noticias en el sentido de que a partir de que se publicó y empezó a aplicar una orden real para prohibir que los indios se cargasen, el obispo se había asociado con los encomenderos y los había apoyado al decir que esa orden no debía cumplirse porque no tendrían con qué sustentarse. Desde luego el rey aclaraba en su carta no haber dado crédito a esas noticias por la confianza que le inspiraba el obispo y le encargaba que pusiera especial cuidado, como prelado y protector de los indígenas, en "no consentir que sean molestados con las dichas cargas ni otras cosas, pues veis el daño que de ello se les sigue y ha seguido"; además lo conminaba a vigilar se cumplieran todas las leyes de protección de los naturales y "que ninguno de ellos se cargue".¹⁶²

En una carta de 10 de febrero de 1565,¹⁶³ el doctor Quijada le informó al rey sobre varios asuntos relacionados con su administración como alcalde mayor, y desde luego el problema generado por la prohibición de cargar a los indios fue uno de ellos. Reiteró haber informado con anterioridad sobre su empeño en erradicar por completo la costumbre de utilizar a los indígenas como cargadores, así como en construir la red de caminos y fomentar la existencia de bestias de carga y carretas. Afirmó haber aderezado caminos y hecho calzadas y que durante su gobierno ya

¹⁶¹ Ibid, pp. 113-118.

¹⁶² Real cédula al obispo de Yucatán sobre el cargar los indios, 25 de junio de 1565, DDQAM, tomo II, Doc. LV-14, pp. 159-160.

¹⁶³ Carta del doctor Diego Quijada a Su Majestad, haciendo relación de varios asuntos pertenecientes a la administración de la provincia de Yucatán y Tabasco, Mérida, 10 de febrero de 1565, DDQAM, tomo II, Doc. LVIII,

habían siete u ocho arrias que transitaban comúnmente por la provincia y en la ciudad diez carretas dedicadas al transporte de mercancías. Pero reseñaba también las diligencias opositoras por lo que manifestó su temor de ver cancelada su labor. Ofreció una explicación de la oposición al describir el carácter e intereses de los vecinos españoles de la provincia, a quienes acusó de levantarle falsos testimonios y recurrir a testigos dolosos para sustentar sus causas. Su descripción fue en los términos siguientes:

*no hay cosa más odiosa para los vecinos españoles que proveerse alguna cosa en favor de estos naturales y para su remedio, porque después que los conquistaron entienden que tienen en ellos adquirido el mismo derecho que en sus esclavos, y ojalá con esto se contentasen y no quisiesen hacerlos bestias y aprovecharse de ellos como de tales.*¹⁶⁴

Los intentos del doctor García de Palacios a principios de la octava década del siglo XVI también fueron infructuosos al tratar de erradicar la expresión más condenada del acarreo de géneros y mercancías: el que se cargase directamente a los indios. Sin embargo en su *Relación y Forma* estipuló como ordenanza real el que no se continuara empleando a los cargadores indígenas más que por contratación libre pues señalaba parecer "cruel que habiendo tantas cabalgaduras y tan baratas, usemos de hombres en el oficio para que fueron criadas las bestias".¹⁶⁵ Este ordenamiento quedó como letra muerta pues el sistema de acarreo compulsivo se impuso.

La construcción de caminos

Queda claro que la controversia sobre permitir o cancelar el trabajo indígena destinado al acarreo de mercancías estuvo estrechamente ligada al problema de la construcción de caminos que hubieran permitido liberar a los indios de esta tarea. De aquí que, como vimos líneas arriba, Diego Quijada hubiese puesto especial empeño en impulsar una red caminera con la apertura de caminos reales en toda la provincia y caminos secundarios que comunicaran la totalidad de los pueblos de indios con los caminos reales, así como en la formación de arrias y carretas. La oposición fue general y una de las peticiones presentadas por el procurador Leguizamo el 8 de enero de 1564¹⁶⁶

pp. 166-181.

¹⁶⁴ Ibid, p. 178.

¹⁶⁵ *Carta-relación*, p. 130.

¹⁶⁶ DDQAM, tomo II, Doc. LV-11, p. 131-135. La transcripción señala el año de 1563 pero se trata de un error pues

ante Quijada solicitaba cesaran los trabajos de construcción de caminos, pues eran en "grandísimo daño y perjuicio de la vida y salud y haciendas y sosiego de los indios" y de los encomenderos. Para avalar su solicitud expuso varios argumentos. El primero hacía hincapié en la defensa de los naturales al describir el rudo trabajo de la apertura de caminos en una tierra donde habrían de romperse "número infinito de gruesas peñas seborucos y piedras grandísimas que en todos los caminos hay y desenterrar y sacar otras muchas", y que todo esto debía hacerse sólo con la fuerza y trabajo de los indios, al que calificaba de "trabajo infinito e insoportable para ellos" que les causaba daño, muerte, enfermedades, lesiones y pérdida de sus haciendas porque era "cosa a que ellos no son usados ni gentes humanas lo podrán sufrir". Terminaba este argumento advirtiendo sobre la eterna amenaza de la huida de los indios a los montes.¹⁶⁷

Un segundo argumento en la petición de Leguizamo contra las obras de apertura de caminos era la magnitud de la empresa. Aseguraba que aunque los naturales se dedicasen exclusivamente a este trabajo "primero se acabarán los indios que los caminos" pues calculaba que las leguas que se habían de abrir y aderezar eran "más de ciento en círculo y cuadro" y en muchos lugares no había la tierra necesaria, por lo que se habría de traer cargada a cuestras. A esto se aunaba la carencia de agua que obligaba a acarrearla de lejos o a abrir pozos de diez a 15 brazas de profundidad con mucho trabajo "por ser peña viva toda la tierra". Otro argumento apuntaba que el trabajo impuesto a los indios no cesaba al culminar la apertura del camino, dada la necesidad de allanarlos continuamente debido a la erosión producida por el viento y el agua que obligaba a separar la tierra liviana de la piedra y evitar el crecimiento del monte, que en el lapso de uno o dos años volvía a crecer sobre el camino impidiendo el tránsito de hombres, carretas y bestias. Un último argumento señalaba que los indios tenían sobre sí muchas otras obligaciones y trabajos por lo que no podrían dedicarse a abrir caminos. En este sentido se enlistaron las obras de la catedral, monasterios, hospital y casas de los vecinos, así como el *tianguis* "y otros servicios personales", a más de sus propias sementeras, pues sólo hasta cosechar, por el mes de octubre, podían tener algún tiempo disponible.¹⁶⁸ Por lo expuesto, Leguizamo pedía la completa revocación de la orden de construir caminos en la provincia.

El alcalde mayor respondió esta petición y los otros requerimientos de la parte opositora dos días después de que le fuera formulada, el 10 de enero del propio año de 1564, y rechazó todos los argumentos esgrimidos por el procurador de Mérida. Ordenó que los indios prosiguieran los

esta petición fue contestada por el alcalde mayor dos días después, el 10 de enero de 1564.

¹⁶⁷ DDQAM, tomo II, Doc. LV-11, p. 132.

¹⁶⁸ Ibid, pp. 133-135.

trabajos de apertura de caminos en tanto no tuviesen que atender sus sementeras. Acusaba abiertamente al Cabildo meridano de que su oposición a la construcción de caminos escondía la defensa de su propio interés, pues su única intención era evadir el cumplimiento de la real provisión que ordenaba cancelar el uso de los indios como *ahcuchpaches*. Al parecer para Quijada quedaba claro que el interés de los vecinos era mantener sus prerrogativas derivadas del trabajo compulsivo. Finalmente, a la petición de que no fueran revocadas las licencias para cargar a los indios, el alcalde mayor contestó reafirmando lo ya dispuesto mediante el auto de 27 de agosto de 1563 que concedía una prórroga para que los encomenderos se avituallaran de las bestias y carretas necesarias para el transporte de sus tributos y bastimentos.¹⁶⁹ Al procurador no le quedó más remedio que presentar, el mismo día 10 de enero, una nueva apelación ante el rey y la Audiencia de México y solicitar testimonios de todos los autos para proseguir su causa. El alcalde mayor negó la apelación alegando que él sólo era ejecutor, pero concedió un plazo de 90 días para que sus opositores acudiesen a la Audiencia a presentar su causa y conseguir una sentencia, en el entendido de que si transcurría este lapso sin noticias serían ejecutados los autos.¹⁷⁰

La constante y apasionada oposición que encontró Diego Quijada a su proyecto de abrir los caminos lo obligó a realizar una información en varios pueblos preguntando a caciques y principales "experimentados" si las vías podían abrirse sin dificultad y sobre las tareas necesarias para su conservación, así como sobre los posibles daños que pudieran recibir los indios en el trabajo de abrirlos y mantenerlos. En su juicio de residencia se encuentran las averiguaciones realizadas en Homún, Maní y Tacul a dirigentes indígenas de distintos pueblos. En Homún, el 10 de enero de 1564, se recibió información de don Francisco Namón, cacique y gobernador de Hocabá, y afirmó haber tratado el asunto con todos los principales de su pueblo, quienes habían acordado que la obra los beneficiaba. Declaró que su pueblo distaba ocho leguas de la ciudad de Mérida y que en tan sólo 15 días allanaron, desmontaron y abrieron el camino. En la labor de desmonte utilizaron 1 600 hombres y para allanar el terreno y permitir el paso de carretas se ocuparon otros 800. En opinión de este cacique, la labor de mantenimiento se reducía a cortar algunos árboles que crecían de las raíces que quedaban de los árboles y retirar aquellas piedras que se descubrían con las aguas. Desde luego afirmaba que este trabajo era mucho menor que emplear a los indios en cargar los tributos y bastimentos, pues sólo para llevar el maíz de los pueblos de la provincia de Hocabá, sin tener en cuenta las otras cosas que tributaban como cera, miel y gallinas, se empleaban más de 2 000 hombres durante tres días en esta tarea y aun cuando se les pagaba

¹⁶⁹ Ibid, p. 135.

¹⁷⁰ Ibid, pp. 136-137.

este trabajo, declaraba serles más conveniente abrir el camino y "dar el tributo dentro, en su casa".¹⁷¹

La declaración de don Lorenzo luit, cacique de Huhí, pueblo de la provincia de Hocabá, va en el mismo sentido que la anterior ratificando los beneficios que consideraba recibían los indios por la apertura del camino al relevarlos del pesado trabajo de *tamemes*. Afirmó que los indios habían abierto el camino desde su pueblo a Mérida dos meses atrás, aprovechando un periodo de descanso en la labor de sus sementeras. En su opinión, para conservar el camino sería suficiente el trabajo temporal de cien indios que lo recorrieran al terminar la época de lluvias y describió las labores necesarias, pues debían ir "cortando los árboles que quisieren nacer de las raíces de los que en él se han cortado y quitando y allanando algunas piedras si el agua las hubiera descamado de la tierra con que estuvieran abrazadas y hoyos que se hubieran hecho por causa de ellas".¹⁷² Por su parte, las declaraciones del cacique del propio pueblo de Homún, don Gaspar Tun, y del alcalde de ese pueblo, Juan Hau, señalaban que en ese momento se estaban llevando a cabo los trabajos de apertura del camino desde ese pueblo a Mérida, en el cual laboraban directamente 400 hombres y 300 que "andan en él", quienes en dos días ya habían abierto una legua. Calculaban que en una semana terminarían la obra de cinco leguas desde ese pueblo hasta el de Acanceh, que era a lo que estaban obligados. Manifestaron hacer voluntariamente ese trabajo por haber cosechado ya sus milpas y estar por tanto los naturales sin "cosa alguna en qué ocuparse". Para mantener el camino bastarían 100 indios al terminar la época de lluvias y en menos de un día lo limpiarían. Insistieron en los beneficios de la obra destacando la pesada carga que les significaba el ocupar cada año 900 indios en el acarreo del maíz de los tributos desde su pueblo, por las diez leguas que había hasta Mérida, sin contar el transporte de las otras cosas a que estaban obligados, como mantas, cera y gallinas.¹⁷³

El cacique y gobernador de Maní, don Francisco Xiu, declaró haber tratado el asunto con los alcaldes, regidores y principales de su pueblo y que a todos les pareció bien abrir el camino para evitar la vejación de cargar sus tributos a la ciudad de Mérida, distante 15 leguas. A pesar de que se les pagaba este acarreo con 150 cacao por carga, o sea, real y medio, "no es la paga tan cumplida que les satisfaga su trabajo". El camino que debían abrir era de nueve leguas, y según el cacique en el lapso de tres meses 300 hombres ya habían abierto más de la mitad de esta distancia y que lo trabajado estaba en buenas condiciones, sin saltos de peñas ni tierra, adecuado

¹⁷¹ Declaración del cacique de Hocabá, 10 de enero de 1564; en DDQAM, tomo II, Doc. LV-12, pp. 138-140.

¹⁷² Declaración del cacique de Huhí, 10 de enero de 1564; en DDQAM, tomo II, Doc. LV-12, pp. 140-141.

¹⁷³ Declaraciones del cacique y alcalde de Homún, 10 de enero de 1564; en DDQAM, tomo II, Doc. LV-12, pp. 141-

para ser transitado por bestias de carga, aun cuando aclaraba que no sabía si el camino cumpliría los requisitos para las carretas porque no las conocía "ni saben el camino que han menester". Estos indios de Maní se comprometían además a hacer pozos cada dos o tres leguas donde pudieran beber los animales. Declararon que aun cuando las obras del camino les implicaban trabajo, "éste es una vez para toda la vida" y que su mantenimiento se reducía a labores de limpieza al final del invierno de cada año.¹⁷⁴ En el mismo sentido declaró don Francisco Che, cacique del pueblo de Tacul, quien afirmó que 300 indios de ese pueblo y de Maní habían limpiado siete leguas del camino entre los dos pueblos y la ciudad de Mérida, y que esa obra les beneficiaba porque llevar el tributo de maíz requería de 800 indios cargadores cada año, además de acarrear lo demás que se tributaba, y que a estos *ahcuchpaches* se les daba entre 120 y 150 cacao, que consideraban una paga "muy poca y casi ninguna cosa de lo que merecen", porque les llevaba el viaje de ida y vuelta seis días.¹⁷⁵

La oposición del procurador del Cabildo meridano a las medidas de Quijada obligó al alcalde mayor a realizar otra averiguación adicional a la efectuada en los pueblos de Yucatán, por lo que en el mes de abril recibió declaraciones de vecinos de la ciudad de Mérida, entre encomenderos, comerciantes y arrieros. La cabeza de esta diligencia establece que el alcalde había emitido un auto para conminar a los vecinos a que formasen arrias y se avituallasen con carretas para así relevar a los indios de la tarea de cargar las mercancías. Para que el tránsito pudiera darse había hecho también abrir caminos adecuados en toda la provincia utilizando la mano de obra de los naturales, quienes habían acudido "con todo amor y voluntad, entendiendo que acabándose han de dejar de cargar, que es la cosa más importante para su salud y conversión y para adquirir policía castellana". Se señalaron las apelaciones y diligencias realizadas por el procurador de Mérida, con probanzas e información de testigos, imputados de parcialidad, que pretendían mantener el uso de los indios como cargadores. Por tanto era necesario presentar nuevos testigos para que "la verdad parezca" y se demostrara que los opositores a las medidas del alcalde mayor actuaban guiados por sus propios intereses particulares.¹⁷⁶

Se propuso un interrogatorio de once preguntas, más tres añadidas, que giraban en torno a las condiciones de la tierra que sí permitían la construcción de caminos, el significativo aumento del trabajo de acarreo de los indios después de la conquista, la actividad de la arriería como cosa ya

144.

¹⁷⁴ Declaración del cacique de Maní, 12 de enero de 1564; en DDQAM, tomo II, Doc. LV-12, pp. 144-145.

¹⁷⁵ Declaración del gobernador de Tacul, 13 de enero de 1564; en DDQAM, tomo II, Doc. LV-12, pp. 145-146.

¹⁷⁶ Interrogatorio presentado por don Diego Quijada, 15 de abril de 1564; en DDQAM, tomo II, Doc. LV-13, pp. 146-149.

corriente, la cantidad existente de arrias y carretas, la construcción de caminos y especialmente del que unía a Mérida con el puerto de Sisal así como su mantenimiento y las posibles vejaciones que los indios recibían por este trabajo, el número de animales que los mismos indígenas poseían para esta tarea y finalmente los precios del acarreo de productos, tanto utilizando indígenas como el transporte por bestias y carretas. Desde luego las declaraciones de los testigos presentados por el alcalde mayor reforzaron los argumentos esgrimidos por este funcionario en el sentido planteado en las preguntas, pero aportaron datos como producto de la propia experiencia de cada testigo en el asunto.

Así Rodrigo de Escalona, conquistador y encomendero del pueblo de Quicil en la provincia de Chakán, afirmó que los indios de su encomienda habían abierto el camino entre Mérida y su pueblo y sabía que el trabajo se hizo sin que recibieran vejaciones "porque se mandaban cuando ellos querían y sin andar español ninguno entre ellos". Además describió la red de caminos que conocía: los que iban de Mérida hacia el mar, Valladolid, Campeche y Maní, los de la provincia de Chakán y parte de los caminos de la provincia de Cehpech. Alonso Rosado, también conquistador y encomendero de los pueblos de Dzan y Mama, afirmó tener dos carretas que transportaban vino y mercancías desde el puerto de Sisal así como las mantas y cera que se exportaban; de manera que la calzada construida hacia ese puerto había resultado en gran beneficio de los indios, quienes antes "llevaban la ropa de la tierra y traían las mercaderías de Castilla a cuestras con gran trabajo". Además aseguró que con el transporte por carretas los costos del acarreo habían descendido sensiblemente y ponía como ejemplo que transportar con indígenas una pipa de vino costaba 10 pesos y en carretas solamente uno. Como encomendero, dijo estar dispuesto a conducir con sus carretas sus tributos y los de los encomenderos cuyos pueblos estuvieran cercanos a los suyos, cobrándoles lo mismo que se pagaba a los indios por este trabajo. Lo mismo ofreció hacer con los tributos de los pueblos encomendados a la Corona. Declaró saber que el encomendero del pueblo de Baca, Juan Pacheco, estaría dispuesto a traer con su carreta los tributos de sus encomendados tan pronto como el camino estuviese abierto. Pacheco también testificó en la averiguación, y afirmó haber enviado cinco o seis veces su carreta a Sisal trayendo y llevando mercancías, así como sus propios tributos. Sabía además de la existencia de cinco carretas de diferentes vecinos de la ciudad y dos de la Iglesia y que varias estancias ya criaban caballos y mulas de tiro. También había visto a los indios abrir segmentos de algunos caminos y opinaba que esta tarea no representaba mucho trabajo.¹⁷⁷

¹⁷⁷. Declaraciones de testigos presentados por el alcalde mayor, 18 de abril de 1564; en DDQAM, tomo II, Doc. LV-13, pp. 149-159.

Según otro testigo presentado en esta causa, el conquistador Manuel Galaz de Camiña, las arrias transitaban con mercancías desde Mérida hasta Valladolid a 30 y 40 leguas, Campeche a 33 e incluso hasta Bacalar, distante a más de 70. Aunque no sabía si transportaban maíz, aseguraba lo harían con más facilidad que las otras mercancías. Este testigo estuvo comisionado por el alcalde mayor en la construcción de diversos caminos por toda la provincia y afirmó que los de Cehpech estarían listos para la Pascua, hasta el mismo asiento de cada pueblo, con el solo trabajo de los indios durante un día a la semana. En su opinión tal trabajo no era oneroso para los naturales pues "no sale la cuarta parte de cada un pueblo a abrir y limpiar su pertenencia". Ofreció información sobre la disminución de los costos del transporte al señalar que el pago a un *tameme* por acarrear dos arrobas de carga era de seis reales, en tanto que las carretas llevan la arroba por real y medio hasta el mar, esto representaba un 50% menos en el precio del flete. Este diferencial de costos fue corroborado por otro testigo, el mercader Diego Muñoz, quien agregó haber preguntado a los indios si preferían hacer caminos o continuar cargando, y le respondieron que "más querían hacer los dichos caminos que no traer los tributos a costas a sus encomenderos". Finalmente testificó un arriero que tenía su propia arria y se encargaba además de otra de 25 caballos perteneciente al mercader Melchor de Herrera. Antes que las arrias se ocuparan del transporte, afirmó haber visto "cargar disolutamente mucha cantidad de indios". Según su declaración, en la calzada de Sisal transitaban seis arrias en beneficio de los indios, pues antes pasaban "cargados con cargas, así de ropa de Castilla como de la tierra, con el agua hasta la cint[ur]a y más y con cieno, de que recibían gran daño y perjuicio". Sustentaba sus afirmaciones al decir que, por su oficio, había andado por toda la provincia ocupado en el acarreo, y al momento tenía un contrato para llevar su arria hasta la villa de Bacalar con ropa de la tierra.¹⁷⁸

A pesar de los afanes de Quijada por procurar mejorar las condiciones para el tránsito de mercancías al impulsar la apertura de caminos, su mayor éxito parece haberse limitado a la construcción de la vía a Sisal, pero el estado general de la red de caminos siguió siendo poco propicio para el paso de carretas. La *Relación de Mérida* describe esta red afirmando que los caminos eran "asperísimos y pedregosísimos en gran manera, y a causa de caminar por poblado, van muy torcidos, y por huir de las piedras que por ellos hay, van haciendo muchas vueltas".¹⁷⁹ Esto obligó a los gobernadores siguientes a realizar esfuerzos para conseguir una red caminera adecuada para el comercio. Así, entre las obras realizadas por Carlos de Luna y Arellano, quien gobernó entre 1604 y 1612, se registra que "abrió caminos reales muy buenos y anchos para que

¹⁷⁸. Ibidem.

con facilidad se trajinase la provincia” y se aumentase el comercio, y además ordenó la construcción de mesones en todos los pueblos para hospedar a los comerciantes, con depósitos adecuados para guardar las mercancías.¹⁸⁰

El sistema forzoso de acarreo

Mientras que la controversia sobre los cargadores fue bastante generalizada en el siglo XVI en las regiones con alta densidad de población indígena, sólo en algunas áreas se registró la implantación de un sistema de acarreo compulsivo dirigido por el gobierno provincial y bajo la responsabilidad de los pueblos de indios. Las características de un sistema de este tipo requirieron de una sociedad colonial muy dependiente de la subvención que ofrecía la productividad laboral generada por la organización de la población indígena en el marco de las repúblicas. El duro trabajo del transporte de carga motivaba constantes quejas de los indígenas. Como se ha visto, las repúblicas preferían trabajar durante un tiempo en la fatigosa tarea de construir caminos, labor -cabe recordar- que realizaban desde la época prehispánica, que en la conducción de bastimentos y mantas a cuestras. Pero los caminos abiertos y las arrias y carretas nunca fueron suficientes para solucionar el problema y la mayor parte del trabajo de acarreo de bastimentos y mercancías siguió siendo responsabilidad de los indios. Sin embargo, la práctica de los *ahcuchpaches* fue cayendo en desuso, aunque nunca se erradicó por completo, substituida por la arriería indígena. Muchos pueblos e indios particulares, con los recursos necesarios, pudieron adquirir caballos y bestias de carga.

El negocio de avituallamiento de mulas practicado en la segunda mitad del siglo XVII por Pedro de Piña, vecino del pueblo de Calkiní, ilustra sobre la extensión de la arriería entre los indios, como actividad complementaria. En la revisión de sus bienes durante un juicio por intestado,¹⁸¹ se incluyó una relación pormenorizada de los libros de cuentas de la administración de sus negocios. Entre estos libros se registraron seis que consignaban las deudas de los indios que habían recibido mulas a través de Piña, procedentes de su estancia de Cihó y de otras estancias de sus socios españoles. Se asentaba la asignación y la deuda contraída, los descargos hechos por los indios y los trasposos de las deudas. Se consignaron de manera separada las deudas de los de Calkiní y Dzitbalchén y aquellas de los de Tepakam, así como los diferentes dueños de las estancias de

¹⁷⁹ RHGY, tomo I, p. 73.

¹⁸⁰ Cárdenas Valencia, F., *Relación historial eclesiástica*, p. 73.

¹⁸¹ Las diligencias de este juicio de intestado, realizado entre los años de 1693 a 1695, se encuentran en AGN,

origen de las mulas, como el capitán Fernando de Carvajal vecino de Mérida y dueño de la estancia Aké y el sobrino de Piña, Alonso de la Parra. Los libros registran 83 deudores, todos indios, y en muchos casos el deudor era la unidad tributaria, o sea el marido y la mujer. De los 33 deudores de Calkiní, en 28 casos aparece sólo el varón y en cinco la pareja, pero en Dzitbalchén, de los 15 deudores apuntados, en diez casos se consignó al matrimonio y en tan sólo cinco aparece únicamente el varón. De los de Tepakam, en cuatro casos se registró sólo al varón y en cinco al matrimonio. Aunque la mayoría de los deudores son de Calquiní, Tepakam y Dzitbalchén, también figuran indios de Oxkutzcab y Bolonchén de Ticul. La mayoría de los animales son mulas, pero aparecen también especificados algunos machos y dos caballos. Las estancias de origen mencionadas en los libros de cuentas son Tesip, Chabi, Aké y Cihó.¹⁸²

El avituallamiento de mulas parece haber sido la principal actividad de este español, junto con el acaparamiento de la cera, lo que le permitió acumular una considerable fortuna que se evidencia en la propiedad de una casa de 13 aposentos de cal y canto en el pueblo, así como en un importante lote de joyas y un surtido guardarropa con prendas muy elaboradas. Era también patrón de la cofradía de nuestra señora del pueblo de Bécal, cuyos bienes se entregaron a los indios mayordomos de esta agrupación. En la medida en la que se desarrollaron las estancias de cofradía, los indios también criaron mulas en estas unidades productivas para el transporte de sus propios bienes y para la arriería compulsiva. Los indios transportaban los géneros y mantenimientos a que estaban obligados, ya fuera por vía tributaria o por repartimiento, mediante el sistema forzoso, impulsado mediante este avituallamiento de mulas. Se pretendía zanjar las prohibiciones al argumentar que el transporte era necesario y de utilidad pública para la conservación de la provincia y que era un servicio retribuido mediante aranceles, aunque hay muchas referencias que indican que encomenderos y repartidores violaban esta obligación de pago tasado.

Una carta escrita por el cacique del pueblo de Tekit, el capitán don Antonio Xiu, a su encomendero don Pedro Ancona muestra la cotidiana preocupación por el acarreo de los tributos. Después del respetuoso saludo inicial, el cacique menciona a los portadores de la carta que seguramente estaban entregando el maíz tributado, aunque se habla de otras cargas de maíz pendientes. Dice don Antonio Xiu:

Civil 236.

¹⁸² La lista de deudores se consigna en AGN, Civil 236, ff. 13v-17r. Siguen después las declaraciones de los deudores reconociendo su adeudo y abonando alguna cantidad a cuenta.

*Remito diez y seis cargas de maíz de tributo del año de mil setecientos veinte y uno y llevan el libro para que pongas el recibo. Asimismo le escribirás a don Benito Zum que te traiga el maíz de tus tributos porque oí decir que el dicho don Benito Zum iba a bajar el maíz del capitán Domingo Guerrero en el pueblo de Tahziú y así le puedes decir a este su arriero que es Gregorio Poot que te traiga tu maíz.*¹⁸³

El sistema de repartimiento, que se abordará en el capítulo II, sobre todo el avituallamiento para que los indios produjesen mantas de algodón y acopiasen cera, implicaba con frecuencia abusos relacionados con el acarreo de los géneros. Al parecer se impuso sobre los indios la obligación adicional de transportar las grandes cantidades de esas mercancías que se generaban con cada ciclo del repartimiento. Por ejemplo, el cura de Boloná afirmaba en 1669 que las justicias señalaban indios cargadores para llevar los patíes y la cera del repartimiento hasta Tizimín, donde residía el juez repartidor, a una distancia de 30 leguas, y de allí les hacía llevar la cera a Valladolid, añadiendo de esta manera otras 12. Así los indios se veían obligados a transportar estos género 42 leguas y volvían los "cargadores a sus pueblos cansados y trabajados de haber llevado dicha cera y patíes sin haberles satisfecho su trabajo personal que tuvieron de llevar dicho repartimiento".¹⁸⁴ Precisaba que los patíes eran entregados en Tizimín y que cada indio cargaba dos arrobas de cera que debía llevarse hasta los blanqueaderos de Valladolid. También el cura de Nabalán apuntaba en el mismo año que llevaban los indios los géneros repartidos "a su costa sin que se les pague su justo trabajo y tan debido por ser personal".¹⁸⁵

Pero los eclesiásticos también recurrían al servicio de acarreo prestado por los indios. Por ejemplo, la declaración de los cabilderos del pueblo de Tekax sobre los gastos que tuvieron que hacer durante la visita realizada por el obispo don Juan de Escalante y Turcios a los pueblos de la provincia a fines de 1678 y principios de 1679, consignó el servicio de acarreo y transporte prestado sin paga alguna, además de los consabidos gastos que incluían vino, lechones, mantas y patíes, miel y otros géneros, así como dinero por las firmas de los funcionarios en los libros de comunidad. Según los cabilderos de Tekax, el servicio de transporte y acarreo fue de la manera siguiente: los de Tekax aportaron 5 caballos de carga y

¹⁸³. AGI, México 1020, Carta del capitán don Antonio Xui del pueblo de Tekit a su encomendero, Tekit a 17 de agosto de 1722, ff. 666r-666v.

¹⁸⁴. AGI, Escribanía 318-A, Certificación del cura de Boloná Tomás Rodríguez campos sobre los repartimientos, Nabalán a 15 de marzo de 1669, ff. 153r-154r. Agrega este cura que le consta que el acarreo era sin paga porque al volver los cargadores les pregunta si habían recibido algún estipendio por este trabajo "a que me responden no haberles dado cosa ninguna" por las 42 leguas de ida y otras tantas de vuelta.

¹⁸⁵. AGI, Escribanía 318-A, Certificación del cura de Nabalán Lorenzo de Lara Bonifaz, 16 de marzo de 1669, ff. 176r-177v.

5 de silla más 12 cargadores, los de Ticum 5 de carga, 3 de silla más 5 cargadores, los de Tixcuitún 5 de carga, 3 de silla y 4 cargadores, y los de Tixméuac 5 de carga, 3 de silla y 5 cargadores. Los cuatro pueblo aportaron un total de 20 caballos de carga, 14 de silla y 31 cargadores para el servicio del obispo y su comitiva.¹⁸⁶

Un informe de 1700 de los doctrineros del convento de Sisal en Valladolid describía la pesada servidumbre a que estaban sometidos los indios "que ni la de los israelitas llegó a tanto grado" y entre las obligaciones destacaron el acarreo de mercancías, porque de manera compulsiva los obligaban a transportar hacia Mérida, de todas partes de la provincia, pesadas cargas de cera, patíes, algodón, etcétera, "con las cuales si no pierden la vida pierden sus cabalgaduras y si no pierden sus cabalgaduras pierden la vida". Referían los doctrineros el caso de dos indios de Popolá que días antes a la redacción de su informe murieron en el pueblo de Tunkás llevando algodón a Mérida, cuyo *cambesah* acudió con el doctrinero a informarle del suceso, quien se lamentó afirmando "pero yo ¿qué justicia le podía hacer? Ninguna."¹⁸⁷

El acopio de bastimentos y el comercio en general requirieron de un sistema estable de acarreo que se estructuró con la dirección gubernamental obligando a las repúblicas indígenas a prestar este servicio en relevos. Una descripción del funcionamiento de este sistema está contenida en un informe al rey del gobernador Antonio de Cortayre redactado en 1723. Afirmaba que el acarreo compulsivo se destinaba exclusivamente a las cargas que llamaban de *comalcan*¹⁸⁸ que eran "aquellas que van transportadas de pueblo a pueblo" y quien necesitaba esta conducción con brevedad, se valía de este medio "dando al intérprete la cantidad de todas las jornadas según está dispuesto", dinero que llevaba quien sacaba la carga bajo su cuidado y se iba por cada "pueblo, entregando al que la lleva lo que le corresponde".¹⁸⁹

Este sistema para el acarreo forzoso es también descrito en un alegato del cabildo de Mérida en el propio año de 1723.¹⁹⁰ Se parte del supuesto de que era necesario obligar a los indios

¹⁸⁶ AGI, Escribanía 308-A, Testimonio de trasuntos de los gastos de los pueblos durante la visita del obispo don Juan de Escalante y Turcios, año de 1680, ff. 23r ó 885r

¹⁸⁷ AGI, México 1035, Carta del guardián de Sisal fray Matías Rico y del ministro doctrinero fray Diego de Rivera, Convento de Sisal a 20 de junio de 1700, ff. 678r-679r.

¹⁸⁸ Probablemente de *Kom*: cosa corta o breve, *Alkab*: correr, en composición cosa hecha muy de prisa y hacer algo así, y *Kan*: dádiva o presente que se da al juez por vía de gobierno y darla o presentarla así. DMC, pp. 334, 12 y 291.

¹⁸⁹ AGI, México 1020, Informe del gobernador Antonio de Cortayre al rey, Mérida a 2 de julio de 1723, ff. 67r-100v.

¹⁹⁰ AGI, México 1020, Representación del cabildo de Mérida ante el obispo en vista de su respuesta sobre asuntos tocantes al comercio con los indios, Mérida a 16 de noviembre de 1723, ff. 836r-847v. La argumentación relativa al acarreo de mercancías va de la foja 843r a la foja 846r. Otra breve descripción de este sistema la ofrece el procurador de la provincia en 1722. Dice que por no haber españoles que tengan mulas para acarreo todos debían recurrir a "las de los indios que traen sus justicias pagándoseles por delante lo que está regulado por el superior gobierno y hospedándose en las casas reales a donde vienen los indios electos para ello en dichos pueblos, y

al acarreo para posibilitar el comercio, debido a su renuencia a alquilarse voluntariamente. Sin embargo aseguraban que no se trataba de una imposición a favor de determinadas personas sino de todos aquellos que tuviesen necesidad de transportar alguna carga. Esta actividad pesaba sobre los indios desde el principio de la colonización y seguía vigente "por no mantener los españoles ni otra laya de gentes recuas ni mulas qué alquilar a los trajinantes o comerciantes", lo que hizo necesario que se señalara a alguien que tratase con los indios para regular el acarreo. Esta atribución recayó en la ciudad y las villas sobre los intérpretes y en los pueblos sobre los caciques. Una vez más se justificaba la coerción por las excepciones contempladas en el derecho indiano, pues las leyes recopiladas establecían que en aquellas provincias donde no hubiese otro modo de acarreo se podría obligar a los indios a tener mulas y carretas con aranceles que señalaran jornadas, peso tasado y salario, e incluso se permitía en casos especiales cargar a los propios indios.

La manera como funcionaba el sistema de acarreo era la siguiente: los intérpretes en Mérida y las villas de Campeche y Valladolid recibían las solicitudes de todos aquellos que tenían necesidad de transportar mercancías y bastimentos; éstos debían entregar por adelantado el dinero correspondiente al servicio conforme a un arancel puesto a la vista, de acuerdo al número de indios y cabalgaduras necesario. Entonces el intérprete le entregaba el dinero correspondiente a un indio "de los que allí tiene de pié para este y otros efectos", el cual conocía a los dueños de mulas y sabía donde vivían, y lo despachaba a solicitar el servicio forzoso. El enviado, aunque no hallara a los dueños de mulas en sus casas por estar trabajando, debía entregar el dinero del alquiler a la mujer o hijos y recoger la mula o mulas en el lugar donde pastaban y llevarlas a la casa de quien había pagado su alquiler. Este indio tomaba las cabalgaduras secuestradas y las regresaba otro indio, trabajo que no era remunerado porque "tienen entre ellos por mutua correspondencia el ir unos ahora y después otros a volver las mulas de sus compañeros". Este mecanismo era similar al que debían usar los caciques en cada pueblo, quienes recibían la solicitud de cualquier comerciante o viajero para el transporte en las jornadas que tocara del trayecto en la jurisdicción de su pueblo. Ellos enviaban a buscar las cabalgaduras con los indios que tenían por diputados para el servicio de las casas reales, quienes debían pagar y cuidar de los animales de la misma manera que los enviados por el intérprete en la ciudad y villas. Se pretendía conjurar los abusos al tener los

dichos sus justicias vuelven a dar cabalgaduras de carga a los pasajeros para pasar a los otros en la propia conformidad". Ver AGI, México 1020, Representación del procurador de la provincia don Antonio Ruiz de la Vega ante el gobernador, México a 3 de septiembre de 1722, f. 701v.

estipendios por público arancel y los indios podían quejarse de cualquier contravención para que los caciques e intérpretes pudieran ser castigados. El cabildo de Mérida también intentaba justificar la validez de esta forma de acarreo al afirmar que sistemas similares funcionaban en Oaxaca y Guatemala.¹⁹¹

De esta manera, la paga por el servicio de acarreo de mercancías y de correos debía regirse por los aranceles establecidos y sancionados por el gobernador, que tenían que ser públicos, porque una copia en lengua maya se debía colocar a la vista en las casas reales donde paraban los viajeros que requerían de los servicios de los indios para transportar su carga de un pueblo a otro o para enviar cartas. Por ejemplo, en 1701 los intérpretes generales de la provincia certificaron los precios que habían regido esta actividad desde que ellos ejercían sus cargos. La variación en los precios del arancel dependía de la distancia y del servicio, pues se señalan pueblos específicos entre tres y siete leguas de Mérida y caballos de carga entera o media carga, ya sea pesada o ligera, así como caballos con silla y freno o sin estos implementos. Hay estipendios también para indios cargadores, para correos y para los indios que iban en busca de las semaneras. Para mayores distancias a las siete leguas sólo se menciona el salario de los correos hacia los diferentes partidos, seguramente porque la carga, como se ha apuntado, se realizaba en relevos entre pueblo y pueblo. Por eso la certificación señala que los precios asentados son los que rigen por "uso y costumbre" y pagan los vecinos "que sacan sus cargas hasta la primera jornada y propios que mandan a llevar cartas y por sus *exkames*".¹⁹²

Durante el gobierno de don Antonio de Cortayre hubo algunos aumentos de salarios para ciertas distancias y servicios, que se estipularon por testimonio en 1721 sobre un arancel basado en el mencionado anteriormente.¹⁹³ Al parecer los aumentos pretendían contrarrestar las denuncias del obispo Gómez de Parada en lo que al acarreo concernía. Se intentaba justificar las variaciones de los salarios y estipendios al establecer se debía pagar menos por el transporte de mantenimientos, al ser cargas "más ligeras y cómodas" y porque convenía la moderación de los precios para estos productos, de manera que el flete subvencionase el abasto. En cambio, las cargas pesadas eran mercancías destinadas a la exportación,

¹⁹¹. AGI, México 1020, Representación del cabildo de Mérida, Mérida a 16 de noviembre de 1723, ff. 844r-845v. Este sistema de acarreo por relevos de pueblo en pueblo es descrito también por el procurador de la provincia en 1723 y afirmaba que los indios no conducían la carga si no era con la paga anticipada a real por legua y que al ser de pueblo en pueblo no firmaban conocimientos como los arrieros debían hacer por lo que no se obligaban a responder por las "pérdidas, averías y maldades". Ver AGI, México 1020, Representación del procurador de la provincia de Yucatán don Juan de Zuazua y Mújica ante la Audiencia, México a 4 de septiembre de 1723, f. 343v.

¹⁹². AGI, México 1020, Certificación de los intérpretes generales de la provincia de los fletes vigentes, Mérida a 20 de marzo de 1701, ff. 444v-446v.

¹⁹³. AGI, México 1020, Regulación de los fletes vigentes, Mérida a 22 de marzo de 1721, ff. 446v-448r.

especialmente cera y patíes, para beneficio particular de sus dueños, por lo que debía pagarse mejor ese servicio. Se afirmaba también que los fletes de mayores distancias habían recibido proporcionalmente una retribución menor, por lo que habría que arreglarlos por aranceles que contemplasen y remediasen estas diferencias.¹⁹⁴

Los salarios estipulados para la conducción de cartas se referían exclusivamente al uso de indígenas por los vecinos particulares, ya que para asuntos oficiales se le daba a las repúblicas esta tarea como obligación de servicio público. Por ejemplo, cuando en 1722 al gobernador Cortayre se le ofreció mandar despachos "cerrados y rotulados" para todos los curas y religiosos de los pueblos de la provincia, lo hizo a través de las justicias de los barrios para que los entregasen en los primeros pueblos de cada partido y de ahí continuasen en cordillera: los destinados al Camino Real se le dieron a Sebastián, alcalde del barrio de Santiago, los despachos del partido de la Costa a Tomás Couoh de San Cristóbal, los del partido de la Sierra a Miguel Cen del barrio de la Mejorada, y finalmente los de los Beneficios Altos y Bajos a Baltasar Chi del barrio de San Cristóbal.¹⁹⁵

La prerrogativa del sistema colonial que permitía obligar a los indios a prestar el servicio de acarreo de manera compulsiva fue, como ya vimos, vehementemente defendida ante los eventuales cuestionamientos que pretendían la aplicación de aquellas leyes generales que lo prohibían. El procurador de la provincia señalaba en 1723 que el "ignorar esta costumbre inmemorial sería en grave perjuicio del comercio porque los indios, con su natural desidia, no se aplicarán a la conducción".¹⁹⁶ El cabildo de Mérida escribiría en el propio año que si los indios servían "por sí y con sus mulas" para el transporte de cargas, no por eso eran esclavos porque "no es lo mismo servir que ser esclavos".¹⁹⁷

Este sistema de acarreo ofrecía el servicio subvencionado a precios que limitaban el desarrollo de la competencia de particulares para el transporte, ya que los dueños de arrias y carretas debieron mantener sus animales y pagar salarios a trabajadores permanentes en tanto que el servicio ofrecido por los pueblos alternaba las mulas de pueblo en pueblo y era ofrecido por indios diputados para el efecto como ocupación de república. Al parecer, los arrieros privados limitaron sus actividades al transporte de las cargas en las rutas hacia los puertos de exportación y el largo camino a Bacalar, que implicaba transitar muchas leguas por lugares inhóspitos donde no

¹⁹⁴. AGI, México 1020, Representación del cabildo de Mérida, Mérida a 16 de noviembre de 1723, f. 846r.

¹⁹⁵. AGI, México 1020, Remisión de despachos reales a los ministros seculares y regulares de la provincia, Mérida a 13 de agosto de 1722, ff. 436r-v.

¹⁹⁶. AGI, México 1020, Representación del procurador de la provincia de Yucatán don Juan de Zuazua y Mújica ante la Audiencia, México a 4 de septiembre de 1723, ff. 343v-344r.

se contaba con el apoyo de las repúblicas de indios.¹⁹⁷ El acarreo por relevos era indispensable, en cambio, para el tránsito de mercancías y bastimentos en toda el área colonial ocupada por las más de dos centenas de pueblos indios. Así se transportaban los tributos hasta el lugar de residencia del beneficiario y los productos del repartimiento hasta los lugares de acopio.

Sin embargo, a pesar de la compulsión, el sistema de acarreo era funcional para la población indígena y para las repúblicas pues les generaba recursos monetarios para el pago de sus obligaciones y la compra de artículos necesarios. Los indios adquirirían sus mulas, generalmente a crédito, por su utilidad para el trabajo agrícola y para cubrir sus propias necesidades de transporte. No se generó una clase de indios arrieros, sino que ejercieron esta actividad como ocupación parcial e incluso se limitaban a dar sus animales en una especie de arrendamiento para que los encargados por el cabildo de su pueblo ofrecieran el servicio. Como la distancia que debían recorrer entre su pueblo y el siguiente no era considerable, había poco riesgo de que las mulas enfermasen o muriesen y tampoco quedaban mucho tiempo sin el apoyo de estos animales para sus quehaceres diarios. Cuando se exigía este servicio para distancias largas en casos especiales, como fue el transporte requerido en las incursiones hasta el Petén, las quejas de los indios no se hicieron esperar.¹⁹⁹ De manera que el caso del acarreo compulsivo es muy ilustrativo de la manera en la que el sistema colonial en Yucatán se fincó dependiendo de la organización del trabajo en el marco de las repúblicas de indios para subvencionar los costos de productos para el consumo interno y así garantizar la permanencia de los colonos, así como de aquellos destinados a la exportación lo que les permitía competir en el mercado externo y así posibilitar la generación de capital.

En este capítulo se ha ofrecido una visión del trabajo compulsivo que los indígenas de Yucatán estuvieron obligados a entregar a la república de españoles desde la conquista, por la vía de

¹⁹⁷. AGI, México 1020, Representación del cabildo de Mérida, Mérida a 16 de noviembre de 1723, f. 846r.

¹⁹⁸. Entre estos arrieros "particulares" también aparecen indígenas como es el caso de don Clemente Ek, cacique del pueblo de Tzotzil, quien tenía una arria y lo acusaron de emplear indebidamente a 22 indios topiles y *canantzimines* o arrieros. Ver AGI, Escribanía 318-A, Documento en lengua maya y su trasunto de los principales de Tzotzil, Mérida a 8 de enero de 1670, ff. 1r-3r. A diferencia de los españoles arrieros, este cacique seguramente se apoyó en su cargo para desarrollar su negocio privado, y la queja de los indios de su pueblo indicaría que este tipo de actividad no era aceptada.

¹⁹⁹. Fray Andrés de Avendaño, como guardián del convento de Tekax, refería en 1700 que se obligaba a los indios a acarrear bastimentos hasta el Itzá, que distaba más de 130 leguas, pagándoles a sólo tres pesos el flete. Los indios debían llevar el doble de animales para remudarlos y afirmaba que "no suelen volver la mitad vivos" y de las que retornaban "rara es la que puede servir en adelante por rendidas y cansadas". A pesar de la promesa de pagarles las mulas muertas, no lo hacían con la excusa de que no traían las orejas y los hierros como prueba. Según el frailes, por esta causa unos indios huían a los montes y otros preferían vender sus cabalgaduras a menos de su valor, y quienes no las tenían ya no querían adquirirlas. Ver AGI, México 1035, Certificación de fray Andrés de

servicio personal y mediante el sistema de acarreo. De la información se pueden desprender varias conclusiones que nos ayudan a comprender la permanencia del trabajo compulsivo a pesar de la política de la Corona que pugnaba por implantar la libertad de contratación de fuerza laboral. Hay que señalar que la prestación del servicio forzoso de los indios estuvo íntimamente vinculada al funcionamiento de la economía de la provincia, que descansaba en la tributación por encomienda particular y en el sistema de los repartimientos, sobre todo para la producción de mantas destinadas al comercio exterior. Se debe destacar la aportación de los indios a la construcción de las grandes obras públicas como la ciudadela de Mérida, la muralla para la defensa de Campeche y las iglesias y conventos, pero las condiciones particulares de la provincia se evidencian en la importancia que cobró el servicio doméstico en las casas españolas. Por otra parte, el peso del trabajo compulsivo tiene su contrapartida en el escaso desarrollo del trabajo libre y en el tardío impulso que registró el sistema de peonaje. En lo que concierne al transporte, el uso inicial de los *ahcuchpaches*, aunque no se erradicó por completo, fue paulatinamente sustituido por un sistema estable de acarreo forzoso basado en la armería y bajo la responsabilidad de las repúblicas indígenas, cuyos costos regulados subvencionaban la economía provincial.

Constantemente se atribuyó a los abusos derivados del sistema del repartimiento de géneros el grave problema de la huida de población indígena que se padecía la provincia yucateca, pero habría que señalar que el peso del servicio personal también estuvo presente como una reiterada explicación para este abandono. Los repartimientos fueron vistos como la causa principal de la rebelión de Sahcabchén de 1668²⁰⁰; sin embargo, en una carta de los caciques de la montaña Nachan Yam y Nachan Puc trasuntada en 1670 en donde exponían las causas de la despoblación de la zona colonizada, aunque destacan los repartimientos, añaden también como explicación para la huida generalizada las exigencias de indias *chichiguas* y de servicio, por lo que declaran "que la causa de habernos despoblado de nuestros pueblos fue porque nos moríamos en casa de los españoles, a donde tenemos nuestros huesos y nuestra sangre".²⁰¹ Esto mismo aseguró el cabildo del pueblo de Cacaichén en 1700 en un escrito trasuntado del maya y firmado por sus justicias y 28 principales, más, lo que hace evidente un acuerdo general para emitir su opinión. En este documento los firmantes "decimos –debajo de juramento– cómo los indios e indias

Avendaño, guardián y ministro del convento de San Juan Bautista de Tekax, 9 de junio de 1700, ff. 711r-712r.

²⁰⁰ García Bernal, M.C., "El gobernador de Yucatán".

²⁰¹ AGI, México 307, Carta de los franciscanos a los caciques de la montaña de 28 de febrero de 1670 y respuestas de los indios trasuntadas el seis de abril de 1670, ff. 81v-82v.

que van a la ciudad a servir, así los *meyahes* como las *ixkames*, se huyen y no vuelven más a su pueblo por los azotes y malos tratamientos²⁰².

Hemos señalado diversos factores que convergieron para mantener la vigencia del trabajo compulsivo, pero todos pueden traducirse en la especial relación de dependencia construida entre las repúblicas indígenas como unidades corporativas con las encomiendas particulares y el poder central provincial, relación que dio fundamento al circuito integrador del sistema colonial. Entre los factores hay que destacar la abundante mano de obra nativa y accesible así como el precario desarrollo económico de la región que hacía incosteable competir absorbiendo los costos del trabajo libre asalariado ni tampoco permitía la adquisición de esclavos negros, aun para el servicio doméstico. Asimismo, el trabajo forzoso destinado a actividades agropecuarias de los españoles estuvo condicionado por el incipiente desarrollo de este renglón económico en el siglo XVII, cuando dominaban las estancias ganaderas y sólo se incrementó ante el posterior impulso de los ranchos y haciendas agrícolas en el siglo XVIII.

Ciertamente, la compulsión para canalizar fuerza laboral fue objeto de muchas críticas y sus mecanismos sufrieron diversas modificaciones a lo largo del periodo colonial, algunas de las cuales tendieron a disminuir las vejaciones y abusos que padecía la población indígena; pero por lo regular se trataba de transformaciones que sólo se adecuaban a las propias modificaciones de la economía peninsular e intentaban responder a la política general que pugnaba por impulsar la producción agrícola y el trabajo libre de los indios. Las reformas del obispo Juan Gómez de Parada, que se revisarán en el capítulo III, fueron el intento más enérgico para erradicar la compulsión laboral. Fue hasta mediados del siglo XVIII que el trabajo de peonaje cobró auge en las fincas españolas, y aun así el trabajo forzoso mantuvo su vigencia, generándose una doble estructura en el empleo de la mano de obra de los indios. Por una parte, el trabajo compulsivo se empleaba para sustentar los ritmos de la producción agropecuaria, especialmente en las ramas como los cultivos de caña de azúcar y maíz que requerían numerosa mano de obra en ciertas épocas, así como en las obras públicas. Pero, por otra, los dueños de ranchos pugnaron por disponer de sus propios trabajadores sin la competencia de caciques y encomenderos, por lo que impulsaron el sistema de luneros o trabajadores eventuales vinculados a las fincas, a quienes proveían de tierra para milpas y solares para viviendas a cambio de un día de trabajo semanal.

Esta relación laboral acentuó la crisis de las repúblicas indígenas debido a que impulsó la dispersión de su población adscrita, entendida como la ruptura de relaciones de sujeción, y fue el

²⁰². AGI, México 1035, Certificaciones de los religiosos, Petición en maya del pueblo de Cacalchén de 8 de junio de 1700 y su trasunto castellano, ff. 727r-729v.

inicio de una profunda transformación que sólo pudo concretarse hasta entrado el siglo XIX, cuando las haciendas se adueñaron del paisaje rural y disputaron con ventaja a los pueblos de indios tanto sus recursos naturales como el trabajo de los indios, apoyadas en una nueva legislación que volvió obsoleto el sistema de los mandamientos y las tandas de trabajo y dio impulso definitivo al peonaje y al trabajo asalariado desvinculado totalmente de la organización de los pueblos.

Capítulo II

EL SISTEMA DEL REPARTIMIENTO

A lo largo de la Colonia, en Yucatán funcionó un mecanismo de contratación mercantil que se denominó el *repartimiento de géneros*, que representó una vía alternativa para la captación de recursos de la sociedad indígena hacia la española e implicó la imposición de trabajo compulsivo sobre la población nativa. Este mecanismo, al igual que la prestación del servicio personal, se estableció sobre la base de la compulsión sobre las repúblicas de indios y fue un elemento fundamental del circuito que integraba la economía regional. Los repartimientos funcionaban a partir de contratos mercantiles establecidos entre los españoles y las repúblicas indígenas, que se sustentaban en la idea del contrato libre pero que en la práctica requerían necesariamente de grados variables de imposición. Este sistema de contratación forzosa permitió elevar la producción y concentrarla en los productos más demandados, por lo que jugó un relevante papel para lograr la inserción de Yucatán al sistema mercantil colonial, así como para incrementar el incipiente capital comercial de los colonos. Seguramente una parte de este capital se destinó a la fundación de estancias ganaderas y ranchos agrícolas.

La visión que de este sistema de contratación tenían los historiadores liberales del siglo XIX es sumamente negativa, especialmente porque implicaba la especulación en los precios y por su condición de trato obligado. Para Eligio Ancona los repartimientos "consistían en ciertas cantidades que se anticipaban a los indios, como valor de varios frutos del país, que debían entregar cuando verificasen sus cosechas ó en el tiempo que se les señalaba", y califica a los repartidores de especuladores por tasar a un precio sumamente bajo los géneros so pretexto del pago por adelantado.¹ En opinión de Justo Sierra O'Reilly, los repartimientos eran un tráfico "destructor de toda industria entre los indios, como que les quitaba todo estímulo y todo prospecto de mejorar su condición acumulando capitales", pues se eliminó la competencia al tasar arbitrariamente los precios de los productos a voluntad de los negociadores, con lo que "se obligó a los indios a un trabajo duro y penoso, cuyo provecho estaba exclusivamente reservado a los que hacían la especulación".²

En otro trabajo hemos planteado que el repartimiento fue un sistema que permitió "articular la organización económica de las repúblicas indígenas, desde el nivel del núcleo familiar, con el

¹. Ancona, E., *Historia de Yucatán*, tomo 2, p. 126.

². Sierra O'Reilly, J., *Los indios de Yucatán*, tomo 1, p. 164.

desarrollo económico del régimen colonial".³ En opinión de Farriss, el sistema de los repartimientos pronto se convirtió en el mecanismo más importante de obtención de productos indígenas exportables y por tanto en el principal método para generar riqueza.⁴ Un alegato del defensor de los naturales en 1637 nos ilustra sobre la importancia que el comercio con los indios tenía para la sobrevivencia del peculiar sistema colonial implantado en la provincia. El abogado explicaba en su escrito las graves consecuencias de la huida de la población nativa, entre las cuales destacaba que con la disminución poblacional

*cesarán los tratos que es el fundamento de esta provincia, por componerse -fuera de los encomenderos- de mercaderes que vienen de fuera que no tienen más que su trato, que faltándoles es forzoso salirse de la provincia.*⁵

La declaración de un testigo español en la tercera década del siglo XVIII incluye una argumentación sobre las justificantes que se esgrimían para avalar el origen de los repartimientos, así como la necesidad que de ellos había para que el sistema colonial funcionara de manera eficiente y la tributación no se viera afectada. Según el sargento mayor y gobernador de las armas de las milicias de la ciudad de Mérida el haber tasado los tributos en especie, en especial en mantas de algodón, provocaba perjuicios para los indios debido a que no siempre podían sembrar la fibra necesaria para su fabricación y padecían además años de malas cosechas. Por este motivo se había dispuesto que el pago de tributos podía ser en especie o en reales según conviniera a los naturales. De aquí surgió la costumbre de proveer de algodón a los pueblos para la confección de paties y mantas, pues sin los recursos provenientes de estos tratos "tarde, mal y nunca pagaran los indios sus tributos, ni los encomenderos a su majestad las cargas tan crecidas con que están gravados".⁶

Desde los primeros años del régimen colonial este mecanismo de intercambio fue llamado "rescate" de mercancías. Mediante estos contratos se pagaba por adelantado -ya sea en dinero o en productos diversos- la producción de géneros comercializables. Es necesario destacar que los contratos se establecían entre el repartidor y cada república de indios a través de su dirigencia. Así, la importancia en el sistema del repartimiento de la república indígena como corporación es crucial

³ Bracamonte y Solís, *Espacios mayas*, p. 235.

⁴ Farriss, N., *La sociedad maya*, p. 80.

⁵ AGI, México 1024, Autos sobre la imposición del tostón, Petición del defensor de los naturales Francisco de Espinoza para que se revoque el servicio del tostón, julio de 1637, ff. 240r-243v.

⁶ AGI, México 1021, Declaración del sargento mayor y gobernador de las armas de las milicias de la ciudad de Mérida, Mérida a 19 de enero de 1725, ff. 335v-336r.

porque los convenios no se realizaban con individuos ni con grupos familiares sino precisamente con estas repúblicas a través de la mediación de sus propios gobiernos. Caciques y principales eran responsables en el establecimiento del contrato de negociar cuotas, productos y plazos, así como de su cumplimiento completo y puntual; pero su papel más importante en este mecanismo de canalización de trabajo forzoso se centraba alrededor de la organización para la producción de los géneros contratados.

Durante la época colonial el término repartimiento tuvo una gran variedad de aplicaciones derivadas de su significado amplio, por lo que lo encontramos consignado en referencia a una diversidad de situaciones y en distintos contextos a lo largo del territorio sometido por España donde hubo necesidad de distribuir algo entre algún grupo específico. En este caso el sentido del término se refiere concretamente a la existencia de dos pasos indispensables para el funcionamiento del sistema: por un lado el repartidor, dependiendo de la extensión y magnitud de sus contratos, debía "repartir" el pago anticipado en los diferentes pueblos con los que trataba, y por otro lado, la dirigencia indígena que recibía este pago debía a su vez "repartir" entre su población sujeta el dinero o géneros recibidos, lo que implicaba también "repartir" una cuota determinada de trabajo, para garantizar la entrega de los productos contratados. De aquí que los repartimientos estuvieran "siempre sujetos a un frágil equilibrio dependiente de las capacidades demográfica y productiva de las repúblicas indígenas".⁷

Los repartimientos se constituyeron en el mecanismo más viable para lograr una de las premisas de la economía de mercado, esto es, el aumento de la producción mercantil. Ante la disyuntiva de elevar la producción mediante innovaciones tecnológicas aplicando la misma cantidad de trabajo o, en su defecto, aumentar la jornada laboral e incrementar el ritmo de la producción, en Yucatán desde luego la opción se cerró en la segunda alternativa. El mecanismo que se ajustaba más para lograr este incremento productivo fueron los contratos por repartimiento ya que permitían una mayor flexibilidad para realizarse en contraste con otras vías de apropiación de la producción, como los tributos y las limosnas y obenciones. Estas vías además, estaban destinadas a proveer el sustento de grupos específicos, encomenderos y religiosos, y aun cuando un remanente se pudiera insertar en el circuito comercial, los montos extraídos eran fijos por estar ajustados a tasaciones, lo que representaba una traba al intento de incrementarlos. Por otro lado estos grupos, especialmente los encomenderos, estaban sujetos a políticas reguladoras de la Corona que pretendían contenerlos y limitar su cuota de poder.

⁷. Bracamonte y Solís, *Espacios mayas*, p. 235.

Robert Patch ha postulado que mediante los repartimientos de mantas de algodón la provincia de Yucatán fue integrada de hecho durante los siglos XVII y XVIII a la división social del trabajo del imperio español, a través de sus exportaciones a las zonas mineras de la Nueva España. Demuestra que el movimiento económico de los repartimientos fue superior a las recaudaciones tributarias de forma que se le puede considerar como la actividad económica líder durante esos siglos.⁸ Y es que el mercado de las mantas permitió esta integración subsidiaria ya que la provincia de Yucatán reunía las características de una abundante población indígena organizada que tenía experiencia tanto en el cultivo del algodón como en la elaboración de textiles en telares de cintura, y su eficiencia productiva subsidió el precio permitiendo la competitividad.

La idea del contrato libre y el *koch* o repartimiento forzoso

El intercambio entre españoles e indígenas aparece desde los primeros años con la facilidad que permitía el arraigo que la actividad comercial tenía entre los mayas posclásicos.⁹ De aquí que fray Diego de Landa afirmara que el oficio "a que más inclinados estaban es el de mercaderes" llevando sal, ropa y esclavos hasta Tabasco y cambiándolo todo por cacao y cuentas de piedra "que era su moneda" y con el producto de esta venta solían comprar bienes que traían de vuelta. Agrega que había mercados donde comerciaban con todos los productos de la tierra y los mayas "fiaban, prestaban y pagaban cortésmente y sin usura".¹⁰ Roys ha señalado también que entre los mayas había mucho comercio, tanto destinado al mercado interno como al exterior.¹¹

A partir de la conquista española, no hay duda de la existencia de tratos comerciales tempranos basados en productos de tributación transformados en mercancías, y estos tratos influyeron poderosamente para que se desarrollara el sistema de los repartimientos, como una forma de dominio del capital comercial sobre las comunidades campesinas. Varios tipos de actividades comerciales aparecieron tempranamente y marcaron la pauta de los repartimientos: 1) el intercambio desigual mediante el trueque de productos o la venta forzosa de mercancías cobradas en dinero o en géneros, 2) la especulación mediante el manejo de los tiempos propicios para comprar barato y vender caro, y finalmente 3) el avituallamiento a los indios, ya sea de dinero y materia prima, o sólo dinero, como pago anticipado para la elaboración de mantas y paties, la

⁸ Patch, R.W., *Maya and Spaniard*, pp. 89-91.

⁹ Rivera Dorado señala que en la sociedad maya tardía el comercio fue un elemento de transformación por el auge de las plazas de mercado y por un cambio en la mentalidad de los gobernantes basado en los beneficios económicos del comercio. Rivera Dorado, M., "Las tierras bajas de la zona maya", pp. 145-149.

¹⁰ Landa, D., *Relación*, pp. 39-40.

recolección de cera silvestre así como otros géneros comercializables. En Yucatán funcionaron todas estas formas de intercambio desigual, pero la última tomó el liderazgo por su importancia para la economía regional pues los repartimientos por contratos impulsaron la producción y el acopio de mercancías exportables, en gran medida gracias a la compulsión ejercida sobre las repúblicas de indios.

Para el desarrollo del comercio es necesaria la existencia de una equivalencia común que permita realizar las transacciones. Como en el resto de la Nueva España, en el caso yucateco encontramos que el intercambio comercial por medio del cacao era una práctica común entre los pueblos prehispánicos y esto permitió una pronta equivalencia a términos monetarios entre las condiciones del intercambio anterior a la conquista española con las exigidas por el nuevo régimen.¹² Parece ser que la implantación de la moneda fue realizada con relativa facilidad en los pueblos, pero sin embargo la convivencia del cacao y la moneda como equivalencia común trascendió las primeras décadas coloniales e incluso el cacao circulaba a fines del periodo colonial pues era el único género permitido para el pago de trabajadores, fuera de la moneda corriente. Tanto la temprana introducción de la moneda como la persistencia del uso del cacao como valor equivalente son evidentes en las condonaciones impuestas por Diego de Landa durante sus pesquisas sobre las idolatrías de los indios y que fueron aplicadas contra los inculpados. Estas condonaciones representaron un total de 1 392 pesos y 4 tomines que recibió Bartolomé de Bojórquez, y lo que interesa destacar es que algunas multas, al menos, fueron cobradas de los indios infractores tanto en cacao como en reales¹³ sin que esto, al parecer, representara el menor problema. El valor utilitario que tenía el cacao para los españoles seguramente facilitó la equivalencia.

Aunque al parecer fueron los encomenderos quienes primero sacaron ventaja de su posición de poder para imponer contratos de intercambio,¹⁴ la actividad comercial privada con la

¹¹ Roys, R.L., *The Indian Background*, p. 51.

¹² Para un análisis del uso del cacao como moneda en la Nueva España véase De Rojas, J. L., *La moneda indígena y sus usos en la Nueva España en el siglo XVI*, cap. III. También aborda el caso de las mantas como moneda aunque en Yucatán no parece haber tenido esta función a pesar de su importancia en la producción y el comercio.

¹³ La mayoría de las condonaciones registradas en la lista consignan el valor en pesos de oro, pero en algunos casos se asienta el cobro en cacao, como los 24 pesos "que cobró el naguatlato del padre Miranda en cacao" y los 75 pesos "que cobró Luis Be, naguatlato, que cobró de los sentenciados de Maní en cacao y tostones". Ver Cuenta de lo recibido de condenaciones de indios idólatras por Bartolomé Bojórquez; en DDQAM, doc. XXXII, tomo 1, pp. 301-304.

¹⁴ Patch, R.W., *Maya and spaniard*, pp. 30-32. Por su parte García Bernal señala que los encomenderos procuraron compensar la disminución de los tributos ocasionados por la reducción de la población indígena aumentando la presión para que entregaran más de lo estipulado y vendiéndoles artículos que no requerían de

población indígena tuvo que ser vista como una necesidad en un lugar donde las alternativas para los españoles eran estrechas. Por esta razón desde los primeros años coloniales se multiplicaron los tratantes de todo tipo que recorrían los pueblos "rescatando" géneros de los indios. Esta actividad comercial se extendió y se volvió prioritaria para el mantenimiento del sistema colonial, especialmente para lograr el arraigo de los españoles en la provincia. De aquí que el defensor de los naturales señalara en 1636 que el empobrecimiento de los pueblos de indios podría acarrear - como gran perjuicio- el descuido en las casas reales y mesones que había en ellos y que eran necesarios porque ahí vivían los españoles "que asisten en esta provincia tratando y contratando, que no tienen otra cosa con qué sustentarse"¹⁵.

Sin embargo, una característica inherente a los repartimientos es que se derivan de una situación generalizada de sometimiento, en donde el contratante saca ventaja de la posición de poder que guarde con los contratados. De aquí que mientras más injerencia tuviera una persona en la jurisdicción sobre los pueblos de indios -la mano poderosa- derivada de su posición social y política, más y mejores contratos podía establecer. Esto explica que en un primer momento los más jugosos "tratos y contratos" estuvieran asociados a los encomenderos y que en esta actividad participaran los cabilderos de Mérida y Valladolid y aun los curas y doctrineros. La relación entre el trato comercial con los indios y las diversas formas de sometimiento dejó poco margen para la actividad libre de tratantes que buscaban un modo de vida en este tipo de comercio, e incluso en estos casos un cierto grado de coerción no estaba ausente; coerción derivada de la idea impuesta de supremacía racial.

Fue precisamente esta relación del sometimiento social y político con los repartimientos lo que explica que, al consolidarse el sistema colonial, el negocio se concentrara en los grupos y personas que poseían un mayor estatus e influencia en la provincia y asimismo que se generara una controversia constante entre la compulsión y la libertad en las actividades comerciales. En los conflictos entre los grupos de poder que competían por el acceso a la contratación comercial con los pueblos indios, quienes se sentían desplazados de esta actividad esgrimieron como su mejor argumento la defensa de la necesaria libertad para realizar estos contratos, aduciendo que esta libertad iría en beneficio de los propios indígenas. Una certificación sobre repartimientos y otros agravios redactada por los curas beneficiados de Valladolid en 1669 expresa claramente cómo en ese momento ya se había consolidado la estrecha relación de esta actividad con el poder político -y

manera forzosa a cambio de sus productos. Esta práctica "acabaría degenerando en los llamados repartimientos de géneros". García Bernal, M.C., *Indios y españoles en Yucatán*, p. 404.

¹⁵. México 1024, cuaderno 4º, El defensor de los indios al gobernador, 1636, f. 38r.

social- del contratante así como el manejo de la idea de la bondad del libre comercio para cuestionar al repartimiento. Dicen que los alcaldes de esa villa, tan pronto como eran elegidos a esos puestos, llamaban a los caciques y les daban algodón para que se les hilase en el pueblo de Sisal; pero que

*aunque es así que este trato moderadamente es lícito en otros particulares -como la experiencia lo enseña- en dichos alcaldes se ha hecho ilícito, así por ser en cantidad como por hallarse justicias y con mano y mando poderoso, con que no dejan libres a los dichos caciques a recibir o no recibir ni a replicar, sino que precisamente han de recibir, temiendo el enojo e imitación de los dichos alcaldes.*¹⁶

Pero esta idea de la necesaria libertad en el comercio nunca dejó de ser precisamente eso, un supuesto que justificaba la oposición a los repartimientos oficiales proveniente de quienes cuestionaban el sistema colonial yucateco y al que recurrían también aquellos que se sentían en una posición desventajosa en relación con personas y grupos más poderosos. Compulsión y repartimiento quedaron unidos de manera indisoluble para los mayas yucatecos y por eso el término utilizado por los propios indios para denominar al repartimiento fue el vocablo *kočh*, según refiere el cura de Yaxcabá, quien afirmaba: "que así lo dicen en su lengua los indios por el repartimiento, llamándole *koch*, que en nuestro idioma quiere decir obligación".¹⁷ En los diccionarios este término está registrado como: "cosa infalible, que no puede faltar de cumplirse",¹⁸ y también tiene las connotaciones siguientes: "culpa, obligación, llevar o traer sobre sí o en hombros como una cruz, madero o cosas semejantes".¹⁹ La percepción que nos deja la traducción de este vocablo nos brinda la imagen del español repartidor como algo que tenía el indio que cargar, como su cruz, y deja escaso margen para considerar la existencia de los contratos libres, al menos en los términos del sistema de repartimiento.

¹⁶. AGI, Escribanía 318-A, Certificación de los curas beneficiados propietarios de Valladolid. Valladolid a 2 de abril de 1669, ff. 209r-210r.

¹⁷. AGI, Escribanía 318-A, Certificación del cura de Yaxcabá, 24 de febrero de 1669, f.f. 70r-71v.

¹⁸. DMC, p. 324.

¹⁹. CMM, p. 428.

Negocio de gobernadores

La relevancia de la posición de poder del repartidor como premisa para imponer y sacar el mayor beneficio de los contratos derivó en una concentración de la actividad en manos de los gobernadores de la provincia, quienes vieron en este negocio la vía idónea para el enriquecimiento y la manera más efectiva para capitalizar utilidades durante el ejercicio de su cargo. La imbricación entre el cargo y la actividad comercial forzosa, a pesar de las continuas prohibiciones, fue una realidad constante en la gobernación de Yucatán. Ouweneel ha planteado que el repartimiento fue considerado por indígenas y españoles, siguiendo cada grupo sus propios parámetros, como un impuesto, pues los indios lo asociaron con la "reciprocidad" entre soberanos y súbditos inherente al sistema de impuestos prehispánico, en tanto que los españoles tenían una larga tradición, originada en la Edad Media y presente en alguna medida hasta el siglo XVIII, que permitía a los funcionarios cobrar impuestos particulares.²⁰ Siguiendo esta idea, en Yucatán los funcionarios postulaban la validez de recurrir a este sistema de comercio forzoso como vía alternativa para la generación de recursos que permitieran afrontar los bajos salarios y los costos administrativos de la burocracia. La aceptación generalizada de esta relación entre repartimientos y burocracia nos explica que el gobernador Antonio de Cortayre, en un informe dirigido al rey en 1724, justificara la práctica de los repartimientos gubernamentales porque él sólo percibía como sueldo 1 660 pesos anuales por el ejercicio de su cargo, en tanto que —argumentaba— los gastos que tenía que realizar, "por bien que se estrechen", ascendían a 4 000 pesos durante el mismo lapso y corrían por su cuenta.²¹

Hay que señalar que el repartimiento de los gobernadores no era un negocio personal sino un complejo sistema que involucraba muchas personas e intereses, aun cuando se sustentaba en el poder emanado del titular de la gobernación. Los comerciantes y personas adineradas que quisiesen participar en el negocio, e incluso la Iglesia, proveían el capital necesario al gobernador

²⁰ Ouweneel, A., "El gobernador de indios", pp. 3-7. La propuesta de este autor gira en torno a considerar que el repartimiento no fue forzoso sino voluntario por los beneficios que obtenían de las diferencias de precios los funcionarios, los comerciantes que aportaban el capital y los gobernadores de las repúblicas indígenas. Habría que profundizar en el supuesto "beneficio" recibido por estos gobernadores. A pesar de que este trabajo se centra en el periodo Borbón y en el Anáhuac y de que según este mismo autor las regiones tienen un carácter muy distinto que dificulta la comparación, su planteamiento de ver el repartimiento como un impuesto puede aplicarse al repartimiento oficial realizado en Yucatán.

²¹ AGI, México 1021, Informe al rey del gobernador Antonio de Cortayre, Mérida a 12 de febrero de 1724, ff. 15r-30r. Ver f. 29r. Entre la lista de los gastos menciona que mandó a su secretario hasta el Petén en un costoso viaje de más de 140 leguas por despoblados para poder cumplir con la orden de informar sobre la conveniencia de que fuera anexado al gobierno de Yucatán.

en turno como préstamo a rédito para echar a andar cada ciclo de repartimientos,²² en tanto que desde la estructura de poder se organizaba una compleja red de burócratas, muchos de ellos con cargos de gobernación, que se encargaban de manera directa de establecer los contratos y vigilar su cumplimiento. No es de extrañar que muchos capitulares del Cabildo meridano participaran también de diversas maneras en los repartimientos oficiales.²³ Las personas desplazadas en mayor o menor medida de las contrataciones insistieron ante la Corona para atajar esta concentración argumentando siempre los perjuicios originados por el monopolio de la actividad y los agravios y vejaciones que padecían los indios.

Las quejas constantes recibidas en España se enfocaban a denunciar abusos perpetrados por los personeros del poder central de la provincia, buscando que se eliminaran los cargos de jueces y comisionados que desarrollaban los repartimientos en todos los pueblos y que eran parte medular del funcionamiento del sistema oficial. Los gobernadores realizaban la distribución inherente a sus repartimientos a través de los tenientes de gobernador y capitanes a guerra de los partidos, de quienes dependían a su vez los jueces españoles de los pueblos de indios y una cauda de cobratarios reclutados entre españoles pobres, e incluso mestizos y mulatos libres que se encontraban en medio de la dicotomía entre las sociedades española e indígena y que pugnaban por generar un espacio propio beneficiándose de la intermediación. La respuesta de la Corona a las diversas quejas en contra de estos funcionarios menores fue la emisión de diversas órdenes reales prohibiendo sus nombramientos, como la cédula de 11 de noviembre de 1580 que ordenó al gobernador de Yucatán la desaparición de los cargos de alcaldes y corregidores por los malos tratos que infligían a los indígenas. En otra cédula de 17 de marzo de 1627 se mandó que el gobernador únicamente nombrase jueces de comisión cuando fuera estrictamente indispensable, pero prohibiendo que estos funcionarios vendiesen vino ni tuvieran tratos comerciales con los indios. Dos años más tarde la Real Audiencia, a petición de varios encomenderos, ratificó esta orden real y conminó al gobernador Juan de Vargas a eliminar los cargos de jueces de grana y agravios, mismos que realizaban el repartimiento. Como estas órdenes no fueron atendidas,

²². El obispo Gómez de Parada le informaba al rey que al estar estancado el contrato por repartimiento en el gobernador y en unos pocos autorizados "para tener alguno los vecinos particulares habían hecho con ellos compañía poniendo de sus caudales". Ver AGI, México 1021, Informe al rey del obispo Gómez de Parada, Mérida a 4 de abril de 1724, f. 173v.

²³. González Muñoz presenta numerosos ejemplos de capitulares vinculados a los repartimientos efectuados por diversos gobernadores, ya sea financiándolos o ejerciendo el cargo de juez repartidor. También el conde de Miraflores, tesorero de la Bula de la Santa Cruzada, realizaba repartimientos del gobernador Antonio de Layseca utilizando la estructura de cobranza de la Bula. González Muñoz, V., *Cabildos y grupos de poder en Yucatán*, pp. 215-217.

nuevamente el rey insistió sobre el asunto en una real cédula de 1º de agosto de 1633 y en otra de 12 de mayo de 1654.²⁴

Por esta última cédula sabemos que hasta las más altas esferas del poder colonial habían llegado las denuncias que señalaban a los repartimientos forzosos y excesivos como la causa principal de la continua huida de los indios a la montaña. Las quejas se dirigían contra los abusos cometidos por los jueces impuestos por don García de Valdez Osorio, conde de Peñalba, como gobernador de Yucatán, quienes habían hecho agravios y extorsiones a los indios

*por quererlos obligar a que les diesen géneros de grana, patíes, miel, algodón y cera en trueque de mantas de lana de Tlaxcala, sombreros, cacao y hierro, sin necesitar para ningún efecto de estos géneros, cargándoseles a excesivos precios y tomándoles los que les hacían retomar por cantidades tan bajas que venían a tener de granjería los dichos jueces a trescientos por ciento.*²⁵

Con base en estas denuncias, la cédula real ordenaba realizar una averiguación sobre los agravios ocasionados por estos tratos comerciales y dar satisfacción a los indios y a sus encomenderos por los daños y menoscabos recibidos por esta causa. En el juicio de residencia del conde de Peñalba se le encontró culpable de abusos por sus repartimientos y se le obligó a pagar a los indios de los pueblos, mediante una memoria, 30 357 pesos y siete tomines en restitución de "las cantidades de géneros y precios justos que dejaron de pagar a los indios los jueces comerciantes del dicho gobernador".²⁶

A pesar de las continuas órdenes reales para eliminar los cargos de jueces de indios, los gobernadores defendieron el sistema de repartimientos y se resistieron a acatar estas disposiciones aduciendo que una provincia tan extensa y con una gran población indígena no podía depender únicamente de los cabildos de Mérida, Campeche y Valladolid, que, además, representaban sus propios intereses que muchas veces no coincidían con los del rey. Por tanto en los hechos se mantuvieron los jueces de comisión en todas las cabeceras de los partidos. De manera que, con la anuencia de la Corona -o al menos con un silencio cómplice- los repartimientos se convirtieron en el gran premio a los gobernadores y sus paniaguados. La Corona entonces optó

²⁴. La referencia a la existencia de estas cédulas es continuamente referida en alegatos posteriores que denunciaban especialmente los repartimientos a través de estos funcionarios menores nombrados por el gobernador. Véase por ejemplo AGI, México 307. Autos de la visita del obispado, 1668.

²⁵. AGI, Escribanía 318-A, Cédula real prohibiendo el nombramiento de jueces, Buen Retiro a 12 de mayo de 1654, ff. 2r-4v.

²⁶. AGI, México 158, Extracto de la sentencia contra el conde de Peñalba emitida en Mérida a 22 de mayo de 1662 y solicitada por el defensor de los naturales el 11 de noviembre de 1667.

por aplicar sus leyes de protección a los indígenas emitiendo una serie de regulaciones, como el establecimiento de cuotas anuales para los paties de algodón y la cera y la prohibición de repartir otros géneros. Sin embargo, esta intervención reguladora sólo tuvo resultados parciales ya que los propios gobernadores aumentaban frecuentemente las cuotas fijadas y no observaban los mandamientos reales.

El primer gobernador al que se le atribuye una participación significativa en los repartimientos fue don Antonio de VozMediano, quien tomó el cargo en 1586 y lo ocupó por un periodo particularmente largo para la época: siete años. Según Eligio Ancona a este gobernador se le acusó "de haberse enriquecido con el comercio de mantas e hilos, valiéndose de los repartimientos, que se habían introducido ya en la península"²⁷. Quizás las estrechas relaciones que mantenía con el virrey y con la Audiencia de México expliquen tanto su permanencia en el poder como la posibilidad de canalizar en su favor un sistema de repartimientos centralizado. La necesidad de contar con personeros para este negocio lo llevó a pasar por alto las prohibiciones reales y nombrar a su colaborador Juan de Sanabria como corregidor de indios en la provincia de Maní y a que, a decir de López de Cogolludo, pretendiera también designar más "en otras provincias de esta tierra".²⁸ Una de las regulaciones del sistema que este gobernador impuso fue la prohibición de dar un adelanto mayor de doce reales por cada indio para evitar un endeudamiento que impidiera el cumplimiento de los contratos. Pero su sucesor en el gobierno, Alonso Ordóñez de Nevaes, prohibió totalmente la práctica del pago adelantado, lo que en los hechos significaba la cancelación del repartimiento. Las airadas protestas contra esta medida son evidencia, tanto de que el sistema ya estaba muy arraigado en la provincia, como de la dependencia que los españoles tenían del comercio con los indios para sobrevivir. El conflicto se agravó porque el gobernante se rehusó a derogar esa prohibición y se enfrentó con miembros del Cabildo de Mérida, compuesto por encomenderos y colonos que seguramente se beneficiaban con la práctica del comercio forzoso con los indios. El problema tuvo un abrupto final con la muerte del gobernador Ordóñez en el año de 1594.

López de Cogolludo, historiador del siglo XVII, al relatar la renuencia generalizada para acatar la orden del gobernador Ordóñez, afirma que siempre que se proveía algún auto en favor de los indígenas concerniente a las condiciones del comercio "claman todos los pobres españoles que se sustentan del contrato con los indios", y enseguida nos ofrece su opinión sobre los repartimiento

²⁷ Ancona, E., *Historia de Yucatán*, Tomo II, p. 125.

²⁸ López Cogolludo, D., *Historia de Yucatán*, Lib. VII, Cap. XII.

oficiales que monopolizaban la actividad y dejaban escaso margen a la realización de contratos libres. Dice que

*son tan excesivos los repartimientos que echan a los indios de todo cuanto en esta tierra se coge y beneficia y tan continuados uno tras otro, y con tan limitado tiempo para hacerlos, que no hay lugar de que contraten con los españoles, aunque quieran.*²⁹

A pesar de que en 1629 el rey ratificó una vez más la orden de reducir los cargos de jueces de comisión a lo estrictamente indispensable y la prohibición de que estos jueces tuvieran trato comercial con los indios, Juan de Vargas, quien asumió la gubernatura en 1628, estructuró una compleja red de repartimientos que descansaba precisamente en la actividad de los jueces de grana y agravios por él nombrados.³⁰ Eligio Ancona dice que en su administración hubo "contrariedades y borrascas, debidas acaso a la prisa que se daba para enriquecerse".³¹ Entre estas contrariedades seguramente se cuentan las disputas que sostuvo con los oficiales reales Juan Ortiz de Eguiluz y Juan de Cenos -llegando incluso a los golpes- a quienes encerró en la cárcel y remitió a España. Estos oficiales llevaban tiempo en la provincia y trascenderían políticamente a su enemigo, ya que fueron reinstalados en sus oficios y los ejercerían durante varias administraciones más.

En medio de esta disputa, en 1630 la Audiencia de México mandó a Yucatán a don Íñigo de Argüelles Carvajal con una real comisión para averiguar y en su caso castigar al gobernador Vargas, en lo referente a diversas acusaciones, entre las cuales destacaban sus repartimientos.³² Se le acusaba de que -contraviniendo las cédulas reales- había nombrado muchos "jueces de grana y agravios" en distintas partes de la provincia. La lista de estos jueces ilustra la complejidad del sistema de los repartimientos e incluye a personas que vinieron con él desde Castilla así como a prominentes representantes de la sociedad criolla de Yucatán: Agustín de Vargas para el partido de La Sierra, don Feliciano de Ayala en el de La Costa, don Baltasar Velázquez en Izamal, Cristóbal de Lorenzana en Bacalar y después en Hunucmá y Tahumán [Umán]. También había

²⁹. Ibid, Lib. VII, Cap. XV.

³⁰. El nombramiento de estos funcionarios fue motivo de continuas querellas entre los cabildos de la ciudad y villas, especialmente la de Valladolid, con los gobernadores. Ver AGI, México 894, Papeles del cabildo de Valladolid sobre los jueces privativos nombrados por los gobernadores, años de 1570 a 1748, ff. 1r-303r. Ante los cuestionamientos, Vargas les cambió el título de jueces de grana y agravios al de capitanes a guerra (ver f. 97r), pero siguieron cumpliendo su función de personeros de los tratos comerciales del gobernador con los indios.

³¹. Ancona, E., *Historia de Yucatán*, Tomo II, pp. 219-220.

³². AGI, México 92, Causa contra el gobernador don Juan de Vargas.

nombrado a don Alvaro Pérez de Lozada en Ticul, Guillén Peraza de Ayala en Tizimín y Valladolid, don Francisco de Solís en Calquiní y el Camino Real de Campeche, Rodrigo de Sierra en Champotón y Tichel, don Antonio Méndez de Canso en Izamal, don Francisco Santos Magaña y luego a Alonso de Magaña Padilla en Sotuta y Yaxcabá, Martín de Rojas en Bacalar, Agustín Pinelo en Hunucmá, Umán y los barrios de la ciudad de Mérida. El caso de este último juez nos indica que los beneficios de este comercio se concentraban en el gobernador, ya que se asienta que Pinelo era "hombre pobre y barbero con tienda pública, de que se sustentaba sin otro caudal" y que a partir de que Vargas lo nombró alguacil mayor de gobernación y juez de grana y agravios, durante un año tuvo grandes negocios y contratos, hasta que fue destituido de sus cargos y quedó más pobre que antes "y tanto, que al presente anda pidiendo limosna."³³

Como en muchas de las ocasiones que se cuestionaron los repartimientos oficiales, las acusaciones contra Vargas fueron auspiciadas por los perjuicios que los contratos forzosos emanados del poder central ocasionaban a los demás españoles que pretendían comerciar en la región. En un alegato contra este gobernador se denunció que los jueces, tan pronto como habían tomado sus puestos, estancaron los géneros del repartimiento y con esta medida

*quitaron el comercio general de toda esta provincia que solían tener los españoles y muchos tratantes que andaban en ella, comprando y vendiendo entre los indios libremente, a cuya causa están tan pobres y arruinados, vejados y molestados, que siendo la tierra más rica y abundante de géneros y bastimentos, al presente no se halla qué comer.*³⁴

A pesar de la causa instruida contra Vargas por sus abusos en los repartimientos, este jugoso negocio continuó siendo el más apetecido para los gobernadores. Mención aparte merece don Gerónimo de Quero, quien ejerció el gobierno entre agosto de 1633 y marzo de 1635. Eligio Ancona apunta que a pesar de que en un principio se entregó "a la granjería de los repartimientos", le pareció excesiva la ganancia que dejaban por lo que mandó se pagasen los géneros contratados al doble de lo que sus antecesores habían acostumbrado. Sin embargo, esto no fue suficiente para descargar su conciencia y mandó entregar algunas cantidades a aquellos que consideraba haber explotado. Un liberal del siglo XIX, como era Ancona, no podía dejar pasar la oportunidad de

³³ Ibid, f. 5r.

³⁴ Ibidem.

agregar un cáustico comentario: "¡Cuán escandaloso debía ser el lucro que los usureros de la colonia sacaban de los repartimientos!"³⁵

Algunos gobernadores denunciaron a su vez los abusos cometidos por otros grupos o individuos mediante los repartimientos, en ocasiones para defenderse de las continuas acusaciones levantadas en su contra en esta materia y otras veces debido a que no habían practicado el negocio, ya sea por convicción o por haber ejercido el cargo durante corto tiempo. Tal fue el caso de don Andrés Pérez Franco³⁶, quien en un informe al virrey de 1636 señalaba la existencia de muchas personas que vivían en los pueblos que mejor les parecía y rescataban de los indios sus géneros a cambio de vino y mercaderías, "cosa prohibida para con los naturales". Apuntaba también que practicaban el repartimiento los encomenderos, así como las personas encargadas de cobrar los tributos de los beneficiados que residían en España. El informe acusaba a los receptores de las bulas³⁷ de cobrar la limosna en géneros y en mayor cantidad al equivalente al valor de la bula en reales, "y como los indios son tan temerosos a cualquiera que lleva comisión, están sujetos y tiemblan de él".³⁸

A pesar de las denuncias contra Juan de Vargas la situación no varió gran cosa pues la mencionada cédula real de 1654 ordenó nuevamente se cumpliera la prohibición tantas veces emitida para que el gobernador de Yucatán no nombrara jueces por los daños que ocasionaban a los indios. El 22 de mayo de 1655 el Cabildo de la ciudad de Mérida decidió intimar al gobernador don Pedro Sáenz Izquierdo la cédula real de 1633 que prohibía el nombramiento de jueces que estuvieran en los pueblos tratando y contratando,³⁹ ya que el Cabildo denunciaba que este gobernador tenía

³⁵ Ancona, E., *Historia de Yucatán*, Tomo II, pp. 228-229.

³⁶ Este gobernador fue nombrado de manera interina por la Audiencia de México y tomó posesión del cargo el 14 de marzo de 1636, pero su administración duró menos de tres meses.

³⁷ Las bulas de la Santa Cruzada eran documentos que se vendían y que concedían al comprador determinadas indulgencias y el importe de la venta se suponía destinado a sufragar los gastos de la Corona en sus campañas en defensa de la cristiandad. Se emitían periódicamente y se distribuían para su venta forzosa entre los indígenas a través de los jueces de bulas, se promovían y validaban por medio de los predicadores de bula y se designaba un tesorero encargado de la recepción, distribución y remisión del importe de la venta. En Yucatán el cargo de tesorero general de la Santa Cruzada fue monopolizado mucho tiempo por miembros de la familia que ostentaba el título del Condado de Miraflores.

³⁸ AGI, México 1024, Cuaderno No. 1, Relación del gobernador de Yucatán don Andrés Pérez Franco, Veracruz a 24 de septiembre de 1636, publicado en Bracamonte y Solís, *Espacios mayas*, pp. 320-328.

³⁹ AGI, México 1022, Acuerdo del cabildo de Mérida para intimar al gobernador Sáenz Izquierdo la cédula real de 1633 que prohibía el nombramiento de jueces que contratasen con los indios, Mérida a 22 de mayo de 1655, ff. 539v-541v. Los jueces que se mencionan son los siguientes: Juan de Medina en el partido del Camino Real, su sobrino Juan de Mesaga en la villa de Valladolid y su jurisdicción donde antes tuvo al capitán Sancho del Puerto, don Alonso Enríquez en La Costa, Luis de Cabañas en La Sierra, Diego de Zugasti en Los Beneficios Bajos y Lorenzo de Arrúe en Los Beneficios Bajos.

*diferentes personas con autoridad y voz entre los indios de jueces comerciando entre ellos, como es público y notorio, haciéndoles excesivos repartimientos, llamando los caciques y principales de unos pueblos a otros, donde asisten sólo con saber los indios son personeros de dicho señor gobernador. Y actualmente les están haciendo a dichos indios graves aprietos y extorsiones sobre cobrar las mantas hechizas, hilo de algodón, paties, cera, miel y otros géneros que en diferentes partes de la provincia tienen por último repartimiento, hecho por el mes de febrero de este dicho año, por lo que los jueces que actualmente ha tenido están, con notable violencia, cobrando.*⁴⁰

Según el Cabildo, la prisa que tenía el gobernador Sáenz se debía a que le había llegado noticia del nombramiento y pronto arribo de su sucesor en el cargo, don Francisco de Bazán. El nuevo gobernador fue también notificado, sin éxito, de la prohibición de nombrar jueces, pues el capitán Alonso Ramírez de Casanova, vecino de Valladolid y encomendero de indios en Campeche, ocurrió a quejarse ante la Real Audiencia de la vigencia de estos cargos impuestos arbitrariamente por Bazán y denunciaba que los jueces imponían a los indios repartimientos cada tres meses de cera, paties y mantas "en tan grande cantidad y exceso que no se reservan ni aun los viejos y se veían en grande aprieto los caciques y mandones para enterarlos".⁴¹ También refirió las vejaciones en las condiciones de los contratos en los que se alude a cantidades y precios. La Audiencia emitió un auto el 30 de octubre de 1660 por donde nuevamente se mandaba el cumplimiento de las cédulas reales prohibiendo el nombramiento de jueces.⁴²

El mismo año de 1660 otra real provisión indica que persistían los abusos en las contrataciones, tanto en los precios como en las condiciones de entrega. Esta provisión brinda una relación pormenorizada de la mecánica de los contratos de algunos de los productos que se estaban comerciando con los indios, como la grana, el algodón, los paties y la cera, además de la venta forzosa de cacao. Agrega, sin especificar, que además de estos productos se repartían otros muchos géneros de la tierra, y al estar concentrada esta actividad en el gobierno central no les quedaba a los vecinos nada con que comerciar ni sustentarse, "porque en esa provincia no había más minas, entretenimiento, ni ocupación que el trato y contrato".⁴³

⁴⁰. AGI, México 1022, Acuerdo del cabildo de Mérida para intimar al gobernador Sáenz Izquierdo la cédula real de 1633 que prohibía el nombramiento de jueces que contratasen con los indios, Mérida a 22 de mayo de 1655, ff. 540r-v.

⁴¹. AGI, México 1022, Auto de la Real Audiencia sobre la petición de Alonso Ramírez de Casanova, México a 3 de julio de 1660, f. 548r.

⁴². AGI, México 1022, Auto de la Real Audiencia sobre que se intimen a los gobernadores de Yucatán las cédulas que prohíben el nombramiento de jueces, México a 30 de octubre de 1660, ff. 551r-557r.

⁴³. AGI, México 307, Real provisión sobre los repartimientos del gobernador de Yucatán, 1660.

Otro gobernador que destacó por la dilatada estructura que organizó para realizar sus repartimientos fue don Rodrigo Flores de Aldana. La magnitud de los contratos forzosos que estableció con las repúblicas indígenas ha sido considerada como una causa fundamental para explicar la huida masiva de los indios y la sublevación de Sahcabchén al sur de la provincia.⁴⁴ Durante el tiempo en que Flores de Aldana ejerció el gobierno -en dos ocasiones- numerosas familias indígenas y hasta pueblos enteros abandonaron la región bajo el control colonial para remontarse a las zonas libres del Petén, en un movimiento que ha sido llamado la "rebelión contra el repartimiento", pues las quejas se enfocaban a denunciar los abusos generados en esta actividad.⁴⁵ Flores de Aldana llegó por primera vez como gobernador a Yucatán en julio de 1664, pero en septiembre del mismo año una real cédula ordenó se le hiciese residencia y se embargasen sus bienes por los excesos que habría cometido durante su gobierno anterior en La Habana. Por este motivo, Flores entregó el gobierno en marzo de 1665 cuando se embarcó para la metrópoli e hizo uso de sus influencias en la Corte para ser restituido en el gobierno de Yucatán. Ocupó nuevamente el cargo de gobernador y capitán general desde enero de 1667 hasta diciembre de 1669.⁴⁶ El gobernador que le precedió y ocupó nuevamente el cargo en el intervalo entre los dos períodos de gobierno de Aldana fue don Juan Francisco de Esquivel y La Rosa, quien hizo pregonar las cédulas reales que prohibían los repartimientos y promulgó en 1663 unas ordenanzas para hacer efectiva su cancelación (Ver anexo No. 2). Estas ordenanzas fueron publicadas y se trasuntaron al maya, ordenando a todos los pueblos que las copiaran en los libros de sus comunidades. La actitud de Esquivel dejó una profunda huella en los pueblos de indios, pues un escrito en lengua maya del Cabildo de Calotmul de 1669 asienta que durante el tiempo que desempeñó el cargo este gobernador

estuvo muy bueno el pueblo, no hubieron trabajos porque cesó el repartimiento y el dar estas cargas a los indios, [...] no había huidos, antes se vinieron a sus pueblos sin que los fueran a buscar los que estaban huidos. Este bien nos hizo este señor gobernador, que no tenemos que decir nada de él.⁴⁷

Otro escrito del Cabildo de Temozón añade que como el gobernador Esquivel no daba repartimientos todos podían acudir a sus obligaciones y "era contento ver la iglesia llena de indios e

⁴⁴. Para un análisis de los repartimientos de este gobernador y su relación con la sublevación de Sahcabchén, véase García Bernal, M. C., "El gobernador de Yucatán".

⁴⁵. Bracamonte y Solís, *Espacios mayas*, pp. 245-246.

⁴⁶. Molina Solís, J. F., *Historia de Yucatán*, tomo 2, pp. 258-262.

⁴⁷. AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Calotmul, 7 de marzo de 1669, ff. 98r-99v.

indias", mas cuando regresó a gobernar Flores de Aldana "cesó el adorno al culto divino y sus celebridades, nadie acude a las misas, ¿dónde está esta gente? todos se han huido e ídose a los montes".⁴⁸

El regreso de Flores de Aldana significó también el regreso, con nuevos bríos, de sus repartimientos. Su productividad y eficacia dependía de la actividad de los jueces por él impuestos en toda la provincia. La lista de jueces de grana y agravios incluye a Juan del Castillo y Rodrigo Flores -hijo natural del gobernador- en los pueblos de las doctrinas de Homún, Hocabá, Hochtún, Sotuta y Yaxcabá; Juan Antonio Narváez y Juan Manuel Gutiérrez en Uayma, Calotmul, Tizimín, Chancénote, Boloná, Nabalám, Sisal (Valladolid), Chichimilá y Tixcacalcupul y el mismo Juan del Castillo, Juan de Bustillos y Manuel Gómez en Tihosuco, Ichmul, Peto, Tekax, Oxkutzcab, Ticul, Muna, Maní, Teabo y Mama. Pero alcanzó especial notoriedad el juez repartidor de Sahcabchén y Popolá, don Antonio González, precisamente en el área donde se desarrollaron los principales incidentes de la mencionada rebelión contra el repartimiento. Los excesos cometidos por este juez son denunciados en una averiguación mediante el testimonio del alférez don Joseph Montalvo y Vera al declarar que los indios de la jurisdicción de esos dos pueblos

*viéndose tan apurados del dicho Antonio González -su juez repartidor- lo cogieron y maniataron colgándole al cuello el jabón y pezuñas de puerco que les vendía y habiéndolo azotado se fueron a los montes, cosa que ha puesto en mucho recelo y confusión de que los demás naturales de la provincia lo imiten.*⁴⁹

Los indios que se habían amotinado contra este "ministro del repartimiento" se presentaron ante su doctrinero a decirle que lo que habían hecho no era más que justicia en cumplimiento de la cédula real que prohibía los repartimientos y "que se iban a la montaña a descansar y a buscar su alivio y consuelo, trocando la esclavitud por la libertad"; y desde luego se fueron e incorporaron con otros indios huidos e infieles de la montaña. El contacto con los montaraces seguramente influyó para que asumieran una actitud más radical, pues poco después regresaron a Sahcabchén y al encontrarse con el mismo ministro doctrinero "tuvieron estacas para estacarlo y empalarlo".⁵⁰

Los ecos de este problema llegaron a la metrópoli y el rey emitió una cédula el 25 de septiembre de 1677 donde decía haber sido informado por "persona celosa de mi servicio" que en Yucatán estaban levantados y fuera del yugo de la iglesia más de 6 000 indios y habían muerto

⁴⁸ AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Temozón de 29 de marzo de 1669, ff. 185v-186v.

⁴⁹ AGI, México 307, Testimonio de don Joseph Montalvo sobre los abusos del gobernador Flores Aldana, 1668.

más de 14 en el área de Sahcabchén por los excesos de religiosos y encomenderos y por los tantos repartimientos anuales que realizaban los gobernadores contra lo dispuesto por las leyes, lo que motivaba que a pesar del continuo trabajo no les alcanzara para cubrir sus contribuciones "lo cual es causa de levantarse y disminuirse". El rey ordenaba que todas las autoridades civiles y religiosas vigilasen el cumplimiento de las cédulas despachadas sobre el buen tratamiento de los naturales y que prohibiesen que los gobernadores y sus ministros, así como los encomenderos, repartiesen géneros.⁵¹

Tanto el sistema de los repartimientos como la magnitud de los contratos controlados por los gobernadores ocasionaban reacciones en contra de este mecanismo de exacción. Los juicios de residencia contra estos funcionarios frecuentemente incluían cargos específicos por los abusos en los términos contratados bajo este sistema y en muchos casos se les encontró culpables y se les condenó a restituir a los pueblos de indios la cantidad que se estimaba habían defraudado. El abogado de los naturales solicitó en el año de 1667 certificaciones de las sentencias condenatorias contra los gobernadores por este motivo y por otros abusos.⁵² Por la documentación consta que a don García de Blades Osorio se le obligó a devolver de sus bienes a los indios 30 357 pesos con 7 tomines, a don Martín de Robles Villafaña 13 320, a don Pedro Sáenz Izquierdo 19 326 y a don Francisco de Bazán la apreciable cantidad de 81 043 pesos con 6 tomines. Para realizar la devolución se elaboraba una matrícula de los pueblos asignando su restitución de acuerdo con el monto del fraude cometido en cada uno de ellos.

Otra reacción contra los repartimientos oficiales provino de los curas de los pueblos de Campeche, quienes en el memorial enviado a España en 1680 denunciaron los abusos de los gobernadores "de más de veinte años a esta parte" y demandaron la cancelación definitiva de este negocio, argumentando

las calamidades que padecen [los indios] con los continuos repartimientos a que los obligan los gobernadores contribuyan cada año, llamándolos por sus ministros y jueces, diputados para este fin, cada tres meses y compeliéndoles a que labren mantas y patíes y que les entreguen cera, grana, vainillas, algodón e

⁵⁰ AGI, Escribanía 318-A, Certificación de Juan Rodríguez Borxes, cura de Sotuta, sobre los repartimientos, 20 de febrero de 1669, ff. 51r-53v.

⁵¹ AGN, Cédulas Reales 241, Para que el virrey y demás autoridades cuiden del buen tratamiento de los indios y se observen las cédulas en esta razón, Madrid a 25 de septiembre de 1677, f. 43r.

⁵² AGI, México 158, Certificación de las sentencias dictadas contra los gobernadores por sus abusos en los repartimientos a solicitud de Luis Tello abogado de los indios, Mérida a 11 de noviembre de 1667.

*hilo; valiéndose para esto de su autoridad, obligándoles a que hilen el algodón y que texan estas mantas y patíes.*⁵³

Añadieron los curas que entre los perjuicios causados por los repartimientos de los gobernadores era muy señalado el acaparamiento de bienes, pues los jueces solían monopolizar los diferentes productos acopiados a través de estas contrataciones y crear estancos "para obligar al indio, al tratante y al vecino a que comprase en su almacén, y si el género le costó ocho lo vende por doce". De manera que el indio, no pudiendo cumplir con los cuatro repartimientos anuales, se veía obligado a comprar "al juez, o a personas de su devoción, al precio que les señala".⁵⁴

Al finalizar el siglo XVII hubo un cuestionamiento generalizado al sistema del repartimiento y de manera específica al practicado por el gobernador Martín de Urzúa y Anizmendi. A pesar de que durante su gobierno se promulgó una cédula real más, de 19 de julio de 1701, donde nuevamente se prohibía la continuidad de los repartimientos entre los indígenas, este gobernador también se dedicó al redituable negocio del intercambio desigual y forzoso con las repúblicas de indios.⁵⁵ Prueba de ello es que en el año de 1700 el provincial franciscano realizó una averiguación, a petición del Cabildo sede vacante de la catedral de Mérida, que condujo a la elaboración de certificaciones de todos los religiosos que administraban doctrinas de indios sobre los repartimientos que se desarrollaban en los pueblos.⁵⁶

Robert Patch postula que los gobernadores y la élite local habían mantenido convenientes arreglos que les permitieron establecer un *modus vivendi* con base en el repartimiento, pero que estos arreglos se rompieron con las presiones impuestas con la venta del puesto de la gubernatura, establecida hacia fines del siglo XVII. Las elevadas cantidades que debían pagar los aspirantes al puesto y los riesgos que conllevaba el ejercicio del cargo, condujeron a la necesidad de incrementar la parte del negocio que le correspondía al gobernador. Cita el caso de Fernando de Meneses,⁵⁷ quien asumió el cargo en 1708 y, presionado por las erogaciones que tuvo que hacer para acceder al puesto, se asignó elevados salarios por su desempeño como juez de residencia de los gobernadores anteriores, puso a la venta los puestos de capitanes a guerra y creó uno nuevo de tesorero y juez de indios de Valladolid y lo vendió a un prominente repartidor local. Pero sobre

⁵³ AGI, México 366, Memorial de los beneficiados de las doctrinas de los pueblos de la provincia de Campeche contra los repartimientos de los gobernadores, Madrid, 5 de abril de 1680. Impreso.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Véase Patch, R. W., *Maya and Spaniards*, p. 126.

⁵⁶ AGI, México 1035, Certificaciones de religiosos sobre los repartimientos a petición del deán y cabildo catedralicio de Mérida, junio de 1700, f.f. 676r-731r.

todo elevó sus propios repartimientos de mantas y cera que en cuatro años y medio alcanzaron la cifra de 127 049 paties, lo que representaba entre 127 000 y 175 000 pesos en Yucatán y 30% más en la ciudad de México, y 13 283 arrobas de cera que eran cerca de 166 toneladas y valían 83 000 pesos.⁵⁸

Según Eligio Ancona, Meneses "se metió con tal calor en la granjería de los repartimientos, que los pueblos no podían ya sobrellevarlos", ya sea por resarcirse de la crecida suma que pagó para alcanzar el puesto y los 14 000 pesos que tuvo que entregar al corsario que lo apresó a su llegada a Campeche o "porque fuese avaro por naturaleza". Este autor le atribuye responsabilidad en la caída de los precios de los productos de la tierra a finales de su ejercicio porque había monopolizado su acopio y comercialización, de manera que "pudo tasar el jornal de las clases productoras a la tarifa que quiso" y desplazó la competencia.⁵⁹ Además Meneses se enzarzó en un agudo conflicto con la Iglesia, por lo que el obispo don Pedro de los Reyes lo excomulgó haciendo repicar las campanas de la catedral y justificando esta medida por sus abusos en los repartimientos. Dice el obispo que

*el tocar las campanas es para que despierte el señor gobernador por tener los oídos cerrados y atacados con paties y cera de sus crecidos repartimientos para no oír los lastimosos clamores y alaridos de los desdichados indios, que para las cobranzas se les quitan los pellejos por su orden.*⁶⁰

Tal era la situación que encontró en la provincia el obispo don Juan Gómez de Parada a su llegada, en lo que concierne a los repartimientos, y que, como veremos en el capítulo siguiente, decidió reformar.

El mecanismo del repartimiento

La información disponible sobre los repartimientos practicados por diversos gobernadores nos permite bosquejar los mecanismos por medio de los cuales se llevaban a cabo estos contratos comerciales forzosos. Se trata de una serie de conjuntos documentales a los que ya hemos hecho

⁵⁷ Meneses sucedió como gobernador de Yucatán a Martín de Urzúa y Arizmendi. Ejerció el cargo entre los años de 1708 y 1712 cuando entregó el gobierno a su hermano Alonso de Meneses.

⁵⁸ Patch, R. W., *Maya and Spaniard*, pp. 127-128.

⁵⁹ Ancona, E., *Historia de Yucatán*, tomo 2, pp. 387-388.

⁶⁰ AGI, México 1038, El gobernador de Yucatán pide se le conceda la absolución de la excomunión que le decretó el obispo, año de 1711.

referencia: la causa promovida contra el gobernador don Juan de Vargas en 1630,⁶¹ la visita del obispo de Yucatán fray Luis de Cifuentes Sotomayor en 1669 para averiguar los agravios que padecían las repúblicas de indios a causa de los repartimientos del gobernador Flores de Aldana,⁶² y un conjunto de certificaciones realizadas en 1700 por religiosos franciscanos sobre los distintos repartimientos que padecían los pueblos, especialmente del gobernador Urzúa y Arizmendi.⁶³

Ya se han mencionado las quejas levantadas en contra del gobernador Juan de Vargas, mismas que motivaron el envío en 1630 de un funcionario para averiguar y castigar, en su caso, los excesos que hubiese cometido. Las averiguaciones resultantes abundan en la descripción de los repartimientos que realizaba y los mecanismos empleados para la contratación de cada género. El segundo conjunto documental es especialmente rico. Los conflictos desatados a causa de la actuación del gobernador Flores de Aldana indujeron al obispo fray Luis de Cifuentes Sotomayor a realizar una visita a los pueblos del obispado para averiguar los agravios que las repúblicas de indios habían padecido. El obispo afirmaba no haber podido antes visitar la diócesis porque Flores de Aldana había realizado una a toda provincia y "reconociendo cuán apurados y cansados habían quedado dichos indios con dicha visita" había decidido no cargar más a los pueblos con otra. Cada visita emprendida, ya sea por autoridades civiles o religiosas, representaba para los pueblos de indios cargas por diversos conceptos, pero parece que la realizada por Flores de Aldana se había excedido en sus demandas. El objetivo principal de la visita del obispo fue averiguar el motivo de "los clamores tan grandes que han llegado a sus oídos de su señoría ilustrísima de muchos indios y padres curas doctrineros de lo apurados y cargados que se hallan con diferentes vejaciones, por cuyas causas se van muchos de sus pueblos". Se recabó información de las justicias de cada república indígena mediante un interrogatorio estructurado con las siguientes preguntas: 1) si conocían las cédulas y provisiones reales emitidas en su favor, quién les había agraviado y en qué; 2) si faltaban indios, quiénes eran, por qué se fueron, desde cuándo y a dónde; 3) si les habían quitado cosas contra su voluntad o por vía de regalo, y quién se las pedía y a quién las daban, y qué dinero o géneros eran; 4) si les obligaban a "trabajos personales" en sus pueblos o los llevaban a otros lugares sin pagar el trabajo y la ida y vuelta, y si habían recibido agravio en sus cosechas y sementeras; y 5) si los habían molestado en "tratos y contratos" o tomado cosas a menos precio, a

⁶¹. AGI, México 92, Causa contra el gobernador don Juan de Vargas.

⁶². Los resultados de esta visita con las memorias de los curas y doctrineros así como de las justicias de los pueblos están contenidos en el expediente AGI, Escribanía 318-A, Averiguación del obispo fray Luis de Cifuentes Sotomayor a los pueblos de Yucatán, año de 1669, ff. 5r-388r.

⁶³. AGI, México 1035, Certificaciones de religiosos sobre los repartimientos de los pueblos de Yucatán. Año de 1700.

quién y a qué precio y cuál es el justo, y qué otro agravio y si los obligaban a buscar, tejer o fabricar géneros.⁶⁴

El resultado de las indagaciones nos ofrece amplia información de los curas encargados de la administración de los pueblos, pero especialmente de las memorias y certificaciones que entregaron en su propia lengua los cabildos indígenas. Estas memorias detallaron las cantidades y la frecuencia de los repartimientos recibidos entre 1665 y 1669, incluyendo en varios casos copia de los recibos entregados al juez repartidor en cada ocasión. A partir de esta información, García Bernal ha elaborado un cuadro que contiene las cantidades anuales por repartimiento en cada pueblo así como los jueces que estuvieron a cargo.⁶⁵ Aunque acopiar estos datos fue el motivo principal de la visita, el texto de los trasuntos nos permite conocer también el mecanismo de los repartimientos. Por otra parte, el conjunto de certificaciones elaboradas por los religiosos en 1700 es especialmente rico porque contempla los repartimientos realizados, no sólo por el gobernador, sino por otras personas que practicaban estas contrataciones e incluyó también los montos para cada pueblo.

Tanto en el caso de Vargas como en el de Flores de Aldana hay referencias específicas a dos mecanismos empleados para realizar los intercambios forzosos de mercancías. En la acusación contra el primero se señala que los jueces comisionados por este gobernador, sus tenientes y criados, "con la mano poderosa de sus oficios", hacían gruesos tratos y contratos en los pueblos de sus distritos y se describen dos formas distintas de hacer repartimiento. El primer mecanismo consistía en llevar a cada pueblo diversas mercancías provenientes de Castilla y la Nueva España, e incluso del Lejano Oriente, y se imponía su compra forzosa pues esta mercancía era repartida "por fuerza y tiránicamente" a elevados precios, entregándola "por junto" a los gobernadores, alcaldes, regidores, principales y *chuntanes* de cada pueblo "conforme a la vecindad y parcialidades"⁶⁶ que tenía [...] para que con la misma fuerza y rigores lo repartiesen a los dichos indios, como lo han hecho". La otra manera descrita de repartimiento era la aceptación forzosa del pago adelantado por diversos géneros producidos por los indígenas, para lo cual se había repartido y pagado "mucho cantidad de dineros" para comprometer la entrega de diversos productos "que se

⁶⁴. AGI, Escribanía 318-A, Averiguación del obispo, ff. 5r-6r.

⁶⁵. Véase García Bernal, M.C., "El gobernador de Yucatán", Apéndice.

⁶⁶. Esta referencia indica que la venta forzosa de mercancías estaba adecuada a la magnitud de la población como el sistema de repartimientos para la producción de géneros, y su distribución se adecuaba a la organización indígena basada en parcialidades con sus propios dirigentes.

benefician en toda la provincia" a muy bajos precios "con grande fraude y daño de los dichos indios".⁶⁷

Una real cédula de 1633 deja constancia de las denuncias contra el gobernador Vargas por sus excesos en el comercio con los indios, especialmente mediante el primer mecanismo de venta forzosa de mercancías. Se asegura que entre los géneros que les vendía a los indios estaban las mantas de Tlaxcala, que valían diez reales, y las cobraba a tres pesos, así como productos nocivos como botijas de vino que valían tres pesos y obligaba a que las comprasen a siete pesos y medio. Además imponía la compra de géneros que, a decir de los acusadores, no necesitaban, como loza de Puebla, manteles y especialmente papel, en cuyo caso, cuando pretendían negarse a comprarlo, se les decía que lo guardasen para hacer sus testamentos, "que lo habían menester en aquel tiempo". Se exigía el pago de los productos en géneros de la tierra como grana, maíz, cera, mantas y algodón tasados a muy bajo precio. Los géneros concentrados por el gobernador incluían más de 800 arrobas anuales de grana y grandes cantidades de cera que los jueces compraban de los indios a tres pesos la arroba y vendían a siete, pero fabricaban candelas con la cera y obligaban a los indios a comprarlas en semana santa y finados, por lo que cada arroba producía 18 pesos. La crecida ganancia producida por estos tratos comerciales era "sin riesgo de mar, tiempo ni corsarios, sino de una mano a otra", pura especulación.⁶⁸

Las dos modalidades de repartimiento se registran también en el caso de las quejas contra el gobernador Flores de Aldana, ya que los jueces distribuían no sólo dinero como pago adelantado de la producción indígena, sino mercaderías como tabaco, copal, cacao, jabón y otros géneros a precios que las denuncias calificaban de excesivos. Sin embargo hay que señalar que en este repartimiento forzoso de mercancías lo que se buscaba no era el pago en dinero de estos productos, aunque sea con márgenes crecidos de ganancia, sino que funcionaba como pago adelantado por los contratos para rescatar de los indios mantas "de las llamadas de tributo" a la mitad de su precio corriente.⁶⁹ De una manera o de otra entonces, en el caso yucateco los repartimientos no se enfocaron a la venta forzosa de mercancías para obtener ganancias con la especulación de los precios, sino que directamente se abocaron a impulsar e incluso forzar la producción de géneros comercializables mediante los contratos que incluían el pago adelantado, ya sea en dinero o en productos que se distribuían entre los indígenas a través de su dirigencia.

⁶⁷. AGI, México 92, Causa contra el gobernador don Juan de Vargas.

⁶⁸. AGI, México 894, Cédula real para que se eliminen los jueces de grana y agravios en Yucatán, Madrid a 1º de agosto de 1633, ff. 93r-115v.

⁶⁹. AGI, México 307, Informe al rey sobre los abusos cometidos por el gobernador de Yucatán Rodrigo Flores de Aldana, año de 1668.

Los géneros.- Ya se ha mencionado que los textiles fueron el producto privilegiado en el sistema de los repartimientos ya que era el género que mejor podía insertarse en el circuito mercantil del Imperio español, aun cuando los repartimientos también contemplaron una gran variedad de géneros. Landa asegura que los mayas cultivaban mucho algodón "en todas las partes de la tierra" y menciona dos especies: un árbol pequeño que sólo producía durante su año de vida y otro árbol mayor que se cultivaba a lo largo de cinco o seis años, cuyos frutos eran "unos capullos como nueces con cáscara verde, los cuales se abren en cuatro partes a su tiempo y allí tiene el algodón".⁷⁰ Los textiles tenían en Yucatán una larga historia anterior a la conquista,⁷¹ pero a diferencia de la producción colonial que se estandarizó para cubrir los requerimientos de la exportación, los hilados prehispánicos presentaban una rica variedad de formas y, como sucedía en el Centro de México, seguramente tenían un lugar importante por su relación con la economía⁷², la política e incluso con el ritual.⁷³

La producción y diversidad del trabajo con algodón fue descrita en 1581 por Alonso Julián, encomendero de los pueblos de Titzal y Yixtual, cuando señaló que los indios lo cultivaban en gran abundancia, sembrando sus milpas donde cosechaban todo el que necesitaban y luego lo hilaban y tejían las indias "muy poco a poco, que es gente de mucha flema". Agrega que no tenían más tratos ni contratos fuera de las mantas, pero describe otros productos como naguas de hilo teñido de muchos colores de dos varas de largo y tres piemas angostas de a tercia de ancho y *gueypiles* o hipiles "que son como costales, salvo que les abren para sacar las cabezas y los brazos", llegaban hasta la rodilla, todos blancos con un adorno en la parte delantera hecho de *techomite*⁷⁴ traído de la Mixteca, hilado en lana y teñido de colores. Sólo compraban este *techomite*.⁷⁵

La estandarización colonial en Yucatán se centró en la producción de dos diferentes tipos de mantas: las mantas de tributo y los patíes, productos que variaban en tamaño y en calidad. Las mantas de tributo eran más grandes, gruesas y finas que los patíes, y aunque ambas eran

⁷⁰. Landa, D., *Relación*, p. 132.

⁷¹. En opinión de Roys, la industria textil era probablemente la más importante. Ver Roys, R.L., *The Indian Background*, p. 46.

⁷². Los textiles eran un género muy importante como producto inserto en el circuito comercial prehispánico. Landa dice que la "ropa" era uno de los productos que llevaban los mercaderes mayas a Ulúa y Tabasco. Ver Landa, D., *Relación*, Cap. XXIII.

⁷³. Ver el apartado sobre los textiles y la mujer tributaria en Mohar, L.M., "Trabajo tributario y consumo suntuario en el México antiguo", pp. 49-61.

⁷⁴. La relación de la ciudad de Mérida consigna que de la Nueva España se trala un género "que llamamos, españoles e indios, *tochumite*, vocablo mexicano; es hilo de lana teñido de todos colores, y son a esto todos los indios muy aficionados, porque lo tejen con su algodón y pluma blanca hilados, y hacen sus vestidos y gastan de ello gran cantidad". Ver RHGY, tomo I, p. 82. Al parecer también se elaboraba este tipo de lienzo con pelo de conejo.

⁷⁵. RHGY, tomo I, p. 242.

solicitadas en el sistema de repartimiento las primeras conservaron la denominación de mantas de tributo en tanto que las segundas eran llamadas mantas de rescate porque constituían el principal género producido mediante los repartimientos. La mencionada relación de Alonso Julián describe los dos tipos de mantas y designa la manta de tributo con su nombre en maya. Dice que fabricaban las "mantas de a cuatro piernas de tres cuartas de ancho, y de largo cuatro varas y menos, y llámanlos *yubte*".⁷⁶ Hay otras que son de una braza y de ancho una tercia y menos, llámanlos *patí*".⁷⁷ Agrega que los indios tributaban las mantas *yubte*' con las medidas especificadas "menos lo que quieren, que nunca jamás vienen iguales".⁷⁸

La importancia de las mantas como género privilegiado en la tributación y los repartimientos condujo al establecimiento de un peculiar mecanismo para el cómputo de la población. Desde los primeros años los padrones tributarios se establecían en un número determinado de mantas, entendidas cada una como ocho cabezas, cuatro hombres y cuatro mujeres, por su principal obligación de contribuir con "mantas hechizas de tributo con la medida de ancho y largo que se le señaló y se vendían dentro de la tierra a seis y siete pesos según los acaecimientos de los tiempos".⁷⁹

En la causa promovida por el tesorero de la provincia Juan de Cenos para defenderse de diversas acusaciones del gobernador marqués de Santo Floro en 1639, se registran datos que nos ilustran sobre las diferencias entre estos dos tipos de mantas. Una de las acusaciones que se le hacían al tesorero era que éste cambiaba las mantas que cobraba de los tributos de los pueblos de la Corona por mantas "que llaman de rescate", o sea *patíes*, y las entregaba a aquellas personas en quienes se remataban esos tributos en las almonedas reales, con el consiguiente perjuicio a los compradores porque se les daba "diferente género y mercadería que la que se les vendía", además de que el rey también salía perjudicado por ser de menor valor las mantas de rescate. En su defensa, el tesorero protestaba su inocencia y declaraba que nunca había realizado el fraude del trueque de mantas, ya que no había comprado -por sí ni por interpósitas personas- ninguna manta de rescate "ni héchola tejer", ni nadie podría decir haberlas visto en su casa. En su alegato nos

⁷⁶. *Yub*: pabellón de cama, cortinas de cama así; *yubté*: manta de tributo o pierna de estas mantas que son de tres cuartas de vara de ancho y de cuatro varas de largo. DMC, pp. 980, 981.

⁷⁷. *Patí*: cuatro pernezuelas de algodón tejido, cosidas unas con otras, dícense comunmente *patíes*. DMC, p. 634. La relación estrecha de los hilados como género tributado puede explicar el origen del término, pues puede relacionarse con *patan* que se traduce generalmente como tributo, pecho, censo y pagarlo. DMC, 633. H. Martínez, en comunicación personal, sugirió explorar una posible relación entre este término y el término náhuatl *patoicuahtli*, que se refiere a una manta equivalente de moneda con medidas precisas y a mantas de rescate.

⁷⁸. RHGY, tomo I, p. 242.

⁷⁹. AGI, México 1021, Declaración del sargento mayor y gobernador de las armas de las milicias de la ciudad de Mérida, Mérida a 19 de enero de 1725, f. 335r.

brinda interesantes datos sobre las características de los dos tipos de mantas y las condiciones que enfrentaban los indios por la compulsión padecida para que se dedicasen a su confección. Dice sobre las mantas llamadas de rescate

que aunque éste es un género de que se visten los criados y criadas y naturales de la tierra por ser más acomodado en el precio y de más durad[uración] y provecho que las mantas de tributo, está tan introducida la granjería de las dichas mantas de rescate en toda la provincia por los hacedores y criados que el dicho marqués de Santo Floro tiene repartidos en sus tratos y contratos en todos los pueblos después que gobierna que, de más de lo poco que les vale a los indios esta ocupación, es de tanto interés a los dichos hacedores que no sólo no dan lugar a los dichos indios para divertirse en hacerlos para otros sino que apenas les dan lugar a que puedan acudir a la fábrica y labor de sus tributos.⁸⁰

El tesorero se defendió acusando al gobernador de realizar sus repartimientos con "exorbitancia", especialmente en los pueblos de la Corona, provocando que los encomenderos siguieran su ejemplo al practicar en sus pueblos "la misma granjería", de tal manera que entre un tributo y otro -cada seis meses- obligaban a tejer a sus indios, "a muy poca costa de los encomenderos, otras tantas mantas de rescate como les dan de tributo" con lo que, en su opinión, resultaba un grave daño al comercio por el descrédito de las mantas de tributo "que es el género más noble y de mejor salida de cuantos hay en esta provincia". El descrédito consistía, a decir de Cenos, en que los mercaderes que llevaban a México las mantas las vendían en esa ciudad a fardo cerrado y cometían el fraude "y bellaquería" de meter algunas mantas de rescate, o patíes, entre las de tributo. Los escarmentados compradores ya sólo querían comprarlas escogidas y por tanto exigían abrir los fardos para desechar los patíes. Para explicar su enemistad con el gobernador, misma que le ocasionó las acusaciones en su contra, el tesorero aseguraba haber instado infructuosamente al marqués de Santo Floro a que prohibiese a los españoles el que mandasen fabricar mantas de rescate y a los indios el tejerlas para poder remediar el descrédito de la manta de tributo, "pero sin embargo el día de hoy se hacen con más exceso que nunca".⁸¹

La cera se añade a los textiles para formar un binomio de productos privilegiados alrededor de los cuales se estructuraron los repartimientos que impulsaban la producción de estos géneros, para posteriormente exportarlos a la Nueva España y otros destinos. Las Relaciones Histórico-Geográficas de Yucatán ilustran sobre la antigüedad de este binomio de productos destacados y

⁸⁰. AGI, México 365, Causa contra el tesorero Juan de Cenos, Mérida a 20 de noviembre de 1639, f. 477v.

⁸¹. Ibid, ff. 477v-478r.

destinados al comercio. Por ejemplo, la relación de la ciudad de Mérida consigna que los tratos y contrataciones "son mantas y cera que los indios dan a Su Majestad y a los encomenderos de tributo, y en esto pagan a los mercaderes las mercaderías y cosas que venden y los mercaderes lo llevan a vender a la Nueva España".⁸² La relación de Sinanché y Egum, hecha por Juan de la Cámara, después de advertir la ausencia de cualquier clase de mina afirma que el "provecho que dan es unas sábanas de algodón y cera y miel, que es la contratación de la tierra, que para tener algún valor se llevan a México, Honduras y otras partes".⁸³ Landa apunta que había en Yucatán dos tipos de abejas, ambas de menor tamaño que las europeas, pero que las mayores las criaban los mayas en colmenas en tanto que las demás se criaban en el monte "en concavidades de árboles y de piedras" y allí recolectaban abundante cera y miel. Señala que la cera era de buena calidad aunque "muy humosa y nunca se ha acertado cual sea la causa, y en unas provincias es muy más amarilla por razón de las flores".⁸⁴

A pesar de la concentración alrededor de los textiles y la cera, en el circuito de contrataciones mercantiles forzosas encontramos una gran variedad de productos, prácticamente todos aquellos que tenían algún valor en el mercado. El caso de los repartimientos del gobernador Juan de Vargas es ilustrativo de la diversidad de productos. Entre los géneros importados que imponía a los indios para su compra forzosa se mencionaran artículos como sombreros, mantas de lana de Tlaxcala, cintas de seda, lienzo *tuchumite*, machetes, cuchillos, tijeras, hachas, cacao, papel, botijas de vino y candelas de cera negra. Entre los géneros comprometidos para su entrega se encuentran productos como grana, cera, miel, paties, mantas de tributo, añil, algodón, hilo, chile, frijoles, henequén, pepitas de cacao, cebones, iguanas, gallinas, pollos y huevos "y todos los demás géneros que se benefician en toda la provincia".⁸⁵

En el siguiente cuadro se presentan los géneros que circulaban en el sistema mercantil, conectado con el exterior, que fueron objeto de gravámenes entre 1627 y 1635 como productos de importación y exportación. Esta información ilustra la producción interna y el consumo de la provincia:

⁸² RHGY, tomo I, p. 82.

⁸³ Ibid, p. 125.

⁸⁴ Landa, D., *Relación*, Cap. XLVIII.

⁸⁵ AGI, México 92, Causa contra el gobernador don Juan de Vargas.

Cuadro II.1

**Géneros gravados del circuito mercantil exterior
Años de 1627-1635**

Importación	Exportación
Vino, vinagre, barajas, jabón, azúcar, cacao, cajetas, harina, aceite, jamón, sedas de china torcidas o tejidas, rayas, jerguetas, sayales, paños de la Puebla, listones, cintas de seda de color y negras, cordobanes de color y negros, mantas de lana, terciopelos, tafetanes mejicanos y teñidos, sombreros de color y negros.	Mantas, grana, cera blanca, cera negra, paties, hilo de algodón, palo negro, sal, gallinas de Castilla, maíz, miel, hilo de henequén.

Fuente: AGI, México 1024, Papeles relativos a la imposición del servicio del tostón en la provincia de Yucatán, año de 1636, Cuaderno 9º, ff. 16r-26r.

Hay que destacar que la exportación se basaba exclusivamente en productos generados por la población indígena, en tanto que la importación se concentraba en géneros destinados en su mayoría al consumo de los españoles. De manera que esta información nos brinda una imagen bastante elocuente de la tajante división de la población colonial si lo vemos desde este referente económico, división que se empalma con la frontera étnica: una gran masa de productores de géneros de exportación y un pequeño grupo de consumidores de los productos de importación. Asimismo la población indígena producía bienes de consumo que se canalizaban a los españoles por la vía de tributos y limosnas, aunque una parte excedente se destinase al comercio. Pero fue a través del repartimiento que se obtenían los productos específicamente requeridos por el comercio exterior, con los que se generaban recursos para que los españoles adquiriesen en ese mercado los productos importados reseñados en el cuadro anterior.

En un informe al rey de 1668 donde se denunciaron los abusos cometidos en perjuicio de los indios a través del sistema de repartimientos que funcionaba en beneficio del gobernador Flores de Aldana,⁸⁶ se refieren los mismos géneros: cera, paties, grana y algodón, todo contratado a la mitad de su valor. El caso del repartimiento de pescado es ilustrativo de los contratos especiales para acceder a un género determinado. El guardián del convento de Conkal declaró en 1700 no haber visto al cacique de ese pueblo durante toda la cuaresma hasta que se confesó el viernes santo, "por estar en el río⁸⁷ sacando mojarras para su señoría, con cantidad de indios e indias para que les hiciesen de comer". Agrega que "cuando llevan los viernes y sábado pescado a su señoría

⁸⁶ AGI, México 307, Informe al rey sobre los abusos cometidos por el gobernador de Yucatán Rodrigo Flores de Aldana, 1668.

⁸⁷ Se refiere el guardián a las entradas de agua en la costa conocidas como rías.

los pueblos de Conkal, Cholul y Chicxulub, como no tienen canoas ni pescadores, compran a dos reales en la plaza cada pedazo de cazón y llevan dos pedazos que les costó cuatro reales y son pagados por un real".⁸⁸

Pero la lucrativa actividad de los repartidores no se constreñía a impulsar y acopiar la producción de géneros y a imponer la venta forzosa de mercancías a los indios, sino que recurrieron al acaparamiento de ciertos géneros concentrando la producción e imponiendo precios, de manera que cuando los indios no podían cumplir sus contratos debían recurrir a estos acaparadores y pagar el sobreprecio. Por ejemplo, toda la grana acopiada por los repartimientos del gobernador Vargas se concentraba en casa de Thomé de Rúa, vecino y regidor de Mérida, que públicamente era agente factor del gobernador, como lo había sido de su antecesor, en donde se encajonaba para enviarla a Castilla. Otro producto que figuraba en los contratos comerciales y que se prestaba al acaparamiento mediante regulaciones oficiales era la sal. Entre los agravios al comercio de la provincia atribuidos al propio gobernador Vargas se menciona la enajenación de las salinas, pues no acató la cédula real que ordenaba que éstas eran "libres, comunes y realengas de los indios y naturales para que las gocen y trajinen libremente". Durante los años de 1629 y 1630, el juez nombrado por Vargas para el partido de La Costa, don Feliciano de Ayala, se "apoderó" de las salinas desde el puerto de Dzilam hasta Sinanché poniendo guardias para que ninguna persona "y en particular indios" pudiese sacar sal, ni siquiera para su sustento ni para los conventos. Sin embargo, para el beneficio de la sal desde luego recurrió al trabajo forzoso de los indios de todo ese partido. Se acusó al juez de vender la sal en los pueblos a seis pesos la fanega, cuando su precio ordinario había sido siempre dos reales. Además concentró este producto para su exportación lo que ocasionó escasez y provocó un alza en el precio, por lo que llegó a costar veinticuatro pesos cada fanega.⁸⁹

El acaparamiento de los géneros más comercializables fue una acusación que se levantó con frecuencia contra los gobernadores, generalmente señalando los daños que causaba a los demás vecinos y en general a la economía de la provincia, en un discurso que con frecuencia hacía referencia a las ventajas del libre comercio. Es evidente que las acusaciones contra el gobernador Vargas estaban animadas por los perjuicios que los contratos forzosos auspiciados por el poder central de la provincia ocasionaban en los tratos comerciales que los demás españoles tenían en la región. Ya se mencionó el acaparamiento de la grana y de las salinas practicado por este

⁸⁸. AGI, México 1035, Certificación de fray Felipe de Armas, guardián del convento de Conkal, y su doctrinero, 9 de junio de 1700, ff. 705r-706r.

⁸⁹. AGI, México 92, Causa contra el gobernador don Juan de Vargas, ff. 5r-v.

gobemador, pero las mismas quejas sobre el acaparamiento y sus perniciosas consecuencias se levantaron tiempo después contra el gobemador Flores de Aldana. Por ejemplo, el cura del pueblo de Sotuta, Juan Rodriguez Borxes, arremetía contra sus repartimientos y afirmaba habian causado la huida masiva de los indios. Según Borxes, aquellos que quedaban en sus pueblos se preguntaban si acaso este gobemador era rey

pues no obedece los reales mandatos viviendo con tanta soberanía, ambición y tiranía, abarcando y haciendo estanco de los géneros más nobles que tienen estas provincias, en grande daño y perjuicio del real haber. Por cuya causa, así ellos como los españoles vecinos de esta ciudad de Mérida y demás villas y lugares que están situados en estas dichas provincias están tan pobres y tan aniquilados.⁹⁰

Desde luego que para inicios del siglo XVIII encontramos alegatos a favor del libre comercio mucho más claros y beligerantes. Las certificaciones elaboradas en 1700 por los religiosos sobre los repartimientos con frecuencia aluden a los perjuicios que el monopolio de los productos ocasionaban, especialmente a la economía provincial. El guardián del convento de Maní aseguraba que el gobemador y sus personeros, por medio de los repartimientos, "tienen estancado el trato común y principal de los frutos de la tierra que son la cera y los paties" en perjuicio de los demás vecinos, quienes al verse privados de la posibilidad de allegarse algún ingreso con el "trato" de estos géneros se dedicaban al comercio ilícito del aguardiente para poder afrontar sus obligaciones, "de que resulta hallarse la provincia muy pobre y con pocos vecinos de caudal conocido". El alegato a favor de la libertad de comercio es especialmente enfático cuando el religioso señala que en los periodos que se suspendían los repartimientos por vacantes en el gobierno, ya sea por muerte del gobemador o por la privación de su cargo,

con esta ocasión logran los vecinos españoles y todas layas, así pobres como ricos, el trato y comercio de cera y paties por todos los pueblos de la provincia con bastante utilidad y gusto de los naturales por lo que tiene de voluntario para los que libremente quisieren. Y esto con las circunstancias de espera larga en la cobranza y de algunos agasajos especiales que reciben dichos naturales, sin que en manera alguna haya extorsión ni violencia.⁹¹

⁹⁰. AGI, Escribanía 318-A, Certificación del cura de Sotuta sobre los repartimientos, 20 de febrero de 1669, ff. 51r-53v

⁹¹. AGI, México 1035, Certificación de fray Antonio Rosado, guardián del convento de Maní y su doctrinero, 24 de junio de 1700, ff. 707r-v.

Adecuación a la magnitud de la población.- La imposición de repartimientos forzosos sobre las repúblicas de indios —como se ha señalado— funcionaba sobre la base de la magnitud de la población socialmente organizada para el trabajo. Por tanto se requería de una lógica para adecuar los contratos al tamaño de la población económicamente activa. Los mecanismos de imposición recurrieron a las matrículas tributarias, aunque estas sólo reflejaban parcialmente la magnitud real de la población. De esta manera, la utilidad de las matrículas trascendía el cobro tributario para servir de referente en la imposición de otro tipo de cargas, como las limosnas, además de ser un instrumento esencial para el control de la población. El mecanismo más simple utilizado para elevar la productividad de manera inmediata era aumentar la cantidad repartida, lo que ocasionaba quejas de los pueblos indios por este motivo. Estas quejas nos indican la existencia de una regulación —tanto oficial como establecida por la costumbre— que, aunque era continuamente violada, pretendía establecer un equilibrio entre el tamaño de la población y los repartimientos.

La acusación contra el gobernador Vargas reitera que los jueces repartían de manera forzosa en los pueblos en mucha más cantidad de la que los indios podían beneficiar y a plazos muy breves, y que al momento de la cobranza apremiaban y maltrataban a los caciques y justicias para conseguir el puntual cumplimiento. Para reforzar la acusación se señalaba que los jueces no arriesgaban nada en este negocio, debido a que nunca ajustaban el cobro de los contratos de acuerdo a las alteraciones en la matrícula pues en el caso de los indios huidos o muertos la deuda era cobrada de los parientes o de los *chuntanes* y principales.⁹²

En la visita del obispo Cifuentes de 1669 hay numerosas referencias a violaciones a esta necesaria adecuación entre los repartimientos y el indicador demográfico. Según el cura de Sotuta, Juan Rodríguez Borxes, el gobernador Flores de Aldana había doblado los repartimientos y en el pueblo de Tibolón obligó a la contratación de sesenta mantas "no teniendo el dicho pueblo más de treinta y dos mantas", en referencia a los términos de las matrículas tributarias que consideraban ocho tributarios completos por cada manta de tributo. Pero las normas vigentes no sólo se transgredían en lo que respecta al número de tributarios, sino que tampoco se respetaban las regulaciones que amparaban a diversos grupos de indígenas relevados de la obligación tributaria y, por tanto, de otras obligaciones. De aquí que el cura agregara en su certificación que aunque los cabilderos de Tibolón habían rogado no se cargase a viudas, ancianos y enfermos, el juez repartidor "no les había oído, sino antes tratado con rigor y tiranía".⁹³ En la misma visita, el cura de

⁹². AGI, México 92, Causa contra el gobernador don Juan de Vargas, f. 5r.

⁹³. AGI, Escribanía 318-A, Certificación de Juan Rodríguez Borxes cura de Sotuta, 20 de febrero de 1669, ff. 51r-53v.

Peto también informó sobre la desproporción en la magnitud del repartimiento afirmando le constaba que "es con tanta exorbitancia que excede la cantidad con grande exceso a la que hay de indios", pero su referencia no son las matrículas sino el monto de trabajo, considerado excesivo, que correspondía a cada indio, pues los indios "quedan cargados a cuatro y a cinco libras de cera y tres piemas de patí cada una" de las indias.⁹⁴ La desproporción, referida tanto a la matrícula como a la cantidad repartida *per cápita*, es clara en la certificación del cura de Bacalar, quien señaló que el juez repartidor mandó llamar desde Ichmul a los caciques y principales del pueblo de Chunhuhub, distante diecisiete leguas, y les dio repartimiento para 32 arrobas de cera pagándolas a real la libra, "que de más de ser a menos precio, cargó demasadamente dicha cantidad a dicho pueblo por ser solamente de siete mantas, con que cupo a cada indio a más de a veinte libras de cera".⁹⁵

La memoria del pueblo de Tixmucul denunció también la desproporción entre los repartimientos y la cantidad de población con la que contaban, ya que se les repartió dos veces en el año para comprometer la entrega en cada ocasión de 40 patíes, ocho arrobas de cera y 100 cargas de algodón, aunque su pueblo no tenía más de diez mantas de tributarios. Estos repartimientos se realizaron a pesar de que al juez "le declaramos los indios e indias que tiene nuestro pueblo; no lo quiere creer y nos reparte la cantidad que quiere".⁹⁶ Para llamar la atención sobre la desproporción entre los repartimientos y la cantidad de población, a veces los pueblos añadían a la declaración de sus repartimientos una frase en referencia a la pequeñez del pueblo e incluso a la magnitud de su matrícula tributaria en número de mantas, como el memorial de Boloná que hace notar que les repartieron 14 arrobas de cera y 17 patíes, tres veces a lo largo del año y con término para la entrega de quince días cada vez, a pesar de que "el nuestro no es un pueblo grande, que es lástima que no tiene más de tres mantas"⁹⁷. Los de Hunakú declararon haber recibido repartimiento para elaborar 60 patíes y se quejaron de que "no hay bastantes indios a quienes lo repartamos"⁹⁸.

El pueblo de Nabalám registró la misma queja al declarar haber estado recibiendo dos veces al año para 40 patíes, 6 arrobas de cera y 60 cargas de algodón, a pesar de alegar estar tasados en el padrón con solamente 15 mantas, y agregaron "que aunque le decimos al juez que

⁹⁴. AGI, Escribanía 318-A, Certificación del Lic. Juan Roldán Caballero cura de Peto, 30 de abril de 1669, ff. 296r-297r.

⁹⁵. AGI, Escribanía 318-A, Certificación del Lic. Pedro Fernández cura de Bacalar, Ichmul a 24 de abril de 1669, ff. 253r-254r.

⁹⁶. AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Tixmucul de 14 de marzo de 1669, ff. 157v-158v.

⁹⁷. AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Boloná de 14 de marzo de 1669, ff. 151v-152r.

⁹⁸. AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Hunakú de 15 de marzo de 1669, ff. 172v-173v.

no hay gente bastante en este pueblo no se le da nada, no nos cree y hace lo que quiere".⁹⁹ En el mismo sentido, los de Yalcobá dijeron se les repartían 60 patíes, 8 arrobas de cera y 60 cargas de algodón, sin considerar que el suyo era "un pueblo tan pequeño" que estaba tasado en 25 mantas¹⁰⁰. En ocasiones la queja de los indios por la cantidad repartida hacía referencia tanto al padrón tributario como a la carga de trabajo *per cápita*, como en el caso del pueblo de San Pedro Tixholop que recibía de repartimiento dos veces al año 12 arrobas de cera, 50 patíes y 100 cargas de algodón, "no teniendo nosotros más de diez mantas de tributo, que es pueblo pequeño el nuestro, a cada india le cabe cinco piemas de patí y a cada varón a seis libras de cera"¹⁰¹.

En la visita del obispo Cifuentes hay algunas referencias a la intermediación de los curas para tratar de reducir las cantidades repartidas y adecuarlas al número de tributarios, como es el caso del cura de Boloná, Tomás Rodríguez Campos, que administraba el pueblo de Cozumel, cuya parcialidad de San Miguel declaró en su memorial haber recibido repartimiento para 13 patíes y 9 arrobas de cera, pero agregaron "que más diera si nuestro beneficiado no le rogara no subiese tanto la mano a este juez",¹⁰² en tanto que la parcialidad de Santa María señaló habersele repartido 7 arrobas de cera y 7 patíes "aunque muchas veces ruega por nosotros nuestro beneficiado para que no dé tanto, por ser nuestro pueblo muy pequeño pues es de cuatro mantas nomás"¹⁰³. En la certificación que presentó en la visita, el cura asentó que cuando los cacique de los pueblos de su curato recibían la orden del juez conminándolos a acudir para entregarles el dinero del repartimiento, le pedían les escribiese una carta dirigida al repartidor rogándole que el monto del contrato no fuese tan excesivo. Según el cura, sus gestiones habían tenido éxito en el caso de las parcialidades del pueblo de Cozumel, pero que en el caso de Boloná "no ha sido posible les rebaje dicho juez alguna cosa de los catorce patíes y catorce arrobas de cera que se les da de repartimiento".¹⁰⁴

Sobre esta relación entre las matrículas de tributarios y la adecuación de las cantidades repartidas, los curas de los pueblos de Campeche señalaron al rey en 1680 que los caciques, alcaldes y regidores eran convocados desde Mérida mediante una carta repartida en todos los pueblos, y una vez en esa ciudad el juez repartidor

⁹⁹ AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Nabalám de 15 de marzo de 1669, ff. 170v-171v.

¹⁰⁰ AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Yalcobá de 15 de marzo de 1669, ff. 174v-175v.

¹⁰¹ AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Tixholop de 14 de marzo de 1669, ff. 168v-169v.

¹⁰² AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de San Miguel Cuzamil, parcialidad de Tela, de 14 de marzo de 1669, ff. 147v-148r.

¹⁰³ AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Santa María de Cuzamil de 14 de marzo de 1669, ff. 149v-150v.

¹⁰⁴ AGI, Escribanía 318-A, Certificación de Tomás Rodríguez Campos cura de Boloná, Nabalám a 15 de marzo de 1669, ff. 153r-154r.

*les pide la matrícula de los vecinos del de cada uno, y si de ella consta que los gobernadores antecesores les han repartido cien mantas en cada pueblo, les reparte el mismo número, sin atender a la réplica de los indios que le representan que el averles repartido el gobernador antecesor consistió en aver mayor número de indios que el que oy tiene el pueblo por averse diminuido y despoblado por la ostigación destos repartimientos y no poder tolerarlos ni tener caudal para cumplirlos retirándose a la montaña. Y sin embargo de esta representación los compele con amenazas a que admitan el repartimiento.*¹⁰⁵

El mismo documento señala más adelante que a la hora de recoger los repartimientos el juez junta al pueblo con el cacique, justicia y regimiento para que le entreguen "conforme a la matrícula" todos los géneros que deben; y en el caso de los incumplidos, el juez "le manda atar, y se le dan cien azotes a vista de los demás".¹⁰⁶

En el año de 1700 fray Andrés de Avendaño, que era en ese momento guardián del convento de Tekax, aseguraba que en los pueblos, además de los indios tributarios, había viejos reservados, hidalgos y forasteros "con que las cargas sobredichas sólo recaen sobre los tributarios y no sobre los demás", ni tampoco sobre la estancia de Zacpacal "porque estos tampoco entran en cuenta alguna".¹⁰⁷ Pero las certificaciones sobre repartimientos de ese año también refieren las continuas violaciones a la necesaria adecuación entre la cantidad repartida y la población. Por ejemplo, se señaló que el pueblo de Kopomá había recibido de repartimiento del gobernador 13 patíes y una arroba de cera, a pesar de que ese pueblo no tenía más de cuatro mantas, esto es 32 tributarios.¹⁰⁸ Asimismo el fraile Joseph Sánchez, doctrinero de Cacalchén, aseguraba que los indios del pueblo de Bokobá habían recibido de repartimiento entre enero y junio de 1700 la cantidad de 340 patíes, 10 mantas y 80 libras de hilo, a pesar de que en ese pueblo sólo habían 156 indias "que componen el número de las treinta y nueve mantas de que consta dicho pueblo". Agregaba que tanto en este pueblo como en Cacalchén había mucha mortandad y lo atribuyó a los repartimientos, pues de 100 personas morían alrededor de 20 y no se relevaba en manera alguna por la mortandad la obligación contratada, porque

no por difuntos éstos se disimulan ni por muertos se rebajan para la paga porque los caciques, en virtud del conocimiento que tienen otorgado al juez repartidor de

¹⁰⁵ AGI, México 366, Memoria de los beneficiados de la provincia de Campeche contra los repartimientos, Madrid, 5 de abril de 1680. Impreso.

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ AGI, México 1035, Certificación de fray Andrés de Avendaño guardián del convento de Tekax, 9 de junio de 1700, ff. 711r-712r.

¹⁰⁸ AGI, México 1035, Certificación de fray Lucas de la Calle predicador del convento de Maxcanú, 11 de junio de 1700, ff. 690r-691v.

repartir a cien personas, enteran indispensablemente el repartimiento como hecho a cien personas. Por lo cual digo que ni aun con la vida pagan y aún añadido (sin hipérbole) que es tal y tanta la fuerza de este repartimiento de los señores gobernadores, encomenderos, jueces de bulas y capitanes a guerra que obliga su cumplimiento a los vivos y a los muertos.¹⁰⁹

De esta manera, la mortandad causada por epidemias agravaba los problemas de la adecuación entre repartimientos y población y redundaba en la necesaria violación de la norma de relevar a los reservados de las cargas y en un incremento en la intensidad del ritmo de trabajo. Así lo indica la certificación de fray Lucas de la Calle, predicador de Maxcanú, quien aseguraba que la provincia había padecido tres epidemias¹¹⁰ y como consecuencia faltaba "grandísimo número de indios", pero que la carga de los repartimientos continuaba inalterada, y añadía que

para prueba de esta verdad me dijo el cacique o gobernador de esta pueblo que se hallaba tan afligido que a su misma mujer y gobernadora la cargaba un patí y a muchas que no debían tener más de una pierna les cargaba a dos y a tres.¹¹¹

Este predicador aseguraba que lo dicho por los indios era verdad pues incluso habían tenido que cargar con trabajo de repartimiento a dos indias que "el rey nuestro señor nos dio para que hagan pan y chocolate" y por tanto estaban relevadas por estar al servicio de los religiosos. Ante las quejas de estas indias, el predicador pidió al cacique que las relevase, "como lo hizo de muy buena voluntad".¹¹² En el mismo sentido, el cacique de Muxupip don Joseph Chablé informaba que habían recibido en enero de 1700 la cantidad de 60 patíes del repartimiento del gobernador y 15 para su personero, pero que no lo habían podido entregar argumentando que "no corresponde a la poquedad de sus individuos el número de patíes, que tiene cargados a las indias en cinco piernas de patí a cada una en cada repartimiento que recibe".¹¹³ Así dejaba constancia de que, al no adecuarse los repartimientos a la matrícula, se les imponía una sobrecarga de trabajo tal, que impedía el cumplimiento oportuno del contrato.

¹⁰⁹. AGI, México 1035, Certificación de fray Joseph Sánchez ministro del convento de Cacalchén, 13 de junio de 1700, ff. 688r-689v.

¹¹⁰. Podemos mencionar entre las epidemias conocidas previas a esta fecha la de sarampión y viruela de 1659, y otras dos epidemias de enfermedades no identificadas en 1692-93 y en 1699. Ver Farriss, N., *La sociedad maya*, p. 108.

¹¹¹. AGI, México 1035, Certificación de fray Lucas de la Calle predicador del convento de Maxcanú, 11 de junio de 1700, ff. 690r-691v.

¹¹². *Ibidem*.

¹¹³. AGI, México 1035, Certificación de fray Lorenzo de Andueza predicador y guardián del convento de Motul y su doctrinero, 12 de junio de 1700, ff. 701r-702v.

Condiciones del contrato.- El margen de ganancia del negocio de los repartimientos dependía también de la capacidad de manipular varias de las condiciones implicadas en su funcionamiento, especialmente los precios de los géneros y las condiciones de entrega. En lo que se refiere a los precios, se partía de una subvaluación del valor de los géneros estipulado en el contrato para el pago adelantado a los indígenas productores. Podemos decir que un común denominador de los diferentes alegatos, tanto en las certificaciones de los curas como en los papeles de los indios, era la denuncia de que los jueces contratantes pagaban los repartimientos a la mitad del valor de los géneros y en ocasiones a menos, seguramente respecto del precio corriente del mercado. Sin embargo hay que tomar en cuenta que este abultado margen de ganancia debía absorber los costos de un número significativo de intermediarios sin los cuales el sistema de repartimiento no podría funcionar, como los jueces repartidores y los cobratarios, los costos legales, las variaciones en los precios corrientes del mercado, así como los gastos de la comercialización. Así, cuando la información señala un margen de ganancia del 200% está haciendo solamente alusión a la diferencia entre lo que recibía el indígena productor y el valor comercial del género y no a la ganancia real del empresario repartidor.

El asignar un precio mínimo a los productos del repartimiento no era privativo de los jueces oficiales pues los otros repartidores hacían lo propio, pero parece que el abuso mayor provenía de los repartimientos orquestados por el gobernador, sacando ventaja de la capacidad impositiva inherente al cargo. Por ejemplo, el pueblo de Tixholop declaraba en 1669 haber recibido, además de los repartimientos del gobernador Flores de Aldana, repartimientos para hilo en dos ocasiones "del padre Juan Bautista Romero que nos lo ha dado dos veces, pero pagó a dos reales en dinero cada libra, y por verdad lo decimos",¹¹⁴ cuando los jueces oficiales sin excepción pagaban a real la libra. Se puede afirmar que el margen de ganancia producido por los precios disminuidos a los que se pagaba por anticipado los contratos de toda clase de géneros era una característica esencial para el funcionamiento de los repartimientos. Se consigna como una constante en toda la información disponible sobre los precios, que había una marcada diferencia entre los que regían estos contratos y los precios de mercado, diferencia que comúnmente se fijaba en el 100% pero que podía llegar a ser del 300%, y en ocasiones un margen aún mayor. Para el caso de los repartimientos practicados por el gobernador Vargas se cuenta con información para contrastar los precios que pagaban sus personeros por anticipado a los indios al momento de establecer el

¹¹⁴. AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Tixholop de 23 de abril de 1669, ff. 283v-286v.

contrato, con los precios corrientes de los mismos géneros. Este contraste es evidente en la información vertida en el siguiente cuadro:

Cuadro II.2
Contraste de precios en los repartimientos
del gobernador Vargas

Género	Cantidad	Precio de repartimiento (reales)	Precio corriente (reales)
Miel	Botija	14	entre 24 y 28
Añil	Libra	2	4
Grana	Libra	4	entre 8 y 10
Cera	Arroba	25	entre 40 y 44
Algodón	carga de ½ fanega	4	12
Hilo	6 libras	10 reales entre el trabajo y el algodón	48
Frijol	½ fanega	4	12
Cebones		mitad del valor	
Manta patí o de rescate	Unidad	4	7 u 8
Mantas de tributo	Unidad	12 reales entre el trabajo y el algodón	48

Fuente: AGI, México 92, Causa contra el gobernador don Juan de Vargas, ff. 3v-6v.

Otra argucia muy redituable para aumentar el margen de ganancia era el establecimiento de exigentes condiciones para la entrega de los géneros contratados, consistentes en aumentar la cantidad requerida para acreditar cada unidad -por ejemplo, una mayor longitud en las piemas de patí o agregar onzas a cada libra de cera- o elevar el estándar de calidad del producto rechazando aquel que no lo cubriera y exigiendo su reemplazo. Estas condiciones se aplicaban a todos los géneros pero especialmente en el caso de las mantas y la cera. Las acusaciones contra el gobernador Vargas abundan en descripciones referentes a los abusos y exigencias para la entrega de los géneros contratados.¹¹⁵ Incluso se menciona que la verdadera ganancia para el caso de la cera provenía de estas estrictas condiciones de entrega más que en la manipulación de los precios, ya que el valor de mercado era sobre la cera bruta tal como era traída del monte pero los jueces comisionados por el gobernador se negaban a aceptarla en este estado y obligaban a los indios a cocerla, con lo que la cera mermaba en una tercera parte. Sólo así la pesaban y recibían, de manera que forzaban a los indios a conseguir una cantidad de cera mayor, necesaria para ajustar

lo que se les había repartido, "cobrándola de las comunidades, principales y *chuntanes*".¹¹⁶ La apreciación sobre el precio final era que cada arroba pagada a 25 reales podía valer siete y ocho pesos en contraste con los cinco o cinco y medio del valor comiente.

En el caso del algodón las acusaciones refieren que, al momento de la entrega, algunos jueces "apretaban en la medida poniéndose de pies sobre ella"¹¹⁷ de manera que en cada carga pudiesen caber dos de las cargas comunes, y otros conseguían el mismo fin al recibir el algodón pasándolo por la pesa romana que obligaba la entrega de 25 libras por carga, por lo que también se entregaban dos de las cargas comunes por el pago anticipado de una. Así lo que recibieron por una carga, cuatro reales, lo pagaban a tres pesos. Una vez que los jueces recibían este algodón lo volvían a repartir de inmediato a las repúblicas de indios para dos fines: la fabricación de hilo y el tejido de mantas de tributo.

También habían abusos en el avituallamiento. En lo que se refiere al hilo, los jueces del gobernador Vargas repartían a cada india una carga de algodón para la confección de seis libras de hilo delgado, lo cual -a decir de los acusadores- era imposible, por lo que las indias debían poner de su propio algodón para alcanzar las seis libras completas que debían entregar. Los jueces pagaban por el trabajo de hilar esta carga entre cuatro y seis reales que, junto con el precio de la carga de algodón que entregaban, les venía a costar diez reales las seis libras de hilo, cuyo precio en el mercado eran seis pesos. En ocasiones además obligaban a los indios a teñir el hilo para aceptarlo, lo que le doblaba el precio.¹¹⁸ En el caso de las mantas de tributo, el algodón se tomaba a repartir de la misma manera considerando ocho medios almudes para cada manta y un peso en dinero por el trabajo, lo que representaba doce reales de costo siendo que el precio corriente de la manta de tributo eran cinco pesos. El trabajo de fabricar la manta implicaba hilar, escarmenar y tejer, y las condiciones de entrega establecían que la manta debía estar lavada y abatanada, trabajo incluido desde luego en el pago estipulado.¹¹⁹

En el caso de la grana, las condiciones de entrega exigían que este género se debía cernir en un cedazo que los propios jueces repartidores proporcionaban y únicamente aceptaban recibir a cuenta de lo contratado aquella grana gruesa y escogida que quedaba en el cedazo, ocasionando un faltante que los indios debían reponer. Pero además la grana menuda que se rechazaba -que

¹¹⁵. Para las condiciones de la entrega de los géneros contratados por los repartidores del gobernador Vargas, véase AGI, México 92, Causa contra el gobernador don Juan de Vargas, ff. 3v y 6r-v.

¹¹⁶. Ibidem.

¹¹⁷. Ibid, f. 4r.

¹¹⁸. Ibid, ff. 4r-v.

en ocasiones representaba la mitad o la tercera parte de la que entregaban- se la quedaban los jueces pagando cinco o diez cacaos por ella, y en ocasiones nada. Estas exigencias obligaban a los indios a juntar dos libras de grana -que valía dos pesos ó dos pesos y medio- para afrontar la entrega de una libra, por la que solamente habían recibido el pago anticipado de cuatro reales. Aquellos pueblos que no tenían grana "de cosecha ni se da" recibían el agravio adicional de tener que salir de sus casas a comprarla a veinte o treinta leguas de distancia. De manera que "además del trabajo y ocupación ponen de su casa dos pesos en cada libra".¹²⁰

Las exigentes condiciones de entrega como mecanismo para elevar al máximo los márgenes de ganancia de los repartimientos también se refieren en la información sobre los tratos del gobernador Flores de Aldana. El cura de Boloná aseguraba que la pierna de patí que le tocaba a cada india por repartimiento de este gobernador "ha de ser muy bien tejida, blanca y parejo el hilo, porque no siéndolo se les vuelve" a los principales encargados de la entrega con la orden de que "las laven bien o que hagan otras mejores", lo que redundaba en agravios para las indias porque para hacer otra pierna de patí debían "buscar el real para comprar otro algodón y tejer otra pierna".¹²¹ El cura de Nabalán refiere en su declaración los abusos del juez repartidor en lo que respecta a precios y cantidades, pero también en la medida y calidad de los patíes exigidos, "que les obligan a que los den muy blancos y abatanados", y agrega que si la cera y los patíes no eran del gusto del juez los devolvía, además de azotar y encarcelar a las justicias que entregaban los géneros rechazados.¹²² El pueblo de Pixoy señaló entre sus quejas que el juez había encarcelado a sus caciques rehusándose a recibir los patíes por no cumplir sus exigentes normas de entrega. Los principales de ese pueblo afirmaron que "nos puso en la cárcel el juez don Antonio Narváez por dos días y dos noches al cacique, alcaldes y escribano sin damos de comer, que no los quería recibir [los patíes] porque decía que no estaban blancos".¹²³

La memoria presentada por la parcialidad de Tixpalib del pueblo de Popolá denunciaba que el juez repartidor de Flores de Aldana los obligaba a entregar la cera en Valladolid y los patíes en Tizimín sin pagarles los fletes. En el caso de la cera, a la entrega se las pesaban exigiendo 20 onzas por cada libra aumentando de esta manera cuatro onzas por libra. Debían llevar esta cera a

¹¹⁹ La exigencia de entregar las mantas abatanadas implicaba un considerable esfuerzo, ya que en Yucatán no habían batanes, máquinas compuestas de gruesos mazos de madera para golpear y enfurtir los paños y así darles el cuerpo deseado, por lo que este trabajo se debía realizar manualmente.

¹²⁰ AGI, México 92, Causa contra el gobernador don Juan de Vargas, ff. 3v y 6r-v.

¹²¹ AGI, Escribanía 318-A, Certificación de Tomás Rodríguez Campos cura de Boloná, Nabalán a 15 de marzo de 1669, ff. 153r-154r.

¹²² AGI, Escribanía 318-A, Certificación del Lic. don Lorenzo de Lara Bonifaz beneficiado de Nabalán, 16 de marzo de 1669, ff. 176r-177v.

¹²³ AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Pixoy de 29 de marzo de 1669, ff. 199v-203v.

casa de Diego de Solís "y la recibe su suegra doña María León y si no está buena nos la vuelve, partiéndola toda para ver si es buena toda ella".¹²⁴ En lo que respecta al hilo, varios pueblos, como el de Tibak, se quejaron de que además del repartimiento de cera y patíes se les daba algodón para hilar "y a los dos días de repartidolo lo cobra, con que se lo venimos a entregar a puro azote e hilo muy delgado de manta de tributo".¹²⁵ Lo mismo afirmaron los del pueblo de Sacalac y añadieron que el hilo debía ser "muy delgado como hilo de manta".¹²⁶

Mecanismos similares para elevar la productividad y la ganancia fueron una constante en el funcionamiento del sistema de los repartimientos. En el ya citado memorial enviado al rey por los beneficiados de los pueblos de Campeche en abril de 1680, éstos se quejan de los repartimientos de los gobernadores y demandan su cancelación definitiva. En ese escrito se refieren abusos diversos en la contratación de todos los productos, pero destaca el aumento en la medida requerida para las mantas, principal producto de exportación. Se especifica que las mantas que se exigían en los repartimientos oficiales excedían en tamaño a las mantas convencionales, ya que cada manta estaba compuesta por cuatro piemas "que son como cuatro toallas" y las que entregaban a los encomenderos medían cuatro varas de largo y una de ancho, en tanto que las piemas que componían las mantas de los repartimientos del gobernador debían medir cuatro y media varas de largo y una y cuarta varas de ancho. Además de la medida de las mantas tejidas, en el caso del algodón los curas denunciaron una argucia consistente en pesar de distinta manera al entregar algodón para ser hilado o tejido y al recibir algodón de los indios. Dicen que los jueces repartidores con malicia tenían

*dos géneros de pesos, uno de recibir y otro de entregar. La libra de recibir el juez, tiene para él diez y ocho y veinte onzas, y la de entregar al miserable indio onze, doze y a lo más catorze. De suerte que dándole para labrar una manta la mitad del algodón, pone de su pobre caudal la otra mitad para ajustar el peso y medida de ella. A esto se añade que por su trabajo le da quatro reales (aviéndole de dar ocho) y estos quatro reales los emplea el indio en algodón para ajustar las libras que faltan en la manta que ha de entregar a dicho juez. Con que tiene de pérdida el indio en el regular valor de las mantas (si las labrara por su quenta) más de veinte reales de plata, interesando dicho juez, diputado por el gobernador, quatro pesos en cada una. Dolor tan sensible que lastima mucho a los que los ven pasar semejantes agravios sin poderlos reparar.*¹²⁷

¹²⁴ AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Popolá de la parcialidad de Tixpalib de 28 de marzo de 1669, ff. 190r-192r.

¹²⁵ AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Tibak de 23 de abril de 1669, ff. 272v-274v.

¹²⁶ AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Sacalac de 23 de abril de 1669, ff. 275r-277r.

¹²⁷ AGI, México 366, Memorial de los beneficiados de la provincia de Campeche contra los repartimientos, Madrid a 5 de abril de 1680. Impreso.

Las quejas de los curas de Campeche se refieren también a abusos en los repartimientos de otros géneros, como el caso de la cera que valiéndose dos reales la libra la pagaba el gobernador a un real, y este pago era en jabón y no en dinero, con el abuso añadido de que la libra de jabón que costaba un real la partían en veinte trozos y sólo le entregaban al indio doce, por lo que el real de pago no se hacía efectivo. Como siempre en el caso de la cera, los curas reiteran que para buscarla los indios debían ir a la montaña "que es a donde se cría en los huecos de los árboles de ella" con los consiguientes problemas de trabajos, ausencia de sus casas y riesgo de la vida. Si no la encontraban debían comprarla a un precio que oscilaba entre dos y cuatro reales la libra, y en caso de no poder adquirirla se huían definitivamente por temor al castigo. El memorial incluye también referencias al repartimiento de vainilla, un producto que no siempre aparece en la documentación que refiere estos contratos. Los eclesiásticos señalaban que el agravio principal consistía en que no todos los pueblos producían vainilla "si no es los de la montaña", y los demás se veían obligados a adquirirla en el mercado donde cinco vainillas valían un real, pero los indios debían entregar diez y hasta doce por cada real repartido. Por lo que respecta a la grana, el gobernador pagaba cuatro reales por libra siendo su precio en el mercado entre seis y diez reales, la recibía con libras de veinte onzas en lugar de dieciséis con el agravante de que este género tampoco se producía en todos los pueblos.¹²⁸

La información acerca de los repartimientos realizados por el gobernador Urzúa menciona asimismo el estricto control de calidad al momento de recibir los géneros contratados para elevar el margen de ganancia. La certificación del predicador de Maxcanú refería, como ejemplo de los muchos agravios que recibían los naturales con los repartimientos forzosos, el que los indios del pueblo de Opichén, habiendo llevado a entregar su repartimiento,

les volvieron los patíes diciendo que eran muy angostos y dándoles medida nueva de ancho y largo y que de no hacerlos así serían castigados, con que los miserables hacen otros poniendo más algodón y costándoles mayor trabajo.¹²⁹

Agregaba el fraile que este abuso en la mayor medida exigida para cada patí era "gravísimo" porque se añadía al fraude inicial realizado en el avituallamiento de algodón para que se hilara el número de mantas contratadas. El fraude consistía en el ya mencionado uso de dos pesas, pues para la entrega de la fibra los jueces utilizaban la pesa romana, lo que representaba una merma

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ AGI, México 1035, Certificación de fray Lucas de la Calle predicador del convento de Maxcanú, 11 de junio de 1700, ff. 690r-691v.

que las justicias indígenas ajustaban reduciendo una porción a la asignación de cada india, bajo cuya responsabilidad quedaba conseguir el algodón suficiente para elaborar sus paties de la calidad y tamaño requerido.

La certificación del guardián del convento de Cansahcab también describió las estrictas condiciones de entrega en lo que se refiere a la medida de los paties y la calidad de la cera. Asentaba el fraile que a los indios "se les dan la medida del largor y ancho que han de tener los paties y es nueve cuartas de largo y de ancho dos cuartas y un jeme¹³⁰, y no siendo según la medida lo vuelven otra vez al dueño para que otro haga".¹³¹ En cuanto a la cera, los indios debían entregarla limpia y buena, porque en caso contrario no se las recibía el juez.

Cantidades repartidas y frecuencia.- A pesar de que los repartimientos funcionaban sobre la base de la adecuación al padrón tributario, otros mecanismos para elevar la productividad fueron el aumento en las cantidades repartidas y en el número de contratos impuesto a lo largo del año. En las certificaciones de 1700 abundan las quejas relativas a que el gobernador Urzúa había elevado las cantidades impuestas en cada repartimiento en relación a lo que repartía el gobernador anterior. Un buen ejemplo es la queja del pueblo de Hopelchén, en donde los indios aseguraban se les había cargado "diez paties más de lo acostumbrado porque eran treinta y ahora cuarenta siendo como es un pueblo deteriorado y pequeño".¹³² Sin embargo, la necesidad de adecuarse a la matrícula tributaria impedía que las cantidades repartidas se dispararan más allá de un cierto límite, como lo muestra la comparación de los montos impuestos por dos gobernadores acusados por sus excesos en donde las cantidades totales no presentan una variación significativa, ya que los aumentos en ciertos pueblos se compensan con disminuciones en otros.

A pesar de que la información generada por la averiguación realizada por el obispo en 1669 sobre los repartimientos proviene de curas seculares y las certificaciones de 1700 son de religiosos, hay algunos pueblos que coinciden en ambos legajos, lo que nos permite comparar el monto de los repartimientos de los gobernadores Flores de Aldana y Urzúa y Arizmendi. En el siguiente cuadro puede verse las cantidades repartidas por ambos gobernadores:

¹³⁰ Jeme: Medida de longitud equivalente a la distancia que hay desde la extremidad del dedo pulgar a la del dedo índice, separado el uno del otro todo lo posible.

¹³¹ AGI, México 1035, Certificación de fray Simón de Cabanillas guardián del convento de Cansahcab y su doctrinero, 17 de junio de 1700, ff. 696r-697v.

¹³² AGI, México 1035, Certificación de fray Diego Crespo guardián del convento de Bolonchén de Ticul y del predicador, 12 de junio de 1700, ff. 717r-718r.

Cuadro II.3

**Comparación de montos repartidos por los gobernadores
Flores de Aldana y Urzúa y Arizmendi
Paties y cera**

Pueblo	Flores de Aldana (años 1667/69)		Urzúa y Arizmendi (año 1700)	
	Unidades de patí	Arrobas de cera	Unidades de patí	Arrobas de cera
Chichimilá	130	16	200	14
Xokén	320	44	200	22
Popolá	140	16	200	16
Temozón	60	10	80	8
Pixoy	80	10	130	14
Uayma	60	8	60	7
Tinum	60	8	70	6
Cuncunul	70	8	85	9
Kaua	30	6	70	8
Tikom	100	12	140	14
Maní (4 pueblos)	506	75	310	72
Uayma	60	8	70	7
Oxkutzcab	300	60	390	56
Yotolín	35	6	35	5
Teabo	335	35	200	33
Pencuyut	160	16	120	22
Chumayel	90	6	60	7
Yaxa	30	3	30	4
Tekax	400	60	500	70
Ticum	96	10	100	13
Muna	115	17	110	12
Sacalum	60	8	70	9
Ticul	300	50	370	56
TOTALES	3,537	492	4,092	484

Fuente: AGI, Esc. de Cam. 318-A, Averiguación del obispo sobre los repartimientos del gobernador Flores de Aldana, año de 1669; y AGI, México 1035, Certificaciones de los religiosos sobre los repartimientos del gobernador Urzúa y Arizmendi, año de 1700.

La comparación entre los montos repartidos en 1669 y en 1700 refuerza la idea de que los repartimientos eran el negocio prioritario para los gobernadores. A pesar de que Flores de Aldana fue señalado especialmente por sus excesivos repartimientos y se le achacó la responsabilidad por el levantamiento de Sahcabchén y Popolá, las cantidades consignadas indican que los montos de los géneros repartidos trascendieron a Flores de Aldana y los repartimientos continuaron funcionando sin mayores alteraciones. El aumento registrado en el cuadro en lo que respecta a los paties pudiera explicarse por la recuperación demográfica que registró la población indígena en la

última década del siglo XVII, pues la cuantía de la población era, como se ha planteado, un factor determinante que incidían en el funcionamiento del sistema de los repartimientos.

Podemos explicar la continuidad del negocio a pesar de la "rebelión contra el repartimiento" tanto por el hecho de que este mecanismo de exacción excedentaria era vital para la economía de la provincia como porque la insurrección indígena tenía causas mucho más profundas que trascendían la explotación sufrida con los repartimientos.¹³³ La situación reportada por los indios principales de los pueblos de Teya y Tepakam años después de la huida generalizada y de la sublevación no había variado, pues al ser preguntados en 1700 "si sentían más o menos molestias, cargas y vejaciones" en ese momento que en tiempos pasados, éstos respondieron

*que cada día va de mal en peor y que se iban minorando los pueblos por las muchas molestias que padecen por los muchos repartimientos y gran número de lo repartido y que ya no podían más.*¹³⁴

La dificultad para elevar la productividad mediante el aumento de las cantidades repartidas, que se topaba con el escollo del ajuste con las matrículas de los pueblos, se allanaba porque los jueces repartidores recurrían más bien a otro mecanismo consistente en aumentar la frecuencia de los repartimientos a lo largo del año. Esta es una queja constante en las denuncias de las repúblicas de indios. En el caso de Tekit, la detallada información de los repartimientos recibidos nos muestra una actividad continua donde lo único que se alterna son los géneros repartidos, pues entre 1665 y 1669 recibieron seis repartimientos de cera y patíes, pero entre uno y otro les volvían a repartir para otros géneros como mantas de tributo, grana e hilo. Por ejemplo, sólo en el año de 1668 recibieron primero para siete arrobas y doce libras de cera y 80 patíes para entregar en cuatro meses, y al término les repartieron para 20 mantas de tributo y otras cuatro arrobas de grana "y luego que lo entregamos, cuando más descuidados, nos llaman para recibir dineros" para otro repartimiento de cera y patíes -siete arrobas y doce libras de cera y 84 patíes- y antes de acabar estos patíes ya les habían repartido dinero para hilo.¹³⁵

¹³³ Bracamonte, P., "Los mayas de la montaña", Segunda parte.

¹³⁴ AGI, México 1035, Certificación de fray Manuel de Aguayo guardián del convento de Teya y del predicador, 21 de junio de 1700, ff. 692r-v.

¹³⁵ AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Tekit de la parcialidad de San Francisco, de 25 de mayo de 1669, ff. 386v-388r.

Los curas de Campeche informaban al rey en 1680 que los gobernadores solían repartir cuatro veces al año "de tres a tres meses".¹³⁶ Esta misma frecuencia es denunciada para los repartimientos del gobernador Urzúa porque el pueblo de Cacaichén afirmó haber recibido a principios de 1700 contrato por 115 patíes y cuatro arrobas de cera que entregaron a los tres meses, volviendo a recibir 120 patíes y cuatro arrobas de cera para el mismo término de tres meses, con lo "que se recelan cuatro repartimientos al año".¹³⁷ Sin embargo es evidente que no existía una reglamentación estricta sobre estas cantidades y frecuencia, pues los caciques del pueblo de Sitpach declararon haber recibido contrato del gobernador Urzúa para entregar 32 patíes cada cuatro meses quejándose de que el gobernador anterior, don Roque de Soberanis, sólo repartía 27 patíes cada seis meses,¹³⁸ de manera que el incremento significativo no se daba en la cantidad establecida para cada contrato sino en la frecuencia.

Las certificaciones de 1700 coinciden en señalar que el gobernador Soberanis tenía sólo dos repartimientos a lo largo del año, en tanto que su sucesor don Martín de Urzúa había aumentado la frecuencia a tres y cuatro emisiones anuales. A veces al aumento en la frecuencia se le añadía también el aumento en la cantidad, como lo señalaba el guardián del pueblo de Conkal, quien aseguraba que en Chablekal el repartimiento "va a más porque el señor don Roque -que dios tenga en gloria- no tenía más que dos repartimientos, y eso catorce patíes, ahora han llegado a veinte, y era sólo su señoría el que repartía entonces".¹³⁹ La certificación del guardián de Sisal es muy explícita al apuntar las negativas consecuencias de este aumento en las cantidades y en la frecuencia de los contratos forzosos para elevar la producción de los indígenas. Señala que los *chuntanes* y principales de ese pueblo ya no sabían qué hacer, "ni les abastan pies ni manos" porque a un mismo tiempo tenían que atender a los alcaldes con sus repartimientos "y dos jueces a quienes asistir". Añadía el fraile que sería "*processus in infinitum* querer referir las desdichas y miserias de estos naturales" por lo que no había diferencia para los indios entre los días de fiesta y de trabajo "porque como les falta el tiempo feriado se valen del sagrado, pero ni les vale porque ni ese les basta para tantas cargas como tienen sobre sí".¹⁴⁰

¹³⁶. AGI, México 366, Memoria de los beneficiados de la provincia de Campeche contra los repartimientos, Madrid a 5 de abril de 1680. Impreso.

¹³⁷. AGI, México 1035, Certificación de fray Joseph Sánchez ministro del convento de Cacaichén, 13 de junio de 1700, ff. 688r-689v.

¹³⁸. AGI, México 1035, Certificación de fray Felipe de Armas guardián del convento de Conkal y de fray Diego de Ferris ministro doctrinero, 9 de junio de 1700, ff. 705r-706r.

¹³⁹. *Ibidem*.

¹⁴⁰. AGI, México 1035, Certificación del guardián de Sisal fray Matías Rico y del ministro doctrinero fray Diego de Rivera, 20 de junio de 1700, ff. 678r-679r.

Otros contratantes por compulsión

A pesar de que el negocio de los repartimientos estaba en gran medida acaparado por el circuito comercial controlado desde la gubernatura de la provincia, diversos grupos y personas que tenían alguna autoridad sobre los indios también recurrieron a este tipo de contrataciones para allegarse los géneros comercializables que producían los indígenas. De aquí que en la documentación encontremos frecuentes denuncias de los propios gobernadores contra quienes sacaban provecho de los contratos con los indios, tanto para defenderse de las continuas acusaciones en su contra en esta materia como en el caso de aquellos gobernadores que no practicaron el negocio, ya sea por convicción o por haber ejercido el cargo por corto tiempo, y por tanto se sentían libres de culpa para acusar. Un ejemplo en este sentido fue el caso de don Andrés Pérez Franco, quien en su referido informe al virrey de 1636 señalaba la existencia de muchas personas "que viven de asiento en los pueblos que mejor les parece" y rescataban de los indios sus géneros a cambio de vino y mercancías "cosa prohibida para con los naturales". Afirmaba que también practicaban el repartimiento los encomenderos, las personas encargadas de cobrar los tributos de los beneficiados con encomiendas que residían en España, así como los receptores de las bulas.¹⁴¹

Las ordenanzas promulgadas por el gobernador Esquivel en 1663 que cancelaron los repartimientos y prohibieron el nombramiento de jueces de grana y agravios sólo mencionan de manera genérica a otros repartidores. La existencia patente y gravosa de otros contratantes obligó a este gobernador, en febrero del año siguiente de 1664, a agregar al primer cuerpo de ordenanzas unos ordenamientos adicionales que se enfocaron a prohibir esta actividad a diversos grupos y personas. Señaló a los alcaldes de Mérida y las villas, pues sabía que el año anterior los de Valladolid habían realizado crecidos repartimientos, y lo prohibió con pena de privación perpetua del oficio y 500 pesos. También ordenó Esquivel que los encomenderos cesasen de repartir en los pueblos de su encomienda, directamente ni a través de administradores, y que respetasen la orden de no vivir en ellos, bajo la pena de retirarles esta concesión real. Finalmente señaló que habían españoles, mestizos y mulatos que contrataban con los indios dándoles dinero y mercancías a cambio de los géneros que producían, por ejemplo la libra de cera a tan sólo un real "con pretexto de serles comúnmente innecesario a dichos indios el dinero que les reparten" (Ver anexo No. 2).

¹⁴¹. AGI, México 1024, Cuaderno N^o. 1, Relación del gobernador de Yucatán don Andrés Pérez Franco, Veracruz, 24 de septiembre de 1636, f.f. 49r-56v; publicado en Bracamonte y Solís, *Espacios mayas*, pp. 325-326.

A pesar de que la visita del obispo Cifuentes Sotomayor se concentró en la averiguación de los repartimientos realizados por el gobernador Flores de Aldana, es posible encontrar diversas referencias a los repartimientos realizados por otros grupos y personas. En contraste, la documentación generada por las certificaciones de 1700 de los frailes provee información de todos los repartimientos que pesaban sobre las repúblicas de indios, en donde la carga impuesta desde la gubernatura —a pesar de ser la de mayor peso— era una más de las obligaciones reconocidas por los cabildos.¹⁴² A diferencia de la causa contra el gobernador Flores de Aldana, donde la información se concentró en los repartimientos del gobernador, en esta información encontramos listas que detallan los distintos repartidores especificando las cantidades, géneros y en algunos casos incluso los mecanismos empleados por cada uno de ellos.

Jueces y funcionarios.— Un grupo que se beneficiaba directamente de los repartimientos oficiales eran los jueces repartidores que organizaban el negocio en nombre del gobernador. Aunque su participación dependía estrictamente del oficio que desempeñaban, la cuota extra que imponían a la cantidad de géneros repartida y destinada al gobernador iba a parar a sus bolsillos, quizás como compensación por un magro o inexistente salario. En este sentido es muy probable que hubiese existido un acuerdo tácito entre el gobernador y estos funcionarios que avalaría un porcentaje del diez por ciento como comisión, de acuerdo a las referencias generales sobre estos repartimientos, pero las cifras registradas indican que este porcentaje se incrementaba de manera variable en cada pueblo. Las declaraciones de los cabildos indígenas durante la visita del obispo Cifuentes de 1669 coinciden en señalar la cantidad repartida por el gobernador y de manera paralela el monto exigido por el juez en lo personal. Los curas de los pueblos de Campeche, en su memorial de 1680, coinciden con esta información ya que señalan que el juez “si la orden que tiene del gobernador es de repartir en cada pueblo cien mantas, reparte ciento y diez, y esta diferencia la convierte en beneficio propio”.¹⁴³

En las certificaciones de los frailes de 1700 también hay continuas referencias a la carga impuesta por los jueces en los repartimientos. Algunos ejemplos: en el caso del pueblo de Sisal se afirma que “los jueces suelen entremeter por su cuenta”, en Tixcacal que el juez de repartimiento

¹⁴². AGI, México 1035, Certificaciones de religiosos sobre los repartimientos a petición del deán y cabildo catedralicio de Mérida, junio de 1700.

¹⁴³. AGI, México 366, Memorial de los beneficiados de la provincia de Campeche contra los repartimientos, Madrid a 5 de abril de 1680. Impreso.

Pedro de Alcayaga repartió 50 pesos para hilo *jax*¹⁴⁴, en Dzidzantún que el juez Juan de Ugartena "persona que hace dicho repartimiento en la ciudad de Mérida por el señor gobernador" incluye el suyo propio "en el cuerpo de dicho repartimiento" que son 180 patíes "sin distinción", en Oxcutzcab que el personero capitán Juan del Castillo y Toledo "reparte también porciones considerables", el cacique del pueblo de Motul afirmó que de los 190 patíes que debían entregar de repartimiento del gobernador no sabía cuántos eran para él y cuántos para su personero, en los pueblos de la guardianía de Maní el agente del gobernador Juan del Castillo y Toledo hacía repartimientos de maíz, frijoles y otras legumbres, así como maderas, y en Ticul se señaló la cantidad adicional que repartían dos viscaínos, Juan de Ugartena y Bernardo de Richys, "porque corren con el repartimiento del señor gobernador".¹⁴⁵ En el siguiente cuadro se puede apreciar, para el caso de los pueblos que hacían explícita esta diferencia, la relación entre el monto repartido para el gobernador y la cantidad que se adjudicaba el juez repartidor. Hay que notar que sólo se asienta la cantidad establecida para cada emisión contractual, sin tomar en cuenta la frecuencia de los repartimientos en el año, que oscilaban entre dos y cuatro:

¹⁴⁴ Hax: el hilo o cuerda que se tuerce con la palma de la mano sobre el muslo; mecate. Hahax: cuerda a medio torcer. DMC, p. 188.

¹⁴⁵ AGI, México 1035, Certificaciones de los religiosos sobre los repartimientos, año de 1700, ff. 680r-681r, 684r-685r, 693r-694r, 701r-702v, 707r-v, 708r-709r y 715r-716r.

Cuadro II.4

Relación de montos de repartimiento del gobernador
Urzúa y de sus jueces repartidores
Año de 1700

Pueblo	Repartimiento de Urzúa			Repartimiento de los jueces	Porcentaje de patíes
	Patíes	Arrobas de cera	Libras de hilo	Patíes	%
Dzitás	30	5	-	10	33.3
Tepich	10	4	-	5	50
Yobaín	115	6	-	20	17.3
Dzilam	30	4	-	8	26.6
Temax	120	8	-	15	12.5
Dzoncauich	32	4	-	8	25
Buctzotz	20	4	-	5	25
Cansahcab	100	5	-	20	20
Suma	130	3	-	15	11.5
Tixculum	25	-	25	5	20
Teichac	120	-	-	20	16.6
Sinanché	100	-	-	50	50
Dzemul	140	-	-	20	14.2
Muxupip	60	-	-	15	25
Pencuyut	240	44	-	40	16.6
Chumayel	120	14	-	20	16.6
Xaja	60	8	-	10	16.6
Tekax	1000	140	-	120	12
Ticum	200	26	-	30	15
Tixcuitún	50	6	-	15	30
Ticul	370	56	-	65	17.5
Becal	80	9	-	20	25
Nohcacab	50	6	-	15	30
Tepakam	60	10	-	16	26.6
Nunkiní	140	20	-	20	14.2
Izamal	80	4	-	10	12.5
Pomulché	46	3	-	10	21.7
Sitilpech	20	3	-	10	50
Pixilá	50	3	-	10	20
Susal	50	3	-	10	20
Xanaba	24	2	-	5	20.8
Kantunil	30	3	-	10	33.3
TOTAL	3,702 patíes, 409 arrobas de cera y 25 libras de hilo de algodón			652 patíes	17.6

Fuente: AGI, México 1035, Certificaciones de los religiosos sobre los repartimientos de los pueblos de Yucatán, año de 1700.

Habría que agregar que la actuación de estos jueces repartidores generó una animadversión generalizada en su contra, tanto de los indígenas que padecían la violencia de sus imposiciones y cobros como de las personas desplazadas de esta actividad. De aquí que el guardián del convento de Tixcacal denunciara, no tanto los repartimientos mismos, como los abusos perpetrados por los jueces y la carga que éstos representaban para los indios. Según el fraile, tanto el gobernador como los alcaldes de Valladolid nombraban para el cobro de sus repartimientos a "un español baladí, mestizo o mulato", llamando la atención sobre la poca calidad de estos personajes para resaltar aún más los abusos cometidos en sus actividades por los pueblos. Afirma que este cobrador llegaba a la casa real del pueblo donde había de cobrar

donde con el título de juez quiere que le reciban como a un príncipe, como de facto lo reciben así las justicias. Y no cesa aquí, pues pasan a apetecer la gallina más gorda para su vianda y el chocolate que se les diere dicen que les hace mal si no trae mucha canela, cosa que no la conocen si no es por el nombre; también a sus caballos les han de dar maíz y la mejor yerba y todo esto a costa de los indios. Y suelen durar (conforme la cobranza) ocho o quince días.¹⁴⁶

Pero el juez repartidor de ninguna manera era el único burócrata que se beneficiaba del sistema de los repartimientos. Cualquiera que ocupara una posición de poder en la estructura de gobierno aprovechaba la ocasión para establecer sus propios contratos. Es el caso del contador de la Real Caja, cargo que en 1700 ocupaba Clemente Marcos Bermejo, cuyos repartimientos aparecen referidos en muchos pueblos en las certificaciones de los religiosos. En todos los casos que mencionan al contador se trata de un solo repartimiento anual y varios pueblos refieren que entregaban este repartimiento cuando acudían a la ciudad de Mérida a pagar el *holpatán*¹⁴⁷ y en un caso se asienta que lo entregaron cuando fueron a tramitar sus elecciones de cabildo. Queda claro que no se trata de un cobro por servicios sino de un verdadero repartimiento porque los pueblos de Cansahcab y de Suma especificaron que el contador les daba para establecer el contrato cuatro reales y seis libras de algodón para la elaboración de cada patí. En el siguiente cuadro se enlistan los pueblos que declaran tener contrato con el contador y las cantidades repartidas:

¹⁴⁶. AGI, México 1035, Certificación de fray Mateo Joseph del Canto guardián del convento de Tixcacal y de San Pedro Tikom su visita, y del ministro fray Juan de Magaña, 20 de junio de 1700, ff. 684r-685r.

¹⁴⁷. Tributo especial pagado por los naturales para costear el Tribunal de Indios. Sobre este impuesto especial, ver Bracamonte y Solís, *Espacios mayas*, pp. 200-202.

Cuadro II.5

Repartimiento del contador de la
Real Caja, Año de 1700

PUEBLO	Cantidad y género	PUEBLO	Cantidad y género
Dzonot	10 paties	Tunkas	20 paties
Dzitas	10 paties	Teya	10 paties
Tepakam	20 paties y 20 mantas	Yobaín	25 paties
Cansahcab	12 paties	Suma	20 paties
Tekantó	20 paties	Tixcoch	6 paties
Tixcolum	5 paties	Telchac	20 paties y 20 mantas
Ixil	10 paties	Baca	20 paties
Tixcunchel	10 paties	Tiab	30 paties
Pencuyut	10 paties	Chumayel	10 paties
Xaja	5 paties	Muna	8 paties
Sacalum	15 paties	Halalo	5 paties
Cukab	5 paties	Tekay	10 paties
Tixcuitún	15 paties	Ticul	80 paties y 20 mantas
Izamal	10 paties	Pomulché	10 paties
Pixelá	10 paties	Sisal	10 paties
Xanabá	5 paties	TOTAL: 456 paties y 60 mantas	

Fuente: AGI, México 1035, Certificaciones de los religiosos sobre los repartimientos de los pueblos de Yucatán, año de 1700.

La cantidad total repartida por Bermejo, aun cuando debió ser mayor por el subregistro de la documentación consultada, no lo coloca entre los grandes repartidores de la provincia, pero seguramente que esta imposición significaba una entrada nada despreciable, y quizás la posibilidad de practicar estos repartimientos era uno de los alicientes para ocupar el puesto.

Otro funcionario que aparece de manera consistente en las certificaciones de repartimientos de 1700 es el secretario de gobernación Francisco de Avila, a quien también se le llama escribano mayor de gobernación. Sus personeros en el negocio eran su yerno el capitán don Juan de Fraga y su hijo Lorenzo. Sólo en dos ocasiones se menciona de manera directa a Avila, pero en seis casos se hace explícita la relación de parentesco entre el repartidor y el secretario. A pesar de lo confuso de las referencias, es claramente un repartimiento estructurado desde la secretaría de gobernación pues, por ejemplo, la declaración de las justicias del pueblo de Halachó refirió este contrato y, aun cuando sólo se menciona a Fraga, aclaraba que entregaban el repartimiento "siempre que van a

llevar el repartimiento general".¹⁴⁸ En el caso del pueblo de Muna, la certificación del religioso que los administraba, después de señalar este repartimiento, añadió la siguiente aclaración: "declararon las justicias ha dado el dicho [Fraga] este repartimiento cuando van a la confirmación de sus elecciones por el mes de diciembre y lo acaban por el mes de diciembre del año siguiente".¹⁴⁹ En el cuadro siguiente se expresan los repartimientos consignados al secretario de gobernación, a su hijo o a su yemo:

Cuadro II.6

**Repartimientos del secretario de gobernación
Francisco de Avila y parientes
Año de 1700**

Pueblos	Repartidor	Repartimiento
Halachó	El cap. Juan Fraga:	5 patíes
Tepakam	Francisco de Avila por mano de Pedro Rajón: Juan de Fraga, yemo del secretario:	20 patíes 20 patíes
Cansahcab	El cap. Juan de Fraga:	20 patíes dando 6 libras de algodón y 4 reales por patí cada 6 meses.
Tekantó	Don Juan de Fraga:	30 patíes y luego dio 20 más.
Citilcum	Don Juan Fraga:	20 patíes
Telchac	Don Juan de Fraga:	20 patíes
Sinanché	El cap. Juan de Fraga:	25 patíes
Dzemul	Don Juan de Fraga:	20 patíes
Kimí	El cap. Juan de Fraga:	10 patíes cada 3 meses "y este es con apremio".
Cholul	Fraga:	25 patíes
Conkal	Fraga:	10 patíes
Maní (4 pueblos)	Cap. Juan de Fraga, yemo del escribano mayor de gobernación:	20 patíes
Teabo	Cap. Juan Fraga:	30 patíes una vez al año
Pencuyut	Cap. Juan Fraga:	10 patíes una vez al año
Chumayel	Cap. Juan Fraga:	10 patíes una vez al año
Xaja	Cap. Juan Fraga:	5 patíes una vez al año
Tekax	Don Juan de Fraga, yemo del sec. de gob.:	30 patíes para un año
Ticum	Juan de Fraga yemo del secretario de gobierno:	5 patíes
Tixcuitún	Juan de Fraga:	10 patíes

¹⁴⁸. Esta declaración de las justicias del pueblo de Halachó viene en AGI, México 1035, Certificación de fray Lucas de la Calle predicador del convento de San Miguel de Maxcanú, 11 de junio de 1700, ff. 690r-691v.

¹⁴⁹. AGI, México 1035, Certificación de fray Meteo de la Piña y fray Bernardo de Bobadilla del convento de Muna, 11 de junio de 1700, ff. 713r-714r.

Muna	El cap. Juan Fraga:	60 patíes y 3 arrobas de miel una vez al año
Halaló	El cap. Juan Fraga:	10 patíes
Ticul	Juan Fraga: Lorenzo de Avila hijo de Francisco de Avila:	15 patíes por 6 meses 8 patíes y 15 libras de hilo 2 veces al año
Bolonchén (Tic.)	Secretario de gobernación Francisco de Avila:	5 arrobas de cera y 5 patíes
Becal	Juan de Fraga:	20 patíes
Nohcacab	Juan de Fraga:	5 patíes
Tepakam	Juan de Fraga:	8 patíes
Nunkini	Juan de Fraga:	20 patíes cada 4 meses
Pixilá	Secretario de gob. Fco. de Avila: De su yerno Juan de Fraga:	5 patíes 10 patíes
Sudzal	Don Juan de Fraga:	5 patíes
Xanaba	Don Juan de Fraga:	5 patíes
Calkiní Parc. Cukab	Don Juan de Fraga:	10 patíes

Fuente: AGI, México 1035, Certificaciones de los religiosos sobre los repartimientos de los pueblos de Yucatán, año de 1700.

Otros burócratas aparecen esporádicamente como repartidores, como es el caso de los administradores de los pueblos. Las certificaciones de Tunkás, Dzitás, Yobain y Telchac registran repartimientos adjudicados al administrador respectivo, señalando al mismo Juan de Fraga, a Andrés Valdez, a Francisco Velasco y a Diego de la Cerda con los siguientes géneros, cantidades y frecuencia: 20 patíes dos veces al año, 80 patíes una vez al año, 100 patíes "sin término señalado" y 50 patíes dos veces al año más 120 libras de hilo.¹⁵⁰

Repartimiento de Cruzada.- Un sistema similar al que se controlaba desde la gubernatura funcionó alrededor de la venta obligada de las bulas de la Santa Cruzada. A pesar de los ordenamientos que señalaban el cobro de la limosna de bulas en dinero, el receptor obligaba a los indios a entregar géneros en lugar de circulante y se repetían los mismos mecanismos del repartimiento en cuanto a la manipulación de precios y cantidades. La actividad comercial desplegada por los encargados de la venta de bulas es mencionada como agravio para los indios por el gobernador Pérez Franco, quien en su citado informe al virrey en 1636 señaló que en nombre de la Santa Cruzada habían algunos receptores en la provincia que sólo cobraban la limosna en géneros y repartían a los indígenas más cantidad de lo que importaba la limosna "y también compran mucho maíz para después venderlo a trueque de géneros de la tierra con mano

¹⁵⁰ AGI, México 1035, Certificaciones de los religiosos sobre los repartimientos, año de 1700, ff. 686r-687r, 693r-694r y 700r.

que tienen, y como los indios son tan temerosos, a cualquiera que lleva comisión están sujetos y tiemblan de él".¹⁵¹

La magnitud de la actividad de los receptores de cruzada en lo que respecta a los repartimientos nos explica las continuas quejas que aparecen en la documentación contra estas personas. En escritos indígenas de 1669, el pueblo de Hochtún señalaba que los jueces de la bula "de más a más" repartían dinero para la elaboración de mantas añadiendo que "aunque tenemos dineros para la limosna de las bulas no por eso dejan de dámoslas por paties".¹⁵² Por su parte los cabilderos de Teabo afirmaban que los jueces receptores de la bula sólo recibían en dinero el valor de las bulas correspondientes a los indígenas reservados, pero de todos los demás exigían el pago en cera y paties.¹⁵³ La memoria presentada por el pueblo de Tibak refiere estos agravios y solicita el pago en dinero en los términos siguientes:

*la santa bula que nos dan, nos las dan fiadas a trueque de cera a dos libras cada bula, y la hembra a dos piemas cada india por otra bula, y no queremos sino dar dinero por ellas porque es nuestra voluntad.*¹⁵⁴

Los motivos de esta queja continuaron vigentes después de 1669 y las irregularidades en la venta de las bulas son recogidas también y señaladas en el memorial de 1680 de los curas de Campeche. Denunciaban que los receptores, a pesar de que sólo podían obligar a los indios a pagar en dinero, a dos reales por cada bula, cobraban la limosna en géneros "en que pierde el indio un ciento por ciento" porque les exigían dos libras de cera por bula que el indio debía comprar a dos reales cada libra, "y lo mismo corre en los demás géneros de mantas y paties, de que se les causa perjudiciales daños".¹⁵⁵ Quejas en el mismo sentido se plasmaron en las certificaciones de los religiosos de 1700, como el caso del pueblo de Dzonot donde los religiosos denunciaron al receptor de la Cruzada por realizar el cobro de la bula en géneros y agregaron que "aunque los caciques y justicias quieran pagárselos a reales no lo admite obligándoles a que sea cera y paties, que a solos los reservados lo admite a reales, que son muy pocos".¹⁵⁶

¹⁵¹ AGI, México 1024, Cuaderno N.º. 1, Relación del gobernador de Yucatán don Andrés Pérez Franco, Veracruz a 24 de septiembre de 1636, ff. 54r-v.

¹⁵² AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Hochtún de 14 de feb. de 1669, ff. 37r-38r.

¹⁵³ AGI, Escribanía 318-A, Notificación de la visita a los cabilderos de Teabo y sus visitas Pencuyut, Yaxa y Chumayel, Mani a 17 de mayo de 1669, ff. 356r-356v.

¹⁵⁴ AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Tibak de 23 de abril de 1669, ff. 272v-274v.

¹⁵⁵ AGI, México 366, Memoria de los beneficiados de la provincia de Campeche contra los repartimientos, Madrid a 5 de abril de 1680. Impreso.

¹⁵⁶ AGI, México 1035, Certificación de fray Nicolás de la Cruz predicador del convento de Dzonot y de los padres fray Francisco Novelo y fray Gregorio Carrillo, 12 de junio de 1700, ff. 686r-687r.

que tienen, y como los indios son tan temerosos, a cualquiera que lleva comisión están sujetos y tiemblan de él".¹⁵¹

La magnitud de la actividad de los receptores de cruzada en lo que respecta a los repartimientos nos explica las continuas quejas que aparecen en la documentación contra estas personas. En escritos indígenas de 1669, el pueblo de Hochtún señalaba que los jueces de la bula "de más a más" repartían dinero para la elaboración de mantas añadiendo que "aunque tenemos dineros para la limosna de las bulas no por eso dejan de dámoslas por patíes".¹⁵² Por su parte los cabilderos de Teabo afirmaban que los jueces receptores de la bula sólo recibían en dinero el valor de las bulas correspondientes a los indígenas reservados, pero de todos los demás exigían el pago en cera y patíes.¹⁵³ La memoria presentada por el pueblo de Tibak refiere estos agravios y solicita el pago en dinero en los términos siguientes:

*la santa bula que nos dan, nos las dan fiadas a trueque de cera a dos libras cada bula, y la hembra a dos piemas cada india por otra bula, y no queremos sino dar dinero por ellas porque es nuestra voluntad.*¹⁵⁴

Los motivos de ésta queja continuaron vigentes después de 1669 y las irregularidades en la venta de las bulas son recogidas también y señaladas en el memorial de 1680 de los curas de Campeche. Denunciaban que los receptores, a pesar de que sólo podían obligar a los indios a pagar en dinero, a dos reales por cada bula, cobraban la limosna en géneros "en que pierde el indio un ciento por ciento" porque les exigían dos libras de cera por bula que el indio debía comprar a dos reales cada libra, "y lo mismo corre en los demás géneros de mantas y patíes, de que se les causa perjudiciales daños".¹⁵⁵ Quejas en el mismo sentido se plasmaron en las certificaciones de los religiosos de 1700, como el caso del pueblo de Dzonot donde los religiosos denunciaron al receptor de la Cruzada por realizar el cobro de la bula en géneros y agregaron que "aunque los caciques y justicias quieran pagárselos a reales no lo admite obligándoles a que sea cera y patíes, que a solos los reservados lo admite a reales, que son muy pocos".¹⁵⁶

¹⁵¹. AGI, México 1024, Cuaderno N^o. 1, Relación del gobernador de Yucatán don Andrés Pérez Franco, Veracruz a 24 de septiembre de 1636, ff. 54r-v.

¹⁵². AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Hochtún de 14 de feb. de 1669, ff. 37r-38r.

¹⁵³. AGI, Escribanía 318-A, Notificación de la visita a los cabilderos de Teabo y sus visitas Pencuyut, Yaxa y Chumayel, Mani a 17 de mayo de 1669, ff. 356r-356v.

¹⁵⁴. AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Tibak de 23 de abril de 1669, ff. 272v-274v.

¹⁵⁵. AGI, México 366, Memoria de los beneficiados de la provincia de Campeche contra los repartimientos, Madrid a 5 de abril de 1680. Impreso.

¹⁵⁶. AGI, México 1035, Certificación de fray Nicolás de la Cruz predicador del convento de Dzonot y de los padres fray Francisco Novelo y fray Gregorio Carrillo, 12 de junio de 1700, ff. 686r-687r.

Las certificaciones de 1700 coinciden en señalar que el costo de la bula se cobraba imponiendo dos libras de cera a cada varón y dos piemas de patí a cada india, siguiendo el mismo mecanismo de los repartimientos. En el caso de los pueblos que incluyeron la relación de las cantidades totales en cera y paties que se recaudaban para esta limosna, los montos registran coincidencias con las cantidades impuestas por los jueces del gobernador. La diferencia estriba en que el repartimiento del gobernador funcionaba entre dos y cuatro veces al año en tanto que la bula era distribuida cada dos años. Sin embargo, esta periodicidad bianual no se cumplía en todos los casos, como en los pueblos de Cansahcab y de Suma donde el receptor de la Cruzada, don Pedro Calderón y Robles, repartía una cantidad semejante al repartimiento del gobernador cada seis meses,¹⁵⁷ aunque seguramente varios de estos repartimientos eran en beneficio directo del receptor. La coincidencia en las cantidades repartidas por el gobernador y por la limosna de la bula indica una tendencia hacia la adecuación con la matrícula tributaria y a imponer una carga similar de cera y paties para cada indio e india.

Los receptores de bulas, al igual que los jueces del repartimiento oficial, aprovechaban el cargo para imponer repartimientos en beneficio propio aumentando las cantidades correspondientes a la limosna o repartiendo otros géneros, especialmente hilo de algodón e incluso miel. En 1700 el tesorero de la Cruzada, conde de Miraflores, confiaba la cobranza a diversas personas que con este título de receptores de bulas se dividían los pueblos, como don Juan de Urquiza, alcalde de primer voto de la villa de Valladolid, don Juan del Castillo, don Pedro Calderón y Robles, don Juan Garrástegui y Miguel de Chaos. Este último, por ejemplo, era receptor en los pueblos del área de Campeche y, además de cobrar la limosna en paties y cera como se acostumbraba, repartió en su propio beneficio en los pueblos dependientes del convento de Becal (Becal, Nohcacab, Tepakam y Nunkiní) un total de 830 libras de hilo, 96 mantas, 103 paties y tres arrobas de cera; en el pueblo de Calkiní, con sus seis parcialidades, y en el de Dzibalchén, con sus tres parcialidades, 17 mantas y 495 libras de hilo, y mientras cobraba las bulas en los pueblos dependientes de Maxcanú repartió en Halachó y Opichén 300 libras de hilo.¹⁵⁸

Muchos pueblos señalaron este repartimiento al añadir a la cantidad de la limosna una cantidad adicional, como el caso del pueblo de Muxupip donde el bulero les impuso 60 paties por los reales de limosna, más les dio algodón y reales para 40 libras de hilo.¹⁵⁹ En el pueblo de Kaua

¹⁵⁷ AGI, México 1035, Certificación de fray Simón de Cabanillas guardián del convento de Cansahcab y del doctrinero fray Nicolás del Puerto, 17 de junio de 1700, ff. 696r-697v.

¹⁵⁸ AGI, México 1035, Certificaciones de los religiosos, año de 1700, ff. 690r-691v, 719r-v y 730r-731r.

¹⁵⁹ AGI, México 1035, Certificación de fray Lorenzo de Andueza guardián del convento de Motul y del doctrinero fray Domingo del Puerto, 12 de junio de 1700, ff. 701r-702v.

recogió, en lugar de lo estipulado en reales, las dos libras de cera a cada varón y las dos piemas de pati a cada hembra, pero se agregó en la certificación que "de más a más da dicho receptor un real a cada indio, paga de una libra de cera que le debe volver".¹⁶⁰ Es así que el bulero, además de cobrar la limosna en géneros de acuerdo al mecanismo antes mencionado, repartió en el pueblo de Dzonot "valiéndose de dicho cargo" 10 mantas y 16 libras de hilo, en Tunkás 32 libras de hilo y 9 mantas, en Dzitás 20 paties, 12 mantas y 16 libras de hilo, en Tepich 10 paties, en Ixbakha 16 libras de hilo y 4 mantas.¹⁶¹ En el pueblo de Cacalchén el juez receptor repartió cien paties y 30 mantas, que seguramente eran por la limosna de las bulas, pero los principales afirmaron que habiendo entregado estas cantidades les volvió a repartir enseguida 40 paties y 30 mantas, seguramente en beneficio propio ya que las bulas, según se ha mencionado, se distribuían cada dos años.¹⁶² En Bokobá se señaló la carga que representaban las bulas y que para recibirlo "fueron compelidos y violentados".¹⁶³ En Tekax afirmaron entregar en cada publicación de las bulas 350 paties y 40 arrobas de cera, más 50 mantas "para el que viene con las bulas".¹⁶⁴ En Maxcanú se declaró el monto del repartimiento de las bulas pero el guardián del convento de ese pueblo agregó acusaciones contra los cobradores diciendo que

*aunque es verdad que el tesorero de la santa bula le he oído decir diversas veces que a sus receptores les encarga no se les haga agravio a los indios, pretenden dichos oficios para tener sus conveniencias, pues éste repartió en Halaichó doscientas libras de hilo y en el pueblo de Opilchén cien libras y no otra cosa ninguna.*¹⁶⁵

Esta imposición de los distintos receptores de sus propios repartimientos explicaría la variación en géneros y cantidades que se registran en el rubro de la Cruzada.

Tanto los repartimientos del gobernador como los de la Cruzada compartían una característica más: su obligatoriedad. Los responsables de las repúblicas indígenas veían estrecharse su margen de negociación en este sentido y la posibilidad de evadir estos contratos era

¹⁶⁰. AGI, México 1035, Certificación de fray Lucas de Calderón y de fray Juan de Vitorica guardianes del convento de Uayma, 16 de junio de 1700, ff. 682r-683r.

¹⁶¹. AGI, México 1035, Certificación de fray Nicolás de la Cruz guardián del convento de Dzonot, 12 de junio de 1700, ff. 686r-687r.

¹⁶². AGI, México 1035, Certificación de fray Joseph Sánchez ministro del convento de Cacalchén, 13 de junio de 1700, ff. 688r-689v.

¹⁶³. Ibidem.

¹⁶⁴. AGI, México 1035, Certificación de fray Andrés de Avendaño guardián del convento de Tekax, 9 de junio de 1700, ff. 711r-712r.

¹⁶⁵. AGI, México 1035, Certificación de fray Lucas de la Calle predicador del convento de Maxcanú, 11 de junio de 1700, ff. 690r-691v.

prácticamente nula. Incluso, por ejemplo, Tixméuac, que al ser pueblo de la Corona bajo la administración del secretario de gobernación estaba exento de todos los demás repartimientos así como del servicio personal a la Iglesia, tenía que participar en los repartimientos del gobernador y los de la Cruzada, aunque se afirma que "con mucha conmiseración atendiendo a los fueros de su amo".¹⁶⁶

Los alcaldes de Valladolid.- Otro grupo importante que practicaba un sistema de repartimientos circunscrito a un área específica lo constituían quienes ocupaban cargos de cabildo en la ciudad y villas. En 1636 el gobernador informaba al virrey que era un grave inconveniente que los encargados en las dos villas de las cobranzas de los reales haberes, los alcaldes ordinarios, sean "personas que tratan en mercaderías y tienen correspondencias con otros amigos y parientes de la misma tierra"¹⁶⁷. Especialmente fueron los alcaldes de la villa de Valladolid quienes, valiéndose de la preeminencia que les concedía sus oficios, imponían contratos forzosos en los pueblos comprendidos en la zona de influencia de este centro de poder español. La alta densidad demográfica indígena y las pocas opciones que ofrecía el entorno para la creación de empresas económicas crearon una relación de fuerte dependencia entre los vecinos de Valladolid y las repúblicas de indios vinculados por los sistemas compulsivos de trabajo, como es el caso de los repartimientos. De aquí que uno de los principales motivos de la pugna continua entre el Cabildo de esa villa y el gobierno central fuese precisamente el acceso a los contratos forzosos. El intento de los gobernadores por monopolizar esta actividad fue una de las razones para crear el cargo de teniente de capitán general en la villa, cargo que, como hemos visto, fue cuestionado siempre por el Cabildo alegando conflictos de competencia.¹⁶⁸ Ante la resistencia presentada, los gobernadores optaron por conciliar nombrando como teniente de capitán general al alcalde de primer voto del Cabildo.¹⁶⁹

En la documentación generada por la visita del obispo Cifuentes destacan las denuncias de muchos pueblos de la jurisdicción de Valladolid contra los alcaldes de esa villa. Los curas de esa demarcación asentaron que estos alcaldes "apenas son elegidos cuando llaman a los caciques y

¹⁶⁶ AGI, México 1035, Certificación de fray Andrés de Avendaño guardián del convento de Tekax, 9 de junio de 1700, ff. 711r-712r.

¹⁶⁷ AGI, México 1024, Cuaderno N^o. 1, Relación del gobernador de Yucatán don Andrés Pérez Franco, Veracruz a 24 de septiembre de 1636, ff. 54v-55r.

¹⁶⁸ Ver AGI, México 894, Papeles del cabildo de Valladolid sobre los jueces privativos nombrados por los gobernadores, años de 1570 a 1748, ff. 1r-303r.

¹⁶⁹ Patch, R.W., *Maya and Spaniard*, p. 126.

les dan algodón para que en el pueblo se le hile".¹⁷⁰ En las quejas queda claro que estos funcionarios fundamentalmente repartían algodón para hilar, cada alcalde por sí y dos veces al año.¹⁷¹ En cuanto a las cantidades, el escrito del pueblo de Ichmul es el más explícito, pues señala que en el año de 1665 recibieron del teniente de la villa sesenta cargas de algodón para hilar y quince cargas de los alcaldes; durante los años de 1666 y 1667 recibieron veinticinco cargas del teniente; en 1668 les entregaron quince cargas "y el mismo año, por mediados de él, recibimos otra vez quince cargas de algodón para hilo y lo repartimos a las indias". Finalmente se declara que en ese año de 1669 ya habían recibido ocho cargas.¹⁷²

Las certificaciones de 1700 atribuyen a los repartimientos muchas de "las vejaciones y miserias en que se ven estos míseros naturales de esta provincia y redondez de la villa de Valladolid".¹⁷³ En el pueblo de San Pedro Tikom, visita del convento de Tixcacal, el guardián informaba que, según los principales, los alcaldes de Valladolid no realizaban repartimientos, pero esta información es puesta en duda por el religioso pues agregó que aquellos que no eran principales decían que sus mujeres estaban "gravadísimas" con esta carga. El propio religioso explica el hecho de que los responsables del pueblo se negaran a informar sobre los repartimientos de los alcaldes con la afirmación siguiente: "Juzgo será temor de estos hijos, hallándose tan cercanos a estos señores que les parece, sabiéndolo, les pondrá[n] algún daño".¹⁷⁴

Debido a los continuos requerimientos de estos personajes, tanto el teniente de capitán general que representaba al gobernador como los alcaldes, no nos debe extrañar que el trasunto de un escrito en lengua maya del pueblo de Sisal (Valladolid) dirija en su contra muchas de sus quejas, denunciando los diversos perjuicios que les causaban. Señalaban que

¹⁷⁰. AGI, Escribanía 318-A, Certificación del Lic. Antonio Burgos Cansino y del Br. Delgadillo de la Cerda curas beneficiados de Valladolid, 2 de abril de 1669, ff. 209r-210r.

¹⁷¹. AGI, Escribanía 318-A, Declaraciones de los pueblos, año de 1669. El pueblo de Chancnote declaró que cada alcalde les daba cinco cargas de algodón para hilar dos veces al año "que por todas son veinte cargas al año", [ff. 155v-156v]. El pueblo de Nabalám afirmó que cada alcalde daba dos veces al año algodón para que se les hile y lo pagaban a real la libra, y añaden que "esto es nomás a las hembras, que hay indias que les viene a caber tres libras. Por esto señor, ya rematados y pobres, los indios plebeyos se van a los montes y venden sus ropas", [ff. 170v-171v]. En el mismo sentido declaró el pueblo de Tecay añadiendo que "así nos maltratan cada año los que entran", [ff. 116v-118r]. Los de Dzodzil denunciaron que los alcaldes don Luis Carrillo y Francisco Meléndez daban cada uno 6 cargas de algodón para hilar pagado a real la libra, [ff. 141v-142v]. Los de San Miguel Cuzamil señalaron lo mismo pero agregaron que si el algodón que entregaban los alcaldes no estaba completo, las indias tenían que ajustarlo comprando algodón para entregar la libra entera, [ff. 147v-148r].

¹⁷². AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Ichmul de 25 de abril de 1669, ff. 258r-259v.

¹⁷³. AGI, México 1035, Certificación de fray Matías Rico guardián de Sisal de Valladolid y del ministro doctrinero fray Diego de Rivera, 20 de junio de 1700, ff. 678r-679r.

¹⁷⁴. AGI, México 1035, Certificación del guardián del convento de Tixcacal y Tikóm su visita, y del padre fray Juan de Magaña, 20 de junio de 1700, ff. 684r-685r.

nos azotan y maltratan el señor teniente y señor alcalde de la villa por hilo y patíes, por cuya causa no pueden las justicias oír misa por el enfado y tequio que padecemos por dichos alcaldes españoles de la dicha villa, hasta mandar a las justicias a llevar cargas los domingos y días festivos. Asimismo nos maltratan los españoles por sus servicios de meyages e ixkames, los cuales se suelen estar las cinco semanas -así indios como indias- por cuya causa y por estar haciendo el hilo del señor teniente y señor alcalde y patíes del señor gobernador no tienen ropa ni oyen misa por el continuo trabajo que tienen por dichos repartimientos.¹⁷⁵

En las certificaciones se señalan los repartimientos impuestos en los pueblos por el teniente de capitán general don Juan Antonio de Urquiza, quien ocupaba el cargo de alcalde de primer voto del Cabildo vallisoletano, y por Blas Gutiérrez, alcalde de segundo voto. En el siguiente cuadro se enlistan todos los pueblos que señalaron tener repartimiento de estos funcionarios, los géneros y cantidades repartidas, así como algunas de las condiciones del repartimiento:

Cuadro II.7

**Repartimientos de los alcaldes de Valladolid
en pueblos bajo administración franciscana
Año de 1700**

Pueblos	Juan Antonio de Urquiza¹⁷⁶, alcalde de 1º voto	Blas Gutiérrez alcalde de 2º voto
Chichimilá	24 cargas de hilo y 25 patíes 2 veces al año	15 cargas de hilo y 20 patíes 2 veces al año
Xokén	25 cargas de hilo y 40 patíes	20 cargas de hilo y 20 patíes
Ebtún	16 cargas de hilo y 10 patíes	10 cargas de hilo y 10 patíes
Dzitnup	7 cargas de hilo y 10 patíes	7 cargas de hilo y 10 patíes
Sisal (Vall?)	30 patíes y 30 cargas de algodón 2 veces al año	20 cargas de algodón 2 veces al año
Popolá Duque	30 cargas de algodón y 240 libras de hilo pagadas a real cada libra	20 cargas para 200 libras de hilo pagadas a real la libra
Popolá Magaña	30 cargas de algodón para 240 libras de hilo pagadas a real cada libra	20 cargas para 200 libras de hilo pagadas a real la libra

¹⁷⁵. AGI, México 1035, Petición en maya del pueblo de Sisal de 20 de junio de 1700 y su trasunto castellano, ff. 723r-724r.

¹⁷⁶. Este personaje aparece también en diversos pueblos como receptor de bulas.

Temozón	16 carga de algodón para 128 libras de hilo a real la libra y 4 cargas de algodón por 20 patíes, 2 veces al año	12 cargas de algodón por 96 libras de hilo y 4 cargas de algodón por 20 patíes, 2 veces al año.
Pixoy	12 cargas de algodón para hilo y patíes, 2 veces al año	10 cargas de algodón para hilo y patíes, 2 veces al año
Uayma	8 cargas de algodón para hilo y da 4 libras de algodón para cada libra de hilo y 1 real; 15 patíes y da 6 libras de algodón por patí y 4 reales	5 cargas de algodón para hilo y 5 patíes con algodón y paga un tostón.
Tinum	No reparten los dos alcaldes de la villa	
Cuncunul	7 cargas de algodón para hilo y 10 patíes, 2 veces al año	7 cargas de algodón para hilo y 10 patíes, 2 veces al año
Kaua	8 cargas de algodón para hilo y 16 patíes, 2 veces al año	8 cargas de algodón para hilo y 16 patíes, 2 veces al año
Tixcacal	15 cargas de algodón dando 4 libras y 1 real por libra de hilo, más 100 pesos (otros dicen 200) para hilo Jax	12 cargas de algodón
Dzonot	10 mantas y 16 libras de hilo.	10 patíes y 40 libras de hilo, 2 veces al año
Tunkás	15 patíes, 2 arrobas de cera, 56 libras de hilo y 10 mantas, 2 veces al año	10 patíes, 40 libras de hilo y 2 arrobas de cera
Dzitás	15 patíes, 48 libras de hilo y 2 arrobas de cera, 2 veces al año	40 libras de hilo y 14 patíes, 2 veces al año
Tepich	10 patíes, 32 libras de hilo y 2 arrobas de cera, 2 veces al año	40 libras de hilo, 2 veces al año
Ixbakha	5 patíes, 24 libras de hilo y 3 arrobas de cera, 2 veces al año	5 patíes y 24 libras de hilo, 2 veces al año
Izamal	20 mantas	

Fuente: AGI, México 1035, Certificaciones de los religiosos sobre los repartimientos de los pueblos de Yucatán, año de 1700.

Esta lista de repartimientos de los alcaldes de Valladolid corresponde exclusivamente a los pueblos bajo la jurisdicción de los franciscanos y se basa en los informes de las justicias de cada pueblo. Por lo tanto sólo es una parte del repartimiento realizado por estos funcionarios pues no contempla los pueblos bajo la administración del clero secular. Este cuadro se complementa con la información vertida en 1703 por los curas beneficiados de los pueblos a petición del obispo fray Pedro Reyes de los Ríos, quien ordenó el embargo de los géneros y dinero repartidos por los alcaldes. Se detalla únicamente lo que los curas habían recogido en algunos pueblos:

Cuadro II.8

**Repartimientos de los alcaldes de Valladolid incautados
en pueblos bajo administración secular
Año de 1703**

Pueblos	Cap. Fernando de Tovar Alcalde ordinario	Tte. Miguel de Ayuso alcalde
Tekuché	10 cargas de algodón para 80 libras de hilo más 10 pesos para su fábrica y 9 pesos y 3 reales por 3 arrobas de cera	10 cargas de algodón para hilo y 10 pesos para su fábrica más 3 arrobas de cera a precio similar
Tahmay	7 cargas de algodón para 56 libras de hilo y 7 pesos para su fábrica más 3 arrobas de cera por 9 pesos y 3 reales	
Yaxcabá Parcialidad de Tahmay	3 cargas de algodón para 24 libras de hilo más 3 pesos para su fábrica	
Sacalaca		10 pesos más el algodón para 20 patíes y 8 cargas de algodón más 8 pesos para 64 libras de hilo, más 7 arrobas de cera pagadas a real la libra, por mano de su juez repartidor Juan Díaz de Ocampo
Calotmul	15 cargas de algodón y 15 pesos para 120 libras de hilo más 9 pesos 3 reales para 3 arrobas de cera	
Tizimín	135 pesos y 2 reales "del repartimiento de los alcaldes de la villa de Valladolid que el bachiller don Nicolás Gregorio Carrión, cura beneficiado de él, recaudó y remitió con el alférez don Francisco Raimundo González con carta para el señor contador de la real caja"	
Kikil	105 pesos "del repartimiento de los dichos alcaldes"	
Yalcón	10 cargas de algodón para 80 libras de hilo con 10 pesos para su fábrica más 6 pesos y 2 reales para 2 arrobas de cera a real la libra	
Chemax y Motulillo su visita	"parece haber repartimiento de los alcaldes de la villa de Valladolid, que estos caciques y justicias se obligaron a entregar en recogéndolo" al cura interino del pueblo	

Fuente: AGI, México 1018, Despacho del obispo y diligencias sobre el trato con los indios de los alcaldes de Valladolid, año de 1703.

El problema suscitado ante la incautación de los repartimientos de los alcaldes de Valladolid ordenada por el obispo durante el gobierno de Urzúa, es ilustrativo de la importancia que tenían los contratos forzosos en el área de jurisdicción de esa villa y la magnitud de la

polémica indica el grado de dependencia que la economía de esa región tenía con los repartimientos. Como se ha mencionado, el obispo fray Pedro de los Reyes ordenó, mediante un despacho de 13 de marzo de 1703, el embargo de todos los géneros y dineros repartidos por los alcaldes de Valladolid en los pueblos de indios, amparado en una cédula real de 19 de julio de 1701 donde se le mandaba averiguar los agravios que padecían los indios para remediarlos. El 11 de abril de 1703 don Miguel Ruiz de Ayuso, teniente de capitán general y alcalde ordinario de Valladolid, emitió un auto solicitando al gobernador la suspensión del embargo, amparado en otra cédula real de 6 de febrero de 1696 donde se ordenaba a las autoridades religiosas que no se entremetieran en la jurisdicción real; por tanto pedía se "suspenda la recaudación que hubiera hecho, y la hecha la devuelva a poder de las justicias de los pueblos".¹⁷⁷

La respuesta opositora al embargo fue inmediata pues el mismo Ruiz de Ayuso, quien además era regidor perpetuo de la villa, el día 29 del mismo mes de marzo se había quejado ya del doctor Diego de la Cerda, cura de Valladolid y juez eclesiástico, y de los demás vicarios, porque con diferentes pretextos pretendían impedir en esa provincia "el trato y comercio que es tan usual en toda ella" con el motivo principal de que lo practicaban los alcaldes ordinarios de la villa. A decir de Ayuso, esto contravenía la legislación pues se entrometía con la jurisdicción real y señalaba las graves consecuencias de la cancelación de los repartimientos, pues estaban "los ánimos de los vecinos de esta jurisdicción en notable desasosiego viendo que -sin acción competente- se les quiere destruir y trunchar el comercio de los pueblos en que pende el alivio común". Por tanto solicitaba se defendiera la jurisdicción real y "vuelva la antigua costumbre", pues aun en el caso de que los indios recibieran agravio, "que no es presumible", tenían el recurso en el amparo del "superior gobierno de estas provincias y no en ningún juez eclesiástico". De manera que expidió un auto para que la cédula real de 1696 se publicara en la plaza mayor y calles de la villa y así todos entendieran que los jueces eclesiásticos no podían formular procesos contra seculares y las justicias de los pueblos de indios estuvieran enterados de lo que mandaba el rey. También ordenó a los cabildos indígenas que "no den ni entreguen cosa alguna de lo que tuvieran en su poder de seculares de cualquier calidad y condición que sean", aunque sea mandado por los curas, so pena de que todo lo que entregaren "lo pagarán de sus propios bienes y serán castigados

¹⁷⁷. AGI, México 1018, Despacho del obispo y diligencias hechas sobre el trato con los indios de los alcaldes de Valladolid, año de 1703, f. 4v.

corporalmente como a inobedientes".¹⁷⁸ Una vez más, los indios quedaban en el centro del conflicto entre los grupos del poder provincial.

Este auto de bando, publicado a son de cajas de guerra, fue enérgicamente cuestionado por el obispo el 2 de abril del propio año, quien calificó a Ayuso de calumniador y lo acusó de estar "embebido en sus propias conveniencias y olvidado de su propia conciencia" y al haber concentrado en su persona tantos cargos: regidor perpetuo, alférez mayor, encomendero, alcalde ordinario y teniente de capitán general, había ocasionado varios problemas, siempre tomando como pretexto la defensa de la jurisdicción real. Según el obispo, lo que Ayuso pretendía no era defender esa jurisdicción sino "conservarse en un violento trato en perjuicio de los miserables indios cuyos privilegios, protección y amparo no hay quien ignore", a pesar de las leyes y cédulas que prohibían "el trato y comercio a todos tribunales". Finalmente ordenó averiguar a sus ministros "cuántos y en qué cantidades hacían la derrama del trato los dichos alcaldes" y mandó los retuviesen y enviasen a la real caja como prueba cierta "para su castigo y de otros excesos accesorios que se hacen a dichos indios por razón del dicho trato, en el *interin* que daba cuenta a su majestad".¹⁷⁹

Fue precisamente esta decisión de retener y remitir los géneros y dinero de los repartimientos la que motivó la enérgica resistencia de Ayuso, quien afirmaba que aun cuando fuera la conmisericordia lo que moviera al prelado, "el tenerla es admisible con lo propio, empero no con lo ajeno" y alegaba que la medida no se ajustaba a la legislación ni respetaba los límites de jurisdicción pues "no puede el actor ser a un mismo tiempo juez para averiguar y parte para pedir".¹⁸⁰ El obispo retomó la controversia mediante un despacho de 30 de abril en donde señalaba una vez más las acusaciones sobre los excesos e ilegalidad de los repartimientos y añadía que "no sólo esto sino que, repitiendo agravio sobre agravio, los repartidores o personeros pedían se les diese de comer o el dinero de ello, como las botijuelas de miel para su chocolate", y que el alegato de Ayuso no era otra cosa que "pasión de su maldad" por "embarazársele conservarse en dichos repartimientos", pues "lo que sí no puede desvanecer -por más que pretexto de defensa de jurisdicción real- son los crecidos repartimientos involuntarios y perniciosos y prohibidos por tantas y repetidas cédulas".¹⁸¹

¹⁷⁸. AGI, México 1018, Auto del alcalde de Valladolid Miguel de Ayuso, 29 de marzo de 1703, ff. 6v-8v.

¹⁷⁹. AGI, México 1018, Auto del obispo fray Pedro de los Reyes sobre los repartimientos de los alcaldes de Valladolid, 12 de abril de 1703, ff. 10v-14r.

¹⁸⁰. AGI, México 1018, Despacho del obispo y diligencias, año de 1703, ff. 17v-18r.

¹⁸¹. *Ibid.*, ff. 19v-22r.

El gobernador Urzúa intervino en la disputa y ordenó el 6 de mayo a los alcaldes ordinarios acusados, Ayuso y Tovar, "que con ningún motivo ni pretexto tengan semejante trato y contrato con los dichos indios ni les hagan extorsiones ni molestias con la autoridad y mano de sus empleos".¹⁸² Ayuso respondió a esta orden y aseguró no tener ningún trato ni repartimiento con los indios, en tanto que el otro alcalde, Tovar, afirmó no tenerlos "por razón de su empleo" pero que sí los había tenido de manera voluntaria "con todo género de gentes como hombre de comercio que es y ha sido", e incluso agregó en su defensa que cuando tomó el cargo suspendió su comercio a pesar del "atraso y menoscabo que se le seguirá" a más de no cobrar adeudos pendientes. Sin embargo acusó al alcalde anterior, Fernando de Osorno, de haber tenido "semejantes tratos" con los indios "por el empleo de alcalde".¹⁸³ Llama la atención la prohibición emitida por el gobernador Urzúa, pues él estaba acusado de realizar el más crecido circuito de repartimientos amparado por su cargo de gobierno. Seguramente la expidió para contentar al obispo De los Reyes pues Ayuso exhibió una carta personal de Urzúa de 13 de mayo donde le decía que "por dar gusto a su ilustrísima he tenido recluso a vuestra merced y sin ejercicio de sus empleos político y militar", pero le ordenó retomar sus cargos "con la prudencia que espero de su gran talento".¹⁸⁴

Mientras que abundan en la documentación las alusiones a los repartimientos de los alcaldes de Valladolid, llama la atención no encontrar referencias a funcionarios de los cabildos de Mérida y Campeche. Las únicas excepciones en este sentido son los pueblos de Cacalchén y Suma, ya que el primero refiere un repartimiento de 20 patíes realizado por el alcalde ordinario de Mérida Francisco de Solís y el segundo un contrato a favor del regidor Domingo Rodríguez Vicario por 140 libras de hilo. Sin embargo es probable que sólo se registren sus cargos pero que no sean éstos la justificación para realizar el repartimiento. Esta situación quizás sea consecuencia de que los personajes involucrados en los repartimientos, especialmente en la ciudad de Mérida, se inscribieran en el circuito oficial centralizado en la figura del gobernador. No sucedía lo mismo en las villas de Campeche y Valladolid, pero en tanto que en la jurisdicción de esta última se había creado un circuito paralelo para los tratos forzosos, en Campeche no se registró una actividad importante fuera del sistema oficial, quizás debido a la baja densidad demográfica indígena de la zona y a las posibilidades económicas que brindaba a sus vecinos su condición de puerto provincial.

¹⁸² Ibid, ff. 22r-24v.

¹⁸³ Ibid, ff. 24v-26v.

¹⁸⁴ Ibid, ff. 26r-v.

Capitanes a guerra.- Así como los alcaldes de la villa de Valladolid, los capitanes a guerra también se dedicaban a repartir y contratar en los pueblos bajo su esfera de influencia. Destaca el caso de la capitanía residente en Dzidzantún por la amplitud y regularidad de los repartimientos realizados por su titular. La certificación de 1700 del propio pueblo de Dzidzantún establece que el capitán Juan de Vergara les imponía un repartimiento de sesenta patíes, pero el religioso aclara que "hace por sí repartimiento no tan solamente en la jurisdicción de esta guardianía, sí a todos los pueblos de esta costa sujetos a su capitanía".¹⁸⁵

Que los repartimientos realizados por los capitanes a guerra se derivaban directamente de la posición que ocupaban en la estructura del poder provincial era claramente percibido, como lo demuestra la certificación del guardián del convento de Teya cuando señalaba los diversos repartimientos que pesaban sobre el pueblo y, para el caso del capitán de Dzidzantún añade que este personaje "por verse amparado de su señoría el gobernador, agrava y molesta más a los indios que otras personas pues reparte, como el gobernador, tres veces al año y cada vez cuarenta patíes en este pueblo de Teya y en el de Tepakam setenta patíes".¹⁸⁶ Pero es la certificación del pueblo de Tekantó la que contiene la información más completa sobre la multitud de abusos que se cometían desde el cargo de la capitanía a guerra que incluían, además de la imposición de repartimientos formales paralelos a los del gobernador, una variedad de demandas de géneros diversos y acceso a mano de obra para distintos menesteres. La certificación, después de referir el monto de los repartimientos formales del capitán Vergara, añade la siguiente queja, pues el religioso refiere que al peso de los contratos forzosos se añadían

otras molestias y vejaciones con que lastima a este pueblo, pues hasta pescado por tiempo de cuaresma reparte, substituyendo su autoridad en Thomás de Sosaya para que por juez suyo ande por estos pueblos en demanda de sus cosas, haciendo gastar a estos miserables naturales. Y una india que por racionales motivos estaba depositada en casa del teniente de este pueblo, la hizo llevar a su presencia sin atención de una carta al ministro de este pueblo, y en ella dispuso lo que fue más de su agrado. A esto llega la autoridad de su capitanía en este partido, sin cotidianos llamamientos al cacique y justicias de él, con que les obliga a no atender a lo que deben. Adjudicándose a esto una circunstancia no menos lamentable que las otras, de que a cualquier noticia de enemigos -por leve que sea- salen cantidad de indios e indias cargados de todo

¹⁸⁵. AGI, México 1035, Certificación de fray Francisco González guardián del convento de Dzidzantún, cabecera de Yobain y Dzilam, y de fray Antonio de Silva, 13 de junio de 1700, ff. 693r-694r.

¹⁸⁶. AGI, México 1035, Certificación de fray Manuel de Aguayo guardián del convento de Teya, y del predicador fray Francisco de Centurión, 21 de junio de 1700, ff. 692r-v.

lo necesario para dar de comer a su costa a los soldados en dicho pueblo de Dzidzantún.¹⁸⁷

El cuadro siguiente presenta los repartimientos de todos los pueblos que registran contratos con capitanes a guerra, en donde destaca, como ya se apuntó, la capitanía radicada en el pueblo de Dzidzantún, tanto por el monto como por la extensión de sus repartimientos:

Cuadro II.9

**Repartimientos del capitán de Dzidzantún
y otros capitanes a guerra
Año de 1700**

Pueblo	Capitán	Repartimiento
Ixbakha	El cap. del puerto de Tizimín Andrés López:	1 arroba de cera
Cacalchén	Cap. de Dzidzantún Juan de Vergara:	90 paties en el lapso de 6 meses Documento en maya: 40 paties primero y la segunda vez 50
Bokobá	Cap. de Dzidzantún Juan de Vergara:	80 paties "de su repartimiento por conocimiento que otorgaron y les compelió"
Halachó	Cap. de Hunucmá don Sancho de Salas: El sargento mayor don Francisco Cachón:	40 paties y 24 arobas de cera una vez al año 10 paties y 10 mantas
Opichén	Cap. don Sancho de Salas:	de 10 a 15 paties una vez al año
Teya	Cap. a guerra de Dzidzantún Juan de Vergara:	40 paties tres veces en el año
Tepakam	Cap. a guerra de Dzidzantún Juan de Vergara:	70 paties tres veces al año
Dzidzantún	Cap. a guerra de Dzilam Juan de Vergara, que asiste en éste:	60 paties
Yobain	Cap. a guerra de Dzilam Juan de Vergara:	50 paties y 10 libras de hilo de tributo
Dzilam	Cap. a guerra de Dzilam Juan de Vergara:	25 paties
Temax	Cap. de Dzidzantún:	50 paties y 10 libras de hilo
Tekal	Cap. de Dzidzantún Juan de Vergara:	25 paties
Dzoncauich	Cap. de Dzidzantún:	30 paties
Buctzotz	Cap. de Dzidzantún:	20 paties y 10 libras de hilo

¹⁸⁷. AGI, México 1035, Certificación de fray Juan de Argáez doctrinero del convento de Tekantó y de fray Manuel de Ayuso coadjutor, 23 de junio de 1700, ff. 698r-699r.

Cansahcab	Cap. a guerra de Dzilam Juan de Vergara:	50 patíes dando 6 libras de algodón y 4 reales sin darles jabón para lavar los patíes, cada 3 meses
Suma	El cap. Juan de Vergara:	60 patíes dando algodón y reales, cada 3 meses
Tekantó	El cap. a guerra Juan de Vergara criado del gobernador:	50 patíes, tres veces al año
Kim(b)ilá	El cap. de Dzidzantún Juan de Vergara, criado del gobernador:	20 patíes
Citilcum	El cap. de Dzidzantún Juan de Vergara:	20 patíes
Tixcoch	El cap. Juan de Vergara, criado:	20 patíes y 9 libras de hilo de algodón
Tixculum	El cap. de Dzidzantún Juan de Vergara, criado:	25 patíes y 9 libras de hilo de algodón
Telchac	El cap. de Dzidzantún:	50 patíes dos veces al año
Sinanché	El cap. de Dzidzantún: El alférez Pedro Rajón ¹⁸⁸ "por medio de su cuñado el intérprete":	50 patíes dos veces al año 50 patíes
Dzemul	El cap. de Dzidzantún: El alférez Pedro Rajón:	70 patíes dos veces al año 25 patíes y 25 mantas
Motul	El cap. Juan de Vergara:	60 patíes de 3 a 3 meses
Ucí	El cap. de Dzidzantún Juan de Vergara:	60 patíes ene/may y may/ago
Kimí	El cap. Juan de Vergara:	40 patíes y 10 libras de hilo ene/may y 50 patíes may/ago
Muxupip	El cap. Juan de Vergara:	20 patíes que recibieron en marzo y no han cumplido
Mocochá, Ixil, Baca y Tixcunchel	El cap. de Dzidzantún Juan de Vergara:	185 patíes
Chablekal	Cap. Francisco Chacón:	10 mantas
Sitpach	El cap. Vergara de Dzidzantún:	10 patíes
Cholul	Vergara:	35 patíes
Chicxulub	El cap. de Dzidzantún:	40 patíes
Conkal	El cap. de Dzidzantún: El cap. don Francisco Cachón:	20 patíes 10 pesos de mantas
Chablekal	Cap. Francisco Cachón:	10 mantas
Izamal	El cap. a guerra de Dzidzantún:	30 patíes
Pomuiché	El cap. de Dzidzantún:	20 patíes
Sitilpech	El cap. de Dzidzantún:	10 patíes
Pixilá	El cap. de Dzidzantún:	25 patíes
Sudzal	El cap. de Dzidzantún:	30 patíes
Xanabá	El cap. de Dzidzantún:	30 patíes
Kantunil	El cap. de Dzidzantún:	10 patíes

Fuente: AGI, México 1035, Certificaciones de los religiosos sobre los repartimientos de los pueblos de Yucatán, año de 1700.

¹⁸⁸. Pedro Rajón, además de aparecer con repartimientos como alférez en Sinanché y en Dzemul, en Tepakam realizó el repartimiento de 50 patíes del secretario de gobierno Francisco de Avila, en Tixculum 20 patíes y 20 libras de hilo como encomendero y en Tekantó 50 patíes como entonado de Joseph de Ongay.

Encomenderos.- Además de las consistentes quejas contra los alcaldes de la villa de Valladolid y contra los capitanes a guerra de los partidos, otro grupo que aparece profusamente por sus repartimientos es el de los encomenderos. Ya se mencionó que, dado que el repartimiento estaba asociado estrechamente a la compulsión, al parecer este grupo fue el primero en practicarlo. Desde luego que la queja más común en su contra eran las irregularidades en el cobro de sus tributos, como el exigir su pago en dinero u otros géneros diferentes a lo estipulado y violar la periodicidad de la entrega. Sin embargo, ya el gobernador Pérez Franco informaba en 1636 que algunos encomenderos otorgaban poder a diversas personas para que se encargasen del cobro de sus tributos, y que éstos se quedaban "en los mismos pueblos tratando y contratando a costa de los pobres indios".¹⁸⁹ Desde luego que los encomenderos también participaron activamente en el jugoso negocio de los repartimientos, sacando beneficio del "dominio tan grande que tienen sobre los tributarios", según refiere la declaración del cura de Sotuta de 1669. Agregaba este ministro que en el caso de los encomenderos "lo que más sienten los indios [es] que hagan repartimientos de hilo y que sea ocasión de que tengan tratos y contratos violentamente con dichos indios, por donde resultan muchos agravios e inconvenientes".¹⁹⁰

El pueblo de Xocén declaró el mismo año que el encomendero les repartía en su pueblo cuarenta cargas de algodón para hilar, lo que, sumado a las veinte cargas que cada alcalde de la villa de Valladolid les daba y las diez cargas del teniente de la misma villa, resultaba en que "cada año monta noventa cargas de algodón". Especialmente señalaba el escrito sobre su encomendero que "cuando llega a nuestro pueblo no viene más que a darnos tejidos a las indias".¹⁹¹ También los cabilderos de los pueblos de Teabo y sus visitas, en la respuesta que dieron a la notificación de la visita del obispo, declararon que "los del pueblo de Pencuyut lo reciben [agravio] también de su encomendero Juan Antonio Chacón, en que les da también repartimiento de algodón para que le hilen las indias".¹⁹²

En 1700 Francisco de Solís, el encomendero de San Pedro Tikom, que era pueblo visita del convento de Tixcacal, repartía en su encomienda un número no declarado de patíes, hilo de algodón e hilo *jax*. La razón que los indios tenían para no especificar la cantidad de géneros de este repartimiento era, a decir del guardián del convento de Tixcacal, porque

¹⁸⁹. AGI, México 1024, Cuaderno N°. 1, Relación del gobernador de Yucatán don Andrés Pérez Franco, Veracruz a 24 de septiembre de 1636, f. 54v.

¹⁹⁰. AGI, Escribanía 318-A, Certificación de Juan Rodríguez Borxes cura de Sotuta, 20 de febrero de 1669, ff. 51r-53v.

¹⁹¹. AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Xoken de 6 de abril de 1669, ff. 225r-226r.

¹⁹². AGI, Escribanía 318-A, Notificación de la visita a los cabilderos de Teabo y de sus visitas Pencuyut, Yaxa y Chumayel, Mani a 17 de mayo de 1669, ff. 356r-356v.

*es tanto el temor que estos miserables le tienen que no se atreven a decir más, que solos los tributos los convierte en dicho trato, mas preguntando a cada indio en particular declaran estar gravadísimos por esta carga y las otras del señor gobernador y alcaldes de la villa, que no pudiendo contenerse llorando dicen que lo que más sienten es el ver que el intolerable trabajo les ha de obligar el irse a perder por los montes.*¹⁹³

En el mismo sentido encontramos la denuncia de los agravios que recibía el pueblo de Tekantó del encomendero sustituto Don Antonio Casanova, quién aparte de imponer un repartimiento de 60 paties además de otro repartimiento similar de don Juan de Casanova y Solís, se añadía la queja de que esto era "sin ordinarias molestias que este sujeto hace a este pueblo, por encomendero sustituto, de frijoles, manteca, miel y otras cosas necesarias para la provisión de la casa, siendo quitado el cacique que en esto alguna negligencia u omisión manifiesta".¹⁹⁴

Pero de manera paralela a las denuncias contra los abusos perpetrados por los encomenderos, también encontramos varias referencias explícitas a la ausencia de repartimientos de estas personas en muchos pueblos, e incluso a la protección de algunos de ellos a favor de sus pueblos encomendados al impedir las excesivas cargas y en contra de los repartimientos de diversas personas. Es el caso de la parcialidad de Chichimilá denominada Chibxul, que sólo reporta tener los repartimientos del gobernador y de la Cruzada "y no más porque el encomendero no permite a los otros".¹⁹⁵ Seguramente que esta defensa iba encaminada a garantizar el cumplimiento puntual de sus cargas tributarias.

En el siguiente cuadro se registran todos los pueblos que reportaron tener repartimiento de sus encomenderos en 1700, e incluso los que hicieron explícita la ausencia de estos contratos, así como los montos repartidos y la frecuencia cuando estos datos aparecen en las certificaciones. Se añade además información adicional que atañe al repartimiento de los encomenderos:

¹⁹³. AGI, México 1035, Certificación del guardián del convento de Tixcacal y de Tikom su visita y del ministro fray Juan de Magaña, 20 de junio de 1700, ff. 684r-685r.

¹⁹⁴. AGI, México 1035, Certificación de fray Juan de Argáez predicador del convento de Tekantó, 23 de junio de 1700, ff. 698r-699r.

¹⁹⁵. AGI, México 1035, Certificación de los ministros de Campeche fray Antonio de Viana, fray Joseph de Rojas y fray Joseph de Frías, 15 de junio de 1700, ff. 676r-677r.

Cuadro II.10
Repartimientos de encomenderos
Año de 1700

Pueblo	Repartimiento
Chichimilá	El encomendero Juan de Mendoza: 400 libras de hilo de algodón, 2 veces al año
Chichimilá Chibxul	"estos reparten (gobernador y bula) y no más porque el encomendero no permite a los otros"
Xokén	El conde: 200 patíes, 20 arrobas de cera y 20 cargas de hilo de algodón
Pixoy	Tomás de Alcayaga: 10 cargas de algodón para hilo a real por libra una vez al año. Se dice que Pedro de Alcayaga es un agente del gobernador
Uayma	30 patíes dos veces al año "en cada tercio" Petición indígena en maya: 30 mantas
Cuncunul	El encomendero no reparte
Kaua	Hay 3 encomenderos: Ignacio de Escalante: 30 patíes "cada uno de los dos tercios al año y que le han rogado los tales indios no les reparta más porque se ven muy apurados con los demás repartimientos". Carlos Cervera e Ignacio Peraza: "los dos lo más que les reparte son algunas libras de hilo"
Tixcacal	200 libras de hilo
San Pedro Tikom	Francisco de Solís: patíes, hilo de algodón e hilo Jax pero no dicen cantidad porque "es tanto el temor que estos miserables le tienen que no se atreven a decir más"
Dzonot	El encomendero de Muxupip, parcialidad de Dzonot, don Simón Osorio: 20 patíes y 40 libras de hilo una vez al año La encomendera de una parcialidad de este pueblo Francisca Zapata: 40 libras de hilo 2 veces al año
Bokobá	Del alférez Pedro Rajón vecino de Mérida y yemo del encomendero del pueblo, el regidor Domingo Rodríguez Vicario: 60 patíes y 60 libras de hilo
Halachó	El encomendero Jacinto de Almeida: 600 libras de hilo una vez al año
Tepakam	La encomendera Antonia Pacheco, por mano de su cuñado Antonio Casanova: 80 patíes Juan Casanova, hijo adoptivo de la encomendera: 60 patíes
Temax	El encomendero Iñigo de Mendoza: 40 mantas
Tekal	La encomendera: 100 patíes y 100 libras de hilo en 2 años
Dzoncauich	El encomendero don Ignacio Barbosa: 60 libras de hilo
Tekantó	Don Antonio Casanova: 60 patíes Don Juan de Casanova y Solís: 60 patíes
Kim(b)ilá	Don Antonio de Casanova: 20 patíes y 5 mantas
Tixculum	El encomendero Pedro Rajón: 20 patíes y 20 libras de hilo
Motul	El encomendero: "nada tienen recibido de repartimiento"
Ucí	El encomendero no reparte
Muxupip	El encomendero no reparte nada
Ixil	El encomendero Juan de Fraga: 50 patíes
Baca	El encomendero de Ixil Juan de Fraga: 20 patíes El encomendero de Baca Pedro de Cepeda y Lira: 200 patíes y 100 mantas
Chablekal	El encomendero: 1 libra de hilo por cada gallina de tributo
Sitpach	El encomendero Francisco de Salazar: antes tenía 25 patíes y ahora les reparte 30
Cholul	El encomendero: 100 patíes
Chicxulub	El encomendero: 100 patíes
Oxcutzcab	El encomendero Diego de Avila Pacheco: 800 mecates de milpa en un año
Xaja	El encomendero Alonso Cervera: 200 libras de hilo una vez al año

Tekax	El encomendero: 200 libras de hilo, "que aún deben resto" El que viene a cobrar sus tributos Lorenzo de Argáez les reparte también mantas "pero estas ya están pagadas"
Ticum	El encomendero: "fuera de sus tributos les reparte una arroba de hilo" Su agente Lorenzo de Argáez: 20 mantas una vez al año
Tixcuitún	El encomendero: 8 libras de hilo Su agente Lorenzo de Argáez: 10 mantas
Muna	El encomendero Francisco de Salazar: 40 patíes 2 veces al año
Sacalum	El encomendero Lucas de Villamil: 50 patíes 2 veces al año, más 60 libras de hilo una vez
Pixilá	La encomendera: 45 libras de hilo
Sudzal	El encomendero: 50 patíes "que reparte con el mismo dinero que le dan de tributo"
Calkiní Kinlacam	Su encomendero: 35 patíes y 80 libras de hilo
Calkiní Halachó	El encomendero: 50 libras de hilo
Calkiní Cihó	El encomendero: 12 mantas
Dzibalchén Principal	La encomendera: 40 patíes y 2 arrobas de cera
Dziblachén San José	Su encomendero "nada"

Fuente: AGI, México 1035, Certificaciones de los religiosos sobre los repartimientos de los pueblos de Yucatán, año de 1700.

Eclesiásticos.- Sabemós que también los curas participaban en el negocio de los repartimientos, aunque en el caso de la información proveniente de la visita del obispo Cifuentes, como era un proceso totalmente controlado por la Iglesia, no debe extrañarnos que haya pocas referencias a las actividades de los curas en este sentido. De aquí que sea significativa la aseveración contenida en la memoria del pueblo de Tixholop, pues sus justicias declararon haber recibido algodón para hilar del padre Juan Bautista Romero "que nos lo ha dado dos veces",¹⁹⁶ aunque aclararon que este cura les pagó a dos reales cada libra, lo que representaba el doble de lo que pagaba el juez repartidor del gobernador. Más comunes en esta información son las quejas por la exigencia de entregar en géneros, especialmente patíes, las limosnas y *mulsiles*, aunque estas quejas se encaminan más a denunciar los abusos de los religiosos y en menor medida de los clérigos. La memoria del pueblo de Popolá achacó el comportamiento de los doctrineros al mal ejemplo dado por los repartimientos del gobernador. Decían sus justicias que los obligan a dar patíes de limosna, además de seis almudes de maíz, uno de frijoles, uno de chile y candelas por cada indio, "y si no lo damos todo nos aborrecen los padres guardianes". Pero su principal queja fue que a pesar de que la obligación establecida era dar un real en plata cada persona en la fiesta del pueblo y en la

¹⁹⁶ AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Tixholop de 23 de abril de 1669, ff. 283v-286v.

conmemoración de los finados, "no lo quieren recibir así, sino que les damos patíes, porque ven lo que hace el señor gobernador don Rodrigo Flores".¹⁹⁷

La memoria de los curas de Campeche de 1680 es elocuente en lo que se refiere a este tipo de abuso de los religiosos franciscanos y evidencia el antagonismo entre la iglesia regular y la secular. Como siempre, se señalaba que los frailes imponían a su arbitrio el monto y frecuencia de las limosnas, pero además se les imputa el manejar una doble política especulativa para su cobro de acuerdo con los vaivenes del mercado: en especie cuando el género recibido tenía mucho valor y en dinero cuando había abundancia del producto y su precio descendía. Este tipo de especulación, hay que señalar, era bastante generalizado entre quienes cobraban diversas imposiciones a los indígenas. Los curas acusaron también a los religiosos de que, al cambiar de pueblo cada trienio, el que entraba nuevo no se compadecía de los indios y sólo procuraba "adquirir para vivir en su religión con comodidad y solicitar los puestos de élla", tratándolos con poco amor y "sin aquella cristiana caridad que debía y era de su obligación y executara si fuera perpetuo",¹⁹⁸ a la manera de los clérigos propietarios que permanecían en su curato. Esta alternancia la consideraban un grave inconveniente para la eficaz administración de los indios.

En las certificaciones de los religiosos de 1700 algunos pueblos mencionaron la existencia de repartimientos practicados por los funcionarios designados para la cobranza de los diezmos en cada partido. Como la información fue producida por miembros de la orden franciscana, podemos presumir un intento de denunciar irregularidades en la organización episcopal encargada del cobro de los diezmos. Se registraron una variedad de géneros y cantidades relativamente pequeñas, como se puede observar en el cuadro siguiente:

¹⁹⁷. AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Popolá de la parcialidad de Tixpalib de 28 de marzo de 1669, ff. 190r-192r.

¹⁹⁸. AGI, México 366, Memoria de los beneficiados de la provincia de Campeche contra los repartimientos, Madrid a 5 de abril de 1680. Impreso.

Cuadro II.11
Repartimientos de los jueces de diezmos
Año de 1700

Pueblos	Juez	Género	Cantidad	Frecuencia anual
Tinum	Francisco Ladrón:	patíes	24	1 vez
Tunkás	Francisco Patrón:	hilo patíes	32 libras 15	2 veces 2 veces
Dzitás	Francisco Patrón:	patíes cera	20 2 arrobas	2 veces 2 veces
Tepich	Francisco Patrón:	patíes cera	20 2 arrobas	2 veces 2 veces
Maxcanú	Diego de Rivas: Antonio Alejandro Pinelo:	patíes patíes	12 12	1 vez 1 vez
Halachó	Antonio Alejandro Pinelo: Mateo de Cárdenas:	patíes mantas mantas	15 15 20	?
Opichén	Don Diego de Rivas:	patíes hilo	15 50 libras	?
Maní (4 pueblos)	Juan Gómez: El anterior Mateo Cárdenas:	patíes miel patíes	36 4 botijas 10	?
Teabo	?	patíes	40	1 vez
Pencuyut	?	patíes	30	1 vez
Chumayel	?	patíes	10	1 vez
Xaja	?	patíes	10	1 vez
Muna	El colector del partido de la Sierra Juan Antonio Gómez:	cera "que les pagó importunándoles"	3 arrobas	?
Sacalum	El colector Antonio Gómez:	patíes	30	?
Halaló	Juan Antonio Gómez:	cera	3 arrobas	?
Ticul	Juan Antonio Gómez:	patíes miel	40 4 arrobas	2 veces 2 veces
Becal	?	miel	1 arroba	?
Nohcacab	?	hilo miel	25 libras 1 arroba	?
Nunkiní	?	miel "y no las pagó"	2 arrobas	?
Dzibalchén, par. de S. Fco.	?	hilo miel	15 libras 1 arroba	?

Fuente: AGI, México 1035, Certificaciones de los religiosos sobre los repartimientos de los pueblos de Yucatán, año de 1700.

Los "independientes"- Además de todas estas personas que practicaban el comercio con los indios mediante los contratos forzosos, sabemos que había comerciantes "independientes" que

recorrían los pueblos realizando este tipo de actividades. Por ejemplo, en el pueblo de Dzemul en 1700, además de tener contratadas diversas cantidades repartidas por el gobernador, su personero, el capitán a guerra de Dzidzantún, el bulero, el contador de la Caja Real, el escribano mayor de gobernación y un alferez, también se registraron otros repartimientos que no corrían bajo la responsabilidad de los dirigentes de la república de indios pues se aseguró que la lista de los individuos señalados como repartidores era "sin otros muchos que reparten dentro del pueblo sin conocimiento de las justicias".¹⁹⁹ En Tekax, luego de referir todos los repartimientos de las personas que "comúnmente suelen repartir a estos indios desde la ciudad", se añadió una aclaración que refiere los repartimientos no oficiales pues se afirmaba que la lista es "sin otras muchas personas que por su mano pasan a tratar y contratar [y] suelen repartirles".²⁰⁰ También el guardián de Temax informó que en los pueblos dependientes de esa cabecera, además de todos los repartimientos señalados, "declaran dichos indios -por noticias que de unos a otros han- tener las indias otras muchas cargas de paties y mantas de diferentes sujetos que tienen trato, que a trueque de sus mercaderías quieren se les den paties, mantas o cera".²⁰¹ La compulsión desde luego no estaba ausente de estos repartimientos particulares, pues en Halachó se denunció a un vecino del mismo pueblo, Domingo de los Santos, que repartía 20 mantas y 20 paties cada tres meses, y "dice el gobernador de dicho pueblo que no entregándoselos lo arrebatara, sea cuyo fuere".²⁰² Claras referencias a la existencia de diversos repartimientos no oficiales, pero de la misma manera forzosos.

Sin embargo, a pesar de la compulsión inherente a todo repartimiento, en opinión de Farriss los contratos no oficiales parecen haber ofrecido mejores condiciones, o al menos no tan desfavorables, como el hacer ciertas concesiones o aplazar la entrega; en contraste, los representantes del gobernador eran implacables.²⁰³ Estas mejores condiciones parecen confirmarse en la información remitida en 1700 por el fraile del convento de Cansahcab, tomada de los caciques, escribanos y justicias de los pueblos dependientes de esa guardianía, quienes "declararon que aunque tienen algunos repartimientos de personas y particulares, no les era de ninguna molestia [...], que los más daños y de perjuicio para ellos eran los repartimientos del señor

¹⁹⁹. AGI, México 1035, Certificación de fray Diego Andrés de la Vera guardián del convento de Telchac, 10 de junio de 1700, f. 700r.

²⁰⁰. AGI, México 1035, Certificación de fray Andrés de Avendaño guardián del convento de Tekax, 9 de junio de 1700, ff. 711r-712r.

²⁰¹. AGI, México 1035, Certificación de fray Antonio del Rincón guardián del convento de Temax y del doctrinero fray Sebastián de Vega, 15 de junio de 1700, f. 695r.

²⁰². AGI, México 1035, Certificación de fray Lucas de la Calle predicador del convento de Maxcanú, 11 de junio de 1700, ff. 690r-691v.

²⁰³. Farriss, N., *La sociedad maya*, p. 82.

gobernador".²⁰⁴ Farriss se explica las condiciones favorables por el hecho de que, aun cuando cualquier español podía maltratar impunemente a un indio, las patadas o bofetadas que un tratante privado podía propinar a los indígenas -a pesar de la humillación- no podían compararse con los encarcelamientos, azotes y castigos públicos e infamantes de los agentes oficiales.²⁰⁵

A pesar de estas diferencias, hay que señalar que la compulsión inherente al sistema de los repartimientos era común denominador de todos aquellos que lo practicaban, como se deja ver en el escrito del cacique del pueblo de Chancenote de 1669 cuando, después de declarar todos los repartimientos que padecían con los jueces del gobernador, los alcaldes de la villa de Valladolid y el juez de diezmos, añadió que

*esto lo recibimos a pleitos porque no les podemos ir a la mano. Y por verdad lo juramos con nuestra mano derecha yo y mis alcaldes y cabildo, y si no es verdad lo iremos a penar a los infiernos, que no es levantar testimonios falsos.*²⁰⁶

La compulsión y frecuencia de los repartimientos convertía a los pueblos de indios en verdaderos obrajes que obligaban al trabajo continuo pues, como se ha visto, al repartimiento oficial se le añadían los realizados por otros grupos y personas. Dos ejemplos pueden ilustrarnos sobre el peso que representaba para las repúblicas de indios la imposición de los repartimientos. En el caso del pueblo de Ticul sus justicias exhibieron en mayo de 1669 diversos recibos por los géneros contratados con el gobernador que avalaban los siguientes repartimientos: el 9 de enero de 1665 recibieron para 50 arrobas de cera y 300 patíes, el 15 de junio del propio año para 100 mantas pagadas a tostón la hechura, el 25 de octubre de 1666 para 48 arrobas de cera y 280 patíes, el 28 de abril de 1667 para 52 arrobas de cera, 290 patíes y 6 arrobas de grana pagadas a tostón la libra, el 30 de septiembre del mismo año de 1667 para 48 arrobas de cera y 300 patíes, el 14 del siguiente mes de octubre para 4 arrobas de grana y 20 libras de hilo, el 15 de marzo de 1668 para 48 arrobas de cera y 305 patíes, el 5 de mayo del propio año para 8 arrobas de grana y 100 mantas, el 10 de septiembre del mismo año de 1668 para 48 arrobas de cera y 305 patíes, el 6 de enero de 1669 para 48 arrobas de cera y 308 patíes y el 30 del mismo mes para 80 libras de hilo delgado.²⁰⁷ La certificación del guardián del convento de ese pueblo en 1700 registró un aumento del repartimiento del gobernador de un promedio de 300 a 370 patíes y de 48 a 56

²⁰⁴ AGI, México 1035, Certificación de fray Simón de Cabanillas guardián del convento de Cansahcab y del doctrinero fray Nicolás del Puerto, 17 de junio de 1700, ff. 696r-697v.

²⁰⁵ Farriss, N., *La sociedad maya*, p. 82.

²⁰⁶ AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Chancenote de 14 de marzo de 1669, ff. 155v-156v.

arobas de cera, cada seis meses. Pero añadió las cargas de otros repartimientos: el tesorero de la Cruzada 265 patíes y 46 arrobas de cera por las bulas cada dos años, más 50 patíes y 25 mantas cada seis meses, los jueces repartidores 65 patíes dos veces al año, el contador Bermejo 80 patíes y 20 mantas al año, Juan de Fraga 15 patíes cada seis meses, Lorenzo de Avila 8 patíes y 15 libras de hilo dos veces al año y el juez de diezmos 40 patíes y 4 arrobas de miel cada seis meses.²⁰⁸

El pueblo de Tekax exhibió recibos similares en 1669 que indican un repartimiento del gobernador para 1665 de 60 arrobas de cera, 400 patíes y 150 mantas de tributo, en 1666 fueron 60 arrobas de cera y 400 patíes dos veces al año²⁰⁹ más 18 arrobas de miel y 24 cargas de frijoles, en 1667 hubo dos repartimientos de 60 arrobas de cera, 400 patíes y 180 libras de hilo²¹⁰ más 8 arrobas de grana, en 1668 fueron 60 arrobas de cera, 405²¹¹ patíes dos veces al año, más 180 mantas de tributo y 13 arrobas de grana, y finalmente a principios de 1669 se consignaron dos repartimientos de 400 patíes y 60 arrobas de cera.²¹² El guardián de Tekax afirmaba en 1700 que ese pueblo tenía una matrícula de 166 mantas de tributarios, esto es 1 328 individuos causantes entre hombres y mujeres y se registró un aumento en el repartimiento del gobernador pues afirmo repartía 1000 patíes y 140 arrobas de cera al año, o sea 500 y 70 respectivamente en cada emisión contra 400 y 60 registrados en 1669. Pero además su juez repartidor imponía 120 patíes, la Cruzada cada dos años pedía 350 patíes y 40 arrobas de cera, más 50 mantas cada seis meses para el cobrador de las bulas, Juan de Fraga repartía 30 patíes al año, el contador de la Real Caja 10 patíes, su encomendero 200 libras de hilo y el cobrador de sus tributos repartía también mantas, más otras personas no identificadas que asimismo solían repartir.²¹³

Esta obligación constante y reiterada de cumplir con los repartimientos obligó a las justicias de las repúblicas indias a realizar un complejo trabajo administrativo, llevando registro puntual de todos los contratos y repartiendo el trabajo entre la población adscrita a cada una de ellas, interviniendo en la dirección del proceso mismo de producción en caso necesario. Cabe tener presente que a la multitud de repartimientos que pesaban sobre cada pueblo se añadían otras tantas obligaciones entre las que destacaba desde luego el tributo, pero también las limosnas, las obvenciones, las bulas y el *holpatan*.

²⁰⁷ AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Ticul de 13 de mayo de 1669, ff. 330r-331v.

²⁰⁸ AGI, México 1035, Certificación de fray Silvestre Ruiz guardián del convento de Ticul, y del doctrinero fray Juan Gutierrez, 12 de junio de 1700, ff. 715r-716r.

²⁰⁹ En la segunda emisión del repartimiento de ese año se consignaron 62 arrobas de cera en lugar de 60.

²¹⁰ En la segunda emisión se consignaron 190 libras de hilo en lugar de 180.

²¹¹ En la segunda emisión se consignaron 400 patíes en lugar de 405.

²¹² AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Tekax de 5 de mayo de 1669, ff. 310r-v.

²¹³ AGI, México 1035, Certificación de fray Andrés de Avendaño guardián del convento de Tekax, 9 de junio de 1700, ff. 711r-712r.

Aun cuando los repartimientos también eran una realidad cotidiana en otras zonas de alta densidad de población indígena, como Chiapas, Oaxaca y Guatemala, el caso yucateco destaca porque, a partir de la diversidad de actores, mecanismos y géneros, se impuso el funcionamiento estable de un sistema que imponían ritmos, condicionaba la producción y la concentraba en los dos productos que mejor se insertaban en el circuito comercial: paties y cera. La revisión de la información disponible alrededor de los repartimientos indica sin lugar a dudas que estos contratos se basaban necesariamente en el trabajo organizado en el interior de la corporación indígena, como la parte productora en los contratos, y en la compulsión. Recientemente se ha cuestionado el marcado énfasis que la historiografía colonial americana ha puesto en el uso de la fuerza y en la subordinación para el análisis de las relaciones económicas establecidas durante este periodo entre españoles e indios, al destacar que el crédito del repartimiento, aunque caro, permitía a los indígenas una mayor participación en el mercado como compradores y productores.²¹⁴ Se cuestiona asimismo que los oficiales reales tuvieran la fuerza suficiente para imponer compulsivamente estos contratos.

Pero, mientras que los datos sobre este negocio en otras regiones pueden avalar esta crítica al papel compulsivo en los repartimientos, en el caso yucateco encontramos un predominio de la imposición forzosa de los contratos que dejaba escaso margen a su establecimiento de manera voluntaria. Ciertamente que las "ventajas" para los indios provenientes del repartimiento, especialmente el acceso al circulante necesario para participar en el mercado, fueron alicientes para que el sistema pudiese funcionar de manera estable y al mismo tiempo estas ventajas jugaban un papel importante en el circuito integrador. El control ejercido por la corporación indígena condujo a que tanto las ventajas como el peso de los repartimientos se asumiera desde el marco de las repúblicas y las referencias indican que el circulante obtenido se canalizaba al cumplimiento puntual de la cauda de obligaciones que vinculaban estrechamente a los pueblos de indios con su contraparte española.

Las rebeliones originadas directamente por el gravoso sistema de los repartimientos (Sahcabchén 1668, 1678) así como la permanente oposición indígena a aceptar mayores cargas hicieron crecer las tensiones entre mayas y españoles al final del siglo XVII. El régimen de la tributación, junto con los repartimientos y los servicios personales, prácticamente absorbían la mayor parte de los recursos producidos por los pueblos que a cambio, sin embargo, conseguían mantener sus espacios de autonomía cultural y política, lo que cuestionaba el logro de los objetivos

planteados por el proyecto colonial mediante el proceso de las reducciones de la segunda mitad del siglo XVI. Al iniciarse el siglo XVIII el escenario de la provincia parecía reclamar transformaciones que abriesen espacios para la creciente población de origen español, así como para mulatos libres y mestizos, y que vincularan a la población indígena con una economía colonial modernizada en la que se impulsaba ya la apertura de empresas ganaderas y agrícolas.²¹⁵ Una condición indispensable en este proceso era completar la reducción de los indios, inducirlos y obligarlos a "cambiar de ley" para que vivieran al modo de los españoles, así como fomentar la libertad laboral mediante la contratación individual obviando la intermediación de los caciques. Las transformaciones fueron planteadas e impulsadas por un hombre instruido y hábil que conocía el rumbo de la sociedad colonial en otras latitudes en las que se privilegiaba el trabajo libre de los indios: el obispo Juan Gómez de Parada.

²¹⁴. Ver Baskes, J., "Coerced or Voluntary? The *Repartimiento* and Market Participation of Peasants in Late Colonial Oaxaca", pp. 1-2.

²¹⁵. Ver García Bernal, M.C., "La explotación pecuaria" y "La pérdida de la propiedad indígena".

Capítulo III

LA REFORMA DEL OBISPO GÓMEZ DE PARADA

A pesar de la fuerte presencia del trabajo compulsivo de los indios, derivado del pacto de convivencia social establecido, en Yucatán siempre encontró eco la controversia generada alrededor de los mecanismos para allegarse mano de obra indígena en los dominios españoles con alta densidad de población americana. La compulsión se había impuesto como consecuencia de la conquista y sujeción de los nuevos territorios y era reclamada como prerrogativa y considerada necesaria por conquistadores y colonos. En este contexto de compulsión, la política general de la Corona, pretendía impulsar la contratación libre de los indígenas,¹ animada por las constantes denuncias y propuestas de un grupo importante de eclesiásticos en donde destacó la participación franciscana.²

El papel de las repúblicas de indios estaría en el centro de la discusión. Por ejemplo, la disertación de Alonso de Zorita sobre las causas de la abrupta caída demográfica en la Nueva España asigna la completa responsabilidad en la disminución a los efectos sumamente negativos de los requerimientos de fuerza de trabajo para obras públicas y empresas productivas españolas "muy al contrario de su modo y de su paso", y niega que se debiera a la afición de los naturales a la bebida o a los trabajos que desarrollaban en sus propias repúblicas, "por la buena orden que tienen en trabajar en ellas".³ Por tanto señalaba la necesidad de reforzar las repúblicas de indios y apoyarse en ellas para evitar abusos y preservar a su población en un proyecto colonial que fortalecería la corporación indígena.

La evolución de los mecanismos para canalizar la mano de obra indígena debe analizarse tomando en cuenta, por tanto, los proyectos generales de sociedad concebidos para los nuevos dominios desde el momento mismo de la conquista. Uno de estos proyectos, que podríamos calificar como "segregacionista", hacía énfasis en la existencia de estructuras paralelas para las dos repúblicas, de españoles y de indios, como la forma necesaria de convivencia entre ambas poblaciones. Este proyecto fue impulsado en gran medida por los primeros religiosos y se alimentaba con la idea milenarista que pretendía evitar que los indios se contagiaran de los pecados importados por los españoles y al mismo tiempo protegerlos de agravios y vejaciones

¹ Como ejemplo de las leyes que impulsaban la contratación libre de los indios véase Recopilación de las Indias: ley 1, título XVII, libro VII y ley 14, título XIX, libro VII.

² Sobre la participación de destacados franciscanos en la polémica sobre el rumbo de la política indiana, véase Assadourian, C. S., "Fray Alonso de Maldonado: la política indiana" y "Memoriales de fray Gerónimo de Mendieta".

mediante el aislamiento.⁴ Su vinculación con la empresa misionera reforzó la organización corporativa de las nuevas repúblicas de indios. Sin embargo la segregación también propiciaba, tanto el establecimiento de relaciones simbióticas y parasitarias al estructurar mecanismos de exacción entre las dos repúblicas, como las condiciones para que la idea de la servidumbre natural se enraizase al privilegiar el tutelaje. En esta propuesta las repúblicas indígenas debían ser estables y estructuradas, con el consiguiente reforzamiento del poder interno y de la estratificación.

En contrapartida, se delineaba un proyecto que podría llamarse "integracionista" que encarnaba las tendencias europeas de la época impulsadas por el sistema mercantil; tendencias que eran en gran medida antagónicas a las cerradas relaciones sociales de corte señorial. Este proyecto bosquejaba una mayor integración de la población indígena a un solo cuerpo social para promover la contratación libre y de esa manera impulsar las principales actividades productivas de los colonos, especialmente la agricultura y los obrajes.⁵ En esta propuesta, la liberación de los indígenas del común requería generar pueblos de indios con la menor estratificación posible buscando simplificar el papel de la élite al mínimo indispensable.⁶ El primer proyecto de sociedad, aunque cuestionó el poder excesivo de los caciques, se vincula con la concepción de la servidumbre natural al proponer la separación de las poblaciones indígena y española, en tanto que el segundo se apega más a la idea de la libertad cristiana.⁷ Los españoles en América apoyaron uno u otro proyecto dependiendo de la confluencia con sus intereses particulares o de grupo.

³ Zorita, A., *Los señores de la Nueva España*, p. 134.

⁴ El personaje más significativo de esta corriente es sin duda Vasco de Quiroga, quien realizó un ambicioso proyecto social con la formación de los hospitales de Santa Fé inspirado en la Utopía de Tomás Moro, pues afirma que la obra de este escritor renacentista es "como un seminario de correctas y provechosas costumbres, de donde cada uno ha de sacar y acomodar tradiciones para su respectiva sociedad". Quiroga, Vasco de, *Información en derecho*, p. 216.

⁵ Sobre el desarrollo del trabajo en la manufactura colonial, ver Miño Grijalva, Manuel, *La protoindustria colonial hispanoamericana*, FCE, México, 1993.

⁶ Un impulsor de este proyecto fue Pedro de Ahumada, quien en una escrito al rey resumió su propuesta. En su escrito, de 21 puntos, postulaba los perjuicios de dejar a la dirigencia indígena el cobro tributario y recomendaba encomendar esta actividad directamente a los oficiales reales o encomenderos. Cuestiona que el gobierno de los pueblos esté en manos de los propios indios así como la administración de los bienes comunales. Propone una vigilancia más estrecha sobre los indios, su castellanización, la encomienda a perpetuidad, poblamiento con españoles en contacto con los naturales y destaca que el trabajo e industria que reportan beneficios al rey es el de los españoles y no el de los naturales. Finalmente destaca los beneficios "que los indios han recibido y reciben por la comunicación y trato de los españoles en esta tierra". AGI, México 367, Representación al rey de Pedro de Ahumada sobre diversos asuntos de la Nueva España, México a fin de diciembre de 1559, ff. 12r-19r.

⁷ Zavala ha analizado la difusión de estas ideas en la doctrina política de la conquista y destaca que la libertad cristiana contribuyó "a fomentar nuestro liberalismo íntimo y a crear una actitud de hermandad humana opuesta" a la servidumbre por naturaleza, y que la misma idea de libertad cristiana se conjugó con la corriente de la ilustración para generar la corriente liberal. Ver Zavala, S., *Filosofía de la conquista*, p. 144.

El choque entre la necesidad de la compulsión y la promoción de la libertad en el trabajo indígena tuvo su momento más álgido en Yucatán a partir de las reformas llevadas a cabo por el obispo doctor don Juan Gómez de Parada entre 1721 y 1723.⁸ Este prelado protagonizó un grave enfrentamiento con los principales actores sociales españoles al iniciar una cruzada por la libertad de contratación de los indios y de esta manera puso en tela de juicio un aspecto indispensable para el funcionamiento del sistema colonial en la provincia: la compulsión. La élite indígena tuvo una posición bivalente, pues mientras apoyaba ciertos cambios que aligeraban el peso de las obligaciones, al parecer se inclinó por la postura "segregacionista" que reforzaba la estructura corporativa de las repúblicas, y por tanto, su ascendencia sobre la mano de obra indígena.

Entre la compulsión y la libertad

En Yucatán el trabajo forzoso de los indios fue la norma, como en otros lugares donde existía numerosa población nativa, aunque desde los primeros años surgieron voces que postularon cambios en los sistemas compulsivos, como eco de la fuerte oposición registrada en el centro de la Nueva España.⁹ Algunos ejemplos ilustran los intentos que se dieron en la provincia yucateca para erradicar la compulsión e impulsar la libertad en el trabajo indígena. Al parecer fray Diego de Landa, en su calidad de obispo, le había representado al rey la necesidad de suspender la asignación rotativa de indios e indias para el servicio doméstico de los vecinos, lo que habría motivado que el Cabildo redactara una carta al monarca el 29 de marzo de 1579 solicitando que no se interrumpiese este servicio por ser necesario. La respuesta, dada en el mismo año de 1579, es ilustrativa de lo que en adelante serían los desenlaces de este tipo de alegatos. En una cédula dirigida al Cabildo meridano el rey se refiere "a la necesidad que decís tenéis de que se continúe el daros indias para vuestro servicio y para hacer las tortas de maíz de que os sustentáis en esa provincia", a pesar de la contradicción que había hecho el obispo para que no se diesen, y ordenó al gobernador don Guillén de las Casas le enviase información sobre el asunto y su opinión sobre las medidas que convendría tomar al respecto. Pero su última indicación

⁸. Para García Bernal, las ordenanzas de García de Palacio de 1583 contribuyeron a afianzar el proceso colonizador al sancionar el trabajo compulsivo, a pesar de tener "el encomiable propósito de articular una justa convivencia entre españoles e indios". Por tanto no sirvieron de nada las continuas disposiciones de la Corona para regular el trabajo indígena y defender la libre contratación. Así el pleito entablado por el obispo Gómez de Parada evidencia que "la realidad yucateca había acabado imponiendo, una vez más, sus propias reglas al margen de los postulados de la monarquía". García Bernal, M.C., "Indios y españoles en Yucatán", pp. 426-427. Esta autora analiza las reformas del obispo Gómez de Parada en García Bernal, M.C., *La sociedad de Yucatán*, pp. 108-120.

⁹. Para una revisión sobre la oposición en el siglo XVI y XVII al sistema de repartimiento forzoso de trabajadores, véase Aguirre Salvador, R., "Repartimiento forzoso de mano de obra", Cap. VI, pp. 132-165.

establecía que actuara según su criterio y ordenase lo que le pareciere conveniente.¹⁰ Esta instrucción encaminada a dejar el asunto en manos del gobierno provincial se repetiría con frecuencia en casos similares, y en los hechos significó la continuidad del servicio forzoso a pesar de las prohibiciones y de las órdenes reales para acatarlas.

A principios del siglo XVII, el gobernador Carlos de Luna y Arellano pretendió también erradicar el servicio doméstico por tandas, modalidad de trabajo cuya combinación con la compulsión parecía inaceptable pues no tenía el único justificante legal de la utilidad pública. El Cabildo de la ciudad de Mérida redactó un decreto el 23 de noviembre de 1604 para que su procurador le solicitase al gobernador las provisiones que tenía para poder cancelar el servicio personal de los indios, y le pidiese la suspensión de esta medida. De ser necesario, se le encomendaba apelar a la Real Audiencia y al Consejo de Indias.¹¹ Nuevamente, el año de 1662, el gobernador Joseph Campero de Sorrevilla publicó un auto por el cual mandaba suspender el servicio personal por tandas que se daba a los vecinos. Pero las protestas fueron inmediatas. El 4 de febrero de ese año el procurador del Cabildo de Mérida, en nombre de los vecinos, impugnó el auto y solicitó detener su ejecución a través de un escrito donde presentaba ocho argumentos para avalar su solicitud.¹² Días después de la presentación de la impugnación se remitieron dos pareceres que la apoyaban, el primero del abogado y del defensor de los naturales, quien pedía se obedeciera el auto pero no se cumpliera, como ante cédula real cuya ejecución acarrearía perjuicio particular,¹³ y el segundo del Cabildo eclesiástico, también en apoyo a la suspensión.¹⁴ Como era de esperarse, el intento de cancelar el servicio tampoco prosperó en esta ocasión.

Sin llegar a querellas ante la Audiencia o el Consejo de Indias, la cancelación del servicio forzoso era una petición que aparecía de manera recurrente en diversos escritos y pareceres. Por ejemplo, el informe de 1636 del gobernador interino don Andrés Pérez Franco incluía una severa denuncia del servicio doméstico por tandas a favor de los vecinos de la ciudad y

¹⁰. AGI, México 1020, Cédula real al Cabildo de Mérida sobre el servicio personal, San Lorenzo a 15 de sept. de 1579, ff. 605r-v.

¹¹. A partir de este decreto, el procurador de la provincia en 1722 infiere que hubo un intento fallido por cancelar el servicio y que su continuidad era prueba del real consentimiento para esta práctica. Ver AGI, México 1020, Representación del procurador de la provincia Antonio Ruiz de la Vega ante el gobernador, Mérida a 3 de septiembre de 1722, f. 690r.

¹². AGI, México 1020, Petición del Cabildo de Mérida al gobernador, Mérida a 4 de febrero de 1662, ff. 580v-584v.

¹³. AGI, México 1020, Parecer del abogado y del defensor de los naturales ante la petición del Cabildo de Mérida, Mérida a 7 de febrero de 1662, ff. 585r-589r.

¹⁴. AGI, México 1020, Parecer del Cabildo eclesiástico a favor de la continuación del servicio, Mérida a 10 de febrero de 1662, ff. 589v-591r.

villas.¹⁵ También en el memorial enviado al rey por los curas de los pueblos de Campeche en 1680 para denunciar los agravios que ocasionaban los repartimientos, se hacía referencia al trabajo forzoso y a las tandas del servicio personal y solicitaban su cancelación abogando por la libre contratación de trabajadores con el argumento de que debía quedar "a arbitrio de los indios el servir a los vecinos españoles, pagándoles lo que legítimamente deben devengar, como otro cualquier criado libre"¹⁶.

En la octava década del siglo XVII se suscitó otra importante controversia alrededor de la continuidad del trabajo forzoso. Antonio de Ayora Porras, vecino de Mérida y encomendero del pueblo de Peto y de la mitad del de Mama, promovió una causa ante el rey representando los agravios que el servicio acarreaba a sus indios encomendados y presentándolos como el motivo para que abandonaran sus pueblos, con los perjuicios que se derivaban de ello. Ante esta representación, el rey emitió una cédula el 2 de marzo de 1686 dirigida al gobernador Juan Bruno Tello de Guzmán¹⁷ en donde se insertaban varias cédulas anteriores que habían ordenado la cancelación del servicio forzoso, por los agravios que recibían los indios, e instruía al gobernador para que las ejecutase. La reacción opositora fue radical y se plasmó en los pareceres que el obispo y el Cabildo de Mérida redactaron para la consulta que el gobernador llevó a cabo sobre el contenido de la cédula.

El obispo Juan Cano Sandoval¹⁸ opinó en su parecer que se debía suspender la ejecución de la orden real hasta que se informara al rey sobre los inconvenientes de la cancelación del servicio. Según este prelado la cancelación sería perjudicial para todos los vecinos y para el bien común y utilidad pública de las dos repúblicas de españoles e indios, por lo que apelaba por la continuidad de una costumbre inmemorial y arraigada. Apelaba a los beneficios que recibían los propios indios, señalados por Solórzano en su *Política Indiana*, y añadía la condición que lo hacía indispensable en la provincia: sólo los indios podían trabajar el maíz, que era el único pan. Destaca Cano de Sandoval las continuas sublevaciones padecidas en la provincia, que requerían tener a los indios en constante trato y comunicación con los españoles a través del servicio forzoso. Pero la más trascendente opinión del prelado fue el aumento de los jornales, pues consideraba que al indio se le debía añadir un real más a la semana, pagándosele cuatro reales en lugar de tres, y a la india

¹⁵. AGI, México 1024, 1º Cuaderno, Informe al virrey del gobernador don Andrés Pérez Franco sobre las cosas de Yucatán, Veracruz, año de 1636, ff. 49r-56v.

¹⁶. AGI, México 366, Memorial de los beneficiados de los pueblos de la provincia de Campeche contra los repartimientos de los gobernadores, Madrid a 5 de abril de 1680. Impreso.

¹⁷. AGI, México 1020, Cédula real para que se acataran las órdenes de suspensión del trabajo forzoso, Madrid a 22 de marzo de 1686, ff. 591v-595v.

dos reales más al mes, o sea diez reales en lugar de ocho.¹⁸ Estos jomales se establecieron en lo sucesivo.

El parecer del Cabildo meridano consideraba que la información vertida por el encomendero Ayora para conseguir el despacho era una relación siniestra, y por tanto debía suspenderse su ejecución. El escrito fue un enérgico alegato en defensa del trabajo forzoso por considerar era de utilidad pública y se apeló a la ausencia de trabajo voluntario en la provincia. Los cabilderos también recurrieron a la doctrina de Solórzano para justificar la utilidad general del servicio y afirmaron era indispensable para conseguir que los indios viviesen bajo el yugo evangélico y reconociesen el vasallaje al rey, ya que las veces que había sido suspendido temporalmente se habían registrado alzamientos y sublevaciones. Finalmente acusaban al encomendero Ayora de atender sólo a sus particulares intereses al promover la suspensión del servicio "con el rebozo de defensor de sus encomendados", pues les constaba que siempre los había utilizado en su beneficio y solicitaban que hiciera vecindad en Mérida y dejara el pueblo "y el crecido trato que con sus indios tiene".²⁰

También el sistema de los repartimientos forzosos fue cuestionado en varias ocasiones por contravenir las leyes que ordenaban establecer la libertad en el comercio. El intento más enérgico por cancelar la compulsión en este ámbito, previo a las reformas del obispo Gómez de Parada, se dio con un singular conjunto de ordenanzas promulgadas por el gobernador Juan de Esquivel en 1663 (Ver anexo No. 2), a las que ya hemos hecho referencia, que prohibían los repartimientos de todos aquellos que tuvieran ascendiente sobre los indios, ya fueran gobernadores y sus allegados, ministros, jueces y encomenderos. Las justicias de los pueblos debían prender a quien pretendiese realizarlos y conducirlo públicamente ante el gobernador para ser castigado. También prohibían que los caciques de los pueblos recibieran repartimientos y los distribuyeran entre los *macehuales* de sus pueblos, bajo pena de azotes y destierro. La libertad que estas ordenanzas querían impulsar bosqueja ya las reformas que emprendería el obispo, pues asentaba que no se podía prohibir que los indios comerciaran sus productos, pero los géneros producidos debían ser aquellos a los que "voluntariamente se inclinaren" y la venta se podría realizar ya sea en sus pueblos o en Mérida y las villas pero "libremente a las personas de ellas que mejor se los pagaren".²¹

¹⁸. Este obispo gobernó la diócesis desde el 8 de agosto de 1683 hasta su muerte el 20 de febrero de 1695. Ver Carrillo y Ancona, C., *El obispado de Yucatán*, pp. 591-616.

¹⁹. AGI, México 1020, Parecer del obispo Juan Cano Sandoval, Mérida a 6 de marzo de 1687, ff. 595v-598v.

²⁰. AGI, México 1020, Parecer del Cabildo de Mérida sobre la suspensión del servicio, Mérida a 17 de marzo de 1687, ff. 599v-604r.

²¹. AGI, México 894, Ordenanzas del gobernador Esquivel sobre repartimientos, publicadas en Mérida a 29 de agosto de 1663, f. 145v.

Estas órdenes tuvieron poco efecto reformador puesto que pocos meses después Esquivel tuvo que publicar un auto insistiendo sobre las prohibiciones, pues los alcaldes de la villa, encomenderos y tratantes seguían repartiendo en los pueblos.²² Además el siguiente gobernador, Rodrigo Flores de Aldana, no sólo no parece haber tenido mayor problema para establecer sus repartimientos sino que se significó por los incrementos que impuso en sus tratos.

Hubo también controversias sobre los repartimientos circunscritas a ámbitos regionales, especialmente en Valladolid cuya economía estaba muy ligada a la imposición de los contratos de avituallamiento para la producción de géneros. De aquí los continuos alegatos presentados por el Cabildo de la villa contra el nombramiento de un teniente de capitán general con jurisdicción para esa área, pues una de sus actividades era el ser personero del gobernante en turno en el negocio de los repartimientos.²³ Ya se mencionó también en el capítulo anterior la incautación del dinero y géneros repartidos por los alcaldes de la villa decretada por el obispo fray Pedro de los Reyes en 1703, que generó una disputa en la que los principales vecinos de Valladolid apelaron para evitar esta intromisión del eclesiástico aduciendo que era violar la real jurisdicción. La magnitud del problema requirió de la intervención del gobernador Urzúa y Arizmendi.²⁴

La férrea y generalizada oposición que se presentó en la provincia ante estos intentos de reformar la situación laboral de los indios, nos indica el grado en el que la compulsión era necesaria para sostener la modalidad que presentaba el sistema colonial yucateco, en el cual la generación misma de productos dependía de los mecanismos forzosos de exacción y su competitividad en el mercado de la subvención en los precios aportada por la mano de obra barata. Por tanto, cuando el obispo Gómez de Parada arremetió contra el trabajo y los repartimientos compulsivos en la segunda década del siglo XVIII, al parecer no previó que los grupos opositores a estas reformas tenían una larga experiencia en la defensa de sus prerrogativas, tanto al construir y sustentar elaborados argumentos en las diversas ocasiones que la compulsión fue cuestionada, como levantando acusaciones contra quienes pretendían el impulso del trabajo libre.

²². AGI, México 894, Auto del gobernador Esquivel sobre los repartimientos, publicado en Mérida a 22 de febrero de 1664, ff. 147r-153r.

²³. Ver por ejemplo AGI, México 894, Papeles del Cabildo de Valladolid sobre los jueces privativos nombrados por los gobernadores, años de 1570 a 1748, ff. 1r-303r.

El sustrato ideológico de la polémica

Los alegatos acumulados en los diversos momentos que se cuestionó el trabajo compulsivo son evidencia elocuente de la fuerza con la que se arraigó la idea de la "servidumbre natural" de los indios en la provincia de Yucatán. Naturalmente que los intentos por perpetuar la servidumbre encontraron en los planteamientos que, retomando propuestas elaboradas por los filósofos griegos, pretendían sustentar la condición inferior de ciertos grupos humanos; condición que los condenaba a servir a los más aptos.

Silvio Zavala hace un recuento de los planteamientos alrededor de esta idea de servidumbre y postula que corresponden a "un gobierno intermedio entre libertad y esclavitud".²⁴ Juan Ginés de Sepúlveda fue el más señalado defensor de la servidumbre natural y ofreció una serie de reflexiones filosóficas y legales para argumentar sobre su validez. Postulaba que los indios eran bárbaros por naturaleza, y por tanto estaban destinados a la esclavitud y a la servidumbre. Defendió sus postulados sobre la naturaleza de los indios durante la célebre polémica realizada en España en 1550 y 1551, enfrentando a un connotado opositor: fray Bartolomé de Las Casas. La idea de la servidumbre natural está presente a lo largo de su *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, en donde proponía que habría justificantes para una guerra que no eran evidentes ni comunes, como sucedía en el caso de las Indias; entre ellas destacó la rebeldía de los menos dotados, siervos por naturaleza, quienes por tanto deberían ser sojuzgados por la fuerza.

Por tanto era justo "someter con las armas, si por otro camino no es posible, a aquellos que por condición natural deben obedecer a otros". Ante esta aseveración el propio autor plantea esta interrogante: "¿Y quién nace con tan infeliz estrella que la naturaleza le condena a servidumbre?", y responde señalando primero la diferencia entre las concepciones de juristas y filósofos sobre esta condición, pues para los primeros la servidumbre nacía de fuerza mayor y del derecho de gentes o del derecho civil, mientras que para los segundos era la torpeza de entendimiento y las costumbres inhumanas y bárbaras, de manera que sería algo natural que el más inteligente mandara al menos dotado. Y eso encuentra en la "barbarie" de los indios, que son inferiores y por naturaleza deberían servir y que por tanto sería guerra justa el obligarlos. Plantea que hay muchas formas válidas de dominio y potestad y que todas se reducen a un mismo principio postulado por el derecho natural: "que lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo

²⁴. AGI, México 1018, Despacho del obispo y diligencias sobre el trato con los indios de los alcaldes de Valladolid, año de 1703.

²⁵. Zavala, S., *Por la senda hispana de la libertad*, p. 72.

excelente sobre su contrario".²⁶ Por tanto la servidumbre era una ley natural a la que se sometían hombres y bestias y que

*por eso el varón impera sobre la mujer, el hombre adulto sobre el niño, el padre sobre sus hijos, es decir, los más poderosos y más perfectos sobre los más débiles e imperfectos. Esto mismo se verifica entre unos y otros hombres; habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos.*²⁷

El argumento principal que esgrimió Las Casas para oponerse a la servidumbre natural de los indios americanos fue sostener que no eran salvajes, ignorantes ni bárbaros, lo que la podría validar, y calificó como calumnias los informes y pareceres que asignaban estas características a la población sometida. Tanto Las Casas como Sepúlveda basaban sus planteamientos en la lectura de los textos Aristotélicos, por tanto sus diferencias pueden explicarse por las distintas interpretaciones que generaban a partir de estos textos. Como ha señalado Zavala, Sepúlveda reproducía la diferencia entre españoles e indios a la manera como Aristóteles acogió la distinción racional entre griegos y bárbaros, distinción que era menos inquietante si se veía como resultado de la naturaleza; en tanto que Las Casas extendía la racionalidad por naturaleza a todos los hombres.²⁸

En la revisión de la documentación sobre el problema del servicio personal en el pleito entre el obispo Gómez de Parada y los defensores del trabajo compulsivo encontramos abundantes y continuas alusiones sobre la condición y naturaleza del indio que obligaba a utilizar la compulsión para que trabajasen. Una réplica del planteamiento de Sepúlveda sobre la servidumbre natural se contiene en el parecer que emitió en 1723 el fiscal de la Audiencia y en el cual se pronunciaba en apoyo a la continuación del servicio. Decía el fiscal que era necesario

*que según la disposición de su estado y naturaleza sirvan los que son más aptos para el trabajo, siguiendo lo que dijo Séneca de que los hombres toscos, rudos y de poca razón los cría y cuenta la misma naturaleza, casi como en número de animales, para que los de mayor razón se puedan servir de ellos por su corta capacidad.*²⁹

²⁶ Sepúlveda, Juan Ginés; *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, FCE, 1987, pp. 19, 81 y 83.

²⁷ *Ibid.*, p. 85.

²⁸ Zavala, Silvio, *Por la senda hispana de la libertad*, p. 83. Este autor analiza la propuesta de Las Casas sobre la servidumbre natural en el capítulo 3 de esta obra.

²⁹ AGI, México 1020, Parecer del fiscal de la Audiencia sobre el problema del servicio personal de los indios, México a 10 de julio de 1723, f. 522v.

Los vecinos, sabiendo los cuestionamientos a la idea de la servidumbre natural, apoyaban la necesidad y continuidad del servicio recurriendo a un argumento que sabían de suma eficacia: la constante amenaza de la rebelión. Por ello el procurador de la provincia afirmaba en 1722 que la introducción de "la perpetua servidumbre" en contra del derecho natural, "que a todos hace libres", era para contener las rebeliones "sujetando a los inquietos, sediciosos, perturbadores de la paz, introductores de la guerra".³⁰

La condición natural de los indios asignada por la idea de la servidumbre natural sirvió a los defensores del trabajo forzoso cuando recurrían a las leyes provinciales que lo avalaban al señalar que esta legislación se elaboró teniendo en cuenta precisamente esta condición específica de los indios de Yucatán. Así un regidor de Mérida, como procurador ante la Audiencia, afirmaba que las leyes y ordenanzas que regían la vida de la provincia, especialmente las del doctor Palacios, eran adecuadas y no necesitaban reformas porque habían prevenido todo "con sumo acierto, y con conocimiento de lo que es y necesita la naturaleza del indio".³¹ En otra de sus representaciones este procurador precisó la necesaria vinculación entre la condición de los indios y el trabajo forzoso, al afirmar que "la natural flojedad y ociosidad del indio motivó a vuestra majestad mandar fuesen compelidos a que trabajasen".³² El Cabildo de Valladolid también sostenía la necesidad de la "perpetua servidumbre" derivada de la naturaleza de los indios, pues afirmaba que el trabajo personal se llevaba a cabo por medio de mandamientos "porque del voluntario no usan, respecto a ser inclinados por nativa propensión a vivir ociosos y a no tener codicia a sus aumentos".³³

En el mismo sentido el Cabildo de Mérida sostenía en 1662 que era imposible el trabajo voluntario por la naturaleza de los indios que "por sí son de suma flojedad y dejamiento, que de ninguna suerte se permite que se deje a su voluntad el dicho servicio" pues sólo lo cumplían si mediaba orden expresa superior.³⁴ El mismo Cabildo repitió esta argumentación en 1723 al insistir sobre la imposibilidad del servicio voluntario "por ser negados los indios al trabajo y enemigos de los españoles"; esto último también por condición

³⁰. AGI, México 1020, Representación del procurador de la provincia Antonio Ruiz de la Vega al gobernador, Mérida a 3 de septiembre de 1722, f. 704r.

³¹. AGI, México 1020, Representación del procurador de Mérida, Campeche y Valladolid Juan de Zuazua y Mújica ante la Audiencia, México a 4 de septiembre de 1723, f. 352v.

³². AGI, México 1020, Petición del procurador de los Cabildos de Mérida y las villas de Yucatán Juan de Zuazua y Mújica ante la Audiencia, México a 8 de marzo de 1723, ff. 32r-36r.

³³. AGI, México 1020, Carta al rey del Cabildo de Valladolid, Valladolid a 27 de junio de 1723, f. 44v. La tajante frontera étnica entre españoles e indígenas también la explicaba el Cabildo de Valladolid por la naturaleza de los indios, ya que en otra carta al rey hablan de "la natural antipatía que a la nación española tenían". Ver AGI, México 1020, Representación del Cabildo de Valladolid ante el gobernador, s/f prob. agosto de 1722, f. 676r.

³⁴. AGI, México 1020, Petición del Cabildo de Mérida al gobernador, Mérida a 4 de febrero de 1662, f. 582v.

innata, porque señalaban que era "de su naturaleza molestar a los españoles".³⁵ El procurador de la provincia insistía sobre la deficiente condición de la naturaleza de los indios al sostener que siempre que tuviesen oportunidad procurarían desechar el suave yugo que lograban debajo del real dominio y que eran "tan protervos que no se ha podido conseguir que aprendan la lengua castellana, y aunque la sepan algunos no la quieren hablar, viéndose precisados los españoles a aprender el idioma de ellos".³⁶ La condición innata de los indios explicaría también sus quejas, porque otro procurador provincial afirmaba que "por su natural propensión, aun sin padecer vejaciones las afectan para conseguir su libertad y ocio a que tanto se inclinan".³⁷

Una vez establecida la condición natural de los indios que los obligaba necesariamente a la servidumbre, el concepto de república fue muy útil para delimitar el lugar que los naturales ocuparían en el sistema colonial impuesto, y desde luego para designar a quiénes debían servir. En el alegato del Cabildo de Mérida de 1662 se planteaba que el gobierno de una república exigía distribuir todas las ocupaciones necesarias para su conservación entre sus miembros, por tanto los indios servían a los españoles pues éstos defendían la tierra, y a los mismos indios, de los enemigos.³⁸ Para el procurador de la provincia en 1722, indios y españoles componían un solo cuerpo de república, pero conformado por grupos claramente diferenciados pues se establecía la subordinación de los primeros, quienes desde los principios de la colonización fueron criados, "pues ni fuera justo ni racional que el noble sirviera y mandara el plebeyo, como fuera monstruoso que en el cuerpo natural el pie hablara o se arrastrara la cabeza".³⁹ Además se hacía énfasis en la separación de las dos repúblicas que se integraban, especialmente por la subordinación, en un solo cuerpo. Otro procurador de la provincia planteaba, en el mismo año de 1722, un curioso argumento: que el servicio de los indios no era servidumbre sino correspondencia solidaria. Se basaba en el supuesto de ser necesario el servicio para el bien público, y obligatorio por la razón política que enseñaba, con el símil del cuerpo humano, que cada miembro sirve para su ministerio y entre todos se ayudan, y de esta misma manera en "el cuerpo político de la república a que hoy

³⁵. AGI, México 1020, Representación del Cabildo de Mérida al rey, 3 de julio de 1723 y recibida en el Consejo de Indias el 21 de febrero de 1724, f. 313r; y AGI, México 1020, Representación del Cabildo de Mérida ante el obispo Gómez de Parada, Mérida a 2 de octubre de 1723, f. 540r.

³⁶. AGI, México 1020, Representación del procurador de Mérida y villas Juan de Zuazua y Mújica ante la Audiencia, México a 4 de septiembre de 1723, f. 339r.

³⁷. AGI, México 1020, Petición del procurador de la provincia de Yucatán Francisco Galindo ante la Audiencia para que no se ejecute la cancelación del servicio, México a 24 de diciembre de 1722, f. 468r.

³⁸. AGI, México 1020, Petición del Cabildo de Mérida al gobernador, Mérida a 4 de febrero de 1662, f. 581r.

³⁹. AGI, México 1020, Petición del procurador de la provincia de Yucatán Francisco Galindo ante la Audiencia, México a 24 de diciembre de 1722, ff. 472v y 475r.

están unidos los indios, deben ayudarse unos con otros".⁴⁰ Este mismo argumento lo expresó el Cabildo de Mérida en 1723, al escribirle al rey que el servicio de los indios era

*una justa y mutua correspondencia que ofrece de su parte el indio, pues constituyéndose de una y otra república de españoles e indios un compuesto moral o todo político, que asemejándose en su gobierno al físico, deben con regulada proporción repartir entre sí los oficios.*⁴¹

De manera que se apelaba a la idea política de ordenamiento republicano como remedio contra cualquier desorden. Así, la república era vista como una antorcha refulgente que con sus resplandores desterraba "las disensiones, los disturbios y siniestras imposturas que hubiera si faltara la perpetua luz de tal antorcha".⁴²

Ligada a la idea de la servidumbre natural y al concepto de república, desde luego se debatieron planteamientos alrededor del significado de la libertad. El Cabildo de Mérida sostenía en 1662 que el servicio personal compulsivo no afectaba la libertad que según las leyes naturales y positivas tenían los indios, porque las leyes civiles permitían que en una república se distribuyesen las cargas entre sus miembros más libres para lograr su conservación.⁴³ Pero el mismo Cabildo fue más allá al señalar en 1687 la necesidad del servicio para garantizar precisamente la libertad cuando afirmaban que dejar a los indios en su "libre y absoluta libertad sin ninguna opresión" al necesario servicio de los vecinos significaba la pérdida de "la misma libertad y acabar toda esta república".⁴⁴ Una clara exposición de la vinculación entre las ideas de república y de libertad que sostenían los defensores de la compulsión la presentó ante la Audiencia en 1722 el procurador de los Cabildos de la ciudad y villas Francisco Galindo. Para este procurador la libertad podía ser regulada porque todos estaban obligados a ser esclavos de las leyes. La subordinación política no contravenía la libertad cristiana ni el servicio personal de los indios se oponía al derecho divino, natural o civil, porque la propia naturaleza de los indios condicionaba que no se les pudiera "permitir total libertad ni pueden sufrir ni padecer total servidumbre", de manera que planteaba un equilibrio

⁴⁰. AGI, México 1020, Representación del procurador de la provincia Antonio Ruiz de la Vega al gobernador, Mérida a 3 de septiembre de 1722, f. 704v.

⁴¹. AGI, México 1020, Representación del Cabildo de Mérida al rey, 3 de julio de 1723 y recibida en el Consejo de Indias el 21 de febrero de 1724, f. 302v.

⁴². AGI, México 1021, Descargo ante el rey del defensor de los naturales Bernabé Antonio de Mezquita, Mérida a 6 de junio de 1723, f. 1r.

⁴³. Así el peso del servicio debía recaer sobre los indios para que los españoles estuvieran libres de emplearse en la defensa de la tierra. AGI, México 1020, Petición del Cabildo de Mérida al gobernador, Mérida a 4 de febrero de 1662, f. 583r.

⁴⁴. AGI, México 1020, Parecer del Cabildo de Mérida sobre la suspensión del servicio, Mérida a 17 de marzo de 1687, f. 603v.

para utilizar este servicio en el marco de las propias leyes que lo sancionaban, al no cancelarlo total y absolutamente, pero no conferían facultad para implantarlo sin reglamentación. Así, la compulsión en los servicios no contradecía la libertad cuando se fundaba en causa justa y bien universal de cualquier república, pues si se gobernaba bien se tenía la autoridad para obligar a sus ciudadanos a que trabajasen sin que por eso dejaran de ser libres, "pues en las excepciones de la descripción de la libertad se contienen los casos en que las leyes y necesidades públicas les obligan a lo contrario".⁴⁵

En contrapartida, las reformas promovidas por el obispo Gómez de Parada cuestionaban la idea de la servidumbre natural y eran una verdadera cruzada por la libertad de los indios.⁴⁶ Según su procurador ante la Audiencia, la ley condenaba cualquier prescripción o costumbre que se pudiese tener por contraria a la libertad.⁴⁷ Lo que se buscaba entonces no era la eliminación del servicio sino la libertad para contratarse con quien el servidor quisiese. El fiscal de la Audiencia, al tratar el problema de la compulsión, afirmaba que los indios de Yucatán estaban en "peor condición que si fueran esclavos y la libertad les queda sólo en nombre y no en el efecto". Compara su situación con la de los israelitas bajo el dominio egipcio, quienes no eran verdaderos esclavos en ese cautiverio "sino como extraños o huéspedes detenidos", pero por las tareas que les cargaban y la crueldad con la que eran tratados "los llama esclavos la Sagrada Escritura".⁴⁸ Para el obispo, el amarre entre el sistema colonial yucateco y las repúblicas corporadas de indios generó un tipo de servidumbre entre grupos que resultaba incluso peor que la esclavitud estricta individual. Así, según su visión reformista, las pretensiones de los opositores no buscaban otra cosa que

hacer de los indios esclavos de los autorizados y constituirse dueños de sus cosas por medio de los caciques, sin que hayan de tener libertad para servir a uno más que a otro, para contratar con uno más que con otro, para ir a este lugar más que a otro. Esclavos de todos para servirlos y de ninguno para que mire por ellos. Miserable condición de esclavitud y mucho más pesada que la de los dueños y señores señalados, pues es cierto que lo que se posee en común no se

⁴⁵. AGI, México 1020, Petición del procurador de la provincia de Yucatán Francisco Galindo ante la Audiencia para que no se ejecute la cancelación del servicio, México a 24 de diciembre de 1722, ff. 474v-475r.

⁴⁶. Los planteamientos del obispo a favor de la libertad de los indios tienen muchas coincidencias con los alegatos de fray Bartolomé de las Casas. Ver especialmente la novena razón de su "Tratado sobre las encomiendas" donde postula que la población americana es libre y no pierde la libertad por aceptar la sujeción a España. Las Casas, *Doctrina*, pp. 64-67.

⁴⁷. AGI, México 1020, Representación del apoderado del obispo Gómez de Parada don Juan Francisco de Córdoba, México a 17 de abril de 1723, f. 510v.

⁴⁸. AGI, México 1020, Parecer del fiscal de la Audiencia sobre el problema del servicio personal de los indios, f. 520r.

*cuida tanto como lo que en particular cada uno tiene, y valía más el darles y señalarles dueños de quien fuesen esclavos que el serlo de tantos años.*⁴⁹

Desde luego que Gómez de Parada cuestionó abiertamente la idea de la servidumbre natural de los indios, y así informó al rey que los vecinos estaban persuadidos "neciamente que sólo por ser españoles, o en todo o en parte, les deben naturalmente servir los indios"⁵⁰. Otra manera más encubierta de cuestionar la servidumbre natural fue adjudicando a la mayoría de los españoles de la provincia una de las calidades innatas que éstos atribuían a los indios: la pereza.⁵¹ Las leyes indicaban que se debía obligar a trabajar a los vagos de cualquier condición y el obispo no encontraba que en Yucatán se obligase a los españoles, negros y mestizos sin ocupación e incluso "estos mismos ociosos holgazanes" procuraban y conseguían el servicio de los indios. De manera que negarles tal prestación sería en beneficio de los propios españoles porque esto acabaría con su ocio "fuente perenne de desdichas, fueran laboriosos los habitantes, con que lograran cegar colmados frutos del sudor de sus rostros", como acontecía en Campeche ante la falta de indios.⁵² El apoderado del obispo, Francisco de Córdoba, en una representación ante la Audiencia, nos ofrece una ilustrativa descripción de la concepción que el prelado tenía de los españoles yucatecos.⁵³ Afirma que la ociosidad de que tanto acusaban a los indios era de lo que más adolecían quienes se avecindaban en la provincia, pues andaban

*reventando de caballeros aunque sean de bajísimos principios y se hayan ocupado en ministerios indignísimos, llegando a tanto que lo mismo es poner allí el pie que más quieren estar ociosos que trabajar en los oficios mecánicos que en sus patrias aprendieron y ejercitaron, de modo que no hay allí una persona de casa blanca que se emplee en un oficio.*⁵⁴

⁴⁹. AGI, México 1020, Respuesta del obispo Gómez de Parada a la consulta del Cabildo de Mérida, Mérida a 2 de noviembre de 1723, f. 544r.

⁵⁰. AGI, México 1020, Informe al rey del obispo de Yucatán y remisión de la provisión de la Audiencia, Mérida a 3 de noviembre de 1723, f. 548v.

⁵¹. Ya el tratadista Solórzano, al analizar las posiciones antagónicas sobre el trabajo compulsivo afirmaba que los problemas podrían superarse si todos los habitantes de las nuevas tierras, incluso "los españoles más estirados", se aplicaran al trabajo "y a poner como dicen el hombro a la carga, y la mano al arado, sin esperarlo todo del trabajo y sudor de los indios". Malagón y Capdequí, *Solórzano y la Política Indiana*, p. 60.

⁵². AGI, México 1020, Petición presentada ante la Audiencia de México por el apoderado del obispo don Joseph Pérez de Santoyo, México a 23 de noviembre de 1722, ff. 464r-v.

⁵³. La visión que el obispo Gómez de Parada tenía de los españoles recién avecindados en América, especialmente en Yucatán, es similar a la de Fernández de Oviedo quien fue testigo de los primeros años de la colonización. Este historiador, a pesar de tener una imagen sumamente negativa de la población americana, dice en su obra que la mayor parte de los españoles que venían a las nuevas tierras eran "más codiciosos que continentes, y más idiotas que sabios, y más envidiosos que comedidos, y más personas de baja condición que hidalgos e ilustres". Fernández de Oviedo, G., *Historia general y natural*, p. 139.

⁵⁴. AGI, México 1020, Representación del apoderado del obispo Gómez de Parada don Juan Francisco de Córdoba, México a 17 de abril de 1723, f. 511r.

Agregó el procurador que en todas las casas españolas desde que amanecía se ponía la mesa de juego y se entretenían en esto hasta entrada la noche, o en su defecto se iban a la casa del vecino a ocuparse en lo mismo. Ofrece que en caso necesario "más expresara, con individuación de personas y linajes de cosas que no podrán negar, y vuestra alteza conocerá claramente por la Sinodo".⁵⁵

Es interesante notar el manejo de las imágenes construidas para calificar la distinta condición natural de los hombres en ambos lados de la frontera étnica. Así la pereza adquiría un significado totalmente diferente cuando se trataba de indios y de españoles. Mientras que para los primeros era una de las principales características de su naturaleza, imagen que justificaba la compulsión para hacerlos trabajar, en el caso de los españoles se repetía hasta la saciedad que su inactividad laboral se desprendía de su incapacidad para realizar las labores que desempeñaban los naturales y de esa manera reclamaban el beneficio del trabajo compulsivo. Así, de las faenas agrícolas se asegura que "este trabajo no es capaz de que lo reporte ningún español por lo cálida y seca y sólo a los indios, como a nativos, no les hace fuerza con grande robustez que gozan" y las españolas no podían moler y tortear el maíz ni amamantar a sus hijos "a causa de las ningunas fuerzas que adquieren por la poca sustancia de los bastimentos".⁵⁶

La idea de república también estaba presente en los planteamientos que pugnaban por la libertad de los indios y por una justa distribución de las cargas comunes. El obispo negó la validez de la idea de república integrada que validaba la compulsión cuando señaló que, lejos de considerar al cuerpo social como un todo, los españoles excluían a los naturales y los trataban como extranjeros. Por ejemplo, cuando los testigos negaban que en la provincia faltara vida política y espiritual, en la misma declaración señalaban vicios e idolatrías de los indios, ante lo cual el obispo se interroga "¿será vida cristiana y política la que tienen? ¿No habrá necesidad en el pastor de reducir estas ovejas al rebaño de la Iglesia? [...] Yo discurro que ni por ovejas de aquel aprisco tienen a los indios".⁵⁷ El fiscal de la Audiencia cuestionaba también la posición de los defensores del trabajo forzoso al señalar en 1723 que los españoles de la provincia merecían reprensión por imponer toda la carga del trabajo y del servicio sobre los indios sin "aliviarse unos a otros", de manera que eran como los fariseos que cargaban a otros sin poner un dedo para ayudar y

⁵⁵. Ibid, f. 516v.

⁵⁶. AGI, México 1020, Representación del procurador de Mérida, Campeche y Valladolid Juan de Zuazua y Mújica ante la Audiencia, México a 4 de septiembre de 1723, ff. 345v- y 349r.

⁵⁷. AGI, México 1020, Petición presentada ante la Audiencia de México por el apoderado del obispo don Joseph Pérez de Santoyo, México a 23 de noviembre de 1722, f. 461v.

resultaba en una "especie de compañía leonina que no se puede tolerar en las repúblicas bien ordenadas".⁵⁸

Las instrucciones para los curas que administraban los pueblos de indios contenidas en las *Constituciones Diocesanas* pueden ilustrarnos también sobre la concepción que tenía el obispo Gómez de Parada acerca de la naturaleza de los indios. Abundan las referencias a la imagen del indio párvulo y proclive al mal que se hace evidente desde las primeras líneas, donde se previene a los curas que debían poner mucho cuidado y diligencia por cuanto "es mayor la simplicidad y rudeza de sus ovejas", a quienes no bastaba enseñarles el camino de la salvación continuamente, sino que era necesario y preciso "llevarlas de la mano por él para que no se aparten y caigan en el de la perdición, que tan natural les es".⁵⁹ La tercera y cuarta instrucción evidencian la condición de menores de edad asignada a la población indígena pues se les encarga a los curas que por ningún motivo se negaran a administrar a los indios los sacramentos de la penitencia y eucaristía cuando les sean solicitados, teniendo presente "la queja del profeta que oía que los niños pidieron pan y no había quién se los repartiese". En el caso de aquellos indígenas que no cumplieran con la obligación de confesarse y comulgar al menos una vez al año, se les pide a los curas se limiten a obligar a los infractores a asistir a la doctrina y a servir a la iglesia hasta que cumplan, pero se les prohíbe "ponerles pena de censura por su rudeza, ni pecuniaria por su pobreza".⁶⁰

Diversas instrucciones indican que el obispo estaba convencido del fracaso de la reducción de los indios. Por ejemplo, se encomienda a los curas que al administrar el sacramento del bautismo "corrijan la costumbre bárbara de llamarse los indios por solos sus apellidos del tiempo de su gentilidad, olvidándose absolutamente de los nombres de santos que se les dieron en el bautismo", pues se afirma haber visto marido que no sabe el nombre cristiano de su mujer. La erradicación de esta costumbre antigua se pretendía realizar persuadiendo a los indios a tener especial devoción al santo de su nombre como especial protector y recomendando algún castigo en caso necesario para corregir este desorden. Al tratar sobre el sacramento de la confirmación, queda clara la decepción del obispo ante los escasos logros civilizatorios entre los mayas, pues afirmaba que en su visita advirtió en los indios "el horror de la inmundicia y desnudez" que era tan "repugnante a la compostura y modestia cristiana". Por tanto se mandaba a los curas tener cuidado que fueran a recibir este sacramento limpios, vestidos y lavados. Pero para el obispo el fracaso civilizatorio no se debía a la condición natural del indio sino al poco cuidado de los curas, pues el

⁵⁸. AGI, México 1020, Parecer del fiscal de la Audiencia sobre el problema del servicio personal de los indios, México a 10 de julio de 1723, f. 519v.

⁵⁹. *Instrucciones para los curas*, en Solís y Peniche, *Idolatría y sublevación*, p. 215.

problema se había remediado fácilmente "con admiración nuestra en cada parroquia de nuestra visita, desde que comenzamos a advertírselo a los desdichados indios".⁶¹

La quinta instrucción señala el renovado afán de normar la vida de los indios de acuerdo con los criterios europeos, pues conmina a los curas a aconsejarlos hicieran testamento y señalaba incluso lineamientos para la cesión: dividir los bienes en cinco partes y legar a los hijos cuatro de ellas en condiciones de igualdad, de manera que sólo pudiesen disponer libremente de una quinta parte para favorecer a algún hijo o para la religión en beneficio de su alma o para dejarlo a quien quisiesen. También prevenía a los curas que, en el caso —que era frecuente— de morir un indio intestado debían informar al juez real correspondiente con relación clara y distinta de los bienes del difunto para que se adjudicase a los hijos y prevenir "que no los usurpe el cacique, como sucede frecuentemente por la negligencia de los curas en no dar aviso al juez competente".⁶²

La séptima instrucción contenida en las Constituciones ordenaba a los curas educar "a los *can[be]sahes*⁶³, enseñándoles unas fórmulas breves y claras que pudiesen decir a los moribundos",⁶⁴ para que quienes vivían distantes de las cabeceras no careciesen de asistencia espiritual en aquel trance. No se había adelantado mucho en materia de la instrucción de los indígenas, pues esta norma recuerda la medida tomada por el primer obispo de Yucatán fray Francisco de Toral ante la decisión de los religiosos franciscanos de suspender la administración de los sacramentos como medida de presión en el marco del conflicto entre el clero secular y el regular. Toral giró unas instrucciones para los curas y "para los que en su ausencia quedan en las iglesias". Incluso se ordenaba que el *ah cambesah* realizara el bautismo en el caso de niños enfermos, moribundos y parturientas, poniendo las palabras necesarias junto a la pila para que sean leídas, "para que no las yerren".⁶⁵

El reconocimiento implícito al fracaso de la reducción es evidente en otra parte de las *Constituciones Diocesanas* donde se ordenaba a los curas castigar "con severas penas corporales a los indios idólatras", en acuerdo a lo decretado por el Concilio Mexicano, y que ya no se aplicara "la benigna indulgencia con que se solía esperar su enmienda", pues esta indulgencia era vista como "la causa de su ciega obstinación". Se instituyó una pena dirigida contra "todos los indios caciques y justicias, *can[be]sajes* y maestros de idolatría, como quienes son los que con su autoridad arrastran a los demás a tan abominable pecado", de 200 azotes por las calles públicas,

⁶⁰ Ibid, p. 216.

⁶¹ Ibid, pp. 215-216.

⁶² Ibid, pp. 216-217.

⁶³ De kansah: contar, enseñar, DMC, p. 298. En la época colonial se le da este nombre a los maestros de doctrina.

⁶⁴ *Instrucciones para los curas*, en Solís y Peniche, *Idolatría y sublevación*, p. 217.

rapadas la cabeza y las cejas y el destierro o una condena para trabajar en las iglesias u obras públicas, "que tanto sienten", por un periodo de seis años, además de quedar impedidos de obtener un nuevo cargo público. Para los demás indios del común la pena variaba, aunque también debían ser "sacados a la vergüenza", pero el periodo del trabajo personal en iglesias u otras obras "de desmonte de su pueblo" se reducía a un año, durante el cual debían asistir a la doctrina junto con los niños de su pueblo y cuatro domingos consecutivos se les aplicarían 25 azotes en la puerta de la iglesia en presencia de todo el pueblo. Finalmente se amonestaba con abrir causa jurídica contra todos los ocultadores del delito, curas u otros españoles, por los beneficios que se les desprendiesen del ocultamiento, hasta castigarlos "con la severidad que merece su delito".⁶⁶

Otra evidencia de la concepción del obispo sobre la barbarie en la que, a sus ojos, estaba sumida la población maya de la provincia se contiene en la última de las instrucciones, la vigésimo primera, donde se señala que para descargar la conciencia "en el tremendo juicio de Dios", se advertía y amonestaba a todos los curas "que los indios que administran son los más bárbaros que hayamos conocido y en quienes menos señales hayamos visto de cristianos y reconocido más y mayores impedimentos para poderlo ser", por lo cual era mayor la obligación de instruirlos y dirigirlos por todos los medios posibles para su salvación.⁶⁷

La ofensiva reformista

Aun cuando a lo largo del periodo colonial, como ya se ha referido, se dieron intentos por reformar las condiciones del pacto social en favor de la libertad laboral de la población indígena, la propuesta más radical la llevó a cabo el obispo Juan Gómez de Parada en la tercera década del siglo XVIII. Recibió su designación para el obispado en julio de 1715, tras la muerte del obispo fray Pedro de los Reyes, y tomó posesión del cargo a fines de 1716 a los 38 años de edad. Una de las encomiendas recibidas del rey era procurar componer y corregir los problemas suscitados por la secularización de algunas doctrinas que el obispo Reyes había enajenado a los franciscanos, en beneficio de los curas seculares.⁶⁸ Este problema era solamente un episodio más en el largo conflicto que mantenían regulares y seculares por la administración de los pueblos indígenas, un

⁶⁵ DHY (2), Avisos del muy ilustre y reverendísimo señor don fray Francisco de Toral, doc. XVIII, p. 26.

⁶⁶ CAIHY, El Sínodo Diocesano, libro 5, título 4, f. 180r-v. Un fragmento de las instrucciones para el castigo de los idólatras está publicado en Bracamonte y Solís, *Espacios mayas*, p. 104.

⁶⁷ *Instrucciones para los curas*, en Solís y Peniche, *Idolatría y sublevación*, p. 225.

⁶⁸ Carrillo y Ancona transcribe un fragmento de esa cédula. Carrillo y Ancona, C., *El obispado de Yucatán*, tomo II, p. 694.

conflicto que parecía endémico en el funcionamiento del sistema colonial en Yucatán.⁶⁹ Lejos estaba el rey de imaginar que el recién designado obispo iba a provocar inquietudes mucho más radicales, porque su actuación ocasionó una honda controversia por las opiniones a su favor y en contrario; controversia en la que se involucraron casi todos los actores sociales a partir de las vehementes denuncias del prelado enfocadas a cuestionar principios básicos del funcionamiento mismo del sistema colonial. Gómez de Parada llegó a proponer una transformación de raíz del modelo de colonización implantado en la provincia que, como se ha visto, se articulaba en torno de las cargas forzosas, los repartimientos y los servicios personales. Propugnaba por la contratación libre de los indios para procurarse trabajadores y por cancelar las antiguas formas de exacción compulsiva, especialmente el sistema de los repartimientos.

El obispo había nacido en 1678 en la capital de la Nueva Galicia en el seno de una familia noble y rica; fue enviado a estudiar a la ciudad de México donde a los 18 años ya había obtenido los grados de Maestro en filosofía y teología. Después de abrazar el sacerdocio continuó sus estudios en la Universidad de Salamanca, en España, donde se doctoró e impartió por tres años la honrosa cátedra de filosofía, a la que accedió por oposición. Su amor a las letras lo llevó a destinar la cuantiosa herencia recibida de sus padres para la adquisición de una magnífica biblioteca.⁷⁰ Es importante destacar su condición de criollo ilustrado, misma que le permitió comparar desde un principio las características de la colonización en el centro de México con las que imperaban en la provincia yucateca. Los mecanismos que regulaban la relación entre españoles e indios en la diócesis que debía gobernar seguramente le parecieron arcaicos, nocivos para la población indígena y contrarios a la legislación. Esto les sucedía a muchos de los recién llegados a la provincia, casi desde el principio de la colonización.⁷¹

Ya con el nombramiento de obispo de Yucatán pero sin haber todavía tomado posesión, el rey dirigió una real cédula a Gómez de Parada en febrero de 1716, encargándole realizar una visita al obispado a la brevedad posible para averiguar lo que estaba ocurriendo, pues habían llegado quejas ante el Consejo de vejaciones, molestias y agravios padecidos por los indios en la

⁶⁹. El 13 de enero de 1713 terminó la revisión en el Consejo de Indias de los papeles que se habían enviado sobre el pleito que se dirimía entre el clero secular y los franciscanos por la administración de las parroquias de indios. El relator del Consejo, Francisco Ramiro Valenzuela, hizo un extracto de todos los papeles, que llegó a consulta real el 30 de abril de 1714. Ver AGI, México 1038.

⁷⁰. Véase Carrillo y Ancona, C., *El obispado de Yucatán*, p. 693.

⁷¹. Por ejemplo, el gobernador Andrés Pérez Franco, quién ocupó la gubernatura de manera interina nombrado por la Audiencia de México, le informaba al virrey en 1636 que los indios padecían muchas vejaciones que debían evitarse, y en su escrito agregó una frase que hace evidente el contraste percibido por el gobernador, pues señalaba sobre estas vejaciones que "aunque los vecinos españoles dicen está en costumbre, parecen rigurosas y contra lo que su majestad tiene ordenado por sus reales cédulas". AGI, México 1024, 1º Cuaderno, Informe al virrey del gobernador don Andrés Pérez Franco sobre las cosas de Yucatán, Veracruz, año de 1636, f. 50r.

administración de las doctrinas "por las gravosas e indebidas contribuciones que les imponen de considerables cantidades de dinero y de añil y de otros géneros, con el especioso⁷² motivo de limosnas y obvenciones". Se le ordenaba también que, después de realizar la visita, llevara a cabo un Sínodo con todos los curas y religiosos de la provincia para formar estatutos que normaran el régimen espiritual y corrigieran los abusos que se hubieran detectado. El resultado del Sínodo debía enviarse al virrey y a la Audiencia de México para su aprobación, publicación y vigilancia.⁷³ El obispo acató esta orden, tanto en lo que se refiere a la visita general como a la realización del Sínodo, pero sus resultados fueron totalmente diferentes a lo previsto en la cédula real. En lugar de constreñirse a la averiguación de los abusos en lo que se refería a las limosnas y obvenciones, cuestionó de raíz las prácticas concenientes al servicio personal de los indios y al funcionamiento de los repartimientos.

Lo primero que hizo el obispo a su llegada fue visitar la catedral y las iglesias e informó al rey que les dio "la mejor forma que pudo, por haberlo hallado todo tan sin orden y gobierno", y en seguida pasó a realizar la visita general de todos los pueblos de la provincia. A mitad de la visita, una enfermedad de los ojos lo obligó a suspenderla y retirarse a Mérida por un tiempo, para después concluirla. En los diversos informes que escribió a partir de esta visita, expresaba el prelado no haber encontrado "sino lamentos y quejas de los pobres indios, cuyas miserias han sido en mucha parte para causarle el referido accidente, que no puede mirar sin grande lástima".⁷⁴ La observación directa y personal le confirmó la idea que se había formado acerca de que la "raíz de todos los males" eran los servicios personales que prestaban los indios. A lo largo de su recorrido por el Obispado fue testigo de las onerosas condiciones en las que se prestaba el servicio personal, muchas de ellas prohibidas hacía mucho en diversas cédulas reales.⁷⁵ Atestiguar estas condiciones contribuyeron a que el eclesiástico dibujase la imagen de un acuerdo social con regulaciones arcaicas de convivencia y lo motivó a emprender una campaña propugnando por los cambios, convencido de que la clave para conseguir la reforma integral del sistema colonial yucateco era erradicar el mecanismo de trabajo forzoso.

⁷². De especie: pretexto, apariencia, treta.

⁷³. Carrillo y Ancona, C., *El obispado de Yucatán*, tomo II, p. 695. Este autor transcribe la cédula completa y afirma que es copia de otra que había sido dirigida al obispo anterior fray Pedro de los Ríos con el mismo objetivo. Esta cédula, fechada en febrero de 1710, la transcribe íntegra a continuación de la de 1716.

⁷⁴. AGI, México 886, Parecer del Consejo sobre el memorial de don Luis Coello Gaytán en representación del obispo Juan Gómez de Parada, 7 de marzo de 1722.

⁷⁵. En contraste con la situación yucateca, para el centro de México Gibson reseña la manera en la que, desde principios del siglo XVII, la Corona intentó reformar toda la estructura del trabajo, hasta culminar con la abolición de los repartimientos o mandamientos de trabajo en 1632. Destaca el papel de la hacienda ya que considera que su política de reclutamiento de mano de obra fue menos coactiva. Gibson, Ch., *Los aztecas bajo el dominio*, pp. 239, 253.

Los alegatos del obispo Gómez de Parada no se encaminaron a plantear un cuestionamiento radical de la condición de servidumbre de los indios, que era contemplada como una cosa "natural", sino de los mecanismos específicos que regían ese servicio en Yucatán y que estaban marcados por la compulsión. Se trataba entonces de una auténtica cruzada por el trabajo libre, aunque fuese servil. El obispo avalaba la existencia del servicio indígena en Nueva España ya que lo consideraba benéfico, como un modo idóneo para cristianizar y civilizar a los indios, pues afirmaba que se llevaba a cabo con tanto gusto que "ellos mismos nos traen a sus hijos para que sirviéndonos y tratándolos bien aprendan de nuestro trato la buena crianza", y que de esa manera aprendían la lengua española y las costumbres. Así planteaba los beneficios de la aculturación mediante el servicio. Pero enfatizaba que el trabajo era voluntario y retribuido al permanecer asalariados en las casas de los españoles, "o con otra mayor recompensa". Al comparar esta situación con su experiencia en tierras yucatecas, el obispo señalaba que:

en esta provincia sucede al contrario, pues viniendo los indios rudos de sus pueblos contra su voluntad a servimos un mes para que al siguiente entren otros tales de nuevo, no pueden aprender de nosotros en tan poco tiempo cosa alguna ni nosotros nos cuidamos de ello, y al contrario nuestra juventud aprende de ellos -con el trato frecuente- sus rudas costumbres, principalmente siendo ellos tantos y los españoles tan pocos en cada casa.⁷⁶

Los resultados de la visita emprendida por Gómez de Parada se resumieron en un memorial en el que el prelado exponía las principales vejaciones que padecían los indígenas, así como las recomendaciones para su remedio. Su intención fue denunciar el estado de excepción que vivía la provincia pues, en su opinión, los indios no tenían ni la libertad ni el buen trato que ordenaban las leyes y de los cuales gozaban los indios vasallos "vuestros en las demás provincias de vuestros reinos de las Indias", ya que -señalaba- sólo en Yucatán no tenían libertad "para mover pie ni mano". Denunció once agravios padecidos por los indios, pero los fundamentales fueron los primeros dos: el servicio personal compulsivo, visto como la causa y raíz de todos los males, y los repartimientos forzosos que realizaban los gobernadores. Propuso como remedio para estos grandes males que los gobernadores cesasen de librar mandamientos de trabajo y que se cancelase el repartimiento por contrato obligado, permitiendo únicamente los tratos libres. Esta petición para cancelar la expedición de los mandamientos de trabajo que con tanta profusión libraban los gobernadores, disponiendo a su arbitrio de la mano de obra indígena, atacaba el eje

⁷⁶. AGI, México 1038, Informe del obispo Gómez de Parada al rey sobre su visita, 1721.

que estructuraba todo el sistema de trabajo forzoso. Según el obispo, la falta de libertad en el trabajo se debía a estos mandamientos librados por los gobernadores

como si fuese en su casa a sus esclavos, de la misma suerte han de estar despachando mandamientos para todas cuantas cosas particulares, por menudas que sean, se les pueden ofrecer a todos los vecinos de la Provincia para con los indios, sin dejarles libertad para que por sí se concierten en lo que les pueda tener cuenta, sino mandando absolutamente el que se haga la cosa, y que esto haya de ser por el precio o estipendio corto que introdujo el abuso para colorear sólo la opresión.⁷⁷

El prelado afirmaba que los españoles particulares pedían al gobernador y a sus representantes "un papel firmado, que llaman mandamiento", en el que se estipulaba la cantidad de indígenas de servicio que se concedía. Los beneficiados con estos mandamientos tenían tanta potestad sobre los indios de servicio que incluso los alquilaban a otros particulares, "cobrando los amos el jornal, como si fueren sus esclavos". Como ya vimos en el capítulo I, cada pueblo entregaba semanalmente una cuota de trabajadores para ser repartidos entre los poseedores de estos títulos o mandamientos. Como siempre, el funcionamiento del sistema descansaba sobre los caciques y justicias pues era su responsabilidad reunir a la gente y conducirla hasta el lugar de residencia del juez tanderero en Mérida o las villas para distribuirla. Estos jueces, a su vez, hacían otras vejaciones como exigir a cada indígena una piedra para construcción o un atado de leña, y entre todos los semaneros de un pueblo debían entregar un madero para construcción, además de que el día de arribo trabajaban gratuitamente para el tanderero.⁷⁸

Debido a la enfermedad de los ojos que padecía, Gómez de Parada decidió enviar un representante a la metrópoli para entregar el memorial al rey. El encargado fue don Luis Coello Gaytán, quien durante la visita había fungido como secretario del obispo y como intérprete general, quien representó ante el Consejo un balance de los problemas indagados en todos los pueblos de indios así como los remedios que el diocesano proponía para cada uno de ellos. Según la intención explícita el objetivo primordial de reconocer las vejaciones y remediarlas era eliminar "las causas por [las] que se huyen a los montes y despoblados donde viven como bárbaros en sus abominaciones, huyendo del rigor con que los tratan los gobernadores y demás personas que

⁷⁷. Ibidem.

⁷⁸. AGI, México 886, Memorial de don Luis Coello Gaytán al rey en representación del obispo de Yucatán don Juan Gómez de Parada, 1722.

tienen algún manejo en el gobierno de los indios".⁷⁹ El Consejo de Indias emitió su parecer sobre el memorial el 7 de marzo de 1722⁸⁰ en el cual, después de argumentar sobre el cuidado que siempre se había tenido en procurar el buen tratamiento de los naturales, se pronunció por recomendar se diera comisión y jurisdicción especial al propio obispo para poner remedio a los daños expresados en perjuicio de los indígenas. Con este parecer, el rey emitió una real cédula en Madrid el 28 de noviembre de 1722, comisionando a Gómez de Parada para proceder a evitar los daños expresados en su representación mediante los remedios que él mismo proponía, "con total inhibición de todos los gobernadores y demás justicias de esa provincia".⁸¹ Con tan amplio poder, el obispo emprendió un conjunto de reformas radicales que incluyeron la prohibición de los servicios personales forzosos y la cancelación de la práctica del sistema del repartimiento compulsivo.

Gómez de Parada cumplió también con otra de sus encomiendas al encabezar un Sínodo Diocesano que se realizó a partir del mes de noviembre de 1721, con las sesiones preliminares y privadas, y las solemnes y públicas en la catedral entre los meses de agosto y octubre de 1722, con la presencia del gobernador de la provincia Antonio de Cortayre. Su resultado fue la redacción de las *Constituciones Diocesanas*⁸² que, según Carrillo y Ancona, no se imprimieron ni publicaron por la oposición que encontró el obispo, pero siempre se guardaron como estatuto episcopal.⁸³ De particular interés resultan las 21 instrucciones que se contienen en las Constituciones dirigidas especialmente a los curas que administraban a los indios, que ya se han mencionado,⁸⁴ pues evidencian: 1) la imagen que prevalecía de la población indígena como menor de edad y con una naturaleza deficiente, por tanto necesitada de guía y protección, 2) el fracaso del programa de

⁷⁹ Esta frase se contiene en todos los documentos que transcriben la representación de Coello Gaytán.

⁸⁰ AGI, México 886. Este parecer del Consejo está publicado en Bracamonte y Solís, *Espacios mayas*, pp. 337-347.

⁸¹ AGI, México 892, Comisión especial y privativa a favor del obispo de Yucatán para que remedie los males de la provincia, 28 de noviembre de 1722, contenida en una información del gobernador Figueroa sobre los servicios personales, año de 1728. También se encuentra en AGI, México 1022, ff. 731r-740r.

⁸² Este conjunto de disposiciones se conocieron como Constituciones Diocesanas a pesar de que fueron producto de un sínodo y por tanto debieron llamarse Constituciones Sinodales. Quizá el nombre que trascendió se deba a que se las vio como producto particular del empeño del obispo.

⁸³ Carrillo y Ancona, C., *El obispado de Yucatán*, tomo II, p. 699. Dice este autor que por estos estatutos "se corrigieron los abusos, se aclararon muchas cosas oscuras o difíciles; se arreglaron con discreción y equidad los aranceles; se establecieron escuelas; se dio método para llevar los libros de los archivos parroquiales; se reglamentaron todas las obligaciones; se dio un plan de educación y cultura que mejorase la condición de los indios; y en fin, se remedió todo el mal que había y se determinó el bien de que había necesidad, conforme a las circunstancias peculiares de la gente y de la época". Una copia de este documento se encuentra en el AGI y otra en el Centro de Apoyo a la Investigación Histórica de Yucatán. Ver CAIHY, *El Sínodo Diocesano*, Libro 3, título 2, sección 5, f. 71v-80v. El documento que se encuentra en este archivo tiene el siguiente encabezado: "EL sínodo diocesano. Por cédula real de 1716 fue encargado el ilustre obispo de Yucatán Dr. don Juan Gómez de Parada de convocar a un sínodo diocesano que formulase estatutos para remediar las arbitrariedades y abusos que en la provincia se cometían contra los indios. Celebrado el sínodo en 1722 el resultado fue la promulgación de las constituciones diocesanas cuya copia aquí exhibimos y que perteneció al distinguido historiador yucateco Lic. D. Juan Francisco Molina Solís".

⁸⁴ Estas 21 instrucciones para los curas que administran a los indios contenidas en las Constituciones Diocesanas están publicadas en Solís y Peniche, *Idolatría y sublevación*, pp. 213-226.

reducción que acompañó a la colonización desde los primeros años, al insistir en medidas "civilizatorias", y 3) la opción política asumida por este obispo de clara defensa de los indios contra los abusos, especialmente aquellos concenientes al servicio personal al abogar por el trabajo libre. En buena medida las *Constituciones*, tal como se escribieron, tenían la intención de avanzar en la verdadera reducción de los indios, impulsando la evangelización mediante reglas más precisas y por medio de religiosos mejor instruidos.

Las iniciativas de Gómez de Parada no se concretaron a mandar su memorial a la corte española, pues de manera paralela envió una representación ante la Real Audiencia de México solicitando la cancelación del servicio personal. Manifestaba la poca vida cristiana y política de los indios y las opresiones que sufrían, las cuales los obligaban a optar por la huida. Pero a diferencia del memorial al rey donde presentó una serie de denuncias, en esta solicitud el obispo cuestionó de manera específica el trabajo forzoso, y explicaba su funcionamiento:

el gobernador de aquella provincia da a quien le parece despacho que llaman mandamiento para que el pueblo que él asigna le tribute a las personas de un indio y una india que en cada semana le sirvan en el lugar en donde residen, con orden de que se alternen sucesivamente los de aquel pueblo. Y aunque en el despacho se advierte que al indio se le han de dar cuatro reales cada semana y a la india tres y que el indio sólo ha de servir de traer zacate para las bestias, leña y agua para el gasto de la casa, y la india en moler, tortear y hacer atole, esto nunca se ejecuta.⁸⁵

La petición enlistaba una serie de abusos y de dañinas consecuencias derivadas de esta práctica, como la excesiva distancia entre los pueblos de los indios y el lugar donde debían prestar el servicio, que solía ser de 20 y 25 leguas, además el gasto del viaje era a costa de los mismos indios. En cuanto al salario, el obispo aseguraba que el dinero de su estipendio era generado por los mismos semaneros, pues el indio estaba obligado a acopiar diariamente cuatro tercios de leña para el consumo de la casa y sólo dos se utilizaban, mientras que los otros dos se vendían a medio real, con lo que a lo largo de la semana el beneficiado con el servicio recaudaba los cuatro reales del salario que debía pagar al indio. Lo mismo sucedía en el caso de la india, pues además de los trabajos a los que estaba obligada por el mandamiento, que eran moler y tortear, las ocupaban en hilar, tejer y cardar algodón, con lo que se generaban los tres reales de su salario "y así vienen a servir de balde toda la semana".

⁸⁵. AGI, México 1020, Petición del obispo de Yucatán sobre la cancelación del servicio personal, presentada ante la Real Audiencia y turnada al protector general de los naturales el 6 de junio de 1721, ff. 50r-51r.

Otro abuso: en ocasiones debían permanecer más de su semana, incluso dos y tres meses, si no remitían de su pueblo los indios que debían relevarlos. Según la misma petición, incluso estas condiciones podrían ser tolerables si no fuera por los malos tratos que recibían en las casas, no sólo de las personas a quienes servían sino de sus familiares “y lo que es más, los esclavos de la misma casa los mortifican gravísimamente”. Por estos y otros argumentos el obispo solicitaba a la Real Audiencia que mandara dar una providencia “para que los gobernadores por ningún pretexto den semejantes mandamientos y no permitan se prorroguen a los miserables indios tan atroces injurias” que iban contra la ley de Dios y “las del Reino, que prohíben los servicios personales”.⁸⁶

Esta solicitud fue atendida en la Real Audiencia y recibió los pareceres positivos del protector general de los naturales y del fiscal. Según el dictamen del primero, el servicio estaba prohibido por diferentes cédulas reales y, además de los daños señalados por el obispo, el trabajo personal de los indios se prestaba para que los gobernadores obtuvieran ganancias indebidas. Por tanto se debía notificar a don Antonio de Cortayre que “no despache los repartimientos o mandamientos que se expresan” y además encargar a los curas y doctrineros no permitiesen este servicio e informasen en caso de contravención.⁸⁷ El fiscal, por su parte, estuvo de acuerdo con el parecer del protector porque la cancelación del servicio por mandamientos era “justa y conforme a las leyes primera, tercera, sexta y séptima, título doce, libro sexto, con otras muchas y sabidas de la *Recopilación de Indias*”, mediante las cuales se prohibían “los gravosos abusos, perniciosas consecuencias y execrables extorsiones de que es la piadosa representación”. Finalmente opinaba se debía librar una provisión para que el gobernador no realizara este repartimiento de trabajo, bajo pena de ser suspendido en su oficio.⁸⁸ De esta manera, el obispo consiguió su empeño y se emitió el 30 de abril de 1722 un auto, que fue confirmado el 2 de mayo siguiente, librando la real provisión solicitada para cancelar los servicios personales forzosos en la provincia.⁸⁹

En Yucatán se recibió primero esta provisión de la Audiencia cancelando el servicio en el propio año de 1722 y al año siguiente la comisión especial concedida por la Corona directamente al obispo para que emprendiera una reforma integral. Pero la ejecución de ambas órdenes se enfrentó con la férrea oposición de los beneficiarios del trabajo compulsivo.

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ AGI, México 1020, Parecer del protector general de los naturales sobre la petición del obispo de Yucatán, 10 de julio de 1721, ff. 51r-v.

⁸⁸ AGI, México 1020, Parecer del fiscal sobre la petición del obispo de Yucatán, 23 de abril de 1722, ff. 51v.

La oposición generalizada al trabajo libre

Las diligencias del obispo Gómez de Parada para lograr la cancelación del trabajo forzoso y la emisión de las órdenes reales a su favor provocaron una radical respuesta de quienes se oponían a las reformas y elevaron su causa ante la Audiencia y el Consejo de Indias. La polémica abarcó todos los puntos que el prelado había cuestionado en sus solicitudes, pero desde luego se centró en un debate sobre las condiciones del trabajo indígena. Airadas quejas acompañaron constantemente la actuación del obispo. El principal argumento esgrimido por sus adversarios pretendía presentar el servicio doméstico de los mandamientos de trabajo como de utilidad pública, para que de esa manera quedara incluido en las salvedades contempladas por las leyes que cancelaban la compulsión en los servicios personales. Así, el servicio forzoso debía mantenerse porque los indios eran incapaces de manejar su libertad debido a su natural tendencia al ocio y porque las condiciones de la tierra hacían que tal servicio fuera factor obligado para lograr la permanencia de los colonos, y por tanto para la conservación de la provincia como dominio de la Corona.

El arribo a Yucatán de la provisión real de la Audiencia provocó el rechazo inmediato y generalizado de los beneficiarios del servicio cancelado, quienes organizaron reuniones para enfrentar la medida en el Cabildo de la ciudad de Mérida con la participación del gobernador Cortayre y prepararon la defensa del trabajo compulsivo. En una junta realizada el 29 de agosto de 1722 se impugnó el argumento inicial utilizado por el prelado para justificar la necesidad de la reforma y así conseguir la provisión, al afirmar la deficiencia de la vida cristiana y política de sus ovejas.⁸⁹ El Cabildo emitió en esa junta un decreto que consideraba esta aseveración como "voces denigrativas y contra el honor, crédito y buena fama de la cristiandad y política que se ha observado y observa en toda esta tierra y sus habitantes, y de las cenizas" de todos los anteriores obispos, así como de la orden franciscana que había plantado la cristiandad "a costa de su sudor" y del Colegio y Real Universidad de la Compañía de Jesús. Por tanto el gobernador, cuyas responsabilidades incluían conservar la buena fama, honor y crédito de la provincia, emitió junto con el Cabildo un despacho de ruego y encargo

⁸⁹ AGI, México 1020, Auto de la Real Audiencia de México en respuesta a la petición del obispo de Yucatán, 30 de abril de 1722, ff. 52r-v. Este auto fue ratificado el 2 de mayo de 1722.

⁹⁰ Esta estimación del obispo Gómez de Parada sobre la poca cristiandad de la provincia tenía también antecedentes. El obispo fray Antonio de Arriaga había calificado en 1697 al clero en general de ignorante y emprendió una reforma que se topó con una obstinada oposición y se levantaron airadas quejas en su contra. Esta situación lo obligó a viajar al centro de México, donde murió. Ver Carrillo y Ancona, C., *El obispado de Yucatán*, tomo II, pp. 617-636.

para inquirir al obispo "cuál es o ha sido la cristiandad y política que no había en la tierra antes de su venida y cuál la que ha introducido después, cómo y en qué forma" para, con su respuesta, poder tomar las medidas pertinentes.⁹¹

A partir de este momento las voces opositoras se multiplicaron, esgrimieron sus mejores argumentos para enfrentar la cuestionada medida y se presentaron varios escritos ante el gobernador. El primero fue el del procurador de la ciudad de Mérida y villas de Campeche y Valladolid, Antonio Ruiz de la Vega, presentado el 3 de septiembre. En una extensa representación solicitó al gobernador la suspensión de la real orden e incluyó una larga lista de argumentos con la intención de ofrecer suficiente información a "los ausentes que no tienen la inteligencia que da el conocimiento del país" para que, de esta manera, el rey pudiese proveer lo más conveniente.⁹² El mismo día el capitán de la compañía militar formada por los encomenderos hizo una solicitud de suspensión similar, presentando especialmente como argumento la necesidad que del servicio forzoso tenía este grupo para asumir la defensa de la tierra, responsabilidad que recaía sobre este grupo y la realizaban a su costa.⁹³ El 5 del propio mes, el defensor y el procurador general de los naturales se unieron a la cruzada por el trabajo forzoso al emitir su parecer sobre la representación de Ruiz de la Vega. Coincidieron en todos los argumentos del procurador y señalaron además que ellos, como ministros, eran "la viva voz de los indios y que debemos atender con especial cuidado a su alivio" y que los malos tratos eran sólo de personas particulares y señaladas contra quienes ellos cuidaban de procurar castigo. No dejaron de declarar que tenían la misma obligación de defender a los indios que el protector fiscal de México, pero que había gran diferencia entre el "corto repartimiento" de indios de servicio en Yucatán, su utilidad y ausencia de vejación, con "los crecidos repartimientos que se hacen en aquel reino para las minas, obrajes, ingenios y molino de pólvora".⁹⁴

El 15 de septiembre el tesorero de la real hacienda certificó en un escrito la legalidad del trabajo forzoso por mandamiento⁹⁵ y el teniente general y auditor de guerra emitió su

⁹¹ AGI, México 1020, Decreto del Cabildo de la ciudad de Mérida, Mérida, 29 de agosto de 1722, ff. 40r-41r.

⁹² AGI, México 1020, Representación del procurador de la provincia Antonio Ruiz de la Vega ante el gobernador, Mérida a 3 de septiembre de 1722, ff. 687r-716v.

⁹³ AGI, México 1020, Representación de Antonio de la Helguera Castillo, Mérida a 3 de septiembre de 1722, ff. 716v-719v.

⁹⁴ AGI, México 1020, Parecer del abogado y del defensor de los naturales sobre la representación del procurador de la ciudad de Mérida y villas, Mérida a 5 de septiembre de 1722, ff. 720r-724r.

⁹⁵ AGI, México 1020, Certificación de Agustín García Villalobos tesorero de la real hacienda, Campeche a 15 de septiembre de 1722, ff. 745v-747r.

parecer sobre la representación del procurador Ruiz de la Vega⁹⁶. Este último opinaba que el gobernador debía suspender la expedición de nuevos mandamientos de trabajo en tanto el rey emitía su dictamen, después de revisar los argumentos y pruebas expuestos por el procurador; pero también sugería se enviasen despachos a todos los caciques para que continuasen remitiendo los indios de tanda que tuvieran asignados, en vista de la agitación de los vecinos y de los graves daños que provocaría la suspensión. En consecuencia el gobernador libró el mismo día un auto para que se mandasen los despachos a los caciques de todos los pueblos ordenándoseles continuar con la tanda.⁹⁷ El día 16 del mismo mes de septiembre los capitanes de las cuatro compañías españolas del batallón de la ciudad de Mérida, Bernabé Solís, Bernardo [Marcos?] Bermejo, Toribio Domínguez y Eloy Clemente de Cuenca⁹⁸, presentaron a su vez una petición ante el gobernador para que informara al rey sobre los inconvenientes de la suspensión del servicio y ordenara su continuidad, debido al "universal clamor" que se levantaba en la provincia aun antes de su ejecución.⁹⁹

Incluso se integraron a la defensa del servicio algunos eclesiásticos, como el prior del convento hospital de la villa de Campeche. Este hospital resultaba afectado con la suspensión, por lo que el prior rogó al Cabildo de esa villa no se le cancelase el servicio que gozaba, proveniente del pueblo de Santa Rosa Lichin, ya que no tenían "quien muele el pan para pobres, enfermos y comunidad" y sus escasas rentas no le permitían allegarse trabajadores de otro modo.¹⁰⁰ El Cabildo contestó a la petición tumando el asunto al gobernador, pero mientras se resolvía se asignaron al hospital semaneros de la tanda de los barrios.¹⁰¹ Esta asignación fue retribuida por el prior con la redacción de un parecer en defensa del servicio forzoso.¹⁰²

A la par que se presentaban estos pareceres y peticiones, durante los meses de agosto y septiembre se realizaron diversos interrogatorios en la ciudad y villas encaminados a defender el servicio forzoso. Entre el 5 y el 11 de agosto el gobernador realizó el interrogatorio

⁹⁶. AGI, México 1020, Parecer del teniente general y auditor de guerra licenciado don Manuel de Socovio Cevallos al gobernador, Mérida a 15 de septiembre de 1722, ff. 724v-727r.

⁹⁷. AGI, México 1020, Auto del gobernador Antonio de Cortayre, Mérida a 15 de septiembre de 1722, ff. 727r-v.

⁹⁸. Cuenca fungía también como juez repartidor del gobernador Cortayre.

⁹⁹. AGI, México 1020, Petición de los capitanes del batallón de la ciudad de Mérida al gobernador, Mérida a 16 de septiembre de 1722, ff. 730v-733r.

¹⁰⁰. Petición de fray Gabriel de Mena de la orden de San Juan de Dios y prior del convento hospital de Campeche ante el Cabildo de la villa, Campeche a 10 de septiembre de 1722, f. 728r-v y repetida en 744v-745r.

¹⁰¹. AGI, México 1020, Parecer del Cabildo de Campeche sobre la petición del hospital, Campeche a 10 de septiembre de 1722, ff. 728v-730r.

¹⁰². AGI, México 1020, Parecer de fray Gabriel de Mena prior del convento hospital de la villa de Campeche sobre la utilidad del servicio personal, Campeche a 17 de septiembre de 1722, ff. 747r-748v.

que ordenaba la provisión de la Audiencia, con testigos españoles e indígenas.¹⁰³ El procurador de la ciudad y villas, Ruiz de la Vega, solicitó otro interrogatorio y presentó nueve testigos españoles, vecinos y encomenderos, así como justicias de los barrios de Mérida y de varios pueblos, entre el 20 y el 26 de agosto.¹⁰⁴ La villa de Valladolid ofreció las declaraciones de los caciques y justicias de 25 pueblos de su jurisdicción realizadas entre el 5 y el 9 de septiembre¹⁰⁵ y la de Campeche presentó cinco testigos españoles, todos con grados militares.¹⁰⁶ Las justicias de los barrios de la ciudad de Mérida afirmaron haber continuado voluntariamente el servicio dado a los vecinos de la misma manera que antes de la publicación de la provisión, señalando especialmente algunos agravios recibidos en el servicio destinado precisamente al obispo. Decían que este servicio era convocado por el ministro Pedro del Espíritu Santo e incluso algunos dijeron era "en fuerza de mandato y los trata mal de palabras en no trayéndolas puntualmente".¹⁰⁷ Ante las quejas de los indios consignadas por el obispo y que había utilizado para justificar la suspensión del servicio, el gobernador ordenó también que los caciques de los pueblos que se habían quejado acudieran ante él a rendir declaración.

Las justicias de once pueblos cercanos a Mérida informaron la cantidad de semaneros que entregaban y a quién. Varios pueblos señalaron haber sido inducidos en sus peticiones por el secretario del obispo, como los de Tixpéual, quienes dijeron que su queja era sólo por la magnitud de la cuota, que consideraban excesiva para el tamaño de su pueblo, pero el secretario les había dicho que en esos términos no servía y debían redactar otra petición sin señalar personas, para que el obispo decidiera a quién se le había de quitar, y escogió a cuatro vecinos para suspenderles el servicio.¹⁰⁸ La mayoría de los pueblos afirmaron padecer una cuota de tanda excedida, pero es interesante señalar que aunque en general declararon no saber de agravios se acumularon una serie de acusaciones concretas que obligaron al gobernador a citar a los acusados para que se defendieran, quienes desde luego proclamaron su absoluta inocencia. Las acusaciones por maltratos fueron rebatidas. Se incluyeron en los

¹⁰³ AGI, México 1020, Declaraciones de 9 testigos españoles y 9 pueblos de indios, Mérida a 5-11 de agosto de 1722, ff. 406r-435v.

¹⁰⁴ AGI, México 1020, Declaraciones de los testigos presentados por el procurador Antonio Ruiz de la Vega, Mérida a 20-26 de agosto de 1722, ff. 606r-674r.

¹⁰⁵ AGI, México 1020, Declaraciones de los pueblos de la jurisdicción de la villa de Valladolid, Valladolid a 5-9 de septiembre de 1722, ff. 764v-803r.

¹⁰⁶ AGI, México 1020, Declaraciones de cuatro capitanes y un alférez, Campeche a 15 de septiembre de 1722, ff. 736v-744r.

¹⁰⁷ AGI, México 1020, Declaraciones de las justicias de los barrios de Mérida, Mérida a 16 de septiembre de 1722, ff. 485v-488r.

¹⁰⁸ AGI, México 1020, Declaraciones de once pueblos cercanos a Mérida ante el gobernador, Mérida a 16-23 de agosto de 1722, ff. 816r-822.

autos tres certificaciones de médicos que pretendían contrarrestar las quejas por agravios recibidos cuando los semaneros enfermaban. Dos certificaciones fueron hechas por protomédicos y una por un maestro cirujano. Aseveraron haber sido llamados en repetidas ocasiones para atender a los semaneros a costa de los dueños de la casa y haber hecho lo mismo con sus propios servidores.¹⁰⁹ Sin embargo casi inmediatamente, una india semanera del doctor Juan Gregorio Calvo, quien había expedido una de las certificaciones, presentó varias quejas contra el médico y la primera de ellas fue que, estando enferma, no la curaba.¹¹⁰ Quejas particulares como esta, pueden haber sido acciones individuales o parte de una estrategia colectiva impulsada por los principales.

El interrogatorio a los 25 pueblos de Valladolid se encaminó a evidenciar el gran número de indios que, ya sea como semaneros o como servidores de la iglesia, trabajaban al servicio de curas y religiosos. Las declaraciones de los indios se usaran para refutar una de las acusaciones levantadas por el obispo contra los beneficiados de los mandamientos de trabajo. Como ya vimos, el prelado sostenía que los *meyahes* servían gratuitamente porque los dueños de la casa vendían la mitad de la leña que los indios debían aportar diariamente para el consumo doméstico y de esa manera se allegaban los cuatro reales que importaba su salario semanal. Los vecinos de la villa habían declarado que la leña que traían los semaneros era insuficiente y de mala calidad y además que aprovechaban esta ocupación para perder el tiempo en su búsqueda. Las justicias avalaron en términos generales esta declaración sobre la actitud de los semaneros. Por ejemplo, los de Tesoco decían que al ir por la leña los indios se detenían "en las sombras que hacen las paredes de las viviendas de esta villa"; los de Popolá - de la parcialidad de Duque- afirmaron que la mayor parte del día estaban los semaneros fuera de las casas donde servían "porque pasan en estar descansando en las calles y sombras de las paredes hasta que se les da la gana de irse a las casas"; y los de Temozón declararon también que los indios estaban fuera de las casas la mayor parte del día "tomando el descanso que les parece en las calles".¹¹¹

¹⁰⁹. AGI, México 1020, Certificaciones de los protomédicos don Juan Gregorio Calvo y don Melchor de Herrera y del maestro cirujano don Francisco Barreda, Mérida a 22 de agosto de 1722, ff. 644v-645v.

¹¹⁰. AGI, México 1020, Petición al gobernador de Yucatán del capitán Antonio Ruiz de la Vega para que los indios vuelvan a declarar sobre el servicio, Mérida a 13 de agosto de 1723, ff. 814r-v. El capitán señala que el bachiller Juan Gregorio Calvo era el único médico aprobado que había en la ciudad y que la semanera no estaba enferma y tenía pocos días de haber entrado a servir, por lo que la queja podía haber sido sugerida como respuesta a la certificación hecha por el médico ya que se dio de manera inmediata.

¹¹¹. AGI, México 1020, Declaraciones de los pueblos de la jurisdicción de la villa de Valladolid, Valladolid a 5-9 de septiembre de 1722, ff. 766r, 769v y 772r.

Un argumento manejado hasta la saciedad en todos los escritos fue la imposibilidad de hallar trabajo voluntario en la provincia. Según Antonio de la Helguera Castillo, capitán de la compañía de caballos corazas compuesta de encomenderos, el querer suplir el trabajo forzoso con el voluntario era "quimera, por más que lo finja hacedero la fantasía".¹¹² Los ministros del Juzgado de indios consideraban imposible el servicio voluntario de los naturales porque "su anhelo sólo es la ociosidad", al grado que se debía nombrar en sus Cabildos a un alcalde para obligarlos al cultivo, incluso el necesario para su sustento.¹¹³ El Cabildo de Mérida insistía ante el rey sobre la imposibilidad de conseguir la contratación libre porque el trabajo voluntario no se obtenía por ningún salario; además, las negras y mulatas que serían candidatas a la libre contratación eran pocas y dedicadas al servicio de sus maridos, quienes conformaban las cuatro compañías que se turnaban semanalmente para la defensa de la ciudadela. A los indios se les atribuía una condición natural que obligaba a recurrir a la coacción para inducirlos al trabajo: "pues es tal su naturaleza y propensión a la ociosidad que es necesario obligarlos por fuerza a que labren las cortas milperías necesarias para su sustento y dejarán los mayores haberes del mundo por mantenerse ociosos"; por tanto en la provincia no podría aplicarse la ley que obligaba a los indios a salir a las plazas a contratarse libremente.¹¹⁴

Precisamente la reforma del obispo pretendía que la contratación del servicio fuera libre como en otras partes del Imperio, en donde los indios debían salir a las plazas a servir a quien quisieren, acordando los términos del contrato. El procurador de la provincia argumentaba que no había diferencia entre esta forma de contratación y el sistema de mandamiento por tandas, ya que si un pueblo estaba obligado a traer cuatro indias para servir a cuatro españoles se señalaba que "ninguna de las indias hayan de ir a casa de este o de aquel español de los cuatro, sino a casa de cualquiera de ellos, contentándose el que la recibe con la que le traen".¹¹⁵

Otra de las estrategias utilizadas fue acusar a los eclesiásticos, tanto regulares como seculares así como al propio obispo, de beneficiarse también de semaneros por tanda y de no cumplir con los términos que la ley establecía para esta relación laboral. En un interrogatorio hecho a las justicias de los barrios de la ciudad de Mérida y pueblos cercanos el 26 y 29 de

¹¹². AGI, México 1020, Representación de Antonio de la Helguera Castillo, Mérida a 3 de septiembre de 1722, f. 719r.

¹¹³. AGI, México 1020, Parecer del abogado y del defensor de los naturales sobre la representación del procurador de la ciudad de Mérida y villas, Mérida a 5 de septiembre de 1722, f. 723r.

¹¹⁴. AGI, México 1020, Representación del Cabildo de Mérida al rey, Mérida a 18 de septiembre de 1722, f. 62v.

¹¹⁵. AGI, México 1020, Representación del procurador de la provincia Antonio Ruiz de la Vega ante el gobernador, Mérida a 3 de septiembre de 1722, f. 709r.

agosto de 1722,¹¹⁶ los cargueros manifestaron -en términos generales- no recibir agravios de los vecinos a quienes servían y en cambio la mayoría declaró que aquellos que servían a los curas o a los conventos no recibían pago alguno, "como es costumbre", y además debían llevar sus implementos de trabajo e incluso diversos mantenimientos. Por ejemplo, los de Umán afirmaron que daban tres indias y cuatro indios para el servicio del cura de su pueblo; uno de ellos iba con título de mayordomo de cocina por lo cual se le obligaba a llevar apastes, ollas, sartenes, achiote¹¹⁷ y verdura para el recaudo de la comida de todos los días y una de las indias iba con título de chocolatera y por tanto debía llevar jícaras, coladores y molinillos; además el cura sólo pagaba un real semanal y les daba de comer únicamente a las indias. Según las justicias del barrio de Santiago, en Mérida, cuando citaban a alguna india para ir como chocolatera a casa del obispo, ésta se negaba o les pedía le diesen dos reales para el recaudo del chocolate. Los del barrio de San Sebastián se quejaban del maltrato de un cura al que servían, quien además les solía quitar los tres reales de su salario con pretexto de haber quebrado alguna cosa en su casa. A los de Ixil no se les pagaba su trabajo en el convento de su pueblo y debían llevar sus implementos; además, cuando faltaba el pan debían ajustarlo. Los del barrio de Santa Ana señalaron especialmente a una negra que trabajaba en la cocina del obispo porque hacía trabajar en exceso a las indias, quienes sólo dormían de once de la noche a una de la mañana y si las justicias no entregaban a la india semana a semana los ponía a moler. El procurador también denunciaba el aumento del número de indios al servicio de curas y religiosos y que a los vecinos les hacía falta "la demasia que se ocupa en los conventos" e incluso se preguntaba por qué si tanto pesaba en el ánimo del obispo el alivio de los indios no había relevado a los que servían en el palacio episcopal, o al menos no les había aumentado sus salarios.¹¹⁸

Después de recibir todos estos escritos y peticiones, así como las declaraciones de los interrogatorios, el gobernador Cortayre envió una carta al rey el 16 de septiembre acusando recibo de la real provisión del 2 de mayo, pero rebatió los argumentos utilizados por el obispo para conseguirla. Se remitió a las ordenanzas de García de Palacio para avalar la legalidad del servicio, señalaba su larga vigencia desde que se conquistó la tierra y llamaba la atención sobre el salario, que en ese momento era mayor al estipulado por el visitador, y sobre

¹¹⁶. AGI, México 1020, Interrogatorio a justicias de los barrios y pueblos cercanos a la ciudad de Mérida, Mérida a 26 y 29 de agosto de 1722, ff. 659r-665v.

¹¹⁷. Condimento elaborado con la fruta de un arbusto y utilizado para la elaboración de varios guisados yucatecos.

¹¹⁸. AGI, México 1020, Representación del procurador de la provincia Antonio Ruiz de la Vega ante el gobernador, Mérida a 3 de septiembre de 1722, ff. 710v y 715r.

la reducción de la carga del trabajo por la supresión de los beneficios de añil y grana. Según el gobernador, él vigilaba el justo pago de los semaneros y castigaba cualquier transgresión, como lo había hecho en repetidas ocasiones. También se pagaba la conducción al indio tanderero que llevaba de cada pueblo a los semaneros, pues por costumbre "en las más de las casas" se les daba un real por cada india que traían. Como los mandamientos estipulaban que las indias fueran solteras o viudas, no podía haber separación de matrimonios y si la remuda no llegaba a tiempo y se prolongaba el servicio se pagaba todo el tiempo servido, además de proveer a los indios con algo para su regreso "según el posible de la casa". Contestó a la acusación sobre la excesiva distancia entre los pueblos y los lugares de prestación del servicio citando el caso de los pueblos más distantes, Oxcutzcab y Tixcaca, cuya obligación no era pesada pues tenían más de 2,500 indios e indias y les tocaba aportar 16 semaneros, de manera que un mismo indio no servía más de una vez al año.¹¹⁹

Una vez rebatidos los argumentos del obispo, Cortayre abundó acerca de la necesidad del servicio forzoso, enfocándose en las labores de los semaneros, en el intento de demostrar su utilidad pública. La principal actividad de la india era indispensable, a decir del gobernador, por no haber trigo "y ser dañoso a la salud el maíz que no se beneficia al trabajo de la piedra",¹²⁰ y en el caso del indio, se necesitaba leña para cocer los alimentos y yerba para las cabalgaduras que los vecinos debían tener listas, con sus armas y municiones, para la defensa de la tierra. Esta defensa corría en beneficio de los propios indígenas,

que en esto es a su majestad a quien sirven los indios, a costa de vecinos que sin sueldo están prontos a defender la tierra, que éstos ni sus mujeres podrán mantenerse sin quienes les muelan el pan para alimentarse, por lo que hallo como imposible poderse excusar este servicio pagado (como se paga) justamente a los indios, para la defensa de ellos mismos.¹²¹

Finalmente comunicaba al rey haber tomado una determinación, avalada en el parecer del teniente general y auditor de guerra, en vista de la representación que habían hecho los Cabildos de la ciudad de Mérida y las villas de Campeche y Valladolid sobre los perjuicios que podrían seguirse de la cancelación del servicio. La medida consistió en no conceder ningún mandamiento más de aquellos que estaban vigentes el día de la notificación de la provisión, hasta nueva orden real que contemplase las objeciones que se presentaban, pero

¹¹⁹ AGI, México 1020, Carta al rey del gobernador de Yucatán, Mérida, 16 de septiembre de 1722, ff. 18r-27r.

¹²⁰ Ibid, f. 24r.

manteniendo los ya dados y obligando a los caciques a cumplirlos y a enviar sus semaneros como lo habían hecho hasta ese momento.

El 18 de septiembre el Cabildo de Mérida redactó una extensa representación dirigida al monarca presentando una enérgica defensa del sistema de trabajo forzoso. Los cabilderos describían con detalle las particularidades de la agricultura en la provincia, determinadas por el tipo de suelo donde no podía cultivarse otro grano más que el maíz, el "abofeteado y perseguido pan", que debía beneficiarse en el metate, "trabajo muy conforme y nada improporcionado a las fuerzas mujeriles de las indias, como que desde sus tiernos años las emplean sus padres en este beneficio". Desde luego rebatieron también, uno a uno, todos los argumentos esgrimidos por Gómez de Parada en el mismo sentido que lo había hecho el gobernador, pero abundando en explicaciones. Baste como ejemplo que, ante la mencionada acusación de que una parte de la leña que debía traer el indio diariamente para el servicio de la casa se vendía y con el importe se les pagaba su salario, adujeron que no todos los días la traían, además la leña era de mala calidad y por tanto no completaban las cargas para poder venderlas, que su acopio era fácil pues los montes estaban tan cercanos a la ciudad que "en saliendo de las calles principales se encuentra la densa espesura de sus árboles". Sin embargo, los empeños de los cabilderos eran a veces traicionados por sus propios argumentos, como en el caso de su réplica a la acusación sobre la excesiva distancia, para lo que no encontraron mejor excusa que decir se ocasionaba porque los pueblos lejanos estaban muy poblados, en tanto que los comarcanos a la ciudad se miraban "exhaustos y despoblados".¹²² Desde luego no ofrecen explicación alguna sobre el motivo de esta diferencia entre los pueblos, derivada de su cercanía o lejanía de la capital provincial.

La representación del Cabildo meridano sube de tono cuando levanta una fuerte acusación contra el obispo al calificar como calumnias sus alegatos, con base en declaraciones de las personas más antiguas y calificadas de la provincia y en juramentos de los propios caciques y justicias indígenas. Al igual que lo hicieran quienes justificaron la orden para su cancelación, el Cabildo decía apegarse a la legislación al sostener la licitud del servicio y afirmar que las condiciones yucatecas eran aquellas de excepción contempladas por Solórzano en su *Política Indiana*, libro dos, capítulo seis. Pero no se limitó a recurrir al marco legal, pues de manera insistente se señaló la observancia consentida de una costumbre antigua que había sido legítimamente introducida por los primeros conquistadores y se

¹²¹ Ibid, 24v-25r.

¹²² AGI, México 1020, Representación del Cabildo de Mérida al rey, Mérida a 18 de septiembre de 1722, ff. 55r-65r.

practicaba invariablemente "con ciencia y consentimiento" del rey. Nuevamente se apeló a las ordenanzas del doctor García de Palacios para avalar su posición al afirmar que fueron aprobadas y confirmadas por el rey y que habían funcionado "como ley municipal de esta provincia".¹²³

El real consentimiento al trabajo forzoso se pretendía probar al hacer una relación de muy diversos asuntos que tenían que ver con el servicio y que habían sido tratadas en la metrópoli: precisiones sobre el funcionamiento de la tanda, cargos que en diversas residencias se habían hecho contra los jueces por no haber distribuido equitativamente el servicio o por haberlo usado en beneficio propio, o problemas específicos como una cédula real de 1638 que ordenaba se le devolviese el servicio a un canónigo a quien se le había enajenado. Plantear estas situaciones servía a los cabilderos para sostener que la actuación real había conocido y permitido en repetidas ocasiones el servicio, por lo que "ha quedado en su fuerza y vigor la dicha costumbre por la tácita aprobación y consentimiento de su majestad".¹²⁴

Finalmente, para reforzar la petición que hacía al rey, el Cabildo de Mérida volvió a argumentar sobre la necesidad del trabajo forzoso aduciendo tanto la condición de los indios como la de los españoles, y sobre las negativas consecuencias de su cancelación. La condición asignada a los indios era una naturaleza tendiente al ocio, y se amarraba con la condición asumida por los españoles de ser incapaces para los trabajos serviles. No concebían que el rey quisiese quitarle a una pobre viuda de condición noble la única india que tenía para su servicio, por ser "delicada y no hecha al ejercicio de un metate", o que la pobre esposa de un español ausente, por estar dedicado sin sueldo a la defensa de la tierra, "se vea precisada a reventar en un metate sin tener a quien enviar por las precisas menudencias a la plaza". La necesidad que los vecinos afirmaban tener del servicio se corroboraba porque éste era la única recompensa que esperaban por acudir a la defensa de la tierra a costa de su propia hacienda, pues no tenían "más salario ni mira que la de lograr un indio o india de servicio".¹²⁵

De estas condiciones que obligaban al trabajo forzado se derivaban lógicamente las consecuencias negativas de su cancelación. A diferencia de la posición del obispo que sostenía que la remuda constante de indios de servicio impedía su cristianización y civilización, los cabilderos afirmaban que el trato con los españoles evitaba que los indios huyesen a los

¹²³ Ibid, ff. 59r-60r.

¹²⁴ Ibid, ff. 60r-v.

¹²⁵ Ibid, f. 62v.

montes "para lograr con más anchuras sus antiguas idolatrías", con el ejemplo de su vida cristiana y política "tan antigua como la misma provincia, pues no reconoce novedad en este quinquenio ni ejemplos nuevos que la exciten, y entrándoles por los ojos las cultivan".¹²⁶ Se trata de una clara referencia a las acusaciones del obispo sobre la poca cristiandad y vida política en Yucatán, acusación que, como ya se mencionó, generó una airada reacción. Otra perniciosa consecuencia, a decir del Cabildo, sería la sublevación de los indios porque se habían experimentado intentos de alzamiento y rebelión en las ocasiones en que por algún motivo habían estado libres del servicio. Finalmente el Cabildo pedía el sobreseimiento del despacho real, y por tanto la continuidad de la tanda.

El obispo, cada vez más solo, se quejó ante el rey en noviembre del propio año de 1722 por las diligencias auspiciadas por el gobernador y por el Cabildo de Mérida, y acusó a los promotores de ser jueces, testigos y partes, y de pretender obstaculizar la realización de su sínodo y "levantar polvo con qué obscurecer la verdad". Sabiendo que un regidor estaba ya en camino a España a presentar sus querellas, decidió enviar a su secretario, el doctor don Buenaventura Monsreal, para informar al rey. Suplicaba entonces al monarca mandase advertir a los regidores que debían aplacarse y pedía castigo, en caso necesario, para tres o cuatro que, en su opinión, eran los únicos instigadores. Además solicitó una amonestación para el gobernador por dejarse llevar tan fácilmente por las opiniones de los cabilderos que pretendían vivir "totalmente sin ley ni razón conforme al desorden que ha habido siempre".¹²⁷ También el apoderado sustituto del obispo, don Joseph Pérez de Santoyo, presentó ante la Audiencia una petición pidiendo la nulidad de las diligencias con base en una serie de señalamientos: las contradicciones en las que cayeron los testigos, la facilidad con la que se conseguían testigos falsos,¹²⁸ la falacia de la necesidad del servicio forzoso, la desproporción en los jornales y el cuestionamiento de la validez de la costumbre al considerarla "detestable corruptela". De manera que el apoderado afirmaba en su petición que los autos formados por el gobernador "nada prueban" y cuestionaba todos y cada uno de ellos.¹²⁹

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ AGI, México 1020, Petición al rey del obispo de Yucatán, Mérida a 12 de noviembre de 1722, ff. 479r-480v.

¹²⁸ Señala el apoderado el caso de un religioso franciscano que moribundo declaró había sobornado testigos para avalar la anulación de su profesión eclesiástica por tan sólo 4 reales que pagó a cada uno y añade el apoderado: "qué no harán en lo que tanto les importa como es el servicio de los indios e indias". Ver AGI, Petición presentada ante la Audiencia de México por el apoderado del obispo don Joseph Pérez de Santoyo, México a 23 de noviembre de 1722, f. 462v.

¹²⁹ AGI, México 1020, Petición presentada ante la Audiencia de México por el apoderado del obispo don Joseph Pérez de Santoyo, México a 23 de noviembre de 1722, ff. 460v-466v.

Esta petición de nulidad fue contestada ante la Audiencia por el procurador de la provincia Francisco Galindo en el mes de diciembre¹³⁰, rebatiendo todos sus argumentos y negando que el servicio fuera perjudicial. Solicitó nuevamente se suspendiese la ejecución de la real provisión y se diesen por presentados y válidos los autos y diligencias, que ocupaban 152 fojas, para hacer justicia. Entre estos autos había declaraciones que pretendían abogar por la utilidad del servicio al señalar que las justicias indígenas habían continuado enviando voluntariamente los semaneros que les tocaba, a pesar de la prohibición del obispo, y así los propios caciques remitían los indios para la tanda y repartimiento "sin que sea necesario el ir a conducirlos, cuyo hecho manifiesta por sí solo la libertad con que lo ejecutan".¹³¹

El apoderado del obispo presentó en enero de 1723 ante la Audiencia una refutación descalificando una vez más los autos presentados por Galindo y denominándolos como "un dilatado volumen de testimonios impertinentes". Denunció que fueron hechos sin la necesaria participación del obispo y ante el gobernador, quien era parte interesada en el asunto por los beneficios que sacaba del cobro por expedición de mandamientos de trabajo nuevos y por el refrendo de los antiguos. También cuestionó la validez de las declaraciones de los indios a favor del servicio por la presión que implicaba el temor a los españoles, que los tenían "tan amilanados y abatidos que si no tienen un obispo celoso como mi parte, que a su costa los defiende y protege, son tratados más crudamente que las mismas bestias". Además acusaba a seis regidores¹³² de ser los instigadores de la resistencia a la reforma y de "conmover los pacatos ánimos de aquellos pobres moradores".¹³³

Los cabildos de Mérida, Valladolid y Campeche persistieron en sus diligencias, y el 8 de marzo enviaron una nueva petición conjunta a la Audiencia en México a través de su procurador Juan de Zuazua y Múxica. En ella repetían, con algunas variaciones en ejemplos y casos concretos, los mismos argumentos de la representación del Cabildo de Mérida de 18 de septiembre del año anterior para abogar por la continuidad del trabajo forzoso y señalar las perniciosas consecuencias que la libertad de los indios conllevaba. Una de las más graves sería la posibilidad de que los indígenas se uniesen con los corsarios extranjeros "por la

¹³⁰. AGI, México 1020, Petición del procurador de la provincia de Yucatán Francisco Galindo ante la Audiencia para que no se ejecute la cancelación del servicio, México a 24 de diciembre de 1722, ff. 467r-476v. Galindo insistió en esta petición ante la Audiencia el día 5 y el día 14 de abril de 1723, ver AGI, México 1020, ff. 488v-499v.

¹³¹. AGI, México 1020, Petición del procurador de la provincia de Yucatán Francisco Galindo ante la Audiencia para que no se ejecute la cancelación del servicio, México a 24 de diciembre de 1722, f. 476r.

¹³². El apoderado señala a Juan de Zuazua, Juan del Castillo, Antonio de la Helguera, Juan del Campo, Nicolás Carrillo y Antonio Ruiz de la Vega. Zuazua y Ruiz de la Vega fueron enviados a México como procuradores de la provincia para defender el servicio forzoso.

libertad de conciencia que tanto les tira a sus desórdenes e idolatrías”, además de calificarlos como “los más guerreros de todo el reino de la Nueva España”. En esta representación solicitaban una real cédula que ordenase la continuación del servicio mientras se resolvía la controversia.¹³⁴

La enérgica oposición a las medidas tomadas para ir erradicando el servicio personal obligó a Gómez de Parada a enviar una carta al rey el 9 de marzo de 1723. Le informaba haber conseguido la provisión en la Real Audiencia y haberla puesto en ejecución tan pronto la tuvo en sus manos notificando a los diversos implicados: el Cabildo, el gobernador y los curas y doctrineros. Sin embargo, el obispo airadamente denunciaba que los regidores del Cabildo meridano se habían reunido, con el favor disimulado del gobernador, y le habían remitido un exhorto por medio del cual le pedían explicase sus denuncias sobre la poca cristiandad que encontró en la provincia. Gómez de Parada señalaba que el Cabildo no tenía autoridad para hacerle un exhorto sobre su actuación como obispo y acusó a los cabilderos de encubrir sus verdaderas intenciones. El lenguaje de esta denuncia es ilustrativo del tenor de la controversia, pues niega la validez de la petición en los términos siguientes:

como si para examinarme lo que en esta materia hubiese hecho o dejado de hacer tuviese alguna autoridad este Cabildo o estuviese yo obligado a dar razón de lo que en ella he solicitado promover a unos hombres legos y de ningún cultivo, o tuviesen vuestra autoridad real para hacerme tales exhortos, perdiéndome el respeto para provocarme como a mi antecesor y ponerme en tales lances que me viese precisado a desistir del intento principal.¹³⁵

Agregó estar seguro de que el ánimo de los cabilderos no era otro que el “incitar inquietudes para que nunca tenga efecto la reformatión de sus desórdenes”, por lo que se limitó a contestarles “con alguna aspereza” que se limitaran a obedecer las órdenes reales, dejaran la sedición y no le quitaran el tiempo que tan valioso le era para la celebración de su Sínodo; de no hacerlo así, los amenazó con valerse de la autoridad real y de su jurisdicción para contenerlos. Denunció también que, a pesar de esta advertencia, habían seguido realizando juntas y propalando informes y rumores en el sentido de que las medidas eran contra el bien

¹³³. AGI, México 1020, Petición ante la Audiencia del apoderado del obispo de Yucatán, México a 21 de enero de 1723, ff. 477r-479v.

¹³⁴. AGI, México 1020, Petición del procurador de los Cabildos de la ciudad y villas de Yucatán Juan de Zuazua y Múxica ante la Real Audiencia para que se mantenga el servicio personal, México, 8 de marzo de 1723, ff. 32r-36r.

¹³⁵. AGI, México 1020, Carta al rey de Parada informando lo que ha pasado sobre la cancelación del servicio personal, 9 de marzo de 1723, ff. 38r-39v.

común. Al enterarse que enviaban un procurador ante la Audiencia para representar sus reclamos, remitió a su secretario a la ciudad de México para conocer este asunto además de presentar su Sínodo, con la intención de contener a los regidores sediciosos.

A decir del obispo, el único fin de su carta era informar al rey de lo sucedido y asegurarle que, si no fuera porque el gobernador quiso dar gusto a tres o cuatro regidores que movían a los demás y a algunos otros vecinos de quienes dependía para salir bien librado de su juicio de residencia, no habría dificultad alguna para reformar el servicio personal, sobre todo si se hacía paulatinamente a lo largo de uno o dos años. En este tiempo los vecinos podrían enseñar a moler el maíz a las muchas indias "que tienen de criadas voluntarias en sus casas", como sucedía en el resto de la Nueva España. Como argumento a su favor, decía que ni en Tabasco ni en el convento de monjas se recurría al servicio forzoso; por lo tanto, no era necesario en el resto de la provincia. Sin embargo reconocía que en este asunto, como en los demás que concernían a los indios, no podría dar prueba

conveniente por ser cierto que todos, hasta los eclesiásticos por sí y por sus parientes, son interesados en que no se conozca, y que es tanta la sujeción en que tienen a estos indios que ellos mismos la ocultarán y contra ella jurarán en su perjuicio si para ello quisiese influirles cualquiera que sobre ellos tenga alguna autoridad.¹³⁶

Por estas razones, y por no verse envuelto en un largo litigio, el obispo desistió de proceder contra el gobernador por haber ordenado a los caciques y justicias que continuasen prestando el servicio personal por tandas, y sólo suplicó al rey lo amonestase, así como también a los regidores, y les ordenase esperar sus órdenes y acatarlas.

Entre los opositores de Gómez de Parada se contaron también no pocos eclesiásticos. Una evidencia en este sentido fue una curiosa nota enviada por el capitán Francisco Raimundo González a su hermano Ignacio, que acompañaba una carta del cura del pueblo de Kikil, hermano de ambos, con cierta información que el prelado le había solicitado y que le debía hacer llegar. El texto fue integrado en autos como prueba de las maquinaciones para tergiversar los informes de los eclesiásticos. Según la nota, el primer informe que había enviado el cura fue devuelto por el obispo descalificándolo, a decir del remitente "por estar en Dios y en justicia" y no a la "medida de su modo de proceder". Al devolver el primer informe, Gómez de Parada le habría escrito una carta al beneficiado de Kikil en términos tales de

reproche "que ni a un indio; que por poco le quita la vida". Finalmente aseguraba que el cura estaba tan sentido que si no tuviese deudas renunciaría a su curato, porque decía que este ministerio sólo era bueno para "hombres malsinos, sediciosos, cuentistas, etcétera, y no para hombres honrados, españoles y cristianos".¹³⁷

Ante la oposición a las reformas, Gómez de Parada no sólo le escribió al rey sino que envió una nueva representación ante la Audiencia, a través de su apoderado Juan Francisco de Córdoba, quien la presentó el 17 de abril.¹³⁸ En este escrito se incluyeron muchos argumentos legales que rebatían los esgrimidos por la parte contraria, mismos que fueron calificados como pretensiones irregulares y adversas a todo derecho además de falsas, pues el apoderado se preguntaba si estos enemigos de los indios pensarían que con tanta falsedad habrían "de engañar la perspicacia lince de vuestra alteza? Debieron de creer que sólo con amontonar papeles habían de conseguir obscurecer la verdad". Calificó la oposición a las medidas correctivas como el grito de los poderosos "resentidos de perder las inicuas comodidades que en el sudor de tantos indefensos tenían". Nuevamente se cuestionó la validez de los autos del gobernador Cortayre, por ser parte interesada así como todos los testigos; en cambio se insistía que el obispo no tenía más interés que "la gran compasión de ver a aquellos miserables indios tan vejados y abatidos, que más que troncos insensibles parecen, pues ni respirar pueden". Al señalar que los autos fueron hechos sin conocimiento ni representación del prelado, el apoderado cuestionaba la validez de las declaraciones de los testigos, los testimonios de los escribanos y las consultas de los Cabildos, pues de ser ciertos "¿por qué rehusan que mi parte lo sepa?; si inciertos ¿por qué lo escriben?"¹³⁹

El apoderado episcopal basó su réplica en las mismas declaraciones de testigos contenidas en los autos presentados por la parte contraria y señaló contradicciones precisas para negar que el servicio fuese necesario al mantenimiento de la provincia, y aun en el caso de que lo fuera tampoco sería lícito; negó que su finalidad fuese el bien común y público pues se destinaba a suplir necesidades de particulares, lo que las leyes prohibían. En este punto se rechazaban argumentaciones sobre los supuestos beneficios que el servicio forzoso acarrearía para la real hacienda y para la comodidad de la república, pues sólo debía tolerarse para cosas forzosas o inexcusables, pero de ninguna manera para "la privada utilidad de aquellos

¹³⁶ Ibid, f. 39v.

¹³⁷ AGI, México 1020, Papeleta enviada por Francisco González a Ignacio González, sff, presentada en autos en Mérida a 9 de noviembre de 1723, f. 875r.

¹³⁸ AGI, México 1020, Representación del apoderado del obispo Gómez de Parada don Juan Francisco de Córdoba, México a 17 de abril de 1723, ff. 500v-518v.

ociosos vasallos, en cosa que no es precisa".¹⁴⁰ También se rechazaba el supuesto beneficio recibido por los indios pues se enumeraron, con nombres y fojas precisas, las alusiones de muchos testigos españoles que mencionaban casos de malos tratos contra los semaneros. Pero fundamentalmente se cuestionaban las declaraciones vertidas por los propios indígenas, no por ser parte interesada sino compelida, y se levantó una dura acusación: que estas declaraciones fueron pensadas "muy despacio" por los vecinos "y me lo hace creer su estilo, cuyas cláusulas en lo material tan bien ordenadas convencen que otra testa que de indios las produjo".¹⁴¹

Finalmente la parte del obispo insistía en dos razones para cancelar el servicio compulsivo: que era para particulares, lo que estaba prohibido, y aun en caso de ser para el bien común no era necesario pues se podía conseguir voluntario. El alegato sin embargo, contemplaba la posibilidad de tolerar el servicio forzoso si se le consideraba de utilidad pública, pero proponía ocho condiciones: 1) que los indios fueran holgazanes y no trabajasen en sus tierras, y se ocupase a aquellos de las otras clases por el mismo motivo, 2) que las obras fueran útiles y necesarias a la república, 3) que se les dejase tiempo suficiente para atender sus conveniencias propias y sus familias, 4) que tuviesen edad competente, lo menos 18 años, 5) que la distancia no excediese las leguas previstas en la ley, 6) que se pagasen salarios competentes y adecuados al trabajo, 7) que no se repartiesen a particulares y 8) que no se estorbases su adoctrinamiento y observancia religiosa.¹⁴² El apoderado del obispo afirmó que ninguna de estas condiciones se cumplía en la provincia yucateca.

Los efectos de la suspensión del servicio

Como parte de su estrategia para reformar el servicio personal, el obispo hizo publicar en todos los pueblos la provisión emitida por la Audiencia de México para la suspensión del

¹³⁹ Ibid, f. 514r, 502r, 504r y 509r.

¹⁴⁰ Ibid, f. 518r.

¹⁴¹ Ibid, f. 507v. Esta acusación de la parte del obispo basada en una apreciación de estilo hace evidente los problemas que generaba la traducción de la lengua maya, como lengua franca en la provincia. Como ejemplo de este problema para la contraparte, el procurador de la provincia acusa al intérprete del obispo, el cura Pedro del Espíritu Santo, de mala conducta, pues siendo secular y ya ordenado fue enviado al Itzá, de donde fue desterrado y remitido a la cárcel episcopal. De lo que infiere "cómo interpretará y qué de consecuencias perniciosas resultarán de su empleo, haciéndole creer al buen celo de vuestro reverendo obispo que el día es noche en perjuicio de los vecinos porque le parecerá que le complace". Ver AGI, México 1020, Representación del procurador de Mérida, Campeche y Valladolid Juan de Zuazua y Mújica ante la Audiencia, México a 4 de septiembre de 1723, f. 350r.

¹⁴² AGI, México 1020, Representación del apoderado del obispo Gómez de Parada don Juan Francisco de Córdoba, México a 17 de abril de 1723, ff. 514v-516v.

servicio forzoso. Curas y religiosos se abocaron a hacer informaciones con las justicias de cada república sobre el servicio que daban y a quién, así como sobre los agravios que padecían. Con base en las quejas recibidas se comenzaron a ejecutar disposiciones específicas para suspender el servicio a beneficiados con mandamientos, sacando a los indios e indias de las casas. En un escrito enviado al rey en noviembre de 1723, el obispo informaba haber tomado la decisión de no suspender el servicio del todo ni a todos los beneficiados para evitar que se convirtiese en "causa común y común la resistencia", por lo que optó por "ir quitando lentamente de uno y otro particular que diese o tuviese particular causa para que se le quitase"¹⁴³, dando tiempo para ir supliendo el trabajo de moler y hacer las tortillas con las muchas criadas voluntarias que había en las casas.

A raíz de la publicación del bando donde se ordenaba entregar todos los mandamientos de trabajo que tenían a su favor los vecinos, decía el obispo que muchos indios e indias particulares así como justicias de los pueblos habían acudido ante él. Los primeros se quejaban "de sus amas más que de sus amos" por agravios, algunos frívolos, pero la mayor parte verdaderos y graves. Las justicias en cambio representaron, con memoriales a nombre de sus pueblos, problemas por la excesiva distancia, por el corto número de indios entre quienes debían repartir "el crecido de servicios con que cada gobernador los ha ido gravando", así como las personas específicas que abusaban y les infringían agravios. Con esta información, Gómez de Parada fue quitando poco a poco, "cada día tres o cuatro o más servicios" a los vecinos. Especialmente eliminó casi del todo el servicio a los mulatos o mestizos "por parecerme que éstos deben más servir que ser servidos".¹⁴⁴ Otros mandamientos que se privilegiaron en la suspensión fueron los de excesiva distancia y los de *chichiguas*.

Según el obispo, en el caso del trabajo doméstico en Mérida muchas indias se salían de casa de sus amas y se venían a quejar, y si la queja resultaba verdadera por inspección ocular, confesión de los amos acusados o por noticia fidedigna, se cancelaba el servicio informándole al afectado la razón y obligándole a pagar el salario devengado por la quejosa en mano propia. Muchos se negaron al pago aduciendo pobreza, por lo que el propio obispo debió cubrir los salarios y de aquí infería lo mal que habrían cumplido con esta obligación cuando el asunto no se discutía y no había quien protegiese a los indios. Se señalan muchos

¹⁴³. AGI, México 1020, Informe al rey del obispo de Yucatán y remisión de la provisión de la Audiencia, Mérida a 3 de noviembre de 1723, f. 545v.

¹⁴⁴. Ibid, f. 546v.

casos concretos, presenciados incluso por los cabilderos de Mérida que continuamente asistían a casa del obispo a defender sus puntos de vista ante la suspensión. Por ejemplo Francisco Nicolás de la Torre, mendigo público, tenía mandamiento para una *xcam*, a quien el obispo tuvo que pagar tres pesos y medio que le adeudaba el mendigo. Así, agrega, había muchos otros pobres vecinos "que no teniendo camisa tienen criadas de mandamiento". A cierta señora "de la primera representación" se le conminó a pagar siete reales que le debía a su *xcam*, pero la dama le envió seis reales al obispo diciendo no tener más y el prelado se vio precisado a completar el salario. Los curas que acudían a las casas en busca de las indias debían muchas veces suplir el salario y obligar al ama a entregarle su ropa a la semana. Se consignaron también agravios diversos, como el ocupar a las indias en hilados o en buscar leña, u obligarlas a traer al marido para servirse de él gratuitamente "como de cosa accesoria a la mujer, sobre que se han adquirido tanto dominio". Se relevó también del servicio a una india enferma que era obligada a trabajar tanto, "que si fuese bruto se le dejaría con más piedad descansar".¹⁴⁵

En la labor reformista del obispo Gómez de Parada es importante destacar también el efecto que debió tener entre indios y españoles la décimo novena instrucción dada a los curas que administraban pueblos de indios.¹⁴⁶ Esta orden los conminaba a informar a sus feligreses sobre derechos y obligaciones de acuerdo con la legislación. Sabiendo que muchas leyes del Imperio condenaban el trabajo forzoso, se pretendía de esta manera impulsar los sistemas libres de contratación. En la instrucción se explicaba que por "la simplicidad y corto ánimo" de los indios de esta provincia se les tenía engañados y amedrentados para que hicieran muchas cosas que no debían hacer, contra su voluntad y en su perjuicio. Había que enseñarlos y aconsejarlos para que se librasen de aquellos que pretendían obligarlos "a lo que no deben los pobres". Ya durante la visita episcopal el obispo había explicado a los indios desde el púlpito las obligaciones que tenían para con Dios y para con sus superiores eclesiásticos y seculares y demás personas con quienes trataban, pero también les advirtió sobre las obligaciones indebidas que "unos y otros les habían impuesto contra toda razón y justicia" y los medios para librarse de ellas. En caso de que el cura considerase necesaria la intervención del obispo, debía escribirle solicitando ayuda. Sin embargo se les advertía que esta defensa les habría de acarrear la animadversión de quienes se beneficiaban de la situación imperante, pero que se debían alegrar "con la esperanza de haber de tener de Dios el premio en el Cielo y también de nosotros en cuanto podamos recompensárselo".

¹⁴⁵. Ibid, ff. 547v-548v.

En caso de no obedecer, se les levantaría un grave cargo pues los curas eran el único recurso para "darles a todos luz y remedio de las tinieblas y errores en que están". Sobra señalar el impacto que la difusión desde el púlpito de los deberes, pero sobre todo de los derechos de los naturales, tendría entre quienes se beneficiaban del servicio personal forzoso, así como entre los propios indios.

En estas instrucciones encontramos algunos de los cuestionamientos contenidos en la representación del obispo ante el Consejo sobre los excesos en el servicio personal. Por ejemplo, la novena indicación previene a los curas sobre el destino de los niños huérfanos que debían encomendarse a personas piadosas que se comprometiesen a educarlos y enseñarles la doctrina cristiana, las buenas costumbres y el modo de ganarse la vida. Se consideraba necesaria esta prevención porque se denunciaba como "una detestable hipocresía" el colocar a los huérfanos, con el pretexto de su instrucción, a servir a diversos españoles, quienes nada les enseñaban y "sólo se sirven de ellos para sus conveniencias". Se mandaba expresamente encargarlos a sus propios parientes para ser educados en su mismo pueblo, y en caso de no tenerlos, se debían entregar a españoles confiables de quienes se pudiese esperar "el bien de estos miserables".¹⁴⁷

La vigésima instrucción ordenaba a los curas acatar los lineamientos de la Iglesia sobre la libertad inherente al sacramento del matrimonio, previniendo las coacciones de parientes, amos, justicias y encomenderos y haciendo información suficiente sobre la falta de impedimentos, no limitándose al testimonio de los dos que "para sólo este oficio eligen los indios cada año". Se pretendía también poner remedio a consecuencias nocivas derivadas del trabajo forzoso como la separación de los matrimonios, considerada como un abuso generalizado. Esta era una práctica en la que participaban tanto los eclesiásticos como personas seglares, "por un vil interés de pocos reales", mediante la cual retenían a las indias casadas impidiéndoles estar con sus maridos, por lo que muchos de ellos se apartaban para siempre de sus mujeres. Por tanto se mandaba que, bajo pena de excomunión mayor, ninguna persona impidiese a las indias casadas estar con sus maridos "pues para ello tiene el primero y más justo derecho". Los curas debían permitirle a las indias de su jurisdicción abandonar su pueblo cuando las requiriese el marido en otra parte de la provincia; en caso contrario la pena ascendería a 25 pesos para el cura infractor. Si otra persona impidiese la salida de la india, ya sea el encomendero, amo u otro cualquiera, el cura debía remitir la información ante el obispo, bajo la pena de otros 25 pesos a quien no lo hiciese, para poder citar al

¹⁴⁶. *Instrucciones para los curas*, en Solís y Peniche, *Idolatría y sublevación*, pp. 223-224.

¹⁴⁷. *Ibid.*, pp. 217-218.

transgresor y "declararlo incurso en la censura" y así poner el remedio a tantas "ofensas de Dios y opresiones de inocentes".¹⁴⁸

El obispo, al ejecutar la suspensión parcial del servicio, canceló tan sólo en la ciudad de Mérida 115 mandamientos que representaban, según el prelado, menos de la cuarta parte de los existentes.¹⁴⁹ También logró que se diese buen trato a los indios pues en pocos días ya no acudían a quejarse, de manera que pudo descansar de sus continuas querellas. Algunas personas comenzaron a buscar servicio voluntario pensando que nunca más habría mandamientos. Según el obispo estas medidas no causaron dificultades, conmoción alguna ni daño público, aunque señala las contrastantes reacciones entre indios y españoles, pues los primeros, especialmente las mujeres, le tendían las manos "en agradecimiento a su libertad", mientras que los segundos contuvieron su enojo "en los términos de un puro sentimiento".¹⁵⁰

Muy diferente fue en cambio la opinión del gobernador Cortayre sobre las reacciones por la suspensión, pues le escribió al rey que había "displicencia y movimiento en los ánimos", ocasionados por la real provisión, entre todos los vecinos de la tierra "por no haber alguno en ella que pueda vivir sin ocupar los indios"¹⁵¹, pues incluso el propio obispo recurría al servicio pagando lo mismo que los demás. Pero más radical fue la opinión del Cabildo de Mérida, para quien la cancelación del servicio había ocasionado una "conmoción universal" en las repúblicas de españoles y "turbación no pequeña" entre los pueblos de indios, porque se había privado a los vecinos "del único (y por eso más sentido) medio y remedio de mantener la vida y conservar de su supremo dueño los dominios".¹⁵²

A pesar de que la suspensión fue parcial, los defensores del servicio compulsivo la consideraron una grave amenaza para el futuro. A decir de un regidor meridano, de continuar estas suspensiones "tendría efecto la absoluta privación del referido servicio de todos los vecinos" y advertía también sobre los peligros que se generaban en el sentir indígena ante la publicación de la comisión, pues "con el natural novelero de los indios causó entre ellos mucho orgullo, siendo lo más apreciable que apetecen el retiro de la comunicación de españoles y negarse totalmente a su servicio".¹⁵³ El procurador de la provincia denunció que la suspensión

¹⁴⁸ Ibid, pp. 224-225.

¹⁴⁹ Según diversos alegatos de los defensores del servicio forzoso, el número de cancelaciones representaba casi la mitad del total de mandamientos para la ciudad de Mérida y fueron realizadas en un corto lapso de quince días.

¹⁵⁰ AGI, México 1020, Informe al rey del obispo de Yucatán y remisión de la provisión de la Audiencia, Mérida a 3 de noviembre de 1723, f. 549r.

¹⁵¹ AGI, México 1020, Carta al rey del gobernador de Yucatán, Mérida, 16 de septiembre de 1722, 26r.

¹⁵² AGI, México 1020, Representación del Cabildo de Mérida al rey, Mérida a 18 de septiembre de 1722, ff. 55r-65r.

¹⁵³ AGI, México 1020, Petición al gobernador de Yucatán del capitán Antonio Ruiz de la Vega para que los indios vuelvan a declarar sobre el servicio, Mérida a 13 de agosto de 1723, f. 812v.

del servicio no había abarcado a los semaneros al servicio de los eclesiásticos.¹⁵⁴ Los caciques de los barrios de Mérida dejaron de enviar semaneros para el servicio de los vecinos al saber que se había suspendido a los intérpretes de su prerrogativa de convocar la tanda, por lo que algunos vecinos ocurrieron infructuosamente ante el obispo a suplicarle continuase asignándoles el servicio, recibiendo como respuesta que acudiesen al rey que lo había mandado quitar, y así ninguno se atrevía a volver a pedirlo. Entonces sus mujeres probaron el duro trabajo de moler el maíz en lugar de las semaneras.¹⁵⁵

Los vecinos temían las reacciones de los indígenas ante la suspensión. Según el procurador de la provincia eran notorios los muchos escándalos que habían causados los indios e indias "con sólo la noticia de la dicha real provisión", diciendo que el obispo había ordenado que quien quisiera criados que comprara esclavos, recogiendo los caciques a los indios de las casas y desamparando el servicio de las casas reales donde se hospedaban los pasajeros.¹⁵⁶ Los capitanes de las compañías españolas del batallón de Mérida incluso prevenían al gobernador de "alguna sublevación de los indios que justamente se recela de la indocilidad de sus naturalezas", pues aunque apenas se estaba difundiendo la noticia de la cancelación de la servidumbre forzosa, ya se encontraban representando querellas en los tribunales.¹⁵⁷ Declaraciones posteriores de diversos vecinos de Mérida coinciden en señalar que la actitud de los indios semaneros tenía la intención de provocar "con desvergüenzas, gritos y voces descompuestas a los amos y amas, motivándoles a que les pusiesen las manos para tener pretexto de irse a quejar". Además en las calles y plazas de la ciudad andaban en bandadas y turbas "profiriendo baldones y vituperios contra los españoles".¹⁵⁸ Todos los testigos consignan que estos grupos de indios proclamaban haberse "acabado el tiempo de que sirviesen a los españoles y llegado el caso de que estos los sirvieran a ellos".¹⁵⁹ Esta alusión al cambio por el tiempo cumplido refleja la fuerza y continuidad de la ideología maya

¹⁵⁴. AGI, México 1020, Representación del procurador de la provincia Antonio Ruiz de la Vega ante el gobernador, Mérida a 3 de septiembre de 1722, f. 715r.

¹⁵⁵. AGI, México 1020, Petición al gobernador de Yucatán del capitán Antonio Ruiz de la Vega para que los indios vuelvan a declarar sobre el servicio, Mérida a 13 de agosto de 1723, f. 813r.

¹⁵⁶. AGI, México 1020, Representación del procurador de la provincia Antonio Ruiz de la Vega ante el gobernador, Mérida a 3 de septiembre de 1722, f. 701r.

¹⁵⁷. AGI, México 1020, Petición de los capitanes del batallón de la ciudad de Mérida al gobernador, Mérida a 16 de septiembre de 1722, f. 732v.

¹⁵⁸. Ver la pregunta No. 8 del Interrogatorio presentado por Antonio Ruiz de la Vega procurador de Mérida, presentado en Mérida a 3 de julio de 1724, en AGI, México 1021, ff. 253r-256r.

¹⁵⁹. AGI, México 1021, Declaración del capitán don Simón de Salazar y Villamil, Mérida a 6 de julio de 1724, ff. 281r-282r.

imbuida del concepto cíclico del tiempo, pues se asemeja a las referencias que en este sentido encontramos en otros momentos de la historia indígena yucateca.¹⁶⁰

Los efectos de la suspensión del servicio también incidieron en las criadas permanentes, llamadas voluntarias, que había en las casas de los vecinos. Una alusión a las indias que padecían esta condición servil se contiene en un escrito del procurador de la ciudad de Mérida que argumentaba sobre la imposibilidad de suplir el trabajo forzoso de mandamiento con el voluntario. Según el procurador, muy pocos vecinos -aunque fueran ricos- tenían este tipo de servicio por ser escaso; solían ser niñas huérfanas criadas en las casas, pero que a los doce años "son muy pocas las que permanecen porque las más vuelan a sus solturas". Se negaban a realizar el trabajo de las semaneras porque si un día las ponían a moler "el segundo cogen la puerta de la calle y no vuelven a entrar por ella", de manera que con la suspensión de los mandamientos se huirían definitivamente de las casas. Insistió en la imposibilidad de retener a las criadas si se les imponía el trabajo del beneficio del maíz porque "si las de mandamiento interpoladas no quieren servir, ¿cómo -sin este alivio- han de permanecer las otras pudiendo coger de su voluntad la propia libertad saliéndose?"¹⁶¹

Ciertamente la revisión del sistema de asignación de servicio a través de los mandamientos tuvo eco entre los indios; pues muchos caciques presentaron ante el obispo peticiones de rebajas para su cuota que fueron atendidas incluso con la suspensión total. Según el capitán Ruiz de la Vega cuando los semaneros se enteraban que sus caciques llegaban a Mérida se salían de las casas donde servían, se juntaban con ellos y presentaban escritos "de las quimeras que imaginaban", quejándose de malos tratos, de trabajo excesivo y de que les negaban la comida. Ante las acusaciones, el obispo mandaba a los curas con los caciques a sacar a los indios de las casas, que se quedaban sin el servicio a pesar de que sus dueños intentaban rebatir los cargos que les imputaban. Otros indios simplemente se retiraban

¹⁶⁰ En la documentación relativa a la sublevación de Sahcabchén de 1668 hay múltiples referencias al tiempo cumplido para el cambio. Por ejemplo fray Juan de Sosa aseguraba que los indios rebeldes proclamaban que "es llegado el tiempo de que salgan de entre los españoles, según su profecía de ellos". Fray Cristóbal Sánchez asegura que entre los planes de los sublevados estaba tomar a las mujeres de Campeche "para que sirvan a las suyas como ellas lo han hecho hasta aquí a los españoles". Los indios de Bolonchén dicen que los alzados proclaman "que ya se acabó la guerra de los españoles y se pasó ya la grandeza de ellos". Una carta venida de algún lugar de la montaña dice de manera categórica: "pasose ya el tiempo de servirlos y de pagarles tributo". Finalmente una carta de varios caciques de la montaña establece "que ya pasó el tiempo de la prosperidad y dominio de los españoles y no queremos verles más las caras". Ver Solís y Peniche, *Idolatría y sublevación*, pp. 66, 81, 120, 125 y 129.

¹⁶¹ AGI, México 1021, Petición del procurador de Mérida al gobernador para que declaren testigos según el interrogatorio que presenta, Mérida a 3 de julio de 1724, f. 257v.

con el solo argumento de querer volver a sus pueblos.¹⁶² Un alcalde de Valladolid le escribió al gobernador que, en medio de la conmoción, un indio se presentó ante él y solicitó la reducción de la semana de trabajo a cinco días en lugar de los seis contemplados, excluyendo el domingo, pero que le había ordenado observar la semana completa.¹⁶³

El Cabildo meridano, en representación dirigida al rey, advertía que los indios conducidos por el doctrinero de Santiago a la catedral para la lectura de la provisión de la Audiencia se habían mostrado "inquietos, como atrevidos, en los pueblos, siendo por su inclinación fáciles y noveleros".¹⁶⁴ El escribano público Mathías Montero certificó el 23 de agosto que en esa fecha -como al medio día- vio pasar al cura Pedro del Espíritu Santo, párroco del barrio de Santiago y secretario e intérprete del obispo, a la cabeza de unos 80 indios con sus justicias y habían entrado al palacio episcopal, de donde salieron como a las tres de la tarde, y estaban los indios e indias "dispersos en la plaza en diferentes corrillos".¹⁶⁵ Los indios de los barrios de la ciudad de Mérida, en efecto, fueron conducidos ese día por sus curas, junto con sus justicias, al palacio episcopal. Ante el evidente movimiento, el gobernador envió al defensor de los naturales Antonio de Mézquita para enterarse de lo que acontecía, y éste rindió su declaración sobre los hechos el 29 de agosto, a petición del procurador de la ciudad y villas. Según su testimonio, Mézquita entró al palacio episcopal, encontró a los indios congregados y al poco rato llegó el obispo. El declarante refirió entonces el diálogo sostenido con el prelado:

Gómez de Parada dijo al defensor haber llamado a los indios para invitarlos al trabajo voluntario en su casa, pues no quería "alternarles el precio ni que le sirviesen involuntarios". El defensor le respondió que su pretensión era imposible "porque el indio era de naturaleza [tal] que en teniendo maíz en su casa no serviría a ninguno por su voluntad por ningún dinero". Ante esta aseveración el obispo replicó "no son esclavos ni los podemos forzar". Y esta última frase fue repetida a todos los indios presentes mediante la traducción de Pedro del Espíritu Santo, quien además les preguntó si estarían dispuestos al servicio voluntario. La respuesta, según el declarante, fue ambigua por lo que le dijo al obispo que aquellos que habían respondido afirmativamente "al salir por su puerta habían de decir lo contrario", pero el prelado contestó repitiendo a los indios "que supieran que no eran esclavos". Gómez de Parada

¹⁶². AGI, México 1020, Petición del capitán Antonio Ruiz de la Vega al gobernador de Yucatán, Mérida a 13 de agosto de 1723, ff. 814r-v.

¹⁶³. AGI, México 1020, Papel sin firma de un alcalde de Valladolid al gobernador, s/f, ff. 860v-861r.

¹⁶⁴. AGI, México 1020, Representación del Cabildo de Mérida al rey, Mérida a 18 de septiembre de 1722, ff. 63r-v.

preguntó al defensor cuál consideraba ser el justo jornal semanal, recibiendo por respuesta los jornales vigentes. El obispo preguntó entonces lo mismo a los indios, quienes respondieron seis y ocho reales, por lo que Mézquita le dijo que ni por esos salarios conseguiría trabajo voluntario.¹⁶⁶ El obispo replicó que compraría dos negras y el defensor le cuestionó que cuándo llegarían y aprenderían a moler el pan. Entonces el obispo exclamó "hijo desengáñese, que indias de Yaxcabá no han de venir ni forzadas", a lo que Mézquita respondió "señor, todos lo claman y yo el primero por hallarme cargado de hijos". El prelado le dijo entonces "que muelan los muchachos" y el defensor replicó "son chiquillos y no están hechos a esto ni los demás de esta ciudad". Finalmente Gómez de Parada concluyó este diálogo con la siguiente aseveración: "si a mí no me quisieren servir voluntarios yo me pasaré como Dios fuere servido, con báculo, libro y bordón".¹⁶⁷

El procurador del obispo respondió la acusación levantada contra el prelado en esta declaración del defensor de los naturales. Decía que este defensor lo era sólo de nombre pero enemigo intestino en realidad, y que al asistir al palacio "captó palabras y por no entenderlas las retuerce en oprobio de mi parte" pues se le acusaba de haberles dicho a los indios que no eran esclavos ni podían ser compelidos a trabajar, siendo que con esto sólo cumplió con la ley, dándoles a entender que eran libres y podían contratarse con quien quisieren. Aceptó que el prelado se servía de los indios pero puntualizó que se trataba de trabajo voluntario, cosa que no estaba prohibida, ni se les afectaba su libertad "que el derecho abomina, lo que sí detesta es la compulsión".¹⁶⁸

Los caciques se encontraron ante una inusual disyuntiva: obedecer a las autoridades civiles y seguir enviando los semaneros que correspondían a cada pueblo por el número de mandamientos que tenían asignados, o cancelar la entrega de servidores apegándose a la publicación hecha en todas las iglesias de la orden real conseguida por el obispo. Optaron por recabar información que les permitiese tomar una determinación sobre el asunto. Esta decisión se evidenció en cartas escritas por don Antonio Xiu, don Tomás Cox y Andrés Cauich, caciques de los pueblos de Tekit, Tahdzibichén y Cuzamá respectivamente. Antonio Xiu le

¹⁶⁵. AGI, México, 1020, Certificación del alférez Mathías Montero escribano público, Mérida a 23 de agosto de 1722, f. 682r.

¹⁶⁶. Sobre esta respuesta de los indios, el procurador de la provincia decía que "donde los sirvientes no se miden a pedir los justos y correspondientes salarios deben regularlos a su buen arbitrio los jueces". AGI, México 1020, Representación del procurador de la provincia Antonio Ruiz de la Vega ante el gobernador, Mérida a 3 de septiembre de 1722, ff. 708r-v.

¹⁶⁷. AGI, México 1020, Declaración de Antonio de Mézquita defensor de los naturales, Mérida a 29 de agosto de 1722, ff. 668r-669v.

decía a su encomendero Pedro Ancona que su cura les había notificado el mandamiento real y por tanto le pedía información. Decía en su misiva:

*así nos dirás cómo van quedando las indias de servicio que están en esa ciudad en casa de los españoles, porque estoy discurriendo mandar sacarlas o mandar su trueque de ellas, porque no has de dejar de saber si las quitan de una vez. Así avísame para saber cómo quedan o mandar sus trueques; que ha mucho tiempo están sirviendo. Y no nos culpen acá, porque no podemos hacerles fuerza ni violentarlas.*¹⁶⁹

El cacique de Cuzamá le escribió a doña Catalina Flores, beneficiaria de un mandamiento de servicio asignado a ese pueblo, para informarle que estaba mandando a buscar la india que tenía a su servicio "porque tiene sobre sí muchas cargas. Y le pagarás muy bien su semana". Pero agregó el cacique que no le enviaba su reemplazo, dando como explicación que "no me dieron su trueque por haber pasado un despacho del señor obispo y del señor alcalde para que las paguen y por eso no dieron su trueque. Y así no la dejes de entregar".¹⁷⁰ Por su parte, el cacique de Tekit, junto con el alcalde Gregorio Moan y el escribano Simón Jeque, le informaban a su encomendero Francisco Raimundo González que estaba en camino Lucas Jèque para buscar a su hija que servía su turno "en casa de Castro, porque recibí un papel de mano de mi amo y señor beneficiado de que se acabó esta *xcan* y no tiene trueque". Pero también le solicitaban información al encomendero, pues concluyeron la carta diciéndole: "así me lo escribirás para que yo lo sepa".¹⁷¹ Al parecer la actitud dubitativa de los caciques ante el envío de semaneros se inclinó por la cancelación del servicio, porque el gobernador Cortayre se vio obligado a mandar despachos generales a todos los pueblos ordenando a los caciques que continuasen mandando los indios de servicio que tenían asignados, tanto a la ciudad de Mérida como a las villas de Campeche y Valladolid.¹⁷²

Para impulsar sus medidas reformistas y liberadoras, el obispo recurrió también a la coerción y a los castigos corporales, tanto contra españoles como contra los propios indígenas. Informó al rey haberse visto precisado a dar un escarmiento general "mandando

¹⁶⁸. AGI, México 1020, Representación del apoderado del obispo Gómez de Parada don Juan Francisco de Córdoba, México a 17 de abril de 1723, ff. 504v-507v.

¹⁶⁹. AGI, México 1020, Carta del capitán don Antonio Xiu del pueblo de Tekit a su encomendero, Tekit a 17 de agosto de 1722, ff. 666r-v.

¹⁷⁰. AGI, México 1020, Carta de Andrés Cauich cacique de Cusamá a doña Catalina Flores, s/f, f. 666v.

¹⁷¹. AGI, México 1020, Carta de las justicias del pueblo de Tahdzibichén a su encomendero, s/f, ff. 666v-667r.

¹⁷². AGI, México 1020, Auto del gobernador de Yucatán, Mérida a 15 de septiembre de 1722, ff. 727r-v.

poner en la tablilla a una de las principales matronas de la ciudad",¹⁷³ por los malos tratos que las indias *xcomes* padecían en las casas donde servían. Los indios tampoco escaparon de cierta violencia que acompañó los esfuerzos reformadores. El Cabildo indígena del pueblo de Yobaín se quejaba en agosto de 1723 que el obispo mandó amarrar y azotar dentro de su casa a uno de sus alcaldes. Este alcalde cumplió con la orden de su cura y sacó a las indias de servicio de las casas donde servían en Mérida, pero su delito consistió en no remitirlas con el obispo sino que las había devuelto a su pueblo. El gobernador del mismo pueblo afirmaba también que el obispo lo amenazó con castigarlo de la misma manera si enviaba semaneros e indias de servicio, o daba caballos de carga y avío a los españoles para el acarreo, ya que en adelante debían contratarse directamente con los indios sin intermediación de justicias.¹⁷⁴

Los efectos de la suspensión del servicio seguramente reforzaron en alguna forma la actitud de algunos españoles que se negaban a entregar a los indios semaneros que tenían cuando las justicias de sus pueblos venían por ellos, temiendo no se les diese la remuda correspondiente y quedaran sin el servicio que tanto necesitaban. Entre los delitos contra los indios castigados durante la gestión del gobernador Cortayre y que fueron certificados en agosto de 1722, se señalaron once infractores por esta transgresión. De estos casos, ocho delitos fueron cometidos contra las justicias de los pueblos de los servidores, que venían a buscarlos para llevarlos de vuelta, y algunos de estos justicias fueron incluso sometidos a maltrato físico, en tanto que en los cuatro casos restantes las transgresiones fueron contra parientes que reclamaban a su familiar. A la mayoría de los infractores españoles se les sentenció a pasar cuatro horas en el cepo. (Ver anexo No. 4).

La siempre presente amenaza de insurrección se agravó como consecuencia de los efectos que la reforma tenía en los indios y los opositores del trabajo libre la manejaron insistentemente como argumento para su causa. El peligro de levantamiento, a su parecer, se derivaba de la incapacidad de los indios para hacer uso de la libertad que promovía el obispo. A fines de julio de 1723 diversos informes le llegaron a Cortayre en este sentido. Según un oficial real, en el pueblo de Bécal se estaba tocando en las casas reales un son "que los indios llaman de la guerra" desde que se promulgó el primer despacho del obispo. También refiere que cuando se publicó un edicto en ese pueblo, estando también los de Tepakam, los indios decían públicamente al salir de la iglesia, entre otras cosas que: "Ahora sí ha llegado nuestro tiempo. Hasta aquí los españoles se han hartado de nuestras mujeres, nosotros nos

¹⁷³ AGI, México 1030, El obispo de Yucatán informa sobre los agravios.

¹⁷⁴ AGI, México 1020, Declaración del pueblo de Yobaín, Mérida a 13 de agosto de 1723, f. 869r.

hartaremos de las suyas, y comeremos pan blanco".¹⁷⁵ Otra clara alusión que indica la vigencia de la concepción del tiempo cíclico y su potencial ideológico para promover el cambio. El temor en la villa de Valladolid los hizo solicitar que se incautasen las armas a los indios de su jurisdicción para ser vendidas entre los españoles que no las tuvieran. Según el procurador de la villa, con la libertad que los indios estaban experimentando usaban voces denigrativas y maliciosas contra los españoles y había temor de que se sublevasen por ser

*dichos indios enemigos evidentes que en todo trance que hallen coyuntura de cobrar su libertad -contenida con justicia en servicio del rey nuestro señor y en su bien espiritual por ser la sujeción honesta en que los tienen motivo justificado para atraerlos al gremio y conocimiento de nuestra sagrada fe y cristiana religión- la procuran con el disimulo que es en ellos conocido en la final conclusión de dicha provincia, como muchas veces se tiene experimentado haberlo intentado en diversos tiempos.*¹⁷⁶

La incautación de escopetas se llevó a cabo y el gobernador le informó al rey haber decomisado más de 300 fusiles en el distrito de Valladolid por la inquietud demostrada por los indios desde que el obispo llamó a todas las justicias a Mérida para darles a conocer la comisión librada a su favor y "que les había llegado el tiempo de libertad". Esta novedad ocasionó entre los indios muchos "atrevimientos" por ser gente rústica. Además señaló Cortayre que diferentes mercaderes le habían informado que los indios estaban comprando "mucho más pólvora y plomo de lo que acostumbraban". Ordenó finalmente que los vecinos estuviesen prevenidos con sus armas para atajar cualquier contingencia.¹⁷⁷

La reforma a los repartimientos y al acarreo

Aun cuando el centro de la disputa era el trabajo doméstico, también el sistema de repartimiento y el acarreo forzoso de bastimentos y mercancías fueron reformados por el obispo. Gómez de Parada ordenó la cancelación de los repartimientos forzosos establecidos a través de contratos con los caciques de la repúblicas, y mandó que éstos devolviesen el dinero

¹⁷⁵. AGI, México 1022, Carta de Juan Joseph de Castro al gobernador Cortayre, Chactún a 30 de julio de 1723, ff. 888v-890r.

¹⁷⁶. AGI, México 1022, Petición del procurador de Valladolid ante el cabildo de esa villa para que se incauten las escopetas de los indios, Valladolid a 29 de julio de 1723, ff. 775v-780r.

¹⁷⁷. AGI, México 1022, Carta al rey del gobernador Antonio de Cortayre sobre la incautación de las armas a los indios de Valladolid, Mérida a 21 de septiembre de 1723, ff. 927v-929r.

y algodón que hubiesen recibido para la elaboración de patíes y la recolección de cera, pues los contratos debían establecerse de manera directa entre el comerciante y el indígena particular. En lo que concernía al acarreo, canceló el sistema que funcionaba a través de intérpretes y caciques. Ordenó a los curas que estuvieran pendientes de que las justicias indígenas se limitaran a vigilar que los indios dueños de mulas y otras cabalgaduras acudieran todas las mañanas a la plaza de cada pueblo, con objeto de contratarse de manera directa con aquellos viajeros que tenían necesidad del servicio, quienes debían pagar en propia mano a los dueños.

Las reformas se implantaron mediante un despacho emitido por Gómez de Parada el 15 de junio de 1723 en el cual ordenaba la cancelación absoluta de los repartimientos por mano de cacique, pues esta manera de contratar contradecía la ley porque los indios no debían ser inducidos, atemorizados ni apremiados; de manera que dejaba a los indios particulares en libertad para contratarse con quien quisiesen, "de que a ellos y al común de españoles resulta un sumo beneficio". Esta medida incluyó, además de los repartimientos oficiales, los de particulares que hubiesen sido realizados a través del cacique. Mandó después que los caciques cobrasen estos repartimientos y los entregasen a sus curas, embargando los que ya tenían en su poder, y los concentró hasta tomar las providencias que le fueran indicadas por el superior gobierno. La incautación la realizó secretamente a través de "cuatro clérigos de mi confianza" que debían hacer información sumaria de los repartimientos embargados. Ordenó además a los curas no permitiesen que los jueces repartidores realizaran cobranza alguna, sino que debían retener en su poder el dinero y géneros de los contratos. Según el prelado, este embargo se había hecho sin oposición ni escándalo, contra lo que afirmaba el gobernador Cortayre.¹⁷⁸

El despacho fue ejecutado de manera inmediata pues el dos de agosto —mes y medio después— el gobernador Cortayre ordenó se recibiese la declaración de varias personas del partido de La Sierra que habían tenido problemas por su ejecución. Por ejemplo, Joseph de Cáceres afirmó que estando en el pueblo de Dzan, donde había repartido un poco de algodón y algunos patíes entre los indios de manera voluntaria, lo apresó don Nicolás Leyton, cura del partido de Mama, en presencia de todo el pueblo. Al preguntarle de dónde venía tal orden y las causas de su prisión, el cura respondió que era del obispo pero que no se la podía manifestar pues se trataba de órdenes secretas. Le embargaron sus repartimientos y le

¹⁷⁸. AGN, Tierras 2418, exp. 4; Informe y petición de auxilio del obispo Gómez de Parada a la Real Audiencia, Mérida a 23 de agosto de 1724, f. 113r.

pusieron un par de grillos para ser enviado al palacio episcopal de Mérida, donde lo pusieron en libertad quedando la ciudad por cárcel. Habían pasado ya un mes y ocho días y, al no poder ir al partido de La Sierra, estaba en riesgo de perder sus labranzas.¹⁷⁹ Se recibieron declaraciones de otros nueve españoles que refirieron agravios similares no embargante que muchos alegaron ante los curas los servicios prestados al rey en la provincia, como don Gregorio Carlos Sáenz, vecino de Oxcutzcab, quien afirmó haber concurrido voluntariamente a la conquista del Itzá con sus armas, municiones y caballos, y sin embargo se le prohibió volver a ese partido con pena de dos años de destierro, a pesar de declarar no tener repartimientos.¹⁸⁰

En el caso del acarreo de mercancías, la pretensión de eliminar el papel mediador de los caciques y de los intérpretes provocó una inmediata suspensión del sistema vigente de transporte pues, como vimos en el capítulo I, el eje a partir del cual funcionaba este sistema era precisamente el papel que jugaban estos personajes. Ante las denuncias del obispo, Cortayre presentó una serie de testimonios que avalaban su correcta actuación en lo que se refería a los repartimientos y al acarreo.¹⁸¹ Los comerciantes de la provincia le entregaron una representación al gobernador el 30 de junio de 1723 exponiéndole los problemas suscitados por la cancelación del sistema de acarreo y pidiéndole que hiciera lo propio ante el obispo para que se tomasen las medidas necesarias para remediarlos.¹⁸² En la representación informaban que habían tenido que alquilar barcos en Campeche para traer sus mercancías al puerto de Sisal y de ahí a Mérida ante la falta de mulas en el camino real. El primer perjuicio era el exponer las cargas a los riesgos del mar, aunque se tratara de las más voluminosas y de menos valor. Sin embargo la carga se había detenido en Sisal porque las justicias del pueblo más cercano, Hunucmá, al solicitarles el servicio de carga, ocurrieron ante el cura y mostraron

¹⁷⁹. AGI, México 1022, Declaración de Joseph de Cáceres ante el gobernador Cortayre, Mérida a 2 de agosto de 1723, ff. 761r-762v.

¹⁸⁰. AGI, México 1022, Declaración de don Gregorio Carlos Sáenz ante el gobernador Cortayre, Mérida a 3 de agosto de 1723, ff. 768r-769v.

¹⁸¹. Como parte de su estrategia de defensa, Cortayre ordenó el 21 de junio de 1723 que se sacasen varios testimonios. Uno certificaba la prohibición que había decretado en septiembre de 1721 sobre que los encomenderos de Valladolid no impusiesen repartimientos con pretexto del cobro de tributos. Ver AGI, México 1039, Certificación del escribano mayor de gobernación sobre la prohibición de que los encomenderos de Valladolid hagan repartimiento, Mérida a 21 de junio de 1723, ff. 140r-141v. Otros testimonios se referían al problema del acarreo, pues se trataba del arancel que corría vigente cuando Cortayre entró al gobierno de la provincia y se elaboró en marzo del año anterior de 1721 así como el arancel que impuso con los aumentos en los salarios de los cargadores. Ver AGI, México 1039, Testimonio de la regulación antigua para la carga, Mérida a 21 de junio de 1723, ff. 143r-145r y AGI, México 1039, Testimonio de la nueva regulación para la carga decretada por el gobernador Cortayre, Mérida a 21 de junio de 1723, ff. 147r-148v.

¹⁸². AGI, México 1021, Representación ante el gobernador Antonio de Cortayre de los mercaderes de la ciudad de Mérida sobre el acarreo de mercancías, presentada en Mérida a 30 de junio de 1723, ff. 44v-49v.

al capitán del barco el despacho de Gómez de Parada que cancelaba el acarreo a través de las justicias de los pueblos. Los comerciantes afirmaban que esto sucedía en toda la provincia y que provocaría

*su perdición y total ruina porque, desvanecido el comercio que mantiene los reinos y establece las provincias, ninguna cosa pudiera tener subsistencia, como se ha experimentado en provincias y reinos enteros que han sido muy ricos y abundantes y por haberles faltado el comercio son hoy estériles y exhaustos de habitantes como sucede en la isla de Santo Domingo y otras partes.*¹⁸³

Debido al problema de las cargas detenidas en Sisal por falta de acarreo, el gobernador Cortayre hizo declarar a varios capitanes de barcos que conducían géneros y mercancías a ese puerto desde el de Campeche. Uno de los declarantes, Simón Caraballo, dijo que había traído a Sisal diversas cargas de varios comerciantes de Mérida, y que al solicitar el servicio de acarreo al ministro de Hunucmá, le dio tan sólo nueve mulas y con enfado le dijo que no tenía "criados, ni que él lo era". Pidió entonces el servicio al capitán a guerra del partido, quien afirmó no poder intervenir por el despacho del obispo que comisionaba para este efecto sólo a los eclesiásticos. Finalmente acudió con el cacique y justicias del pueblo, con quienes tampoco encontró el servicio requerido porque le dijeron estar amenazados de azotes por el ministro, "quien tenía clavado un palo en la puerta de su casa para castigarlos si recibían un real de españoles para fletes de mulas". Todos los que declararon coincidieron en los perjuicios que recibían de tener la carga expuesta a la inclemencia del fuego y del agua en casa de paja, indefensa ante los "ladrones de tierra y enemigos del mar".¹⁸⁴

También los empleados de los comerciantes encargados de conducir las cargas escribieron cartas al gobernador, entre ellos un dependiente del propio Cortayre, denunciando la imposibilidad de hallar cabalgaduras y deslindándose de los perjuicios que pudieran recibir los cargamentos.¹⁸⁵ Asimismo se quejaron los "rancheros pescadores" de Sisal porque, ante la imposibilidad de contratar el acarreo con los caciques, no podían abastecer de pescado a la

¹⁸³. Ibid, f. 46r.

¹⁸⁴. AGI, México 1021, Declaración de Simón Caraballo sobre la falta del servicio de acarreo, Mérida a 24 de noviembre de 1723, ff. 96v-97v.

¹⁸⁵. AGI, México 1021, Cartas al gobernador Cortayre de Pedro Castaño y de Pedro Manuel, ambas de 23 de noviembre de 1723, ff. 97v-100v.

ciudad de Mérida estando en vísperas de la cuaresma.¹⁸⁶ Por otra parte, las justicias indias de los tres pueblos que estaban en el asiento de Hunucmá presentaron una petición quejándose de la administración de los fletes a cargo del cura Pedro del Espíritu Santo.¹⁸⁷ Por esta petición consta que el acarreo no se había detenido, pues una de sus quejas fue la muerte de sus mulas por lo continuo y pesado de las cargas, por lo que pedían poder decidir sobre la alternancia de las cabalgaduras.

Además de quejarse por la situación de la carga en Sisal, en su representación al gobernador los comerciantes postularon enfáticamente la imposibilidad del acarreo sin la intervención de los caciques, porque sólo ellos sabían dónde estaban los indios dueños de mulas dada la dispersión en la que vivían -incluso en un mismo pueblo- y además porque los naturales sentían una natural aversión a los españoles, misma que los impelía a rehusar la prestación del servicio aun en contra de sus propios intereses. Por tanto el pasajero en los pueblos, sin la ayuda del cacique y justicias, no encontraría las cabalgaduras necesarias para sus cargas "pero ni aun para transportar la petaca de la ropa de su uso, [...] ignorante de los escondidijos de los indios, distante de sus milperías y repugnándolo los propios indios". Abundaron sobre la conveniencia del sistema antiguo de acarreo forzoso y al referirse a las leyes que prohibían la compulsión se apegaron a las excepciones afirmando que "donde la necesidad urge, la ley lo permite y el príncipe lo consiente". Tampoco obviaron plantear la amenaza del abandono de la tierra ante el desplome de la actividad comercial y el consiguiente perjuicio que este abandono acarrearía a los propios indios, ya que si se les dejaba solos "en su absoluta anchura volverán sin duda a sus bárbaros ritos, renunciando nuestra sagrada religión en que también precisados se mantienen".¹⁸⁸ La representación fue elaborada por un abogado de la Audiencia de México y firmada por 19 comerciantes.

El gobernador Cortayre mandó se le entregase una copia de esta representación al obispo, quien convocó una reunión con los firmantes y el licenciado Zavala, redactor del escrito. La reunión se celebró el 5 de julio del propio año y asistieron entre 25 y 30 comerciantes, quienes verbalmente le comunicaron sus reparos a las reformas. El obispo contestó "que su ánimo era de que todos tratasen libremente con los indios voluntariamente". Los comerciantes, entonces, hicieron una descripción de los repartimientos particulares y de

¹⁸⁶. AGI, México 1021, Petición de los rancheros pescadores del puerto de Sisal al gobernador Cortayre, Mérida a 8 de febrero de 1724, ff. 105r-106r.

¹⁸⁷. AGI, México 1021, Petición de las justicias de Hunucmá, Mérida a 10 de febrero de 1724, ff. 102r-v.

¹⁸⁸. AGI, México 1021, Representación ante el gobernador Antonio de Cortayre de los mercaderes de la ciudad de Mérida, presentada en Mérida a 30 de junio de 1723, ff. 47r y 48v.

las ventas a crédito que efectuaban, asegurando que no había compulsión alguna pues los realizaban a través de indios "corredores" a quienes pagaban un porcentaje, estipulado en un real por cada cinco pesos de lo que se cobraba por lo fiado o de lo que se producía por contrato. Además se asentaba en libros los nombres de cada indio y se trataba con cada uno de manera directa. El obispo entonces aseguró que esta forma era aceptable y se alegraría de que con este mecanismo obtuvieran muchas ganancias. El otro punto tratado en la reunión fue el acarreo, y Gómez de Parada aseguró "no convenía que fuese por mano de los caciques porque estaba enterado de que se quedaban con la satisfacción de los fletes", por lo que se obligaría a los indios a salir a alquilarse, pero la concertación y el pago debían ser directos entre el usuario y los dueños de las mulas. Citó a las justicias de los barrios de Mérida para conminarlos a traer a los indios arrieros todos los días entre las 7 y las 8 de la mañana, "a la cruz que está debajo de la casa episcopal", para que libremente se concertasen con quien y a dónde y por el tiempo que quisieren. En los pueblos los pasajeros debían tocar la campana para concertarse con los indios en la misma forma.¹⁸⁹ Los comerciantes se comprometieron a nombrar dos diputados que fueran representando al obispo los inconvenientes que fueran surgiendo y salieron conformes quizás porque, al menos para una parte de ellos, el liberar el comercio significaba impulsar los tratos particulares, que tenían poco margen al competir con el repartimiento forzoso oficial.

El grupo de comerciantes nombró como diputados al alférez Andrés Fernández Blanco y a Francisco de Lirimonte, quienes el 11 de agosto entregaron un escrito a Gómez de Parada protestando por el embargo de los géneros de repartimiento que había ordenado así como por la cancelación de los tratos, cosa que ocasionaba "el universal clamor de tanto individuo, como padece sujeto a dicha supresión". Solicitaban no sólo la devolución de lo que se les había confiscado sino también "el uso y ejercicio de poder traficar sin que para lo contrario, con pretexto alguno, se ofrezca innovación, respecto a haber sido por costumbre inmemorial". La misma defensa hicieron del cancelado sistema de acarreo y previnieron sobre la ruina que padecería la provincia con las reformas.¹⁹⁰ El obispo contestó esta representación con un auto de 18 de agosto para que, en vista de que se habían concertado repartimientos por mano de caciques en todos los pueblos, se permitiera su cobranza hasta finiquitar los

¹⁸⁹. AGI, México 1021, Certificación de una reunión entre el obispo Gómez de Parada y los mercaderes de la ciudad de Mérida sobre el comercio con los indios, Mérida a 5 de julio de 1723, ff. 50v-53r.

¹⁹⁰. AGI, México 1021, Representación ante el obispo de los diputados del comercio de la ciudad de Mérida, Mérida a 11 de agosto de 1723, ff. 55r-57v.

contratos, pero en adelante se debía buscar la mejor manera de adecuarse al espíritu de las leyes que prohibían la compulsión.¹⁹¹

Ante los cambios radicales y las repetidas quejas de los diputados del comercio, el Cabildo de Mérida redactó una representación dirigida a Gómez de Parada el dos de octubre de 1723 señalando los perjuicios que la reforma acarrearía al comercio provincial y afirmando que la mejor manera de ajustar las leyes estaba considerada en el estilo antiguo de comerciar.¹⁹² A decir de los regidores, el primer afectado con la disminución de los tratos mercantiles sería el Cabildo por haberse comprometido a pagar más de 22 000 pesos por los derechos de alcabalas, almojarifazgo y sal. Como los principales géneros destinados al comercio exterior eran las mantas, patíes, cera y otras menudencias generadas mediante los repartimientos forzosos, "porque estos frutos no los pueden haber los españoles de los indios de otra forma que repartiéndoselos por mano de caciques"¹⁹³, su cancelación obligaría al Cabildo a desembolsar el dinero comprometido aun cuando la disminución de los tratos mermara los impuestos que debían obtenerse. Por lo tanto se abocaron a la defensa de la compulsión y se pronunciaron por la continuación del modo antiguo de contratar con los indios. El Cabildo ponderaba la vital importancia de realizar los repartimientos por mano de caciques y también señalaba que el comercio libre entre particulares era mínimo y no producía ni la décima parte de lo que generaban los repartimientos forzosos, con el agravante de que los productos obtenidos del comercio particular eran de inferior calidad, los hilados de menor medida y peso, con hilo defectuoso, y la cera tan sucia que mermaba mucho al blanquearla.

El Cabildo envió a su escribano en repetidas ocasiones a demandarle al obispo respuesta a los puntos planteados en la representación. El 15 de octubre éste se excusó de no haber respondido alegando "hallarse lastimado de la cabeza" y propuso al escribano que se formara una comisión con dos diputados y dos comerciantes para tratar con él el asunto, a lo que el Cabildo respondió que no era necesario porque todo estaba dicho en su escrito. El 29 del mismo mes volvió el escribano al palacio episcopal para requerir nuevamente una respuesta, y el obispo contestó que la daría el día de finados. El dos de noviembre acudió el escribano una vez más y se le indicó que la respuesta sería entregada la tarde del mismo día. En una de estas diligencias el escribano certificó haberle contestado verbalmente el prelado

¹⁹¹ AGI, México 1021, Auto del obispo Gómez de Parada, Mérida a 18 de agosto de 1723, ff. 57v-59v.

¹⁹² AGI, México 1020, Representación del Cabildo de Mérida ante el obispo sobre el comercio con los indios, Mérida a 2 de octubre de 1723, ff. 535v-540v. Repetida en AGI, México 1021, ff. 63r-67v.

¹⁹³ Ibid, f. 536v.

que el comercio no estaba parado y todos estaban tratando y contratando normalmente y que su respuesta la daría en mayor tribunal.¹⁹⁴

La respuesta la redactó Gómez de Parada efectivamente el dos de noviembre de 1723, cuyo original se integró a los autos y un testimonio se envió al Cabildo.¹⁹⁵ Al parecer los cabilderos no recibieron el testimonio, o al menos no quisieron darse por enterados, porque emitieron dos decretos: uno el cuatro de noviembre para insistir ante el obispo la respuesta solicitada¹⁹⁶ y otro el siete de diciembre donde se decidió ocurrir a la Audiencia ante la ausencia de una respuesta formal.¹⁹⁷ Sin embargo, la respuesta que efectivamente redactó el prelado es un alegato contra el repartimiento forzoso de mercancías y contra la compulsión en el acarreo y una defensa del contrato libre entre particulares indios y españoles. Decía que el repartimiento era la fuente de gravísimos agravios contra los indios "por el vil interés de la maldita cera", que costaba más almas y vidas de vasallos del rey que el oro. En su propuesta los contratantes serían todos aquellos particulares que pretendiesen realizar tratos y no los que tenían posibilidad de forzar la contratación, porque los caciques querían "servir en el negocio más a los que temen más que a los demás particulares", pero lo más importante era que se tenía que pagar a los indios también de manera individual, sin cargarse sobre los pueblos las deudas de huidos y muertos. Así debía ser en justicia y lo había hecho del conocimiento de todos; por tanto, al no haber deudas corporativas sino individuales no había necesidad de establecer contratos con las repúblicas ni a través del cacique.¹⁹⁸

En un intento de responder a los cuestionamientos planteados al sistema de repartimiento se quiso presentar estos contratos forzosos como una forma moderna de vinculación entre el contratante y el trabajador. Así, un encomendero declaró que se le debía dar el nombre de repartimiento al avituallamiento de algodón a las indias para la confección de los tejidos, "lo que se debe reputar como el que da a un sastre a hacer un vestido y a una costurera una camisa, que se les da los materiales satisfaciéndole su trabajo".¹⁹⁹ Otro testigo en la misma causa declaraba en torno a los repartimientos que no eran forzosos pues no se

¹⁹⁴ AGI, México 1020, Certificaciones del escribano del Cabildo de Mérida sobre sus solicitudes ante el obispo para que responda a la consulta sobre el comercio, Mérida a 15 y 29 de octubre y 2 de noviembre de 1723, ff. 851r-853r.

¹⁹⁵ AGI, México 1020, Respuesta del obispo Gómez de Parada a la consulta del Cabildo de Mérida, Mérida a 2 de noviembre de 1723, ff. 540v-544v. Repetida en AGI, México 1021, ff. 67v-72r.

¹⁹⁶ AGI, México 1021, Decreto del Cabildo de Mérida, Mérida a 4 de diciembre de 1723, ff. 72r-73r.

¹⁹⁷ AGI, México 1020, Decreto del Cabildo de Mérida, Mérida a 7 de diciembre de 1723, ff. 853r-854r.

¹⁹⁸ AGI, México 1020, Respuesta del obispo Gómez de Parada a la consulta del Cabildo de Mérida, Mérida a 2 de noviembre de 1723, ff. 540v-544v. Repetida en AGI, México 1021, ff. 67v-72r.

¹⁹⁹ AGI, México 1021, Declaración del encomendero sargento mayor y gobernador de las armas de las milicias de la ciudad de Mérida, Mérida a 19 de enero de 1725, f. 337v.

les obligaba a contratar "más de aquello que precisamente han menester para salir de sus cargas y socorrer sus necesidades".²⁰⁰ Se aceptaba entonces de manera explícita la compulsión pero con el límite que imponía la lógica del circuito integrador entre las repúblicas de indios y el sistema colonial.

Para Gómez de Parada las nuevas disposiciones para el acarreo de mercancías estaban de acuerdo con la legislación general que garantizaba la libertad de los indios. Según el obispo, los aranceles únicamente contemplaban el pago por el transporte de cargas pesadas y no de las ligeras ni de otros mantenimientos que se pagaban de acuerdo a la costumbre y siempre en perjuicio de los indios. Incluso para el pago de las cargas pesadas el arancel sólo regía para los particulares, pues los autorizados pagaban "poco o mucho menos, conforme han querido o han hallado acostumbrado". Su denuncia fue clara: la manera como funcionaba el sistema de acarreo provocaba que quienes tenían autoridad sobre intérpretes y caciques se hicieran dueños de todo, recibieran regalías por conceder el servicio selectivamente y procuraran sus provechos y "todo lo demás que ha inventado el demasiado deseo de adquirir". Además monopolizaban las cabalgaduras y los españoles particulares no podían acceder a ellas, ni siquiera pagándolas.²⁰¹

Ante esta respuesta negativa, el Cabildo meridano redactó una nueva representación para insistir en sus demandas.²⁰² Defendieron una vez más las bondades del repartimiento forzoso y señalaron los problemas que generaba su cancelación. Aseguraban que estos tratos siempre estuvieron avalados por la Iglesia, tanto financiando el negocio como elaborando las matrículas necesarias para la correcta asignación de cuotas en cada pueblo, y por tanto esta útil relación no se hubiese dado si hubiera habido la consideración de que los indios perdían su libertad o fuera negocio para enriquecerse con iniquidad. Insistían sobre los daños al erario al afirmar que aun cuando no se generaban derechos de alcabalas en estos contratos, por ser el indio vendedor y estar exceptuado de esta obligación, los géneros producidos mediante este sistema representaban el grueso del comercio provincial y la principal fuente gravada con este impuesto.

A decir del Cabildo, las medidas establecidas por el prelado para el acarreo de mercancías habían provocado que los tratantes no encontrasen quien les ofreciera este

²⁰⁰. AGI, México 1021, Declaración del capitán don Francisco Pérez vecino de Mérida, Mérida a 19 de enero de 1725, f. 339r.

²⁰¹. AGI, México 1020, Respuesta del obispo Gómez de Parada a la consulta del Cabildo de Mérida, Mérida a 2 de noviembre de 1723, ff. 543v-544r.

servicio, o era a los excesivos precios que dictaba el antojo de los indios. Según esta opinión era imposible pensar que los naturales saliesen todas las mañanas a contratarse libremente pues “el parecer que tienen fijo los indios es de no aficionarse de ningún español para servirle ellos, ni con sus mulas, en parte alguna ni por ningún tiempo”.²⁰³ Su posición era clara: este servicio era indispensable y no se debía privar a todos del beneficio común, ni sujetarlo a la sinrazón de los indios. Además, dejar al arbitrio del cura la vigilancia del acarreo era adjudicarles una prerrogativa que podía ser mal usada, pues aunque eran “santos y buenos” también eran hombres y tenían amigos y parientes a quienes iban a favorecer con el beneficio de la conducción de sus mercancías y cosechas; de manera que, aunado al poder que por su oficio tenían y el respeto y temor que les profesaban los indios, controlarían de manera absoluta la disponibilidad para el acarreo.

No omitió el Cabildo señalar el perjuicio que representaba para los indios la obligación de salir todos los días a las siete de la mañana a las plazas para ver si había algún solicitante del servicio con quien contratarse, y consideraban mucho más eficiente el sistema por mano de los intérpretes y del cacique. Un alcalde de Valladolid le envió al gobernador un escrito sin fecha ni firma, por temor a represalias de eclesiásticos, en donde denunciaba los apuros que pasaba el comercio de la villa ante la suspensión de los repartimientos. Acusaba el recibo de muchas quejas de los indios dueños de caballos y mulas por los perjuicios que sufrían al tener que estar en las plazas desde la mañana hasta las diez, cuando regresaban a sus casas “muertos de hambre [ellos] y sus caballos”.²⁰⁴

La resistencia presentada por los repartidores para adecuarse a las condiciones libres propuestas por Gómez de Parada, obligaron al obispo a enviar un despacho en junio de 1724 dirigido a los curas y religiosos que administraban pueblos de indios, con seis indicaciones precisas en torno a esta actividad.²⁰⁵ Los eclesiásticos debían averiguar cada domingo si había algún repartimiento por mano de cacique, en su caso castigar al cacique responsable con 100 azotes, y embargar los géneros y dinero repartido. Se les encomendaba también advertir semanalmente a los indios sobre las condiciones libres de la contratación. Finalmente se amonestaba con penas corporales a los franciscanos y pecuniarias a los seculares a quien no obedeciera estas indicaciones.

²⁰² AGI, México 1020, Representación del Cabildo de Mérida ante el obispo sobre el comercio con los indios, Mérida a 16 de noviembre de 1723, ff. 836r-847v. Repetida en AGI, México 1021, ff. 74r-89v.

²⁰³ Ibid, f. 843v.

²⁰⁴ AGI, México 1020, Papel sin firma de un alcalde de Valladolid al gobernador, s/f, ff. 857r-861r.

Los españoles repartidores por su parte, no dejaron de señalar la imposibilidad de realizar contrataciones en las condiciones ordenadas por el despacho del obispo, o sea de manera voluntaria. Por ejemplo, Juan Joseph de Castro le escribió a Cortayre que en el pueblo de Calkiní el alférez Argáez intentó contratar libremente para que le fabricasen patíes y mantas de acuerdo con los ordenamientos, sin intervención de cacique, por lo que llamó a dos indios y les pagó para que saliesen por todo el pueblo y dijese a las indias que aquella que quisiese tomar algodón o dinero para ese efecto que viniese a las casas reales. Pero no obtuvo respuesta porque el teniente de cacique se opuso y amenazó a las indias diciendo que quien tomara algo del alférez recibiría de su mano cien azotes.²⁰⁶ En estas circunstancias el peso de la corporación era también determinante, pero en este caso para impulsar la cancelación del negocio.

Fue precisamente la resistencia del gobernador a cancelar sus repartimientos lo que orilló al obispo a suspenderlo de su cargo, usando una de las atribuciones concedidas por el rey a través de la comisión espacial. El prelado informó a la Audiencia en 1724 que, a pesar de las prohibiciones, el gobernador continuó realizando repartimientos en las ocasiones de festividades, como la de Izamal, ya no a través de jueces nombrados sino mediante un criado suyo. Pero la denuncia fue más allá, pues señalaba que el intérprete Feliz de Sosa había escrito "carta de cordillera" el mes de septiembre anterior conminando a todos los caciques, con amenazas, a recibir repartimiento del gobernador, a pesar de que el auto de cancelación de tratos forzosos se había publicado desde meses antes; Gómez de Parada anexó testimonio de las cartas en los autos como prueba de la transgresión. Sosa presentó después otras cartas donde se desdecía de la orden anterior y mandaba a los mismos caciques que no viniesen por el repartimiento. Sin embargo, la denuncia episcopal apuntaba que en diciembre de 1723 y enero de 1724, al venir las justicias de los pueblos por la confirmación de sus elecciones, se les había presionado para contratarse con el repartidor del gobernador, don Eloy Clemente de Cuenca, y a que los hicieran "como de motu propio". Algunos encomenderos, a decir del obispo, presionaron a los caciques para que recibiesen los

²⁰⁵ AGI, México 1021, Despacho del obispo Gómez de Parada publicado por los curas en todos los pueblos de indios, Mérida a 22 de junio de 1724, ff. 217r-227v.

²⁰⁶ AGI, México 1022, Carta de Juan Joseph de Castro al gobernador Cortayre, Chactún a 30 de julio de 1723, ff. 888v-890r.

contratos, especialmente los regidores don Nicolás Carrillo y don Juan del Castillo, "que son los que más fomentan la repugnancia de la real cédula".²⁰⁷

Gómez de Parada aseguró haber sido tolerante con el gobernador pues le permitió cobrar los "crecidos" repartimientos del año anterior y, teniendo en su casa los efectos incautados del repartimiento que intentó hacer en el pueblo de Calkiní, llamó a su repartidor y se los entregó conminándole con severidad a no realizarlos más. Pero, por las informaciones de los clérigos comisionados para el embargo, constaba que había persistido en el intento de realizar el negocio, por lo que no le quedó más remedio que obligar al repartidor del gobernador y a los dos intérpretes, quienes realizaban los contratos, a rendir confesión ante escribano. De estas declaraciones se desprendió la culpa probada y los mando apresar, embargándoles sus "cortos" bienes y los libros de cuentas. El análisis de estos libros arrojó un total de 77 816 patíes y 7 295 arrobas con 15 libras de cera producidos en los cinco repartimientos generales que el gobernador había hecho en dos años y medio de su gobierno, a dos cada año hasta mediados del anterior de 1723. De estas cantidades se habían remitido a don Gil Lelo de la Rea, vecino de la ciudad de México, 70 716 patíes y 6 043 arrobas con 24 libras de cera, en tanto que a don Juan Francisco de Escoval, vecino de Puebla, 4 686 patíes y 482 arrobas con 20 libras de cera.²⁰⁸ Estas pruebas le sirvieron al obispo para proceder en contra del gobernador por desacato.

La comisión especial y el conflicto de jurisdicción

Mientras avanzaban las diligencias realizadas por los vecinos de la provincia para oponerse a la provisión decretada por la Audiencia que cancelaba el servicio personal, el 27 de mayo de 1723 le llegó al gobernador la notificación de la comisión concedida por el rey al obispo Gómez de Parada, encomendándole corregir todos los males que denunciaba en su memorial, y al día siguiente la obedeció el propio prelado.²⁰⁹ Era la mencionada comisión especial y privativa para actuar con total inhibición del gobernador y de todas las justicias de la provincia y, en caso de contravención, el diocesano tenía facultad para suspender al gobernador de su empleo y asumir su jurisdicción. La comisión fue publicada con solemnidad el 31 de mayo de

²⁰⁷ AGN, Tierras 2418, exp. 4, Informe y petición de auxilio del obispo Gómez de Parada a la Real Audiencia, Mérida a 23 de agosto de 1724, ff. 112r-116r.

²⁰⁸ Ibid, ff. 113v-114r.

1723.²¹⁰ A los pocos días, en el mes de junio, los cabilderos de Valladolid redactaron una carta dirigida al rey denunciando de nueva cuenta los perjuicios que, a su parecer, se derivaban de la cancelación del servicio personal, y por tanto solicitaban suspender su ejecución.²¹¹ Sin embargo, en esta misiva hicieron énfasis especial en “los gravísimos inconvenientes y perniciosas consecuencias” que los habitantes de la provincia recibirían por la comisión y por tanto solicitaban que la ejecución de esta orden también se suspendiese en tanto eran atendidos en los términos del derecho que les asistía. Reiteraron el buen trato que siempre habían dispensado a los indios, con caridad cristiana y paternal cariño, y la utilidad que del servicio obtenían éstos para suplir los bienes necesarios para su sustento y pago de obligaciones de limosnas y tributos. Una vez más argumentaban la imposibilidad de hallar trabajo voluntario debido a la condición natural de los indios, y por tanto insistieron sobre la necesidad de la compulsión.

Sin embargo, la carta del Cabildo vallisoletano es en realidad una enérgica defensa del cargo de gobernador, cuya autoridad y jurisdicción se veía mermada por la comisión especial. Afirmaban que no se habrían suscitado problemas si Gómez de Parada hubiese recurrido en primera instancia al gobernador y sólo después de agotar este recurso se hubiese dirigido ante la Real Audiencia. Especialmente avalaban la actuación de don Antonio de Cortayre, pues a su parecer se había conducido con prudencia, administrando justicia con rectitud, no permitiendo vejaciones ni malos tratos contra los indios y castigando ejemplarmente a aquellos que habían incurrido en estas transgresiones, por lo que no merecía el demérito de su jurisdicción. Además, esto acarrearía nefastas consecuencias como “alguna sublevación o levantamiento general” por “la tosca y rústica altivez del indio a faltar al respeto y temor debido al empleo de gobernador, dándole motivo a estimarlo en poco, [a él] y a las demás justicias de estas provincias”. Por la nula experiencia de los eclesiásticos en el ejercicio de negocios seculares, el obispo debía reducirse a predicar, con el ejemplo, el buen tratamiento y alivio de los indios, lo que sería imitado por el gobernador, justicias y demás vecinos de la provincia. Aseguraba el Cabildo que los vecinos habían experimentado excesos de los eclesiásticos aun antes de haberles conferido esta especial autoridad, por tanto los

²⁰⁹. AGI, México 1022, Obedecimiento del gobernador Cortayre a la notificación por real cédula de la comisión librada a favor del obispo Gómez de Parada, Maxcanú a 27 de mayo de 1723, ff. 740r-741r; y Obedecimiento del obispo a la comisión concedida a su favor, Mérida a 28 de mayo de 1723, ff. 741r-742r.

²¹⁰. AGI, México 1022, Diligencias para la publicación de la real cédula que comisionaba al obispo Gómez de Parada para corregir los males de la provincia denunciados por el prelado, Mérida a 31 de mayo de 1723, ff. 742r-743v.

recelos habían aumentado en el ánimo de los pobladores, lo que podía obligarlos a "desamparar sus vecindades".²¹²

Los cabilderos de Valladolid recurrieron a los argumentos de siempre: la amenaza de abandonar la provincia, el reclamo de recompensa por los méritos de sus antepasados conquistadores, quienes consiguieron la sujeción de la provincia a su costa, así como la "pobreza" de la tierra. En este último punto los traicionó su discurso y dejaron ver la ilegalidad de la situación, pues afirmaban que "por ser estas partes estériles e infructuosas" se debía "disimular en ellas lo que en otras no, para que puedan ser habitadas". Asimismo intentaban probar que los indios no eran tan vejados como el obispo informaba al rey, pues aseguraban que los primeros pobladores trataron a los indios con piedad, pero pagaban el trabajo personal de cinco indios a un real de plata diario en tanto que el estipendio corriente en 1723 era medio real cada uno. Este aumento en los salarios se registraba a pesar de que al principio de la colonización eran pocos los vecinos y "les sobraban conveniencias y riquezas", en tanto que en ese momento los moradores estaban "crecidos y multiplicados en grado superior y con menos conveniencias, general pobreza y cortedades".²¹³

El gobernador Cortayre recibió la notificación de la comisión estando en el pueblo de Maxcanú, de tránsito entre la villa de Campeche y la ciudad de Mérida. A principios de julio redactó un extenso informe dirigido al rey²¹⁴ para notificarle que recibió la comisión y la obedeció en forma de derecho, pero levantaba su más airada queja porque esta orden afectaba su jurisdicción como gobernador provincial. Abrió la polémica afirmando que cumplía con su obligación al señalar "la poca lisura con que fue hecho el mencionado memorial y la excesiva ponderación con que expresa las vejaciones que padecen los indios", por tanto pedía una reconvención para don Luis Coello obligándolo a probar sus acusaciones como cosas comunes y consentidas en la provincia; de no poder hacerlo, se le debía aplicar la corrección necesaria. A lo largo de este informe el gobernador Cortayre se abocó a rebatir punto por punto todas las acusaciones contenidas en el memorial del obispo. Algunos de los otros inculcados por agravios hicieron lo propio presentando el descargo de las acusaciones

²¹¹. AGI, México 1020, Carta al rey del Cabildo de la villa de Valladolid sobre los perjuicios de la cancelación del servicio personal, 27 de junio de 1723, ff. 44r-48v.

²¹². Ibid, ff. 45v-46v.

²¹³. Ibid, ff. 46v-47v.

²¹⁴. AGI, México 1020, Informe del gobernador de Yucatán Antonio de Cortayre al rey, Mérida, 2 de julio de 1723, ff. 67r-100v.

específicas.²¹⁵ En el siguiente cuadro se contrastan las acusaciones del obispo y la refutación del gobernador Cortayre:

Cuadro III.1

**Refutación del gobernador Antonio de Cortayre
a las denuncias del obispo Gómez de Parada
Año de 1723**

Denuncia del obispo	Refutación del gobernador
"la causa y raíz de todos los males que padecen aquellos indios es el servicio personal, prohibido por repetidas reales cédulas"	el servicio personal de tandas "se ha dado a los vecinos de la tierra desde que se conquistó" y diversos visitadores "le han dejado siempre corriente por reconocer es inexcusable"
Durante su visita pastoral había corregido todos los excesos de los eclesiásticos	Los eclesiásticos practican con exclusividad el repartimiento de la contra yerba (medicina) y hay exceso de sirvientes en las iglesias y en las milpas de los beneficiados
Cualquiera con autoridad, como jueces o capitanes a guerra, expide mandamientos de servicio	Los mandamientos sólo los dan los gobernadores y en cambio hay mandamientos expedidos por curas
A los semaneros no se les da para sus sustento y se les hace trabajar más de lo que sus fuerzas alcanzan	no es costumbre general "la culpa de dos o tres vecinos" y si sucede se castiga
Las semaneras son separadas de sus maridos	Las semaneras son viudas o solteras por lo que no puede haber separación
Los tanderos de la ciudad y villas exigen que los semaneros que reparten les traigan piedras y maderos y los ocupan el tiempo entre que llegan y los asignan	no hay tandero en Mérida, en Campeche sólo hay el que se dedica a la construcción de la muralla y en Valladolid el que organiza la construcción de la iglesia, y la piedra y maderos es para esta fábrica, no tiene noticia de que se sirva de ellos
los vecinos "los alquilan a otros vecinos cobrando los amos el jornal como si fueren sus esclavos" y en otras tareas distintas a las estipuladas	no tiene noticia "tampoco que los vecinos los alquilen y les cobren el jornal como a esclavos" ni que trabajen en otras tareas
sirve de gravísimo perjuicio los repartimientos de patíes y cera	Los repartimientos no son como informa el obispo y los visitadores no han hallado qué remediar, además hay pérdidas por mermas y rezagos
los repartimientos son cada seis meses y a veces con mayor frecuencia	Aunque los repartimientos son cada seis meses a veces pasa año y medio para la entrega
los tenientes de Valladolid y de la Sierra ocupan a los indios "en sus crecidas milpas"	"repugna a los eclesiásticos que los indios les hagan las milpas (a los tenientes) por las que les pagan lo que es corriente y no hacen el reparo de que es mucho mayor la porción de milperías que los indios hacen a los doctrineros"

²¹⁵ Ver por ejemplo el descargo presentado ante el rey por el defensor de los naturales Bernabé Antonio de Mezquita contra los cargos levantados por el obispo de Yucatán, Mérida a 6 de junio de 1723, en AGI, México 1021, ff. 1r-7v.

hay competencia de jurisdicción entre los tenientes de Valladolid y de la Sierra y el Cabildo y los vecinos	Las quejas del Cabildo de Valladolid contra el teniente se han levantado porque "les impedía diferentes intereses que pretendían de los indios" y el de la Sierra porque "ha tenido el cuidado de que los vecinos no molesten a los naturales"
los capitanes de Bacalar reparten copal con exagerada ganancia obligando a los indios a estar en los montes donde enferman y mueren	el copal que reparten los capitanes de Bacalar tiene "crecidas mermas después de enjuto y crecidos costos la dilatada conducción" a Campeche
los recaudadores obligan a los caciques y justicias a pagar lo que deben por repartimiento los huidos y los muertos	Todo mercader tiene recaudadores "porque de otra manera nunca cobrarían lo que los indios les deben" pero él ha impedido que se nombren, por lo que no puede haber abuso si no existen
los capitanes a guerra hacen crecidas milpas y obligan a trabajar a los indios distantes 10 y 15 leguas, pagando medio real por mecate y sin darles nada de sustento, y dan mandamientos a beneficio de otros particulares	Los capitanes sí hacen milperías pero con los indios más cercanos y pagan anticipadamente medio real el mecate de roza y el de caña (que es la milpa que sirvió el año anterior) a 3 mecate por un real, que es el precio corriente en esta tierra "sin diferencia que se haga con mandamiento o sin él", y sólo el gobernador da mandamientos
los indios que asisten a los vigías de la costa no se les paga su trabajo ni mantenimiento y además los ocupan en pesquerías y sacas de sal, por lo que se huyen	Los vigías tienen sueldo pero corto por lo que no pueden mantener a sus familias, los indios deben ser mantenidos por sus comunidades y que el trabajo de pesca se les paga y en cuanto a la sal se les paga a destajo "lo que muchas veces no pueden lograr porque los ministros doctrineros - con los muchos indios que tienen de servicio que llaman de escuela y de lunes- pasan a estos parajes y con arrogancia se apoderan de los charcos, que como los vigías son unos hombres humildes toleran y sólo sacan la que le quieren dejar"
muchos pueblos tienen cerca estancias de ganado mayor que destruyen las siembras, al grado que en su visita tenían que tener indios que espantaran el ganado que se metía a las casas reales a comer el pasto de sus caballerías	en su gobierno no ha dado licencia ni se ha fundado ninguna estancia y la mayoría son de cofradías cuyos ganados destruyen los sembrados y "siendo estos bienes eclesiásticos" el obispo pudiera demolerlas como las cofradías que no cuentan con licencia del rey
los pasajeros no pagan a los indios el servicio ni la comida en los pueblos, y si se les pide "los maltratan con golpes y palabras injuriosas"	todo lo que los indios dan a los seculares se hace con paga anticipada, para lo que tienen arancel y piden más de lo estipulado y los pasajeros les toleran "muchos atrevimientos" por temor al castigo si hay queja, pero los eclesiásticos "andan por cualquier parte cuando quieren y en los pueblos les contribuyen con todo lo que puede dar para su sustento, yerba para sus cabalgaduras, vela para rezar y lo demás que pide, mula para su petaca, caballo para su criado si lo tiene, todo sin paga alguna, lo que se mantiene por costumbre"

<p>los pasajeros obligan a los pueblos a dar <i>comalcames</i> (correos) para llevar cartas o cargas ligeras obligando a que los mantengan los pueblos por donde pasan y los gobernadores y tenientes los obligan a transportar sus géneros 25 y 30 leguas, con exceso de carga y poco salario "yendo los pobres indios tantas leguas comiendo a su costa, y muchas veces se les mueren las caballerías fatigadas del excesivo peso y calor del país"</p>	<p>"cargas de <i>comalcan</i> llaman aquellas que van transportadas de pueblo a pueblo; quien necesita esta conducción con brevedad se vale de este medio dando al intérprete la cantidad de todas las jornadas según está dispuesto y llevando el que saca la carga el dinero se va en cada pueblo entregando al que la lleva lo que le corresponde por lo que no son en manera alguna vejados como pondera el mencionado informe"</p>
<p>Los dos intérpretes ganan 200 pesos de salario y no deben recibir nada por traducir los escritos de los indios pero les cobran 2 reales y una gallina de la tierra y al defensor, que gana 500 pesos, le dan 3 reales porque lo firme y 6 por mandamiento que requieran</p>	<p>todos los ministros de los indios son obligados a no cobrar nada pero "lo que en esto sucede es que alguna vez el indio -de agradecido- les regale con una gallina y algún poco de miel"</p>
<p>los gobernadores, tenientes y capitanes a guerra dan mandamientos a cualquier vecino que tenga obra, y para milpas, cortes de madera y otros trabajos y pagan la mitad del salario de los que acuden voluntariamente</p>	<p>los mandamientos los dan sólo los gobernadores "por no hallar los que tienen fábricas quien les trabaje en ellas, que ningún indio en esta tierra va de su voluntad a trabajar aunque los soliciten por los mejores medios y les ofrezcan utilidad" y se manda se les pague el "jornal dispuesto y añadido"</p>
<p>el gobernador nombra un juez para los 8 días de fiesta en Izamal, que sólo sirve para "molestar a los pobres indios" y demás concurrentes, que permite juegos prohibidos y hace repartimientos para sacar los 300 pesos que paga por el efímero empleo</p>	<p>este juez se nombra porque en ese "concurso y comercio se originan discordias y todos quieren servirse de los indios" y para subsanarlo está el juez para "que los indios no sean molestados", y que es cierto que hace algún repartimiento, pero que "muchas veces sucede perder el juez mucha parte de este dinero y material por no poderlo cobrar de los indios"</p>

Fuente: AGI, México 1020, Informe del gobernador de Yucatán Antonio de Cortayre al rey, Mérida, 2 de julio de 1723, ff. 67r-100v.

El gobernador no se limitó a presentar su queja ante el rey pues también ordenó a los oficiales reales que elaboraran certificaciones sobre su desempeño en los asuntos denunciados por Gómez de Parada, como la redactada por Ambrocio de Betancurt, oficial mayor de la secretaría de gobierno, en la cual aseguraba que Cortayre no sólo no había aumentado los mandamientos de trabajo existentes en ningún pueblo de la gobernación sino había declarado vacantes aquellos mandamientos de los beneficiados que habían muerto durante su gobierno y rebajado muchos de los vecinos contra quienes se habían levantado quejas, como constaba en los padrones.²¹⁶ Además, Cortayre levantó denuncias contra los eclesiásticos acusándolos de diversas transgresiones.

²¹⁶ AGI, México 1030, Certificación de don Ambrocio de Betancurt, oficial mayor de la secretaría de gobierno, sobre la actuación del gobernador don Antonio de Cortayre en cuanto a los mandamientos de trabajo, Mérida a 28 de junio de 1723, ff. 128r-129r.

Como se ha visto, desde las primeras diligencias reformistas el gobernador echó a andar una serie de medidas para probar la falsedad de los cargos contenidos en el memorial del prelado, así como la necesidad de continuar con el servicio personal por mandamiento. Una de estas medidas intentaba desbaratar la principal acusación sobre el maltrato y vejaciones realizadas y consentidas por el gobernador y por diversas autoridades y personas. Para lograrlo Cortayre realizó una visita a los pueblos de indios preguntando a las justicias si recibían agravios de cualquier persona, con autoridad o sin ella. Los pueblos de la Costa y de las áreas de Tizimín y Valladolid se visitaron entre el 27 de abril y el 27 de mayo de 1722,²¹⁷ y los pueblos del Camino Real y Campeche entre el 27 de febrero y el 8 de abril de 1723.²¹⁸ En las declaraciones, los Cabildos indios unánimemente respondieron no haber recibido agravios, aunque en muchos casos se señalaron excepciones. Pero no debe extrañar que la mayoría de estas excepciones se encaminaron a denunciar vejaciones recibidas precisamente de curas, religiosos y del receptor de la bula de la Santa Cruzada.

Los pueblos de Suma, Dzoncauich, Pixilá, Dzudzal, Pomolché, Suquilá, Kikil, Panabá y Temozón levantaron acusaciones contra su cura, o guardián en su caso, como el no ajustarse al arancel expedido por el propio Gómez de Parada para regir el cobro de limosnas y exigir su pago en paties y cera, no retribuir el servicio personal, no pagar la mula de la noria, además de referir malos tratos de palabra, azotes e incluso prisión. El guardián de Izamal fue acusado de cobrar limosnas ya canceladas y de no pagar el servicio personal de indios prestado al convento, y los del pueblo de Sucopó declararon que serían aliviados si su cura dejara que los indios de las estancias, haciendas y ranchos vecinos cumplieran con el *tequio* de su pueblo. Al calor de la disputa, las acusaciones contra eclesiásticos subieron de tono en la visita realizada por el gobernador a principios de 1723 al Camino Real y Campeche y se volvieron más precisas. Las justicias indígenas, además de mencionar cargos como los referidos en la visita anterior, se quejaron del elevado número de indios, dando cifras precisas, que no cumplía sus obligaciones con el pueblo, lo que siempre calificaban como un gran perjuicio. Asimismo el gobernador formó autos con testimonios sobre los malos tratos que los curas infligían a los seculares para demostrar lo nocivo que podía ser que se les concediera mayor poder y jurisdicción.

²¹⁷. AGI, México 1020, Visita del gobernador de Yucatán a los pueblos de la Costa, Tizimín y Valladolid, 1722, ff. 117r-163v.

²¹⁸. AGI, México 1020, Visita del gobernador de Yucatán a los pueblos del Camino Real y villa de Campeche, 1723, ff. 165r-190v.

De manera que la comisión especial otorgada a Gómez de Parada suscitó un grave problema que se expresó en un conflicto por la jurisdicción, ya que lo facultaba para ejercer funciones correspondientes al gobernador de la provincia, en el caso de encontrar resistencia a sus reformas. De aquí que en el mencionado informe enviado al rey, el gobernador Cortayre se quejase especialmente de la enajenación de su jurisdicción y de atribuciones inherentes a su cargo pues afirmaba que "sin culpa alguna me veo como despojado de la autoridad de mi empleo, padeciendo la pena de estar mirando ejecutar al reverendo obispo las acciones pertenecientes al gobierno y capitanía general", y aun en el caso de que alguno de sus antecesores hubiera faltado a su obligación, "yo inculpablemente experimento los efectos de la resolución de vuestra alteza".²¹⁹

La queja del gobernador se inserta en un largo conflicto entre el poder civil y religioso, especialmente en lo que se refiere a competencias de jurisdicción sobre la población indígena. Podemos mencionar el caso de la apasionada querrela entre el gobernador Luna y Arellano, quien gobernó la provincia entre 1602 y 1612, y los eclesiásticos seculares y regulares.²²⁰ El problema giró en torno a la pretensión del gobernante de que los eclesiásticos no castigaran a los indios pues no tenían la atribución para hacerlo, ya que era competencia exclusiva de la real justicia.²²¹ El obispo Diego Vázquez de Mercado, en una carta al rey de 1605, argumentó sobre la necesidad de que los indios reconociesen la sujeción a los religiosos y ministros y que entendieran que podían ser castigados durante su enseñanza "y no que estén tan sobre sí que porque un religioso dé a un indio cuando convenga cuatro cordonazos con el cordón que trae ceñido, tenga libertad para venirse a quejar al gobernador" y que éste las crea, de manera que los indios "van haciendo menoscabo de los ministros y peligrosos".²²² La continua pugna entre el poder civil y religioso aflora en el *Informe contra Idólatras* de Pedro Sánchez de Aguilar al dirigirse a las autoridades civiles en los términos siguientes: "Avergüéncense, pues, las potestades seculares de detractar a los sacerdotes y religiosos; de creer tan fácilmente a sus calumniadores acusándoles

²¹⁹. AGI, México 1020, Informe del gobernador de Yucatán Antonio de Cortayre al rey, Mérida, 2 de julio de 1723, ff. 67r-100v.

²²⁰. Este pleito entre Luna y Arellano y los eclesiásticos es referido en Lopez de Cogolludo, Fray D., *Historia de Yucatán*, Tomo II, pp. 326-327.

²²¹. El conflicto motivó que el gobernador levantara cargos contra diversos religiosos, especialmente contra quien profirió acusaciones en su contra en un sermón en la catedral meridana. Véase AGI, México 129, Autos fechos sobre que se castigue los delitos y excesos de fray Rodrigo Colonia, fray Francisco Torralba y fray Francisco Gutiérrez de la orden del señor San Francisco. Año de 1608.

²²². Carta del obispo de Yucatán, el doctor don Diego Vázquez de Mercado, a Su Magestad sobre varios asuntos eclesiásticos, en DHY (2), Rubio Mañé, Ignacio, et. al., Doc. XLIII, pp. 148-149.

falsamente, debiendo venerarles".²²³ También afirma que en la labor para erradicar la idolatría, "la piedra en que topa este arado" era la pretensión de los gobernadores de supeditar a la Iglesia dando a entender a los indios que el gobierno civil era "el eje y quicio del gobierno temporal".²²⁴

El sentido del informe de Cortayre hacía énfasis en el problema jurisdiccional y su principal argumento giró en torno a la denuncia de que la intención oculta tras la defensa de la libertad de los indios era conseguir un mayor dominio sobre ellos para fines particulares de los eclesiásticos. Así aseguraba que el ánimo con el que se redactó el memorial era el conseguir toda la autoridad para los eclesiásticos y levantaba la grave acusación de que este intento de enajenarle el poder sólo era movido por los intereses materiales de los miembros de la Iglesia, quienes con ello pretendían "adelantar sus conveniencias", pues eran los que mayores intereses tenían en la provincia. Acusó directamente al obispo de aprovecharse de manera personal de los usufructos de los beneficios vacos, pues no había nombrado beneficiado en aquellos lugares que necesitaban reemplazo, contraviniendo la ley que mandaba que sólo podían permanecer sin titular cuatro meses. En el informe se detallan varios beneficios con sus rentas anuales, así como el tiempo que habían estado vacos, sumando un total de 57 400 pesos que "le han importado al reverendo obispo", quien nombraba únicamente sustitutos temporales con salarios muy cortos.

El gobernador levantaba otra grave acusación contra Gómez de Parada: que había obrado con premeditación y mala fe en varias de las acusaciones que le levantó. Pretendía probar esta mala fe al señalar que cuando tomó posesión del gobierno provincial acudió con el prelado para hacerle patente su buena voluntad y su disposición para no errar en el ejercicio de su cargo, y entre los asuntos que trató con él fue el préstamo concretado en febrero de 1721 de 8 500 pesos, con dinero del convento de Monjas y de capellanías,²²⁵ cantidad que el obispo le dio al gobernador a ganancias de cinco por ciento "para el manejo tolerable que en esta provincia han tenido los gobernadores, por no tener más sueldo que el de mil y seiscientos pesos". Se trataba desde luego de dinero destinado al sistema oficial de repartimientos. Para acumular pruebas de que el obispo avaló esta actividad, además del préstamo, el gobernador señalaba que para poner en práctica el negocio pidió al prelado que

²²³ Sánchez de Aguilar, P., "Informe contra los idólatras", p. 62. En este informe hay un largo alegato donde se acusa a los calumniadores de clérigos y religiosos y se defiende la jurisdicción de la Iglesia sobre los indios. Véase pp. 57-74.

²²⁴ Ibid, p. 76.

²²⁵ Una copia de escritura de préstamo está en AGI, México 1020, Carta de obligación, Mérida a 14 de febrero de 1721, ff. 282-284. Se trata de una cantidad global por 8,011 pesos de los cuales 4,211 correspondieron a lo que debía don Pedro de Calderón y Robles de la pensión de su hacienda en el pueblo de Tekax a favor del convento de

"todos los beneficiados dieran certificaciones del número de mantas de los pueblos de su administración para que moderadamente se distribuyera en cada pueblo aquello que les fuera a los indios conveniencia y sin perjuicio pudieran hacer", lo cual se aprobó e hizo. Así las certificaciones se utilizaban como prueba del consentimiento del obispo, pues decían explícitamente "ser de conveniencia a los indios y vecinos de la provincia el que se les hiciera repartimiento". Pero agregó Cortayre que al mismo tiempo que prestaba dinero para la realización de los repartimientos estaba ya redactando el memorial denunciando esta práctica y la participación en ella del gobernador, "de que se conoce haber sido el ánimo del reverendo obispo encaminarme a yerro para que experimentara efectos de la resolución de vuestra alteza".²²⁶

Don Antonio de Cortayre incluyó nuevamente su queja por la enajenación de funciones en un nuevo informe al rey de 12 de febrero de 1724. En este escrito hizo énfasis en las excesivas atribuciones que el estado eclesiástico se había tomado en el clima propiciado por la comisión especial del obispo. Denunciaba el caso de un cura, el beneficiado del curato de Mama, quien había impedido que las justicias del pueblo de Tekit -de su administración- acudieran a confirmar la elección de su cacique y "se abrogó la autoridad" de mandarles elegir un teniente que levantó vara de justicia y lo puso en ejercicio del cargo, "de que doy cuenta a vuestra majestad para que conste el dominio que lo eclesiástico se ha tomado en esta provincia con la práctica de la expresada comisión que tiene el reverendo obispo". Denunció también los castigos corporales que aplicaban los curas contra los naturales y los acusó de cometer todos los excesos que en el memorial de Gómez de Parada se atribuían a los españoles. Al quejarse del atraso económico que había provocado la cancelación de los repartimientos, Cortayre aseguraba que lo poco que pudiera conseguirse "vendrá a recaer solamente en aprovechamiento de los eclesiásticos, que son los que al presente tienen mando y poder sobre los indios".²²⁷ Esta última frase evidencia la estrecha relación entre el mecanismo del comercio por contratos forzosos y la autoridad que se tuviera sobre los indios.

La queja de Cortayre por la enajenación de su jurisdicción y la denuncia de las graves consecuencias que ello acarreaba fueron reproducidas por los vecinos en representaciones de los Cabildos y en diligencias de los procuradores provinciales. Así, según el Cabildo de

Monjas, 3,300 donados por don Juan de Huartena para la manutención de médicos y curas y 250 pesos más dados por don Francisco Pérez como fiador de don Juan Carrillo.

²²⁶ AGI, México 1020, Informe del gobernador de Yucatán Antonio de Cortayre al rey, Mérida, 2 de julio de 1723,, ff. 98r-100r.

Valladolid los informes contra el servicio forzoso eran falsos y producidos por quienes querían servirse de los indios con exclusividad "adquiriendo despótico dominio sobre sus libertades con aparatos de piedad de su miseria".²²⁸ El procurador de la provincia aseguró ante la Audiencia en 1723 que, con la comisión recibida, Gómez de Parada se excedía en la procuración de justicia pues los curas encarcelaban vecinos con quejas veleidosas de los indios y sin intervención de oficiales reales, resultando en los descargos ser falsas las acusaciones. Pero la queja principal contra el obispo en este sentido era que todas sus diligencias ante el rey y la Audiencia tenían como objetivo "que los eclesiásticos dominen, introduciéndose en la jurisdicción real, y que no haya más gobernador y justicia que su voluntad".²²⁹ En septiembre de 1723 el procurador de Mérida y las villas presentó ante la Audiencia otra extensa representación quejándose de la actuación de Gómez de Parada y solicitando el nombramiento de un nuevo gobernador. También se refutaron todas las acusaciones hechas por el diocesano en su memorial al rey.²³⁰ Según este escrito el obispo había actuado con displicencia desde su arribo a la provincia y sus diligencias para procurar la comisión real no eran por defender a los indios de agravios sino porque la jurisdicción episcopal le parecía "corto límite para sus máximas y gran literatura y por dominar a más" de lo que esa jurisdicción comprendía.²³¹ No faltaron las acusaciones contra los eclesiásticos por la magnitud y el incremento de las limosnas y la compulsión para cobrarlas, reforzados por la jurisdicción que gozaban a partir de la ejecución de la comisión especial. Un alcalde de Valladolid se quejaba de que los "pobres encomenderos" no podían cobrar sus tributos dos veces al año por los incrementos en las repetidas limosnas y su cobro en géneros cuando estos subían de precio, y si se tardaban los indios buscando la cera "los azotan, que es el alivio del cansancio que traen de su vuelta".²³²

Al agravarse el conflicto se acumularon autos en la Audiencia de México que pretendían probar los problemas que acarrea la jurisdicción especial concedida al obispo. Diversas certificaciones denunciaban que tanto el prelado como los curas decretaban prisiones

²²⁷. AGI, México 1021, Informe al rey del gobernador Antonio de Cortayre sobre los excesos y perjuicios de la comisión concedida al obispo, Mérida a 12 de febrero de 1724, f. 21v y 27v.

²²⁸. AGI, México 1020, Representación del Cabildo de Valladolid ante el gobernador, Valladolid s/f, f. 675v.

²²⁹. AGI, México 1020, Representación del procurador de Mérida, Campeche y Valladolid Juan de Zuazua y Mújica ante la Audiencia, México a 4 de septiembre de 1723, ff. 348r-v.

²³⁰. AGI, México 1020, Representación del procurador de la ciudad de Mérida y villas Juan de Zuazua y Mújica, México a 4 de septiembre de 1723, ff. 335r-354v.

²³¹. *Ibid.*, f. 338r.

²³². AGI, México 1020, Papel sin firma de un alcalde de Valladolid al gobernador, s/f, ff. 859r-v.

y castigos públicos a españoles e indios sin solicitar el auxilio requerido de la real justicia.²³³ A la solicitud del gobernador para que el obispo remediase los excesos de sus ministros, recibió como única respuesta "que en este obispado castigan generalmente los curas económicamente las embriagueces de los indios".²³⁴ Por otro lado Gómez de Parada, haciendo uso de la comisión, canceló los cargos de capitanes a guerra de los partidos de Sahcabchén, Chancénote, Tixosuco y Bacalar,²³⁵ lo que motivó una petición ante la Audiencia para que fuesen reinstalados.²³⁶ Esta remoción generó un pleito promovido por el depuesto capitán del partido de La Sierra don Pedro de Lizarraga, quien manifestó haber acatado la orden y dejado el puesto, pero se quejaba de habersele prohibido acudir a la jurisdicción de ese partido por haber ocupado el cargo durante diez y seis años²³⁷ y tener mucho ascendiente sobre los indios. A decir del obispo, como Lizarraga era alcalde ordinario del Cabildo meridano los indios no distinguirían la diferencia en los puestos y los abusos que motivaron la cancelación del oficio persistirían. El alcalde replicó que el efecto en los indios era el opuesto porque

*es tan al contrario el juicio de los indios que hoy, con la manifestación del poder de vuestro reverendo obispo para con los seculares en esta provincia, los efectos de prenderlos por sí, aprisionarlos y encarcelarlos y lo demás, las exhortaciones de los eclesiásticos por los pueblos y explicaciones de este poder, con que si de la rusticidad de los indios se pudiera temer alguna inversión o torcida inteligencia es más adecuada la de que crean que todo el poder y autoridad reside en vuestro reverendo obispo y sus ministros y que ninguno otro, aunque obtenga jurisdicción real y sea alcalde, tenga autoridad ni potestad alguna con ellos, de que están dando muy pocas demostraciones así en su desobedecimiento.*²³⁸

Lizarraga aducía que tenía su casa y hacienda de campo en ese partido y era la fuente única de su sustento, por lo que debía acudir a vigilar sus sembrados y contar sus reces. Además

²³³. AGI, México 1022, 2º cuaderno, Consulta del gobernador de Yucatán sobre que por los jueces eclesiásticos se usurpa la real jurisdicción, Año de 1722, ff. 414r-432r.

²³⁴. AGI, México 1022, 2º cuaderno, Respuesta del gobernador Cortayre a lo expresado por el obispo Gómez de Parada en cuanto a los excesos de los curas, Mérida a 4 de noviembre de 1722, f. 426r.

²³⁵. Los deseos del obispo de implantar su reforma son evidentes en la rapidez con la que emitió el auto de cancelación de estos oficios, ya que la comisión se publicó el 31 de mayo de 1723 y el auto de cancelación el 8 de junio siguiente. Ver AGI, México 1022, Auto emitido por el obispo Gómez de Parada cancelando los oficios de tenientes de capitán general, Mérida a 8 de junio de 1723, ff. 743r-745r.

²³⁶. AGI, México 1022, Petición del procurador de la provincia para que se reinstalen los capitanes a guerra que eliminó el obispo Gómez de Parada, México a 23 de noviembre de 1723, ff. 398r-402r.

²³⁷. Lizarraga fue nombrado por el gobernador Urzúa y Arizmendi el 20 de abril de 1707. Véase el nombramiento en AGI, México 1022, ff. 611r-612r.

²³⁸. AGI, México 1022, Consulta del capitán depuesto de La Sierra don Pedro de Lizarraga, Mérida a 7 de junio de 1724, ff. 694v-703v. Ver ff. 700v-701r.

presentó certificaciones de todos los curas y doctrineros de los pueblos de La Sierra,²³⁹ así como de los cabildo de los propios pueblos de indios,²⁴⁰ por donde constaba el buen desempeño del cargo de capitán, aunque estos escritos databan del año anterior de 1718.

Otro efecto del conflicto de jurisdicción se vivía al interior de los pueblos de indios que recibían constantes despachos de una y otra autoridad y se presentaba con esto la ocasión propicia para no obedecerlos. Así lo refiere en una carta dirigida a Cortayre por Juan Joseph de Castro, quien informaba que en el pueblo de Maxcanu había mandado se reuniesen el cacique y justicias en cabildo para hacerles saber el contenido de un despacho del gobernador designando como teniente de cacique a Pablo Xaman, y "todos a una dijeron no lo obedecían". Por lo que se vio obligado a quitarle personalmente la vara al teniente en funciones y entregársela al nuevo teniente electo. Según Castro la desobediencia se originaba por "los repetidos despachos que por instantes llegan, y como esta gente no tiene instinto para distinguir, todo lo echan al lado de su propia conveniencia, que es exonerarse de todo género de trabajo, y sólo publican libertad porque no conocen su daño", y además habían concebido "estos ignorantes que no tienen otro superior que el señor obispo, y están tan sobre sí todos los indios de esta cordillera que no les falta más que abofetear a los españoles".²⁴¹

La aparición de un barco de filiación desconocida en las costas yucatecas suscitó un problema que evidencia el conflicto de jurisdicción en el marco de las reformas impulsadas por Gómez de Parada. El capitán a guerra de Tizimín escribió al gobernador Cortayre el 23 de julio de 1723 que el día 18 anterior había recibido dos avisos del vigía de Holcobén Manuel de Salvatierra, a través de los indios correos, informándole haber avistado una balandra que echó a tierra una piragua con un gallardete no identificado. El capitán decidió convocar a la gente de armas del partido para marchar a la costa, pero los indios de los pueblos de Calotmul y Espita se negaron a dar los indios y bestias necesarios "porque los padres los tienen amenazados a cien azotes si los dan", y solamente el cura de Kikil procuró que los indios acudieran. Ante la falta del apoyo indígena muy pocos de los soldados respondieron al llamado e incluso los indios comisionados a los tambores dejaron "sus cajas" en el corredor de

²³⁹. AGI, México 1022, Certificaciones de los curas y doctrineros de los pueblos de La Sierra sobre el desempeño del capitán don Pedro de Lizarraga, julio-agosto de 1718, ff. 617r-627v. Entre sus méritos los curas señalan haber combatido personalmente y con más de 3000 indios sustentados a su costa una plaga de langosta que asoló la región durante siete años. Ver por ejemplo la certificación del guardián del convento de Maní, f. 620v.

²⁴⁰. AGI, México 1022, Trasunto de certificaciones de los cabildos de los pueblos de indios del partido de La Sierra sobre el desempeño del capitán don Pedro de Lizarraga, julio-agosto de 1718, ff. 628r-654r. Los indios agradecen, además de haber mantenido a su costa a los indios que fueron a matar langosta sin tocar las cajas de comunidades como era costumbre, el socorrerlos con maíz en ese año que padecieron hambre.

la casa del capitán y se fueron. Reportaba también el disgusto de los soldados por las amenazas de los curas de ponerles grilletes y remitirlos con el obispo, además, que los cabos no obedecían sus órdenes porque "salen los padres diciéndoles mil oprobios". Advertía finalmente sobre el peligro de los piratas ante la falta de soldados, de indios carteros y atalayeros y del concurso de los indios para la asistencia.²⁴²

El cura de Calotmul, Vicente Alfonso de Miranda, escribió al obispo Gómez de Parada el 20 de julio informando sobre el mismo asunto.²⁴³ Decía que el día 18 de ese mes estaba convocando a los indios para que oyeran la cédula real de comisión especial cuando el capitán a guerra de Tizimín los mandó llamar para que fuesen a recibir órdenes del gobernador. El cura dijo a los indios que sólo después de oír la cédula acudiesen al llamado del capitán, y que si era para aportar indios a la atalaya se aviniesen a enviarlos.²⁴⁴ Según el eclesiástico, el problema con el capitán se generó porque ordenó a los indios que trabajaban en las milpas del funcionario militar se retirasen y pidiesen sus salarios, y el capitán sólo les pagó tres reales por cuatro semanas de trabajo a cada uno. El cura dijo entonces a los indios que solamente mandarían a los indios atalayeros del servicio del rey y que no trabajasen en las milpas particulares.

Con la información recibida del capitán a guerra, el gobernador Cortayre urgió al obispo, mediante un exhorto, a tomar medidas. Gómez de Parada emitió un auto el 29 de julio donde afirmaba haber mandado órdenes a los tres capitanes de Hunucmá, Dzidzantún y Tizimín, así como a los curas de todos los pueblos de esas tres capitanías, conminándolos a que se continuara la aportación de indios semaneros para el servicio de la costa en tanto él estipulaba el número adecuado, y que el gobernador no podía mandar ningún despacho referente a este servicio por ser la tanda de la competencia del obispo. Sin embargo, en cuanto a la renuencia de los indios para asistir a los soldados en los casos de emergencia, como el que se había suscitado, el diocesano afirmaba ser responsabilidad directa del gobernador -como capitán general- el obligarlos a asistir y el castigarlos en casos de contravención. Pero si los capitanes se excedían en el número asignado de indios o los hacían trabajar en sus milpas particulares, entonces los curas informarían al obispo, quien pondría remedio, pues era un asunto de su competencia según la comisión especial.

²⁴¹. AGI, México 1022, Carta de Juan Joseph de Castro al gobernador Cortayre, Chactún a 30 de julio de 1723, ff. 888v-890r.

²⁴². AGI, México 1021, Avisos del vigía de la costa y carta del capitán de Tisimín Juan Antonio Bertil al gobernador de Yucatán, a 18 y 23 de julio de 1723, ff. 140r-141r. Este capitán era "guarda y custodia del puerto del Río de Lagartos y sus adyacentes." Ver AGI, México 1022, f. 873r.

²⁴³. AGI, México 1021, Carta del cura Vicente Alfonso de Miranda al obispo Gómez de Parada, Calotmul a 20 de julio de 1723, ff. 143v-145r.

En el ámbito de los pueblos, el conflicto de jurisdicción enfrentó a los curas con los capitanes y los vecinos españoles. De aquí el disgusto reportado por los soldados derivado de las amenazas de los curas. En este punto Gómez de Parada calificó a los vecinos/soldados como "rudos y abyectos" que no sabían ni el credo y de cristianos sólo tenían el nombre "siendo en su vida y costumbres unos paganos". Si al corregirlos los curas se excediesen, los capitanes debían informarle a él para que tomase las medidas correctivas. Para el obispo el remedio al conflicto de competencia de jurisdicción era simple y lo expresó parafraseando una frase del evangelio: "que todos sepan lo que deben obrar, dando a Dios lo que es de Dios, y lo que es del rey al rey, y lo que es del pobre al pobre".²⁴⁵

Desenlace del intento reformador

El 3 de julio de 1723 el Cabildo de Mérida representó nuevamente ante el rey la necesidad que los vecinos tenían del servicio personal y se quejó de la actuación de Gómez de Parada en el uso de la comisión otorgada.²⁴⁶ Los argumentos para sustentar esta necesidad del trabajo compulsivo volvieron a girar sobre dos ejes: 1) la supuesta pobreza de la tierra, por no ser apta para producir más que el maíz, única semilla para el pan, que se cosechaba "después de repetidos afanes para conseguirlo, por darse entre las rendijas de las piedras y lajas",²⁴⁷ de lo cual se desprendía también la dependencia del trabajo de los indios para la elaboración del alimento y 2) la ausencia de trabajadores voluntarios, tanto indios como de otras castas, lo que obligaba a la compulsión. Los eventuales agravios que podrían recibir los indios se remediarían fácilmente teniendo cuidado de ajustar la proporción de la tanda al tamaño de cada pueblo.

Ciertamente, como ya vimos, Gómez de Parada no había promulgado la cancelación definitiva de los mandamientos de trabajo, pero ordenó a todos los beneficiados con esta prerrogativa que le entregasen el que poseían para de esta manera tomar el control del sistema de repartimiento de trabajo haciendo a un lado al gobernador y a los intérpretes, bajo cuya responsabilidad estaba la administración de la tanda y la adjudicación de servicio a quienes no contaban con mandamiento particular. No sabemos con exactitud la magnitud de la

²⁴⁴. Se trataba de diez indios de Espita, cuatro de Tzabcanul y catorce de Calotmul.

²⁴⁵. AGI, México 1021, Auto del obispo Gómez de Parada, Mérida a 29 de julio de 1723, ff. 145r-148v.

²⁴⁶. AGI, México 1020, Representación del Cabildo de Mérida al rey, 3 de julio de 1723 y recibida en el Consejo de Indias el 21 de febrero de 1724, ff. 298r-314r.

²⁴⁷. Ibid, f. 300v.

suspensión de mandamientos de servicio realizada por el obispo -se habla de 115 en la ciudad de Mérida, que representaban según el prelado menos de la cuarta parte y según el Cabildo casi la mitad-, pero la virulencia con la que actuó la oposición indica cuán vital consideraban los vecinos esta prestación. Es interesante notar que entre los autos promovidos por el gobernador a petición del Cabildo se encuentra la declaración de seis testigos españoles, quienes afirmaron que a la mayor parte de los beneficiados se les había suspendido su mandamiento, pero llama la atención que esta medida no había afectado a ninguno de los declarantes.²⁴⁸

El fiscal de la Audiencia emitió su parecer sobre el pleito entre el diocesano y los defensores de la compulsión el 10 de julio de 1723.²⁴⁹ A pesar de considerar como válidos los argumentos a favor de la libertad de los indios, apeló al hecho de que la legislación nunca había condenado por absolutamente ilícito el servicio personal ni lo reprobó en todos los tiempos y lugares. Después de analizar argumentos y declaraciones de testigos presentados por los defensores del trabajo forzoso, el fiscal opinó que, a pesar de las demandas de nulidad interpuestas por el obispo, era preciso que en esa provincia se compeliere a los indios al trabajo y servicio personal y por tanto se debía guardar la costumbre y continuar el servicio. Después de una revisión de los antecedentes y pareceres anteriores concluyó apoyando su dictamen con referencias a la obra del padre Joseph de Acosta, a quien señaló como acérrimo defensor de los indios y sin embargo opinaba que relevarlos del servicio, a pesar de ser en teoría la opinión más fácil, honesta, piadosa y liberal, pero "en queriéndola reducir a práctica y poner en ejecución muestra tantas dificultades e inconvenientes que ninguna puede hallarse más dañosa".²⁵⁰

Las diligencias del movimiento opositor ante la Audiencia empezaron a rendir sus frutos con la emisión de pareceres como el anterior, y especialmente con una provisión de esa instancia del 16 de junio de 1723 ordenando no se innovase en el servicio forzoso mientras se determinaba el asunto de manera definitiva. Se conminó a Gómez de Parada a remitir todas las cédulas que tuviese en su poder relativas al servicio personal, y a informar lo que hubiere

²⁴⁸ AGI, México 1020, Declaraciones de testigos españoles presentados por el procurador de la ciudad de Mérida, Mérida a 2 de septiembre de 1723, ff. 825r-829r. Las declaraciones incluyen también la queja de la suspensión de la tanda de los barrios por mano de los intérpretes y que quienes acudían con el obispo recibían como respuesta que los indios eran libres y que contrataran servicio voluntario.

²⁴⁹ AGI, México 1020, Parecer del fiscal de la Audiencia sobre el problema del servicio personal de los indios, México a 10 de julio de 1723, ff. 518v-524v.

²⁵⁰ Ibid, f. 524r.

hecho sobre su cancelación.²⁵¹ Esta provisión fue recibida con regocijo en una junta del Cabildo de la ciudad de Mérida el 2 de agosto de 1723²⁵² y en seguida se le notificó su contenido al obispo, junto con un decreto, a través del escribano de Cabildo. El prelado emitió su respuesta el mismo día consignando su obediencia a la provisión, como orden del rey. Informó después a la Audiencia que la cédula recibida la había regresado al rey por medio del comisario general franciscano, después de publicarla en la ciudad y villas. Sobre la ejecución de la cancelación del servicio, basado en las atribuciones de jurisdicción y arbitrio que le confería la comisión real a su favor, había decidido no imponer una prohibición general pues tan sólo quitó esa prerrogativa a algunas personas, por causas justas y particulares, y había dado instrucciones para que se continuase el servicio acostumbrado.²⁵³

Los meses siguientes registraron tensiones entre el gobernador, los vecinos y el obispo, y el 3 de noviembre de 1723 Gómez de parada envió un informe al rey remitiéndole la provisión de la Audiencia del 16 de julio, en el cual declaraba haberla acatado y suspendido totalmente la reforma del servicio personal.²⁵⁴ Pero en el mismo escrito justificaba sus diligencias reformistas y solicitaba al rey emitiese dictamen sobre la comisión que le había otorgado, y se definiese si se le retiraba o había de continuar con la cancelación del servicio forzoso; si este fuera el caso pedía el auxilio real para que el gobernador le obedeciera y para enfrentar la oposición a la reforma.

La tensión creció durante los primeros meses de 1724. El gobernador salió para Campeche a recibir la expedición que se había despachado hacia el río Wallis y vigilar la construcción de un paquebot guardacostas que se construía en los astilleros de esa villa por orden real. Desde allá el gobernador le escribió una larga carta al obispo el 27 de junio²⁵⁵ en respuesta a la que el prelado le habría dirigido el 10 del propio mes donde le comunicaba haber encarcelado al intérprete general de la provincia Francisco Aróstegui por haber canalizado una *chichigua* semanera de los barrios al sargento Diego Baptista para que criase un niño expósito. Cortayre patentiza al obispo que Aróstegui sólo cumplió con lo que él mismo le mandó acatando la orden de que no se innovase en el servicio personal. A la intención

²⁵¹. AGI, México 1020, Provisión de la Audiencia para que el obispo de Yucatán remita las cédulas del servicio personal, México a 16 de junio de 1723, ff. 533r-534v.

²⁵². AGI, México 1020, Junta del Cabildo de la ciudad de Mérida, Mérida a 2 de agosto de 1723, ff. 532v-533r.

²⁵³. AGI, México 1020, Respuesta del obispo de Yucatán a la provisión de la Audiencia, Mérida a 2 de agosto de 1723, ff. 534v-535v. Este documento viene repetido en el expediente en las fojas 553r-554r y 808r-v.

²⁵⁴. AGI, México 1020, Informe al rey del obispo de Yucatán y remisión de la provisión de la Audiencia, Mérida a 3 de noviembre de 1723, ff. 545r-550v.

²⁵⁵. AGI, México 1022, Carta del gobernador Cortayre al obispo Gómez de Parada, Campeche a 27 de junio de 1724, ff. 684r-691r.

expresa del prelado de remitir información al Consejo, el gobernador replicó que él ya había informado, en cumplimiento de su obligación, diversas anomalías en que incurrían los eclesiásticos, que habían abandonado los intereses de este mundo para predicar con el ejemplo pero pagaban sólo cuatro reales a los semaneros que trabajaban en la obra de la catedral, a diferencia de los seis reales que pagaban los particulares por el servicio de construcción quienes además respetaban los días de fiesta y no los obligaban a traer leña; asimismo señalaba que muchos eclesiásticos se allegaban trabajadores para diversas labores pagando tan sólo un real a la semana. Estas arbitrariedades ocurrían a pesar de que el obispo había informado al rey haber remediado todo lo que había que remediar en el estado eclesiástico.

En su carta al obispo, Cortayre le reclamó nuevamente que denunciara los repartimientos como práctica ilícita cuando él le había pedido consejo sobre el asunto y el prelado, no sólo los aprobó como convenientes y provechosos para los indios, sino que autorizó el préstamo —que se ha mencionado— de más de 8 000 pesos a rédito del 5% para este efecto y ordenó que los eclesiásticos elaborasen certificaciones del número de mantas de los pueblos para poder tasar los contratos. Esto fue en febrero de 1721 y en abril se redactó el informe que señalaba como uno de los males de la provincia este sistema forzoso, sin que —a decir del gobernador— hubiesen variado las condiciones en tan poco tiempo. Cortayre preguntaba por tanto al obispo que si sabía ya por su visita de las vejaciones que recibían los indios el por qué no se las refirió cuando pidió consejo y agregó: "Dejo a la prudente consideración de vuestra señoría ilustrísima qué dirá de esta acción, no el independiente más entendido sino el que medianamente conozca la razón, aunque sea apasionado contra mí."²⁵⁶ Señaló también que las leyes, ni aun la comisión, no permitían que los eclesiásticos impartieran justicia por sí solos como lo estaban haciendo y se quejó de que el obispo hubiera obligado que se pagasen las mulas de acarreo empleadas en llevar la plata para el pago de la milicia de Campeche, lo que debía correr a cargo de las comunidades como servicio de utilidad pública. Aseguró informaría de todo al rey.

También desde Campeche Cortayre envió un escrito a la Audiencia el 7 de julio²⁵⁷ señalando las "grandes confusiones en que me hallo y se halla esta provincia por la práctica de la real comisión que ganó el señor obispo" y pedía a esa instancia el remedio. Se quejaba

²⁵⁶ Ibid, f. 687r.

²⁵⁷ AGI, México 1022, Consulta del gobernador Cortayre a la Real Audiencia de México, Campeche a 7 de julio de 1724, ff. 691v-694r.

de la aprehensión del intérprete general, ocurrida al día siguiente de haber salido para Campeche el gobernador, y de las arbitrariedades y malos tratos sufridos por el reo a manos del obispo. Esto, junto con los demás excesos de los eclesiásticos convertidos en jueces reales y ministros de justicia, tenía, a decir del gobernador "exasperados los ánimos de los vecinos, ya por parientes de los vejados, por amigos, por paisanos y ya porque teman que sin culpa -como el intérprete- les suceda lo mismo".²⁵⁸ Afirmaba Cortayre ser patente que el obispo se había excedido en el ejercicio de la comisión y que las leyes por tanto lo facultaban para suspenderlo como comisario, pero no lo había hecho para dar prueba de tolerancia. Finalmente decía saber de buena fuente que al llegar a Mérida el obispo lo esperaba para suspenderlo de su empleo y multarlo y, llegado el caso, respondería que sólo lo acataría si la orden viniera del rey. El mismo día 7 de julio el gobernador le escribió también al rey en los mismos términos.²⁵⁹

Cortayre mandó se le tomase declaración al intérprete Aróstegui, encarcelado por el obispo, una vez que fue remitido de la cárcel eclesiástica a la pública.²⁶⁰ Los hechos denunciados en el testimonio muestran hasta qué punto se había polarizado el enfrentamiento. Declaró que la causa de su prisión fue la queja de un indio del barrio de Santa Catarina sobre la *chichigua* que daban de manera alternada todos los barrios para criar una criatura expósita en casa del sargento Diego Baptista. El obispo lo había mandado llamar por medio de un negro cochero y acudió al palacio episcopal. Al entrar a la sala principal uno de los pajes le cerró la puerta y

*le salió de súbito al encuentro dicho ilustrísimo señor cogiéndole por la corbata, zamarreándole a estrechones, tratándole de reano [sic], perro y otras palabras injuriosas muchas veces, en cuyo punto, habiéndose inclinado a besar la mano, le estiró su ilustrísima con tal fuerza que lo hizo caer, y que habiéndose vuelto a levantar le agarró la espada al que declara, quien al mismo tiempo procuró defenderla y nunca pudo porque ya se la habían quitado.*²⁶¹

Con el alboroto acudieron los demás pajes a quienes el obispo ordenó dieran de palos al intérprete y lo remitieron preso a un cuarto del patio de la casa episcopal, "que llaman cárcel

²⁵⁸. Ibid, f. 693r.

²⁵⁹. AGI, México 1022, Carta al rey del gobernador Cortayre, Campeche a 7 de julio de 1724, ff. 708v-710v.

²⁶⁰. AGI, México 1022, Declaración del intérprete Francisco de Aróstegui sobre la prisión que sufrió por orden del obispo Gómez de Parada, Mérida a 30 de junio de 1724, ff. 704r-706r.

²⁶¹. Ibid, f. 705r.

de los clérigos", con orden de ponerlo de cabeza en el cepo, lo que no se ejecutó por estarse ahogando el declarante, por lo cual lo pusieron de pies desde las diez de la mañana hasta después de las nueve de la noche. En el cepo mismo el notario del obispo acudió a tomarle su declaración. Finalmente, Aróstegui se quejó de que con la opresión y tormento de todo lo pasado, más los "oprobios, ignominias y estirones", se le agravó su achaque habitual de ahoguo [sic], por lo que tuvo que confesarse, sin que el obispo "se condoliese de él, sacándolo de aquella humedad y desdicha, hasta que no se cumplieron nueve días",²⁶² y hasta después de ese lapso fue trasladado a la cárcel pública.

Todas las quejas del gobernador y los vecinos fueron presentadas ante la Audiencia por el procurador de la provincia el 9 de agosto, con una solicitud para que se cancelara la destitución y excomunión de Cortayre que, estaban seguros, preparaba el obispo.²⁶³ Afirmaba el procurador tener noticias fidedignas de que el prelado ya había depuesto al gobernador de su empleo, a pesar de que éste se mantenía en Campeche por evitar la confrontación, y que también se recelaba hubiese excomulgado a Cortayre o a los regidores de Mérida. Solicitaba por tanto que, en el caso de la destitución, se mandase al ayuntamiento de la ciudad de Mérida que restituyese al gobernador en su empleo, y en el caso de la excomunión se les absolviese. Finalmente pedía que el rey mandase al obispo que absolutamente no ejerciera su comisión por los excesos que se habían denunciado y por razones generales de derecho.

El punto culminante del enfrentamiento entre el obispo y el gobernador no giró en torno del servicio personal, pues se centró en la resistencia de Cortayre ante la cancelación de los repartimientos forzosos ordenada por el prelado.²⁶⁴ Información recabada en los pueblos por los clérigos comisionados para embargar los repartimientos demostraba que el gobernador los seguía realizando, por lo que Gómez de Parada mandó rindiesen declaración su juez repartidor²⁶⁵ y los dos intérpretes; con base en sus confesiones determinó apresarlos y embargarles sus bienes. Estas diligencias comprobaron el desacato de Cortayre ante la

²⁶² Ibid, f. 706r.

²⁶³ AGI, México 1022, Petición del procurador de la provincia de Yucatán Juan de Dios Anzures para que se cancele la segura destitución y excomunión del gobernador por el obispo, México a 9 de agosto de 1724, ff. 711v-720r.

²⁶⁴ El apoderado del obispo denunció ante la Audiencia que el gobernador Cortayre, a pesar de las prohibiciones, "ha repartido en la misma forma que antes y ocasionado las mismas extorsiones, sobre lo cual [el obispo] tiene presos a algunos de los caciques que han apremiado a los demás naturales y a otros que fueron cómplices en el mismo delito". El apoderado solicitaba que la Audiencia no atendiera la solicitud del gobernador de liberar a estos presos porque su intención era que la verdad no se conociera. Ver AGI, México 1022, Petición del apoderado del obispo de Yucatán Juan Francisco de Córdoba ante la Audiencia, México a 11 de agosto de 1724, ff. 710r-711v.

prohibición, lo que impulsó al obispo a tomar la drástica decisión que temía el gobernador: ejercer la atribución que le concedía la comisión especial y enajenar el cargo de la gubernatura, mediante la promulgación de un auto de 4 de agosto de 1724²⁶⁶ en el cual suspendía al funcionario del gobierno provincial. Enterado de su destitución, Cortayre salió de Campeche -donde todavía se encontraba- el 10 de agosto y mandó tocar a rebato para poner en armas a la ciudad desde tres horas antes de su llegada y de esa manera intentar impedir se le notificara el auto de suspensión. A pesar de esto, el escribano del obispo le notificó verbalmente, recibiendo de Cortayre amenazas de golpes y, en caso de insistir en la notificación, de muerte.

Viendo la resistencia armada presentada por el gobernador y "por no darle más lugar a meditar y practicar mayores y más perjudiciales absurdos", el mismo día Gómez de Parada decidió recurrir a una medida extrema para enfrentar su desobediencia, amenazándolo con excomunión mayor *ipso facto incurrenda*, más la pena de 1,000 pesos que en término de dos horas debía entregar al regidor más antiguo del Cabildo; también debía someterse a la residencia de los cargos.²⁶⁷ En caso de no obedecer se debía dar "por citado desde luego para la tablilla".²⁶⁸ La excomunión se hizo efectiva al día siguiente, 11 de agosto, mediante un edicto público por desobediencia a las órdenes reales y de la Iglesia. El obispo apelaba a un precedente provincial: el auto dictado el 17 de diciembre de 1630 por el obispo fray Gonzalo de Salazar para someter a la obediencia al gobernador Juan de Vargas con pena de excomunión mayor.²⁶⁹ El texto colocado en la tablilla a la vista de todos era el siguiente:

Tengan por público excomulgado al señor don Antonio de Cortayre por inobediente a los mandatos de su majestad y de nuestra santa madre iglesia. Mérida y agosto once de mil setecientos y veinte y cuatro años: Juan, obispo

²⁶⁵ En su confesión presentada el 20 de julio de 1724 ante el obispo, el capitán Eloy Clemente de Cuenca, como repartidor del gobernador Cortayre, aceptó haber realizado repartimientos por mano de caciques en los pueblos de varios partidos a cuenta del gobernador. Ver AGI, México 1022, ff. 1049r-1054r.

²⁶⁶ Este auto está referido en un escrito de Cortayre dirigido al obispo. Ver AGI, México 1021, Réplica del gobernador Cortayre al obispo Gómez de Parada para que se le levante la excomunión, Mérida a 22 de agosto de 1724, ff. 624r-627v.

²⁶⁷ AGI, México 1021, Auto del obispo de Yucatán, Mérida a 10 de agosto de 1724, ff. 639r-641v.

²⁶⁸ AGN, Tierras 2418, exp. 4, Informe y petición de auxilio del obispo Gómez de Parada a la Real Audiencia, Mérida a 23 de agosto de 1724, ff. 114r-v.

²⁶⁹ Juan de Vargas fue acusado por sus excesivos repartimientos a través de sus capitanes a guerra, cargo que fue prohibido por la Audiencia. Esta instancia mandó al oidor Iñigo de Argüello como visitador y el gobernador se puso en armas promulgando un despacho que ordenaba la salida del visitador de la provincia. Ante el desacato a la autoridad real el obispo Salazar promulgó un auto ordenando que el gobernador cesase en la ejecución de su despacho so pena de excomunión mayor. Esta acción fue exitosa pues el gobernador fue apresado y se le levantaron cargos. El auto del obispo fue transcrito textualmente en Carrillo y Ancona, *El obispado de Yucatán*, tomo I, pp. 394-398.

*de Yucatán. Por mandado de su señoría ilustrísima el obispo mi señor: don Domingo García Caveró escribano público.*²⁷⁰

Como era de esperarse, Cortayre resintió la medida de excomuni3n del obispo y le envi3 sus solicitudes para que suspendiese la condena.²⁷¹ En estos escritos argumentaba sobre todo que la pena eclesiástica no deba aplicarse si el prelado estaba comisionado para funciones seculares, como era el caso del obispo ejerciendo la comisi3n especial. Por lo que tocaba a las amenazas proferidas contra el escribano que le notific3 su suspensi3n, el gobernador pretendi3 achacar este exceso a la impaciencia imprudente del escribano, ya que pretendi3 notificarle a las 3:30 de la tarde cuando 3l acababa de bajar de su caballo de regreso de Campeche "abochornado con el sol y el calor, sin haberse desahogado ni quitádose las botas" por lo que pidi3 al escribano diferir la notificaci3n, a lo que se neg3 el enviado del obispo. A decir del gobernador, sus palabras haba3n procedido de la impaciencia y c3lera del momento ante esta negativa, de manera que no deba3 enjuiciarse "porque la c3lera embriaga el 3nimo como el vino el cuerpo y lo que con ella se dice es fuera de la intenci3n del que lo profiere".²⁷²

G3mez de Parada le inform3 a la Real Audiencia el 23 de agosto sobre las solicitudes de Cortayre para que se le concediese la absoluci3n, sin embargo reafirm3 su decisi3n de negársela en tanto que el depuesto gobernador no obedeciese el auto de suspensi3n del cargo y se mantuviese en armas dispuesto a la resistencia y

*a intentar cualquier violencia y esc3ndalo para turbarlo todo y confundir su causa clara y patente con otras muchas que, a vista de la simplicidad y rudeza de esta gente, le es muy f3cil suscitar, atrayéndola con el poder del mando y autoridad para que se mezclen e interesen en la suya, como ha logrado con este Cabildo y ha procurado lograr con el de Valladolid.*²⁷³

El mismo d3a 10 de agosto, cuando se le notific3 a Cortayre el auto que lo enajenaba de su empleo, el obispo inform3 al Cabildo su resoluci3n de suspender al gobernador del

²⁷⁰. AGI, M3xico 1021, Edicto del obispo G3mez de Parada censurando al gobernador con excomuni3n mayor, M3rida a 11 de agosto de 1724, ff. 645v-646r.

²⁷¹. Cuatro escritos en este sentido fueron presentados ante el obispo, el 12, 14, 16 y 22 de agosto de 1724. Ver AGI, M3xico 1021, ff. 647v-656v y 624r-627v.

²⁷². AGI, M3xico 1021, R3plica del gobernador Cortayre al obispo G3mez de Parada para que se le levante la excomuni3n, M3rida a 22 de agosto de 1724 f. 625v.

²⁷³. AGN, Tierras 2418, exp. 4, Informe y petici3n de auxilio del obispo G3mez de Parada a la Real Audiencia, M3rida a 23 de agosto de 1724, ff. 115r-v.

cargo mediante "un billete político", solicitando a esa instancia atendiese a la quietud pública y no se mezclase ni "manchase con ajenas culpas". Al día siguiente el Cabildo envió una comisión con tres regidores y un alcalde para solicitar la suspensión de la ejecución del auto y que remitiese al rey la determinación de la causa, por las inquietudes que pudiesen derivar. El obispo respondió que las únicas inquietudes serían las que provocaría el mismo gobernador si encontraba apoyo, cosa no factible por la pública conveniencia de cancelar los repartimientos forzosos. Se negó también a remitir al rey la resolución pues significaría renunciar a la comisión especial, por tanto los mandó a consultar con el provisor y teniente general sobre la legalidad de sus actos y sobre "no poder hacer yo otra cosa".²⁷⁴ El Cabildo respondió al billete del obispo el día 12 insistiendo en su petición de remitir al rey la determinación de la causa y apoyando decididamente a Cortayre como gobernador.

El obispo, ante la Audiencia, hizo una denuncia pormenorizada de los cargos que levantaba contra el gobernador. En lo que concernía al servicio personal, acusaba a Cortayre de haber ordenado a los caciques que continuasen prestando los servicios que él había cancelado por agravios o por ser destinados a personas de poca calidad como mestizos, mulatos o pobres. Pero además, viendo que no se tomaba alguna determinación ante las representaciones de las partes, el gobernador se había atrevido a volver a expedir nuevos mandamientos a personas que no los tenían y a obligar a las indias a servir como *chichiguas*, mandándole al obispo una carta privada diciendo que este era un servicio personal y tenía orden del rey de no modificarlo. El prelado levantaba también otra acusación: que Cortayre concedía nuevamente las encomiendas vacantes, a pesar de la orden en contrario, destinaba esas rentas al pago de los tres capitanes a guerra, y recibía gratificaciones por ello, según le había asegurado un allegado de uno de los beneficiados con nueva encomienda.²⁷⁵

El prelado solicitó por tanto a la Audiencia el auxilio real para poder ejercer la comisión especial y que esta instancia tomase las medidas necesarias para remediar la situación de la provincia que, en su opinión, estaba conturbada por la contumacia y capricho de tres o cuatro personas que, animadas por la tardanza de resolución en el punto del servicio personal, creían poder lograr la misma dilación en todos los demás asuntos tratados en la cédula de comisión. Informaba de una situación confusa y desordenada, en donde los súbditos no sabían a quién ni qué obedecer y por tanto pedía al rey y al virrey una orden clara, ya sea mandando cancelar la comisión recibida de manera que el obispo dejase de atender los

²⁷⁴. Ibid, f. 115r.

²⁷⁵. Ibid, ff. 112r-116r.

asuntos conflictivos, o, en caso de continuar en su ejercicio, se le brindase un pronto auxilio enviando a la provincia quien, con armas, le pudiese dar el apoyo necesario para hacerse obedecer y poner en práctica lo que la comisión mandaba. Aseguraba Gómez de Parada que no había otro impedimento para ejecutar su comisión que la renuencia del gobernador, por lo que se le debía retirar del mando y así los regidores sin duda cederían "viéndose pocos y sin cabeza que los anime a embarazarlo, de que resultará la total quietud y remedio de la tierra".²⁷⁶

La resistencia radical del gobernador, auspiciada por el apoyo recibido de quienes defendían el servicio personal compulsivo, provocó que el obispo se decidiera a asumir el gobierno provincial según disponía su comisión para el caso de encontrar oposición. Pero el triunfo definitivo del grupo opositor se materializó cuando el rey le retiró al prelado esta comisión especial y se la encomendó en junio de 1725, mediante una nueva orden real, al recién designado gobernador Antonio de Figueroa. Se le conminaba a retomar la amplia comisión otorgada previamente al obispo para remediar los males denunciados, pues el rey ponía

*al cuidado de vos Antonio de Figueroa y Silva la ejecución de la expresada comisión, para que luego que toméis posesión de dicho gobierno de Yucatán la empecéis a ejercer en la conformidad que en ella se previene sin la menor limitación, absteniéndose en el todo de su conocimiento el referido prelado.*²⁷⁷

De esta manera se marginó del todo al obispo de las acciones conducentes a corregir los problemas que él mismo había representado ante el Consejo de Indias. Finalmente se le retiró de Yucatán al ser promovido en 1728 al obispado de Guatemala. Más tarde ocuparía el mismo cargo en su nativa Guadalajara. Gómez de Parada recibió la noticia de su cambio estando de visita en Tabasco, y se dirigió directamente de allí hacia Guatemala. Desde Teapa le escribió al rey una carta el 20 de julio de 1728 en la cual le informaba "del ajustado gobierno y buenas operaciones" del gobernador Figueroa. Señala su cuidado en la defensa y protección de los indios de aquellos que pretendían agraviarlos "según los usos antiguos", especialmente al no realizar por su parte repartimientos ni permitir que otros los hagan "por conocimiento", o sea por mano de caciques.²⁷⁸ Esta opinión del obispo sirvió como uno de los argumentos principales en el parecer emitido por el

²⁷⁶ Ibid, f. 116v.

²⁷⁷ AGI, México 892, Cédula del rey al gobernador don Antonio de Figueroa para que retome la comisión otorgada al obispo de Yucatán en 1722, San Ildefonso a 24 de junio de 1725.

²⁷⁸ AGI, México 1021, Carta al rey del obispo Gómez de Parada, Tabasco a 20 de julio de 1728. La carta se transcribe íntegramente en Carrillo y Ancona, *El obispado de Yucatán*, tomo II, pp. 710-712.

Consejo de Indias el 10 de julio de 1729,²⁷⁹ por el cual recomendaba la continuación del servicio personal en la provincia de Yucatán. Según el Consejo, el propio obispo que promovió la cancelación "parece que ha conocido en la misma práctica los grandes inconvenientes de esta resolución que tanto solicitó",²⁸⁰ pues avalaba la actuación de Figueroa, cuya principal medida había sido mandar la restauración del servicio personal.

Acatando la orden real, Figueroa realizó una amplia investigación de la situación de los servicios personales y de los repartimientos en el marco de las reformas emprendidas por Gómez de Parada. En 1729 informó al rey sobre sus pesquisas, realizadas mediante un extenso interrogatorio que abarcó 30 pueblos y diez testigos españoles, cuyo resultado indicaba que el servicio personal era de "conocida utilidad" ya que con el circulante proveniente del salario los indígenas podían afrontar sus tributos y limosnas,²⁸¹ una clara alusión al circuito integrador de la economía provincial. El resultado de esta información avaló la necesaria continuidad del trabajo personal por tandas y del sistema oficial de repartimientos forzosos y sentó las bases para que el rey librara una cédula real el 1º de julio de 1731 sancionando nuevamente ambos sistemas de control y canalización del trabajo indígena.²⁸²

La conmoción que causó la polémica en torno a la actuación del obispo Gómez de Parada dejó una profunda huella en la provincia que perduró todo el resto del periodo colonial y trascendió al siglo XIX. La presencia ideológica de esta polémica se mantuvo, a la par que se continuaba con sistemas compulsivos de trabajo y que persistía la imagen negativa de la población indígena. Una expresión de este duradero impacto son las alusiones a esta controversia contenidas en un informe de 1796 de una visita realizada en el partido de la Sierra. El Cabildo de Campeche había levantado quejas contra los subdelegados de los partidos por practicar repartimientos y realizar grandes milpas de maíz utilizando trabajo indígena compulsivo. Ante estas denuncias el gobernador don Arturo O'Neill envió diversos visitantes a los distintos partidos, y el de la Sierra, el Lic. Justo Serrano, que fungía también como defensor de los naturales, no encontró motivo de queja contra el subdelegado don José Peón, pero en su extenso informe hablaba de la necesidad del trabajo forzoso avalado por las leyes y contemplando el buen trato, libertad y civilización de los indios. No menciona el nombre

²⁷⁹ AGI, México 1021, Parecer del Consejo al rey sobre la continuación del servicio personal en Yucatán, Madrid a 10 de julio de 1729, ff. 664r-702v.

²⁸⁰ Ibid, f. 701v.

²⁸¹ AGI, México 892, Representación del gobernador Figueroa sobre la continuación del servicio personal, año de 1729.

²⁸² La cédula incluía una serie de condiciones propuestas por el gobernador Figueroa, especialmente en cuanto al salario, horario de trabajo, tiempo libre y excepciones. Véase García Bernal, M.C., *La sociedad de Yucatán*, p. 121.

del obispo Gómez de Parada pero afirma que un "venerable prelado de esta diócesis" había conseguido se suspendiese el servicio personal llevado de su celo apostólico, pero no tenía "aquellas nociones políticas y gubernativas que son las que mantienen a los hombres sometidos en el más sumiso vasallaje y distantes del ocio, casi el origen de todos los males". Mas sin embargo, tan pronto como se le habían representado al rey las malas consecuencias de la cancelación del trabajo forzoso, se había revocado ese decreto real, de manera que la piedad, hermanada con las máximas políticas, habían acabado con aquella "revolución".²⁸³

Prácticamente estos mismos argumentos los encontramos en la obra del obispo Crescencio Carrillo y Ancona, escrita hacia fines del siglo XIX. Habla con encomio de las reformas emprendidas por Gómez de Parada pero califica al obispo de ingenuo y compara su actuación con la de un prelado anterior, don Juan Cano de Sandoval, quien también llevó a cabo acciones en defensa de los indios e igualmente representó los agravios y vejaciones sufridas por los naturales, quien opinaba que estaban "encadenados a la más negra esclavitud pero que no por eso se les dejase en completa libertad porque no sabían hacer uso de ella". Por lo tanto, la "cabeza más pensadora" de Cano de Sandoval no hubiera abogado por las medidas emprendidas por el "corazón tierno y generoso" de Gómez de Parada, de liberar repentinamente a los indios. Carrillo y Ancona opina que las medidas reformistas resultaron contraproducentes porque

*los indios no supieron estimar el incalculable bien que el obispo les hiciera; y tan ingratos [...] se cruzaron de brazos, dejaron el trabajo, se entregaron a la más completa ociosidad, fuente y madre fecunda de los vicios, y amenazó el pauperismo, vino la miseria, y por último, a pocos años después, ahí por 1725 y 1726, la plaga del hambre se presentó con todos sus horrores.*²⁸⁴

Así el hambre que padeció la provincia fue utilizada como argumento a favor de la compulsión del trabajo indígena, ya que se le vinculó con la reforma de Gómez de Parada asegurando que era la necesaria consecuencia de dejar a los indios en libertad, pues su "naturaleza" los inclinaba al ocio. Otro historiador del siglo XIX, Justo Sierra O'Reilly, sostuvo que un negocio de tanta gravedad necesitaba, más que penas canónicas y anatemas, una reforma radical de la corruptela "introducida por el espíritu despótico de la raza blanca", reforma que -en opinión de Sierra- solamente el rey podría imponer, pues la misma legislación colonial no autorizaba los abusos. Pero el brazo del rey no actuó en favor del obispo Gómez de Parada sino que

²⁸³. AGN, Intendentes, vol. 1064, exp. 18, Visita a los pueblos de Yucatán, Informe de la visita del partido de la Sierra realizada por el Lic. Justo Serrano, 9 de marzo de 1796, ff. 70v-71r.

"sirvió indirectamente para radicar más y más aquellos males". Así, los repartimientos siguieron "en progreso casi hasta los tiempos de la independencia, sin más alteración que la que solía introducir la decadencia o alza de los precios en los mercados".²⁸⁵

El trabajo libre de los indios en la provincia de Yucatán encontró múltiples barreras a lo largo de todo el periodo colonial, en tanto que el forzoso pudo imponerse impulsado por una ideología que postulaba la servidumbre como condición natural de los indios y por el esquema de organización social derivado del modelo de pacto de convivencia instaurado entre mayas y españoles. Más allá de su significado económico, la servidumbre reforzaba el proyecto señorial impulsado por un grupo importante de colonos al marcar, construir y afianzar diferencias entre los indígenas y el resto de la población. La compulsión era vista, en el mejor de los casos, como un mal necesario para la conservación de la provincia, por lo que el gobernador Cortayre podía afirmar que si se eliminaba la ponderación y lo inexistente de todo lo denunciado por el obispo en su informe al rey "quedará para el conocimiento del desapasionado que no conoce el país por una desorden no considerable y para el que tuviere conocimiento y experiencia de lo que es la provincia por precisos males mantenidos por la necesidad".²⁸⁶ Precisamente el enfatizar esta necesidad permitió que el trabajo forzoso resistiese todos los postulados reformadores, como los que trató de implantar el obispo Gómez de Parada.²⁸⁷

El análisis de la documentación sobre las reformas del obispo y la reacción opositora indica que el prelado no consiguió generar una base de apoyo suficientemente grande para poder enfrentar la acción conjunta de personas y grupos que se negaron a acatar sus disposiciones. Más aún, el apoyo al diocesano parece constreñirse a un reducido grupo de colaboradores, en tanto que en la oposición militaron prácticamente todos los actores sociales de la provincia. Llama la atención que las iniciativas del obispo no encontraran eco entre los miembros de la Iglesia, curas y religiosos, ni entre los mismos indios que pretendía liberar. En el primer caso habría que tener en cuenta que muchos eclesiásticos fueron acusados de beneficiarse con servicio personal y con repartimientos forzosos. En cuanto a los indios, poca respuesta podría encontrar entre ellos quien pretendía eliminar, o al menos atenuar, la

²⁸⁴ Carrillo y Ancona, C., *El obispado de Yucatán*, tomo II, pp. 706-707.

²⁸⁵ Sierra O'Reilly, J., *Los indios de Yucatán*, tomo I, pp. 168-169.

²⁸⁶ AGI, México 1022, AGI, México 1022, Carta del gobernador Cortayre al obispo Gómez de Parada, Campeche a 27 de junio de 1724, ff. 687r-v.

²⁸⁷ Para García Bernal, el pleito entre el obispo y los vecinos puso de manifiesto que los indios eran la fuerza motriz de la economía provincial pues al suspenderse los servicios obligatorios los indios "no preparados para esta

preeminencia que caciques y principales tenían en la sociedad nativa. En suma, Gómez de Parada pretendió reformar las condiciones que regían el trabajo indígena, pero al hacerlo, intentó erradicar un elemento que era fundamental para el funcionamiento del sistema colonial y lo había sido desde su implantación: la compulsión. No debe extrañar entonces que todos los grupos que se beneficiaban con la coerción se unieran en su defensa.

Ante el fracaso de las reformas, los cambios y el desarrollo del trabajo por contrato libre tuvieron que llegar por otra vía y de manera paulatina, en concordancia con la transformación en el régimen de propiedad de la tierra y con la creciente necesidad de mano de obra indígena en las fincas rurales. Esto dio aliento a la dispersión de los indios, que abandonaban sus pueblos, y abrió, en los hechos, una verdadera crisis en el cacicazgo, pues implicaba un radical cuestionamiento a las relaciones de sujeción entre principales y *macehuales* y a las normas de adscripción de las repúblicas. Pero el trabajo indígena en las empresas rurales de los españoles tampoco fue libre del todo debido a que quedó enmarcado por el sistema de endeudamiento, la reelaboración de relaciones de sujeción en estas unidades y la creación de nuevos vínculos extraeconómicos de dependencia.

Capítulo IV

LA DINÁMICA INDÍGENA

La eficaz canalización del trabajo forzoso en beneficio de los grupos privilegiados del sistema colonial sólo fue posible, como se ha señalado, al fincarse sobre las bases de la organización propiamente indígena que presentaba un alto margen de autonomía. La productividad del trabajo de los *macehuales*, que permitió sustentar el mercado interno y el comercio exterior, no dependió de introducciones tecnológicas ni de la creación de empresas españolas, sino de la eficiente organización laboral controlada y dirigida por la élite nativa en el marco de las unidades corporadas de las repúblicas indígenas. Sin embargo, el peso que representaban las cargas impuestas junto con la compulsión inherente a los diversos mecanismos de exacción del producto del trabajo provocaron diversas respuestas de resistencia para enfrentar las condiciones adversas. A la larga, el papel mediador de los caciques, como responsables de ejecutar las medidas necesarias para que la transferencia del valor del trabajo fuera posible, socavó su posición de poder frente a sus dependientes. Esto derivó en una pérdida de cohesión interna que minó la funcionalidad del circuito integrador que amarraba las repúblicas indígenas al sistema colonial.

En este capítulo se abordará la organización interna de la sociedad indígena, cuya complejidad le permitía, no sumar, sino multiplicar los esfuerzos individuales y, de esa manera, convertir la fuerza del trabajo nativo en la principal fuente de riqueza para los colonizadores. Precisamente por su eficiencia organizativa, las repúblicas indígenas se convirtieron en el sustento del desarrollo económico regional y de esa manera se generó un sistema altamente dependiente de estas estructuras corporadas. El funcionamiento de un sistema tal otorgó a caciques y principales un importante papel negociador en la regulación de la producción y transferencia de excedente económico. Los límites de la negociación se marcaron por la variación en la magnitud de las exigencias, así como por la cantidad de población y su capacidad productiva. Pero las condiciones de exacción colonial se enfrentaron con respuestas nativas que cuestionaron, en mayor o menor medida, la estabilidad del sistema e incluso el poder de su propia dirigencia. Las principales respuestas fueron la huida, la rebelión y la dispersión.

Estratificación y trabajo colectivo

La posibilidad de la sociedad maya de multiplicar los esfuerzos individuales estuvo asociada a una clara estratificación donde un reducido grupo tenía el control de la mayoría de la población. La manera como este grupo consiguió y mantuvo el dominio sobre los *macehuales* ha capturado la atención de los investigadores que se han dedicado al análisis de esta sociedad, tanto en época prehispánica como colonial. Es claro que en la Colonia el reconocimiento que la población otorgaba a sus dirigentes siguió siendo el sustento básico del poder de la élite, pero en las nuevas condiciones impuestas este poder era reforzado con el reconocimiento externo concedido por las autoridades coloniales. En otro trabajo hemos planteado que el liderazgo debe encontrar su explicación "en una esfera de acción monopolizada por la élite e inaccesible para la población del común".¹ La discusión se ha centrado alrededor del tipo de elementos determinantes en esta esfera de acción, ya sea económicos, políticos o ideológicos.

Entre las sugerentes propuestas que se han planteado para explicar los mecanismos del liderazgo maya destaca el trabajo de Nancy Farriss, quien postula que la población del común se integraba en redes de relaciones mayores y aceptaba la sujeción a estructuras políticas amplias por los beneficios que recibía de proyectos cooperativos dirigidos por la élite, y también por la reciprocidad, aun cuando ésta no fuese equitativa. Esta autora plantea sus reservas en cuanto a las diferentes propuestas que fundamentan el poder de la élite en aspectos puramente económicos, como el control de las redes comerciales o el monopolio de recursos, especialmente del agua o de algún producto necesario para el consumo de la población. Rechaza que elementos de este tipo sean la clave para entender el dominio de este grupo sobre la gran mayoría de la población maya.² Por su parte, Inga Clendinnen también minimiza los factores económicos y propone una explicación sustentada en la afirmación de que los mayas tenían un apego profundo por la vida colectiva y los señores "gobernaban" no por coerción ni por acaparamiento de bienes, sino a través de una multitud de pequeños gestos y formalidades que permeaban las interacciones de los mayas entre grupos diferenciados por edad, sexo o estrato. Plantea que después del cambio colonial, aunque la distancia económica entre nobles y *macehuales* se acortó, la distancia social se mantuvo.³

¹. Bracamonte y Solís, *Espacios mayas*, p. 94. En este libro se planteó una propuesta sobre las bases del control político de la nobleza indígena. Ver pp. 94-108.

². Farriss, *La sociedad maya*, pp. 195-204, 225, 536.

³. Clendinnen, *Ambivalent Conquest*, pp. 152, 155.

El hacer énfasis en los planteamientos que privilegian los elementos de tipo ideológico, deriva en una propuesta para explicar las relaciones políticas de dominio y sujeción en la sociedad maya colonial sustentada en el principio general que postula que el conocimiento genera poder. La información relativa a esta sociedad nos estaría indicando que el monopolio de los conocimientos acumulados era fundamental. En este campo la élite manejaba dos aspectos básicos para generar y mantener su posición de poder y eran su patrimonio exclusivo: por un lado el conocimiento especializado inherente a la matriz cultural maya, y por el otro el acceso a la cultura impuesta y el manejo de la cultura apropiada.⁴ El monopolio del primer tipo de conocimiento⁵ era utilizado por la élite para resguardar su posición al interior de la sociedad maya, en tanto que el manejo de la cultura impuesta y apropiada⁶ constituyó un importante patrimonio de la élite que fue empleado para construir espacios de negociación con los colonizadores, desde los cuales desempeñaron un papel que, a su vez, reforzó su posición frente a la población *macehual*. El uso de estos conocimientos especializados como un mecanismo para acopiar, restringir y conservar el poder se manifiesta con claridad en los textos indígenas. El *Chilam Balam de Chumayel* señala este sustento ideológico del ejercicio del poder político cuando registra que los nobles "que hayan sabido cómo vinieron sus linajes y los reyes que agradablemente los gobernaban, verán que era su sabiduría la que tenía poder sobre sus vasallos".⁷

Recientemente se han destacado otros elementos que ayudan a explicar las bases del poder político. Por un lado el importante papel del parentesco a través del funcionamiento de los linajes, que en lengua maya eran denominados *chibales* y, por otro lado, la existencia de tierras patrimoniales en manos de esos linajes. Hay que señalar que, en lo que concierne a las relaciones de parentesco, Fariss postula la importancia de la familia extensa únicamente para las formas más sencillas de organización social que funcionaban sobre la base de la ayuda mutua y que la agrupación social evolucionó del linaje a la localidad, aldea o pueblo basada en la territorialidad de manera que la residencia común reemplazó a la ascendencia común como foco de fidelidad y como

⁴. Bracamonte y Solís, *Espacios mayas*, p. 94. Además de estos dos elementos sobre los que se sustentaba el poder de la élite, se incluye también el control y la administración de los recursos necesarios para la subsistencia y la reproducción de la vida comunitaria.

⁵. Podemos mencionar entre las manifestaciones de conocimiento especializado inherentes a la matriz maya el resguardo de la concepción de historia circular y su registro, el manejo del calendario y el cómputo del tiempo, la complejidad de la cosmovisión y religiosidad, así como la dirección de su expresión en la práctica ritual. Así lo refiere Landa al señalar las ciencias que enseñaban los sacerdotes a quienes iban a ejercer el oficio: "la cuenta de los años, meses y días, las fiestas y ceremonias, la administración de sus sacramentos, los días y tiempos fatales, sus maneras de adivinar, remedios para los males, las antigüedades, leer y escribir con sus letras y caracteres en los cuales escribían con figuras que representaban las escrituras". Landa, *Relación*, cap. VII, p. 15.

⁶. Los principales elementos de estos ámbitos que se mantuvieron monopolizados por la élite fueron la escritura en caracteres latinos, el conocimiento de la legislación colonial y de las instancias de poder político y religioso.

base para definir los derechos y obligaciones de los individuos.⁸ En contraste con esta propuesta que minimiza la importancia del parentesco para formas más complejas de organización, Restall ha señalado que uno de los términos colectivos de autoidentificación entre los mayas yucatecos era precisamente el uso común de un determinado patronímico. En cada pueblo los miembros de un *chibal*, que compartían el apellido, formaban una especie de familia extensa que perseguía intereses comunes a través del faccionalismo político, la adquisición y resguardo de tierras y la creación de alianzas matrimoniales con otros grupos de parientes de igual o mayor estatus socioeconómico.⁹

Propuestas similares en su oposición se han planteado en lo que se refiere a la propiedad de la tierra. En el estudio de la organización social de los mayas ha predominado la idea de la existencia generalizada y determinante de la tenencia colectiva; concepción que se ha sustentado, básicamente, en la carencia de referencias explícitas a la propiedad en la literatura indígena y en el sistema de cultivo de la milpa que requiere la itinerancia. Esta idea apela constantemente a la conocida cita de Landa, quien escribió que las tierras "por ahora son del común; y así, el que primero las ocupa las posee".¹⁰ En buena medida la imagen de sociedad que se desprende de la predominancia de la propiedad colectiva ha derivado incluso en que se llegue a comparar a la unidad de organización básica maya, el *cuchteel*, con la concepción del *calpulli* del centro de México¹¹ que considera estas unidades como agrupaciones igualitarias que usaban colectivamente la tierra. Esta concepción ha sido cuestionada por Luis Reyes, quien ha señalado la gran diversidad de significados que tenía el término *calpulli*, muchos de los cuales no hacen referencia a relaciones igualitarias sino de dominio y sujeción.¹² En contraste con esta idea que privilegia la propiedad colectiva, en otro estudio hemos propuesto la existencia de un sistema complejo de tenencia en el cual la élite mantenía un virtual monopolio de la propiedad de tipo privada, misma "que establecía una relación diferenciada de los distintos estratos sociales con la propiedad y usufructo de la tierra".¹³ Especialmente la tierra privada que denominamos patrimonial, y que R. Patch ha llamado familiar,¹⁴ sería determinante para explicar los vínculos de sujeción de los *macehuales* mediante el control que la élite ejercía sobre este recurso.

⁷ Chilam Balam de Chumayel, p. 44.

⁸ Farris, N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, pp. 215-225.

⁹ Restall, M., *The Maya World*, p. 17.

¹⁰ Landa, *Relación*, p. 40.

¹¹ Quezada, S., *Pueblos y caciques*, pp. 38-42.

¹² Reyes García, L., "El término *calpulli* en los documentos del siglo XVI", pp. 21-68 y p. 45.

¹³ Bracamonte y Solís, *Espacios mayas*, p. 176.

¹⁴ Patch, R., *Maya and Spaniards*, p. 71.

En esta propuesta, la administración de las tierras en el periodo colonial en manos de los caciques y principales que controlaban los cabildos abarcaba un territorio delimitado y reconocido bajo su jurisdicción. Este territorio se presentaba al exterior como tierras del común de la república pero al interior las tierras estaban divididas y se registraban varias formas de tenencia: la comunal, la corporativa (bienes de comunidad y de cofradía) y las privadas (particulares y patrimoniales o familiares). Los indios del común accedían a la tierra al reconocer su adscripción y sujeción a la república; así el derecho de los *macehuales* a milpear estaba vinculado con el reconocimiento de sujeción pues se ejercía "siempre bajo la regulación de los principales".¹⁵ De esta manera, el control de la tierra estaría sustentando el poder político de la élite, lo que podría explicar que los forasteros se incorporasen a sus nuevas repúblicas sin causar disrupciones ya que su necesidad de acceder a la tierra los obligaría también a reconocer sujeción a los principales.

Un elemento clave para mantener el poder en el ámbito cerrado de la élite, al menos en época prehispánica, fueron las restricciones impuestas a quienes tomaban cargos. Acceder a una posición de mando dependía, en gran medida, del sistema de parentesco de la sociedad maya en el cual el linaje o *chibal* permitía que el estrato gobernante se constituyera en grupos cerrados que impedían que tomaran cargos los aspirantes que no perteneciesen a los *chibales* dirigentes. De aquí que Landa registrara que los mayas siempre se interesaban por saber con certeza el origen de los linajes, en especial si venían de alguna casa de Mayapan.¹⁶

Esta restricción para acceder al poder basada en el parentesco se complementaba con otra que dependía del monopolio de un tipo de conocimiento muy específico utilizado para impedir que quien no lo tuviese pudiera ocupar un cargo. Se trata de la existencia de un lenguaje cifrado manejado por un reducido número de personas y que se conoce como el "lenguaje de Zuyua",¹⁷ utilizado por el estrato dirigente para delegar el poder a miembros de su grupo y así pudiesen ocupar los distintos cargos. Este lenguaje se compone de un conjunto de acertijos, generalmente relacionados con los *katunes*. El monopolio de estos conocimientos cifrados garantizaba la permanencia de un grupo cerrado en el ejercicio del poder, pues este mecanismo demandaba "que sean interrogados con acertijos los Batabes, Los-del-hacha de los poblados, para ver si saben cómo es que merecen el señorío, [...] han de demostrarlo".¹⁸ El uso generalizado de este mecanismo de acceso restringido al poder y su estrecho vínculo con el sistema de parentesco son explícitos cuando en los *chilames* se asegura que con estos acertijos del lenguaje de Zuyua era

¹⁵ Bracamonte y Solís, *Espacios mayas*, pp. 152 y 179-180.

¹⁶ Landa, *Relación*, Cap. XXIV, p. 41.

¹⁷ Suyuá: barullo, confusión. Suyuá t'an: lenguaje figurado. DMC, p.747.

"como establecían en sus puestos a los descendientes de los linajes reales los hombres mayas, aquí en esta tierra de Yucatán en toda su redondez, y que Dios mediante ha de seguirse cumpliendo en la tierra".¹⁹

Todavía hay mucho por explicar sobre el sustento del poder político entre los mayas. Ya Farriss ha señalado, al evaluar la posibilidad de que el monopolio de un artículo comercial se utilice como base para la dominación, que ninguna teoría explica si ese monopolio se dio por la fuerza o por el consenso y que, en ambos casos, habría que avanzar en el análisis del origen del poder coercitivo o en la esencia del acuerdo social.²⁰ En síntesis se puede considerar que un conjunto de elementos controlados por un reducido grupo fueron utilizados para conseguir el liderazgo social, entre los que destaca, como ya se mencionó, el manejo del conocimiento especializado y de la vida ritual, el control del uso de la tierra como principal recurso productivo y la organización de empresas colectivas; además el gobierno elitista se reforzaba por las restricciones impuestas para acceder al ejercicio del poder.

A pesar de la controversia existente sobre las bases del poder de la élite maya y sus posibles explicaciones, lo que sí es evidente es que a lo largo de la Colonia este poder se expresó con claridad en su capacidad de control de la población y en la administración de la mano de obra o de la energía humana,²¹ desde los cargos de las estructuras política y religiosa. Lo incuestionable de esta atribución privativa de la dirigencia indígena y la escasa injerencia de los españoles estarían implicando la continuidad de elementos prehispánicos que sustentaban el poder de la dirigencia, tanto de tipo ideológico como económico. Las múltiples referencias no dejan duda de las prerrogativas que gozaban los señores en época precolonial de ser sustentados por los *macehuales* y de que les labrasen sus tierras.²² El tipo de trabajo controlado por la élite donde se expresan con mayor claridad los mecanismos de la estructura política entre los mayas yucatecos, fue el colectivo.²³ En el periodo colonial, esta forma de trabajo adoptó el término náhuatl de *tequio* y

¹⁸ "El lenguaje de Zuyua y su significado" Parte I, en *El libro de los libros de Chilam Balam*, p. 132.

¹⁹ *Ibid.*, p. 135.

²⁰ Farriss, N.M., *La sociedad maya*, pp. 203-204.

²¹ Por ejemplo, en la propuesta de Okoshi, para los mayas yucatecos la riqueza no consistía en la apropiación y acumulación de bienes materiales, sino en asegurar la energía humana. Ver Okoshi, "Los canules", p. 212.

²² Landa dice que el pueblo menudo les hacía a los señores sus casas y les labraban sus sementeras "y se las beneficiaban y cogían en cantidad que les bastaba a él y a su casa". Ver Landa, D., *Relación*, pp. 35. Este tipo de referencia se encuentra también en los documentos de tierras, como el *Códice Pérez*, donde los principales aseguran que en tiempo de su gentilidad "se les daba tierras para que se sustentasen los principales, para que se hiciesen sus milpas". *Códice Pérez*, p. 353.

²³ Gibson ha señalado, para el Centro de México, el arraigo que en la tradición indígena tenía el trabajo que llama de masas, y que si éste no era demasiado oneroso, podía ser considerado gratificante como experiencia compartida y placentera. Agrega que los españoles se aprovecharon de esta actitud indígena hacia el trabajo dirigido. Gibson, Ch., *Los aztecas bajo el dominio español*, p. 225.

su administración fue retenida en manos de los principales como una continuidad de atribuciones de la época precolonial pues, como se ha señalado, tenía como premisa las relaciones de dominio y sujeción que la élite mantenía con la mayoría de los indígenas del común. Teresa Rojas, al analizar el sistema vigesimal de cuadrillas de trabajadores, señala que servía para el control de la población campesina con diversos fines, pero sobre todo para la extracción de excedente social no producido al interior de las unidades domésticas. Plantea como hipótesis que "este excedente era principalmente en trabajo y que se aplicaba a la producción agrícola y artesanal, a los servicios y a la construcción de obras públicas".²⁴

No se puede entender el funcionamiento económico de las repúblicas indígenas coloniales sin considerar la existencia del control elitista del trabajo colectivo. Precisamente por ser una actividad desarrollada en gran medida de manera autónoma en las repúblicas de indios, fuera del control o supervisión de las autoridades civiles y eclesiásticas coloniales, encontramos muy poca información en la documentación sobre este tipo de organización del trabajo. Seguramente a los españoles de la época no les preocupaba la manera como los indios trabajaran, en tanto lo hicieran eficazmente y cumplieran en tiempo y monto con sus obligaciones. Al parecer esta eficiencia del trabajo organizado de manera autónoma por la propia sociedad indígena generó el desinterés de los españoles por comprender los mecanismos que regían su funcionamiento salvo las contadas excepciones de quienes, como el obispo Juan Gómez de Parada, cuestionaron a fondo el funcionamiento del sistema colonial en Yucatán, pero incluso en estos casos se limitaron a denunciar el excesivo poder que los caciques y principales tenían sobre la población *macehual*.

Es indudable que la organización del trabajo a la manera prehispánica fue una premisa básica en las primeras actividades de los colonizadores. El caso de la construcción de edificios es muy ilustrativo ya que requería del concurso de un número importante de gente. La edificación de conventos muestra cómo se articularon las exigencias coloniales y la población indígena, a través de sus caciques. Por ejemplo, hacia fines de 1547 los franciscanos decidieron la fundación de su tercera casa conventual, después de Campeche y Mérida, y se eligió el pueblo de Maní, que tenía una ubicación importante por su relación con los pueblos de la Sierra y además era encomienda de Montejo. Tan pronto llegaron los religiosos al pueblo se convocó a caciques y principales para solicitarles su ayuda, especialmente en las labores necesarias para construir el templo y convento. No sabemos las características de esta estructura de madera y paja, que probablemente fue realizada sobre las ruinas de algún templo prehispánico, pero las referencias indican que al día

²⁴ Rojas, T., "El papel del estado en la organización económica de la familia campesina en el México central durante el siglo XVI", p. 31.

siguiente de la llegada de los franciscanos más de dos mil indígenas se ocupaban ya en las labores de construcción. Se dividieron el trabajo: unos cortaron y trajeron las maderas, otros las palmas, otros lo necesario para amarrar el edificio y ese mismo día finalizaron el trabajo.²⁵ La compleja organización de la fuerza de trabajo que se requirió para la realización, en tan poco tiempo, de la obra descrita estuvo en las manos de los señores indígenas, quienes dirigieron las faenas en tanto los frailes supervisaban.

La costumbre de asociarse para el trabajo es claramente referida por Landa, quien lo destaca como una virtud de la condición de los indios. Dice que "tienen la buena costumbre de ayudarse unos a otros en todos sus trabajos" y agrega que en el caso de las milpas se juntaban "de 20 en 20 o más o menos", y juntos realizaban las labores de todos hasta terminar, pero cada quien "por su medida y tasa". Para la cacería el número aumentaba a 50 indios, de cuyo producto "hacen sus presentes al señor" y lo demás lo distribuyen "como amigos".²⁶ Otra actividad donde se concentraba el trabajo colectivo era la construcción de las propias casas de los indios. Landa, después de describir las ventajosas características de la habitación maya, agrega que el "pueblo menudo hacía a su costa las casas de los señores"; señala otras actividades realizadas por los mayas y agrega que todas las cosas "las hacían en comunidad".²⁷ La relación de los pueblos de Sotuta y Tibolón, escrita por su encomendero Juan de Magaña, también describe las características de la vivienda maya y refiere que "las hacen muy fácilmente porque se ayudan los unos a los otros a hacerlas".²⁸ Lo mismo afirma Melchor Pacheco en su relación del pueblo de Hocabá.²⁹ Asimismo, el Cabildo de Mérida postulaba en 1636 la extrema pobreza de los indios de Yucatán y señalaba como prueba de esta condición que incluso "las casas no son suyas sino del común porque del común se hacen".³⁰

Algunas de estas referencias han sido interpretadas en un sentido que avala la existencia predominante, en la organización laboral colectiva de los mayas, de relaciones de reciprocidad, minimizando el papel de la dirigencia indígena, quien sólo sería beneficiaria de una parte del producto del trabajo colectivo por su posición social y política. Sin embargo, información temprana sobre los mecanismos de la organización de esta forma de trabajo indica una efectiva participación de los principales dirigiendo de manera compulsiva las actividades laborales, así como el origen

²⁵ López de Cogolludo, *Historia de Yucatán*, II, libro V, cap. VII.

²⁶ Landa, D., *Relación*, p. 40.

²⁷ *Ibid.*, pp. 34-35.

²⁸ RHGY, tomo I, p. 148-149.

²⁹ *Ibid.*, p. 135.

³⁰ AGI, México 1024, Cuaderno No. 4, Parecer del Cabildo de la ciudad de Mérida sobre los inconvenientes de la imposición del servicio del tostón sobre los indios, ff. 16v-23v.

prehispánico de esta costumbre. Se trata de la visita que realizó el oidor García de Palacio en 1583 al pueblo de Tizimín. En esa visita se consignó la existencia de unas casas en las que se congregaba a las mujeres indígenas durante todo el día a fin de que tejieran en común las mantas necesarias para cubrir las obligaciones impuestas sobre el pueblo, y hay que destacar además que el visitador dejó bien claro que esa costumbre "es cosa usada e orden que hay antigua".³¹ Las denuncias por los malos tratos recibidos por las mujeres en estas casas y por los abusos de los caciques motivaron que en su ordenanza número 26 el oidor prohibiera continuar la práctica de congregar de manera compulsiva a las indias para trabajar, y mandase se les dejara elaborar las mantas en la privacidad de sus casas.³²

Las casas para el trabajo colectivo son designadas con la palabra maya de *camulnaes*, término que se puede descomponer de la manera siguiente: *k'am*: "servir a alguno por algún tiempo" o "peón y el que se alquila por poco tiempo como los que dan a los españoles por semanas", *mut*: "cosa hecha o que es de comunidad o de común", y *na*: "casa".³³ De manera que este término corresponde a una forma específica y compleja de organización del trabajo colectivo. Otras referencias de la misma visita refuerzan la idea del control ejercido por los *chuntanes* sobre los *macehuales* expresado en la organización encaminada a multiplicar los esfuerzos individuales. Se menciona, por ejemplo, que por costumbre todos los pueblos cazaban venado, especialmente en época de seca, pero no mediante la simple cooperación o ayuda mutua, pues afirman que el producto de la caza se destinaba a engrosar los caudales de las cajas de comunidad de las repúblicas, o que el valor de los venados "lo han guardado en su comunidad", a excepción de una pierna, el buche y el cuero, que correspondían a quien hubiese matado al animal.³⁴

Las alusiones generales al trabajo colectivo siempre incluyen las obligaciones para con los señores. Landa apunta, como ya señalamos, que el "pueblo menudo hacía a su costa las casas de los señores" y que todos les cultivaban tierras en cantidad suficiente para su mantenimiento y el de su casa.³⁵ La visita de García de Palacio coincide en señalar estas mismas obligaciones de los *macehuales* para con su dirigencia, pues los testigos refieren que se les hacía una sementera del mismo tamaño que la de la comunidad y "de comunidad hacen las casas del gobernador e principales de cada pueblo porque lo tienen de costumbre".³⁶ Estas obligaciones continuaron en la Colonia, pues en 1601 don Juan Chan afirmaba que, como gobernador, mandaba "con cuidado se

³¹ O'Gorman, E., "Yucatán. Papeles relativos", p. 432.

³² García Bernal, M.C., "García de Palacio y sus ordenanzas", p. 11.

³³ DMC, pp. 371, 538 y 545.

³⁴ O'Gorman, "Yucatán. Papeles relativos", 441, 451 y 461

³⁵ Landa, *Relación*, Cap. XX.

hagan las casas de los pobres y las de los ricos donde puedan vivir".³⁷ Las *Relaciones Geográficas* también consignan la obligación que los mayas tenían de cultivarle milpas a sus autoridades; por ejemplo, la relación de Valladolid registra que entre lo tributado al señor natural se incluía una sementera de maíz, chile y algodón.³⁸ Un testimonio de los propios caciques sobre esta obligación lo encontramos en la voz de los principales de Calotmul y Tzucacab, quienes en 1557 afirmaban que "antes de que fuese esclavizado este país, se les daba tierras para que se sustentasen los principales, para que se hiciesen sus milpas".³⁹ Landa agrega además que, "cuando había caza o pesca, o era tiempo de traer sal, siempre daban parte al señor porque estas cosas siempre las hacían en comunidad".⁴⁰ Esto nos indica la existencia de una organización que se ocupaba de supervisar y regular el trabajo colectivo y de canalizar una parte de este trabajo hacia la élite por la vía tributaria.

He preferido en este análisis referirme al trabajo asociado como "colectivo" en lugar de "comunitario" porque este último término tiene implicaciones que tienden a dibujar un convenio social más igualitario privilegiando las relaciones de reciprocidad,⁴¹ que sin duda existían; pero el peso de la actividad rectora de la élite al dirigir el trabajo colectivo me parece era determinante para caracterizar el tipo de sociedad construida por los mayas yucatecos. Se trataba de una sociedad marcada por una clara y tajante división entre principales y *macehuales*, cuyos papeles se definían por relaciones de dominio y sujeción.

El *mulmeyah* y la república de indios

A pesar de la escasa información acerca de la organización laboral indígena, en un trabajo previo rescatamos de escritos presentados por los franciscanos en 1636 un término que definía al trabajo

³⁶ O'Gorman, "Yucatán. Papeles relativos", pp. 433-434, 451 y 461.

³⁷ AGI, México 140, Petición de don Juan Chan para que se le reciba información, Mérida a 14 de diciembre de 1601, ff. 1r-6r.

³⁸ RHGY, tomo II, Relación de Valladolid, p. 37.

³⁹ Códice Pérez, p. 353.

⁴⁰ Landa, Relación, p. 35.

⁴¹ Contreras, para el caso del Perú, ha señalado que no debe identificarse las formas de organización del trabajo basadas en la reciprocidad con las formas de organización que él llama comunal, para evitar el discutido término de comunidad, y plantea la necesidad de distinguir "los trabajos de cooperación colectiva, organizados por la institución comunal en la gestión de algunos de sus recursos propios, de otras formas de cooperación entre individuos o grupos domésticos (muy frecuentes en Los Andes y en otras regiones) en la gestión de sus propios recursos individuales o domésticos. Estas últimas no implican organización comunal y pueden basarse, simplemente, en las redes de parentesco, vecindad, amistad o cualesquiera otras que ni dependen de una institución comunal ni repercuten en ella. Ver Contreras, J., "Las formas de organización comunal en Los Andes", p. 195.

colectivo controlado por la dirigencia maya: el *mulmeyah*.⁴² Este término está consignado en los diccionarios como "trabajar de comunidad, y el tal trabajo; común trabajo; trabajar entre dos; trabajar entre muchos o en común",⁴³ pero no está registrado en las relaciones y crónicas que conocemos. El vocablo se compone con las raíces *mul* que "en composición con nombres, significa cosa hecha así o que es de comunidad o del bien común",⁴⁴ y *menyah* que se registra como "trabajar y hacer obras de mano".⁴⁵ Así, por el simple significado de los términos, *mulmeyah* se puede definir como trabajo colectivo en beneficio de la comunidad.⁴⁶

La importancia de la conjunción de esfuerzos para los mayas se refleja en una gran variedad de términos asociados al vocablo *mul*. Podemos citar *mulixim* y *mululum* que se refieren a "maíz y gallinas de comunidad";⁴⁷ *muul siil* como "presente de la comunidad", que según los documentos se entregaba a los religiosos de manera obligada; *mul kol*: "milpa de comunidad entre dos o más, y hacerla"; *mul kuch*: "llevar o traer entre muchos a costas", *mul k'ab*: "hacer algo de común, ayudarse o hacer algo entre muchos, el trabajo hecho entre todos", *mul k'abil*: "que ha sido o debe ser hecho entre todos o en comunidad", *mul k'abtah*: "hacer o trabajar de comunidad todos juntos en una misma obra, ayudarse unos a otros", *mul pay*: "tirar muchos juntos", *mul ch'uy*: "alzar así muchos, alzar entre todos", *mul ch'uybil*: "que ha sido o debe ser levantado entre todos".⁴⁸ La documentación colonial de origen español no refleja esta riqueza de términos, debido no tanto a las dificultades que presentaba la barrera lingüística sino por el nulo interés en comprender los mecanismos de organización interna de los indios.

Vale la pena valorar la información contenida en el expediente donde los franciscanos consignaron el término *mulmeyah* en 1636, dado que es la primera referencia explícita donde se designa con esta palabra al trabajo organizado. El conjunto documental se generó por la discusión que suscitaron las medidas que se estaban tomando para implantar el servicio del tostón que debía pesar sobre la población indígena.⁴⁹ La polémica se centró en la manera como los indios iban a

⁴². Bracamonte y Solls, *Espacios mayas*, pp. 116-122. En este libro se destaca la injerencia de la dirigencia indígena al controlar el trabajo colectivo al discutir la relación del trabajo organizado y el poder. Esta visión contrasta con el énfasis que se ha hecho en la reciprocidad en las relaciones laborales.

⁴³. DMC, p. 539.

⁴⁴. CMM, p. 533.

⁴⁵. DMC, p. 521. También se le registra como "trabajo y obras así, y hacienda o hechura que una hace; obras, la misma cosa hecha a o el trabajo; trabajo".

⁴⁶. *Meyah*: servicio u obra de manos, manufactura, trabajo, obra, ocupación; *meyah che'*: labrar madera; *meyah xak*: cesto hacer así; *meyah tah*: servir, ocuparse en el servicio de otro. DMC, p. 521. Se prefirió respetar la manera como los franciscanos lo escribieron, sin la "n" intermedia en la palabra *menyah*. Además, ambas formas de escribirlo están consignadas en los diccionarios.

⁴⁷. CMM, p. 533.

⁴⁸. DMC, p. 539.

⁴⁹. El servicio del tostón era un impuesto especial que los indios pagaban ya en la Nueva España y que obligaba a pagar

cumplir con esta obligación. A sugerencia de los franciscanos, se decidió que el cobro se cargase a las cajas de la comunidad de las repúblicas de indios. El argumento de los religiosos para justificar su propuesta de gravar estas cajas nos lleva al *mulmeyah*. Planteaban que había en los pueblos una "costumbre antigua" que obligaba a los indios a pagar un tributo en trabajo a la comunidad, y lo definían como el trabajo de un día a la semana de cada *macehual* a lo largo del año, destinado a cubrir las "necesidades de su comunidad, ornato de sus iglesias [y] gastos de sus fiestas".⁵⁰ Por eso designaron esta obligación como *lunesmeyah* y sólo en dos ocasiones utilizaron el término *mulmeyah* como sinónimo, y seguramente era su nombre prehispánico y el que utilizaban los propios indígenas, pero en los primeros tiempos de la Colonia esta obligación adoptó el sincrético nombre de *lunesmeyah*, en referencia al día de trabajo aportado por los *macehuales*.

La argumentación de los franciscanos era simple: el día de trabajo podía ser conmutado por una aportación de 20 cacao, ⁵¹ lo que en términos monetarios se convertía en una contribución de diez reales a lo largo del año que serían aportados por cada indio. Se podrían entonces tomar cuatro para pagar el servicio del tostón y quedarían seis para cubrir las necesidades del pueblo, cantidad que se estimaba suficiente.⁵² Así, el pago de este impuesto quedaba bajo la responsabilidad del cabildo de cada pueblo fincado sobre los bienes de la caja de comunidad. Se determinó instaurar el pago siguiendo esta sugerencia, pero este mecanismo fue cuestionado por los oficiales reales, quienes aseguraron que la costumbre de pagar cacao en lugar de trabajo era un invento introducido por los caciques y principales quienes convertían "en granjería y utilidad propia el sudor y trabajo del indio, a título que es para el beneficio común del pueblo", y agregaban que antes no se usaba pues sólo "apremiaban a los indios cuanto les obligaban las necesidades del pueblo". Así, si no había en qué emplear a los *mul meyah'o'ob*, éstos no estaban obligados a pagar nada.⁵³

Hay que señalar que si analizamos con cuidado la propuesta de los franciscanos se puede deducir que para ellos era claro que la principal fuente de ingresos de las cajas de los pueblos no provenía de las milpas de comunidad sino precisamente de la canalización del trabajo de los indios

cuatro reales anuales por cada tributario. Los recursos reunidos por este concepto debían contribuir a sufragar los gastos de la Armada de Barlovento.

⁵⁰ AGI, México 1024, Imposición del servicio del tostón, 1636, f.f. 14r-16v.

⁵¹ Esta estimación del valor del día de trabajo en 20 cacao se consigna en la declaración de un testigo indígena durante la visita de García de Palacio en 1583. El testigo aseguró que en años anteriores el encomendero se llevaba trabajadores de indígenas "e que les salía la paga a veinte cacao por día a cada uno" y que la remuneración en cacao se había entregado al cacique y demás principales. O'Gorman, "Yucatán. Papeles relativos", p. 448.

⁵² AGI, México 1024, Imposición del servicio del tostón, 1636, f.f. 14r-16v.

⁵³ AGI, México 1024, Informe al virrey de los oficiales reales de Yucatán sobre la imposición del tostón, 1636, f.f. 60r-61v.

del común. Afirmaban que las milpas se realizaban en un número variable de acuerdo con la cantidad de parcialidades, pero no dejaban buenos rendimientos. Explicaban esta situación por diversas causas como los robos continuos y el que la dirigencia indígena utilizase esta producción para mantenerse y para el sustento de los religiosos que pasaban por el pueblo. Además, de estas cosechas provenían las limosnas en maíz que debían enviar a los conventos de Mérida y se obligaba a los pueblos a vender cargas a tan sólo un tomín para la alhóndiga de esa ciudad. En cambio, los religiosos hacen una prolija lista de los gastos de los pueblos señalando siempre que los recursos provenían, no de las cajas de comunidad en general, sino específicamente del *lunesmeyah* o contribución en trabajo, desde los servicios públicos, el sostenimiento del culto, las visitas de obispos y gobernadores, las contribuciones para los ministros del Juzgado de indios, el costo de las elecciones anuales, incluyendo una misa cantada y el viaje a Mérida para que fuesen confirmadas, así como el pago de cuatro reales por cada indígena electo para cargos, y finalmente los diversos productos que debían llevar a Mérida cuando se entrevistaran con cualquier autoridad o encomenderos.⁵⁴ De aquí que los religiosos, para sustentar su propuesta de gravar las cajas de comunidad, hicieran hincapié en los beneficios del trabajo colectivo que eran canalizados por la élite a los caudales de estas cajas.

Con base en esta información hemos propuesto que el *mulmeyah* era el trabajo y tributo realizado en común, que permitía tanto la reproducción de la organización interna de los pueblos mayas al sostener a su dirigencia política, como la posibilidad de afrontar todas las obligaciones que pesaban sobre las repúblicas. Se sustentaba básicamente "en trabajo efectivo que los *macehuales* ponían a disposición de las élites" ya sea para obras de construcción, milpas de comunidad o servicios públicos, así como para generar los efectos necesarios para cubrir las cargas impositivas que pesaban sobre el pueblo. Sin duda se trataba de una institución que representó una marcada continuidad entre la época prehispánica y colonial en las relaciones de los indios con sus dirigentes y de los pueblos sujetos con sus cabeceras.⁵⁵

El problema a dilucidar sobre el *mulmeyah* se centra alrededor de los fundamentos organizativos de este trabajo colectivo, que contemplaba redes de relaciones fincadas tanto en la reciprocidad como en el dominio y la sujeción, y al privilegiar unas u otras se dibujan sociedades muy distintas. Una tesis reciente plantea que las relaciones fundamentales que regían el funcionamiento del trabajo colectivo se fincaban en la reciprocidad, lo que derivaría en una concepción del *mulmeyah* basada en referencias que describen relaciones que funcionaban en la

⁵⁴. AGI, México 1024, 4º Cuaderno, Parecer de los franciscanos sobre la imposición del tostón, 1636, ff. 23v-28v.

base de la sociedad maya en un sistema muy eficiente de ayuda mutua, donde el papel de la dirigencia era muy limitado, circunscrito a su poder de convocatoria.⁵⁶ Esta concepción no contempla que el *mulmeyah* trascendía este ámbito circunscrito a la base social para inscribirse en un conjunto más amplio al integrar a los *macehuales* y a la élite indígena, mediante la canalización de la fuerza laboral hacia los proyectos de la entidad política mayor bajo el control directo de la dirigencia. Así, aunque el trabajo organizado en el marco del *mulmeyah* se sustentaba en la tradición arraigada de conjugar esfuerzos mediante la ayuda recíproca, esta institución rebasaba estas relaciones "comunitarias". Cuando se registra el término (*ah*) *mul menyaho'ob* como "trabajadores que trabajan de común en alguna obra del pueblo",⁵⁷ claramente se refiere que el destino del esfuerzo es la entidad política mayor. Aquí proponemos por tanto que las relaciones determinantes son aquellas derivadas de la sujeción política.

En la visita de García de Palacio de 1583 se encuentran evidencias del control ejercido por la élite sobre el trabajo colectivo, especialmente en las proscritas *camulnaes* —ya mencionadas— y en la crítica a la manera como se conformaban los bienes de las cajas de comunidad. En el primer caso, la existencia de estas casas donde se congregaba a las mujeres fue severamente condenada por el visitador pues los testigos afirmaron que los caciques juntaban a las indias "desde la mañana hasta la tarde, después de vísperas, e reciben vejación e molestia por estar allí todo el día, sin (ir) a sus casas a dar recaudo e de comer a sus maridos, e criar sus hijos".⁵⁸ Uno de los testigos señalaba que en estas casas se reunían sólo a los mujeres jóvenes que no sabían trabajar y a las perezosas, y otro agregó que el objetivo era conseguir que el trabajo se hiciese más rápido.⁵⁹ La crítica a las cajas de comunidad, por su parte, provino de la revisión de las cuentas de estos bienes en varios pueblos, en las que quedó claro que las cajas recibían el maíz proveniente de las milpas de comunidad, algunos productos como mantas, patíes y cera recogidas entre la población indígena mediante las "derramas" y el dinero producido por "el trabajo de los indios",⁶⁰ se mencionan también ingresos por concepto del producto de la cacería realizada en comunidad.⁶¹ De esta manera es claro que los fondos de las cajas de comunidad se conformaban con lo procedido

⁵⁵ Bracamonte y Solís, *Espacios mayas*, ver pp. 116-122.

⁵⁶ Ortiz Yam, I., "Los pueblos del noroeste yucateco hacia 1580". En este trabajo se plantea que el *mulmeyah* era una "forma de trabajo sustentada en la ayuda mutua y en la cooperación" en la que los caciques solamente intervenían con su "poder de convocatoria". Ver pp. 82-83.

⁵⁷ DMC, p. 539.

⁵⁸ O'Gorman, "Yucatán. Papeles relativos", p. 432. Ver también pp. 440 y 450.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 460 y 469.

⁶⁰ Por este concepto se mencionan seis pesos o quince zontes de cacao que pagó un español por la construcción de una casa y diez zontes de cacao pagados por el deshierbe de milpas de añil.

⁶¹ O'Gorman, "Yucatán. Papeles relativos", pp. 395-397, 405-407.

del trabajo colectivo organizado o *mulmeyah*, controlado por los *chuntanes*. Así lo corrobora también un informe de 1636 del tesorero Gerónimo Frenz quien cuantificaba lo procedido del *mulmeyah* en un real semanal por cada cinco indios; aportación que a su parecer dejaba excelentes rendimientos a los bienes de las comunidades.⁶²

Se puede asumir que tanto las *camulnaes* como la manera de acopiar recursos para las cajas de comunidad son expresión de continuidad prehispánica del control del trabajo pues ambas fueron cuestionadas por el visitador como autoridad provincial. A pesar de los señalamientos de García de Palacio, en el caso de las casas para el trabajo femenino esta costumbre indígena fue alentada por los encomenderos para asegurar el cobro completo y puntual de sus tributos,⁶³ y la práctica continuó hasta entrado el siglo XVIII a pesar de las continuas denuncias sobre su ilegalidad. La sola imposición de las cajas de comunidad, al ser una instancia de organización recién introducida, no explicaría la manera como los principales se allegaban los recursos para nutrirlos, si no es como una continuidad de prácticas arraigadas que conducían el producto del trabajo hacia el mismo destino: las manos de los *chuntanes*, pero concentrándolo ahora bajo un nuevo nombre.

El trabajo colectivo entonces, en el nivel de los pueblos, dependió de la actividad rectora de la élite indígena. Al menos en lo que se refiere a su papel mediador entre las exigencias coloniales y la capacidad productiva de la población, podemos concebir dos imágenes extremas del papel de los caciques: como simples intermediarios entre las instancias coloniales y los tributarios en lo individual, esto es, como cobratarios de tributos, limosnas, repartimientos y otras cargas, o como organizadores indispensables de todas las complejas actividades encaminadas a la generación de los bienes necesarios para cumplir con las obligaciones. Así podríamos imaginar a los personeros del cacique como burócratas que recorrían las casas de los *macehuales* y acopiaban lo que cada uno estaba obligado a entregar según los tiempos establecidos, o bien que existía una compleja organización de la producción controlada totalmente por la élite indígena. La posibilidad de imaginar papeles tan contrastantes deriva del hecho de que la documentación colonial, aun cuando permite reconstruir las tasaciones tributarias que exigían cantidades determinadas de productos por cabeza para entregar en los tiempos establecidos, no aporta referencias sobre la manera como estos productos se producían y se acopiaban. Si bien estas imágenes nos ofrecen extremos difíciles de

⁶². AGI, México 1024, 1º Cuaderno, Informe del capitán don Gerónimo Frenz tesorero de la provincia de Yucatán, sobre tributos, 1636, ff. 2v-4r.

⁶³. Tanto información de testigos en la visita de García de Palacio como la ordenanza que prohíbe la existencia de *camulnaes* consignan que algunos encomenderos participaban en esta forma de organizar el trabajo congregando a las indias para hilar y tejer.

aceptar más que como construcción ideal, la información fragmentaria apunta hacia una situación mucho más cercana a la segunda posibilidad que se plantea. Así lo sugiere también la lectura de un pasaje del *Chilam Balam de Chumayel* que refiere la llegada a un pueblo de un "hereje" a quien después de tres meses los alcaldes le pidieron que entregara el impuesto de su vecindad: "un medio hombre". Entonces el recién llegado les contestó en los términos siguientes: "De donde se paga tu vecindad, mi vecindad, la de todos, de allí has de pagar mi vecindad".⁶⁴ La discrecionalidad y autonomía que disfrutaban caciques y principales en el cobro de tributos y en la imposición de cargas es referida, por ejemplo, por el tesorero de la provincia Juan de Cenos en 1636 quien lo señala como un problema para dejar en manos de estos personajes el cobro del nuevo impuesto del tostón sobre los indios, ya que afirma que los caciques cambiaban el tributo y las deudas "de unos indios por otros cuando se les antoja".⁶⁵

Es difícil abordar el problema del grado de sujeción impuesto por la élite sobre la población *macehual* y su relación en la organización interna de los pueblos, pero esta sujeción se expresó con claridad en una costumbre que nos puede ilustrar sobre los mecanismos utilizados para afrontar todas las cargas que pesaban sobre los pueblos. Se trata de la costumbre de echar "derramas" en diversas circunstancias que, a decir de quienes las mencionan en los documentos, son arbitrarias porque no se ajustan a las regulaciones impuestas por la burocracia española. El *Calepino Maya de Motul* refiere tres términos para designar la práctica de la derrama: *mol cheh*, *mol lot* y *mol ximte*, que significan "coger o allegar derrama" y cuya raíz *mol* se registra, entre otras cosas, como "cosa así allegada o juntada, cogida y recaudada". Algunas frases ilustrativas de este diccionario son: "¿cuánto maíz has juntado de casa en casa?", "¿Has echado o allegado derrama entre tu gente?" y "De derrama come, de derrama le viene la comida".⁶⁶ Esta atribución que se arroga la élite para exigir libremente e imponer cargas se expresa en la lengua, ya que encontramos palabras como *muulbil* que está registrada como "el tributo que reparten otra vez, cuando dicen faltan tributarios".⁶⁷ La existencia de este término y las referencias documentales nos llevan a pensar que, al menos en el caso de los tributos, su acopio fue manejado por la élite según una lógica que desconocemos en detalle, pero que definitivamente no corresponde a los lineamientos impuestos por el colonialismo de manera formal.

⁶⁴. *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, pp. 109-110. La referencia al "medio hombre" seguramente alude a que se trataba de medio tributario al no estar casado, pues el tributario completo se conformaba a partir de la pareja.

⁶⁵. AGI, México 1024, Carta del tesorero Juan de Cenos al gobernador de Yucatán señalando las dificultades de cobrar el servicio del tostón de las comunidades, Mérida a 16 de mayo de 1636, f. 198r.

⁶⁶. CMM, p. 524-525.

⁶⁷. DMC, p. 538.

Esta prerrogativa de la élite de cargar "arbitrariamente" a la población *macehual* era con seguridad una práctica prehispánica que los españoles consideraban debía erradicarse para que los lineamientos coloniales se pudiesen imponer. Por ello, dos de las ordenanzas del oidor García de Palacio⁶⁸ promulgadas como fruto de su visita en 1583 se refieren de manera explícita a esta arraigada costumbre. La ordenanza número 12 señala que los *macehuales* "y gente miserable" daban presentes de gallinas, huevos, iguanas y otras cosas de lo que les resultaba mucho daño y agravio "por tomarles los principales y alguaciles lo que así suelen dar sin paga alguna", por lo que esta ordenanza prohíbe dieran esos presentes en nombre del común o se les quitara ni tomara cosa alguna con ese pretexto, so pena de privar a los principales de sus oficios y de hacerles pagar cuatro tantos de lo que hubieran tomado. Especifica la ordenanza que si algún gobernador, cacique u otro principal quisiera presentar alguna cosa a alguna persona, "sea en su nombre y de su hacienda, y no de otra manera". Pero la ordenanza que se refiere de manera más explícita a la costumbre de echar derramas "arbitrarias" es la número 15, que señala como cosa "muy averiguada" que los *macehuales*, viudas y gente pobre eran molestados con derramas, repartimientos, limosnas y otras cosas que les hacían dar con diversos pretextos y se especifica que estas cargas no correspondían a los demás servicios, tributo y trabajos que tenían, "de donde los principales y alguaciles tienen mano y ocasión de hurtar lo que quieren y mantenerse del sudor de los pobres indios". Se ordena que por ninguna vía ni por mandato de persona alguna

*no echen, ni consientan echar derramas ni repartimiento alguno entre los dichos naturales en poca ni en mucha cantidad, queriéndolo o no queriéndolo ellos, en ningún género de cosa, trabajo, ni servicio alguno.*⁶⁹

La pena estipulada para quien transgrediera esta norma eran cien azotes, la privación de sus oficios y el destierro. El hecho de que dos ordenanzas hablen de las "derramas" nos indica que esta costumbre estaba extendida y arraigada y seguramente era una continuidad de prácticas prehispánicas que pretendían erradicar los burócratas españoles del siglo XVI para implantar un nuevo modo de vida. Esta pretensión por el cambio se expresa en la ordenanza número 3 que mandaba al gobernador y alcaldes juntasen al cacique, regidores y algunos principales para que estas ordenanzas fueran leídas cada sábado "para que todos las sepan y entiendan".

⁶⁸ García Bernal, M. C., "García de Palacio y sus ordenanzas", p. 9.

⁶⁹ Ibidem.

La pretensión de acabar con la costumbre de las "derramas" fue una más de las intenciones fallidas del proyecto colonial para regular la vida de las repúblicas indígenas. A lo largo de la Colonia encontramos algunas referencias sobre la continuidad de esta práctica que nos indican su persistencia y nos hacen suponer que la ausencia de información puede deberse a que se le ve con la naturalidad derivada de su calidad de costumbre antigua o como un mal necesario para el funcionamiento de la vida económica de los pueblos. En un informe de los religiosos del año de 1636, los franciscanos abordaban el problema de la libertad que la élite indígena tenía sobre el común para imponer a su arbitrio cargas y derramas y creían encontrar una explicación para esta situación en la ignorancia de los *macehuales* sobre sus obligaciones. Aseveraban que

*cada año vemos y experimentamos que a los indios macehuales y plebeyos les piden los principales tres o cuatro veces las gallinas de la tierra y de Castilla, por no saber cuántas tienen obligación de dar de tributo para sus encomenderos.*⁷⁰

La información generada por el intento reformista y "modernizador" del obispo Gómez de Parada, que se analizó en el capítulo precedente, abunda también en referencias y alusiones sobre la excesiva "mano" que los principales tenían sobre los indios del común y por consiguiente, en el intento liberador, el poder de los caciques fue precisamente uno de los puntos que de manera reiterada fue denunciado al tiempo que se planteaba la necesidad de reformarlo. Una de estas referencias a las derramas la encontramos en un alegato del Cabildo de la ciudad de Mérida escrito en 1723, donde los cabilderos exponían los perjuicios que acarrearía la aplicación de las medidas planteadas en el Sínodo del obispo Gómez de Parada, y enlistaban todas las contribuciones que los indios aportan a sus curas y doctrineros. Una de estas contribuciones eran patíes, un lechón y gallos de la tierra que los pueblos estaban obligados a dar para Pascua y Corpus y debían provenir de las cajas de comunidad, pero al no contar con los bienes suficientes se denunció la vigencia de la costumbre de echar derramas entre los *macehuales* para cumplir con esta obligación contraviniendo las ordenanzas que lo prohibían. Al hablar de los bienes comunales, los cabilderos afirmaron que no debía

darse este nombre a lo que no existe, pues se hallan exhaustas y aniquiladas en muchos pueblos que no hay tales bienes de comunidad, antes con su penuria toman ocasión los principales para hacer derramas entre los indios contra la doce y quince ordenanzas del señor Palacios. Y siendo ocasión el regalo del padre

⁷⁰. AGI, México 1024, 4º Cuaderno, Parecer de los franciscanos sobre la imposición del tostón, 1636, ff. 23v-28v.

*viene a refundirse todo en daño del desvalido con provecho de los más acomodados o menos menesterosos.*⁷¹

Esta información vincula con claridad la atribución de la élite para echar derramas sobre la población con la caja o bienes de la comunidad. Es claro que estos bienes, cuando existían, eran producto del trabajo de los *macehuales*, y si no existían se recurría al trabajo directo o a enajenar productos para cumplir con las obligaciones "comunitarias" del pueblo. Como ya vimos, el *mulmeyah* era una contribución en trabajo que en gran medida escapaba a la lógica colonial y que, en opinión de los franciscanos, significaba el rubro principal de donde se allegaban recursos para las cajas de comunidad. Al parecer se trató de regular la "costumbre antigua" desde el principio de la Colonia, intentando limitar las atribuciones de los caciques, al sancionar como única obligación la aportación de un solo día de trabajo semanal para evitar que la dirigencia indígena obligara indiscriminadamente a trabajar a los *macehuales* con la justificación de "las necesidades del pueblo"; necesidades cuya magnitud es obvio que estaba sujeta a interpretación. Tampoco podemos pensar que el trabajo organizado, que regula y canaliza la fuerza laboral, se pudiese regir por necesidades fortuitas. El tesorero Juan de Cenos explicaba el intento regulador cuando le informa al gobernador que

*el haberse introducido entre los dichos indios que acudan los dichos lunes a las obras públicas y comunes de sus pueblos ha sido y es porque sepan que aquel día solo de la semana es preciso y tiene obligación de no faltar a su comunidad, y los demás libres para sus propias granjerías, pues con eso pueden acudir a lo uno y otro con más comodidad.*⁷²

Sin embargo agregaba el tesorero que aun cuando la costumbre del *lunesmeyah* era injusta y de mucho gravamen para los indios, quienes la debían reformar la habían tolerado, por lo que había cobrado tanta fuerza que le parecía imposible eliminarla.

Otra manera de intentar regular esta "costumbre", y al mismo tiempo limitar el excesivo poder de los principales sobre la gente común, fue impulsar el cambio de la obligación a términos monetarios. Ya vimos cómo los franciscanos contabilizaban la aportación en trabajo de los indios a sus comunidades en un cálculo de 10 reales anuales. Al parecer este cálculo era comúnmente aceptado como el monto de la obligación porque en 1668, el gobernador Flores de Aldana ordenó

⁷¹. AGI, México 1041, Autos del Cabildo de la ciudad de Mérida sobre los perjuicios que se siguen de la práctica del Sínodo, 3º cuaderno, ff. 412r-v.

el cumplimiento de una real provisión despachada por la Audiencia de México en donde reducía la aportación anual de 10 reales "como ha estado en costumbre hasta ahora", a tan sólo cuatro, "los cuales metan en la caja de su comunidad y los tengan por bienes de ella". Obviamente no hay información acerca de la efectiva cobranza de estos dineros, ya sean diez o cuatro, pero lo que sí se indicaba de manera explícita era la prohibición para las "derramas", pues se ordenó que

los dichos gobernadores, alcaldes y regidores y demás indios y mandones no cobren cosa alguna más de los dichos cuatro reales en cada un año de cada indio, [so] pena de suspensión de sus oficios y cargos.⁷³

Con la información disponible es difícil desentrañar las condiciones y características de las obligaciones de la población *macehual* con sus pueblos porque se cumplían con una lógica que escapaba a la comprensión de los observadores españoles. Sin embargo, debemos centrar la atención sobre el producto del trabajo organizado. El *mulmeyah*, tal como lo describieron los franciscanos, se sustentaba en la continuidad de formas prehispánicas de organización regidas por la élite indígena. Estas formas precoloniales fueron reencauzadas en la Colonia y validadas a través de las funciones depositadas en el Cabildo, aunque su funcionamiento era seguramente responsabilidad del Consejo de *Chuntanes* o principales.⁷⁴ La reglamentación colonial de la vida política en el marco de las repúblicas de indios reforzó el papel de la dirigencia nativa al volverlos responsables del cumplimiento de una gran cantidad de obligaciones. Los principales se obligaban a entregar cabalmente las contribuciones que debían canalizarse al mundo español vía tributo, limosnas, repartimientos, servicios personales, etcétera; pero también eran responsables de que se realizaran las tareas destinadas al mantenimiento del pueblo que ordenaban las leyes y ordenanzas e incluían, entre otras obligaciones, el cultivo de la milpa de comunidad, la reparación y cuidado de las norias, la construcción y mantenimiento de los caminos y de las casas reales y mesones.

Era responsabilidad del gobierno indígena de cada república el distribuir todas estas cargas entre los indios del común. Sin embargo, el alto grado de dependencia que el sistema colonial generó en Yucatán respecto de la institución corporada que era la república indígena, permitió a la élite mantener un amplio margen de autonomía para organizar el trabajo requerido que posibilitara

⁷². AGI, México 1024, cuaderno 3º, Imposición del servicio del tostón en Yucatán, 1636, f.f. 198v-203r.

⁷³. AGI, México 158, Despacho del gobernador Flores de Aldana para que se cumpla la provisión de la Audiencia de México a favor de los indios de Yucatán, Mérida a 9 de abril de 1668.

⁷⁴. Sobre la existencia del Consejo de los Chuntanes como instancia de gobierno indígena colonial de tradición

el cumplimiento de las obligaciones. Esto significó la continuidad de las formas de tradición prehispánica y la posibilidad de seguir generando asimismo los recursos necesarios para la reproducción de la élite como grupo. De manera que se puede plantear que el *mulmeyah* en la época colonial tendría tres esferas diferenciadas dependiendo del destino del trabajo: las contribuciones al mundo español, las obligaciones reglamentadas para con la república y el sostenimiento de la élite indígena. Al ser los principales los únicos responsables de cumplir con las cargas, la diferencia de los destinos de este trabajo se desdibuja al interior de cada república pues se utiliza la misma estructura del trabajo organizado, o *mulmeyah*, para cumplir con estas obligaciones.

Fue de esta manera la eficiencia del *mulmeyah*, esto es la organización indígena para el trabajo controlada por la élite, la que posibilitó la canalización de los recursos necesarios para sostener todo el sistema colonial, como es el caso de los servicios personales y los repartimientos que se han analizado en los capítulos precedentes. De manera que la autonomía de los principales para regir el trabajo al interior de sus pueblos no fue vista por los colonizadores como una concesión sino como una necesidad. Esta organización autónoma que desdibujaba el destino del producto del trabajo nos explicaría la ambigüedad que el término *tequio*⁷⁵ tuvo en la provincia de Yucatán a lo largo de la Colonia. Los propios indígenas utilizaban este término para referirse de manera genérica a una gran variedad de cargas. Por ejemplo, en una carta de los caciques rebeldes del pueblo de Titub le señalaban al gobernador que en sus pueblos pagaban sus tributos "y demás *tequios*".⁷⁶

El *tequio* o *mulmeyah* se volvió la clave para señalar la adscripción de la población *macehual* a las repúblicas de indios, a pesar de la existencia de una extendida movilidad espacial de la población; movilidad que no parece haber afectado las bases de organización social indígena porque hubo una refuncionalización de las relaciones de sujeción en cada república a pesar de estos movimientos migratorios.⁷⁷ Esta refuncionalización fue posible precisamente sobre la base de conseguir que la población adscrita a cada pueblo, independientemente de su origen, se integrase

prehispánica, ver Bracamonte y Solís, *Espacios mayas*, pp. 108-115.

⁷⁵. Al respecto del *tequio* Carrasco afirma, sobre el México antiguo, que todos los individuos tenían la obligación de contribuir con algo a la sociedad: el rey, los sacerdotes, los guerreros y desde luego los macehuales. Ver Carrasco, Pedro, "La economía del México Prehispánico", p. 29.

⁷⁶. AGI, México 307, Carta de varios caciques al gobernador pidiendo permanecer en la montaña, Titub a 11 de febrero de 1670, ff. 33r-34v. Publicada en Solís y Peniche, *Idolatría y sublevación*, p. 109.

⁷⁷. Para una discusión sobre la refuncionalización de las relaciones de sujeción a pesar de la movilidad de la población, ver Bracamonte y Solís, *Espacios mayas*, pp. 122-133.

al *mulumyah*. Su cumplimiento o evasión expresaba el grado de cohesión interna que presentaba el funcionamiento corporado del pueblo.

Trabajo indígena y repartimiento

El papel de la dirigencia indígena en las dos formas de trabajo compulsivo que se analizan en esta tesis fue fundamental pero mientras su participación para organizar la prestación del servicio personal por mandamiento y tanda al parecer se limitó a administrar la asignación de los turnos para el cumplimiento de esta obligación, en el caso del sistema del repartimiento los principales tuvieron que involucrarse más y asumir un papel rector pues el circuito de los contratos los implicaba como responsables del proceso de producción y acopio de géneros. No es que, en el caso del servicio, los caciques no ejercieran las prerrogativas derivadas de su posición privilegiada, organizando a su manera la rotación del servicio y en muchos casos cobrando los salarios de los semaneros, pero la complejidad del desarrollo de los contratos de repartimiento implicaba una participación mucho más activa, desde el establecimiento del contrato hasta su cumplimiento.

La complejidad de la organización social maya y su importante y decisiva presencia en el funcionamiento del pacto colonial se expresa precisamente en el papel que jugaron en el sistema del repartimiento. Como lo señala R. Patch, esta actividad fue uno de los factores económicos y políticos más importantes del los siglos XVII y XVIII, pero los contratantes tuvieron que aceptar las condiciones productivas de la población sometida sin tratar de cambiarlas, pues los indios habían cosechado e hilado algodón, tejido mantas y recolectado cera desde mucho antes de la conquista, por lo que simplemente estas actividades se mantuvieron, elevando el ritmo de trabajo y de esta manera, el papel de Yucatán en la economía mundial no requirió de nuevas estructuras de producción a nivel local.⁷⁸ Toda la información contenida en el expediente de la visita del obispo Cifuentes de 1669 hace continua referencia al papel decisivo que la élite indígena desempeñaba en el funcionamiento de los repartimientos. Según Farriss, "todos los repartimientos eran negociados con los dirigentes indígenas" y cualquier intercambio realizado en el pueblo tenía que ser hecho en presencia de un oficial maya que lo ratificara.⁷⁹ Era por tanto de suma importancia que el Cabildo indígena guardara registro de todos los contratos celebrados entre diversas instancias y el pueblo. La certificación del guardián del convento de Muna de 1700 hace alusión directa a estos registros, el religioso afirma haberlos visto en manos de los caciques y justicias y los

⁷⁸. Patch, R.W., *Maya and Spaniards*, p. 91.

cotejó con las declaraciones de los principales en todos los pueblos de su guardianía. Las llama "memorias por donde las justicias reparten y recogen la cera, patíes, mantas y otras cosas" o "nóminas de repartimientos que en su poder tenían".⁸⁰

A partir del establecimiento del contrato, la dirigencia indígena -como representante de la corporación del pueblo-, asumía varias tareas: organizar la producción repartiendo el pago anticipado entre sus dependientes, vigilar el trabajo y acopiar los géneros, y finalmente era responsable de cumplir con los términos del contrato, sufriendo las consecuencias de cualquier falla en la entrega. La carga que representaba para la élite la complejidad de la organización de los repartimientos bajo su responsabilidad ocasionó la queja contenida en el memorial presentado por el Cabildo del pueblo de Yalcobá en 1669, y en ese escrito los principales señalaban que a causa de estos contratos "no nos ocupamos en otra cosa más que en recibir y cobrar estos repartimientos; no acudimos a lo demás que es de nuestra obligación".⁸¹

La primera tarea de las justicias de los pueblos después de pactar el contrato era, por tanto, organizar la producción. La información disponible sobre los repartimientos apunta a que la producción de los géneros repartidos descansaba en una división del trabajo por sexo, además de que el núcleo familiar tenía una importancia fundamental. Esta división por sexo es muy clara en lo que se refiere a los principales productos contratados, ya que la cera era "rescatada" en el monte por los varones en tanto que la fabricación del hilo y de los textiles era una actividad exclusiva de las mujeres. Toda la información es reiterativa en este sentido; por ejemplo, el teniente de cura de Homún denunció como un abuso mayúsculo el que para fijar el número de mantas en relación al tamaño de la población "aúnen el número de indios e indias, que ellas solas son las que los tejen y no los indios".⁸² Por el contrario, son escasas las referencias que nos ilustren acerca de la importancia del núcleo familiar en la producción, pero en la memoria presentada por el pueblo de Abalá en 1669 se establece que a cada varón le tocaba rescatar tres libras de cera y a cada mujer la elaboración de tres piemas de patí; sin embargo "si este indio tiene hijo grande le cabe seis libras de cera que son seis reales, y la hembra con hija grande seis piemas de patí".⁸³ Esta información

⁷⁹ Farriss, N., *La sociedad maya*, p. 174.

⁸⁰ Por ejemplo, en el caso del propio pueblo de Muna el religioso refiere que "hallamos una minuta en que estaba el repartimiento del señor gobernador y capitán general don Martín de Ursúa, y consta por ella haberles echado el repartimiento [...], y otra del capitán Juan de Fraga en donde consta [...], y hallamos otra minuta que contenía el repartimiento de don Francisco de Salazar encomendero de dicho pueblo y era de [...], y otra minuta que contenía [...], y hallamos otra minuta [...], y otra nómina de [...]". AGI, México 1035, Certificaciones de los religiosos, Certificación de fray Mateo de la Piña y fray Bernardo de Bobadilla, del convento de Muna, 11 de junio de 1700, ff. 713r-714r.

⁸¹ AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Yalcobá de 15 de marzo de 1669, ff. 174v-175v.

⁸² AGI, Escribanía 318-A, Certificación de Melchor de Avilés y Valdés cura de Hochtún, 15 de febrero de 1669, ff. 34r-35r.

⁸³ AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Abalá de 13 de mayo de 1669, ff. 352v-354v.

es corroborada en la certificación de 1700 del guardián del convento de Maní, quien aseguraba que a un indio padre de familia le correspondían "seis libras de cera, tres a él que es lo ordinario y tres a su hijo o yerno" y en el caso de las indias madres de familia se le imponían "seis piemas de patí, tres para ella y tres para su hija o nuera",⁸⁴ mientras que el guardián de Dzidzantún refiere que cada indio solía tener tres libras de cera a su cargo, pero que "si su familia es crecida a todos se les da regulativamente".⁸⁵ También encontramos evidencia de la importancia de la unidad familiar en el momento de entregar el repartimiento, pues sobre esta unidad recaía la responsabilidad del cumplimiento ya que las mujeres de un núcleo familiar estaban obligadas a hacerse cargo de las viejas o enfermas que no podían cumplir con el trabajo.⁸⁶

Una vez que los caciques establecían el contrato y recibían el dinero correspondiente para el trabajo de las indias y la recolección de la cera así como el algodón necesario, procedían a distribuirlo entre quienes debían fabricar o conseguir los géneros. En la asignación del repartimiento también se recurría a la unidad familiar para repartir el trabajo. Un ejemplo proveniente de un repartimiento especial de miel ilustra esta distribución hecha "de casa en casa". El cura de Yaxcabá relataba en 1669 que el juez había repartido a los indios dinero por miel pagándola a catorce reales pero que en el momento había escasez y no se podía conseguir ni al precio de tres pesos, por lo que los principales de ese pueblo fueron "de casa en casa quitando a los plebeyos a un jarro y así la juntaron y entregaron", y para reforzar la veracidad de su declaración agregaba el cura que "esto es porque lo supe de buen origen, que fue de los mismos indios principales que así la habían juntado".⁸⁷

La dirigencia indígena entonces, vigilaba estrechamente las actividades productivas y de recolección de los géneros principales que acaparaban los repartimientos: la cera y los tejidos. En el caso de la recolección de cera, caciques y principales se limitaban a distribuir la carga entre los *macehuales*, registrar la entrega puntual y revisar la calidad del género; por ello el guardián del convento de Cansahcab informaba que "tienen cuidado sus justicias que a la libra de cera ponen en un papelito [donde] escriben el nombre del indio para volvérsela y hacerle traer otra libra de cera

⁸⁴. AGI, México 1035, Certificación de fray Antonio Rosado guardián del convento de Maní y su doctrinero, 24 de junio de 1700, ff. 707r-v.

⁸⁵. AGI, México 1035, Certificación de fray Francisco González guardián del convento de Dzidzantún cabecera de Yobain y Dzilam y confirmación de fray Antonio de Silva su ministro, 13 de junio de 1700, ff. 693r-694r.

⁸⁶. El guardián del convento de Ticul informaba que no se reservaba de los repartimientos "ni las impedidas -o ya por viejas o por enfermedad- obligando a las parientes a que den el cumplimiento aquella sobrecarga a la que tiene ella recibida de sus justicias, de donde se le origina a las miserables ser duplicada la carga". AGI, México 1035, Certificación de fray Silvestre Ruiz guardián del convento de Ticul y su doctrinero fray Juan Gutiérrez, 12 de junio de 1700, ff. 715r-716r.

⁸⁷. AGI, Escribanía 318-A, Certificación de Juan de Padilla cura de Yaxcabá, 24 de febrero de 1669, ff. 70r-71v.

limpia y buena".⁸⁸ El acopio de cera obligaba a los indios a ausentarse de sus pueblos por prolongados periodos de tiempo, descuidando sus propias labores y abandonando a sus mujeres, quienes de alguna manera se quedaban como rehenes ocupadas en las labores de hilar y tejer. Prácticamente todos los escritos referentes a los repartimientos hacen referencia a los peligros que afrontaban los recolectores en el monte como "picaduras" de víboras y caídas de los árboles. Pero la descripción más ilustrativa sobre los riesgos de esta actividad la encontramos en la memoria presentada por el pueblo de Temozón donde afirman que cuando los indios que van por la cera

lo que hacen también es arriesgar la vida por esta cera, metiéndose en c[en]jotes y en partes remotas a ver donde sienten ruido de abejas para quitarles la miel y sacar la cera con muchísimo trabajo, cargándose en sogas para ello, que [si] esta soga se cortara se fuera el miserable al cenote derecho y se ahogara. Sólo por milagro de Dios escapan de muchos peligros y muertes desastradas, que en los montes y entre peñascos les puede suceder.⁸⁹

En las certificaciones de 1700 los frailes guardianes achacan a la recolección de cera la ausencia de los indios a las obligaciones religiosas del pueblo, así como la huida definitiva. El guardián de Maxcanú; al "tomar la cuenta" de los indios asistentes a la misa encontró que faltaba más de la tercera parte y preguntó a las justicias -"que siempre están presentes"- el motivo, quienes respondieron que la causa eran los repartimientos de cera. Agrega el fraile que

para prueba de esta verdad hallaron a un indio al pie de un árbol ya difunto con una mochila de cera que había cortado, y haciendo yo cargo de que cómo a questo indio se había muerto sin recibir la extremaunción me respondieron que habiendo ido a cortar cera lo hallaron muerto cuatro leguas del pueblo. Y así mueren muchos porque no llevan más provisión que un poco de maíz molido para con un poco de agua beber.⁹⁰

Por su parte, el guardián del convento de Mocochoá aseguraba que en los pueblos de su jurisdicción no se realizaban repartimientos de cera "por no haberla en los pueblos de esta costa", pero agregaba que su conciencia no le permitía omitir lo gravosos y nocivos que resultaban estos repartimientos en todos los demás pueblos de la provincia y por tanto repite los males que

⁸⁸ AGI, México 1035, Certificación de fray Simón de Cabanillas guardián del convento de Cansahcab y del doctrinero fray Nicolás del Puerto, 17 de junio de 1700, f. 696v.

⁸⁹ AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Temozón de 29 de marzo de 1669, ff. 185v-186v.

⁹⁰ AGI, México 1035, Certificación de fray Lucas de la Calle predicador del convento de Maxcanú, 11 de junio de 1700, ff. 690r-691v.

acarreaban. Menciona dos casos a manera de ejemplo: siendo ministro coadjutor del convento de Ticul hallaron a un indio muerto que había caído de un árbol buscando la cera de su repartimiento "y le trajeron ya podrido para darle sepultura", y siendo compañero del doctrinero de Muna había caído otro indio por la misma razón "y al cabo de seis días le halló su esposa ya medio comido de los animales".⁹¹

En la recolección de cera, el papel de la dirigencia indígena al parecer se constreñía a establecer la obligación de cada *macehual* y a garantizar su cumplimiento apelando a las relaciones de sujeción y pertenencia al pueblo y recurriendo a medidas coercitivas, como la amenaza de azotes. Así lo refirió el guardián de Dzidzantún, quien aseguraba que los indios se ausentaban a los montes por periodos prolongados de tiempo,

*atento a que los caciques y justicias los azotan porque no dan la dicha cera para poderla entregar dentro del tiempo limitado, temerosos de que no les manden jueces que lo cobren, sabiendo es -para ellos y el pueblo- intolerable el gasto y molestia que hacen los dichos jueces, trayendo las más veces salario señalado a costa de dichos caciques y justicias.*⁹²

En cambio, en el caso de los tejidos encontramos una mayor injerencia de la élite en el proceso de producción. La distribución del trabajo implicaba un complejo repartimiento del algodón recibido de manos de los jueces a cada una de las indias responsables de elaborar hilo, mantas y patíes. El *Bocabulario de Maya Than*, uno de los más antiguos, refiere la acción del repartimiento de algodón entre las indias o "*xot[h] lom kuch*", es decir, "Repartir entre muchas indias el algodón para hilar",⁹³ o el término "*numya*" palabra empleada para decir "algodón ajeno q[ue] toman las indias para beneficiarlo por su trabajo".⁹⁴

Este momento del repartimiento obligaba a las justicias indígenas, en su papel de intermediarios, a afrontar la deficiencia en la cantidad de algodón recibido, distribuyendo este faltante entre las indias obligadas a cumplir con el contrato. Así, el guardián de Maxcanú informaba en 1700 que era un grave daño para los indios el que el algodón entregado se pesara por pesa romana pues provocaba que "ciento, doscientos y más o menos pesos falta[ran] del dicho peso principal, con que las justicias van quitando de cada peso lo bastante para cumplir el peso que por

⁹¹. AGI, México 1035, Certificación de fray Joseph de Aguilar guardián del convento de Mocochoá y del predicador Matías de Mojica, 10 de junio de 1700, ff. 703r-704r.

⁹². AGI, México 1035, Certificación de fray Francisco González guardián del convento de Dzidzantún y del predicador fray Antonio de Silva, 13 de junio de 1700, ff. 693r-694r.

⁹³. *Bocabulario de Maya Than*, p. 568.

⁹⁴. *Idem*, p. 84.

romana se les dio y la miserable india queda cargada".⁹⁵ Otro mecanismo utilizado para este fraude consistía en entregar el algodón en rama, como en el pueblo de Cansahcab en donde recibían las indias del repartimiento del gobernador seis libras de hilo y cuatro reales por cada patí, pero "que limpiando ellas el algodón viene a quedar las seis libras en cuatro y media y a su costa de ellas compran algodón para cabalar el repartimiento de los patíes"; además se les exigía entregar los tejidos lavados y no les daban el jabón necesario.⁹⁶ Pero no siempre se achacó el fraude en la cantidad de algodón entregado a cada india por el faltante inicial que el juez repartidor daba a la hora de establecer el contrato, pues en la certificación del guardián de Dzidzantún el religioso señala que los principales usurpaban a su favor la diferencia, pues en vez de darles a cada india las seis libras de algodón necesarias para la elaboración de cada patí, les daban cinco e incluso cuatro y media libra

*no reconociendo las pobres la falla, atento a que tienen hechos los montones en las casas reales para cada una conforme van viniendo por ello, que después la reconocen en su casas -pesándolas- con que se hallan obligadas a ponerlo de su pobreza, como también ponen generalmente en toda la provincia el jabón que es necesario para lavarlas y blanquearlas.*⁹⁷

El guardián de Maní también reconocía el fraude que sufrían las indias tejedoras pero justificaba a la dirigencia indígena, tanto por ser ellos mismos víctimas en la recepción inicial de algodón como por los gastos que implicaba el establecimiento del contrato y la entrega del repartimiento. Según el religioso, si las justicias no les dan a las indias más que una libra de algodón en lugar de la libra y media requerida para cada pierna de patí "será porque no es lo mismo pesar por romana, como dichas justicias lo reciben, que pesar libra a libra, como lo reparten; también puede ser por resarcir los gastos que hacen cuando van por dicho repartimiento y que han de hacer cuando vayan a entregarlo".⁹⁸

Sin embargo, la injerencia de la élite en el proceso productivo de los hilados era mucho más compleja, pues hay suficientes evidencias para demostrar que se siguió practicando la antigua costumbre indígena de congregar a las indias en un sitio para apurarlas y vigilar el ritmo de la

⁹⁵. AGI, México 1035, Certificación de fray Lucas de la Calle predicador del convento de Maxcanú, 11 de junio de 1700, ff. 690r-691v.

⁹⁶. AGI, México 1035, Certificación de fray Simón de Cabanillas guardián del convento de Cansahcab y del doctrinero fray Nicolás del Puerto, 17 de junio de 1700, ff. 696r-697v.

⁹⁷. AGI, México 1035, Certificación de fray Francisco González guardián del convento de Dzidzantún cabecera de Yobaín y Dzilam y del ministro fray Antonio de Silva, 13 de junio de 1700, ff. 693r-694r.

⁹⁸. AGI, México 1035, Certificación de fray Antonio Rosado guardián del convento de Maní y su doctrinero fray Francisco de la Cámara, 24 de junio de 1700, ff. 707r-v.

producción. Esta costumbre se sustentaba en las relaciones de reciprocidad descritas por Landa cuando apuntó que las mujeres mayas "tienen costumbre de ayudarse unas a otras al hilar las telas"⁹⁹. Sin embargo, los principales indígenas canalizaron estas relaciones en el marco de la sujeción y les dieron forma compulsiva. Ya se hizo referencia a la existencia de las casas llamadas *camulnaes*, en las que se congregaba a las mujeres indígenas durante todo el día para que tejieran en común las mantas necesarias para cubrir las obligaciones impuestas sobre el pueblo,¹⁰⁰ y que el oidor García de Palacio prohibiera en 1583 por las denuncias sobre los malos tratos que las indias del común recibían en esas casas de los caciques, al tiempo que ordenó se les dejara tejer en sus propias viviendas.¹⁰¹

No hay duda de que para cumplir con los repartimientos se recurrió a la congregación de indias para vigilar el proceso productivo de las mantas. En su certificación de 1669, el cura de Boloná aseguró que los caciques, ante las exigencias de los jueces repartidores que rechazaban los patíes por su deficiente calidad, debían suplir las mantas faltantes, y para evitar los agravios de los jueces "como son meterlos en cárceles y ponerlos en cepos", entonces obligaban a las indias a elaborar otras piemas de patí "y sucede que porque no se tarden en hacerlas, las traen a las casas reales de sus pueblos para que en su presencia hilen el hilo y tejan dicha piema de patí".¹⁰² Los propios indios también denunciaron esta situación y los daños que ocasionaba la congregación de mujeres para el trabajo. La memoria presentada por el pueblo de Chibxul aseguraba que padecían mucho las indias de su pueblo a causa de los patíes porque "las juntan en las casas reales a hilar y tejer, pasándolas allí con sus hijos, y también dejan a sus hijos en sus casas, y las azotaban y padecían otras molestias muchas".¹⁰³ Lo mismo aseguró el guardián de Maní en 1700, pues afirmó que los agravios que recibían las indias no se limitaban a padecer azotes en el caso de que sus patíes no reunieran los requisitos para su entrega (como el ajustarse a las medidas requeridas o estar bien lavados y abatanados), ya que si por alguna razón la india no cumplía a tiempo con su repartimiento por asistir al servicio personal a Mérida o por haberse enfermado, "la sacan de su casa y la llevan a las casas reales, en donde la tienen atareada hasta que concluya dicho patí".¹⁰⁴

⁹⁹ Landa, D., Relación, Cap. XXXII, p. 57.

¹⁰⁰ O'Gorman, E., "Yucatán. Papeles relativos", p. 432.

¹⁰¹ García Bernal, M. C., "García de Palacio y sus ordenanzas", p. 11. Véase Bracamonte y Solís, *Espacios mayas*, pp. 116-117.

¹⁰² AGI, Escribanía 318-A, Certificación del cura de Boloná Tomás Rodríguez Campos, Nabalám a 15 de marzo de 1669, ff. 153r-154r.

¹⁰³ AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Chibxul de 6 de abril de 1669, ff. 214v-216r.

¹⁰⁴ AGI, México 1035, Certificación de fray Antonio Rosado guardián del convento de Maní y del doctrinero fray Francisco de la Cámara, 24 de junio de 1700, ff. 707r-v.

El trasunto de una petición en maya del pueblo de Uayma del propio año de 1700 aseguraba que los alcaldes de la villa de Valladolid también recurrían a la congregación de indias para garantizar la producción de sus propios repartimientos, pues estos señores enviaban al pueblo a sus jueces y sargentos para aprehender a las justicias y llevárselas a Valladolid en caso de incumplimiento, pero además permanecían cuatro y cinco días en el pueblo "sacando a las mujeres de sus casas y trayéndolas a las casas reales a trabajar y hacer los patíes e hilo que les dan, que aunque quieran ir a la iglesia a oír misa no les dan lugar por traerlas a dichas casas reales a tejer e hilar".¹⁰⁵ Es probable que acusar a los alcaldes de la villa fuese un recurso utilizado por los principales de Uayma para evadir su propia responsabilidad en la congregación compulsiva de indias. El guardián del convento del mismo pueblo también hizo alusión al maltrato y a la congregación de indias, pero lo achacó tanto a los alcaldes de la villa como a la propia dirigencia indígena. Sobre el grado de compulsión ejercido sobre las indias afirmaba que

*las mujeres, para sus repartimientos de patíes, las aprietan de tal calidad los cobradores de dichos repartimientos que, o ya por las cárceles o castigos o trabajo haciéndolas las justicias tejer hasta casi toda la noche, malparen por esta causa muchas de las preñadas. Y ha ilegado en este pueblo a tanto desacato de los cobradores de los tales repartimientos que hasta de la iglesia al salir las han llevado a tejer casi a empujones à las casas reales, con que por esta ocasión huyen muchas de no venir a misa.*¹⁰⁶

A pesar de estas alusiones a los alcaldes de la villa de Valladolid y sus personeros, las referencias coinciden en señalar que la organización y vigilancia de la congregación de indias para el trabajo estaba en manos de la dirigencia indígena. El guardián de Cansahcab afirmó en su certificación que, para cumplir con el término de tres meses de cada repartimiento, las mujeres "son atareadas trayéndolas sus justicias a la plaza a trabajar en el rigor del sol, dejando sus casas e hijos con riesgo de quemárseles las casas o que las roben y con rigor de azotes", por lo cual no tenían tiempo para elaborar los vestidos de su familia y acudían a la doctrina "tan indecentes, como lo tengo experimentado en veinte años de ministro".¹⁰⁷

Pero es quizás la certificación del mismo año de 1700 de fray Lucas de la Calle, guardián de Maxcanú, la que nos ofrece el relato más dramático sobre los niveles que alcanzaba la

¹⁰⁵. AGI, México 1035, Petición en maya del pueblo de Uayma de 11 de junio de 1700 y su trasunto castellano, ff. 725r-726v.

¹⁰⁶. AGI, México 1035, Certificación de fray Lucas de Calderón y fray Juan de Vitorica guardianes del convento de Uayma, 16 de junio de 1700, ff. 682r-683r.

¹⁰⁷. AGI, México 1035, Certificación de fray Simón de Cabanillas guardián del convento de Cansahcab y del doctrinero

compulsión que los principales debían ejercer sobre la población *macehual* para poder cumplir con los términos de los contratos, especialmente en el caso de la congregación de las indias que debían dedicarse a la fabricación de patíes. Según este religioso, la canalización del trabajo necesario para el cumplimiento de estas cargas excesivas no sólo impedía a los indios el dedicarse a las actividades de subsistencia, sino que extendía la jornada laboral hasta el límite, bajo la coacción de los principales indígenas. Afirma el fraile

que en veinticuatro horas del día y noche no les hallo descanso ninguno, solos tres o cuatro horas lo más para dormir un sueño, pues muchas veces a las diez de la noche -estando en mi estudio o en otras ocupaciones de mi oficio- oigo las voces que lastiman el corazón, dando gritos los alguaciles por todo el pueblo diciendo a las pobres indias que no se duerman sino que trabajen para cumplir con los repartimientos, y esto mismo sucede después que tocan al alba. Y si acaso alguna o algunas por sus ocupaciones no cumplen tan presto con entregar el dicho repartimiento, las recogen y llevan a las casas reales y allí las hacen trabajar hasta las cuatro o cinco de la tarde sin tomar comida ni bebida ninguna. Y muchas veces he visto que algunas que tienen hijos de pecho, sus hijas o hijos mayores los traen para que se los den y puestas -sin dejar el trabajo- les dan de mamar, cosa que quiebra el corazón.¹⁰⁸

Una alternativa que tenían las indias tejedoras para evitar las medidas de coerción de los principales ante el hecho de no haber podido elaborar sus patíes era acudir a la ciudad de Mérida a comprarlos, cada pierna a tres reales, como se refiere lo hacían en los pueblos de Teya y Tepakam "porque no las castiguen sus justicias".¹⁰⁹ Como ya vimos, una de las principales fuentes de ingresos monetarios para los indios era el servicio personal forzoso prestado por tandas, que se analizó en el capítulo primero. De esta manera se hacía útil y necesaria la prestación de este tipo de servicios para la población indígena, ya que era una actividad por la cual recibían circulante a cambio de alquilar temporalmente su fuerza de trabajo, mismo que les permitía el cumplimiento de sus otras obligaciones, en este caso el repartimiento, todo vinculado en el circuito integrador.

El papel mediador que la dirigencia indígena jugaba en el sistema del repartimiento, y que era indispensable, seguramente le permitió tener una participación en el negocio para su beneficio. Al menos así lo sugiere la certificación del guardián del convento de Dzidzantún, quien afirma que "muchos caciques de la provincia, al calor del dicho repartimiento, intrometen el suyo ellos -y

fray Nicolás del Puerto, 17 de junio de 1700, ff. 696r-697v.

¹⁰⁸. AGI, México 1035, Certificación de fray Lucas de la Calle predicador del convento de Maxcanú, 11 de junio de 1700, ff. 690r-691v.

¹⁰⁹. AGI, México 1035, Certificación de fray Manuel de Aguayo guardián del convento de Teya y del predicador fray

alcaldes y regidores- haciendo mil iniquidades con los pobres y desvalidos".¹¹⁰ Sin embargo, hay que analizar el papel de la élite en la negociación y los efectos de la intermediación.

Resistencia negociada

La dinámica de las relaciones que unían a las repúblicas de indios con los demás actores sociales en el circuito integrador del sistema colonial llevó a la dirigencia indígena a optar por una forma de respuesta a la colonización que ha sido denominada como resistencia negociada. La información disponible permite ver que una de las principales actividades de los caciques y principales, en el caso del sistema del repartimiento, fue su papel negociador, mismo que permitió a la sociedad maya afrontar y paliar los excesos, agravios y abusos de estos contratos. Pero los datos también hacen evidente que hacia principios del siglo XVIII este papel se había estrechado hasta llegar a un mínimo margen de negociación ante el incremento de la compulsión como vía para garantizar el eficiente funcionamiento del circuito repartidor. Es importante destacar el papel activo jugado por la dirigencia para contrarrestar la imagen de pasivo sometimiento que se tiene de la población indígena colonizada, y distinguir la forma de resistencia preferida por la élite de las opciones que privilegiaban los *macehuales*, como la huida y la dispersión.

Se puede constatar esta actitud de participación activa de caciques y principales, por ejemplo, en el caso de algunos pueblos que supieron sortear la orden dada por Flores de Aldana para que se les quitaran las cédulas que prohibían los repartimientos y que el gobernador Esquivel había mandado pregonar y transcribir en los libros de las comunidades. Todos los pueblos declararon que se les incautaban las copias de las cédulas que tenían en su poder cuando acudían a la ciudad de Mérida para la confirmación de sus elecciones, y algunos incluso afirmaron que les habían arrancado las hojas de sus libros donde estaban transcritas. Conscientes de la importancia de la orden real que cancelaba el repartimiento, en algunos casos los indígenas consiguieron recuperar sus cédulas cohechando al intérprete para que se las volviese a dar. Algunos fueron más precavidos, como fue el caso de los pueblos de la doctrina de Tixcacal, pues los cabilderos de ese pueblo declararon que, al recibir información de que les estaban quitando las cédulas a los responsables de las repúblicas

Francisco de Centurión, 21 de junio de 1700, ff. 692r-v.

¹¹⁰ AGI, México 1035, Certificación de fray Francisco González guardián del convento de Dzidzantún y del predicador fray Antonio de Silva, 13 de junio de 1700, ff. 693r-694r.

*los demás pueblos de esta doctrina, caciques y principales de ellos, las ocultaron y dijeron haber dejado las reales cédulas en sus pueblos por cuya causa no las dieron y se quedaron con ellas.*¹¹¹

También afirmaron que los ordenamientos contenidos en esas cédulas no se estaban cumpliendo, pero se empeñaron en conservarlas porque seguramente sabían que en el futuro podrían hacer uso de esos documentos para negociar las condiciones de la contratación forzosa.

En el proceso del establecimiento del contrato, en manos de los caciques y justicias estaba la negociación de cantidades y tiempos, argumentando la necesaria adecuación a la matrícula tributaria. La importancia de esta intervención reguladora en el momento inicial del ciclo del repartimiento es señalada en la representación de 1669 del cura de Yaxcabá, cuando denunció como motivo de agravios el que no viniese el juez repartidor personalmente a la cabecera de los pueblos a establecer los contratos, ya que esa "era la causa de que no hubiese rogadores para que se mediase el número de cera, paties, grana y mantas".¹¹² A tal grado la operatividad del sistema de repartimiento descansaba en la élite indígena, que los jueces repartidores -como señaló este cura- no consideraban necesario acudir a los distintos pueblos a establecer los contratos, sino que era suficiente para realizar sus negociaciones el ir sólo a las principales cabeceras, desde donde obligaban a todos los caciques a reunirse con ellos. Así lo refieren también los curas de Valladolid, quienes declararon "que el criado o el juez que viene a repartirles, llegado a esta dicha villa, llama a los caciques y alcaldes por un papel, sacándolos de su pueblo y su quietud, obligándolos a que reciban más cantidad de la que puede el pueblo llevar".¹¹³ El margen de negociación al momento de establecer el contrato se estrechaba aun más en los casos de los repartimientos que presentaban un mayor grado de compulsión, como los del gobernador. Tal es la opinión del guardián del convento de Motul cuando dice en 1700 que los caciques y principales de los pueblos de su guardianía recibían "por su poder y mando y a fuerza, sin resistencia alguna" los repartimientos del gobernador, del capitán a guerra y de otras personas de Mérida, "y a poderlo resistir lo hicieran como de otros particulares que intentan -sin autoridad- repartir, que excusándose libran a su pueblo de este *tequio*".¹¹⁴

¹¹¹. AGI, Escribanía 318-A, Notificación de la visita y auto a los cabilderos de Tixcacal y sus visitas Tahtum y Tikom, Tixcacal a 9 de marzo de 1669, ff. 227r-228r.

¹¹². AGI, Escribanía 318-A, Certificación de Juan de Padilla cura de Yaxcabá, 24 de febrero de 1669, ff. 70r-71v.

¹¹³. AGI, Escribanía 318-A, Certificación del Lic. Antonio Burgos Cansino y Br. Delgadillo de la Cerda curas de Valladolid, Valladolid a 2 de abril de 1669, ff. 209r-210r.

¹¹⁴. AGI, México 1035, Certificación de fray Lorenzo de Andueza guardián del convento de Motul y del doctrinero fray Domingo del Puerto, 12 de junio de 1700, ff. 701r-702v.

El papel negociador de los "rogadores" volvía a ser decisivo al momento de la entrega de los géneros contratados. La certificación del cura de Nabalám de 1669 refirió un caso que, aun cuando no fue exitoso, nos ilustra sobre las negociaciones llevadas a cabo por los caciques. El eclesiástico relató que en 1668 había acudido el gobernador del pueblo de Hunabkú con un alcalde, dos regidores y el escribano de ese pueblo a entregar toda la cera y patíes de uno de los dos repartimientos que les imponían cada año, pero el algodón contratado montaba ochenta cargas y sólo habían reunido cincuenta "de a más de a treinta y dos libras por carga". Este algodón había sido pagado por el juez a cuatro reales la carga y los indios tuvieron que comprarlo a seis en lugares distantes, a doce y quince leguas de su pueblo, "porque no lo tienen de cosecha por no ser tierras a propósito para sembrar dicho algodón". En vista del faltante,

le rogó el dicho cacique don Andrés Chi al juez negociador Juan Manuel Gutiérrez le recibiese quince pesos de treinta cargas de algodón que le habían faltado para la cantidad de ochenta cargas que le habían cabido a su pueblo de repartimiento [...] de las que no pudo entregar dicho cacique, porque le volvieron el dinero de dichas treinta cargas de algodón los indios enfermos y viejos que por su mucha pobreza no lo pudieron comprar.¹¹⁵

Entonces el juez le ordenó que pagara el algodón, no en el dinero que él mismo había dado -los 15 pesos-, sino conmutándolo por otro género a razón de ocho libras de cera por cada carga del algodón faltante,

y habiendo replicado dicho cacique que no podía obligar a los indios a que diesen la cantidad de dichos quince pesos a razón de dos libras de cera por un real, lo mandó prender y prendió en un cepo en la cárcel pública del pueblo de Tizimín, usurpando la jurisdicción real, donde lo tuvo muchos días padeciendo hambres, sedes y otras necesidades, de que le procedió una grande enfermedad que llegó a estar dicho cacique sacramentado.¹¹⁶

Otro caso de negociación a la entrega es referido por los propios indígenas en el memorial presentado por el pueblo de Suquilá. Declararon tener por repartimiento el compromiso de entregar 120 patíes, 18 arrobas de cera y 195 cargas de algodón, pero que sólo habían cumplido parcialmente con el algodón, pues aunque no lo habían entregado ya habían acopiado 120 cargas

¹¹⁵ AGI, Escribanía 318-A, Certificación del Lic. don Lorenzo de Lara Bonifaz cura del partido de Nabalám, Nabalám a 16 de marzo de 1669, ff. 176r-177v.

*pero los paties y cera todavía lo tienen en su poder los indios y pedimos a vuestra señoría licencia, si puede ser, el que recojamos el dinero de estos paties y cera, [...] porque aún no se han hecho los paties, y si podemos recoger el dinero lo guardaremos para esperar lo que Dios fuere servido que venga sobre nuestro pueblo.*¹¹⁷

El aumento en los montos de repartimiento del gobernador Urzúa también fue motivo para que los principales negociaran, muchas veces infructuosamente, el incremento. Así lo afirmó el guardián del convento de Bolonchén, quien aseguraba que en el pueblo de Hopelchén el juez repartidor "los ha cargado y agravado en el repartimiento más que otro alguno, y por más que le suplicaron los indios estuviese siquiera al estilo y número de los repartimientos pasados, no fue posible conseguirlo".¹¹⁸

Dado que los repartimientos estuvieron ligados siempre a grados variables de compulsión ejercida por los jueces repartidores sobre los principales, el margen de negociación de este grupo se estrechó al tiempo que las medidas coercitivas se revertían sobre la población *macehual*. Es muy posible que el reconocimiento que gozaba la dirigencia indígena de sus dependientes se viera afectado, tanto por la violencia que padecían los indios del común como porque constataban la decreciente efectividad de sus principales para regular cantidades y plazos. Esto debió derivar en una pérdida de cohesión interna. Resulta lógico pensar que para lograr el incremento productivo deseado por los repartidores fuese necesario extremar los mecanismos compulsivos precisamente sobre los caciques, a fin de que cumplieran con todas las actividades establecidas en su parte en el contrato. De aquí que los cabilderos del pueblo de Tixcacal y sus visitas, Tahtum y Tikom, denunciaron que los caciques y principales de sus pueblos habían sido maltratados, azotados y aprehendidos con la sola finalidad de que "les reciban el dinero para dichos repartimientos y los repartan a los indios de sus pueblos y cuiden de cobrar los géneros para entregarlos a dicho juez al tiempo que les señalan"¹¹⁹. En el mismo sentido declararon las justicias de Chichimilá y sus visitas Chibxul, Dzitnup, Xocén y Ebtún, quienes señalaron que los jueces "fuerzan" a los caciques y principales, alcaldes y regidores, "a que reciban para los dichos repartimientos y que los hagan entre los indios de sus pueblos", pero especialmente denunciaron la compulsión a la entrega pues cuando los jueces acudían a recoger los repartimientos

¹¹⁶. Ibidem.

¹¹⁷. AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Suquilá de 10 de marzo de 1669, ff. 113v-115r.

¹¹⁸. AGI, México 1035, Certificación de fray Diego Crespo guardián del convento de Bolonchén de Ticul y del doctrinero fray Juan Díaz de Ugarte, 12 de junio de 1700, ff. 717r-718r.

¹¹⁹. AGI, Escribanía 318-A, Notificación de la visita y auto a los cabilderos de Tixcacal y sus visitas Tahtum y Tikom, Tixcacal a 9 de marzo de 1669, ff. 227r-228r.

*si no los han cobrado y tienen juntos los géneros dichos caciques para entregárselos, los prenden y ponen en la cárcel, a ellos y a los alcaldes y demás principales, y les hacen grandes molestias y malos tratamientos los dichos jueces repartidores con la mano poderosa que tienen.*¹²⁰

La excesiva compulsión ejercida por los jueces sobre los principales se encaminaba a garantizar el buen término de los repartimientos al obligar a los caciques a cumplir con los términos de los contratos. Esta compulsión se traducía en las múltiples vejaciones que padecían las justicias por tal motivo y que fueron constantemente denunciadas en los memoriales que los propios indios presentaban. Por ejemplo, los cargueros del pueblo de Homún se lamentaban

*de la mucha necesidad que padecemos nosotros las justicias en el tiempo de nuestros cargos, que cuando se huyen los indios de nuestro pueblo con el dinero de repartimiento de cera, patíes o grana o mantas que tienen a su cargo cuando se huyen, nosotros los oficiales de la república lo pagamos de nuestros bienes y por eso vendemos los que tenemos y nuestra ropa de vestir, y por cuya causa no vamos a la iglesia a rezar porque estamos pobres y tenemos vergüenza de ir desnudos.*¹²¹

La misma queja levantaron los cabilderos de Tixmop, al decir se habían fugado 30 indios de su pueblo "y los que se han huido llevando el dinero del repartimiento, nosotros los principales pagamos luego el dinero que se han llevado".¹²² Esto quizás generó un proceso de pauperización de la élite y contribuyó a resquebrajar la cohesión interna de las repúblicas al socavar uno de los elementos que marcaban la estratificación y por tanto las relaciones de sujeción.

La coerción de repartidores contra principales es referida también en las certificaciones de 1700. El guardián del convento de Oxcutzcab informó que en los pueblos del partido de la Sierra "los jueces mandados a hacer repartimientos molestan, apuran, maltratan, si les parece, a los indios caciques y justicias para que -encarcelando y castigando a los indios- entreguen sin dilación dichos repartimientos".¹²³ La violencia que acompañaba la actividad de los repartidores le sirvió de argumento a fray Diego López de Cogolludo cuando hizo relación de los problemas existentes entre la autoridad civil y los religiosos en tomo al mal trato para con los indios. El fraile reconoce que los religiosos no tenían jurisdicción para prender o castigar a ningún indio particular, pero

¹²⁰. AGI, Escríbanía 318-A, Notificación de la visita y auto a los cabilderos de Chichimilá y de sus visitas de Chibxul, Dzitmop, Xocén y Ebtún, Chichimilá a 5 de abril de 1669, ff. 211r-v.

¹²¹. AGI, Escríbanía 318-A, Trasunto de escrito en maya del pueblo de Homún, ff. 11v-13r.

¹²². AGI, Escríbanía 318-A, Trasunto de escrito en maya del pueblo de Tixmop de 6 de abril de 1669, ff. 221v-223r.

¹²³. AGI, México 1035, Certificación de fray Diego Gallardo comisario del santo oficio del partido de la Sierra y guardián

revierte la acusación al gobernador en lo que respecta a la compulsión de los repartimientos. Afirma que

*cuando los agentes de los comercios de los gobernadores, por no acabar los intereses de sus repartimientos, los azotan públicamente, los apalean, y acocean á los caciques, entonces ni la jurisdicción real queda lesa, aunque tan prohibidos están estos tratos y contratos.*¹²⁴

Las medidas coercitivas se reverteron hacia la población *macehual*. Así lo reconocieron los propios principales, pues en la memoria del Cabildo de Tibak refirieron "las vejaciones y malos tratos con los pobres indios plebeyos, que son los que lo padecen".¹²⁵ Los principales consideraban necesario recurrir a la compulsión para hacer frente a la responsabilidad de entregar puntualmente las cantidades contratadas, lo que los obligaba a echar mano de sus propias relaciones de sujeción para cumplir en tiempo, cantidad y calidad. Otra relación sobre la compulsión revertida sobre los *macehuales* la encontramos en la declaración del cura de Sotuta de 1669, quien dijo haber visto pasar a los regidores del pueblo cargados de algodón y le informaron que el juez se los había dado para que ellos lo vendieran a dos libras por un real, a pesar de haber abundancia de este género y ser su precio menor, y que también le dijeron que "lo iban a repartir a sus mismos vecinos para que lo comprasen de por fuerza, y que con esta industria volvía otra vez a recoger el mismo dinero que había repartido y quedaba el repartimiento en pie".¹²⁶ O sea que para pagar el algodón que les vendía el juez daban el dinero que habían recibido para los patíes pero mantenían el compromiso de entregarlos. Esto sucedía también en el pueblo de Yaxcabá, donde el cura afirmó que el juez les daba algodón a los indios a vender "a dos libras el real siendo su precio a seis libras" y los conminaba a entregarle el dinero en diez días

*con que los principales hacen violencia a los plebeyos para que tomen algodón y les quitan el dinero del género que les dieron por las de repartimiento, siendo presumible es ésta la intención de dicho juez.*¹²⁷

del convento de Oxcutzcab y fray Juan de Herrera Novelo doctrinero, 8 de junio de 1700, ff. 708r-709r.

¹²⁴ López de Cogolludo, D., *Historia de Yucatán*, Lib. VIII, Cap. XII.

¹²⁵ AGI, Escribanía 318-A, Trasunto de escrito en maya de Tibak de 23 de abril de 1669, ff. 272v-274v.

¹²⁶ AGI, Escribanía 318-A, Certificación de Juan Rodríguez Borxes cura del pueblo de Sotuta, 20 de febrero de 1669, ff. 51r-53v.

¹²⁷ AGI, Escribanía 318-A, Certificación de Juan de Padilla cura de Yaxcabá, 24 de febrero de 1669, ff. 70r-71v.

Así, el papel de la dirigencia indígena al organizar la producción para los repartimientos estaba también indisolublemente ligada a la coerción, derivada de la que los mismos principales padecían de los repartidores. El guardián del convento de Conkal denunció en 1700 la compulsión al señalar que los indios varones de los pueblos de su visita se ausentaban continuamente para cumplir con diversas imposiciones de servicios personales, con seguridad incrementadas por su cercanía con la ciudad de Mérida, "por lo cual si acaso quedan las justicias en el pueblo es para maltratar -como desesperados que están- a las indias por los repartimientos".¹²⁸ También el guardián de Motul hizo referencia a la coerción de los jueces revertida sobre los *macehuales*, pues afirmó que los principales se quejaban de la excesiva cantidad repartida y la multitud de repartidores, por lo que "por el apremio y por miedo del rigor azotan a las indias, [...] esto han declarado caciques y principales".¹²⁹

Al parecer fue precisamente el estrechamiento del margen de negociación de los dirigentes de las repúblicas indígenas ante los requerimientos compulsivos para aumentar la productividad, lo que provocó el aumento en los niveles de coerción, tanto con los caciques y justicias como con la población del común, y esto alimentó e impulsó otra cara de la resistencia nativa asumida fundamentalmente por los *macehuales*: la huida hacia los territorios libres del control colonial. La exitosa negociación del cacique de Dzibalchén para eludir el peso de los repartimientos sobre su pueblo es evidencia del temor que los españoles tenían a la fuga de los indios tributarios, ya que el guardián del convento de Bolonchén aseguró que el gobernador Urzúa no repartía en ese pueblo "paties ni cera, porque dice el cacique que se ha defendido con decir que, de admitir repartimientos, como están al pie de la montaña, se huirán los indios".¹³⁰

Huida y alzamiento: respuesta a la compulsión

La coerción inherente a los repartimientos y al trabajo compulsivo fue uno de los motivos principales que animaron la fuga constante de la población maya hacia áreas fuera del control colonial; fuga que hacía necesario el esfuerzo permanente de reducción. La huida, como alternativa de resistencia, siempre fue un recurso utilizado por la población sometida a lo largo del periodo colonial. Prácticamente en toda la documentación consultada encontramos referencias y

¹²⁸. AGI, México 1035, Certificación de fray Felipe de Armas guardián del convento de Conkal y de fray Diego de Ferris su doctrinero, 9 de junio de 1700, ff. 705r-706r.

¹²⁹. AGI, México 1035, Certificación de fray Lorenzo de Andueza guardián del convento de Motul y de fray Domingo del Puerto su doctrinero, 12 de junio de 1700, ff. 701r-702v.

¹³⁰. AGI, México 1035, Certificación de fray Diego Crespo guardián del convento de Bolonchén de Ticul y de fray Juan

alusiones a este movimiento concebido como un grave problema para la supervivencia del sistema colonial. Sin embargo, al parecer la fuga se incrementaba como respuesta a situaciones específicas cuando algunos gobernadores incrementaban sus repartimientos y por tanto, es frecuente que en las acusaciones levantadas contra estos funcionarios se señalen sus excesos como causa de la huida continua de la población indígena hacia las zonas libres. Así sucedió por ejemplo, con Juan de Vargas, pues entre los cargos esgrimidos contra este gobernador en el año de 1630, se denunció que sus excesos en los repartimientos fueron el motivo principal que había obligado a los indios a ausentarse con sus familias a la montaña

*teniéndolo por mejor, que no estar incesantemente sujetos a tantas y tan graves extorsiones y tiranías, sin verse libres de la esclavitud en que los dichos jueces los han tenido y tienen, pues acabado un plazo les reparten tanta cantidad de ropa y dineros para que los vuelvan en géneros.*¹³¹

Años más tarde, en una real cédula de 1654 el rey afirmaba haber recibido información en el sentido de que los repartimientos habían ocasionado la huida masiva de miles de indios y eran constantes las denuncias sobre los abusos cometidos por los jueces impuestos por don García de Valdez, conde de Peñalba, como gobernador de Yucatán, quienes habían hecho

*tantas extorsiones y agravios a los indios que se han ausentado y huido a los montes más de treinta mil personas por apartarse de sus rigores, dando ocasión a que estén sin que se les administre los santos sacramentos y mueren sin recibirlos, idolatrando y viviendo en sus errores y supersticiones.*¹³²

La fuga de indios no tuvo como causa exclusiva los agravios padecidos debido a los mecanismos de exacción económica, como los repartimientos y el servicio forzoso por tandas, ya que fue producto de múltiples causas entre las que se contaban las recurrentes calamidades, como sequías, plagas y huracanes, que provocaban desabastecimiento de maíz y hambrunas, así como las epidemias con su séquito de muerte. Pero independientemente de las causas que la originaron, la huida expresó una forma de resistencia activa asumida por un sector de los mayas que optaba por vivir lejos de la presencia española y de esa manera evitaba la sumisión colonial. Esta resistencia estaba estrechamente vinculada con las interpretaciones que suelen llamarse

Díaz de Ugarte su doctrinero, 12 de junio de 1700, ff. 717r-718r.

¹³¹. AGI, México 92, Causa contra el gobernador don Juan de Vargas, f. 5r.

¹³². AGI, Escribanía 318-A, Cédula real prohibiendo el nombramiento de jueces, Buen Retiro a 12 de mayo de 1654,

proféticas, asociadas a la concepción cíclica de la historia que prometía el final del dominio español. Aunado a este factor ideológico, la explotación que significaban los servicios personales y sobre todo los repartimientos, con su carga de violencia y compulsión, tendió a generar un clima de rechazo que propició importantes movimientos de resistencia legales y extralegales, y que incluyeron la huida y la rebelión.

La posibilidad de que la resistencia indígena se materializara en el recurso de la huida fue posible porque nunca se logró el sometimiento pleno, por la vía de la reducción por las armas, de la población maya situada en las selvas del oriente y sur de la península yucateca, región de la que se hablaba de manera genérica como "la montaña".¹³³ Durante los dos primeros siglos del dominio colonial, la existencia de grupos insumisos fue una constante preocupación para los colonizadores pues esa zona ofrecía las condiciones para que las fugas de los indios cristianizados pudieran realizarse, en tanto había un amplio territorio de frontera entre el área bajo control colonial y las áreas independientes. Varias obras dan cuenta de la presencia de asentamientos libres de indios fugitivos y de insumisos en la extensa zona de la montaña que abarcaba desde el río Usumacinta hasta la costa oriental de Yucatán.¹³⁴ Hacia 1677 fray José Delgado realizó un recorrido desde la región del Manché, pasando por el Tipú y Bacalar, hasta la ciudad de Mérida y refiere en una relación la existencia de numerosos asentamientos de indígenas choles, mopanes, itzaes y de otros grupos menores que habitaban en esta extensa región.¹³⁵ Incluso a lo largo del siglo XVIII era todavía común encontrar ranchos o pueblos que en lugares apartados mantenían una total autonomía. La huida también fue posible en gran medida gracias a la existencia de una matriz cultural común que unía a los indios sometidos de los pueblos bajo el control directo del poder colonial con los asentamientos de indios fugitivos fuera de control y con los cacicazgos independientes, un proceso que hemos denominado el *continuum* maya entre la sujeción y la libertad.¹³⁶

Aun cuando la huida fue un recurso que los mayas utilizaron continuamente, hubo momentos en los que las condiciones del pacto colonial se tomaban demasiado onerosas para los indios, y la huida tomaba proporciones mayores. Desde que el intercambio desigual practicado por los encomenderos se transformó en un sistema semioficial de avituallamiento a principios del siglo XVII, la relación entre el incremento de las cuotas de los repartimientos y la evasión de indios a la

ff. 2r-4v.

¹³³ Bracamonte, P., *Los mayas de la montaña*. Sobre el concepto de "la montaña" ver la introducción.

¹³⁴ López Cogolludo, D., *Historia de Yucatán*, Villagutierre, *Historia de la conquista del Itzá*; Scholes y Roys, *Los chontales*; Jones, G.D., *Maya Resistance*; Von Houwald, *Nicolás de Valenzuela*.

¹³⁵ Ximénez, F., *Historia*, tomo II, pp. 382-396.

montaña fue evidente y los repartimientos se concibieron, por mayas y españoles, como la causa inmediata fundamental de la huida y la sublevación. Fue precisamente este fenómeno de la huida, vinculado a la compulsión ejercida por los jueces repartidores, lo que propició las condiciones que alentaron un movimiento que alteró la vida de la provincia en el año de 1668, debido al levantamiento de los pueblos de la guardianía de Sahcabchén y del curato de Popolá. Las relaciones redactadas por los propios actores de la sublevación, indios y españoles, señalaron los abusos de los repartimientos como el factor directo que habría causado la huida, aunque también se mencionaron de manera recurrente los servicios personales y las limosnas y obvenciones.

En efecto, en la séptima década del siglo XVII la presión por los repartimientos del gobernador Rodrigo Flores de Aldana llegó a rebasar las posibilidades de producción y de pago de las repúblicas indígenas y la tensión provocó la huida. La preocupación por este movimiento de fuga obligó a este gobernante a realizar una averiguación en el año de 1664, para constatar la magnitud del problema y la eficacia de los intentos reductores. El 15 de diciembre de ese año proveyó un auto ordenando a las justicias de todos los pueblos informar, al momento de venir por la confirmación de sus elecciones de Cabildo, el número de indios e indias que voluntariamente se habían reducido a sus pueblos así como de los que se habían huido en el transcurso del año. Las justicias de 246 pueblos declararon bajo juramento y la averiguación arrojó un total de 341 indios reintegrados a sus repúblicas y 769 huidos, lo que representaba un faltante en las matrículas de 428 indios. También se solicitó a los curas y doctriñeros emitir certificaciones sobre el número de reducidos y de huidos.¹³⁷

La insurrección generada al sur de Campeche a fines de la séptima década del siglo XVII, que se vinculó estrechamente con este movimiento de evasión, ha sido denominada por García Bernal como la rebelión contra los repartimientos, porque las quejas se enfocaron a denunciar los abusos generados en esta actividad.¹³⁸ El escenario principal de estos sucesos fueron los pueblos de Sahcabchén y Popolá y el movimiento puede verse como una rebelión en contra de la colonización debido a que se rompió el precario equilibrio en el funcionamiento del pacto colonial. Desde el pueblo de Tzuctoc, de indios cehaches, el batab Yam envió a un embajador, el ahkin Kuyoc, y mensajeros a los pueblos de la frontera colonial indicándoles que, según las profecías, había llegado el tiempo de levantarse contra los españoles, y los invitaba por tanto a la

¹³⁶ Ver una propuesta en torno a este *continuum* en Bracamonte y Solís, *Espacios mayas*, pp. 77-89.

¹³⁷ AGI, México 158, Testimonio del escribano mayor de gobernación sobre la averiguación realizada por el gobernador Flores de Aldana de indios reducidos y huidos, Mérida a 23 de febrero de 1665.

¹³⁸ La relación entre los repartimientos y la sublevación de Sahcabchén está ampliamente descrita en García Bernal, M. C., "El gobernador de Yucatán".

insurrección. Junto con los enviados llegaron a los pueblos destacamentos de indios de la montaña, embijados y con largas cabelleras, que impusieron órdenes estrictas para conseguir la vida libre de ingerencia española. Construyeron "mezquitas", impartieron justicia y conminaron a los pueblos de la guardianía y del curato a la obediencia. Entre las indicaciones del batab Yam estaba matar a cualquier español que entrase a los pueblos, y al parecer la idea era continuar la rebelión tomando la villa de Campeche y avanzar hacia Mérida.¹³⁹

El clima de rebelión que se respiraba en los asentamientos de indios huidos al sur de Campeche contagió a los pueblos de la frontera y en el caso de Sahcabchén y Popolá, el juez repartidor Antonio González fue el primero en sufrir las consecuencias pues los indios tomaron la decisión de rebelarse, uniéndose a la convocatoria de los dirigentes de los asentamientos libres del sur como Tzuctok y Bolonpetén, que se convirtieron en los pueblos rebeldes de mayor importancia. El alférez Joseph Montalvo y Vera refirió ese incidente en los términos siguientes:

que los naturales de todo el partido de Popolá y Sahcabchén viéndose tan apurados del dicho Antonio González, su juez repartidor, lo cogieron y maniataron colgándole al cuello el jabón y pezuñas de puerco que les vendía, y habiéndolo azotado se fueron a los montes, cosa que ha puesto en mucho recelo y confusión de que los demás naturales de la provincia lo imiten.¹⁴⁰

La insurrección se logró detener al tomar medidas militares y negociar con los pueblos rebeldes de la montaña ofreciéndoles condiciones ventajosas para que aceptasen la sujeción, pero el gobernador Flores de Aldana fue acusado de haber provocado este movimiento por los múltiples abusos que violentaban los acuerdos con las repúblicas indígenas, especialmente en lo que se refiere a sus contratos forzosos y a la imposición de otras cargas onerosas, además de las vejaciones sufridas por los caciques de numerosos pueblos. Como se ha visto en el capítulo II, este gobernador organizó una compleja red para realizar los repartimientos apoyado en un grupo de familiares, amigos y criados a quienes otorgó puestos de jueces repartidores.¹⁴¹ Todos los testigos en la causa que se le siguió a Flores de Aldana coincidieron en señalar que mediante sus repartimientos se allegaba un 200 por ciento de ganancia, y esto se aplicaba a todos los géneros posibles de la tierra.¹⁴²

¹³⁹ La documentación sobre esta insurrección está publicada en Solís y Peniche, *Idolatría y sublevación*, Parte II, pp. 53-147. Ver también, Bracamonte y Solís, *Espacios mayas*, pp. 84-89.

¹⁴⁰ AGI, México 307, Testimonio de don Joseph Montalvo sobre los abusos del gobernador Flores Aldana, 1668.

¹⁴¹ Por ejemplo, en el partido de La Costa nombró a un hijo natural suyo llamado también Rodrigo Flores AGI, México 307, Informe al rey sobre los abusos cometidos por el gobernador de Yucatán Rodrigo Flores Aldana, 1668.

¹⁴² Aun los pueblos que no producían algodón, cera, mantas o grana quedaron inmersos en el circuito de las

En 1668 el deán de la catedral de Mérida don Juan de Escalante y Turcios, quien después ocuparía la silla episcopal, envió al rey una representación para denunciar estos abusos señalando los graves daños que acarrearía a la población indígena el pingüe negocio, y desde luego el principal problema enlistado fue la huida. La queja es por demás elocuente:

que si los pobres indios no buscan, hilan y tejen los géneros que les han repartido dichos criados jueces repartidores y los entregan con toda puntualidad a los dos meses [...] los aporrean, hieren, azotan y aprisionan. Por lo cual las pobres indias están incesantemente trabajando en dichos ministerios hasta los días de fiesta y de precepto y muchas de las preñadas abortan, y los indios andan vagando en busca de la cera por los montes y brechas donde paran muchos tiempos sin misa y doctrina y muriendo en ellos sin confesión y santos sacramentos y muchas veces desesperados, y otros se van con los idólatras perdiendo sus cuerpos y almas y dejando huérfanos a sus hijos y sus mujeres viudas en vida. Y que por causa de estas vejaciones y agravios de dichos repartimientos se habían ido y van muchas familias de cada pueblo de esta provincia a las montañas.¹⁴³

Las cartas de los indios huidos que se conocen siempre hacen referencia a sus motivos para decidirse por la fuga, y entre éstos aparecen las condiciones onerosas de las contrataciones de los repartimientos y los malos tratos que acompañaban esta práctica; a esta queja principal se le añaden otras causas como los servicios personales y las cargas religiosas. Sin embargo, la crisis provocada por la huida y alzamiento de Sahcabchén hizo patente los riesgos de excederse en las exacciones y aun cuando los gobernadores siguientes continuaron con esta práctica, dirigiendo en su provecho la gran red comercial que significaban los repartimientos, tenían que estar conscientes de que los mecanismos para la compulsión podrían derivar en cualquier momento en una fuga masiva de los indios a los territorios del sur o en otra rebelión. De hecho, en el año de 1678 de nuevo los indios de Sahcabchén se levantaron y al parecer en esta ocasión dieron muerte a varios españoles y de nuevo escaparon a los montes.¹⁴⁴ Otra vez el rechazo a los repartimientos aparece como la causa primordial de la actitud de los rebeldes ya que en el citado memorial los curas de Campeche del año de 1680 se denunció el malestar que causaban entre los indios de esa zona los repartimientos.¹⁴⁵ De esta manera, los sucesos ocurridos en Sahcabchén y la posibilidad de que la

contrataciones para obtener de ellos parte del financiamiento de la gran empresa del gobernador ya que se les obligaba a entregar otros productos que se les pagaban a la mitad de su valor comercial como cacao, tabaco y jabón. AGI, México 307, Informe al rey sobre los abusos cometidos por el gobernador de Yucatán Rodrigo Flores de Aldana, 1668.

¹⁴³ AGI, México 307, Carta del deán de catedral don Juan de Escalante y Turcios al rey, 1668.

¹⁴⁴ AGI, México 1010, Carta del gobernador Antonio de Layseca al rey, Mérida, julio de 1678, ff 558r-559r.

¹⁴⁵ AGI, México 366, impreso, Memorial de los beneficiados de las doctrinas de la provincia de Campeche al rey, Madrid, 5 de abril de 1680, ff. 1-7.

rebeldía se generalizase tienen su explicación en la fuga masiva de población expulsada de las repúblicas de indios por los excesos cometidos en las condiciones de los contratos de repartimiento y otros abusos.

El fenómeno de la huida se mantuvo como una constante y se le siguió vinculando a los repartimientos, especialmente aquellos que imponían los gobernadores. Por ello también se le achacó responsabilidad en la fuga de los indios al gobernador Urzúa y Arizmendi debido a sus crecidos repartimientos. Así lo refiere el doctrinero de Tekantó en 1700, quien informó que los principales de ese pueblo, así como los de Kimbilá, Citilcum, Tixcoch y Tixcolum, afirmaban que "se les han ido a los montes muchas familias" y que el motivo era que el gobernador tenía "tan crecidos sus repartimientos cual de muchos años no habían experimentado".¹⁴⁶ El mismo año el guardián del convento de Mocochoá postulaba la existencia de una estrecha relación entre los excesivos repartimientos y la huida, pues después de relatar los rigores de los contratos forzosos agregó:

*de aquí redundan el que -obligados y aburidos- se juyan [sic] y desamparen sus casas y pueblos y vayan a las montañas y tierras de indios gentiles, apostatando de la santa fe, pues nos consta a todos que todos los religiosos que han ido a las nuevas conversiones han hallado innumerables apóstatas de los pueblos de la provincia que, preguntados de la causa de su apostasía y ausencia de los pueblos, han respondido que los muchos repartimientos.*¹⁴⁷

La misma explicación para la huida exponía el guardián del convento de Tixcacal en su certificación del propio año de 1700, pues afirmaba que los indios estaban "gravadísimos" por los repartimientos del gobernador y los alcaldes de Valladolid y al preguntarle a cada indio en particular "llorando dicen que lo que más sienten es el ver que el intolerable trabajo les ha de obligar el irse a perder por los montes". El fraile añadió un emotivo discurso sobre la impotencia de los religiosos para poder remediar el problema de la constante huida:

Palabras son éstas que no son menos que saetas penetrantes que nos atraviesan el alma viendo el fruto de nuestra predicación tan desazonado con la falta del jugo que tiranamente les chupan, que les es forzoso ir huyendo a la soledad de los montes en busca de su consuelo. ¡Oh, que desdicha tan grande y que poco temor de Dios y de nuestros católicos reyes!, pues con sus cristianos corazones han favorecido tanto a estos naturales, y que los que mejor habían de

¹⁴⁶. AGI, México 1035, Certificación de fray Juan de Argais doctrinero del convento de Tekantó y de fray Manuel de Ayuso coadjutor, 23 de junio de 1700, ff. 698r-699r.

¹⁴⁷. AGI, México 1035, Certificación de fray Joseph de Aguilar guardián del convento de Mocochoá y del predicador Matías de Mojica, 10 de junio de 1700, ff. 703r-704r.

*mirar por esto son los que más bien los desbaratan. ¡Oh, si pudiésemos con la sangre el redimir esta vejación que tanto los atormenta!*¹⁴⁸

La verdadera dimensión de lo que podemos denominar una *resistencia corporada* de la sociedad maya a través de las repúblicas de indios se pone de manifiesto precisamente en torno de los repartimientos, ya que este mecanismo de explotación nos permite observar en el largo plazo la actitud asumida por los pueblos. No siempre estas contrataciones suscitaron el rechazo franco y abierto de las instancias del gobierno indígena; por el contrario, la documentación contiene numerosos expedientes donde caciques y cabildos ofrecieron argumentos y opiniones favorables en relación con los repartimientos. Para explicar esta actitud es necesario tener en cuenta que el comercio siempre fue parte integral de la economía de las comunidades y de las familias indígenas. Durante la Colonia, la actividad comercial y la prestación de servicios personales eran casi los únicos medios por los cuales los indios podían obtener recursos monetarios imprescindibles para acceder a ciertos bienes, paliar el hambre en años de calamidades e incluso afrontar las cargas tributarias. De manera que la oposición radical a los repartimientos ocurría en los períodos en los que se conjugaban diversos factores que deterioraban la subsistencia por debajo de límites aceptables, por ejemplo cuando se daban incrementos en las cuotas exigidas a cada pueblo asociados a la brusca caída demográfica de la población nativa. Pero en otros períodos los indios no sólo no reclamaban la desaparición de los repartimientos, sino que pedían su continuidad.¹⁴⁹ Así lo declararon los caciques en la visita realizada por el gobernador Antonio de Figueroa en el año de 1728. En estos casos, empero, demandaban que cuotas y plazos de entrega se ajustaran al número de indios tributarios que verdaderamente permanecían en los pueblos y que precios, calidades y fletes se ajustaran a las condiciones normales del mercado. De esta manera, influyendo en el propio sistema, los caciques y principales buscaban obtener recursos monetarios eliminando, en lo posible, la mayor parte de las condiciones onerosas en las que se desarrollaban los repartimientos. La *resistencia corporada* ofrecía, entonces, en ambos casos, tanto desde la perspectiva del rechazo como de la aceptación condicionada, una sólida barrera a la excesiva injerencia de los españoles en los pueblos de indios y a la extracción de excedentes más allá de cierto límite.

Huida y sublevación aparecen asociadas a la *resistencia corporada* pues, aunado al hecho de que los caciques y justicias participaron también en ambas formas de resistencia, la realidad de

¹⁴⁸. AGI, México 1035, Certificación de fray Mateo Joseph del Canto guardián del convento de Tixcacal y del ministro fray Juan de Magaña, 20 de junio de 1700, f. 684v.

la fuga y la amenaza de la sublevación eran argumentos de indudable utilidad en las negociaciones de las repúblicas de indios con su contraparte española. Para establecer cuotas y justificar entregas incompletas, se recurría constantemente a ponderar la merma de tributarios que ocasionaba la huida, y las fricciones ocasionadas en un sistema colonial que imponía la lógica del máximo rendimiento cargado sobre la sociedad nativa sin duda estaban tamizadas por la amenaza, siempre presente, de una posible rebelión. Además, la fuga y la rebelión eran opciones extremas que se derivaban de la existencia de estructuras corporadas cohesionadas en los pueblos de indios, de manera que la única manera de evadir las cargas que la corporación imponía era alejándose y cortando todos los vínculos o sublevándose. En contraste, la otra forma de resistencia que hemos mencionado: la dispersión, evidencia la pérdida de la cohesión en las repúblicas indígenas porque tendió a romper los vínculos corporativos sin necesidad de que quien optara por esta forma de resistencia tuviese que trasladarse al inhóspito entorno de la montaña o enrolarse en un riesgoso intento de rebelión. La dispersión cuestionaba así las bases mismas del poder de la dirigencia y, por tanto, el funcionamiento de las repúblicas de indios.

El poder indígena cuestionado y la pérdida de cohesión

Hasta aquí se ha discutido cómo el poder indígena, expresado en los cargos de caciques y justicias, jugaba un decisivo papel para que las repúblicas de indios cumplieren con las cargas que se les habían asignado en el circuito que las integraba al sistema colonial yucateco, altamente dependiente de la corporación indígena. Por tanto, resulta lógico que los intentos por reformar el funcionamiento de este sistema contemplaran un abierto cuestionamiento al papel del cacique en sus repúblicas, especialmente porque el tipo de relaciones de sujeción entre principales y *macehuales* también impedía el desarrollo del trabajo libre. En los dominios coloniales hacia principios del siglo XVIII este cuestionamiento era añejo y en gran medida se consideraba sanjado ya, pues las funciones asignadas a los caciques estuvieron en el centro de la controversia en el siglo XVI alrededor de la importancia de la nobleza indígena en el establecimiento del sistema colonial, las ventajas y perjuicios de mantener a este grupo al mando de sus pueblos o, en su caso, impulsar la república indígena tendiendo a la homogeneización de la población nativa.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Bracamonte y Solís, *Espacios mayas*, pp. 255-262.

¹⁵⁰ Menegus ha señalado esta controversia en su análisis sobre la destrucción del señorío y el establecimiento del sistema de república. Véase Menegus, M., "La destrucción del señorío indígena y la formación de la república de indios en la Nueva España".

Para el obispo Gómez de Parada el cacique era en gran medida responsable de la situación de opresión que padecían los indios, especialmente por su condición de intermediario, por lo cual era necesario eliminar las excesivas atribuciones del cargo; de esta manera lo veía como el "dueño de los indios y de sus cosas, o lo que es más cierto, es hecho administrador de los que tienen autoridad sobre los indios".¹⁵¹ De aquí se desprendía la asignación de corresponsabilidad en la situación de explotación que vivía la población maya yucateca, especialmente al fungir como mediadores entre los distintos usufructuarios del trabajo indígena y los *macehuales*, lo que los hacía eslabones indispensables en el sistema de trabajo forzoso.

La desconfianza de Gómez de Parada hacia los caciques se deja ver en varias instrucciones para los curas que administraban pueblos de indios contenidas en las Constituciones Diocesanas de 1722.¹⁵² La décima instrucción encara el problema de la élite indígena como mediadores del trabajo forzoso al prevenir sobre los perjuicios que acarrea la extrema dependencia que los indios del común tenían con su señor natural, por lo que "los tienen sobremanera oprimidos y sin más voluntad que la del cacique para todo cuanto los miserables habían de hacer o dejar de hacer libremente por su propia voluntad". Esto generaba, según la instrucción, que los españoles que tenían alguna ascendencia sobre el cacique, lo conminaran a obligar a los indios a acudir desde sus pueblos a la ciudad de Mérida, a las villas y a otros pueblos distantes para servir a españoles, mulatos y mestizos, como *meyahes*, *xkames* y *chichiguas*. Por esto dejaban sus casas, cultivos y "corto ganadito" e incluso a sus hijos pequeños "al descuido de los otros indios de su pueblo", o los traían por caminos de veinte y más leguas, recibiendo muchos agravios pues se les escatimaba "la natural libertad que Dios les dio y el rey les conservó, e importa más que todo el oro y toda plata del mundo".

La misma instrucción mandaba a los curas que ninguno cometiese ni ejecutase semejante extorsión, ni pidiese o insinuase al cacique que enviara indio alguno a servir, sino que velasen y atendiesen a quienes quisieren remitir los caciques para servir por orden de encomenderos, capitanes a guerra, intérpretes y defensores de indios, alcaldes de las villas, cabos, españoles de los pueblos, o por mandamiento de los gobernadores antiguos o modernos o por orden del mismo cacique, para no permitirlo. Se amonestaba a los curas que no cumplieran con esta instrucción que la pena consistiría en enajenarles la décima parte de los frutos de su curato para gastos de justicia

¹⁵¹. AGI, México 1020, Respuesta del obispo Gómez de Parada a la consulta del Cabildo de Mérida, Mérida a 2 de noviembre de 1723, f. 543r.

¹⁵². Se trata sobre todo de la décima y undécima instrucción. Ver "Instrucciones para los curas que administran pueblos de indios contenidas en las Constituciones Diocesanas, Año de 1722", publicadas en Solís y Peniche, *Idolatría y sublevación*, pp. 215-226. Para las instrucciones mencionadas ver pp. 218-220.

y satisfacción de los agraviados cada vez que incurrieran en la falta, mientras que a los regulares se les castigaría con encierro en el convento mayor. Debían también buscar el remedio para este mal tan universal, antiguo y perjudicial, que se daba "en sólo este país de todos los de las Indias" porque era una de las mayores causas para que los indios "se ahuyenten y busquen por refugio los montes desiertos donde pierden la religión y obediencia al rey nuestro señor". La undécima instrucción vuelve a denunciar el papel de los caciques y los señala como los causantes del grave problema del abandono de sus repúblicas por las "innumerables vejaciones que a los indios se les hacen en sus propios pueblos por mano del cacique para varias utilidades de los españoles", con el consecuente desorden para la vida en policía, al optar los indios por adscribirse al servicio de la iglesia en número excesivo o asentarse en ranchos dispersos.

En un informe al rey de 1723, el obispo insistía sobre la ausencia de libertad entre los indios para decidir a quién servir, dónde vivir o viajar y con quién comerciar, pero sus denuncias se enfocan al papel del cacique porque afirma que todas estas libertades inherentes a la vida humana

*han de estar sujetas al imperio y potestad del cacique rudo, bárbaro, tímido y mal cristiano que no tiene vigor para negarse al que le domina ni entendimiento ni recurso ni más que la facultad de ejecutar a ciegas en los mismos indios lo que se le manda.*¹⁵³

En contrapartida, la oposición a la liberación del trabajo indígena estuvo acompañada de una enérgica defensa del papel que jugaba el cacique en las repúblicas. De aquí que los cabilderos de Valladolid afirmaran que la presencia de los españoles garantizaba la sujeción de la tierra y mantener a los indios en el estado cristiano y político en el que se hallaban, lo cual se expresaba en el gran número de pueblos organizados en repúblicas "gobernados de caciques, justicias y regidores que proveen su racional vida".¹⁵⁴ Hay que destacar que el ámbito de poder del cacique era visto como necesario para lograr que sus súbditos se organizaran para el trabajo, especialmente en lo que se refiere al cumplimiento de las obligaciones del servicio personal y de los repartimientos. Pero este argumento funcionaba también en otro sentido, pues la tanda era considerada necesaria ya que gracias a ella los caciques tenían sus pueblos congregados y juntos para que no les faltasen indios con quienes cumplir esta obligación. La defensa del sistema de repartimiento insistía en que sólo se podía repartir por mano del cacique pues era quien mayor

¹⁵³. AGI, México 1020, Informe al rey del obispo de Yucatán y remisión de la provisión de la Audiencia, Mérida a 3 de noviembre de 1723, f.

¹⁵⁴. AGI, México 1020, Representación del Cabildo de Valladolid ante el gobernador, Valladolid s/f prob. Agosto de

conocimiento tenía de los habitantes de sus pueblos y qué tan cargados estaban de deudas, por lo que se arreglaban con el comerciante recibiendo dinero y algodón para distribuirlos después a los indios en particular conforme a sus deudas y a su voluntad, de manera que no hacía "otra cosa que llevarles el cacique en qué se ejerciten para la satisfacción de tributos, limosnas y demás cargas". Así se conectaba el repartimiento con el circuito compulsivo pues era, junto con lo que devengaban los indios en circulante por los servicios, la única manera de enfrentar sus obligaciones. Por ello se insistía que los repartimientos sólo podían realizarse de manera forzosa "por mano de sus caciques, que son los cobradores de sus tributos".¹⁵⁵

Ya se señaló que el funcionamiento del repartimiento a lo largo del siglo XVII, especialmente la creciente compulsión utilizada en los mecanismos para imponerlos y cobrarlos, al parecer afectaron la posición de los caciques y principales en la estructura interna del poder de la república, al ver se estrechaba el margen de negociación con que contaban y respondían ante su población sujeta. Algo similar debió pasar en el cobro de todas las demás onerosas obligaciones que pesaban sobre los pueblos así como en la prestación del servicio personal. Esta pérdida de la capacidad de negociación es evidente en las quejas vertidas por los propios dirigentes indios sobre los agravios sufridos por los repartimientos y se expresan con claridad en la documentación de 1669. Así denunciaban que recibían los repartimientos "a pleitos porque no les podemos ir a la mano"¹⁵⁶ y estando ante el juez repartidor "aunque declaramos los indios e indias que tiene nuestro pueblo no lo quiere creer y nos reparte la cantidad que quiere"¹⁵⁷, o aunque alegasen que su pueblo era pequeño y que no tenía bastante gente al juez "no se le da [nada], no nos cree y hace lo que quiere"¹⁵⁸. Seguramente que para la población sujeta fue evidente que sus dirigentes ya no tenían la misma capacidad para representarlos, abogar por ellos y conseguir condiciones aceptables en los contratos.

Además del estrechamiento de su capacidad negociadora, la posición de los caciques también se vio afectada por las oprobiosas vejaciones que sufrían los principales ante cualquier retraso e incumplimiento en los contratos, medidas que tenían un fuerte significado de infamia pública, como los azotes y la cárcel, y que necesariamente afectaban su imagen. Un ejemplo que

1722, f. 675r.

¹⁵⁵. AGI, México 1020, Representación del Cabildo de Mérida ante el obispo sobre el comercio con los indios, Mérida a 2 de octubre de 1723, ff. 537v-538r y 539r.

¹⁵⁶. AGI, Escribanía 318-A, Escrito en maya y su trasunto del pueblo de Chancnote, 14 y 15 de marzo de 1669, ff. 155v-156v.

¹⁵⁷. AGI, Escribanía 318-A, Escrito en maya y su trasunto del pueblo de Timucuy, 14 y 15 de marzo de 1669, ff. 157r-158v.

¹⁵⁸. AGI, Escribanía 318-A, Escrito en maya y su trasunto del pueblo de Nabalám, 15 y 16 de marzo de 1669, ff. 170r-171v.

ilustra tanto la pérdida del margen negociador como el castigo público fueron los agravios recibidos por el cacique y gobernador del pueblo de Hunabkú quien, junto con sus justicias, intentó regresar el dinero recibido por el algodón del repartimiento -debido a que los indios viejos y enfermos no pudieron cumplir y les devolvieron el dinero-, pero el juez se negó y mandó se conmutara por cera, a razón de ocho libras de cera por cada carga de la fibra. "Y habiendo replicado dicho cacique que no podía obligar a los indios a que diesen la cantidad de dichos quince pesos a razón de dos libras de cera por un real", el juez lo mandó prender en un cepo en la cárcel pública de Tizimín donde padeció hambre, sed y enfermedad.¹⁵⁹

Otras circunstancias también influyeron para socavar el poder de los caciques, como la referida violencia que ejercían sobre la población *macehual*, como reflejo de la que ellos mismos padecían, y la imposición de cargas adicionales a sus dependientes para enfrentar su obligación de responder por las mermas en los géneros y por las faltas en la contribución de muertos y huidos. La responsabilidad de la entrega completa es señalada por el obispo Gómez de Parada como el motivo que obligaba a los caciques a exigir dos o cuatro libras más de cera a cada indio particular y a dar menos algodón a las indias del necesario para la elaboración de los patíes, pero agregó exigencias adicionales impuestas en beneficio propio. Decía sacaban los caciques "de estos robos, no sólo el entero de los repartimientos que los españoles les entregaron, sino también para sí y sus muchos vicios la cantidad que quieren".¹⁶⁰

Este conjunto de circunstancias socavó el poder que los caciques ejercían sobre la población *macehual* y, como consecuencia lógica, se puede plantear que esta pérdida seguramente generó fisuras en la cohesión interna de las repúblicas. Es muy probable que a la población del común ya le fuera difícil percibir los beneficios que les debían acarrear los proyectos cooperativos dirigidos por la élite, como diría N. Farriss. Un suceso reportado en el pueblo de Chichimilá por el procurador de la villa de Valladolid ejemplifica la pérdida de poder de las justicias indias. Uno de los alcaldes de ese pueblo fue a alquilar un indio "por el precio competente acostumbrado" para que llevase un papel a la villa, a lo que le respondió "que ya era otro tiempo y que no debía obedecerle en cosa que le mandase ni menos a su cacique porque ya se les había ordenado, en concurso de otros, se ejercitasen a su voluntad en cualesquier servicios personales". Como el alcalde persistió en su requerimiento y le pidió no le faltase al respeto, entonces el indio "levantó el cabo del instrumento con que estaba

¹⁵⁹. AGI, Escribanía 318-A, Certificación del cura de Nabalám Lorenzo de Lara Bonifaz, 16 de marzo de 1669, ff. 176r-177v.

¹⁶⁰. AGI, México 1020, Respuesta del obispo Gómez de Parada a la consulta del Cabildo de Mérida, Mérida a 2 de

desyerbando su patio y le dio con él tal golpe que le trajo al suelo dejándole privado". El cacique y los principales aprehendieron al indio agresor y lo llevaron a la cárcel pública de Valladolid pidiendo el castigo a su culpa y desobediencia, con pena competente, "para el buen ejemplo de la veneración con que deben tratarlos, como jueces de sus repúblicas".¹⁶¹

La pérdida de cohesión permitió entonces la apertura de opciones para los indios del común que les permitieran eludir el control ejercido por sus principales; opciones que representaban un costo mucho menor para ellos que la fuga a la montaña registrada en épocas anteriores. Esto explicaría el que a comienzos del siglo XVIII las escasas menciones de la huida definitiva, como un problema relevante para el sistema colonial, sólo sean producto de la inercia de casi dos siglos de repetirlo, y en cambio se empieza a señalar la dispersión como el problema fundamental a resolver. Así, el procurador de la provincia, al rebatir en 1723 la acusación de que agravios y vejaciones eran causa de que se huyesen los indios a los montes para vivir "en sus abominaciones", argumentó que "aunque toda la provincia es monte, no hay indios en despoblados sino en estancias, ranchos y milperías".¹⁶² Las principales opciones abiertas al fracturarse el poder de los caciques fueron por un lado el resguardo que la Iglesia ofrecía a grupos crecientes de indios y por el otro precisamente la dispersión. En el primer caso, bajo los cargos reconocidos de iglesia, muchos indios podían eludir las pesadas cargas que sobrellevaban en sus pueblos. La otra opción fue la posibilidad de poblar sitios y ranchos, en parte bajo los auspicios de un número creciente de estancieros españoles. Este movimiento poblacional se estaba incrementando y su magnitud provocó que el problema de la dispersión fuera considerado grave. Ambas opciones socavaban la organización corporada de las repúblicas indígenas y mermaban su capacidad para cumplir con las cargas que pesaban sobre ellas.

El excesivo número de indios adscritos por cargo al servicio de las iglesias no escapó a la observación del obispo Gómez de Parada, quien después de su visita a los pueblos informó al rey en 1721 que los curas y ministros utilizaban muchos indios, de los sacristanes y cantores, para su servicio doméstico "con el mismo desorden que generalmente se acostumbra en esta provincia por todos" y añadió que no les pagaban salario "más que una pobre comida" igual que hacían "todos cuantos tienen sobre estos miserables alguna mano". En un intento de corregir este abuso, el prelado estableció un arancel para que se pagase el mismo salario que obligaba a cualquier

noviembre de 1723, f. 541r.

¹⁶¹. AGI, México 1022, Petición del procurador de Valladolid ante el cabildo de esa villa para que se incauten las escopetas de los indios, Valladolid a 29 de julio de 1723, ff. 777v-778r.

¹⁶². AGI, México 1020, Representación del procurador de Mérida, Campeche y Valladolid Juan de Zuazua y Mújica ante la Audiencia, México a 4 de septiembre de 1723, f. 340r.

contratante.¹⁶³ El interrogatorio contestado por 25 pueblos de la jurisdicción de Valladolid refleja la gravedad que este problema representaba para las repúblicas indígenas en 1722. Cada pueblo declaró el número de "mantas de tributarios" que tenía bajo campana y el número de servidores que se ocupaba en ministerios de la Iglesia. El total era de 606 mantas y 2 piemas, que correspondía a 4,932 tributarios, y el número de servidores se contabilizó en 2239, casi la mitad de los tributarios, como se puede ver en el siguiente cuadro:

Cuadro IV.1
Servidores de iglesia en los pueblos
de la jurisdicción de Valladolid
Año de 1722

Pueblo	Mantas* de matrícula de residentes	Servidores de iglesia
Tesoco	48	72
Popolá, de Magaña	31	38 indios y 38 indias: 76 más 20 de ambos
Popolá, de Duque	60	160
Tixhualactún	53	160
Temozón	37 de dos parcialidades	54
Tiuiuché	32	52 indios y 46 indias: 98
Yaxcabá	31 ambas parcialidades	60 indios e indias
Yalcón	30	32, que son 4 mantas
Tinum	41	60
Ebtún	16 de una parcialidad y 15 de otra: 31	32 "serviciales de la iglesia"
Kanxoc	33 las dos parcialidades	34 indios e indias
Yalcobá	20	68 al convento
Chemax	80	23 mantas, que son 184
Nabalam	7 mantas y 2 piemas	14 indios y 14 indias
Dzabcanul	35	6 mantas, que son 48
?	12	28
Sumip	23	40
Teuiom	40	122
Chichimilá	62	150 de escuela
Junab Rici [sic]	18	60
Tixcacal	25	120
Sisal	50	214 y familiares
Uayma	20	82 de escuela
Pixoy	34	103 de escuela
Xocén	65	134 de escuela
TOTALES	606 mantas y dos piemas (4,932)	2,239

*Hay que recordar que la manta era una medida demográfica que equivalía a cuatro tributarios completos, o sea, ocho personas.

Fuente: AGI, México 1020, Interrogatoria a pueblos de indios sobre el servicio personal, Valladolid a 5, 7 y 9 de septiembre de 1722, ff. 764v-803r.

¹⁶³ AGI, México 1038, Informe del obispo Gómez de Parada al rey sobre su visita, 1721.

Hay que recordar que además estos mismos pueblos estaban obligados a aportar semaneros por tanda a la Iglesia (Ver cuadro I.2). Es obvio que el gran número de "cargueros de iglesia", entre cantores, fiscales y sacristanes, socavaba la disponibilidad de población sujeta de la que las justicias podía echar mano para afrontar las cargas del pueblo. Sólo así podemos entender las quejas vertidas en las declaraciones de los pueblos. Por ejemplo, los del barrio de Sisal afirmaban que en su pueblo había 214 indios junto con sus familiares "que no entran a la cuenta del común y tienen el nombre de escuela". Los de Popolá se quejaron de tener 160 "que sólo sirven al convento en diferentes ministerios". Los de Tixhualactún otros 160 "en que no tienen mano y que sirven al señor cura".¹⁶⁴ Esta misma situación se refleja en la información vertida por las justicias de los pueblos de indios durante la visita que realizó el gobernador Cortayre a principios de 1723 al Camino Real y a Campeche. Los cabilderos de algunas repúblicas dieron cifras de los indios que no cumplían con las cargas del pueblo por estar sirviendo en la Iglesia, calificándolo como un grave perjuicio para sus repúblicas. En Bécal había 29 indios, con sus mujeres, exentos de cumplir con sus obligaciones corporativas por servir en el convento de su pueblo, en Nohcacab Becal más de 20, en Mopilá 40, en Pocboc 15, en Calkini 40, en Dzitbalchén 16, en Tinum 32, en Pocomuch 25, en Hecelchakán más de 60, en Xkeulil 24, en Sahcabchén 62, en Lerma 16 y en Bolonchén Ticul 25.¹⁶⁵

Las opciones abiertas para la población *macehual* por la pérdida de cohesión en sus repúblicas son señaladas en las instrucciones para los curas de indios que hemos mencionado. La undécima instrucción acusaba la responsabilidad de los caciques en la despoblación de sus repúblicas y se refieren dos distintos destinos para este abandono: se hace una referencia general a la huida definitiva a los montes y se recalca el otro destino hacia la adscripción, "en crecido número", a sitios, ranchos y estancias donde los dueños los libran y defendían "de la tiranía del cacique" a cambio de servir gratuitamente de *colcaves* en sus milpas y sementeras un día a la semana. Pero se menciona también que un creciente número de indígenas buscaban aliviar la opresión de los caciques por otros medios, pues algunos decidían convertirse en cantores de iglesia para acceder a la protección del cura contra las "infinitas opresiones que con el honesto nombre de *tequios* padecen en sus pueblos", mientras otros optaban por radicarse en asentamientos "de indios advenedizos", que son referidos como ranchos también, donde vivían "sin el nombre y calidad de pueblo y sin cacique que les oprima". Las instrucciones le asignaron al

¹⁶⁴. AGI, México 1020, Interrogatorio a pueblos de indios sobre el servicio personal, Valladolid a 5, 7 y 9 de septiembre de 1722, ff. 764v-803r.

¹⁶⁵. AGI, México 1020, Visita del gobernador de Yucatán a los pueblos del Camino Real y villa de Campeche, 1723,

cacique un determinante papel desestructurador que ocasionaba el problema de la despoblación, pues incluso se refiere que a uno de estos ranchos, por su tamaño, se le dio calidad de pueblo y se nombró cacique, pero se despobló en seguida "por el horror del cacique y de los *tequios*", y se esparcieron "los moradores, sin poderse saber de ellos". La instrucción ordenó además que ningún cura cobrase ni recibiese nada de los indios por ser cantores de las iglesias y que se les pagase su trabajo a quienes sirviesen en ellas por cualquier periodo, en un intento de cancelar los abusos sufridos por los indios a manos de los eclesiásticos. Pero en lo que respecta al número de cantores, reportado como excesivo, no se decidió su reducción con el argumento de que no debían perder la protección del cura pues así se impediría la huida a los montes y la fuga como *colcables* hacia las estancias de españoles.¹⁶⁶ Es importante insistir en que las instrucciones señalaban claramente que estos movimientos eran ocasionados por los mismos caciques, ya que la pretensión de los *macehuales* era librarse de su opresión.

La pérdida del control interno en los pueblos se refleja también en escritos de los propios indios. Una queja presentada por el cacique y justicias de Yaxcabá en 1723 contra su cura asentaba que los indios que vivían en los ranchos de su jurisdicción no los ayudaban "en los *tequios* del pueblo ni a la milpa de la comunidad". En cuanto a los servidores de la iglesia la queja se encaminó también a denunciar su pérdida de poder porque aseguraban que "al cacique no le obedecen los fiscales y demás sirvientes del convento". Las justicias habían llevado un gallo al cura para granjearse su buena voluntad y le suplicaron permitiera a los cantores ayudarles con la milpa del pueblo, pero sus diligencias fueron infructuosas porque el eclesiástico "les respondió ásperamente que si querían que fuese personalmente con unos españolitos a ayudarlos". Los cabilderos consideraban injusta la negativa ya que su república estaba obligada a darle a su párroco siete indios y seis indias cada quince días sin paga alguna. Especialmente se quejaron de un indio nombrado por el cura para recoger las limosnas y contar al pueblo los domingos, quien decía a las indias que si algún alcalde, regidor o cualquier persona las quisiese ocupar "cojan un palo y quiébrrenles los huesos, que yo después las favoreceré", para añadir después que a las mujeres de esos funcionarios las pondría de chocolateras. El escrito finalizaba con una frase que sintetiza el problema de pérdida de control interno enfrentado por la república, pues los quejosos afirmaron que a este

ff. 165r-190v.

¹⁶⁶. "Instrucciones para los curas que administran pueblos de indios contenidas en las Constituciones Diocesanas", en Solís y Peniche, *Idolatría y sublevación*, pp. 219-220.

servidor del cura, los indios le "atienden y respetan, y al cacique no le hacen caso ni le obedecen".¹⁶⁷

La otra opción abierta para los indios, la dispersión mediante la adscripción de la población maya a sitios, estancias y ranchos como medio para evadir las cargas que pesaban sobre el común de los pueblos, cobró importancia a principios del siglo XVIII y se transformó en un problema que cuestionaba de raíz el pacto de convivencia social entre el poder español y las repúblicas indígenas. Para muchos indios era la posibilidad de ausentarse y escapar del control de sus caciques y justicias, pero manteniéndose siempre dentro de la jurisdicción de sus pueblos. La apertura de esta opción y la magnitud del movimiento indica una quiebra del poder interno y de la cohesión en las repúblicas, pues la estrategia de resistencia previa utilizada por la población maya era la huida fuera del área de control colonial, seguramente un movimiento mucho más costoso para poder escapar de la sujeción. Farriss, al analizar el problema de la dispersión, considera que era un ejemplo palpable de la disolución de los vínculos sociales y un desafío a la política de congregación, pero plantea que los ranchos continuaban subordinados a los pueblos originales y que los indios dispersos eran considerados miembros plenos de la república de indios.¹⁶⁸ Sin embargo, la documentación consultada apunta más hacia la fractura de las relaciones con la república de origen que a su continuidad.

Las fuentes indígenas contienen alusiones que indican un cuestionamiento a quienes seguramente ejercían los cargos de cabildo en las repúblicas de indios así como refieren la destrucción de los pueblos y la dispersión como consecuencia de su actuación. Hay varias referencias a personajes que califican muy negativamente y señalan que inútilmente gobernarán disfrazados con piel de jaguar y máscaras de venado pues se les verá el rostro "a éstos de Estera prestada, de Trono prestado, de Señoría prestada" que menosprecian a los Halach Uiniques o jefes verdaderos.¹⁶⁹ Haciendo una obvia alusión a su papel de intermediación en el circuito colonial, también los denominan como "los codiciosos usurpadores, los extorsionadores que cobran los tributos, los intrusos", y sobre el reinado de estos personajes aseguran habrá: "Mucha miseria en los años del imperio de la codicia, gran sufrimiento que terminará con la dispersión y la ruina de los pueblos". La fuente indica que muy dulce y sabroso "fue aquello que tragan pero lo vomitarán".¹⁷⁰ El sentido profético de las fuentes indígenas no podía dejar de predecir el fin del gobierno de estos

¹⁶⁷. AGI, México 1021, Petición de las justicias de Yaxcaba contra su cura beneficiado, presentada en Mérida a 9 de octubre de 1723, ff. 161r-163r.

¹⁶⁸. Farriss, N., *La sociedad maya*, pp. 329 y 332.

¹⁶⁹. *El libro de los libros de Chilm Balam*, p. 52. También alude la fuente a los de estera y trono prestado en la p. 54, 56 y 58, por ejemplo.

malos hombres, pues señalan que ya no habrán "gobernantes mezquinos, no habrá gobierno mezquino; no habrá ya lambiscones de príncipes [...] acabarán los ambiciosos destructores" y finalmente se obedecerán las justas órdenes de los "señores legítimos".¹⁷¹

El problema de la dispersión

La política general de congregar a los indios intentaba contrarrestar la dispersión que presentaba la distribución de la población indígena, misma que acarreaba inconvenientes para poder establecer un control estricto sobre la población y dificultaba la conquista espiritual. Las congregaciones del siglo XVI realizadas en Yucatán dieron paso a la formación de poco más de dos centenas de pueblos como repúblicas indígenas, número que no varió de manera sustancial a lo largo de la Colonia ya que al finalizar el siglo XVIII encontramos registradas 224 repúblicas de indios.¹⁷² Sin embargo, la población matriculada en los pueblos coloniales era constantemente afectada por la fuga de los indios hacia la zona fuera del control español, cuando las condiciones de la explotación rebasaban los límites tolerados, como ya se mencionó. Mario Ruz, entre otros autores, ha señalado la falacia de la idea de que los asentamientos indígenas funcionaran como "comunidades cerradas" y ha puesto en tela de juicio la pretendida inmovilidad de los integrantes de las repúblicas de indios, señalando la importancia del creciente número de indígenas "fuera de república".¹⁷³

El fenómeno de la dispersión indígena en el mismo territorio bajo la jurisdicción de los pueblos coloniales se convierte en un problema para la estabilidad del sistema colonial hasta inicios del siglo XVIII y como producto de la pérdida de cohesión de las repúblicas indígenas, aunque seguramente influyó el crecimiento de las estancias y ranchos de españoles. Assadourian nos ofrece una propuesta sobre esta relación entre dispersión y cohesión en la coyuntura del establecimiento del sistema colonial y su relación con las entidades étnicas andinas. Sugiere la necesidad de investigar "las erosiones y fracturas de la cohesión étnica desde la perspectiva de los procesos de des-inscripción de los indios tributarios" y apunta que desde el principio la política colonial impulsó un movimiento de abandono, ya sea voluntario o coactivo, de las organizaciones étnicas; movimiento que originó un temprano debate sobre la

¹⁷⁰. Ibid, p. 56.

¹⁷¹. Ibid, pp. 58 y 59.

¹⁷². AGN, Historia 498, exp. VII, Expediente para el establecimiento de escuelas en la provincia de Yucatán, 1791.

¹⁷³. Ruz, M.H., *Savia india, floración ladina*, pp. 31-33.

libertad de movimiento de los indígenas.¹⁷⁴ Como el mismo autor señala, el análisis de este problema debe ser de larga duración. En el caso que nos ocupa, hay que señalar que el problema de la dispersión en el entorno yucateco para comienzos del siglo XVIII cuestionó, no las entidades indígenas de corte prehispánico, sino las repúblicas estructuradas como engranaje fundamental del sistema colonial.

La dispersión indígena siempre fue un obstáculo para el establecimiento de un control efectivo sobre la población nativa.¹⁷⁵ Sin embargo en los alegatos de los siglos XVI y XVII que defendían el trabajo forzoso, a pesar de que la congregación de los indios era preocupación constante, no encontramos referencias al problema de la dispersión de los indios en sitios, estancias y ranchos. En 1662 los ministros del juzgado de indios planteaban que el servicio compulsivo era necesario como un medio de sujeción y freno para los naturales, pues caciques y justicias procuraban que sus pueblos estuviesen juntos y congregados como premisa necesario para cumplir con esta obligación. Pero hay que resaltar que el peligro que se señala en ese momento no era la dispersión de los indios, sino su huida hacia el territorio de los fugitivos y el logro de su completa libertad. En estos alegatos previos al siglo XVIII se vinculaba siempre la ausencia del servicio forzoso no sólo con la huida, sino con la posibilidad de la sublevación, ya que se enumeran las rebeliones acaecidas y se relacionan con diversas circunstancias que habían obligado a suspender temporalmente el servicio.¹⁷⁶ El movimiento de dispersión, como una forma de evadir las cargas que los indios tenían en sus pueblos, encontró un entorno favorable en el desarrollo de las estancias registrado desde el siglo XVII e impulsado en el siguiente siglo, pues los dueños alentaron y auspiciaron la existencia de población dispersa que facilitaba la contratación de trabajadores para hacer milpas, a la par que crecía y se consolidaba la propiedad de españoles sobre la tierra. De esta manera la posibilidad de la dispersión se sustentó entonces en buena medida en la existencia de la contratación libre, fuera del margen de acción de las autoridades indígenas.

A pesar de que el sistema colonial en Yucatán desarrolló una fuerte dependencia del trabajo forzoso de los indios, esto no significa que desde los primeros años de la colonización hubiera estado ausente la contratación libre de trabajadores. Hay suficientes evidencias para afirmar que desde el principio se registró un número creciente de indígenas que dejaban sus

¹⁷⁴ Sempat Assadourian, C. S., "Dominio colonial y señores étnicos en el espacio andino", pp. 16-17.

¹⁷⁵ García Bernal analiza los problemas que acarrea la migración y la dispersión de los indios y las medidas que se tomaron para remediar esta situación entre 1731 y 1750. Véase García Bernal, M. C., *La sociedad de Yucatán*, pp. 93-99.

¹⁷⁶ AGI, México 1020, Parecer de los ministros del juzgado de indios al gobernador, Mérida a 7 de febrero de 1662,

comunidades para contratarse de manera permanente con españoles. A este tipo de trabajadores indígenas se les denominaba *colcables*, y su importancia fue creciendo hasta convertirse en un problema serio que obstaculizaba el funcionamiento de las redes de sujeción que integraban a los pueblos indios con el sistema colonial. Es por tanto muy importante analizar este término de *colcab*, que generalmente ha sido asociado en la historiografía yucateca al trabajo agrícola de los siglos XVIII y XIX, tanto porque así se denominaba a los trabajadores de los ranchos y estancias en esos siglos, como porque el término puede traducirse descomponiéndolo en los vocablos *col* como milpa¹⁷⁷ y *cab* como un tipo especial de tierra.¹⁷⁸ Sin embargo, al revisar los diccionario encontramos que el término no tiene nada que ver con la tierra y sí, en cambio, con relaciones cambiantes de sujeción, pues el *Calepino de Motul* atribuido a fray Antonio de Ciudad Real (1551-1617) registra como un solo término la palabra *colkabtah* y lo traduce como "sacar de entre las manos", y añade una frase donde se usa el término que en su traducción es "me deslicé de las manos del alguacil".¹⁷⁹ Asimismo el *Diccionario Maya Cordemex* ofrece el significado de *kol* como "quitar, despojar y apartar"¹⁸⁰ y *k'ab* como "cualquiera obra o trabajo de manos".¹⁸¹ El mismo diccionario registra el término *kol k'ab* con la siguiente traducción: "escapar uno de las manos de otro y librarle".¹⁸² Podemos entonces afirmar que el término *colcab*, que deberá leerse *col c'ab*, significa precisamente escapar de la sujeción. De aquí que el término se haya comenzado a utilizar desde el siglo XVI para referirse a los indígenas que, buscando librarse de sus principales, se empleaban de tiempo completo en las casas y empresas de los colonizadores.¹⁸³

De esta manera, el interés de los encomenderos, oficiales reales y otros emprendedores por allegarse el trabajo indígena incidió en el movimiento de dispersión y resquebrajamiento de la cohesión de las repúblicas de indios. Así lo indica la información vertida por el cura de Tihotzuc, quien en 1669 señalaba que los encomenderos se servían de sus indios encomendados, "con mano poderosa", sacándolos de sus pueblos y llevándolos a vivir a partes remotas de montes y

ff. 586r-v.

¹⁷⁷ *Kol*: tierra labrada o rozada, milpa; milpar, labrar o rozar. DMC, p. 331.

¹⁷⁸ *Kab*: almagre o tierra colorada con que los olleros pintan la loza. DMC, p. 277.

¹⁷⁹ CMM, p. 133.

¹⁸⁰ DMC, p. 331.

¹⁸¹ *Ibid*, p. 359.

¹⁸² *Ibid*, p. 333.

¹⁸³ La existencia de la contratación libre no significó que la creciente adscripción a los ranchos estuviese exenta de grados variables de compulsión. El doctrinero del pueblo de Tekantó, por ejemplo, afirmaba en 1700 que don Juan de Casanova y Solís, encomendero sustituto del pueblo, además de obligar a los indios a elaborar 60 patíes por repartimiento, había llevado familias enteras a vivir a una estancia o hacienda de campo que tenía algo distante del pueblo, sin hacer caso de las amonestaciones y requerimientos de los religiosos. Señalaba el fraile que la crueldad y tiranía de Casanova era tanta que a una india que se le había huido de su estancia y regresó al pueblo "a buscar algún remedio al accidente que padecía extremauciada, la llevó a las casas reales y la azotó". AGI, México 1035, Certificación de fray Juan de Argais

despoblados ocupándolos en el cultivo de maíz y algodón. En opinión del cura esto ocasionaba que los pueblos "vayan a mucha disminución" a pesar de que los eclesiásticos "se desvelan en congregar, atraer y conservar a dichos indios a poblado" para ser administrados e instruidos.¹⁸⁴ Para el año de 1700 ya era un problema notorio y reconocido la vecindad de los indios en sitios y estancias. En ese año el guardián de Maní apuntaba que el origen de la dispersión eran las cargas excesivas que sufrían los indios en sus pueblos, especialmente por los repartimientos, mismas que los obligaban a dejar sus casas y sus pueblos e irse a vivir a estancias, sitios y milperías de españoles, mestizos, negros y mulatos.¹⁸⁵

Información del mismo año de 1700 del populoso pueblo de Tekax ilustra sobre la proporción que para ese año había entre la cantidad de indios que prestaban servicio personal por tandas y aquellos que como *col c'abes* se habían contratado de manera permanente. El guardián del convento de ese pueblo fray Andrés de Avendaño¹⁸⁶, informó que de un padrón de 166 mantas, que equivalía a 1 328 tributarios, iban cada semana a Mérida por el servicio de la tanda 10 indios, además 9 indios y 9 indias servían por vía de mandamiento en el propio pueblo, a la estancia de Dzacpacal acudían otros 2 indios por semana y también por mandamiento en el pueblo acudían 3 indios y 3 indias y un número similar a estancias circunvecinas. La cantidad de indios que de manera alternada por vía de tanda acudían a estos diferentes servicios personales sumaba entonces 42. Avendaño registró en contrapartida que "hállanse por criados de los vecinos cuarenta y cuatro indios originales y tributarios de este pueblos".¹⁸⁷ De manera que en este pueblo en 1700, el número de *col c'abes* había rebasado ligeramente el número de indios que acudían al servicio bajo el sistema de tandas en una relación de 44 a 42.

La preocupación por el problema de la dispersión en sitios, estancias y ranchos se reflejó en una certificación elaborada por el provincial y los definitorios franciscanos en el mismo año de 1700, donde se consignaron el número de indios que estaban en los pueblos administrados por los religiosos "debajo de campana", así como quienes vivían en estos nuevos asentamientos. Los

doctrinero del convento de Tekantó, 23 de junio de 1700, ff. 698r-699r.

¹⁸⁴. AGI, Escribanía 318-A, Certificación de don Francisco de Yuste cura de Tihotzuc, 21 de abril de 1669, ff. 249r-v.

¹⁸⁵. AGI, México 1035, Certificación de fray Antonio Rosado guardián de Maní y del doctrinero fray Francisco de la Cámara, 24 de junio de 1700, ff. 707r-v. También el guardián del pueblo de Ticul aseguraba que por los repartimientos y otras cargas los indios se huían a los montes, estancias, ranchos y milperías dejando sus pueblos y en "donde viven sin Dios, sin ley y sin rey". Ver AGI, México 1035, Certificación de fray Silvestre Ruiz guardián de Ticul, 12 de junio de 1700, ff. 715r-716r.

¹⁸⁶. Se trata del fraile misionero que viajó al territorio independiente de los itzaes para procurar su conversión durante la guerra que culminó con la caída de la capital Tayasal. Escribió una magnífica relación de sus dos viajes. Ver Avendaño, A., *Relations of Two Trips to Peten*.

¹⁸⁷. AGI, México 1035, Certificaciones de diversos religiosos sobre los repartimientos que tienen los pueblos de

frailes apuntaron la población del pueblo cabecera y de cada uno de los pueblos de visita, así como aquellos que vivían en las estancias y ranchos. (Ver anexo No. 3) La información recabada en la mayoría de los conventos arrojó un porcentaje entre la población dispersa y el total registrado que oscilaba entre el 4.04 y el 20.03, pero en el caso del convento de Mérida y sus visitas el porcentaje de dispersos ascendió a 44.57 y en Muna esta población casi representaba la mitad del total de habitantes pues el porcentaje era de 47.84.¹⁸⁸

A principios del siglo XVIII el gobernador Antonio de Meneses percibió la relevancia del problema de la dispersión y trató de remediarlo. En un despacho librado en 1710 afirmaba habían sido los propios caciques y justicias de las repúblicas indias los que constantemente le representaban que sus pueblos estaban deteriorados porque les faltaba gente para cumplir los *tequios*, las cargas diversas y las obligaciones del servicio personal. A decir del gobernador, los caciques señalaban tres motivos por los cuales les faltaba gente, aunque todos redundaban en la desestructuración de sus repúblicas. El primer motivo aducido era que muchísimos indios e indias se ausentaban para irse a vivir a diferentes estancias, sitios, ranchos y milperías con el pretexto de *col c'abes*, vaqueros y otros oficios. Otro número importante se iba a otros pueblos para que, con la excusa de ser forasteros o *nachilcahes*,¹⁸⁹ no los ocupasen en los *tequios*. Y un último grupo de gente que vivía en los pueblos, tanto originarios como forasteros, se refugiaban en casas de vecinos españoles, mestizos, negros y mulatos como criados para que los amos "impidan que las justicias los ocupen en las cosas que tienen obligación". Todo era en perjuicio de los que quedaban para cumplir cargas y *tequios*.¹⁹⁰

Para remediar el problema Meneses ordenó que los caciques y justicias de los pueblos, como en el caso de Conkal como cabecera y sus visitas Cholul, Sitpach, Chablekal, Ixil y Chicxulub, hicieran salir de manera precisa y puntual a cumplir con sus *tequios*, cargas y obligaciones a todos los indios que estuviesen en las estancias, sitios, ranchos y milperías, exceptuando solamente a los trabajadores indispensables para estos sitios.¹⁹¹ Estos indios dispersos debían salir a cumplir al pueblo donde iban a oír misa y donde eran por tanto

Yucatán a pedimento del dean y Cabildo de catedral, junio de 1700.

¹⁸⁸. AGI, México 1035, Matrícula de indios tributarios de cada convento, tanto los que están bajo campana como los que viven en sitios, ranchos y estancias, Maní a 28 de junio de 1700, ff. 6r-11r.

¹⁸⁹. *Nachil*: cosa extraña, de otra tierra o reino de aquí sale *nachil uinic*, *ah nachil uinic*: forastero, extranjero, extraño, peregrino y advenedizo; y *cah*: pueblo o lugar. CMM, 543 y 101. *Nachil*: lejos, aparte. *Nachil*: lejanía, lontananza, alejamiento; y *kah*: pueblo o lugar. DMC, pp. 547 y 280.

¹⁹⁰. AGI, México 1037, Despacho del gobernador Fernando de Meneses para que Conkal matricule a los indios dispersos, Mérida a 6 de marzo de 1710, ff. 309r-v.

¹⁹¹. Entre estos trabajadores el documento menciona a mayores, caporales, vaqueros, norieros, chiquereros, fiscal de doctrina y sacristán donde hubiere hermita y licencia de decir misa.

administrados, y participar en la tanda del servicio personal por mandamientos "como si estuvieren debajo de campana, guardándoles sus turnos y que salgan a los lunes de su pueblo y hacer las milpas de su comunidad".¹⁹² De la misma manera debían obligar a cumplir con todo a los forasteros avecindados y a los criados de las casas. Para poder ejecutar este despacho el gobernador otorgó a los caciques la comisión y licencia necesarias para entrar en todas las estancias, sitios, rancherías y milperías que hubiera en el territorio de su jurisdicción, matricular a todos los indios e indias *col c'abes* y obligarlos a cumplir con los *tequios*.

Meneses también facultó a los caciques para advertir a los dueños de estancias que la Secretaría de Gobierno tenía matrículas que establecían el número de trabajadores necesarios para cada una y en caso de intentar aumentarlos se les multaría con 200 pesos y al reincidente con la demolición de su estancia. Además al dueño de estancias o milperías que impidiese la ejecución del despacho se le aplicaría todo el rigor de derecho. En el caso de los mayores que incurriesen en el delito de ocultamiento de indios, "sin más prueba que la que piden los delitos de dificultosa probanza" se les castigaría con reclusión en la cárcel de Mérida y serían privados de vivir en esos pueblos y haciendas. Si el mayoral en cuestión fuese indio, el castigo serían 100 azotes y 6 años a remo y sin sueldo en las galeotas. A los vecinos que impidiesen que sus criados cumplieran con la tanda cuando les llegara el turno, se les quitarían todos estos servidores y se le suspendería el mandamiento de trabajo que tuviesen, además se les obligaría a residir en Mérida o las villas. Los forasteros o *nachilcahes* que no cumplieren con los *tequios* serían remitidos a sus pueblos de origen. Las advertencias comprendían a los propios caciques, ya que en caso de incumplimiento serían castigados severamente y privados de sus oficios y cargos. El despacho debía trasuntarse para evitar que alguien pretendiera ignorancia.¹⁹³ La magnitud de las penas indica que el gobernador consideraba el problema de la dispersión como grave, especialmente por los sitios de habitación que se formaban pretendiendo eludir la estructura republicana. Por ello, cuando el despacho utiliza el término de milperías, se especifica que eran en realidad poblaciones voluntarias establecidas en manifiesto perjuicio de las poblaciones políticas de indios de toda la provincia y que estaban prohibidas por su majestad con pena de muerte.

El problema de la dispersión y las diligencias realizadas por Meneses motivaron una consulta y solicitud del defensor y del procurador de los naturales al rey el año siguiente de

¹⁹². AGI, México 1037, Despacho del gobernador Fernando de Meneses para que Conkal matricule a los indios dispersos, Mérida a 6 de marzo de 1710, f. 309r-311v.

¹⁹³. Ibid, f. 310r.

1711 para que se emitiesen las órdenes necesarias para su remedio.¹⁹⁴ Alababan las acciones emprendidas por el gobernador para contrarrestar "tan grave mal, que de doce años esta parte ha crecido sin freno", especialmente la elaboración de la matrícula general para saber cuántos indios se hallaban debajo de campana y cuántos dispersos en estancias, sitios, ranchos y milperías. Esta matrícula había arrojado un elevado número de indios que vivían fuera de sus pueblos de origen, que ascendía a 33 764, pero se precisaba que no eran forasteros pues la mayoría eran indios establecidos en poblaciones ilegales evitando en su libertad todos los trabajos que se hacían en los pueblos y viviendo "bárbara y escandalosamente" en servicio de las granjerías de los dueños de las estancias y sitios.

Según los ministros defensores de indios, los caciques recibieron los despachos de Meneses con el mayor contento y regocijo posible, pero no se pudieron ejecutar por la cerrada oposición que, por todos los medios "ocultos" posibles, presentaron los estancieros "ricos" que se beneficiaban de la dispersión. De manera que el creciente grupo de dueños de sitios, estancias y ranchos habían "quedado en la posesión de sus indios suyos, pues los miran y defienden los saquen de sus poblaciones como si fueran sus esclavos"¹⁹⁵ y no querían que nadie mandase en estas poblaciones, "muchísimas" de las cuales rebasaban los 200 y 300 indios. Esta situación, en el parecer de los funcionarios, redundaba además en daño de los indios de los pueblos por la evidente disimilitud en el peso de las obligaciones que producía la dispersión, pues al vivir en sus repúblicas estaban sujetos a todas las cargas en tanto los dispersos gozaban de total libertad, ocupándose tan sólo en sus sementeras y en granjerías ilícitas de cualquier persona que, con halagos, los sacaba de sus pueblos, en donde hacían mucha falta. Las medidas del gobernador Meneses lo enemistaron con los estancieros y posiblemente esto haya generado, en parte, las denuncias que conocemos sobre sus abusos en los repartimientos. Así quizás se explicaría el porqué estos ministros del juzgado de indios, en su escrito, abruptamente corten el sentido de su discurso y pasen a hacer una enérgica defensa del sistema del repartimiento, de su validez y de su utilidad para los indios, pues según ellos les generaban recursos para afrontar sus cargas de tributos y limosnas. Agregaban que a ellos, como defensores de los naturales, no les constaba ningún agravio por las cobranzas, pues si hubiese sucedido vendrían los propios indios buscando justicia y solicitando remedio.

¹⁹⁴. AGI, México 1037, Petición al rey de los ministros de indios de la provincia de Yucatán sobre el problema de la dispersión, Mérida a 15 de septiembre de 1711, ff. 922v-925v.

¹⁹⁵. Ibid, f. 923v.

Finalmente los ministros solicitaban al rey el remedio al grave problema de la dispersión ordenando al gobernador tomar las providencias necesarias para que los indios dispersos regresasen a sus pueblos, y a los encomenderos el que, en un término de tres meses, se encargasen personalmente de traer a todos sus encomendados de regreso, a su costa. Pedían también se dejara en las estancias el número necesario de vaqueros, pues estaban conscientes que de ellas dependía el abasto de la provincia, pero que por ningún motivo se permitiese algún indio de más. Al estanciero que aceptara indios "superfluos" se le debía aplicar la misma pena ya prevista en el despacho del gobernador, 200 pesos al infractor y demolición de la estancia al reincidente. Asimismo solicitaban al rey ordenase al obispo y al provincial franciscano que brindasen su colaboración en todas las medidas para reducir a los indios a sus pueblos, pues el logro de este fin estaba encaminado a la conservación de la provincia y a la utilidad de los mismos indios.

Parece claro entonces que cuando las medidas que pretendían la liberación del trabajo indígena conmocionaron la provincia en 1722, el problema de la movilidad indígena que desestabilizaba a las repúblicas ya no era ocasionado por la huida -masiva o en pequeña escala- hacia las zonas fuera de control, sino por el movimiento de dispersión. Este cambio se expresa con claridad en una representación de 1723 del procurador de los Cabildos de Mérida, Campeche y Valladolid ante la Audiencia donde se acusó al obispo Gómez de Parada de haber ponderado en su informe al rey hasta la exageración diversas causas que estarían motivando la huida a los montes. Esto dio pie para que el procurador aclarase que la provincia toda era monte, pero que no había indios en partes donde no fueran vistos y administrados aunque no tan cerca como si estuviesen en sus pueblos, pero que se entendía por monte el que se saliera el indio de su pueblo para vivir en estancia, sitio o rancho "dejando su antigua población, en grave perjuicio de las repúblicas de españoles y de los mismos indios". Así el problema fundamental planteado era la dispersión, por lo que pedía la ejecución de las órdenes reales emitidas en años anteriores que no habían conseguido reducir nuevamente a los indios dispersos. Resaltaba el procurador la importancia del poder indígena, porque aseguraba que reducidos a poblado, los indios estarían sujetos a sus caciques y justicias, quienes vigilaban la observancia de la vida religiosa y los obligaban a labrar sus tierra, "siendo preciso en el indio el que haya quien le cele y mande, aun para su propia utilidad y conservación". De manera que la intromisión de los curas al no dejar hacer justicia a los caciques era considerada como un daño grave, porque los indios, "faltándoles el castigo, se

hacen osados”, por tanto solicitaba al rey ordenase dejar a la autoridad indígena “hacer justicia a su modo y según han tenido costumbre”.¹⁹⁶

El procurador señalaba además las causas que, en opinión de sus representados, motivaban la movilidad indígena: la forestería y la dispersión; causas que eran atribuidas a los eclesiásticos.¹⁹⁷ En el caso de la movilidad entre pueblos, los indios de curatos regulares se pasaban a los de seculares, no porque contribuyeran más en unos que en otros a decir del procurador, sino porque los religiosos cambiaban cada trienio y exigían las contribuciones más puntualmente, en tanto que los otros eran vitalicios y por tanto más flexibles en el cobro. Esto explicaría la preferencia de los indios a vivir en los curatos seculares, a pesar de que los curas poseían milpas de maíz y algodón en las que tenían que trabajar. La denuncia sobre la injerencia de la Iglesia en lo que se refería a la dispersión se basaba en el argumento de que a esta institución le interesaba impulsar la producción agrícola de ranchos y estancias por el incremento que percibía por la vía de los diezmos, en tanto que la producción de los indios en los pueblos no pagaba este impuesto. Al parecer el procurador estaba percibiendo la existencia de una alianza natural entre estancieros y la estructura de la Iglesia para promover la ruptura de los lazos que amarraban a los indios con sus repúblicas y de esta manera alentar el crecimiento de población “libre” que pudiese vincularse a las estancias y ofrecer su fuerza de trabajo.

En términos muy similares a los utilizados por los ministros del juzgado de indios en 1711, el procurador de la provincia solicitó el remedio necesario para evitar la dispersión de los indios “que superabundan en las estancias de ganado mayor”, y el cumplimiento de las ordenanzas emitidas para congregar la población a vida política y cristiana. También sugirió el envío de un nuevo gobernador que remediase esta situación y propuso a Francisco de Barbadillo y Victoria, alcalde de corte del crimen en la Audiencia, quien había sido en Yucatán teniente general, auditor de guerra y juez provincial por espacio de siete años, por lo que contaba con la experiencia necesaria. Pero el énfasis en el problema de la dispersión se evidenció en un argumento presentado para fundamentar su propuesta: que Barbadillo había

¹⁹⁶. AGI, México 1020, Representación del procurador de Mérida y villas Juan de Zuazua y Mújica ante la Audiencia, México a 4 de septiembre de 1723, ver ff. 346r-v, 347v y 351r-v.

¹⁹⁷. Esta opinión que acusa a los eclesiásticos de auspiciar la dispersión contrasta con la propuesta de Farriss cuando señala que la Iglesia siempre trabajó por la reducción pero que en el caso de la dispersión no consiguió el mismo apoyo que había tenido de la burocracia para afrontar la huida. Así los pobladores españoles, primero los encomenderos y luego los dueños de estancias, se opusieron a la congregación y estuvieron de lado de los indígenas dispersos “en una extraña confluencia de intereses”. Ver Farriss, N., *La sociedad maya*, p. 341. En este momento no aparece en los discursos y alegatos de manera explícita esta asociación entre colonos e indios dispersos, seguramente porque la defensa del trabajo compulsivo les era prioritaria.

sido enviado en dos ocasiones como gobernador al Nuevo Reino de León y había logrado la pacificación y el aumento de muchos pueblos, por lo que había demostrado su capacidad para ejecutar "la reducción de los indios a sus propias naturalezas". Se comparaba ese territorio del norte de la Nueva España con Yucatán al considerar ambas áreas como "fronteras en que se mantienen continuamente en guerra", pues en la provincia yucateca "todo se reduce a emboscadas y no a formar escuadrones por carecer de campiñas", en referencia a la ausencia de campos abiertos para librar batallas.¹⁹⁸

Era obvio que el crecimiento de la población indígena organizada en asentamientos alrededor de las propiedades españolas generaba problemas de jurisdicción para las repúblicas indios y de administración para las instancias coloniales. Los curas enfrentaban dificultades conseguir que los indios observasen sus deberes cristianos y para administrarles los sacramentos. Esta situación se evidenció y trató de remediar en las Constituciones Diocesanas promovidas por el obispo Gómez de Parada. En la décimo sexta instrucción para los curas que administraban a los indios, a las que ya hemos hecho referencia, se señalaba que los bienes de los indios de las estancias eran tan cortos "como los ánimos de algunos dueños de dichas estancias" y por tanto no podían hospedar ni sustentar al padre cuando los visitaba, en tanto que los dueños de los sitios y estancias "se excusan de hacerlo con inaudita inhumanidad". Por tanto, se mandaba que la obligación de albergar y mantener a los ministros recayese en los dueños de los ranchos

*por cuya utilidad viven los indios en ellas y el ministro tiene el trabajo de ir a ellas en estos casos, y así deben hospedar en sus casas a los ministros y darle su sustento congruente en la forma dicha y también al mozo indio que le acompañase.*¹⁹⁹

Con seguridad una de las mayores preocupaciones ante la dispersión fueron los problemas que generaba para la canalización del trabajo forzoso de los indios, ya por servicios personales, ya por los contratos de repartimientos con las repúblicas indígenas. De aquí que los defensores de este tipo de trabajo insistiesen sobre las negativas consecuencias de la dispersión y la calificasen como una forma peor de servidumbre que el sistema de tandas, por la posibilidad de volver a los usos y costumbres antiguos ante la falta de vigilancia. El encomendero Helguera Castillo afirmaba en 1722 que la naturaleza de los indios los inclinaba

¹⁹⁸. AGI, México 1020, Representación del procurador de la ciudad de Mérida y villas Juan de Zuazua y Mújica ante la Audiencia, México a 4 de septiembre de 1723, ff. 352r-354r.

¹⁹⁹. "Instrucciones para los curas", en Solís y Peniche, *Idolatría y sublevación*, p. 222.

a los vicios e idolatrías y que el relevarlos de un servicio tan fácil, adecuado a su compleción "y llevadero a sus fuerzas, los conduce por sus pasos contados a un inevitable despeñ[ader]o y forzada servidumbre".²⁰⁰ Pero otro encomendero, en 1725, hizo énfasis en un problema que, también derivado de la dispersión, los afectaba de manera directa: las dificultades para el cobro de los tributos. Afirmaba que los caciques y justicias a cargo de la cobranza debían rastrear a los indios muchas leguas por montes, estancias, milpas, sitios, ranchos, pueblos extraños y despoblados con "la molestia y pena del cansancio, porque unos se esconden, otros se mudan los nombres por industria de los que los tienen debajo de su dominio", éstos para aprovechar el trabajo de los indios en su beneficio y aquellos para evadir el pago de sus tributos.²⁰¹

En 1722 Antonio Ruiz de la Vega, otro procurador de la provincia, señaló que el servicio forzoso no era el motivo de la dispersión de los indios pues se debía a "su mala inclinación y naturaleza" que los movía a irse a despoblados para huir del contacto con los españoles y "vivir a sus anchas y no tener más sujeción que su albedrío".²⁰² Testigos españoles e indios que declararon en agosto del mismo año²⁰³ coincidieron en hacer hincapié sobre el problema de la dispersión en los mismos términos del procurador. Afirmaban que los indios no se ausentaban de sus pueblos por la opresión que padecían sino por su propia conveniencia y que, por el contrario, el sistema de trabajo por mandamientos forzosos era el medio ideal que siempre se había usado para procurar su reducción y evitar los males que ocurrían en las milperías, lejos de la vigilancia de sus curas y doctrineros.

El argumento principal en estas declaraciones para señalar al servicio forzoso como elemento integrador de las repúblicas giró alrededor del poder indígena, expresado en el cacique y justicias, como instancia central para procurar la vinculación entre españoles y naturales en los parámetros del sistema colonial, ya que el servicio generaba circulante para cubrir las cargas que pesaban sobre la responsabilidad del común y por tanto obligaba a las autoridades indias a poner especial cuidado en la vigilancia de sus *macehuales*, evitando que eludiesen sus compromisos corporativos. El vínculo entre el servicio forzoso y las demás cargas que debían afrontar los indios fue señalado también por los ministros del juzgado de

²⁰⁰ AGI, México 1020, Representación de Antonio de la Helguera Castillo, Mérida a 3 de septiembre de 1722, f. 719r.

²⁰¹ AGI, México 1021, Declaración del encomendero sargento mayor y gobernador de las armas de las milicias de la ciudad de Mérida, Mérida a 19 de enero de 1725, ff. 336r.

²⁰² AGI, México 1020, Representación del procurador de la provincia Antonio Ruiz de la Vega al gobernador, Mérida a 3 de septiembre de 1722, f. 715v.

²⁰³ AGI, México 1020, Información de 18 testigos, 9 españoles y 9 indios, Mérida, 5 a 8 de agosto de 1722, ff. 406r-

indios, quienes afirmaban que con un mes que sirvieran las indias en casas españolas, además de que se les mantenía, conseguían los reales necesarios para pagar su tributo anual "sin estar expuestas a la contingencia de haber o no algodón para el trabajo de su hilado, que es con lo que tienen alguna forma de satisfacer su tributo".²⁰⁴

El circuito integrador fue descrito por uno de los testigos de este interrogatorio, Francisco Pérez, cuando declaró que los indios, al terminar su tanda, "así que llegan a sus pueblos los justicias les toman cuenta del dinero que han ganado de dicho servicio y exhiben lo competente para la satisfacción de sus tributos y limosnas".²⁰⁵ Todos los testigos españoles afirmaron que la acusación sobre la violación del periodo estipulado en los mandamientos para que sirviesen las indias, y lo frecuente de la prolongación del periodo de servicio, era culpa de las justicias por omisión, desidia o más frecuentemente para que la india en cuestión devengara el dinero necesario para pagar deudas acumuladas por las diversas cargas. Por su parte, los testigos indios presentados declararon en el mismo tenor, negando que la dispersión tuviese su origen en el trabajo forzoso sino que, por el contrario, éste era un medio de evitarla. Por ejemplo, el gobernador del pueblo de Maní aseguraba que la opción por los montes que tomaban los indios no era por los malos tratos, "sino ser de su naturaleza el estar metidos en ocio y que tiene por sin duda que si no tuvieran el *tequio* del servicio a qué atender se fueran de una vez".²⁰⁶

La novena pregunta de otro interrogatorio presentado a finales del mismo mes de agosto abordó directamente el papel del trabajo forzoso como elemento cohesionador y por tanto abogaba por su utilidad. La pregunta planteó que los salarios se destinaban al pago de tributos y limosnas y que por tanto el servicio obligaba a las justicias a tener especial cuidado de mantener a los indios

*juntos y congregados y que no se anden dispersos para que haya en ellos muchos en quienes se reparta e interpole, haciéndose dichos indios más domésticos [...] y que si no tuvieran esta sujeción ni los caciques cuidaran de tenerlos congregados y ellos -por la ociosidad a que son naturalmente inclinados- salieran fugitivos a los montes a vivir voluntariamente en los ritos de su barbarie.*²⁰⁷

434r.

²⁰⁴. AGI, México 1020, Parecer del abogado y del defensor de los naturales sobre la representación del procurador de la ciudad de Mérida y villas, Mérida a 5 de septiembre de 1722, ff. 722r.

²⁰⁵. AGI, México 1020, Testigo Francisco Pérez, Mérida a 5 de agosto de 1722, f. 410v.

²⁰⁶. AGI, México 1020, Declaración del gobernador del pueblo de Maní, Mérida a 5 de agosto de 1722, ff. 425v-426r.

²⁰⁷. AGI, México 1020, Novena pregunta del interrogatorio presentado por el procurador de la provincia de Yucatán sobre el servicio personal, Mérida a 18 de agosto de 1722, ff. 608v-609r.

Desde luego que todos los testigos, vecinos y encomenderos, contestaron apoyando el planteamiento de la pregunta con frases como: "si no fuera por razón de tener obligación dichos caciques de remudar dichos servicios no cuidara[n] de ellos ni los tuviera[n] juntos ni congregados" y se huirían, que el servicio era "la causa de que sus caciques y justicias tengan cuidado no se desgaren ni salgan de sus pueblos, para poder con ellos mediar a sus compañeros el trabajo", que si no fuera por esta obligación de los caciques de "tener siempre prontos los indios e indias para la remuda del servicio, se les daría muy poco el que se fueran a los montes y anduvieran dispersos a donde tuvieran la ociosidad" o "se les diera muy poco se extrajesen dichos indios a partes remotas a donde gozaran de la libertad que siempre pretenden" o también "no les diera cuidado que sus naturales anduvieran dispersos por los montes y ranchos". Varios testigos agregaron un argumento más: que los pueblos lejanos que no tenían la obligación del servicio se hallaban desiertos, por estar los indios dispersos en los montes, y ni siquiera en las casas reales se podía encontrar alguno.²⁰⁸

Las declaraciones de cinco pueblos de la jurisdicción de Valladolid, de los 25 que contestaron un interrogatorio en el mes de septiembre del mismo año de 1722, incluyeron información sobre la cantidad de indios dispersos de la matrícula de sus repúblicas. Tesoco afirmó tener matriculados bajo campana 48 mantas, o sea 384 tributarios, pero que tenían más de 30 mantas (240) "que se han ido de pocos años a esta parte". Tixhualactún declaró tener 53 mantas (424 tributarios) y agregó que "aunque tienen más, viven fuera". Tinum con 41 mantas (328) dijo tener 19 (152) "en ranchos y sitios". Destacan por el número de indios dispersos las dos parcialidades de Popolá. La parcialidad de Magaña declaró tener bajo campana 31 mantas (248), pues aunque en su cuenta tenía 87, las restantes 56 (448) "andan [los indios] dispersos". La parcialidad de Duque declaró 60 mantas (480), pero afirmó que otras 62 (496) "están fuera". Los esfuerzos de las justicias indígenas para enfrentar las cargas que pesaban sobre ellos y al mismo tiempo la dispersión fueron evidentes en la declaración del pueblo de Nabalám, pues sus representantes afirmaron que "para ajustar el servicio que meten en el convento, los sacan de los ranchos".²⁰⁹

Según los defensores del trabajo forzoso era claro que este sistema compulsivo no era fuente de agravios ni lesionaba la libertad de los indios, ya que era el medio idóneo de evitar la dispersión mediante el control y vigilancia de los eclesiásticos, pues esta obligación les servía

²⁰⁸. AGI, México 1020, Declaraciones sobre el interrogatorio del procurador de la provincia, Mérida, 20-26 de agosto de 1722, ff. 614v, 621v, 624r, 625v, 631r y 653v.

²⁰⁹. AGI, México 1020, Interrogatorio a pueblos de indios sobre el servicio personal, Valladolid a 5, 7 y 9 de septiembre de

"de reducción, freno y arreglamiento, facilitándoseles los medios de su conservación, radicación y permanencia en la religión católica". Además prevenía un mal que siempre les preocupaba: la insurrección de los indios, pues eran temidos por su destreza y agilidad en el manejo de las armas y habían perpetrado "continuos tumultos y sublevaciones" que obligaban a los españoles a estar prevenidos con armas y caballos "sin lograr la natural quietud y sosiego de la noche, por ser éste el tiempo que, para la mayor seguridad de sus avances, estudiosamente eligen los naturales".²¹⁰ El Cabildo de Mérida le aseguró al rey en 1723 que era increíble se acusara al servicio forzoso como el "origen de la dispersión de los indios" cuando en realidad era uno de los medios principales para su conservación, y se destacó el papel de los caciques y justicias, pues su responsabilidad en el cumplimiento del servicio los obligaba a tener cuidado de que los indios "no se distartan [sic] de los pueblos y los agencian diligentes si los echan de menos de su poblado y república, recelosos de que no les falten para la contribución".²¹¹

En contrapartida, quienes pugnaban por la libertad indígena cuestionaron que el servicio forzoso, junto con el papel de los caciques y justicias en su cumplimiento, cohesionara a las repúblicas. Por ejemplo, el juez eclesiástico de la villa de Campeche, en un informe integrado en autos en octubre de 1723, afirmaba era notoria la impiedad con que se forzaba a las justicias de los pueblos "para que acabalen el número tan considerable de indios y recurren a sacarlos de los ranchos y de sus milpas", lo que muchas veces provocaba que se escondiesen en los montes por huir de la opresión.²¹² Por tanto, según el eclesiástico, el servicio compulsivo no sólo no evitaba la dispersión, sino que la auspiciaba y provocaba.

Así queda claro que la preocupación por la dispersión indígena corrió paralela a la polémica sobre la validez del servicio personal forzoso. En el real despacho de 1731 que ordenaba la continuación regulada del servicio personal, también mandaba se dieran las providencias necesarias y convenientes para reducir a sus pueblos a los indios que andaban dispersos en las estancias, sitios, ranchos y milpas. El despacho acusaba que el origen del problema era "estar mal hallados los indios con el trabajo y cargas de sus pueblos", por lo cual huían a lugares distantes de sus justicias y eran protegidos por algunos españoles "por el uso

1722, ff. 764v-803r.

²¹⁰. AGI, México 1020, Petición del procurador de la provincia de Yucatán Francisco Galindo ante la Audiencia, México a 24 de diciembre de 1722, ff. 467v y 471r-v.

²¹¹. AGI, México 1020, Representación del Cabildo de Mérida al rey, Mérida a 3 de julio de 1723 y recibida en el Consejo de Indias el 21 de febrero de 1724, ff. 304r-v.

²¹². AGI, México 1020, Resumen notarial del informe del juez eclesiástico de la villa de Campeche sobre los indios de servicio, Mérida a 19 de octubre de 1723, f. 532r.

de ellos", y de esa manera quedaban relevados de cargas y servicios. El problema no se solucionó, ya que el despacho fue nuevamente remitido al gobernador de Yucatán Manuel de Salcedo en 1740, quien informó al rey sobre el asunto en carta del 26 de septiembre del año siguiente de 1741 y calificó el asunto como un "negocio tan arduo y de tantas consecuencias como dificultades".²¹³

El caso del rancho Xcan

Entre los perjuicios que se señalaron de manera constante en los alegatos sobre el trabajo forzoso, ocupa lugar principal la conmoción causada por la supresión del servicio entre los propios indígenas, de lo que derivaba la posibilidad de levantamientos ante estos atisbos de libertad; libertad que, en opinión de los opositores, la deficiente condición de los indios les impedía manejar. El riesgo que para la estabilidad del sistema forzoso de trabajo representaban los nuevos asentamientos producidos por la dispersión, explicaría que entre los autos promovidos por el gobernador y los procuradores provinciales para defender la compulsión en el trabajo se incluyese un problema acaecido en uno de estos asentamientos. Este evento fue utilizado como prueba de los perjuicios que originaba la supresión del servicio. En el desarrollo de los hechos denunciados se puede advertir asimismo la pérdida de control por parte de las justicias de los pueblos, así como el papel de los eclesiásticos que auspiciaban la libertad de los indios y su derecho a establecerse en el lugar de su elección.

El gobernador Cortayre envió una carta al rey el 1º de febrero de 1723 en donde le informaba sobre un disturbio ocurrido en el rancho Xcan, al que le dio nombre de "levantamiento", y que en opinión del gobernador tuvo su origen precisamente en la supresión del servicio. En el año anterior, las justicias del pueblo de Ixbaca informaron que, habiendo ido al rancho Xcan a buscar a un indio que se les había ausentado, junto con su mujer, con diferentes efectos que tenía a su cuidado, el mayoral de ese rancho impidió la diligencia y los maltrató a golpes. Acudieron entonces a quejarse con el teniente de la villa de Valladolid, quien comisionó a un oficial reformado y un compañero para que fueran junto con las justicias a buscar al indio ausente. Al llegar al rancho, el oficial ordenó al mayoral entregase al indio en cuestión y a su mujer pero aquel se resistió "diciendo no conocía despacho", por lo cual prendió a este mayoral y a la mujer, porque el indio había huido. Al llevarlos presos, salieron

²¹³. AGI, México 892, Carta del gobernador de Yucatán al rey sobre el problema de la dispersión indígena, Mérida a

15 indios del rancho de Sulá y se enfrentaron con el oficial de Valladolid y las justicias de Ixbaca con palos y machetes, resultando varios heridos en ambos bandos. Se incriminó en este asunto a los eclesiásticos porque las justicias de Ixbaca declararon haber ido a ver al cura de Kikil, administrador de esos ranchos, quien les dijo "que pues el indio estaba bien hallado, lo dejaran vivir", con lo que se alentó la desobediencia. Cortayre mandó entonces castigar con azotes y destierro a los revoltosos, quemar los dos ranchos y devolver a sus habitantes a sus pueblos originales para que "vivan con la sujeción y política de que carecen en los ranchos". El gobernador consideraba que la rebeldía era una consecuencia de la provisión conseguida por el obispo Gómez de Parada para cancelar el servicio personal, publicada "en los púlpitos de los pueblos y en esta catedral con pláticas, ponderándoles su libertad, de lo que se han dimanado los atrevimientos referidos".²¹⁴

Todos los autos que generó esta alteración al orden establecido fueron integrados a los alegatos de los defensores del trabajo compulsivo. En la solicitud formal de ayuda que las justicias del pueblo de Ixbaca presentaron ante el Cabildo de Valladolid se mencionó que ellos habían acatado la orden recibida del gobernador de cuidar que los indios permaneciesen en su vecindad y no permitir que saliesen de su jurisdicción. De manera que decidieron ir en busca del indio Juan Uitz, que se había ido a vivir al rancho Xcan junto con su mujer Juana Noh, porque les estaba debiendo "muchas cargas que son a su cuidado". La acusación se dirigió específicamente contra el mayoral del rancho, Miguel Oy, a quien calificaron de desobediente y motor del agravio, porque les impidió recoger al indio huido y maltrató al alcalde y al regidor con golpes y porrazos, sacándoles sangre de las narices "diciéndoles no tenían autoridad pues no era pueblo formal el suyo", además de amenazarlos con cien azotes si volvían otra vez por el indio.²¹⁵ El 23 de noviembre el Cabildo de Valladolid comisionó al alférez Gabriel Ybarra y al soldado Francisco Martín para ir por el mayoral del rancho y por los indios huidos y poder hacer justicia. Martín enfermó por lo que fue Clemente Castro en su lugar.

El día 26 del propio mes el teniente de capitán general en Valladolid Juan de Escorza y Escalante ordenó una investigación pues Ybarra y Castro, en compañía de soldados pardos, habían ido a cumplir su comisión "con sagacidad y prudencia", pero después de aprehender al mayoral les salieron al camino unos indios con palos y machetes para liberarlo "con vocería,

26 de septiembre de 1741.

²¹⁴ AGI, México 1020, Carta al rey del gobernador Antonio de Cortayre sobre un levantamiento a raíz de la supresión del servicio, Mérida, 1º de febrero de 1723, ff. 28r-29v.

²¹⁵ AGI, Mexico 1020, Petición del pueblo de Tixbaca, Valladolid a 3 de noviembre de 1722, f. 359r.

llamando a los demás compañeros diciendo: vengan soldados".²¹⁶ En seguida se tomó la declaración de los implicados. El alférez Ybarra afirmó haber llegado a media noche al rancho y solicitado la entrega de los indios de Ixbaca al mayoral, quien le respondió no poder entregarlos. Ante la rebeldía, no le quedó más que aprehenderlo, pero el indio huido se había fugado de manera que sólo pudo traer a su mujer. A las dos de la madrugada, a tres leguas del rancho y ya en el camino a Valladolid, salieron a su encuentro quince indios del rancho cercano de Sulá, encabezados por su mayoral, quienes para liberar a los presos lo atacaron con palos y machetes apaleando al testigo e hiriendo a los indios de Ixbaca y al soldado Castro. Resistieron el ataque y lograron retener al mayoral Oy y apresar a dos de los indios agresores y al mayoral de Sulá, pero este último fingió estar muerto y lo dejaron en el camino, por no tener manera de traerlo a Valladolid.²¹⁷ La declaración de Castro fue en el mismo sentido y se quejó de que en la trifulca "con algazara de voces alteradas [...] le desconcertaron un dedo".²¹⁸

Las declaraciones del mayoral Miguel Oy y de los indios del rancho de Sulá aportan elementos para conocer otra versión de estos sucesos. El mayoral afirmó que cuando fueron en primera instancia las justicias de Ixbaca a buscar a los indios de su pueblo que vivían en ese rancho les dijo que fueran juntos a consultarlo con el padre ministro que estaba en el pueblo de Suquilá, a lo que se negaron los de Ixbaca diciendo que el padre no tenía los indios que reclamaban. Ante esta respuesta, el mayoral decidió amarrar a las justicias y por la fuerza los llevaron ante el ministro, el cual les dijo que si Juan Uitz estaba bien en ese rancho "no le inquietasen y le dejasen vivir". Al preguntársele por qué no lo entregó al alférez cuando fue en su busca y presentó resistencia al arresto, respondió que Uitz había huido y que él no se había resistido. Sobre el motivo del alboroto de los indios del rancho Sulá, dijo que los de Xcan temían fuese castigado y buscaron el apoyo de los vecinos.²¹⁹ Los indios de Sulá, Diego y Pedro Dzul, declararon que la mujer de Miguel Oy envió un recado solicitando ayuda a su mayoral, el cual convocó a 10 de los indios de ese rancho para liberar a Oy y les ordenó que

²¹⁶. AGI, México 1020, Auto del teniente de capitán general de la villa de Valladolid, Valladolid a 26 de noviembre de 1722, ff. 360r-v.

²¹⁷. AGI, México 1020, Declaración del alférez Gabriel de Ybarra, Valladolid a 26 de noviembre de 1722, ff. 360v-362r.

²¹⁸. AGI, México 1020, Declaración del soldado Clemente Castro, Valladolid a 27 de noviembre de 1722, ff. 362r-363r.

²¹⁹. AGI, México 1020, Declaración del mayoral Miguel Oy, Valladolid a 28 de noviembre de 1722, ff. 363v-365v.

llevasen bejucos en las manos, que llamaban *uacamak*²²⁰. Ambos dijeron haber sido apresados al principio del alboroto y sólo oyeron el ruido de la pelea de lejos.²²¹

La sentencia contra los inculpados fue dictada por el gobernador Cortayre el 15 de diciembre. Se condenó al mayoral de Xcan y a los indios de Sulá a recibir cien azotes por las calles públicas de Valladolid, pregonando su delito, y a 4 años de trabajo en la construcción de la muralla de Campeche, con grilletes en los pies. También se indicaba que el teniente de Valladolid debía remitir a Juan Uitz y a su mujer, Juana Noh, a su residencia original en el pueblo de Ixbaca, con orden de no salir de él. A los otros indios que participaron en el alboroto se les debía aprehender y aplicar la pena de 50 azotes.²²² Pero además el teniente general de Valladolid comisionó a Pedro Muñoz, cabo gobernador de las compañías de pardos, para que, con la ayuda del capitán Juan Bertel de Tizimin, fuera a los ranchos citados y prendiese a todos los indios e indias y los remitiese a la cárcel. Se le ordenó también incautar todos los bienes, "trastes, maíces y milpas" de estos indios y hacer una relación con los nombres de los dueños para que estos bienes se entregasen al cacique más cercano a los ranchos. Finalmente debía quemar todas las casas que hubiera, dejando los ranchos despoblados.²²³ En la confirmación de la sentencia se aumentó la pena a 100 azotes para los indios participantes en la revuelta y se refrendó la orden de devolver a todos los habitantes de los ranchos a sus pueblos originales.²²⁴ El cabo Muñoz cumplió la orden y apresó 8 indios del rancho Sulá y 3 del rancho Xcan, pues los demás se habían ya fugado. Quemó todas las casas, excepto la de un indio ciego y anciano y la de otra india moribunda, que además estaba cerca de la casa del dueño del rancho, donde había trastes, menaje y algo de algodón que podía correr peligro con el fuego.²²⁵

Llama la atención que en ningún momento se mencione el nombre del dueño del rancho al que alude el documento ni se le implique en los desórdenes, seguramente porque la calidad de "dueño de rancho" era bastante generalizada entre los principales vecinos de la propia villa de Valladolid. Aquí nos encontramos con el problema del tipo de asentamiento que

²²⁰ Probablemente de *Wak*: cosa enhiesta, de pie delante de otra como los palos que salen de la pared, cosa salida. DMC, p. 906.

²²¹ AGI, México 1020, Declaraciones de los indios de Sulá, Valladolid a 28 de noviembre de 1722, ff. 365v-367r.

²²² AGI, México 1020, Sentencia dictada por el gobernador Antonio de Cortayre por el alboroto en el rancho Xcan, Mérida a 15 de diciembre de 1722, ff. 367v-369r.

²²³ AGI, México 1020, Comisión del teniente general de Valladolid al cabo gobernador de las compañías de pardos, Valladolid a 7 de diciembre de 1722, ff. 369r-v.

²²⁴ AGI, México 1020, Confirmación de la sentencia del gobernador, Mérida a 19 de diciembre de 1722, ff. 376r-377v.

²²⁵ AGI, México 1020, Ejecución de la orden del teniente general, Rancho Sula a 10 de diciembre de 1722, ff. 369v-370r.

conformaban estos ranchos de indios y la relación que guardaban con los propietarios españoles de tierras circundantes. El inventario de los bienes de los presos de los ranchos de Xcan y Sulá, que incluía sus milpas y cosechas de maíz y algodón, nos indica que estos asentamientos eran verdaderas poblaciones indígenas que, aunque seguramente mantenían relaciones laborales con el dueño español de tierra, no dependían de esta relación para su subsistencia.²²⁶ El vínculo probablemente se reducía a trabajar para él un día a la semana, costumbre que, como se ha visto en el análisis del *mulmeyah* o *lunesmeyah*, estaba muy arraigada entre los mayas en sus relaciones de sujeción. Las características de este vínculo, circunscritas a la prestación temporal del servicio, seguramente le permitieron al dueño del rancho evadir cualquier responsabilidad en los sucesos. R. Patch, desde 1976, llamó la atención sobre la transformación de la estancia yucateca, a lo largo del siglo XVII, de una vocación estrictamente ganadera a una combinación de actividades pecuarias y agrícolas al dedicarse al cultivo maicero.²²⁷ Resulta lógico pensar que a comienzos de la tercera década del siglo XVIII la estancia no se hubiese desarrollado lo suficiente para poder generar una planta de trabajadores permanentes. Entonces la población dispersa seguramente aportó el trabajo necesario en forma temporal, a cambio de algún estipendio, o como renta. Esta relación entre indios dispersos y estancieros evolucionó hacia la categoría laboral de los "luneros" al desarrollarse las haciendas, y seguramente el término está relacionado con el *lunesmeyah*.

El inventario de bienes es un raro documento que nos ilustra sobre estos asentamientos ilegales de indios dispersos que a principios del siglo XVIII se estaban multiplicando, a pesar de que se registraron los bienes de tan sólo trece individuos varones (Ver anexo No. 5). Al parecer no tenían problema con la propiedad de la tierra donde cultivaban y eran dueños de sus cosechas. Los bienes incautados reflejan una marcada estratificación. Ocho indios no poseían un solo animal, mientras a los cinco restantes se les incautaron un potro, una yegua, 40 gallinas de Castilla, 5 gallos y 10 gallinas de la tierra, una con 6 crías, 7 lechonas, una de ellas con crías, y un lechón. Tan sólo un individuo poseía 4 lechones. En cuanto a los mecates de milpa inventariados, 3 indios no tenían ninguno y los otros 10 poseían 185 mecates de maíz y de algodón y uno de frijoles en cantidades

²²⁶. El hecho de que los dos indios del rancho Sulá apresados en el alboroto se apellidaran Dzul quizás guarde relación con el nombre del rancho, por la costumbre de nombrar las tierras de los asentamientos a partir de patronímicos, pues posiblemente Sulá sea en realidad Dzulá. Si este fuera el caso, el denominar de esta manera el rancho indicaría que se trata de un asentamiento netamente indígena y no de una propiedad española.

²²⁷. Patch, R.W., "La formación de estancias y haciendas".

contrastantes, pues mientras al mayoral del rancho Sulá se le incautaron 48 mecates, a Miguel Canché apenas tres. El algodón parece haber predominado en la economía de los indios del rancho porque los mecates dedicados a su cultivo sumaron 137, mientras que los destinados al maíz fueron únicamente 48. Otro aspecto que llama la atención de las milpas registradas en el inventario es que se señalaron 4 de algodón cultivadas en los mismos solares "tras de su casa", en el patio, que sumaron 25 mecates, más una milpa de maíz de 10 mecates, también en el patio. Esto nos indicaría que seguramente uno de los atractivos de la dispersión para los indios era la posibilidad de acceder a tierras de cultivo más cercanas a su lugar de residencia.

Con excepción de Juan Hau, a todos los indios se les incautaron semillas de maíz por un total de 447 sextos, en cantidades que varían para cada uno entre 80 y apenas 3 sextos, lo cual confirma la marcada estratificación existente al interior del rancho. También se les incautaron 40 sextos de maíz desollado. A pesar de la predominancia del cultivo del algodón, se menciona poco este género entre los productos confiscados, ya que se reduce a dos cargas, un envoltorio de dos libras y un ovillo de hilo de cuatro onzas. Seguramente el algodón cultivado se destinaba a su venta en bruto tan pronto era cosechado, probablemente al mismo dueño del rancho. Asimismo se mencionan algunas colmenas. Los enseres domésticos incautados incluyen piedras de moler con sus bancos, ollas, apastes, cántaros y una botija, así como dos camas con sus petates, una mesa, una silla de cuero y una petaquilla de caña. La posesión diferenciada de enseres apunta también a la diferenciación interna.

Entre los presos del rancho Sulá cuyos bienes se incautaron estaba el mayoral²²⁸ Pascual Mex, personaje que según los testimonios había dirigido el ataque para liberar a Miguel Oy, mayoral del rancho Xcan. Se tomó su declaración y dijo que estaba dormido la noche que fueron a buscar a los huidos del pueblo de Ixbaca y la mujer de Oy lo fue a ver y le pidió ayuda para rescatar a su marido. Entonces "mandó juntar la gente" para salir al camino a rescatar a los presos porque el cura les había dicho que entre los ranchos se ayudasen en cualquier situación. Aceptó su culpa al no haber obedecido la orden que el capitán Francisco Rejón les había dado, a él y al mayoral del rancho Bacoc, de no oponer resistencia a cualquier justicia que viniera con orden superior en busca de indios de los pueblos, aunque tuviesen la protección de su cura. Intentó justificarse al afirmar que cuando salió a rescatar a los de Xcan

²²⁸. El término mayoral indicaría algún tipo de cargo para organizar el trabajo indígena a favor del dueño español, pero el reconocimiento de los demás indios y la obediencia evidente al acatar sus órdenes nos hace pensar que fuera tan sólo una designación española para el indio principal del rancho.

creyó que los españoles iban sin orden superior.²²⁹ Las declaraciones de los otros indios presos también señalaron la responsabilidad del cura, pues aseguraron que habían respondido al llamado de su mayoral porque les dijo que no podían desobedecer a su ministro, quien les había ordenado se ayudasen mutuamente los ranchos comarcanos.²³⁰

La sentencia contra los implicados se cumplió el 20 de enero de 1723 en la villa de Valladolid, cuando los indios presos fueron sacados de la cárcel "en caballos enjalmados y a voz de pregones se publicó su delito de ellos a son de trompetas" y fueron remitidos a los soldados Pascual Peraza y Pedro de Lara con el encargo de conducirlos con seguridad hacia Campeche y entregarlos al sobrestante de la obra de la muralla "con grillos bien remachados".²³¹ Se explica lo riguroso y excesivo de las penas impuestas en la sentencia si se tiene en cuenta que el problema de la dispersión no era tomado a la ligera en el círculo del poder, pues cuestionaba la estabilidad de las repúblicas de indios y, por tanto, del sistema colonial mismo, así como los mecanismos de canalización del trabajo forzoso, que paradójicamente estaban siendo cada vez más anacrónicos ante la emergencia de la agricultura comercial.

Es posible plantear que la eficiencia del trabajo colectivo organizado por la élite maya, que los franciscanos designaban en el siglo XVII como *mulmeyah*, fue lo que generó los recursos necesarios para sustentar al sistema colonial en Yucatán. La dirigencia indígena centralizó los beneficios del trabajo colectivo y una gran parte era canalizada hacia el mundo español. Esto derivó en una alta dependencia de este sistema con respecto de las repúblicas de indios y constriñó el desarrollo del trabajo libre. La participación de caciques y principales organizando la producción los volvió indispensables para la existencia del modelo de régimen colonial instaurado en la península yucateca. En su papel de intermediación, optaron por la negociación para incidir en la regulación de las relaciones entre españoles y los pueblos de indios, estrategia que ha sido denominada "resistencia negociada". Sin embargo, el margen de negociación de los principales se fue estrechando debido a la conjunción y al aumento de exigencias impuestas que forzaban la canalización del producto del trabajo colectivo, y del trabajo mismo vía servicio personal. La reducción del margen negociador de la dirigencia de

²²⁹. AGI, México 1020, Declaración de Pascual Mex, mayoral del rancho Sula, Valladolid a 14 de diciembre de 1722, ff. 372v-374r.

²³⁰. AGI, México 1020, Declaración de los indios Antonio Nah, Juan Tun y Francisco Pot, Valladolid a 14 de diciembre de 1722, ff. 374r-375v.

²³¹. AGI, México 1020, Ejecución de la sentencia contra los inculpados de los ranchos Xcan y Sula, Valladolid a 20

los pueblos de indios derivó, a principios del siglo XVIII, en una paulatina pérdida de cohesión en las repúblicas al socavar el reconocimiento que le brindaban los *macehuales* y de esa manera se fracturaron los vínculos de sujeción interna.

La gradual pérdida de poder de los caciques puede explicar la variación en los movimientos de resistencia nativa. A lo largo de los siglos XVI y XVII la opción principal de los indios para evadir las cargas coloniales, representadas en el *mulmeyah* o *tequio* de los pueblos, fue la huida definitiva hacia las áreas fuera de control colonial, aunque también recurrieron a la insurrección. Sin embargo, a principios del siglo XVIII se perfiló otra opción mucho menos costosa para los *macehuales* que la fuga a la montaña. Se trata de un movimiento poblacional mediante el cual los indios abandonaban sus repúblicas, y las cargas que padecían en ellas, para formar nuevos asentamientos en el área colonial, desde donde tendían a evadir las obligaciones estipuladas para todos los *macehuales* de los pueblos. Los rancheros y estancieros de origen español y mestizo seguramente impulsaron ese proceso, pues se registraba la creación y desarrollo de espacios productivos y laborales en estas empresas agropecuarias que tenían una lógica distinta de relación con la fuerza laboral y requerían un cada vez mayor número de trabajadores.

El alto grado de dependencia que el sistema colonial tenía de las repúblicas de indios, cohesionadas como corporaciones, para generar eficazmente los recursos necesarios para la reproducción del propio sistema explicaría la violencia con la que las autoridades coloniales intentaron proscribir este movimiento de dispersión. Fue hasta la segunda mitad del siglo XVIII, bajo la reorganización integral del Imperio español, cuando el control que ejercían los caciques sobre el trabajo organizado de los *macehuales* fue atacado de raíz para impulsar el trabajo libre, ante el decline del comercio de hilados y el auge de la agricultura comercial.

COLOFÓN

A pesar del intento reformador del obispo don Juan Gómez de Parada, el servicio personal forzoso y el repartimiento de géneros continuaron vigentes en la provincia yucateca a lo largo del siglo XVIII. El gobernador Antonio de Figueroa, quien sucedió a Cortayre en el puesto, restableció los servicios personales avalado en testimoniales de españoles e indígenas que consideraron su cancelación como la causa de la ruina de la provincia. Sin embargo, emitió bandos en 1728 y 1729 sancionando salarios y condiciones para la prestación del servicio y amenazando a quienes transgredieran estas disposiciones con retirarlos de las listas de beneficiados con mandamiento de trabajo.¹ Para justificar la necesidad de continuar el servicio doméstico de las indias se recurrió una vez más a los argumentos de siempre, como afirmar que "sin este servicio es imposible se mantenga aquella provincia, por ser en ella muy débil la naturaleza de las españolas, y preciso el beneficio del pan diario, que es el maíz molido en unas piedras".² En febrero de 1729 Figueroa realizó una pesquisa en 30 pueblos de los diferentes partidos y recibió las declaraciones de 10 testigos españoles. El gobernador afirmó, con base en esta información, que el servicio personal forzoso era útil para los indios porque los salarios que percibían les permitían cumplir con sus obligaciones de tributos y limosnas.³ Una clara referencia al circuito integrador. En este sentido, para el caso de los repartimientos, no es de extrañar que en los interrogatorios los caciques y cabildos indígenas siempre afirmaran que les resultaba de gran beneficio mantener este mecanismo de intercambio desigual porque así se allegaban recursos para cumplir con sus obligaciones.

La Corona, aunque sancionó una vez más la continuación de los repartimientos oficiales a partir de la información que envió Figueroa, decidió de nueva cuenta regularlos en un intento de evitar abusos. Una cédula real de julio de 1731 había ordenado se moderasen, lo que condujo a la reducción de las cantidades contratadas. Al parecer la disminución fue efectiva pues en 1738 el gobernador don Manuel de Salcedo informó que a lo largo del gobierno de Cortayre se habían contratado 18 920 patíes y 1 593 arrobas de cera cada seis meses, cantidades similares durante el mandato de Juan Fernández Sabriego, en tanto que al momento del informe estas cantidades se habían reducido a 10 047 patíes y 500 arrobas de cera.⁴ Una averiguación realizada entre los

¹. AGI, México 892, El Consejo de Indias sobre lo representado por el gobernador de Yucatán y de lo que propuso al rey en consulta de 10 de julio de 1729, años de 1725-1731.

². AGI, México 887, Carta del Consejo al rey sobre los servicios personales de los indios de Yucatán, año de 1731.

³. AGI, México 892, Representación del gobernador Figueroa sobre la continuación del servicio personal, año de 1729.

⁴. AGI, México 892, Justificación del gobernador don Manuel Saucedo sobre los repartimientos a los indios, 1739;

caciques y justicias de los pueblos en el año de 1755⁵ reportó en algunos casos la disminución de las cantidades repartidas⁶ y la mayoría se declaró conforme con la asignación establecida en sus contratos.

Hay que destacar la estrecha vinculación que existía entre los mecanismos paralelos de exacción que hemos analizado, ya que la mayoría de la documentación consultada asocia siempre el servicio personal con el repartimiento, tanto en las quejas por los abusos como en los alegatos presentados en defensa de estas actividades. En carta dirigida al rey por el gobernador Salcedo el 8 de julio de 1738, se adjuntó una representación de los ministros del Juzgado de Indios que muestra la continuidad de la asignación del servicio doméstico forzoso prestado a los vecinos de la ciudad de Mérida y las villas de Campeche y Valladolid y del acarreo de mercancías, así como de los repartimientos realizados por los gobernadores. Sobre el servicio personal los ministros aseguraban que todos los beneficiados cumplían con la obligación de pagar el viático de los semaneros de acuerdo con las leguas que había entre su pueblo y el lugar de su servicio. En lo que se refiere al sistema de acarreo, afirmaban que estaba funcionando con normalidad y se observaba el pago correspondiente por carga según la distancia recorrida y de acuerdo con los aranceles vigentes. En el caso del repartimiento oficial, los defensores de los indios patentizaron al rey los beneficios que recibían los naturales de esta práctica, así como la cancelación efectiva de abusos registrados en el pasado, y remitieron testimonio de la observancia puntual de la regulación que estipulaba la cantidad de 10 000 patíes y 500 arrobas de cera repartidos por el gobernador cada seis meses en todos los pueblos de indios. La Corona acusó recibo de la misiva del gobernador en una cédula real de 21 de julio de 1742 por la cual, no sólo avaló los repartimientos y la regulación hecha, sino que ordenó al gobernador "se cumpla y ejecute inviolablemente por vos y por vuestros sucesores en ese gobierno lo dispuesto acerca del expresado repartimiento". El rey añadió una salvedad: en el caso de que la población indígena aumentase el gobernador podría elevar los repartimientos a 12 000 patíes.⁷

Así, las diligencias realizadas por el gobernador Figueroa condujeron a la determinación real de sancionar la continuidad del repartimiento oficial y del servicio personal, incluyendo el destinado al trabajo doméstico, pero a pesar de los informes en contrario, se siguieron registrando los excesos anteriores. Prueba de ello es que el Juzgado de Indios levantó una queja ante el propio gobernador Figueroa el 1 de abril de 1732 por los abusos que se cometían en los contratos de los

Informe del juzgado de indios sobre los repartimientos que practica el gobernador de Yucatán, 1739.

⁵ AGI, México 609, Visita a los pueblos de Yucatán sobre los repartimientos, 1755.

⁶ Por ejemplo, según el cacique de Tunkás se les habían rebajado 40 de los 140 patíes que hacían anteriormente.

repartimientos de cera y patíes y también envió una representación a España en el mismo sentido el 1 de julio de 1735 ante el Consejo de Indias.⁷ Más adelante, en el mes de abril del año de 1745, las flagrantes transgresiones a las normas obligaron al gobernador Antonio de Benavides a emitir unas ordenanzas que contenían instrucciones dirigidas a los alcaldes ordinarios y vecinos de la villa de Valladolid (Ver anexo No. 6) en un intento de evitar los abusos que seguramente eran denunciados. En lo que respecta al trabajo doméstico, estas instrucciones prohibían que los semaneros asignados al servicio de las casas particulares fuesen utilizados en trabajos agrícolas ni las mujeres en la confección de tejidos sino solamente en la tarea de moler el maíz y elaborar las tortillas, con el mismo salario de cuatro reales a los varones y tres reales a las indias; además no se debía ocupar en nada a los maridos que acompañasen a las semaneras. Esto es, se intentaban erradicar los mismos excesos que en este sentido denunciara el obispo Gómez de Parada. Los indios e indias que prestaban servicio diario, los *kines*, debían recibir el salario de un real cada día más comida y su jornada no debía exceder "desde que raya el día hasta el toque de la oración".⁸ Las *chichiguas* debían recibir cuatro reales semanales, no ocuparse más que en la crianza y no se les podría impedir llevar y atender a sus propios hijos de pecho. Se establecía la supresión de la tanda, entendida como la concentración semanal de los indios aportados por los pueblos en casa del juez encargado de su distribución; hay que notar que la intermediación de este funcionario, así como sus excesos y agravios, fue denunciada por el obispo Gómez de Parada y el Cabildo de la villa había negado su existencia. Al suprimir al tanderero, las justicias indígenas debían entregar directamente a los semaneros en casa de los beneficiados con mandamiento de trabajo. También se sancionaron los precios por el acarreo de mercancías y bastimentos, pues un caballo podría cargar solamente dos tercios de algodón, cada tercio sin exceder ocho arrobas, y se mandaba pagar medio real por cada legua, a pesar de contravenir los aranceles anuales vigentes porque sólo tasaban fardos, marquetas y barriles de aguardiente. En los fletes de maíz y demás mantenimientos debía guardarse la costumbre sin hacer novedad en los precios corrientes.

En lo que se refiere a los repartimientos, las ordenanzas de Benavides prohibieron que los alcaldes ordinarios "ni otra persona alguna de autoridad hagan de mano poderosa y con violencia a los indios repartimientos",¹⁰ tanto de patíes como de cera, jarcia, cueros ni otras

⁷. AGI, México 1021, Cédula real al gobernador de Yucatán, San Ildefonso a 29 de julio de 1742, ff. 344r-347r.

⁸. AGI, México 892, Correspondencia del gobernador de Yucatán, 1731-1740.

⁹. AGI, México 894, Instrucciones del gobernador Benavides a los alcaldes de Valladolid, Mérida a 26 de abril de 1745, f. 179r.

¹⁰. *Ibid.*, f. 181v.

cosas en perjuicio de los indios, pues se habían recibido varias quejas. Así el gobernador decretaba la extinción total de esta práctica para los cargueros de la villa pues el único repartimiento forzoso permitido sería el oficial. Sin embargo estableció un arancel para los repartimientos permitidos que se hiciesen sin autoridad ni violencia y de manera voluntaria. Por ejemplo, por hilar cuatro libras de algodón en hilo pabilo se debía pagar un real y medio, en hilo de manta dos reales y en hilo común de una hebra tres reales, pero dando completas y de buena condición las cuatro libras de algodón. Se prohibía también que las indias tejiesen colchas, a menos que fuese sin violencia ni apremio y pagando real y medio por cada vara de colcha de confitillo de tres cuartas de ancho. Se estipuló asimismo el pago de confecciones más elaboradas, como el águila de la colcha que se pagaría de manera separada a cuatro reales si era sólo de hilo y si era con seda un peso. A mayor medida de la colcha se aumentaba el salario.

Por otro lado, las ordenanzas constriñeron la emisión de mandamientos para trabajadores agrícolas al mínimo indispensable, pues únicamente se debían asignar a aquellas personas pobres que no tuviesen criados con quien labrar sus milpas. Se estableció un arancel más estipulando los distintos tipos de trabajo agrícola y sus salarios correspondientes, tanto en el caso de la labranza como de la desyerba y la cosecha, y los estipendios variaban según el producto cultivado, limitándose a señalar el caso del algodón, el maíz y algunas otras legumbres. Los mandamientos de trabajo para la edificación de viviendas sólo podrían ser emitidos por el superior gobierno, con facultad exclusiva, y se estipulaba un arancel para el pago a los trabajadores en relación al tamaño de la construcción, por ejemplo por "un hueco que constara de cinco varas de largo, de horcón a horcón, y otras cinco varas de ancho con más las dos testeras" se debía pagar ocho pesos, y si era mayor, un peso por cada vara de más. Finalmente se insistía a los alcaldes que estaban obligados a distribuir las cuotas de trabajo de manera equitativa entre todos los pueblos de esa jurisdicción, pues algunos encomenderos y personas con autoridad evitaban que sus pueblos aportasen trabajadores, por lo que se mandó que "igualmente lleven la carga los pueblos del distrito sin beneficiar a unos en perjuicio de otros".¹¹

A pesar de estas instrucciones, las transgresiones a las normas que pretendían regir el trabajo forzoso continuaron. Pese a la indicación en el sentido de que sólo los vecinos pobres podrían recibir mandamientos destinados al trabajo agrícola, gracias a la emisión de este tipo de mandamientos para milpas los dueños de ranchos y estancias accedieron a la mano de obra

¹¹. Ibid, f. 183v.

necesaria para aventurarse a cultivar maíz, algodón, arroz, caña de azúcar y otros productos con una mínima dependencia del trabajo libre o de peonaje. Así, la creciente producción de estas unidades fue subvencionada por las repúblicas al abaratar los costos de producción con su aportación de trabajo asignado por mandamiento. El incremento de la actividad agrícola generó un aumento en las quejas sobre el servicio personal destinado a estas labores. Entre el 27 y el 29 de noviembre de 1748 se presentaron certificaciones de las justicias de 11 pueblos de la jurisdicción de Valladolid para levantar cargos en contra del teniente de capitán general Nicolás de Alarcón. Ocho pueblos especificaron la cantidad de mecates que trabajaron los indios de sus repúblicas, cantidad que ascendió en conjunto a 970, y todos coincidieron en que los trabajadores no habían recibido el salario correspondiente ni los viáticos que la regulación de los mandamientos les asignaba según la distancia de sus pueblos al sitio de labor. Las mismas quejas levantaron por el trabajo realizado para el alférez mayor Francisco Ortiz, subordinado del teniente Alarcón. Los tres pueblos que no especificaron la cantidad de mecates trabajados afirmaron haber recibido sólo una parte de lo que debían percibir por salario y viáticos.¹² Ambos denunciados ocupaban cargos de gobierno, lo que seguramente habían aprovechado para obligar a los pueblos a proveer mano de obra evadiendo la paga completa y puntual. Una evidencia más del vínculo existente entre las posiciones de poder y el acceso al trabajo forzoso.

No obstante las repetidas indicaciones prohibiendo los repartimientos no oficiales por mano de caciques, esta vía de contratación continuó con los excesos y agravios que implicaban para los *macehuales* en derramas y compulsión. El repartimiento realizado por los encomenderos fue denunciado ante el rey quien, el 6 de junio de 1756, envió una orden al gobernador Melchor de Navarrete para que hiciera averiguación sobre las denuncias recibidas en torno a los perjuicios ocasionados a los indios por los repartimientos que llevaban a cabo estos personajes en los pueblos. Según las acusaciones, no aceptaban el pago de tributo en reales sino que les daban algodón para fabricar mantas y se excedían en la cantidad establecida en la tasación tributaria. De manera que muchas veces ese trabajo era mucho más de lo que podían realizar y por ello descuidaban sus milpas y crianza de ganados. Sus quejas no eran atendidas "por conjurarse contra ellos todos los interesados en disfrutar su sudor". Pero hay que destacar el señalamiento explícito de los repartimientos por contrato con la élite indígena como fuente de muchos perjuicios, pues a la falta de libertad para pagar en reales -como la ley establecía- se agregaba

¹². AGI, México 894, Trasunto de certificaciones de once pueblos de la jurisdicción de Valladolid, 27-29 de

*la violencia de que haciéndose repartimientos por mano de cacique y justicias, estos se obligan a entregar los tejidos correspondientes a los reales y algodón que han recibido, y que en caso de que algunos indios mueran o hagan fuga (como muchos acostumbran) las justicias echan derrama sobre el resto del pueblo a fin de reintegrar lo que por muerte de unos y fuga de otros les falta.*¹³

Acatando esta orden real, el gobernador ordenó en 1757 que todos los caciques y justicias acudieran a la ciudad de Mérida a rendir declaración sobre los repartimientos. No debe extrañar que las declaraciones de los indios fueran unánimes en favor de la continuidad de los contratos y se representaran los beneficios seguidos a los pueblos de su práctica, pues los llamados a testificar eran precisamente los mismos caciques y justicias inculpados en las quejas. También se evidencia en las declaraciones, una vez más, el amarre del circuito integrador entre las repúblicas y el sistema colonial, pues respondieron que los repartimientos eran el único modo que tenían para satisfacer cabalmente sus tributos.¹⁴ La constante entrega de productos sin retribución alguna por la vía de tributos, limosnas y otras cargas representaban una sangría constante para la capacidad productiva de las repúblicas. Estas unidades apelaban al control corporativo de su población *macehual* para cumplir con los contratos de géneros y de esa manera obtenían los ingresos necesarios para afrontar un nuevo periodo de tributación.

El problema de la dispersión, analizado en el capítulo IV, continuó y se incrementó. En 1741 el gobernador Manuel Salcedo envió al rey un informe sobre este asunto, pues la ya citada cédula real de 1731 que ordenó la continuación del servicio personal, insertada nuevamente en otra cédula de 1740, también pedía se realizaran las diligencias convenientes para reducir a sus repúblicas a todos los indios que andaban dispersos cerca de las estancias, sitios, ranchos y milpas. Añadía el rey que, según diversos informes, las causas de la fuga eran el trabajo y cargas que padecían en sus pueblos, por lo que huían de sus justicias y se acogían a la protección brindada por los españoles dueños de estancias, a cambio de sacar provecho de ellos, y así quedaban relevados de toda carga y servicio y de los oficios de sus pueblos, en vida ociosa pues no labraban más que un pedazo de tierra para su sustento y se encontraban lejos de las iglesias de su administración. La dificultad de realizar la reducción fue señalada en el informe del gobernador, pues aseguró haberse reunido en varias ocasiones con el obispo,

noviembre de 1748, ff. 230v-235v.

¹³ AGI, México 1021, Auto del gobernador Melchor de Navarrete para averiguar sobre los perjuicios del repartimiento, Mérida a 27 de mayo de 1757, ff. 348v-349r.

¹⁴ AGI, México 1021, Declaraciones de 32 pueblos de la provincia de Yucatán sobre los repartimientos, Mérida, mayo y junio de 1757, ff. 350v-398r.

quien tenía la misma orden real de procurar la reincorporación de los indios a sus pueblos, a deliberar "sobre los medios más suaves que se pudieran practicar y siempre quedábamos dudosos sobre cuál elegir". Además aseguró que, como en ese tiempo se declaró la guerra con Inglaterra y tuvo que ocuparse en preparar la defensa ante posibles ataques, "el hacer cualquiera novedad de reducir a los indios a los pueblos impedirían mucho el corriente de las conducciones de víveres y gentes de armas" a la costa. Por otra parte el obispo fue promovido a la mitra de Michoacán y debía esperar a su sucesor, porque de la Iglesia dependía en gran medida el llevar a cabo las medidas reductoras. Finalmente le prometió al rey someter a su consideración las medidas que se juzgaran más convenientes para conseguir el importante fin de que los indios viviesen en los pueblos.¹⁵

La creciente adscripción de los indios a los sitios, estancias y haciendas de los españoles generaba problemas para la cohesión de la corporación indígena, que son evidentes, por ejemplo en las dificultades de los principales de los pueblos para obligar a la población dispersa a cumplir con los servicios personales y *tequios*. La importancia del papel de las repúblicas de indios para la estabilidad del sistema obligó a tomar medidas para intentar paliar este problema. Por ejemplo, una real cédula de 26 de junio de 1749 ordenaba que los indios sirvientes de las fincas de campo no fueran exceptuados de los servicios personales para la tanda que debía entregar el pueblo de su adscripción y que las haciendas con una población tributaria equivalente a más de treinta mantas se constituyeran en pueblos, y por tanto se organizaran a la manera que indicaba el sistema colonial para las repúblicas. Sobre este asunto el gobernador Juan Antonio de Benavides opinaba en 1750 que se debía eximir a los *colcables* de la obligación de acudir a la tanda, pero que continuasen contribuyendo con los demás *tequios* de sus pueblos de origen.¹⁶

Otro aspecto en donde aflora el conflicto generado por la dispersión de la población es el pago de los tributos. Hacia 1786 se publicó un bando para que los hacendados se hicieran cargo del pago tributario de sus sirvientes indios. Pero muchos hacendados se negaban a asumir el pago respectivo. Diego de Lanz, contador oficial de la provincia, informó al gobernador que existían "repetidos reclamos de los caciques y justicias, de que los pueblos se van quedando sin gente o yermos, al paso que las haciendas parecen numerosos pueblos".¹⁷ El gobierno provincial pudo

¹⁵. AGI, México 892, Carta del gobernador de Yucatán Manuel Salcedo al rey sobre el problema de la dispersión indígena, Mérida a 26 de septiembre de 1741.

¹⁶. AGI, México 893, El gobernador don Antonio de Benavides informa no ser conveniente que los indios de las haciendas den el servicio personal, Mérida, 1750.

¹⁷. Ver "Reglamento provisional o reflexiones instructivas, dirigidas al mejor, más puntual y debido cumplimiento de la real cédula de dieciséis de diciembre de 1785, por la que Su majestad ordena se incorporen a su real Corona y se administren de su real cuenta todas las encomiendas de indios de esta provincia de Yucatán", en *Documentos*

transferir la cobranza de tributos a las propias fincas, pero para los caciques y cabildos de las repúblicas el cambio de jurisdicción representaba una pérdida irreparable de poder, como se refleja en toda su magnitud en un lamento del cacique y Cabildo de la república de indios de Maxcanú al oponerse al remate de una hacienda de cofradía. Asientan respecto de los sirvientes indígenas de la hacienda Chactún: "no queremos que sus criados milpeen estos nuestros montes, pues no nos resulta ningún beneficio, con que su amo les busque en otra parte tierras y montes que milpar".¹⁸

La prestación de trabajo forzoso y los repartimientos continuaron funcionando como los mecanismos principales que integraban a las repúblicas con el sistema colonial y, en el segundo caso, como la vía idónea para incrementar la producción comercial, con los excesos que siempre los caracterizaron. De aquí que en 1781 el obispo fray Luis de Piña y Mazo denominara estas contrataciones forzosas como "la más dura e inhumana esclavitud" que impedía a los indios contar con el tiempo suficiente para sus cultivos, la atención de sus casas y cumplir con los preceptos de la Iglesia.¹⁹ Esta situación fue reportada por el obispo después de una visita a los pueblos de La Sierra, y precisamente el capitán a guerra de ese partido protagonizó, en esos años, un escandaloso caso legal por sus abusos, principalmente en lo que se refiere a los repartimientos. Se trata de la acusación levantada contra Enrique de los Reyes por fraude a la Corona y abusos contra los indígenas. De origen modesto, Reyes amasó una fortuna a partir de su nombramiento como capitán a guerra del partido de La Sierra en 1779 y se hizo cargo del repartimiento oficial hasta 1785. Los bienes embargados en 1789 a partir de las denuncias en su contra montaron 22,594 pesos,²⁰ cuando el valor de una hacienda ganadera con una planta importante y un hato de 700 cabezas de ganado oscilaba entre 5,000 y 8,000 pesos.²¹ El origen de esta fortuna se reputaba en el fraude realizado en la administración del repartimiento oficial, y en haber implantado una serie de repartimientos paralelos de otros géneros como sal, cerdos, manteca y otros productos en su propio beneficio, contraviniendo la orden del gobernador Rivas Betancurt de 10 de julio de 1782 que recordaba a todos los capitanes a guerra y a los caciques que sólo estaban permitidos los repartimientos oficiales de cera y paties y por tanto prohibidos todos los demás repartimientos forzosos.²²

inéditos o muy raros, pp. 63-65.

¹⁸. Alegato de los indígenas del pueblo de Maxcanú en oposición al remate de una hacienda de cofradía, 1782, en Bracamonte, P., *La memoria enclaustrada*, pp. 171-173.

¹⁹. AGI, México 3063, Visita del obispo de Yucatán fray Luis de Piña y Mazo al partido de la Sierra, 1781.

²⁰. Ver AGI, México 3067, Autos en contra de don Enrique de los Reyes, 1785; y México 3069, Avalúo prudencial de los bienes embargados a don Enrique de los Reyes, 1789.

²¹. Para el valor de estas propiedades véase Bracamonte, P., *Amos y sirvientes*, p. 76.

²². AGI, México 3067, Autos en contra de don Enrique de los Reyes, 1785. Ver en el mismo documento la orden del gobernador Rivas Betancourt en contra de los repartimientos ilegales en Yucatán, 1782.

La instauración de la Intendencia de Mérida en 1789 y la real ordenanza de intendentes prohibió el repartimiento forzoso para impulsar el intercambio comercial mediante la contratación libre con los indígenas, una de las fallidas reformas del obispo Gómez de Parada. Pero este nuevo intento reformista se topó también con la fuerza de la inercia del sistema colonial yucateco, pues los recién nombrados subdelegados de intendencia no fueron otros que los antiguos capitanes a guerra, quienes continuaron realizando repartimientos a pesar de que su salario se garantizaba con un cinco por ciento de la recaudación tributaria. Los abusos de los delegados, reproduciendo los excesos de los antiguos capitanes a guerra, se concentraron en el mismo binomio: transgresiones al funcionamiento del servicio personal forzoso y la realización de los proscritos repartimientos. De nuevo aparecen estrechamente vinculadas estas dos formas de canalización de trabajo compulsivo. Los abusos fueron denunciados por los cabilderos de la villa de Campeche, por lo que el gobernador Arturo O'Neill ordenó una visita en 1796 a los distintos partidos para averiguar la actuación de estos funcionarios. Los cabilderos levantaron tres acusaciones contra los subdelegados: 1) violar la prohibición de "tratar y contratar con mantenimientos" estancándolos en perjuicio de los indios y de los vecinos, 2) no permitir la canalización de trabajadores agrícolas que el Gobierno había concedido por mandamiento a los estancieros por tenerlos ocupados en sus propios cultivos, y 3) monopolizar el servicio de acarreo prestado por los indios en su beneficio y en detrimento de la utilidad pública. Los calificaron de "indolentes, codiciosos, logreros, monopolistas y con generalidad faltos de probidad".²³

Los distintos visitantes declararon la inocencia de los subdelegados y los exculparon de los cargos que les imputaban, aunque en algunos casos señalaron que su paga no les era suficiente por lo que de manera implícita avalaron los negocios ilícitos que realizaban. Sin embargo, la información que brinda esta visita es muy relevante para ilustrarnos sobre el servicio personal destinado a la agricultura y los repartimientos hacia finales del siglo XVIII. Agustín Crespo, visitador del partido de los Beneficios Altos afirmó que el sistema de mandamientos era una regla idónea que combinaba el descanso con la tarea, y que su distribución era tan adecuada que no había queja ni de los labradores beneficiados ni de los indios, pues la cuota que debían aportar no llegaba a la tercera parte de los "útiles sobrantes" de cada pueblo, además de que se excluía de esta obligación a los cargueros de República y de Iglesia.²⁴ Se evidencia además la relativa arbitrariedad con que funcionaba la expedición de mandamientos para el trabajo agrícola porque

²³. AGN, Intendentes 1064, exp. 18, Visita a los partidos de Yucatán para averiguar las denuncias contra los subdelegados, año de 1796, ff. 4v-5r.

²⁴. AGN, Intendentes 1064, exp. 18, Informe de Agustín Crespo de la visita a los Beneficios Bajos, Mérida a 12 de

fue general la demanda de establecer un padrón regular de beneficiados así como aranceles que estipularan los distintos tipos de trabajo y sus salarios correspondientes. El mismo Crespo sugirió que se llevase "un padrón de los mandamientos expedidos para labranzas como el que se lleva de los mandamientos de servicio en las casas particulares".²⁵

La información proporcionada por esta visita señala con claridad que a finales del siglo XVIII persistía también el sistema forzoso de acarreo de bastimentos y mercancías. El expediente incluye un auto del gobernador O'Neill de 1793 donde mandaba se cumpliera el bando promulgado por su antecesor Lucas de Gálvez en 1790 sobre el transporte de carga que prohibía obligar a los dueños de mulas a prestar el servicio y sólo se permitiría contratarlo de manera voluntaria, con excepción del necesario al servicio real que se prestaría con mandamiento del gobernador. Según el texto del auto, mientras se observó el bando "se experimentó la abundancia de víveres en la provincia que proporciona la libertad de comercio", pero asegura que en los años recientes se había relajado su cumplimiento por lo que había que repetir la orden.²⁶ Hay que notar que entre una y otra orden sólo mediaron tres años, por lo que la libertad de contratación -si la hubo- fue extraordinariamente efímera. Ya se mencionó que una de las acusaciones contra los subdelegados fue precisamente el control que ejercían sobre las mulas de los indios. En el memorial que el representante de los subdelegados envió al rey en defensa de los inculpados, éstos replicaron que en la provincia de Yucatán no había arrieros de profesión como en otras partes de América, con recuas de mulas para ofrecer el servicio de carga, sino sólo "las que se obligan a los precisos *tequios* son las muy pocas que los indios y vecinos pobres tienen para su particular comodidad". Estas mulas eran las que los subdelegados debían congregarse y distribuir según los requerimientos que el gobernador libraba dirigidos a las repúblicas de indios, pero como solía ocurrir que las mulas estuviesen al servicio de sus dueños, no podían atender a los requerimientos de contratantes y de ahí surgían las quejas.²⁷

Otro asunto que se refleja en la información de la visita es que en ese momento se registraba en la provincia un aumento en los cultivos y en su diversificación; incremento que se enfrentaba al creciente problema de la escasez de mano de obra. Por ejemplo, se afirmaba que el pueblo de Sahcabchén no podía tolerar se expidiesen más mandamientos de trabajo pues a decir

febrero de 1796, ff. 46v-47r.

²⁵. AGN, Intendentes 1064, exp. 18, Informe general del protector de los naturales Agustín Crespo, Mérida a 14 de mayo de 1796, f. 87r.

²⁶. AGN, Intendentes 1064, exp. 18, Auto del gobernador Arturo O'Neill sobre el transporte de carga, Mérida a 19 de julio de 1796, s/f.

²⁷. AGN, Intendentes 1064, exp. 18, Memorial al rey de Manuel Antolín en representación de los subdelegados acusados, Mérida a 20 de junio de 1796, s/f.

del subdelegado sólo tenía 705 "cabezas libres, y con ellos se labraron el año pasado" 50 000 mecatres de maíz y 30 000 mecatres de arroz. La escasez ocasionaba que los beneficiados con mandamiento no se conformasen con los operarios que les tocaban aunque los pueblos aportasen la totalidad de la tercera parte de útiles sobrantes que les correspondían, por lo que presionaban con vejaciones a los caciques y justicias quienes se veían precisados "a dar todo el sobrante y quedarse el pueblo sin ninguno".²⁸

La diversificación de los cultivos retomaba los primeros intentos que se dieron para desarrollar géneros como la grana, el añil y la caña de azúcar, pero se topaba con las mismas dificultades que enfrentaron los emprendedores del siglo XVI: la escasez de mano de obra y las restricciones derivadas de la política de protección a los indios que indicaban constreñir estos cultivos al inexistente trabajo voluntario y apelar al forzoso únicamente para ciertas tareas como el corte y el acarreo. La primera dificultad señalada nos indica la vigencia de la situación que hemos planteado sobre el cerrado circuito colonial que dependió sobre las repúblicas corporadas, pues el visitador del partido del Camino Real afirmaba que la primera dificultad "y más esencial es la falta de brazos y con sólo ésta se vino todo el proyecto al suelo" y se originaba en el hecho de que "sacarlos de sus costumbres y *tequios* a que están habituados sería aniquilarlos".²⁹ Para salvar estas dificultades este visitador se inclinó por recomendar el trabajo compulsivo pues aun cuando declaró que los indios eran vasallos "recomendables" del rey y merecían tanta o más consideración que los demás, no por ello se les debía conceder una ciega e injusta protección porque "el rey bien informado de su carácter quiere que trabajen. Oblígueseles a ello".³⁰ En el mismo sentido emitió su parecer el visitador Diego Antonio de Acevedo, quien aseguró que en Tizimín se producía algodón, caña de azúcar y en menor cantidad añil, grana, henequén y yuca para la producción de almidón. En su opinión podría aumentarse la producción de cacao y añil pero "la morosidad de los indios no les permite dedicarse a procurar su aumento"; sin embargo dio órdenes para promover estos cultivos a pesar de lo que él calificaba como "la indolencia" de los nativos.³¹

Según el visitador Bernardino del Castillo la "escasez lastimosa" de trabajadores que requerían la mayoría de los cultivos podría remediarse con la expedición de mandamientos señalando el número adecuado de trabajadores de acuerdo al tamaño de las labranzas, vigilando su cumplimiento inviolable y castigando a los jueces españoles, caciques y justicias indígenas que

²⁸ Ibid, ff. 86v-87v.

²⁹ AGN, Intendentes 1064, exp. 18, Informe general de José Sabido de Vargas de su visita al partido del Camino Real, Hopelchén a 31 de diciembre de 1795, ff. 99r-v.

³⁰ Ibid, f. 103r.

³¹ AGN, Intendentes 1064, exp. 18, Informe de las diligencias realizadas en Tizimín y Valladolid por Diego Antonio

fuesen negligentes o incumplidos, haciéndolos responsables de los atrasos y perjuicios que resultarían.³² Habría que destacar en estas opiniones vertidas hacia finales del siglo XVIII, que ninguno de los visitantes se hubiese inclinado por el impulso del trabajo libre sino por normar e incrementar el sistema de mandamientos forzosos para la agricultura que pesaban sobre las repúblicas de indios. Esto es, que los impulsores del desarrollo agrario pretendían fincarlo en el trabajo compulsivo canalizado a través de la corporación indígena.

La diversificación registrada en las actividades agrícolas incluyó al cultivo del henequén, con el que los indígenas fabricaban jarcia, sacos y costales y era "abundante al solo auxilio de los mismos dueños sembradores" a diferencia de los demás géneros que requerían "conurrencia de muchos más operarios".³³ A fines del siglo XVIII las manufacturas elaboradas con esta planta ya se habían incluido en el sistema del repartimiento. Así lo demuestran los memoriales de varios pueblos presentados en la causa ya mencionada contra Enrique de los Reyes por enriquecimiento ilícito, en gran medida proveniente de sus repartimientos. La república indígena de Ixil afirmó en 1780 que desde noviembre de 1777 se les había contratado por vez primera para elaborar hilo de henequén y continuaban haciéndolo. La república de Yobaín se quejó del pago asignado a la elaboración de este hilo, pues les daban un real por tres libras siendo que no era este su precio y además "no tenemos ni hay henequén en nuestro pueblo y ha de ser muy fino". La queja de Bolompoxché señalaba lo gravoso del nuevo repartimiento porque habían tenido que comprar el henequén a medio real cada libra y también pagar el trabajo de "quien nos ayudase a torcerlo". Los de la república de Sitpach acusaron que en 1779 habían tenido que elaborar 300 costales de henequén, y solamente recibieron como paga un real por cada costal.³⁴

La información de la visita de 1796, a la par que refiere la inserción creciente del henequén en la producción y manufactura, evidencia también el declive del género que había ocupado el lugar principal en los repartimientos y en la economía provincial: el algodón y los tejidos derivados de esta planta.³⁵ Los visitantes hicieron referencias a la obsolescencia de la rudimentaria tecnología que se utilizaba para la elaboración de hilados y tejidos y a la incapacidad de competir con la producción mecanizada que ocupaba los mercados. Así el visitador del partido de los

Acevedo, Mérida a 4 de febrero de 1796, s/f.

³² AGN, Intendentes 1064, exp. 18, Informe de la visita de la Costa Alta realizada por Bernardino del Castillo, Mérida a 4 de mayo de 1796, ff. 37r-v.

³³ Ibid, ff. 36v-37r.

³⁴ Ver AGI, México 3067, Memoriales de los cabildos de Ixil, Yobaín, Bolompoxché y Sicpach, en Autos en contra de don Enrique de los Reyes, 1780. Véase Bracamonte y Solís, *Espacios mayas de autonomía*, p. 266.

³⁵ Pocos años antes el defensor de los naturales se había referido ya a las mantas y en general a los repartimientos como prácticas del pasado. Ver AGN, Historia 498, exp. VII, Consideraciones presentadas por el defensor de los indígenas sobre el establecimiento de escuelas del idioma español en los pueblos de Yucatán, 1791.

Beneficios Altos, después de advertir que en la provincia se cultivaba el algodón que era “uno de los más ricos renglones de comercio del mundo”, era en Yucatán “la miserable ocupación de los naturales” ante la falta de “máquinas e inteligentes”. Por tanto sólo la necesidad obligaba a los indios a cultivarlo a pesar de estar conscientes “que es de más valor el tiempo que se consume en su larga y penosa manufactura que la pieza trabajada”.³⁶ Esta elocuente opinión señala una de las causas que incidieron en la gradual cancelación del sistema de los repartimientos: la obsolescencia de la tecnología “arcaica” de los productores indígenas que había sustentado la economía provincial, ante el embate de la revolución industrial.

El crecimiento de la agricultura comercial obligó a establecer regulaciones para el trabajo forzoso de los indios destinado a labores del campo para garantizar que los requerimientos de mano de obra fuesen atendidos en la medida de lo posible, a la manera como la necesidad de servicio doméstico se había regulado con mandamientos y padrones. Se instituyó un sistema a través del cual se dividieron los indios aptos para prestar el servicio; éstos, llamados los útiles, se debían dividir en tres partes iguales, apegándose a las ordenanzas del doctor Palacios del siglo XVI. Cada parte debía ser distribuida por la autoridad entre los labradores solicitantes y no debía volver a servir en tanto las otras dos partes no hubiesen cumplido con su turno. Tampoco debían suplirse los enfermos y ausentes de alguna de las partes con indios de otra. La prestación de trabajo forzoso para la agricultura fue relevante incluso hacia el final del periodo colonial, pues estos ordenamientos que lo regulaban fueron sancionados a principios del siglo XIX por el gobernador don Benito Pérez Baldelomar en circulares emitidas en 1802 y 1806, pero sobre todo en sus ordenanzas formuladas en 1807 sobre los servicios personales de los indios.³⁷

Las Cortes de Cádiz, mediante un decreto de 9 de noviembre de 1812, abolieron las mitas, mandamientos o repartimientos de indios y cualquier otro servicio personal que con éstos u otros nombres estuviesen establecidos. Los ocho artículos del decreto cancelaban totalmente el servicio de indios a corporaciones, funcionarios y religiosos, indicaban que el trabajo para obras públicas se repartiese por igual entre los vecinos de los pueblos “de cualquier clase que sean”, y ordenaban realizar un reparto de tierras a título individual entre la población indígena. La intención declarada era “remover todos los obstáculos que impidan el uso y el ejercicio de la libertad civil”, así como

³⁶ AGN, Intendentes 1064, exp. 18, Informe de Agustín Crespo sobre la visita al partido de los Beneficios Altos, Mérida a 12 de febrero de 1796, f. 45v.

³⁷ AGEY, Fondo Colonial I, exps. 2-4, Instrucciones del gobernador de Yucatán sobre los servicios personales que prestan los indios, Año de 1807, ff. 3r-6v. Publicadas en Bracamonte y Solís, *Espacios mayas de autonomía*, pp. 364-366.

promover la agricultura, la industria y el poblamiento de los territorios americanos. En el año de 1820 se ordenó la publicación de este decreto en la provincia yucateca.³⁸

Muchas de las manifestaciones de la dependencia que la sociedad colonizadora estableció en Yucatán sobre las repúblicas de indios trascendieron el periodo colonial y el caso del transporte de pasajeros fue una de ellas. Una relación de mediados del siglo XIX ilustra esta dependencia al describir el sistema de transporte denominado *koché*, especie de litera cargada a hombros por cuatro indios. Este servicio se solicitaba al alcalde o juez del pueblo por el que se transitaba, quien comunicaba sus órdenes a "la república, especie de ayuntamiento de indígenas que hay en todos los pueblos de Yucatán, sin exceptuar la capital" y un individuo de ella convocaba a quienes quisieren prestar el servicio, por una paga ordinaria de medio real por legua a cada uno.³⁹ Afirma el cronista que los viajes en Yucatán no se parecían a los de otras partes del mundo por varias razones, entre las que señala las cualidades peculiares del terreno y "ciertas costumbres inveteradas y de imposible desarraigo, supuesto que contra lo que ha enseñado siempre la experiencia, se han transmitido en esta península de los conquistados a los conquistadores".⁴⁰

³⁸ Una copia del decreto de 1812 se encuentra en la publicación que se mandó hacer en Campeche por el Cabildo de la villa. Ver AMC, caja 2, exp. 77, Decreto de abolición sobre el repartimiento de indios y de todo servicio personal, año de 1820.

³⁹ Barbachano y Tarrazo, M., *Vida, usos y hábitos de Yucatán al mediar el siglo XIX*, pp. 59-60.

⁴⁰ *Ibid*, p. 57.

CONSIDERACIONES FINALES

La información analizada sobre el servicio personal por mandamiento y el sistema del repartimiento de géneros indica que el sistema colonial implantado en Yucatán se sustentó en la capacidad productiva de la población indígena organizada en las repúblicas, fuertemente corporadas. Por tanto, el papel que jugaron estas repúblicas en el funcionamiento del circuito económico colonial fue fundamental para la viabilidad del sistema en su conjunto. La integración de la población nativa, básicamente a través de sus instituciones corporativas -cacicazgo, cabildo, cofradías-, permitió generar un sistema económicamente viable que, al mismo tiempo, se apegaba a un proyecto colonial que pretendía eludir los graves daños que el colonialismo español había ocasionado a los nuevos súbditos americanos. El sistema colonial desarrollado en la provincia yucateca encontró en la defensa de la corporación una solución de largo plazo que logró conjuntar los ordenamientos encaminados a la preservación de la población indígena con el criterio de la utilidad económica. Si tomamos en cuenta la controversia alrededor de los devastadores efectos que la colonización tuvo sobre la población indígena, podemos plantear que en Yucatán se logró integrar el criterio del máximo beneficio económico posible con las políticas de protección y preservación de la población a través de un concierto con las repúblicas. Así los mayas trabajarían exhaustivamente en beneficio de los españoles, pero con "la buena orden" que según Zorita tenían en estas unidades corporadas, cuyos dirigentes participaron y colaboraron activamente en el funcionamiento de los mecanismos de exacción, lo que redujo las tensiones y preservó en gran medida la cohesión social de la población sometida.

El sistema colonial surgido como producto del concierto entre españoles y repúblicas de indios generó un alto grado de dependencia respecto del trabajo indígena compulsivo que no solamente canalizaba recursos hacia los grupos de poder mediante el servicio personal y el repartimiento, pues los mecanismos que organizaban este tipo de trabajo servían asimismo para reforzar la estructura interna de las repúblicas y para acopiar recursos que permitiesen el cumplimiento de las demás obligaciones que pesaban sobre los indios. De esta manera el trabajo forzoso se convirtió, más allá de su significado económico, en un requerimiento crucial para la estabilidad de la sociedad colonial en su conjunto. La misma dependencia del trabajo forzoso puede explicar la vigencia larga y necesaria en la región de la compulsión a pesar de las políticas que buscaban impulsar la libertad en la contratación de trabajadores y en los tratos comerciales. También influyeron la ascendencia que los conquistadores y sus descendientes tuvieron en la

determinación del rumbo del sistema colonial al impulsar un proyecto señorial que defendiera sus intereses, así como la abundante mano de obra nativa organizada.

La larga vigencia del trabajo compulsivo dependió directamente de varios factores: a) la "pobreza" de la provincia, entendida como la ausencia de los principales incentivos para el desarrollo de las empresas españolas, especialmente metales preciosos y tierras aptas para cultivos comerciales, b) la funcionalidad específica en la región de las repúblicas indígenas como sistemas corporativos que organizaban de manera eficiente la producción de una numerosa población nativa, c) la permanencia de la encomienda como institución, que aseguró el arraigo de un importante grupo de colonizadores e incidió en la instrumentación de las políticas relativas a la población indígena, d) la implantación de los repartimientos como un sistema establecido fincado en la compulsión, que se volvió una fuente privilegiada de capitalización para los españoles en Yucatán, y d) el tardío desarrollo de la propiedad territorial de los colonos y por ende de las empresas agropecuarias, de manera que en esta área, el trabajo por peonaje y, desde luego la figura del asalariado libre, más bien constituyeron una excepción hasta entrado el siglo XVIII.

En este contexto los servicios personales forzosos persistieron, pero su destino no se enfocaba a la utilidad pública y el bien común, salvedad avalada por las leyes, ya que el sistema de canalización más estructurado y defendido fue aquel que organizaba el servicio doméstico, destino prohibido para la compulsión desde los primeros años de la Colonia. No hay que desdeñar el aporte económico de los semaneros en las casas de los españoles, pero habría que destacar su significado político e ideológico. No hay duda de que este trabajo tendía a reforzar la idea de la servidumbre natural y por tanto contribuyó a apuntalar una sociedad tajantemente dividida por una frontera que separaba a los servidores de los servidos. La relación permanente de un beneficiado con los indios semaneros provenientes de un mismo pueblo creó vínculos relacionales entre ambos grupos, arraigando la idea generalizada de la sujeción. La enérgica defensa del servicio doméstico por tandas en última instancia pretendía resguardar, no sólo este tipo de servicio, sino el conjunto de relaciones económicas y sociales imperantes.

El trabajo forzoso destinado a las labores agrícolas, mediante los llamados mandamientos de milpas, corrió paralelo al desarrollo de las actividades empresariales en este ámbito, por lo que adquirió relevancia hasta entrado el siglo XVIII. No obstante que el crecimiento de la agricultura generó una mayor demanda de trabajadores, esta actividad siguió dependiendo en gran medida del trabajo compulsivo a pesar de registrarse un aumento en la contratación libre. De la misma manera, el uso indiscriminado de cargadores indígenas fue prontamente erradicado con la estructuración de un sistema estable de acarreo controlado por el gobierno provincial que de

manera coercitiva organizaba la prestación del servicio de transporte de bastimentos y mercancías, a través de los intérpretes y bajo la responsabilidad de los dirigentes de las repúblicas de indios. Este mecanismo mantuvo su vigencia a lo largo del periodo colonial, y por este medio la corporación indígena subvencionó el transporte y acarreo y permitió la competitividad de los productos en los mercados.

El otro mecanismo de canalización de recursos fincado sobre el trabajo forzoso que se analizó es el llamado repartimiento de géneros, mecanismo que también requería necesariamente de la compulsión sobre las repúblicas de indios, quienes eran las responsables del cumplimiento de los contratos. Así el repartimiento fue, junto con la prestación de servicios personales, un elemento fundamental del circuito que integraba a las repúblicas indígenas con la economía regional. El mercado de las mantas hizo posible esta integración pues la abundante población indígena organizada subsidiaba con su trabajo los costos que hacían competitivo el producto yucateco, además de que esta población contaba con larga experiencia en el cultivo del algodón y en la elaboración de textiles en telares de cintura. Asimismo fue la vía ideal para elevar la producción de géneros comercializables, dado que el tributo y las limosnas estaban tasados en cantidades y géneros de acuerdo con matrículas y aranceles por lo que no se prestaban a una excesiva manipulación.

Los alegatos generados durante las reformas instauradas por el obispo Gómez de Parada a principios del siglo XVIII hacen evidente el papel de los servicios personales y los repartimientos como ejes del circuito integrador del sistema colonial en Yucatán. No solamente porque estos dos mecanismos de canalización de trabajo compulsivo fueron precisamente el blanco principal de las denuncias del prelado y hacia su erradicación tendieron sus ordenamientos, sino por la virulencia de la radical oposición a las reformas, a la que se unieron prácticamente todos los vecinos de la provincia. Los escritos de los defensores del trabajo compulsivo muestran con claridad el profundo enraizamiento en la provincia yucateca de una ideología que postulaba la servidumbre como condición natural de los indios, así como la necesidad que todos tenían de la compulsión laboral. La ausencia de trabajo voluntario, argumento tan reiteradamente utilizado a lo largo de la Colonia, era mucho más que un pretexto para defender la compulsión, era una realidad tangible para los colonos. La inexistencia -o al menos la patente escasez- de indígenas dispuestos a contratarse libremente muestra la fuerza de la corporación para aglutinar a la población nativa. Por lo tanto el intento de instaurar la contratación voluntaria, tanto para el servicio personal como para los repartimientos, cuestionaba el papel crucial que jugaban las repúblicas en el circuito que las integraba al sistema colonial y, por tanto, al sistema mismo. De

aquí que se postulara que los mecanismos compulsivos eran "males necesarios" instaurados en la provincia "de tiempo inmemorial". Así, el trabajo forzoso pudo resistir los intentos reformadores adecuándose a las circunstancias cambiantes, y persistió hasta el final del periodo colonial, pero su papel central terminó cuando el sistema implantado durante las primeras décadas de la colonización fue modificado por los cambios promovidos en la segunda mitad del siglo XVIII al calor de las reformas borbónicas y del desarrollo de la agricultura comercial.

La prestación de servicios personales y el cumplimiento de los contratos por repartimiento era funcional para las corporaciones indígenas que de esa manera se allegaban circulante para afrontar sus demás obligaciones. Al mismo tiempo los mecanismos empleados para cumplir con estas cargas reforzaban el control de la dirigencia indígena sobre los *macehuales* y, por tanto, las relaciones de sujeción internas. El alto grado de dependencia que el sistema colonial generó de los pueblos de indios, como corporaciones, al garantizar la producción eficaz de los recursos necesarios para la reproducción del propio sistema, nos ayuda a entender la manera enérgica e incluso violenta con la que las autoridades provinciales intentaron impedir el movimiento de dispersión que afectaba las repúblicas indígenas. La pérdida de cohesión que padecían estas repúblicas se aunó a la política de reorganización del Imperio español que durante la segunda mitad del siglo XVIII atacó precisamente a las corporaciones. Entonces el control ejercido por los caciques sobre el trabajo organizado de la población indígena fue cuestionado de raíz para promover el trabajo libre e impulsar la instauración de un nuevo modelo que normase y redefiniese el funcionamiento del sistema colonial.

El análisis de la información indica que los recursos necesarios para mantener y reproducir a la sociedad colonial yucateca en su conjunto eran generados gracias a la eficiencia del trabajo colectivo organizado por la dirigencia maya, que era llamado –al menos en el siglo XVII– *mulmeyah*. Después de la conquista, la élite indígena siguió controlando y centralizando los esfuerzos colectivos pero una gran parte de sus beneficios era canalizada hacia el mundo español, lo que explicaría la ya citada dependencia que la sociedad colonial generó respecto de las estructuras corporadas –las repúblicas de indios– y del papel mediador de los caciques y principales. Debido a esta intermediación, la dirigencia maya optó por la negociación para incidir en la regulación de las relaciones entre españoles y las repúblicas utilizando un tipo de estrategia que ha sido denominada "resistencia negociada". Así se convirtieron en responsables directos del cumplimiento de las múltiples obligaciones impuestas a sus repúblicas, por lo que

debían organizar a la población *macehual* para el trabajo colectivo o recabar mediante "derramas" los géneros comprometidos, así como vigilar el cumplimiento de los servicios personales asignados. La capacidad negociadora se fue agotando ante la acumulación y el incremento de las cargas y esto derivó, a principios del siglo XVIII, en una paulatina pérdida de cohesión en las repúblicas al socavar el reconocimiento que le brindaban los *macehuales* y por tanto se debilitaron los fuertes lazos de sujeción necesarios para el eficaz funcionamiento del *mulmeyah*.

Para los *chuntanes*, como responsables de la organización del trabajo colectivo o *mulmeyah*, el problema no residía en la movilidad de la población sino en la pérdida del reconocimiento político que debían concederles los *macehuales*; situación que se volvió una amenaza para la organización de las repúblicas con el desarrollo de las estancias y ranchos en el siglo XVIII. Así, la pérdida de la sujeción hizo posible el surgimiento de un grupo de población indígena cuyos miembros eran denominados *colcabels*, y que desde sus asentamientos dispersos entablaron relaciones laborales funcionales con los dueños de estancias, ranchos y haciendas, como la prestación de servicio asalariado un día de la semana (*luneros*) o la contratación temporal de acuerdo con las necesidades de la producción agrícola. Los indios de los pueblos encontraron en la dispersión la manera de evadir las cargas y obligaciones que pesaban sobre ellos en sus repúblicas, lo que originó una crisis endémica para la corporación. De esta manera, el crecimiento de las unidades productivas agrarias de españoles se volvió un problema, tanto para los caciques y sus repúblicas, como para la estabilidad del sistema colonial que había funcionado en los siglos XVI y XVII.

A lo largo del siglo XVIII la capacidad de las repúblicas indias para canalizar trabajadores agrícolas temporales por la vía del mandamiento se vio rebasada por el desarrollo de la agricultura provincial, por lo que se recurrió a la contratación de la creciente población dispersa que de esa manera se adscribía a nuevos asentamientos cortando vínculos con sus pueblos de origen. Pero el problema de la dispersión cuestionó de raíz el concierto social entre españoles y la población indígena a través de sus repúblicas corporadas porque los indios dispersos tendían a romper las relaciones de sujeción con sus pueblos resquebrajando la cohesión interna de las repúblicas, lo que repercutía en el cumplimiento cabal de todas las obligaciones que pesaban sobre ellas. Por eso la dispersión fue combatida, no sólo por los principales de las repúblicas, sino por el gobierno provincial. El desarrollo de la actividad agropecuaria combinó el trabajo compulsivo a través de mandamientos con una creciente contratación libre que fue generando el peonaje. Sin embargo, el fuerte arraigo del trabajo compulsivo en la región impidió que la nueva forma de vinculación de los

indígenas con estancias, ranchos y haciendas fuera del todo libre y se crearon vínculos coercitivos como el endeudamiento y se reelaboraron relaciones de sujeción con los dueños de estas unidades productivas.

Podemos encontrar explicaciones para entender las diferentes estrategias de resistencia indígena que se registraron en Yucatán si tomamos en cuenta la pérdida gradual de poder de los caciques y la consiguiente fractura en la cohesión de la organización corporada de las repúblicas. Mientras los pueblos mayas bajo la órbita de los centros de poder coloniales mantuvieron su cohesión y los lazos internos de sujeción a lo largo de los siglos XVI y XVII, la población indígena que optaba por evadir las múltiples cargas que pesaban sobre ellos tenía como principal alternativa la huida definitiva hacia regiones fuera de control colonial, hacia un área llamada genéricamente "la montaña", y en ocasiones recurrían a la insurrección. Pero la fuga y el levantamiento eran estrategias altamente costosas, en el primer caso porque el territorio de destino era hostil y se perderían de los atractivos de la compleja vida social que ofrecían los pueblos; en el caso de la insurrección las medidas represivas no se harían esperar. Hacia principios del siglo XVIII, en gran medida gracias a la fractura en la cohesión de las repúblicas y al debilitamiento de los lazos de sujeción, se fue abriendo otra opción mucho menos costosa para aquellos que pretendían la evasión de sus pesadas obligaciones: la dispersión en el mismo territorio bajo la jurisdicción de las repúblicas. Al optar por esta alternativa, los indios abandonaban sus pueblo para formar nuevos asentamientos donde pugnaron por obviar el cumplimiento de las obligaciones que pesaban sobre ellos.

La especificidad del sistema yucateco ha generado la imagen de que la provincia vivió, a lo largo del periodo colonial, en un relativo aislamiento. Sin embargo, la integración a través del comercio consiguió que incluso el nivel más sencillo de organización, la familia maya, estuviese vinculado al resto del Imperio a través de la elaboración continua de textiles y el acopio de cera y, en menor grado, de otros productos. Lo que prevaleció a lo largo del periodo que hemos analizado es que esta integración de la población indígena, así como de la provincia en su conjunto, se sustentó en las repúblicas indígenas corporadas. Sólo a través de su pertenencia a una de estas repúblicas el indio del común podría existir como miembro del Imperio español y súbdito del rey. El peso que tenían las repúblicas de indios se mantuvo hasta el final de la Colonia, pero las reformas implantadas en la segunda mitad del siglo XVIII, al atacar a la corporación, impulsaron otra forma de integrar a la población indígena que buscaba la inserción del individuo.

Después de analizar el trabajo compulsivo y la manera en la que la economía regional ha dependido de la mano de obra indígena no debe extrañar que, al agotarse la posibilidad de

desarrollo abierta por la agroindustria del henequén, actualmente se haya optado por impulsar la economía regional ofreciendo a los interesados en instalar maquiladoras la mano de obra -incluyendo la indígena- abundante y barata que hace atractiva y redituable la inversión. Se pueden advertir importantes similitudes con la problemática analizada en este trabajo. Al igual que en los principios coloniales se sigue ofreciendo la principal fuente de riqueza: mano de obra abundante y relativamente calificada y los salarios y las condiciones laborales siguen subsidiando los productos para hacerlos competitivos en los mercados. Sin embargo, la diferencia fundamental con el pasado colonial es que el desarrollo de una economía de mercado ha enajenado al trabajador de la maquiladora del control de cualquier otra forma de producción y subsistencia. A casi tres siglos de las reformas impulsadas por el obispo Juan Gómez de Parada, finalmente la individualización y la dependencia exclusiva del salario son ya la forma de vida de un importante sector de la población maya. Habrá que observar cómo se comportan las variables étnicas desvinculadas de sus relaciones corporativas.

Anexo No. 1

Padrón de beneficiarios con indios de
servicio en la villa de Campeche
Año de 1665

Beneficiario	Indios de servicio
Al capitán don Phelipe de Barreda, teniente de capitán general, uno, el cual le ha de quedar efectivo aunque cese con dicho cargo	001
Al capitán Juan Antonio Calvo, alcalde ordinario, uno	001
Al hospital de San Juan de Dios, dos indios	002
Al licenciado don Simón Coello, uno	001
Bachiller Andrés Márques, uno	001
Licenciado Juan Calderón, uno	001
Licenciado Pedro de Ugarte, medio	1/2
Don Francisco de Solís Osorio, administrador de dicha tanda, dos	002
Al capitán don Antonio de Ayora, administrador de la real hacienda, y al que lo sucediere, uno	001
Al alguacil mayor Juan González Ulloa, uno	001
Al alférez mayor don Melchor Pacheco, uno	001
Al capitán Diego García de la Gala, uno	001
Al capitán don Gaspar Fernández, uno	001
Al capitán Juan Ramón Sarmiento, uno	001
Al capitán don Joseph de Revolledo, uno	001
Al capitán Alonso García, uno	001
Al alférez Francisco Camargo, procurador general, como a tal, uno y cesando con dicho oficio, medio	001 1/2
A Mateo Caravallo, escribano de Cabildo, como a tal, uno y cesando como a vecino, medio	1/2
Al sargento mayor don Gonzalo Vorallo, uno	001
Al sargento mayor Nicolás Candelerero, uno	001
Al sargento mayor Joseph de Letancur, uno	001
Al capitán don Alonso Miranda, uno	001
Al capitán don Cristóbal de Gaona, uno	001
Al capitán Juan de Frías de Lara, uno	001
Al capitán don Juan de Solís, uno	001
Capitán Juan Gutoérrez de Cosgaya, uno	001
Alférez Manuel de Nájera, uno	001
Don Luis de Vargas Machuca, uno	001
Matheo de Escobar, guarda mayor y diputado del muelle, medio	1/2
Capitán Gerónimo de Torres, uno	001
Fernando Sánchez, depositario, uno	001
Lorenzo de Padilla, por lo que ha servido a la república y sirve, uno	001
Al ayudante Ysidro Pinto, uno	001
Al ayudante Joseph de Ochandiano, uno	001
Al ayudante Manuel de Abreu, uno	001
A don Juan Revollo, uno	001
A don Thomás Blanco, uno	001
A Pedro de Mantilla, uno	001
A Lucas Flores, uno	001

Nicolás Leyton, uno	001
A Antonio Ruis, uno	001
A Bartolomé Pinto, uno	001
A Joseph Ortigosa, uno	001
A Juan Gonzáles, uno	001
A Roque Pastrana, uno	001
A Lucas Beltrán, uno	001
A Francisco de Heredia, uno	001
Al capitán Pedro Veles de Escalante se le dará medio	1/2
Al alférez Antonio de la Cruz, se le dará medio	1/2
Al capitán don Juan Carrillo medio	1/2
Al capitán Antonio Fernández, uno	001
Al alférez Joseph Araujo, medio	1/2
Al capitán Juan Ramírez, medio	1/2
Al alférez Juan Gómez, medio	1/2
Al alférez Juan Alonzo Yglesia se le dará medio	1/2
A don Pedro Garciniega, medio	1/2
Capitán Francisco de Aguilar, medio	1/2
Capitán Bernabé Miranda, medio	1/2
Capitán Jorge Nicolás Cristal, medio	1/2
Capitán Juan Enríquez, medio	1/2
Capitán Francisco Camacho, medio	1/2
A don Diego Martínez de Cabrera, medio	1/2
Capitán Roque de Alvarez, medio	1/2
A don Joseph Mendieta, medio	1/2
Lucas de Figueroa, medio	1/2
Nicolás Sánchez, medio	1/2
Capitán Baltasar Navarro, medio	1/2
Domingo de la Raynaga, medio	1/2
Francisco Gómez, medio	1/2
Gerónimo Pérez, medio	1/2
Francisco Luis Artillero, medio	1/2
Yldefonso Gómez, medio	1/2
Lorenzo Suárez, medio	1/2
Juan Becerra, medio	1/2
Juan Pérez Moguel, medio	1/2
Simón Rivero, medio	1/2
Juan de Abrio, medio	1/2
Agustín Becerra, medio	1/2
Capitán Juan Ambrocio Patrón, medio	1/2
Ambrocio Estevan, medio	1/2
Capitán Francisco Mantilla, medio	1/2
Capitán Pedro de Morales, medio	1/2
A Francisco de Mora Carmona, medio	1/2
Juan Francisco de Aguilar, medio	1/2
Viudas	
Doña Ysabel Veliño, encomendera, se le dará uno	001
A doña María Pacheco de Albertos se le dé medio	1/2
A doña María Alvarado, medio	1/2
A María de Caldera, viuda de Juan de Cuevas, se le dé uno	001
A doña Ygnés Hidalgo, medio	1/2

A doña María de Mesa, medio	1/2
A Victoria de Arena, medio	1/2
A Ana Márquez, medio	1/2
A Bibiana de Heredia, medio	1/2
A María Márquez, medio	1/2
A Leonor Sánchez, medio	1/2
A doña María del Prado, medio	1/2
A doña Catharina de Ortís, medio	1/2
A doña María Duarte, medio	1/2
A Ysabel de Astorra, medio	1/2
A María Mejía, medio	1/2
A doña María de los Angeles, medio	1/2
A Ana de Segura, medio	1/2

Fuente: AGI, México 1020, Instrucciones del gobernador Juan Bruno Tello de Guzmán al juez repartidor de la villa de Campeche, Campeche a 6 de febrero de 1665, ff. 574r-576r.

Anexo No. 2

Ordenanzas del gobernador Esquivel sobre repartimientos, Año de 1663

AGI, México 894, Mérida a 14 de agosto de 1663 y publicadas en Mérida a 29 de agosto de 1663, ff. 141r-147r; también están copiadas en AGI, México 1022, ff. 558v-564r.

Ordenanzas.

Lo primero, que los indios de estas provincias no reciban ni admitan repartimientos ni para ellos dineros ni otros géneros de ropa y mercaduría de orden de dicho señor gobernador ni de los que adelante le sucedieren ni de sus criados ni allegados ni de otras personas de la confianza de los gobernadores, pues por su mano se han solido hacer -según lo ha entendido su señoría- los repartimientos en muy gruesas cantidades quedando tan aprovechados de los repartimientos dichos las tales personas y más que los gobernadores.

Yten, prohíbe todos los jueces que se intitulaban de desagravios, pues los que se nombraban por los gobernadores pasados eran criados y confidentes suyos, más lo eran de agravios porque por su mano se hacían también otros repartimientos para dichos gobernadores. Y a más de eso obligaban a dichos indios a otra carga y tejidos de sus conveniencias y les hacían muchas extorsiones y molestias con mano de jueces y voz de los dichos gobernadores.

Yten, veda y prohíbe los jueces de miipás que se nombran, por las causas referidas y porque ese cuidado se encarga a los caciques como abajo se dirá.

Yten, porque viendo en los gobernadores pasados la contravención de las reales cédulas de su majestad y sus repartimientos ha entendido su señoría se animaban muchos encomenderos de indios y los administradores de encomiendas a tenerlos trabajados en otros repartimientos de hilados y tejidos de sus conveniencias a más del tributo que les pagaban, ordena y manda que los encomenderos y administradores de encomiendas directa ni indirectamente por sus criados, factores de los pueblos que pretenden tener y poner a su devoción caciques, no repartan de aquí adelante dineros ni otras mercadurías por haber después de los indios a precios ínfimos mantas, paties, cera, miel, grana y otros géneros que los dichos indios fabrican o adquieren, ni les hagan hacer sementeras de maíz sino que solamente cobren en dichos pueblos sus tributos según sus tributarios que tuvieren y no los obliguen ni que les den permutados otros géneros con precios subidos, tasas y títulos.

Yten, porque otras personas particulares y de cabildo, fuero diferente, ha entendido también su señoría que en dichos pueblos tenían semejantes grangerías y conveniencias por medio del repartimiento en gran daño de dichos indios, con que viéndose por tantos caminos oprimidos, vejados y molestados se han huido de sus naturalezas a las montañas y otras partes siendo la causa de las idolatrías y otros pecados que han cometido y cometen contra nuestro señor: ordena y manda que de aquí adelante ninguna persona -de cualquier género que sea y calidad y fuero diferente- no sean osados a hacerles repartimientos algunos, dineros u otros géneros por rescatar lo que dichos indios cogen o benefician y que los caciques de los

pueblos no admitan dinero o mercaderías para distribuirlos entre los indios en cambio y permuta de los géneros que ellos cogen o benefician en esta provincia.

Yten, porque también tiene entendido su señoría -dicho gobernador y capitán general- que muchos de los ministros que tienen parte en el *holpatán* han hecho y hacen sus repartimientos en los pueblos de indios con la mano que han tenido y tienen en ellos, los prohíbe de aquí adelante y manda que dichos ministros [no] los hagan ni los caciques de los pueblos reciban de ellos dineros ni otros géneros para haber y adquirir lo que dichos indios tienen y fabrican.

Yten, porque a título de oficios o de mano que algunas personas han tenido y tienen sobre ellos los dichos indios, les han obligado a hacer milpas de maíz en sus pueblos con pretexto de sustento, siendo así que su fin es para eso y venderlo en tiempo de necesidad a ellos y a otras personas a precios muy subidos: ordena y manda que ni las tales personas sean osadas a tener disposición con los indios para que les hagan milpas de maíz ni ellos acudan a las sementeras y cosechas de ellos.

Yten, porque la pena es escarmiento del delito declara su señoría y condena por decomiso y perdido todo el maíz que en la forma arriba dicha estuviere sembrado o se siembre o cogiere, y el dinero y otros cualesquier géneros de mercaderías que estuvieren repartidos y adelante se repartieren a dichos indios, así por el dicho señor gobernador presente de esta provincia como por los venideros y sus confidentes y allegados y los jueces que con algún pretexto nombran como por los encomenderos y administradores de las encomiendas y otras personas particulares y de calidad y fuero diferente y ministros de *holpatán*, y lo aplica en conformidad de la real cédula de treinta y uno de agosto de seiscientos cincuenta y siete que habla de los casos y descaminos, y a más de eso condena a los dichos gobernadores y a los jueces que (como está dicho) se nombraren por algún pretexto por incursos en las penas determinadas por derecho contra las justicias que tratan y contratan en el tiempo de su ejercicio y en destierro perpetuo de estas provincias a las personas confidentes de dichos gobernadores y por cuyas manos se hicieron dichos repartimientos de *holpatán* y a las demás personas que (como está dicho directo o indirectamente) se ejercitaren en ellos y en hacer en sus pueblos sementeras de maíz. Y ordena y manda a los caciques y alcaldes de todos pueblos de este distrito que si alguno fuese a repartirles alguna cosa lo prendan y traigan públicamente de día ante su señoría y los que le sucedieren para que sea notorio a todos su delito y se les imponga y ejecute en él pena y que dichos gobernadores y caciques no den fomento ni ayuda para que se hagan dichas milpas ni reciban dinero ni otros géneros de persona alguna para haber de hacer repartimientos, pena de doscientos azotes y seis años de destierro de su pueblo y diez leguas de contorno. Y por si dichos repartimientos quedan dichos indios relevados de las vejaciones que padecían y consiguientemente ociosos y la ociosidad es dañosa a la humana naturaleza, cuánto y más de los indios que de sí son inclinados a ella y les ocasionaría mayores vicios: ordena y manda que se ejecuten en aprender y saber con todo fervor la doctrina cristiana y los misterios de ella y lo encarga a sus curas doctrineros, y en la cultura de sus tierras y que a sus tiempos hagan sus sementeras y las recojan en trojes que

para eso deben hacer en sus casas pues con ellas tendrán de qué sustentarse y a sus mujeres e hijos y evitarán (mediante la voluntad de Dios) las enfermedades epidemias que por falta de mantenimiento los ha sobrevenido continuamente en esta provincia, y que trabajen en los tejidos de sus mantas y crianza de aves para la paga de sus tributos. Y que los caciques apremien a los indios a lo referido y den cuenta a su señoría y gobernadores que le sucedieren de cuatro a cuatro meses de que cada uno sembró los sesenta mecates que es de su obligación y de la cantidad que a su tiempo cogiere, pena de cien azotes y cuatro años de destierro de su pueblo diez leguas en contorno. Para lo cual se alista de todos los pueblos y nómina de los caciques que hubiere en ellos.

Y porque no se puede prohibir a los dichos indios el tratar y contratar con los frutos de esta provincia y por ser la compra y venta de derecho que antes sí alentarlos para que eviten dicha ociosidad, pues gozan mucha conveniencia con los que cogen o beneficiaren y para las necesidades de la vida humana y de las compras y ventas se causen muchos derechos a los reales haberes: manda que hagan y beneficien los frutos de esta provincia a que voluntariamente se inclinaren o los vendan en sus pueblos o en esta ciudad o villas de estas provincias libremente a las personas de ellas que mejor se los pagaren. Y también ordena y manda que ninguna persona que fuere a vender o comprar a los pueblos de dichos indios pueda estar más tiempo en ellos que tres días según está dispuesto por cédula y ordenanzas, pena de doscientos pesos y destierro perpetuo del pueblo en que más hubiere asistido, para cuya ejecución los caciques y gobernadores den cuenta de ello luego a los señores gobernadores y de no hacerlo así o de admitir de dichos tratantes algún dinero o mercaderías para repartir los dichos caciques o gobernadores en el pueblo en cambio de mantas, patíes, cera, miel y otros géneros, les condene en doscientos azotes y seis años de destierro diez leguas en contorno de su pueblo.

Y que se pregonen en las partes acostumbradas en la ciudad y villas de Campeche y Valladolid para que venga a noticia de todos y nadie pretenda ignorancia y los alcaldes ordinarios de dichas villas y en esta ciudad los intérpretes hagan trasuntar estas ordenanzas - que por ahora como tan necesarias hace su señoría para el bien y alivio de los indios- y las remita a las cabeceras de las guardianías, beneficios y curatos para que en ellos se publiquen y asienten después en los libros de las comunidades de cada pueblo y las hagan leer los días festivos y remitan y traigan razón de haberlo ejecutado y se ponga con este despacho para que en todo tiempo conste de ello.

Y así lo proveyó, mandó y firmó: Licenciado don Juan de Esquivel y LaRaza. Por mandado del señor gobernador y capitán general: don Miguel Díaz del Valle escribano real.

AGI, México 1022, Auto del gobernador con ordenanzas adicionales sobre la cancelación de los repartimientos hechas por el gobernador Esquivel, Mérida a 17 de febrero de 1664, ff. 566r-570r.

Y porque después ha averiguado que los alcaldes de la villa de Valladolid hicieron el año pasado de sesenta y tres en los pueblos de su distrito muchos repartimientos de algodón para hilo, patíes, mantas y otros tejidos en contravención de dichas reales cédulas, ordena y manda que los alcaldes de esta ciudad de Mérida, villas de Valladolid y Campeche no repartan por sí ni por interpósitas personas cosa alguna ni dinero a los indios para recoger sus frutos, pena de privación de oficio de la república perpetuamente y quinientos pesos para la Cámara de su majestad y gastos de justicia por mitad. Y que los gobernadores, alcaldes, regidores de los pueblos no reciban de ellos ni de sus confidentes y personas que se interpongan géneros ni dinero para haber de los indios cera, algodón, patíes y mantas, grana ni otra cosa de las que benefician, pena de doscientos azotes y destierro de sus pueblos a diez leguas en contorno.

Y porque también ha tenido noticia que algunos encomenderos asisten en los pueblos de sus encomiendas y que ellos y otras personas que tienen en dichos sus pueblos de su confianza rescatan de los indios los frutos que cogen y benefician y les hacen repartimientos y obligan a que les siembren, beneficien y entrojen gruesas milpas de maíz, siendo todo ello tan en fraude y contravención de las cédulas de su majestad, ordena y manda -en conformidad de dichas cédulas- que ningún encomendero o administrador de encomienda pueda vivir en los pueblos de su encomienda o administración ni tener persona española ni mestizo ni mulato de su confianza en ellos para rescatar y atravesar las mantas, patíes, cera, grana y otros géneros que los indios cogen ni para que los hagan sembrar ni beneficiar milpa de maíz, frijoles y otras legumbres, pena de perdimiento de la encomienda y lo que les repartieren y de destierro de la provincia, y al español, mulato o mestizo que en su nombre lo hiciere de [destierro] cuatro años de Filipinas y perdimiento de lo que repartiere. Y que ningún gobernador o alcalde pueda recibir dinero ni otra cosa de dicho encomendero o administrador o persona de su confianza por rescatar lo que sus indios adquieren o labran, pena de doscientos azotes y destierro de sus pueblos. Sólo tendrán cuidado de hacerles pagar sus tributos en sus pueblos en los géneros de mantas, maíz y gallinas que les está señalado.

Y porque también ha entendido que algunas personas españoles, mestizos y mulatos, estándoles mandado salir de los pueblos de indios y venir a esta ciudad, villas de Campeche y Valladolid, se han detenido en ellos y les reparten algunas mercaderías y dinero para adquirir y haber los frutos de los indios y a real libra de cera, con pretexto de serles comúnmente innecesario a dichos indios el dinero que les reparten, ordena y manda que salgan luego dentro de un mes de dichos pueblos, pena de doscientos pesos en que les da por condenados y de destierro de esta provincia. Y que ninguna persona, de cualquier estado o condición que sea, les hagan repartimientos debajo de la misma pena y de que se puedan quedar los indios con lo que les repartiere, sino que los que quisieren tratar y contratar puedan ir a los pueblos libremente por tres días y allí compren a los indios los géneros de mantas, patíes, cera,

algodón, grana y otros que tuvieren y que quisieren dar pagándoselo por su justo precio, y si dichos indios los quisieren traer a esta ciudad y llevar a dichas villas y venderlas en ellas a quien mejor se los pagare se los puedan hacer y si alguna persona los obligare a otra cosa verificadamente sus justicias las prendan y traigan a la cárcel real de esta ciudad.

Y ruega y encarga a los padres curas doctrineros, así seculares como regulares, den cuenta a los gobernadores presentes y venideros de esta provincia de todo lo que en contra de los cuatro capítulos de arriba se hiciere para que se ponga remedio y castigo conveniente. Y manda a los gobernadores y alcaldes de los pueblos y al abogado defensor y procurador que de todo lo que se contraviniere a lo referido si no pusieren remedio en ello los gobernadores de esta provincia, den cuenta a la Real Audiencia y Cancillería de México y a los señores fiscales de ella para que provean lo que convenga al alivio de dichos indios.

Y porque también ha entendido que muchos gobernadores de los pueblos de indios a quien se les ha dado título y forma con ordenanzas del modo con que han de gobernar dichos pueblos no han querido publicar ni hacer notorio dichos sus títulos y ordenanzas en él contenidas como se les mandaba porque no entiendan ni sepan los demás indios a lo que se les obliga a él y que no se les puede hacer más milpa de sesenta mecates ni puedan ser tratantes ni contratantes, y porque ordena y manda que todos los días de domingo -después de la doctrina- sean obligados a leer públicamente dicho título y sus ordenanzas, pena de privación de oficio y que el escribano del pueblo lo haga, debajo de la misma pena y de cien azotes y destierro de su pueblo.

Y porque tiene reconocido que de permitir a los indios las danzas y mitotes que ordinariamente hacen a deshora de la noche se siguen muchos y muy notables inconvenientes en deservicio y ofensa de nuestro señor, haciendo juntas ilícitas y renovando también sus antiguos ritos gentílicos, deseando obviarlo, mandaba y mandó a todos los gobernadores de los pueblos de este distrito y de los barrios de esta ciudad, villas de Campeche y Valladolid hagan que tocando la queda o las ánimas se recojan cada uno a sus casas y cesen en dichas danzas y mitotes, pena de privación de oficio y destierro de su pueblo y perdimento de los instrumentos, y a los indios que asistieren más tiempo del señalado dé cien azotes. Y ruego y encargo a los padres curas doctrineros que así lo hagan ejecutar.

Y mandó que este despacho se trasunte en el idioma de los indios y que los gobernadores y demás justicias de los pueblos de las cabeceras de guardianías o curatos que envíen estos despachos de pueblo en pueblo para que corra por la provincia y que pongan razón al pie de éste de haberse publicado en ellos y asentádolo en los libros de sus comunidades y que los vuelvan con dicha razón, que así conviene al servicio de su majestad y buena administración de justicia.

Y así lo proveyó, mandó y firmó. Y para que ninguno pretenda ignorancia se publique en esta ciudad y se junte con las demás ordenanzas.

Licdo. don Juan Francisco de Esquivel.

Ante mí: don Miguel Díaz del Valle.

Anexo No. 3

Relación de indios en pueblos "bajo campana" y en sitios,
estancias y ranchos bajo la administración franciscana
Año de 1700

Convento	Visitas y estancias	Población	Porcentaje de población dispersa
Maní		1,281	
	Dzan	377	
	Tipikal	323	
	Chapab	225	
	En estancias	173	7.27
Teabo		952	
	Pencuyut	682	
	Chumayel	307	
	Xaya	125	
	No hay en estancias	---	---
Tekax		1,781	
	Tixméuac	342	
	Ticum	421	
	Tixcuitún	178	
	En estancias	265	8.87
Oxkutzcab		1,617	
	Yaxa	332	
	Akil	499	
	Yotholín	190	
	En estancias	474	15.23
Ticul		1,006	
	Nohcacab	969	
	Puztunich	257	
	En estancias	210	8.59
Bolonchén		552	
	Hopelchén	219	
	Dzibalchén	224	
	En estancias	172	14.73
Muna		306	
	Sacalum	303	
	Abalá	81	
	En estancias	633	47.84
Maxcanú		406	
	Halachó	774	
	Opichén	370	
	Kopomá	72	
	En estancias	107	6.18

Bécal		707	
	Nunkiní	410	
	Tepakam	355	
	En estancias	113	7.12
Calkiní		1,112	
	Dzitbalché	958	
	En estancias	194	8.56
Campeche y sus barrios		328	
	Lerma	126	
	Samulá	18	
	San Diego	56	
	Chulul	20	
	Tixmukuy	38	
	Xampolol	13	
	Bolonchén de Cahuich	129	
	Cahuich	57	
	En estancias	196	19.97
Mérida, San Cristóbal		624	
	Kanasín	126	
	Itzimná	154	
	Ucú	80	
	Caucel	114	
	Chuburná	96	
	En estancias	968	44.57
Conkal		372	
	Chicxulub	540	
	Cholul	379	
	Sitpach	124	
	Chablekal	49	
	En estancias	168	10.29
Mocochá		442	
	Baca	788	
	Ixil	729	
	Tixkumchel	351	
	No tiene en estancias	---	---
Motul		700	
	Ucú	736	
	Kiní	448	
	Muxupip	216	
	En estancias	176	7.73

Teichac		350	
	Dzemul	772	
	Sinanché	406	
	No tiene en estancias	----	----
Cansahcab		400	
	Suma	348	
	En estancias	34	4.34
Dzidzantún		376	
	Yobaín	398	
	Dzilam	136	
	En estancias	228	20.03
Temax		354	
	Dzuncauich	180	
	Tekal	104	
	Buktzotz	86	
	En estancias	176	19.55
Teya		368	
	Tepakam	472	
	En estancias [una]	8	0.94
Tekantó		668	
	Citilcum	277	
	Kimilá	283	
	Tixkoch	88	
	Tixculum	110	
	No tiene en estancias	---	----
Cacalchén		515	
	Bokobá	317	
	En estancias	48	5.45
Izamal		490	
	Dzudzal	201	
	Pixilá	149	
	Xanabá	209	
	Kantunil	86	
	Citilpech	78	
	En estancias	139	10.28
Dzonot		206	
	Dzitaz	232	
	Tunkás	312	
	Tixbaka	116	
	Tepich	64	
	No tiene en estancias	---	----

Uayma		296	
	Tinum	357	
	Cuncunul	320	
	Kaua	240	
	Chichinisa	138	
	En estancias	222	14.11
Tixcacal		790	
	Tikom	522	
	En estancias	56	4.09
Chichimilá		934	
	Xocén	977	
	Dzitnup	328	
	Ebtún	360	
	En estancias	30	1.14
Sisal (Valladolid)		1,130	
	Popolá	1,608	
	Temozón	400	
	Pixoy	496	
	En estancias	44	1.19
Chanchanhá			
"nueva conversión en la montaña"		392	----

Fuente: AGI, México 1035, Matrícula de indios tributarios de cada convento, tanto los que están bajo campana como los que viven en sitios, ranchos y estancias, Maní a 28 de junio de 1700, ff. 6r-11r.

Anexo No. 4

Relación de personas aprehendidas por delitos contra los indios durante la gestión del gobernador Antonio de Cortayre Año de 1722

AGI, México 1020, Certificación de Joseph de Ojeda encargado de la cárcel, Mérida a 30 de agosto de 1722, ff. 448v-454v.

Razón de los presos españoles, mestizos, negros y mulatos que han hecho mal a los indios de esta provincia desde que entró a gobernar el señor gobernador don Antonio de Cortayre, que he entresacado del libro donde se asientan los presos que entran en la cárcel a mi cargo. Es como se sigue:

Blas Durán, el sillero, de orden del señor gobernador don Antonio de Cortayre, por haber dado dos cuchilladas a un indio, a dos de enero de mil setecientos veinte y un años.

1. A 17 de dicho mes salió después que trabajó en la obra de palacio con su grillete, de 1721 años.

Juan Galas, mulatillo, de orden del señor gobernador Cortayre, por que hirió a un indizuelo, a once de enero de mil setecientos veinte y un años.

2. A 13 de dicho mes salió libre porque también estaba herido, de 1721 años.

Bernardino del Canto y Felix Argáez, de orden del señor gobernador, por no haber querido entregar unos indios a sus justicias para llevar al pueblo, a dos de febrero de mil setecientos veinte y un años.

3. A 3 de dicho mes salieron libres y fueron multados, de 1721 años.

Diego Auaro, de orden del señor gobernador, porque no quiso entregar unos indios a las justicias para llevar al pueblo, a cuatro de febrero de mil setecientos veinte y un años.

4. En este mismo día salió libre por enfermo.

Diego Riveros, vecino del pueblo de Telchac, de orden del señor gobernador, por no haber querido entregar unos indios para llevar al pueblo, a cinco de febrero de mil setecientos veinte y un años.

5. Este mismo día salió, estuvo 4 horas de cabeza en el cepo, de 1721 años.

El alférez Melchor González, de orden del señor gobernador, por no haber querido entregar unos indios a sus justicias para llevar al pueblo, a ocho de febrero de mil setecientos veinte y un años.

6. A 9 de dicho mes salió libre después que estuvo 4 horas de cabeza en cepo, de 1721 años.

Juan de Heredia y Solís, de orden del señor gobernador, por haber quebrado la cabeza a un indio, a nueve de febrero de mil setecientos y un años.

7. A 15 de dicho mes salió libre y con multa para el indio, de 1721 años.

Don Pedro Pallote, cacique del pueblo de Tekax, de orden del señor gobernador, por pedimento de unos indios de dicho pueblo, a nueve de febrero de mil setecientos veinte y un años.

8. A 11 de dicho mes salió libre de orden del mismo señor juez porque no se le halló culpa, de 1721 años.

Bernardino de Estrada, vecino del pueblo de Yobain, de orden del gobernador, por no haber querido pagar los tributos de un criado suyo indio, a veinte y cinco de febrero de mil setecientos veinte y un años.

9. A 4 de marzo salió libre y pagó los tributos del indio, de 1721 años.

Juan de Villacís, vecino del pueblo de Izamal, de orden del señor gobernador, por averiguación de una muerte que se le acumuló de un indio, a veinte y seis de febrero de mil setecientos veinte y un años.

10. A 11 de julio salió para ir a cumplir su destierro 20 leguas en contorno de la ciudad porque no se le justificó, de 1721 años.

Pedro de Acosta, vecino del pueblo de Motul, de orden del señor gobernador, por haber azotado a un indio ayudante, a catorce de marzo de mil setecientos veinte y un años.

11. El 15 de marzo salió libre y fue multado para el indio, de 1721 años.

Juan de Valladares, forastero, de orden del señor gobernador, por haber embriagado al cacique del pueblo de Ytzimna en su tienda con aguardiente, a diez y seis de marzo de mil setecientos veinte y un años.

12. En este mismo día salió libre y multado en doce pesos, de 1721 años.

Juan de Heredia, de orden del señor gobernador, porque azotó a un indio, a veinte y dos de marzo de mil setecientos veinte y un años.

13. En este mismo día salió libre después de 6 horas de cabeza en el cepo, de 1721 años.

Pedro Toledo, de orden del señor gobernador, porque azotó un indio, a veinte y seis de marzo de mil setecientos veinte y un años.

14. A 30 de dicho mes salió multado en 4 pesos, de 1721.

Don Gaspar de Uribarri, forastero, de orden del señor gobernador, por averiguación si en su tienda se embriagó un indio, a seis de abril de mil setecientos veinte y un años.

15. En este mismo día salió libre porque no se le halló culpa, de 1721 años.

Don Antonio Quiñonez, el tercero [sic], de orden del señor gobernador, por no haber querido entregar una indizuela a su abuelo habiendo ido por ella, a quince de abril de mil setecientos veinte y un años.

16. En este mismo día salió libre y entregó la india a su abuelo, de 1721 años.

Mateo Valencia de orden del señor gobernador, por caballo que alquiló en un pueblo y no lo ha entregado a su dueño, dice que se le huyó, a quince de abril de mil setecientos y veinte y un años.

17. En este mismo día salió y pagó el caballo, de 1721 años.

Juan Zapata y Bartolomé de Torres, de orden del señor teniente general don Manuel Socovio y Zevallos, porque fueron en casa de una india a quitarle sus trastes y demás; a más la azotaron por unos reales que les debía el marido de la dicha india, a diez y ocho de abril de mil setecientos veinte y un años.

18. A veinte de dicho mes salieron multados de orden del mismo señor juez, de 1721 años.

Juan de Hevia, de orden del señor gobernador, porque azotó a un indio criado suyo, a veinte y cinco de abril de mil setecientos veinte y un años.

19. A 27 de dicho mes salió con 50 azotes que llevó en la picota de la plaza pública, de 1721 años.

Alejandro Zapata, de orden del señor teniente general, porque le rompió la cabeza a un indio, a tres de julio de mil setecientos veinte y un años.

20. A 8 de dicho mes salió con 6 horas de cabeza en el cepo, de 1721 años.

Domingo Trocones, de orden del señor gobernador, por haber azotado a un alcalde del pueblo de Hunacama, a veinte y cinco de julio de mil setecientos veinte y un años.

21. A 26 de dicho mes salió y multado, de 1721 años.

Gaspar García, de orden del señor gobernador, por pedimento de un indio que le ocultó un hijo suyo en su milpa, a treinta y uno de julio de mil setecientos veinte y un años.

22. A 26 de agosto salió libre porque no se le halló culpa, de 1721 años.

Andrés de Andrada, de orden del señor gobernador Cortayre, porque amarró a un indio y después a una mujer blanca la azotó, a siete de agosto de mil setecientos veinte y un años.

23. En este mismo día salió con 4 horas de cabeza en el cepo, de 1721 años.

Matías Ricaldi, vecino de la villa de Valladolid, de orden del señor gobernador, por haber azotado el cacique y alcalde del pueblo de Xequelchekan yendo por cavo de cuatro hombres a llevar presos a Campeche, a once de agosto de mil setecientos veinte y un años.

24. A 6 de septiembre salió y multado de orden del mismo señor juez, de 1721 años.

Juan Bergarsa, forastero, de orden del señor gobernador, por haber embriagado unos indios en su tienda con aguardiente, en diez y ocho de agosto de mil setecientos veinte y un años.

25. En este mismo día salió y pagó la multa, de 1721 años.

Joseph López, de orden del señor gobernador, porque le dio a un indio una patada, a veinte y tres de agosto de mil setecientos veinte y un años.

26. En este mismo día salió con 4 horas de cabeza en el cepo, de 1721 años.

Silvestre Pacheco, de orden del señor gobernador don Antonio de Cortayre, porque hurtó un caballo a un indio y se lo dio a una india, a primero de septiembre de mil setecientos veinte y un años.

27. En 6 de dicho mes salió libre con 50 azotes que llevó dentro de la cárcel, de 1721 años.

Diego Hernández, de orden del señor gobernador, porque embriagó un indio en su tienda con aguardiente, a cuatro de septiembre de mil setecientos veinte y un años.

28. En este mismo día salió y multado en 12 pesos, de 1721 años.

Gregorio de los Santos Castillo, de orden del señor teniente general don Manuel Socovio y Zevallos, porque azotó a una india, a diez y siete de octubre de mil setecientos veinte y un años.

29. En 19 de dicho mes salió con 25 azotes que llevó dentro de la cárcel, de 1721 años.

Pedro Toledo, de orden del señor gobernador, porque embriagó un indio en su tienda con aguardiente, a veinte y dos de octubre de mil setecientos veinte y un años.

30. A 25 de dicho mes salió multado en 6 pesos, de 1721.

Manuel Palma, vecino del pueblo de Motul, de orden del señor gobernador, por pedimento de un indio criado suyo porque no le quería pagar su servicio personal, a quince de noviembre de mil setecientos veinte y un años.

31. A 3 de diciembre salió y pagó el servicio del indio y fue multado, de 1721 años.

Don Matías Luis, cacique del pueblo de Pencuyut, de orden del señor gobernador, por pedimento de sus indios del mismo pueblo, a veinte de noviembre de mil setecientos veinte y un años.

32. A 31 de dicho mes salió libre porque no se le halló culpa, de 1721.

Don Miguel Ramos, hijo del capitán don Alonso Ramos, de orden del señor gobernador, porque azotó a un indio, a tres de noviembre de mil setecientos veinte y un años.

33. A 4 de dicho mes salió y fue multado, de 1721 años.

Nicolás Bojórquez, de orden del señor gobernador, porque embriagó un indio en su tienda con aguardiente, a diez de enero de mil setecientos veinte y un años.

34. En este mismo día salió multado en 12 pesos, de 1721 años.

Juan Gutiérrez de Rueda y don Rafael de la Torre, de orden del señor gobernador, porque embriagaron unos indios en sus tiendas, a trece de enero de mil setecientos veinte y dos años.

35. En este mismo día salieron multados a 12 pesos, de 1722 años.

El alférez Joseph de la Peña, de orden del señor gobernador, por haber azotado unos indios de un pueblo, a catorce de enero de mil setecientos veinte y dos años.

36. En este mismo día salió después de 4 horas de cabeza en el cepo, de 1722 años.

Cristóbal del Rey, vecino del pueblo de Sotuta, de orden del señor gobernador, porque andaba en los pueblos repartiendo paties a pura plata sin algodón porque es daño a los indios, a dos de febrero de mil setecientos veinte y dos años.

37. A 5 de dicho mes salió y le pagó a los indios el algodón que les había de dar, de 1722 años.

Bernardo Dorantes, de orden del señor gobernador, porque le dio a una india tres gaznatadas por desvergonzada, a dos de marzo de mil setecientos veinte y dos años.

38. A cuatro de dicho mes salió con cuatro horas de cabeza en el cepo, de 1722 años.

Ignacio Gamboa, vecino del pueblo de Huctún, de orden del señor gobernador, por no haber querido entregar un indio a su cacique y justicias para llevar a su pueblo, a nueve de marzo de mil setecientos veinte y dos años.

39. A 10 de dicho mes salió con 4 horas de cabeza en el cepo y entregó el indio, de 1722 años.

Nicolás de Canto y Lorenzo Aguirre, vecinos del pueblo de Uxtún(?), de orden del señor gobernador, por pedimento del cacique del pueblo de Tahmek, de marzo de mil setecientos veinte y dos años.

40. A 22 de dicho mes salieron porque no se les halló culpa, de 1722 años.

Lorenzo Vásquez y Joseph de la Candelaria, de orden del señor gobernador, por pedimento de una pobre india porque le salieron al encuentro y le quitaron una indizuela hija de la

susodicha que había cogido en la calle porque había muchos días que andaba huida, a veinte y nueve de marzo de mil setecientos veinte y dos años.

41. A 30 de dicho mes salieron después que estuvieron 4 horas de cabeza en el cepo de orden del mismo señor juez, de 1722 años.

42. [?]

Martín de Salazar, de orden del señor gobernador, porque azotó a una india, a diez de abril de mil setecientos veinte y dos años.

43. En este mismo día salió después que estuvo 3 horas en el cepo, de 1722 años.

Diego Cambranes, patrón de nuestra señora del pueblo de Tetiz, de orden del señor gobernador, porque no quiso entregar un indio a su cacique y justicia para llevar a su pueblo, a doce de abril de mil setecientos veinte y dos años.

44. A catorce de dicho mes salió multado de orden de dicho juez, de 1722 años.

Ventura de Porras, mulato mayoral del señor maestro de campo y alcalde don Juan del Castillo, de orden del señor gobernador, para averiguación si le había ocultado al cacique y justicias del pueblo de Mococho un indio de dicho pueblo, a catorce de abril de mil setecientos veinte y dos años.

45. A 15 de dicho mes salió porque no se le halló culpa ni delito, de 1722 años.

Juan de Aguilar, vecino del pueblo de Conkal, de orden del señor gobernador, porque azotó un indizuelo, a diez y siete de abril de mil setecientos veinte y dos años.

46. A 18 de dicho mes salió con 4 horas de cabeza en el cepo, de 1722 años.

Roque Vergara, mulato mayoral de Pedro Bacallado vecino de Campeche, de orden del señor gobernador, porque habiendo ido las justicias del pueblo de Sahcabá a sacar un indio y una india de otro pueblo en la estancia donde es mayoral, azotó a las justicias y por su causa se huyó el indio y la india, a diez y ocho de abril de mil setecientos veinte y dos años.

47. A 25 de dicho mes salió con 80 azotes que llevó dentro de la cárcel de orden del mismo señor juez, de 1722 años.

Manuel de los Santos, mulato, de orden del señor gobernador, porque quiso pegar a las justicias del barrio de Santa Ana porque le cobraban los tributos a su mujer, a veinte y uno de abril de mil setecientos veinte y dos años.

48. A 24 de dicho mes salió y pagó los tributos de su mujer y dos horas de cabeza en el cepo, de 1722 años.

Nicolás del Canto y Salvador de Villegas, de orden del señor gobernador, porque azotaron un indio *topil* de las casas reales del pueblo de Tilahcat, a veinte y dos de abril de mil setecientos y dos años.

49. A 23 de dicho mes salieron multados a 3 pesos de orden del mismo señor juez, de 1722 años.

Luis Molina, vecino del pueblo de Izamal, de orden del señor teniente general don Manuel Socovio y Zevallos, porque azotó a unos indios, a veinte y nueve de abril de mil setecientos veinte y dos años.

50. En 1 de mayo salió después que estuvo 5 horas de cabeza en el cepo, de 1722 años.

Jacinto de Sumárraga, de orden del señor teniente general, por un despacho que le vino del señor gobernador para que lo prendiera por haber repartido paties en los pueblos a pura plata por ser en perjuicio de los indios, a once de mayo de mil setecientos veinte y dos años.

51. A catorce de dicho mes salió y pagó a los indios el algodón que les había de dar, de 1722 años.

Joseph Polanco, vecino del pueblo de Seyé, de orden del señor teniente de campo y alcalde don Juan del Castillo, por haber amenazado a un indio con la escopeta diciéndole que lo había de matar, a diez y seis de mayo de mil setecientos veinte y dos años.

52. A 18 de dicho mes salió libre de orden del mismo señor juez con dos horas de cabeza en el cepo, de 1722 años.

Juan Redondo, mulato, de orden del señor teniente general, por haber pasado a castigar a un indio sin más autoridad que la suya, a seis de junio de mil setecientos veinte y dos años.

53. En este mismo día salió y llevó 50 azotes dentro de la cárcel, de 1722 años.

Ignacio Madera, de orden del señor maestro de campo y alcalde don Juan del Castillo, por haber dado a un indio tres cuchilladas en la cabeza y en las manos, a siete de junio de mil setecientos veinte y dos años.

54. A 26 de dicho mes salió desterrado para no volver más a la provincia, de 1722.

Nicolás de Arsique, de orden del señor teniente general, porque azotó a una india, a veinte y ocho de junio de mil setecientos veinte y dos años.

55. A 30 de dicho mes salió con 4 horas de cabeza en el cepo, de 1722 años.

Don Gabriel Muñoz Cuñado de Tenorio, de orden del señor gobernador, porque rompió la cabeza a un indio, a trece de julio de mil setecientos y veinte y dos años.

56. En este mismo día salió y multado, de 1722 años.

El sargento Juan de Espinosa, vecino del pueblo de Oxxkuzcab, de orden del señor gobernador, porque azotó a unos indios, a trece de julio de mil setecientos veinte y dos años.

57. A 16 de dicho mes salió y cuatro horas de cabeza en el cepo, de 1722 años.

Juan de Villanueva, de orden del señor gobernador, porque azotó a unos indios, a veinte y uno de julio de mil setecientos veinte y dos años.

58. A 22 de dicho mes salió con 6 horas de cabeza en el cepo, de 1722 años.

Antonio Martinez, de orden del señor gobernador, porque azotó a un indio, a veinte y uno de julio de mil setecientos veinte y dos años.

59. A 23 de dicho mes salió con 4 horas en el cepo de cabeza, de 1722 años.

Diego Rufino de Cetina, de orden del señor gobernador don Antonio de Cortayre, porque un criado suyo azotó a una india y que por los azotes mal parió, a catorce de agosto de mil setecientos veinte y dos años.

60. A 25 de dicho mes salió con multa de 8 pesos para la india de orden del mismo señor juez, de 1722 años.

Está fiel y legalmente sacado de dicho libro a que me remito y lo doy de mandato del dicho señor gobernador y capitán general de esta ciudad de Mérida en treinta de agosto de mil setecientos veinte y dos años y lo firmé: Joseph de Ojeda.

Anexo No. 5

Inventario de los bienes de los indios de los ranchos Sula y Xcan Año de 1722

AGI, México 1020, Sula a 10 de dic. de 1722, ff. 370v-372v.

Razón de los indios del rancho de Sula y sus bienes que constan de este inventario:

Juan Pascual Mex mayoral: treinta sextos de semilla, cuatro almudes de pepitas grandes, veinte mecatas de *jabenché* de algodón, otros veinte de roza nueva de algodón, una madre de gallina de la tierra con seis hijos pequeños, quince gallinas de Castilla de a medio, dos colmenas, dos piedras de moler, ocho mecatas de milpa de maíz por coger, una carga de pepitas gruesas, un cántaro, dos apastes y dos ollas con su banco, más cuatro sextos de maíz desollado.

Juan Hau: una colmena *silté* una piedra de moler, más un envoltorio de algodón que tendrá hasta dos libras con un ovillo de hilo de cuatro onzas.

Ignacio Canché: diez mecatas de algodón en su patio, más veinte mecatas, los diez de algodón y los otros de maíz; ocho sextos de semilla de maíz, más treinta sextos de lo mismo, un cántaro, dos apastes, una olla, un banco de moler.

Clemente Dzib: seis mecatas de algodón de *jabenché* en su patio, una cama con su petate, dos piedras de moler con su banco, una mesa, una silla de cuero, ocho mecatas de roza nueva de algodón, un mecate de frijolar, un costal nuevo, dos almudes de sal, una petaquilla de caña, dos enjalmas viejas, treinta sextos de semilla de maíz, un cántaro, tres ollas pequeñas, un *silté* de a medio.

Miguel Canché: ochenta sextos de semilla de maíz, cuatro desollados de dicho, tres mecatas de algodón de *jabenché* tras de su casa, una olla, un cántaro, tres apastes, un banco de moler con una piedra vieja.

Antonio Nah: treinta sextos de semilla de maíz, diez mecatas de lo mismo por coger, a espaldas de su casa, más otros diez mecatas de lo mismo, más quince mecatas de algodón de *jabenché*, más seis mecatas de algodón de roza nueva, un apaste, dos ollas, una piedra vieja de moler.

Juan Canché: seis mecatas de milpa de algodón de roza nueva, tres mecatas de *jabenché*, una madre de lechones con dos hijos, doce gallinas de Castilla, un gallo y gallina de la tierra,

una piedra de moler, cincuenta sextos de semilla de maíz, una olla, un banco, dos apastes y una piedra vieja.

Juan Dzul: cuarenta sextos de semilla de maíz, diez de lo mismo desollados, seis *dziltees* de a medio.

Diego Dzul: seis sextos de semilla de maíz, seis mecates de milpa de algodón de *jabenché* tras de su casa.

Pedro Dzul: tres sextos de semilla de maíz y otros diez de lo mismo desollados.

Francisco Chan: ocho mecates de milpa de algodón roza nueva, cuatro gallos de la tierra, dos lechoncitas, una botija vacía, dos piedras de moler, una cama con su petate, ochenta sextos de semilla de maíz, cinco de lo mismo desollados, un cántaro, dos ollas, dos piedras de moler, un banco, dos apastes.

Francisco Pot: veinte sextos de semilla de maíz, dos piedras de moler, diez mecates de milpa de maíz roza nueva por tocar y cuatro de *jabenché* de algodón, dos colchos de a dos reales, ocho gallinas, tres de la tierra, cuatro cabezas de lechones: tres hembras y un macho, un banco, dos apastes y tres ollas.

Rancho de Tixcan [Xcan]:

Juan Oy: cuarenta sextos de semilla de maíz, doce mecates de algodón, dos cargas de algodón, una lechona, medio cántaro de manteca, cinco gallinas de la tierra, cinco de Castilla, un potro y una yegua, la dicha yegua entregué a mi teniente de capitán general por haber traído en ella la mujer de dicho indio, el potro dejé entregado a las justicias del dicho pueblo de Suquilá; una piedra de moler con su banco, dos ollas, siete sextos de maíz desollados.

Con lo cual se dio fin al dicho inventario que es fecho en diez días del mes de diciembre de mil setecientos y veinte y dos años y lo firmé:

Pedro Muñoz de Ávila.

Anexo No. 6

Instrucciones del gobernador Antonio Benavides a los alcaldes de Valladolid sobre el trabajo de los indios, Año de 1745

AGI, México 894, Mérida a 26 de abril de 1745, ff. 178r-184v.

Instrucción.

Instrucción de lo que se ha de obrar por los alcaldes ordinarios y vecinos de la villa de Valladolid en los puntos que contiene, cumpliendo en cada uno precisamente con la determinación que está puesta en ellos:

1º Primeramente se prohíbe absolutamente que los indios de servicio dados por mandamiento del superior gobierno no los hagan ir a labrar milpas ni cosecharlas ni sean ocupados en otra cosa sino en traer leña, zacate, llenar agua y barrer la casa, para cuyo trabajo únicamente son destinados. Y han de ser pagados por cuatro reales cada semana, que esta se entiende de lunes a sábado sin obligarles a trabajar el día domingo. Y demás de la paga se les dará el alimento diario.

2º Yten, que las indias de servicio no se ocupen en otra cosa que en moler y tortear el pan de la casa, pagándosele por este trabajo tres reales por cada semana y dándoseles el alimento diario competente. Y de ninguna manera sean ocupadas en hilar y tejer en poca ni mucha cantidad por ningún pretexto, con apercibimiento de que se le quitará el servicio de indio o de india a quien contraviniere a la determinación de estos dos puntos.

3º Yten, que los maridos de las indias de servicio que sólo vinieren acompañar a sus mujeres, éstos totalmente no sean ocupados en servidumbres alguna de la casa porque no son obligados a ejecutarlo, prohibiéndose en el todo el abuso hasta aquí ejecutado de la carga de leña que dichos maridos de indias de servicio acostumbraban meter en la casa en donde servían sus mujeres sin que se les pagase por ese trabajo cosa alguna, de que todos estarán advertidos, con apercibimiento en forma.

4º Yten, que las personas que sólo tuvieren india de servicio por mandamiento del superior gobierno sin que tengan indio de servicio no obliguen a las justicias del pueblo de donde fuere la india a que venga con marido pues sólo deberán dar una india viuda o soltera.

5º Yten, que los indios diarios que se dieren al vecindario cuando lo necesiten sean pagados por un real cada día por cualquier trabajo en que se ocupen desde que raya el día hasta el toque de la oración, dándoseles de más el alimento competente, como también sean pagados a real por cada día las indias diarias que se dan al vecindario para moliendas, de chocolate o lavados de ropa.

6º Yten, que las indias lecheras que se dieren al vecindario para criar a los niños sus hijos sean pagadas por cuatro reales la semana sin que se ocupen en otro ministerio que el de su crianza, dándoseles el alimento diario. Y en caso de que los hijos de las indias fueren de pechos no se impida el que los lleven consigo a las casas en donde fueren a criar.

7º Yten, se prohíbe en el todo y se extingue la tanda de indios que hasta aquí se juntaban cada semana en la casa de su destino para su distribución, por quedar suprimida en el todo esta facultad de darse los tales indios de tandas, reduciéndose a que los caciques y justicias de los pueblos en que estuvieren grabados los mandamientos de indios e indias de servicio, éstos los remitan dichos caciques a las casas particulares de las personas que tuvieren dichos mandamientos de servicio y no a otra parte alguna, con apercebimiento en forma.

8º Yten, se prohíbe el que se den indios para labrar milpas a personas que tengan criados propios ni a personas de autoridad por suprimirse [sic ¿por constreñirse?] esta facultad en el todo al superior gobierno o en quien se sustituya con especialidad, y en este caso la persona en quien residiere la comisión sólo dará las providencias necesarias para las labranzas de milpas a las personas notoriamente pobres que no tengan otro modo de hacerlas. Siendo su paga en esta forma:

Por labrar un mecate de milpa de algodón un real y un cuartillo de maíz de ración, entendiéndose en distancia de seis leguas y pasadas de allí se les pagará a los indios la ida y vuelta a razón de diez leguas por un real por la ida y otro real por la vuelta, dándoseles de más dos almudes de maíz para dicho viático fuera de la ración arriba dicha por cada mecate. Y asimismo por la desyerba de dicho algodón a medio real por cada mecate, su cuartillo de maíz de ración y su viático en la propia forma. Por cosechar el algodón se les pagará a los indios a medio real por cada carga, que deberá constar de treinta y dos libras sin que excedan, dándoseles de maíz un cuartillo de ración por cada día e igualmente su viático en la forma prevenida. Y en caso de que en la milpa de algodón haya otras legumbres que cosechar, se pague separadamente en la forma que adelante se dirá.

Por labrar un mecate de roza nueva para maíz se le dará al indio medio real y medio almud de maíz de ración. Por labrar tres mecates de *hubchees*¹, que es palizada menudita, se pagará al indio un real. Por cuatro mecates de caña se pagará un real y la ración de maíz de uno y otro en la forma dicha. Por cercar un mecate de milpa se dará medio real y su ración de maíz, un cuartillo. Por sembrar diez mecates de milpa un real y su ración de maíz. Por la desyerba a medio real cada mecate siendo a mano y siendo a garabato a tres mecates por un real y su ración de maíz como dicho es. Por doblar tres mecates de milpa un real y su ración de maíz. Por coger diez sextos de elotes un real. Por el aporreo de dicho maíz diez cargas por un real. Por coger y limpiar una carga de frijoles un real y por una de pepitas gruesas o menudas a medio real por cada carga y su ración de maíz en todos actos. Por ensacar un tercio de algodón medio real.

¹. *Hubche*: añadir hilos a la tela. DMC, p. 238.

9º Yten, se suprime al superior gobierno la facultad de mandar hacer casas de guano, restringiéndola sólo a quien con comisión tuviere esta facultad, y en este caso siempre que se dé providencia para dichas casas se pagará en la forma siguiente:

Por un hueco que constara de cinco varas de largo, de horcón a horcón, y otras cinco varas de ancho con más las dos testeras se pagarán ocho pesos en reales efectivos incluyéndose en ellos la manutención de los operarios. Y excediendo el hueco de casa de las cinco varas se pagará un peso por cada vara que excediere.

10º Yten, se prohíbe enteramente que los alcaldes ordinarios ni otra persona alguna de autoridad hagan de mano poderosa y con violencia a los indios repartimientos de patíes, cera, jarcia, cueros ni otras cosas en que han solido comerciar con perjuicio de los indios de que han resultado varias quejas, por lo que se extingue en el todo esta intendencia que hasta aquí han tenido las personas dichas, con apercibimiento en forma en caso de contravención.

11º Yten, que el hilo de algodón que sin violencia de persona de autoridad ni por vía de repartimiento -sino que voluntariamente- quisieren hacer las indias, se ha de pagar su hechura en la forma siguiente:

Por el trabajo de reducir cuatro libras de algodón a una libra de hilo pabilo se pagará un real y medio; por la del hilo de manta dos reales y por la del hilo común de una hebra tres reales. Dándose completas las cuatro libras de algodón y de buena condición.

12º Yten, se prohíbe que se den indias al vecindario para tejer colchas, y en caso de que las hagan sea sin violencia ni apremio de que le resulte incomodidad a las indias, pagándoseles por cada vara que telaren de colcha de confitillo de tres cuartas de ancho a real y medio. Por el águila separadamente, siendo de hilo puro, se les darán cuatro reales y si lleva seda un peso. Y por la vara de colcha de dicho confitillo que pase de tres cuartas de ancho se les darán tres reales por cada vara. Y en caso de que el tejido sea igual de seda e hilo se pagará por cuatro reales por cada vara.

13º Yten, se prohíbe el que se den indios semaneros para cortes de rollizos y tablones, y en caso de que se necesite providencia al vecindario para sus fábricas, se pagarán a los principales indios de los pueblos dichos rollizos, tablones y demás materiales para fabricar casas de piedra en la forma siguiente:

Por un rollizo de seis varas tres reales, por el de siete cinco reales y por el de ocho doce reales, puestos todos en las casas en que ha de servir. Por cien cargas de cal se pagarán cinco pesos. Por ciento de *sahcab*² dos pesos. Por un tablón de tres varas de largo y media de ancho y de grosor cuatro dedos se pagarán cuatro reales, y si excediere del tamaño dicho se pagará el exceso a proporción de lo tasado. Por una solera de *jabín*³ de tres varas de

². *Sahkab*: tierra blanca que mezclan con la cal, cueva y tierra de donde la sacan. DMC, p. 708.

³. *Ha'bin*: un árbol de esta tierra, fuerte como encina. DMC, p. 166.

largo y de grueso competente se pagará un real y medio y por un cuartón de cedro del mismo tamaño se pagarán dos reales. Por una péndula en bruto de dos varas de largo medio real, siendo *chulul*⁴ o *chacté*⁵. Por cinco rejas de dicha madera en bruto de a cinco cuartas de largo un real.

14º Yten, que los tercios de algodón no pasen de ocho arrobas de peso y por su flete de caballo entero que cargara dos tercios se pagará medio real por cada legua, sin embargo de lo dispuesto en los aranceles anuales porque deberá entenderse lo tasado en ellos por fardos, marquetas y barriles de aguardiente y que en los fletes de maíz y demás legumbres de mantenimientos se guarde la costumbre sin que se haga novedad en los precios acostumbrados y corrientes hasta aquí.

15º Yten, que los pueblos de algunos encomenderos y personas de autoridad que por su respecto no son ocupados, éstos igualmente se arreglen al trabajo y ocupaciones precisas de la república proporcionándose entre todos igualmente las tareas en que fueren ocupados de orden superior para que igualmente lleven la carga los pueblos del distrito sin beneficiar a unos en perjuicio de otros.

16º Yten, que en los pueblos de indios paguen los españoles comerciantes o pasajeros en reales efectivos o en cacao -por ser corriente entre ellos- los bastimentos que le dieran los indios para su manutención y la yerba de sus cabalgaduras, prohibiéndose en el todo -so graves penas- el que dichos españoles paguen a los indios su manutención y la de sus cabalgaduras en panecillos de jabón como hasta aquí lo han ejecutado de que han resultado repetidas quejas de indios. Por lo que se previene que aunque se pretexto por dichos españoles voluntariedad de parte de los indios en la percepción del jabón por la paga de su manutención, se castigará severamente el que lo ejecutare a la primera queja que haya o noticia que se tenga de reincidencia.

17º Yten, que los mozos que los encomenderos remitieren a sus pueblos a cobrar tributos no hagan el más leve gasto a los indios en los días que se mantuvieren en dichas cobranzas de tributos pues lo deberán costear los propios encomenderos. Y que tampoco les compren a los indios cosa alguna con violencia ni autoridad de administradores o personeros. Y que los indios que salieren a la recaudación de tributos fuera de campana sean satisfechos a proporción de su cobranza y de las distancias que anduvieren, dándoseles a cada uno una carga de maíz para dejar en sus casas al tiempo de sus salidas, que por no haber

⁴. *Chulul*: un árbol muy fuerte de esta tierra de que se hacen arcos, ídem: el corazón y lo más fuerte de cualquier árbol. DMC, p. 114.

⁵. Los diccionarios registran *Chakah*: árbol de que se saca fuego, árbol así llamado. Se puede traducir como árbol rojo ya que *Chak* es cosa colorada y vegetales colorados y *Te* es un sufijo común para nombres de árboles y de casas hechas de madera. DMC: pp. 77, 76 y 782.

establecimiento alguno en la paga de dichos cobradores de tributos se deja al juicio prudente y conciencia de los encomenderos.

18º Yten, que los indios que fueren puestos en la cárcel de la villa por delitos graves o leves no paguen absolutamente carcelaje alguno, con apercibimiento en forma al que lo intentare cobrar por ser contra leyes reales.

19º Yten, que los indios de guardia -que llaman cabos- se den los necesarios a los jueces y demás personas a quienes se acude con ellos sin exceder de los que fuesen necesarios, y que estos no se ocupen en las servidumbres particulares de los jueces a quienes son consignados. Y en caso de servirse de dichos cabos para sus servidumbres propias los paguen a cuatro reales por cada semana y no ocupándolos fuera de su destino se les dará el estipendio acostumbrado.

Fecha en la ciudad de Mérida en veinte y seis días del mes de abril de mil setecientos cuarenta y cinco años:

Don Antonio de Benavides.

GLOSARIO

Ahcuchpaches: indios cargadores, literalmente cargar sobre las espaldas.

Almud: medida de capacidad equivalente aproximadamente a 3.5 kilos.

Arroba: medida de peso equivalente a 25 libras y 400 onzas, 11 kilos 506 gramos.

Batab: gobernante de un pueblo, jefe local, cacique.

Bulas: documentos que se vendían a los fieles a diverso valor para indios y españoles y que aseguraban gracias e indulgencias.

Cambesah: maestro de doctrina.

Camulnaes: casa donde los principales reunían a las mujeres para tejer las mantas necesarias para cumplir con los tributos y los contratos de repartimiento.

Cananas: indias cuidadoras, probablemente en referencia al cuidado de los niños en casa de los españoles, por *canan*: cuidar.

Canantzimin: se aplica al indio arriero, por *canan*: cuidar y *tzimin*: caballo.

Carga: medida de áridos para grano que equivalía a 12 almudes y 24 cuartillas.

Colcabel: indios que prestaban sus servicios de manera permanente a los españoles.

Comalcames: indios que acarreaban cargas ligeras, se refiere también para las cargas del sistema forzoso de acarreo.

Conkines: indios que prestaban sus servicios por un solo día, de *kin*: día, llamados también *jumpelkines* o *kines*.

Curato: jurisdicción religiosa administrada por un cura secular dependiente de manera directa del obispo.

Ch'ibal: grupo de parientes, generalmente identificado con el linaje patrilineal.

Chichigua: (del náhuatl) ama de leche, india que prestaba el servicio para amamantar hijos ajenos.

Chuntanes: nombre genérico para los principales de los pueblos.

Doctrina o guardianía: jurisdicción religiosa administrada por un miembro del clero regular dependiente de manera directa de la orden religiosa.

Estancia: sitio dedicado a la cría de ganado mayor.

Guayapil: sayo de algodón [guaypil, güipil, huipil, hipil].

Huleles: se refiere al trayecto de los semaneros de sus pueblos al lugar de servicio.

Hilo *jax*: mecate, hilo torcido.

Holpatán: tributo especial que se destinaba a sufragar los gastos del Tribunal de Indios.

Jeme: Medida de longitud equivalente a la distancia entre el pulgar y el índice separando uno del otro todo lo posible.

Jumpelkines: indios que prestaban sus servicios por un día, también llamados *conkines* o *kines*.

Katún: periodo maya de tiempo de 20 años que tenía un gran significado en la concepción del tiempo cíclico y los registros históricos.

Koch: cosa obligada. Así se referían los indios a los contratos del repartimiento.

Legua: equivale aproximadamente a 4 kilómetros.

Libra: medida de peso que equivale a 16 onzas, 460 gramos.

Lienzo tuchumite: (del náhuatl) hilado muy apreciado entre los indios elaborado con algodón y plumas blancas.

Lunesmeyah: equivalente al *mulmeyah* como trabajo colectivo y organizado por la élite, alude a un día de servicio a la comunidad.

Macehuals: (del náhuatl) indios del común.

Manta de tributo: pieza de algodón compuesta por cuatro piernas.

Mecate: medida de tierra de labor que equivale a 24 varas o 20 metros, puede ser lineal o de área.

Meyahes: indio varón que prestaba sus servicios en casa de los españoles para acarrear leña, zacate y agua.

Mita: trabajo colectivo entre los indios peruanos.

Mulsil: presente que se entregaba en nombre de la comunidad, consistente por lo general en piezas de manta.

Mulmeyah: trabajo colectivo organizado por los principales de cada pueblo.

Mulpati: pieza de algodón elaborada en comunidad.

Mul ix'iim: maíz de comunidad.

Mul ulum: gallinas de comunidad.

Mulbil: cosa que se hace en comunidad.

Nachilcahes: forastero, indio que no está matriculado en el pueblo donde reside.

Onza: medida de peso, 16 formaban una libra y 400 una arroba, equivale a 28.5 gramos.

Pajunes: indios que servían como correos.

Parcialidad: división en el interior de los pueblos de carácter político.

Patí: pieza de manta compuesta de cuatro piernas de algodón que era uno de los productos principales en el sistema de repartimiento, más burda y delgada que las mantas de tributo y por tanto de menor valor, se le llamaba manta de rescate. Medía nueve cuartas de largo y dos cuartas y un jeme de ancho.

Pierna: medida de longitud utilizada para medir los textiles de cuatro varas de largo por una de ancho; 4 piernas formaban una manta de tributo.

Rancho: asentamiento indígena dependiente de una cabecera, también designaba unidades productivas de propiedad española.

Real: fracción del peso, o reales equivalen a un peso, moneda con la que usualmente se pagaba el servicio forzoso de los indios.

Repartimiento: sistema de contratación con las repúblicas de indios para la elaboración y acopio de géneros mediante el avituallamiento y el pago adelantado.

República de indios: pueblo indígena regido por un cabildo propio y registrado en los padrones españoles.

Tamemes: (del náhuatl) indios cargadores.

Tanda: sistema de rotación de trabajo forzoso que asignaba una cuota de trabajadores a cada pueblo mismos que se repartían para obras públicas y servicio particular.

Tarea: en el caso de la recolección de sal era una asignación de trabajo consistente en acopiar de 18 a 20 cargas de sal.

Tercio de algodón: carga equivalente a 8 arrobas de la fibra.

Tun: año maya que corresponde al año solar de 365 días.

Tequio: (del náhuatl) trabajo prestado como servicio a la comunidad y organizado por los principales de cada pueblo.

Tianguis: (del náhuatl) mercado.

Topiles: (del náhuatl) cargo inferior de la estructura del gobierno indígena colonial, usualmente traducido como alguacil.

Vara: medida de longitud igual a 0.836 metros.

Xcomes: indias que servían en casa de los españoles de manera alternada para moler el maíz y elaborar las tortillas.

Yubté: manta de tributo.

SIGLAS

- AGCA: Archivo General de Centroamérica, Guatemala.
- AGEY: Archivo General del Estado de Yucatán, Mérida.
- AGI: Archivo General de Indias, Sevilla.
- AHNY: Archivo Histórico Notarial de Yucatán, Mérida.
- AMC: Archivo Municipal de Campeche.
- CAIHY: Centro de Apoyo a la Investigación Histórica de Yucatán, Mérida.
- CMM: *Calepino de Motul. Diccionario maya-español.*
- DDQAM: *Don Diego Quijada, Alcalde Mayor de Yucatán, 1561-1565.*
- DHY (1): *Documentos para la historia de Yucatán, 1550-1560.*
- DHY (2): *Documentos para la historia de Yucatán. La Iglesia en Yucatán, 1560-1610.*
- DMC: *Diccionario Maya CORDEMEX.*
- RHGY: *Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán.*

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Salvador, Rodolfo
"Repartimiento forzoso de mano de obra en Chalco. Siglos XVI-XVII", tesis de licenciatura en historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- Ancona, Eligio
Historia de Yucatán, cinco tomos, edición facsimilar de 1878, Ediciones de la Universidad de Yucatán, México, 1978.
- Assadourian, Carlos Sempat
"Dominio colonial y señores étnicos en el espacio andino", en *HISLA*, Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social, No. 1, 1983, pp. 7-20.
-
- "Memoriales de fray Gerónimo de Mendieta", en *Historia Mexicana*, Vol. XXXVII, No. 3, El Colegio de México, 1988.
-
- "Fray Alonso de Maldonado: la política indiana, el Estado de Damnación del rey católico y la inquisición", en *Historia Mexicana*, Vol. XXXVIII, No. 4, El Colegio de México, 1988.

 "La despoblación indígena del Perú y Nueva España durante el siglo XVI y la formación de la economía colonial", en *Historia Mexicana*, Vol. XXXVIII, No. 3, El Colegio de México, 1989, pp. 419-453.

Transiciones hacia el Sistema Colonial Andino, El Colegio de México/Instituto de Estudios Peruanos, Perú, 1994.

Avendaño y Loyola, Fray Andrés

Relations of Two Trips to Peten (Bowditch, Charles P. y Rivera, Guillermo, transcripción), Labyrinthos, 1987.

Baskes, Jeremy

"Coerced or Voluntary? The *Repartimiento* and Market Participation of Peasants in Late Colonial Oaxaca", en *Journal of Latin American Studies*, Vol. 28, part. 1, Cambridge University Press, feb. 1996.

Barbachano y Tarrazo, Manuel

Vida, usos y hábitos de Yucatán al mediar el siglo XIX, Maldonado Editores, Mérida, 1986.

Bocabulario de Maya Than

Facsímil y transcripción crítica anotada, Edición de René Acuña, UNAM, México, 1993.

Bonaccorsi, Nérida

El trabajo obligatorio indígena en Chiapas, siglo XVI (Los Altos y Soconusco), UNAM, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, México, 1990.

Bonfil Batalla, Guillermo

México profundo. Una civilización negada, Editorial Grijalbo, México, 1990.

Borah, Woodrow

El siglo de la depresión en Nueva España, Editorial Era, México 1982.

Bracamonte y Sosa, Pedro

Amos y sirvientes. Las haciendas de Yucatán, 1789-1860, UADY, Mérida, 1993.

 "Los mayas de la montaña. La conquista inconclusa de Yucatán", Tesis doctoral, UNAM, México, 1998.

----- y Gabriela Solís

Espacios mayas de autonomía. El pacto colonial en Yucatán, UADY/CONACyT, Mérida, 1996.

Bricker, Victoria

The indian christ: The indian king. The historical substrate of maya myth and ritual, University of Texas Press, Austin, 1981.

Calepino de Motul. *Diccionario maya-español*

3 volúmenes, Ramón Arzápalo Marín (editor), UNAM, México, 1995.

Cárdenas Valencia, Francisco de

Relación historial eclesiástica de la provincia de Yucatán de la Nueva España, escrita el año de 1639, Biblioteca histórica mexicana de obras inéditas No. 3, Nota bibliográfica de Federico Gómez de Orozco, México, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e hijos, 1937.

Carrasco, Pedro

"La economía del México Prehispánico", en *Economía Política e Ideología en el México Prehispánico*, Pedro Carrasco y Johanna Broda (editores), Ed. Nueva Imagen, México, 1978.

"La transformación de la cultura indígena durante la Colonia", en *Historia Mexicana*, Vol. XXV, El Colegio de México, oct-dic., 1975.

Carrillo y Ancona, Crescencio

El obispado de Yucatán. Historia de su fundación y de sus obispos desde el siglo XVI hasta el XIX, cuatro volúmenes, Edición facsimilar de 1895, Fondo Editorial de Yucatán, México, 1979.

Carta-relación. Relación y Forma de Diego García de Palacio Oidor de la Real Audiencia de Guatemala

Edición facsimilar de Ma. Del Carmen León Cázares, Martha Iliá Nájera C. Y Tolita Figueroa; versión paleográfica de Ma. Del Carmen León Cázares, UNAM, 1983.

Clendinnen, Inga

Ambivalent conquest. Maya and spaniard in Yucatan, 1517-1570, Cambridge University Press, 1986.

Códice Pérez

Traducción libre del maya al castellano por el Dr. Ermilo Solís Alcalá, Liga de Acción Social, Mérida, 1949.

Contreras, Jesús

"Las formas de organización comunal en Los Andes: continuidades y cambios", en *Mesoamérica y Los Andes*, Mayán Cervantes (coord), Colección Miguel Othón de Mendizábal, CIESAS, 1996, pp. 193-224.

Cook, Sherburne y Woodrow Borah

Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe, tomo II, Siglo XXI, México, 1978.

Chilam Balam de Chumayel

Prólogo y traducción de Antonio Mediz Bolio, UNAM, México, 1973.

De Rojas, José Luis

La moneda indígena y sus usos en la Nueva España en el siglo XVI, CIESAS, México, 1998.

De Vos, Jan

Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas, CIESAS, México, 1994

Diccionario Maya CORDEMEX

Alfredo Barrera Vázquez (director), Ediciones CORDEMEX, Mérida, 1980.

Documentos para la historia de Yucatán, 1550-1560

(1ª serie), France V. Scholes, editor, Pub. Carlos R. Menéndez, Mérida, 1936.

Documentos para la historia de Yucatán. La Iglesia en Yucatán, 1560-1610

(2ª serie), France V. Scholes, editor, Pub. Carlos R. Menéndez, Mérida, 1938.

El libro de los libros de Chilam Balam

Traducción de Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón, FCE, Colección Popular No. 42, 12ª reimpresión, México, 1988.

Farriss, Nancy M.

La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

 "Propiedades territoriales en Yucatán en la época colonial", en *Revista de la Universidad de Yucatán*, No. 146, Mérida, 1983.

Fernández de Oviedo, Gonzalo

Historia general y natural de las Indias (Selección), Introducción, notas y actividades de Luigi Giuliani, Editorial Bruño, 1991.

Fernández Tejedo, Isabel

La comunidad indígena maya, Siglos XVI y XVII, INAH, México, 1990.

Fox, John W.

Maya Postclassic state formation. Segmentary lineage migration in advancing frontiers, New Studies in Archaeology, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

García Bernal, Manuela Cristina

La sociedad de Yucatán, 1700-1750, EEHAS, Sevilla, 1972.

 "Desarrollos indígena y ganadero en Yucatán", en *Historia Mexicana*, No. 171, El Colegio de México, México, 1994.

 "Los servicios personales en Yucatán durante el siglo XVI", en *Revista de la Universidad de Yucatán*, Vol. XIX, No. 110, México, 1977, pp. 73-87.

Yucatán. Población y encomienda bajo los Austrias, E.E.H.A., Sevilla, 1978.

 "La explotación pecuaria y la competencia por la tierra en torno a Mérida de Yucatán", en *Temas americanistas*, No. 8, Sevilla, 1990.

 "García de Palacio y sus Ordenanzas para Yucatán", en *Temas Americanistas*, No. 5, Universidad de Sevilla/EEHA, Sevilla, 1985.

 "El gobernador de Yucatán Rodrigo Flores de Aldana", Separata del Volumen I del *Homenaje al Dr. Muro Orejón*, Sevilla, 1979.

 "La pérdida de la propiedad indígena ante la expansión de las estancias yucatecas. Siglo XVII", en *Propiedad de la tierra, latifundios y movimientos campesinos*, Actas de las VIII Jornadas de Andalucía y América, La Rábida, Huelva, Marzo 1988, Sevilla, 1991.

 "Indios y españoles en Yucatán: Utopía y realidad del proyecto colonizador", en *Sobretiro del tomo II del Congreso de Historia del Descubrimiento*, 1992, pp. 387-427.

Gerhard, Peter

La frontera sureste de la Nueva España, UNAM, México, 1991.

Gibson, Charles

Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810, (5ª edición), Siglo XXI, México, 1980.

González Cicero, Stella María

Perspectiva Religiosa en Yucatán, 1517-1571, El Colegio de México, 1978.

González Muñoz, Victoria

Cabildos y grupos de poder en Yucatán (siglo XVII), Prólogo de Manuela Cristina García Bernal, Publicaciones de la Diputación Provincial de Sevilla, Sección Historia V Centenario del Descubrimiento de América, Número 19, Sevilla, 1994.

González Navarro, Moisés

Repartimientos de indios en Nueva Galicia, Museo Nacional de Historia/INAH/SEP, México, 1977.

Jiménez Pelayo, Agueda

"Condiciones del trabajo de repartimiento indígena en la Nueva Galicia en el siglo XVII", en *Historia Mexicana*, Vol. XXXVIII, El Colegio de México, México, 1989.

Jones, Grant D.

Maya Resistance to Spanish Rule. Time and History on a Colonial Frontier, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1990.

Kirchhoff, Paul

"Land tenure in ancient Mexico. A preliminary sketch", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Tomo XIV, México, 1954-55.

Landa, Fray Diego de

Relación de las cosas de Yucatán, Introducción de Angel María Garibay, Editorial Porrúa, 10ª edición, México, 1973.

Las Casas, Fray Bartolomé de

Doctrina, UNAM, México, 1973.

López Cogolludo, Fray Diego

Historia de Yucatán, 3 tomos, Comisión de Historia, Campeche, 1954.

López Medel, Tomás

Colonización de América. Informes y testimonios, 1549-1572 (L. Pereña, C. Baciero y F. Maceda, eds.), Corpus Hispanorum de Pace Vol. XXVIII, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1990.

Malagón, Javier y José M. Ots Capdequí

Solórzano y la Política Indiana, FCE, 2ª edición, México, 1983.

Martínez, Hildeberto

Tepeaca en el siglo XVI. Tenencia de la tierra y organización de un señorío, Editorial Casa Chata, CIESAS, México, 1984.

Codiciaban la tierra. El despojo agrario en los señoríos de Tecamachalco y Quecholac (Puebla, 1520-1650), CIESAS, 1994.

Menegus, Margarita

"La destrucción del señorío indígena y la formación de la república de indios en la Nueva España", en *El sistema colonial en la América española*, Heraclio Bonilla (ed). Editorial Crítica, Col. Historia del Mundo Moderno, Barcelona, 1991, pp. 17-49.

Miño Grijalva, Manuel

La protoindustria colonial hispanoamericana, FCE, México, 1993.

Mohar, Luz María

"Trabajo tributario y consumo suntuario en el México antiguo", en *Trabajo y Sociedad en la historia de México*, (Artís, et al.), CIESAS, México, 1992.

Molina Solís, Juan Francisco

Historia de Yucatán desde la Independencia de España hasta la época actual, 2 tomos, Mérida, 1921-1927.

O'Gorman, Edmundo

"Yucatán. Papeles relativos a la visita del oidor Dr. Diego García de Palacio. Año de 1583", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, Tomo XI, México, 1940.

Okoshi Harada, Tsubasa

"Los canules: análisis etnohistórico del código de Calkiní", Tesis de doctorado, UNAM, México, 1992.

Ouweneel, Arij

"El gobernador de indios, el repartimiento de comercios y la caja de comunidad en los pueblos de indios de México central (siglo XVIII)", traducción de Virginia Rozemeijer y Beatriz Olaizola, Mecanuscrito.

Patch, Robert W.

"La formación de estancias y haciendas en Yucatán durante la colonia", en *Revista de la Universidad de Yucatán*, Número 106, Mérida, 1976.

Maya and spaniard in Yucatan, 1648-1812, Stanford University Press, 1993.

 "Sacraments and Disease in Mérida, Yucatán, México, 1648-1727", en *The Historian*, 1996.

Quezada, Sergio

"Los sistemas de trabajo en Yucatán, 1541-1561", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, Año 9, Número 44, Mérida, Septiembre-October, 1980.

Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580, El Colegio de México, México, 1995.

Quiroga, Vasco de

Información en derecho, Introducción y notas de Carlos Herrejón, SEP, Consejo Nacional de Fomento Educativo, México, 1985.

Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco)

Estudio preliminar de Mercedes de la Garza y Ana Luisa Izquierdo, Paleografía de Ma. Del Carmen León, dos volúmenes, UNAM, México, 1983.

Recopilación de las Indias

de Antonio de León Pinelo, Edición y estudio preliminar de Ismael Sánchez Bella, Escuela Libre de Derecho/Gobierno del Estado de Chiapas/Gobierno del Estado de Morelos/UNAM/Universidad Cristóbal Colón/Universidad de Navarra/Universidad Panamericana/Miguel Angel Porrúa, librero-editor, México, 1992.

Restall, Matthew

The Maya World. Yucatec Culture and Society, 1550-1850, Stanford University Press, Stanford, California, 1977.

Reyes García, Luis

"El término calpulli en los documentos del siglo XVI", en Luis Reyes García et al., *Documentos nahuas de la ciudad de México del siglo XVI*, CIESAS, México, 1996.

Rivera Dorado, Miguel

"Las tierras bajas de la zona maya en el Posclásico", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coordinadores), *Historia Antigua de México*, Vol. III, INAH/UNAM/Porrúa, México, 1995.

Rojas Rabiela, Teresa

"El trabajo de los indios de la ciudad de México: 1521-1600", en *La heterodoxia recuperada. En torno a Angel Palerm*, Susana Glantz (ed.), FCE, México, 1987, pp. 171-201.

 "El papel del estado en la organización económica de la familia campesina en el México central durante el siglo XVI", en *Familia y poder en Nueva España*, Memoria del Tercer Simposio de Historia de las Mentalidades, INAH-Colección Científica, México, 1991.

Roys, Ralph, L.

The Indian Background of Colonial Yucatan, Publication 548, Carnegie Institution of Washington, Washington, 1943.

The Political Geography of the Yucatan Maya, Carnegie Institution of Washington, Washington, D.C., 1957.

Ruz, Mario Humberto

"Fray Juan Ramírez, los indios y la Guatemala del siglo XVII", en *Estudios de Cultura Maya*, Volumen XV, UNAM, México, 1984, pp. 177-205.

Chiapas colonial: dos esbozos documentales, Centro de Estudios Mayas, Cuaderno No. 21, UNAM, México, 1989.

Thompson, E. P.

"The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", en *Past and Present*, No. 50, 1971.

 "La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII", en *Tradicón, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Ed. Crítica, Barcelona, 1979.

 "The Moral Economy Reviewed", en *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*, The New Press, New York, 1993.

Villa Rojas, Alfonso

"La tenencia de la tierra entre los mayas de la antigüedad", en *Estudios etnológicos. Los mayas*, UNAM, México, 1985.

Villagutierre Sotomayor, Juan de

Historia de la conquista de la provincia de El Itzá; edición facsimilar, Condumex, México, 1985.

Valenzuela, Nicolás de

Conquista del Lacandón y conquista del Chol, 2 vols., Edición y comentario de Gotz Houwald, Biblioteca Ibero-Americana, Berlín, 1979.

Ximénez, Fray Francisco

Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia, Guatemala, 1930.

Zavala, Silvio

Los esclavos indios en Nueva España, El Colegio Nacional, México, 1968.

Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII, 2ª edición, Editorial Porrúa, México, 1975.

Ensayos sobre la colonización española en América, Editorial Porrúa, México, 1978.

Por la senda hispana de la libertad, FCE, México, 1993.

El servicio personal de los indios en el Perú, tres volúmenes, El Colegio de México, México, 1978-1980.

El servicio personal de los indios en la Nueva España, ocho volúmenes, El Colegio de México/El Colegio Nacional, México, 1984-1994.

Zorita, Alonso de

Los señores de la Nueva España, 2ª edición, Coordinación de Humanidades, UNAM, México, 1963.

Índice de anexos

1.-	Padrón de beneficiarios con indios de servicio en la villa de Campeche, Año de 1665	372
2.-	Ordenanzas del gobernador Esquivel sobre repartimientos, Año de 1663	375
3.-	Relación de indios en pueblos "bajo campana" y en sitios, estancias y ranchos bajo la administración franciscana, Año de 1700	380
4.-	Relación de personas aprehendidas por delitos contra los indios durante la gestión del gobernador Antonio de Cortayre, Año de 1722	384
5.-	Inventario de los bienes de los indios de los ranchos Sula y Xcan, Año de 1722	392
6.-	Instrucciones del gobernador Antonio Benavides a los alcaldes de Valladolid sobre el trabajo de los indios, Año de 1745	394

Índice de cuadros

I.1:	Jornales de semaneros de la tanda de 24 pueblos en la Construcción de la Ciudadela, Año de 1667	56
I.2:	Servicio de semaneros prestado a la Iglesia en pueblos de la jurisdicción de Valladolid, Año de 1722	62
I.3:	Pueblos de indios de Campeche y número de semaneros que aportan a la tanda, Año de 1685	70
I.4:	Indios de servicio por mandamiento en la villa de Valladolid, Año de 1722	74
II.1:	Géneros gravados del circuito mercantil exterior, Años de 1627-1635	134
II.2:	Contraste de precios en los repartimientos del gobernador Vargas	143
II.3:	Comparación de montos repartidos por los gobernadores Flores de Aldana y Urzúa y Arizmendi en patíes y cera	149
II.4:	Relación de montos de repartimiento del gobernador Urzúa y de sus jueces repartidores, Año de 1700	155
II.5:	Repartimiento del contador de la Real Caja, Año de 1700	157
II.6:	Repartimientos del secretario de gobernación Francisco de Avila y parientes, Año de 1700	158
II.7:	Repartimientos de los alcaldes de Valladolid en pueblos bajo administración franciscana, Año de 1700	165
II.8:	Repartimientos de los alcaldes de Valladolid incautados en pueblos bajo administración secular, Año de 1703	167
II.9:	Repartimientos del capitán de Dzidzantun y otros capitanes a guerra, Año de 1700	172
II.10:	Repartimientos de encomenderos, Año de 1700	176
II.11:	Repartimientos de los jueces de diezmos, Año de 1700	179
III.1:	Refutación del gobernador Antonio de Cortayre a las denuncias del obispo Gómez de Parada, Año de 1723	250
IV.1:	Servidores de iglesia en los pueblos de la jurisdicción de Valladolid, Año de 1722	325