

REVISTA DE

EL COLEGIO DE SAN LUIS

Nueva época • año X, 21 • enero a diciembre de 2020

Espacios de religiosidad y de control social para africanos y sus descendientes en la Mérida novohispana, 1582-1822

Spaces of religiosity and control for Africans and their descendants in New Spain Merida, 1582-1822

Jorge Victoria Ojeda

Revista multidisciplinaria enfocada en las Ciencias Sociales y las Humanidades

REVISTA DE

EL COLEGIO DE SAN LUIS

DIRECTOR

Fernando A. Morales Orozco

CONSEJO EDITORIAL

Luis Aboites / *El Colegio de México* / México
José Antonio Crespo / *Centro de Investigación y Docencia Económica* / México
Jorge Durand / *Princeton University* / E.U.A.
Carmen González Martínez / *Universidad de Murcia* / España
Mervyn Lang / *Salford University* / Reino Unido
Óscar Mazín Gómez / *El Colegio de México* / México
Antonio Rubial García / *Universidad Nacional Autónoma de México* / México
José Javier Ruiz Ibáñez / *Universidad de Murcia* / España
Javier Sicilia / *Revista Ixtus* / México
Valentina Torres Septién / *Universidad Iberoamericana* / México

COMITÉ EDITORIAL

Neyra Alvarado
Agustín Ávila
Sergio Cañedo
Javier Contreras
Julio César Contreras
Norma Gauna
José A. Hernández Soubervielle
Marco Chavarín

EDICIÓN

Jorge Herrera Patiño / *Jefe de la Unidad de Publicaciones*
Diana Alvarado / *Asistente de la dirección de la revista*
Pedro Alberto Gallegos Mendoza / *Asistente editorial*
Adriana del Río Koerber / *Corrección de estilo*

COORDINADOR DE ESTE NÚMERO

Fernando A. Morales Orozco

DISEÑO DE MAQUETA Y PORTADA

Ernesto López Ruiz



PRESIDENTE

David Eduardo Vázquez Salguero

SECRETARIA ACADÉMICA

Claudia Verónica Carranza Vera

SECRETARIO GENERAL

Jesús Humberto Dardón Hernández

La Revista de El Colegio de San Luis, nueva época, año X, número 21, enero a diciembre de 2020, es una publicación continua editada por El Colegio de San Luis, A. C., Parque de Macul 155, Fraccionamiento Colinas del Parque, C. P. 78294, San Luis Potosí, S. L. P. Tel.: (444) 8 11 01 01. www.colsan.edu.mx, correo electrónico: revista@colsan.edu.mx. Director: Fernando A. Morales Orozco. Reserva de derechos al uso exclusivo núm. 04-2014-030514290300-203 / ISSN-E: 2007-8846.

D. R. Los derechos de reproducción de los textos aquí publicados están reservados por la Revista de El Colegio de San Luis. La opinión expresada en los artículos firmados es responsabilidad del autor.

Los artículos de investigación publicados por la *Revista de El Colegio de San Luis* fueron dictaminados por evaluadores externos por el método de doble ciego.

ESPACIOS DE RELIGIOSIDAD Y DE CONTROL SOCIAL PARA AFRICANOS Y SUS DESCENDIENTES EN LA MÉRIDA NOVOHISPANA, 1582-1822

Spaces of religiosity and control for Africans and their descendants in New Spain Merida, 1582-1822

JORGE VICTORIA OJEDA*

RESUMEN

Los objetivos del trabajo son conocer cuáles fueron los espacios religiosos de los africanos y sus descendientes en Mérida, y cuál su imagen de culto. Para ello nos basamos en fuentes primarias y publicadas, además de investigaciones. Se presentan tres espacios de religiosidad y de control social para aquella gente; la primera devoción fue al Santo Nombre de Jesús y luego a la Virgen de las Montañas. La cofradía de negros y mulatos ahí existente tuvo el carácter de abierta, pues participaban también españoles, quienes tuvieron mayor control en la hermandad y el culto en el siglo XVIII. Las limitaciones del trabajo están dadas por la falta de datos que ilustren de mejor manera lo abordado. El valor del texto radica en la develación de los sitios de administración y de control para el componente africano de Mérida. Se concluye que esos espacios representan el poder ejercido desde arriba hacia esa población, y aunque no fue de manera violenta, sí tuvo el éxito deseado.

PALABRAS CLAVE: AFRICANOS, MÉRIDA, RELIGIOSIDAD, COFRADÍA, ESPACIO DE CONTROL.

* Universidad Autónoma de Yucatán. Correo electrónico: jorge.victoria@correo.uady.mx

ABSTRACT

The work objectives are to know which were the religious spaces of the Africans and their descendants in Merida, and which their cult icon. To do this, we rely on primary and published sources, as well as research. Three spaces of religiosity and control are presented for those people, and their first devotion was to the Holy Name of Jesus and then to the Virgin of the Mountains. The black and mulatto brotherhood that existed there was open, since Spaniards also participated, and had greater control in the brotherhood and worship in the 18th century. The limitations of the work are related to the lack of data that better illustrates what has been addressed. The value of the text is to know the sites of religiosity and control for the blacks and mulattos of Mérida. It is concluded that these spaces represent the power applied from above towards that population, and although it was not violent, it did have the desired success.

KEYWORDS: AFRICANS, MERIDA, RELIGIOSITY, BROTHERHOOD, CONTROL SPACE.

Fecha de recepción: 27 de junio de 2019.

Dictamen 1: 23 de marzo de 2020.

Dictamen 2: 25 de mayo de 2020.

DOI: <https://doi.org/10.21696/rcsl102120201190>

INTRODUCCIÓN

Varios investigadores nacionales y extranjeros se han ocupado desde hace unas décadas a escudriñar la presencia de los negros y sus diversas calidades¹ en la región de la Península de Yucatán, al sureste de México, entre los cuales cabe señalar a Redondo (1994), Fernández y Negroe (1995), Campos (2006), Restall (2009), Tiesler y Zabala (2012) y Victoria (2014). A pesar de ese esfuerzo, que abarca varios rubros, persisten dudas e inexactitudes acerca de la parroquia de aquella gente y de sus traslados a distintas sedes, así como la referencia de la devoción de su feligresía. Un avance importante sobre el tema ha sido el ofrecido en años recientes por Victoria (2014), quien ha refutado la idea de Rubio Mañé (1943, p. 118) de una primaria iglesia de negros en el barrio de Santa Lucía. La propuesta se complementa añadiendo que la gente esclava y libre del periodo de 1542 a 1620-1650 residía en las casas de los hispanos, en la parte central de la ciudad.

En relación con las incertidumbres antes dichas, nuestros objetivos son señalar y analizar cuáles fueron y dónde estuvieron los sitios destinados a la administración y la religiosidad de los africanos y sus descendientes en Mérida; y, de manera aparejada, cuál o cuáles fueron las imágenes religiosas que se adoraron en esos espacios. Partimos de la hipótesis de que los sitios de administración del componente africano en esa ciudad novohispana fueron tres y que se localizaron en el ámbito “intramuros” de la ciudad,² con lo que se facilitaba la gestión de aquella población por parte de las autoridades. En ese mecanismo de control que fue la Iglesia, a las personas de origen africano se les impuso el culto a dos imágenes por parte de los españoles y criollos que participaban en las cofradías existentes en esa parroquia, desde el siglo XVII, al menos, hasta el siglo XIX.³

En el mundo hispano colonial, las autoridades religiosas y civiles procuraron atraer a los africanos a la iglesia para acercarlos a la fe católica, asunto notorio en lo estipulado en el Concilio III Provincial Mexicano, en el que se comunicaba a

¹ Gonzalbo (2013, pp. 13, 23-5) define *calidad* como un término que “engloba consideraciones de raza, dinero, ocupación y respetabilidad individual y familiar”, por lo que los individuos no presentaban estamentos rígidos. Con base en ello, señala que no es aplicable el concepto de casta a la sociedad novohispana –a la manera de estereotipo–, de acuerdo a la manera en que se utiliza en otras sociedades del mundo.

² Mérida no contó con muralla, pero fue común señalar el espacio central como “intramuros”. Esto ha sido causa de confusiones, como la de Marchena (2001, pp. 1050-1051), quien escribió que “Mérida de Yucatán estuvo cercada”, al igual que otras tantas ciudades americanas como, por ejemplo, Panamá, Santo Domingo, Puerto Rico, etcétera.

³ Gutiérrez (2008) señala que los negros esclavos y libres elegían a la deidad de su devoción. Sin embargo, creemos que en Mérida no tuvieron esa opción y se les asignó el culto de acuerdo con lo dictado desde Sevilla, apuntado líneas adelante.

los “amos, la hagan oír [la misa] a sus criados y esclavos”, quienes acudían con los españoles a los templos (Galván, [1585] 1859, p.140).

El compartir culto a unas imágenes, así como la cofradía,⁴ entre personas de origen africano y españoles o criollos, como se verá más adelante, corrobora la existencia de unas relaciones entre esos dos grupos en Mérida no sujetas a fuertes confrontaciones, y de una esclavitud laxa en comparación con otras regiones novohispanas (Restall, 2009; Zabala, 2012; Victoria y Sánchez, 2015),⁵ suscitadas en un control social exitoso, aunque no violento. Esta situación se originó no solo por la característica de ser una sociedad con esclavos y no esclavista (Restall, 2009), sino también por el hecho de que la evangelización de las distintas calidades, aunque se dio, fue más intensa en lo teórico que en lo práctico, ya que la preocupación por los indígenas absorbió el interés de la Iglesia y, asimismo, por la buena “conducta” de los negros y mulatos acatando la religión (Vila, 2000, pp. 199-200).

Para la realización de este estudio se recurrió a fuentes primarias en archivos históricos, documentos publicados, investigaciones recientes y un acervo fotográfico.

UN PRIMER ESPACIO. LA PARROQUIA DEL SANTO NOMBRE DE JESÚS EN LA CATEDRAL

El primer sitio que se utilizó para los sacramentos de los tres grupos sociales —españoles, mayas y africanos— que convivían en Mérida fue la catedral, cuya construcción va de 1542 a 1599, aunque sus bóvedas se cerraron en 1587 (Bretos, 2013, pp. 71, 88-89).⁶

En la década de 1580, el franciscano Antonio de Ciudad Real apuntaba que, a falta de conclusión de la catedral, los trescientos vecinos españoles de Mérida

⁴ Las cofradías eran asociaciones laicas y religiosas, vinculadas con tareas relacionadas con la vida y la muerte. Además, tenían un carácter colectivo “que las hizo funcionar como instituciones corporativas de ayuda mutua, caracterizada por la solidaridad ante problemas de los miembros”, manifestada, a la vez, durante actividades religiosas, entierros y misas para los fallecidos del grupo (Luna, 2017, p. 33).

⁵ Gonzalbo (2013, p. 54) afirma que, en las ciudades, españoles, indígenas, mestizos, negros y mulatos estuvieron en contacto e intercambiaban influencias. Referente a esa diversidad, gente africana de variada procedencia étnica estuvo presente en la Mérida novohispana desde el tiempo de la fundación de esta y a lo largo de la Colonia (1542) (Zabala, 2012; Victoria, 2014). Fernández y Negroe (1995, p. 49) apuntan que en los registros de Mérida aparecen personas procedentes de lugares de África: Congo, Angola, Cabo Verde, Guinea, así como de diversos grupos como mandinga, mina, carabalí, loango, arara, ibo, puna, etcétera.

⁶ Este mismo autor opina que ese espacio religioso estaba en condiciones de ser utilizado “en algún momento entre 1598 y 1603” (Bretos, 2013, p. 89). No obstante, por un litigio realizado en 1588 se sabe que para ese año ya se celebraba misa en el interior de la catedral (Medina, 2018, pp. 210-211).

se juntaban a escuchar la liturgia en una construcción de materiales perecederos, pero que los sacramentos se realizaban en la capilla del hospital, bajo la advocación de Nuestra Señora del Rosario, al menos desde 1577 (Ciudad Real, 1976, II, pp. 339-340; Scholes y Menéndez, 1936, I, p. 59).

A pesar de que aquella obra aún estaba inconclusa, para el 6 de enero de 1582, fray Gregorio de Montalvo le informaba al soberano español de la existencia de cinco cofradías de fieles en ese espacio religioso; entre ellas, una denominada del Santo Nombre de Jesús. Aunque no se menciona quiénes eran los cófrades, es posible que haya sido la hermandad de los africanos, acorde con los datos que se expondrán líneas adelante (Scholes y Menéndez, 1936, II, p. 90).⁷ Su presencia temprana en un espacio religioso no es asunto extraño, ya que la cristianización era una forma dócil de incorporar a los africanos y sus descendientes al sistema productivo (en el campo o en la ciudad), pues al integrarlos a la religión se les enseñaba la aceptación de su condición⁸ (Vila, 2000, p. 191).

En 1639, Francisco de Cárdenas Valencia indicaba que en la catedral existían tres curatos: uno de españoles, con dos curas beneficiados y tres cofradías; uno para la administración de los negros y mulatos, esclavos y libres, y otro para los indígenas criados y domésticos existentes en la ciudad.⁹ Acerca del caso de los africanos señaló:

Tiene este beneficio para su administración asignada una capilla [de las diez que menciona] que es la última de las que están al lado del Evangelio,¹⁰ con advocación del Santísimo Nombre de Jesús,¹¹ cuya cofradía está allí fundada con autoridad de los señores obispos. Sustentase esta cofradía con las limosnas que se piden los días asignados, así entre los negros como también entre los españoles porque hay muchos asentados cófrades en ellas (Cárdenas, 1937, p. 50)¹² (véase la figura 1).

⁷ Sobre algunas notas referentes a las cofradías en Yucatán, véase Restall, 2009, pp. 236-238.

⁸ Desde los primeros años de la época colonial se inculcó a los africanos y sus descendientes la idea del pecado y del castigo que este acarrearba, con miras a asegurar un buen comportamiento (Vila, 2000, p. 191).

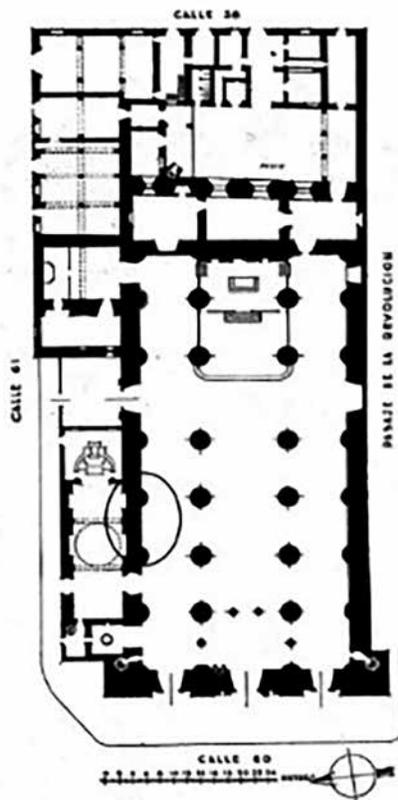
⁹ Restall (2009) apunta que la territorialidad eclesiástica fundada en la raza configuraba feligresías de casta adscritas a diferentes templos: la catedral era para españoles y criollos, el sagrario para mestizos, los indígenas acudían a diferentes iglesias en los barrios, y los negros a Santa Lucía. Este autor sigue la idea de Rubio Mañé en cuanto a la gente de procedencia africana. Asimismo, considero que aún se debe profundizar en el devenir de esos otros grupos tal como se hace en estas líneas con los negros y mulatos.

¹⁰ El lado o nave del Evangelio es una zona de las iglesias cristianas donde se leían los evangelios en la liturgia. De cara al altar mayor se encuentra en el lado izquierdo. El lado contrario se conoce como nave de la Epístola.

¹¹ Esta capilla no debe confundirse con su homóloga existente en el convento franciscano de Mérida, más conocida como de San Martín, en referencia a sus bienhechores de ese apellido (Cárdenas Valencia, 1937, pp. 52-53).

¹² Campos (2015, pp. 41-42) apunta que "con la conclusión de la catedral, en su exterior, a su costado sureste y en la parte posterior se adjuntó la capilla del Santo Nombre de Jesús, que fue destinada para el curato negro".

FIGURA 1. PLANTA DE LA CATEDRAL DE MÉRIDA SEÑALANDO EL LUGAR DONDE SE UBICABA LA CAPILLA DEL SANTO NOMBRE DE JESÚS



Fuente: Fernández (1945, I, p. 406), modificado.

La mención de Cárdenas Valencia acerca de los cófrades de la hermandad de africanos, quizá la misma de 1582, no es muy clara en cuanto si ambos grupos estaban en la fraternidad del Santo Nombre de Jesús; sin embargo, los datos que presentaremos aclaran que tanto negros y mulatos como españoles y criollos eran “esclavos” de la misma asociación.¹³

En verdad, dicha capilla se localizaba en la parte interior al final del espacio del Evangelio, al costado norponiente de la catedral, antes del bautisterio.

¹³ Restall (2009, p. 327) apunta que negros y mulatos “participaban” también en algunas de las cofradías urbanas no creadas exclusivamente para ellos, indicando el caso de la cofradía de la Soledad de la Madre de Dios, sita en el

En referencia a la denominación de la parroquia y cofradía, de importancia debió ser el mandamiento emitido en 1572 por el arzobispo de Sevilla, Cristóbal de Rojas y Sandoval, a sus curas, vicarios, clérigos y capellanes para que promoviesen la erección de una “Cofradía del Nombre Sanctísimo de Jesús”, con intenciones de acabar con la mala costumbre “tan extendida” de jurar en vano (blasfemia). Aunque hay indicios y documentación sobre estas cofradías desde principios del siglo XVI, un momento fundamental fue la institucionalización de su erección. En el Sínodo de 1572, Rojas y Sandoval estableció unas constituciones generales sobre estas cofradías con el propósito de que se erigieran formalmente en las parroquias de la arquidiócesis sevillana. Con ese fin mandó fundar hermandades que tuviesen como titular el Santo o Dulce Nombre de Jesús (Roda, 2016, p. 241; Romero, 2017, p. 142). Ese mandato se extendió a los territorios de ultramar. En concordancia con esta información, sin duda que la denominación de la parroquia citada, así como el culto en esta, no fue elección de las personas de origen africano, como sucedió en otras partes con diferente devoción, sino de su promotor ajeno al grupo.¹⁴

Las cofradías fueron importantes en el proceso de cristianización de los africanos y sus descendientes en la América colonial. Estas eran promovidas por las órdenes religiosas, los propios futuros cófrades libres y esclavos, o, en algún caso, un laico español hacía la solicitud de la creación para mejor instrucción religiosa de sus integrantes. En esas hermandades, los participantes encontraron una forma de mantener su conciencia de solidaridad, su sentido de colectividad y de pertenencia, a través de prácticas religiosas, así como de constituir sistemas de alianzas por medio del parentesco ritual (Roselló, 1998; Vila, 2000; Germeten, 2006; Restall, 2009; Castañeda y Velázquez, 2012; Luna, 2017).

No resulta raro encontrar la participación de diversas etnias o grupos sociales disímiles en las cofradías, a pesar de que, como apunta Gutiérrez (2008), algunas de las hermandades fundadas en el primer siglo de la Colonia no aceptaban a aspirantes que pertenecían a otros grupos, quizá por defender sus intereses o por

convento de San José, en Mérida. Sin embargo, Cárdenas Valencia (1937, p. 54) señala que esta cofradía pertenecía a españoles, y que en la procesión del Viernes Santo participaban también los indios, negros y mulatos, “haciendo cada cual su jerarquía en este ministerio y guardando su lugar y orden”. La mención de su participación en esa procesión no implica que fuesen parte o hermanos de esa cofradía, como suponemos que fue el caso del Santo Nombre de Jesús. En referencia al hecho de que fuesen los últimos en la fila, según Aguirre Beltrán ([1946] 1984, pp. 60-61), esta era una forma de expresar poder y riqueza; los amos caminaban, la esposa detrás, y todo su séquito de servicio seguía al amo. Mientras más elevado era el número de negros que seguían al amo tanto más se cotizaban sus riquezas.

¹⁴ En Campeche, la iglesia para el componente africano también tuvo ese nombre, lo mismo que en Colima, solo por citar algunos casos.

orgullo.¹⁵ Las cosas fueron cambiando con el paso del tiempo, aunque tampoco el proceso fue homogéneo. De acuerdo con Germeten (2006), para el siglo XVIII, las cofradías de africanos y sus calidades se fueron hispanizando por la integración de otros sectores.

En el apuntamiento de Cárdenas Valencia de 1639 se trasluce que esa hermandad tuvo un carácter abierto,¹⁶ puesto que incluía gente no propia de un solo grupo social. Otro caso en Yucatán se notifica en la población de Valladolid, donde existía una hermandad que incluía blancos, negros e indios (Restall, 2009, p. 237).

Gutiérrez (2008) indica que las cofradías podían tener dos clases de miembros: tributarios y redimidos según la participación y contribución pecuniaria de estos. Siguiendo a ese autor, cabe indicar que los participantes africanos de una cofradía tuvieron cierto nivel socioeconómico “como los esclavos domésticos, jornaleros o conocedores de algún oficio debido a que eran los únicos con algún tiempo libre y con recursos suficientes para dedicarse activamente a estas prácticas religiosas; la mayoría de ellos ladinos y criollos” (Gutiérrez, 2008). Los esclavos en Mérida eran domésticos; asimismo, a fines del siglo XVIII se apunta la existencia de muy pocos de ellos (Restall, 2009; p. 32).

En el caso de la cofradía aquí mencionada, los españoles eran quienes contribuían con la mayoría de los gastos y donaciones. En Mérida, un ejemplo de la presencia de españoles en la hermandad del Santo Nombre de Jesús es el legado testamentario de 50 pesos por parte del acaudalado regidor y encomendero don Martín de Palomar, el 31 de diciembre de 1611, en beneficio de esa agrupación, de la cual él se decía cofrade, entre otras hermandades de la ciudad. Sin embargo, se crea una duda al señalarse que testó otros 20 pesos “a la cofradía de los Morenos” (Patrón y González, 2010, pp. 210-211).¹⁷

Aunque en estas líneas no se pretende abordar el devenir de las cofradías que se apuntan, cabe advertir que, por falta de documentación, se desconoce gran parte de su historia.¹⁸ A pesar de ello, es válido pensar que, debido a las acciones diversas que se buscaban a través de esas organizaciones, y por ser la única en la

¹⁵ Masferrer (2011, p. 92) indica que la cofradía de San Benito de Palermo, de la ciudad de México, conformada por negros y sus calidades, aceptó españoles en 1700.

¹⁶ Cruz (2013, pp. 449-458) explica que “se llama cofradías de carácter abierto a las que en las constituciones y en las prácticas de registro cofraderil no establecían condiciones de adscripción étnica, económica o cultural”. Este autor menciona los casos de las cofradías abiertas de la zona sudamericana de su estudio.

¹⁷ La información proviene del documento Testamento de don Martín de Palomar, 31 de diciembre de 1611 (AGN, Indiferente Virreinal, caja 1260, exp. 15, fs. 7-23).

¹⁸ Tal ausencia se debe, entre otras razones, a un incendio ocurrido en la segunda década del siglo XIX en la sede de la parroquia de negros y mulatos (AGEY, Colonial, Varios, caja 32, vol. I, exp. 29).

ciudad conformada en mayor proporción por africanos y sus descendientes, en la toma de algunas decisiones pudo haber tenido contrapunteos o rencillas con los cofrades blancos a lo largo de su existencia.

El último dato que se tiene de aquella corporación con ese nombre corresponde a 1671, cuando se abrió el libro 2 de matrimonios para ese grupo, sito aún en la catedral (hoy denominado libro de Jesús María).¹⁹ En él se indicaba que era para registro de los “Negros y Mulatos de la esta [*sic*] Ciudad”, el cual se hizo a costa de la mentada agrupación por vía de su mayordomo, el “Alférez Melchor de la Cámara” (Archivo General del Arzobispado de Yucatán [AGAY], Jesús María [JM], Matrimonios [M], libro [L] 2, f. 0).

Al referirse al libro destinado a un sector preciso de la sociedad (“negros y mulatos”), con seguridad se trata de la cofradía del Santo Nombre de Jesús. Cabe añadir que los españoles continuaban participando en la fraternidad, pese a que el componente africano seguía con el control de la cofradía, como se nota en el caso del mayordomo, a quien consideramos pardo. Si bien en Yucatán se incorporó en las milicias gente no blanca desde fines del siglo XVII (Fernández y Negroe, 2005, p. 18; Restall, 2009), el caso de De la Cámara fue bastante temprano, y con rapidez logró el grado de alférez, pues para 1671 se le menciona con un rango militar equivalente al de subteniente (Marchena, 1983, pp. 74-75).

En el acta de bautizo del hijo de De la Cámara se apunta que el 28 de marzo de 1671 recibía ese sacramento el niño Thomas Casimiro, hijo legítimo “del Alférez Melchor de la Cámara y de María Pérez” (Acta de bautizo de Thomas Casimiro de la Cámara, marzo 28 de 1671, AGAY, Sagrario, Bautizos, 1630-1671, vol. 10, f. 69). En ese libro de bautizos, sin título, también hay asentados algunos hijos de indígenas, pardos, mulatos, e incluso una “niña española” de la que no se anotan los progenitores (Acta de bautizo de la niña española Juana, febrero de 1632, AGAY, Sagrario, Bautizos, 1630-1671, vol. 10, f. 3). Del alférez no se anota calidad alguna; sin embargo, el nombre Casimiro, de su hijo, pudiese develarlo como pardo, ya que en aquel tiempo tal nombre era inusual entre los españoles, no así entre los de ascendencia africana.

Regresando cronológicamente, el libro primero de Jesús María abarca de 1612 a 1665, e indica que era el “Libro de casamientos de mulatos y negros”. Se tiene,

¹⁹ Este nombre le fue otorgado en la segunda década del siglo XIX a la iglesia que en el origen fue para los africanos. Sin embargo, el nombre impuesto tiempo después abarcó la clasificación de los libros anteriores. Todos los libros de bautizos, matrimonios y defunciones catalogados como de Jesús María corresponden a negros, mulatos, morenos, pardos y chinos de la ciudad. Todas esas denominaciones sociorraciales aparecen en los libros. La última de ellas solo aparece dos veces. Al caso, véase Fernández y Negroe, 2005.

entonces, que a partir de ese primer año, al parecer temprano en relación con otras regiones novohispanas, empezó el registro de ese sacramento por libro separado (Victoria, 2015, p. 155).²⁰ A pesar de la fecha temprana de la separación del registro de los matrimonios en Mérida, no sería hasta la segunda mitad del siglo XVII cuando se encargó de manera general a los párrocos que abrieran libros de registro de bautizo, matrimonio y defunciones de acuerdo con los grupos sociorraciales o calidades de su feligresía. La medida tenía la finalidad de ejercer mayor control por parte de la Iglesia y la Corona de la nueva sociedad novohispana que era, de hecho, una sociedad con cierta diferenciación; se buscaba proteger entonces a la “buena sociedad”, demostrar la limpieza de sangre y la fe de los antepasados; en síntesis, tener un mayor control y encausarlos a la vida decente de manera cristiana (Mellafe, 1964, p. 85; Gutiérrez, 1983, pp. 124-126; Gonzalbo, 2013, p. 62).

En el contexto de esa planeada separación se pensó en la salida del grupo de negros y sus descendientes de la catedral, lo que ocurrió en 1686, al concluirse la edificación del espacio para ellos: la iglesia y parroquia del Santo Nombre de Jesús.²¹ El cambio debió de agradar al componente africano, ya que gozaría de mayor espacio para sus actividades religiosas. De la misma manera, el sector blanco también vio con buenos ojos el traslado de los negros y mulatos a una iglesia ex profeso, cuando no es que los españoles la hayan promovido por intereses propios, a la par del alza demográfica y las normas de separación.

Acerca de la población con componente africano en esa ciudad, los cálculos no pasan de ser especulativos. En estas líneas se apuntan las cifras obtenidas por Fernández y Negroe (2005, pp. 28-35) en su estudio demográfico basado en los libros de matrimonio de Jesús María, con la idea de mostrar el crecimiento poblacional de ese grupo social en Mérida. De tal manera, de 1567 a 1651, los investigadores citados señalan la existencia de 335 individuos de ambos sexos, señalados como negros (35 por ciento), morenos (28 por ciento), mulatos (24 por ciento) y pardos (11 por ciento).

²⁰ Como se ha visto, el libro de Bautizos de 1630-1671 reúne a gente indígena y de ascendencia africana, por lo que, por alguna razón, quizá no todos los sacramentos se separaron al mismo tiempo. Hay que tener en cuenta también que los registros dependieron del párroco y de si contaba con recursos como papel.

²¹ Desconocemos si los negros solicitaron su traspaso a otro sitio. De lo que estamos seguros es de que no estuvieron administrados por otra parroquia diferente.

EL SEGUNDO ESPACIO. LA IGLESIA Y PARROQUIA DEL SANTO NOMBRE DE JESÚS

La sede religiosa para aquella población se abrió a principios de 1686, bajo la dirección de la mitra encabezada por el obispo Juan Cano Sandoval (1682-1695). Desde el inicio de la gestión de este hasta el fin de 1685, antes de inaugurarse la citada iglesia, se contabilizó un total de 63 casamientos en el correspondiente libro 2 de Jesús María. De esos enlaces, once fueron realizados en la “hermita [*sic*] de Santa Lucía”, seis en 1685; cuatro, en la ermita de San Juan; uno, en la iglesia de Santiago, y otro más, en el convento de las Monjas (AGAY, JM, M, L 2; Victoria, 2014).²² Las autoridades religiosas permitían a esa población contraer matrimonio en otra sede que no fuese la catedral, sobre todo si uno de los cónyuges era nativo del poblado, como en los casos de Santiago y Santa Lucía. No obstante, el sagrario catedralicio continuó con el tema de su administración hasta su mudanza.

Ha sido infructuosa la búsqueda de documentación acerca de la construcción de esta iglesia destinada para africanos y sus descendientes en Mérida, levantada en tiempos del obispado de Cano Sandoval y de Juan Bruno Tello de Guzmán como gobernador (1683-1688). Únicamente se conoce lo asentado por Rubio Mañé (1945, I, p. 406) en cuanto a que ese gobernante “ayudó con su peculio para la construcción del templo”.

El nuevo espacio para los negros y mulatos se abrió el 15 de enero de 1686, según consta en un registro del libro 2 de Jesús María (1671-1716) que notifica la apertura de la parroquia e iglesia con el título del Santo Nombre de Jesús (AGAY, JM, M, L 2, fol. 43; Victoria, 2014).²³

Como se ha adelantado, el cambio a ese nuevo espacio físico pudo tener razones demográficas, de normatividad eclesíastica, aunadas a intereses de vecinos españoles. A pesar de ello, no hay que dejar a un lado el posible deseo del sector africano de tener una mejor sede religiosa, su eventual participación económica para la edificación, así como la prestación de mano de obra para esa tarea.

La edificación del templo por el clero secular, junto con otras obras del siglo XVII (la iglesia de los jesuitas, el convento de Mejorada y el edificio del Ayuntamiento

²² El obispo Cano Sandoval verificó en 1684 el libro de casamientos de “negros y mulatos”, y resolvió que las partidas estaban correctas, por lo que exhortó al cura beneficiado que siguiese de esa manera con la administración (AGAY, JM, M, L 2, fol. 40). Quizá esa visita también formó parte del proceso de traslado de ese sector social a su nueva sede.

²³ En el primer matrimonio de los dos realizados ese día, la pareja estuvo conformada por un pardo y una mujer maya (AGAY, JM, M, L 2, fols. 43-43v).

meridano en el costado poniente de la plaza principal), puede ser vista como parte de la consolidación urbana de Mérida y del equipamiento público en los dos primeros siglos de vida de la ciudad (Peraza, 2005, pp. 100-101). Pareciera que la sociedad delimitaba o conformaba mejor sus espacios civiles y religiosos, a lo que pudiese responder, como se ha dicho, el retiro de los negros y sus calidades de la catedral a causa del índice numérico, que iba en aumento, y de lo estipulado acerca de la separación administrativa.

La nueva sede siguió con su actividad de control social a través de la catequesis y, también, del esparcimiento de la feligresía que a ella acudía para las devociones, fiestas y cofradía. La vida cotidiana, marcada por el trabajo y el cumplimiento de los oficios religiosos los domingos y días de fiesta, los rezos antes de la jornada de trabajo y el rosario por el atardecer, debió continuar para los fieles. La parte lúdica y de esparcimiento también prosiguió; la fiesta de mayor lucimiento y goce para los africanos y sus descendientes fue la del Santo Nombre de Jesús, que caía en los primeros días de enero. Referente a esta festividad, en actas del Cabildo Eclesiástico, correspondientes a los primeros días de enero de varios años de la segunda mitad del siglo XVIII, se indica que canceló su sesión con motivo de “la fiesta de toros de los pardos” (AVCMY, Acuerdos del Cabildo Eclesiástico, libro 04, f. 8v., 13 de enero de 1761).²⁴ Sin duda que en las celebraciones de Semana Santa y del Corpus Christi demostraban su “buen comportamiento”, inculcado con la idea del pecado y el castigo.

El nuevo espacio de la iglesia del Santo Nombre de Jesús fue de 12 metros por 24 metros de longitud, hasta lo que sería el presbiterio, y 10 metros más de fondo de este. En total, la nave tenía 34 metros de longitud (Fernández, 1945, I, pp. 406-407) (véase la figura 2).

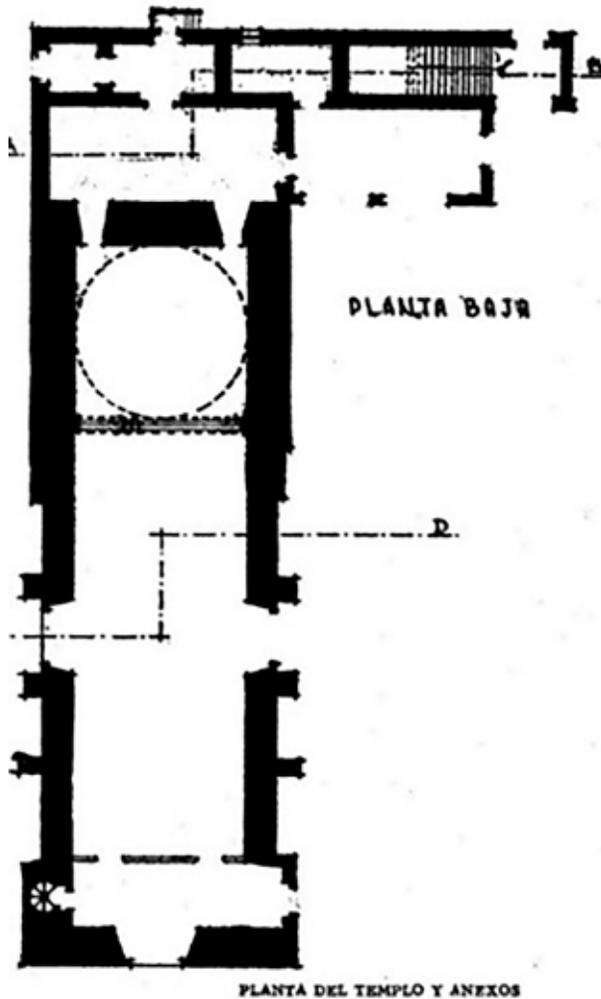
La planta de aquella iglesia no estuvo en concordancia con la disposición católica de que la fachada mirase hacia el este,²⁵ ya que tenía una orientación norte-sur, quedando el ábside en la primera orientación y la portada en la segunda, quizá por no encontrarse entonces otro lugar apropiado para erigirla acorde con los cánones. En el plano hipotético elaborado por Espadas (2010, p. 19) sobre la lotificación de solares para repartir entre los conquistadores en 1543, la iglesia quedaría en los terrenos señalados como 38 y 39 en la figura 3.²⁶ Al respecto del solar o solares que ocupó la edificación, baldíos en el siglo XVII, se ignora quiénes fueron sus poseedores.

²⁴ Similares referencias se dieron para 1762, 1763, 1764 y 1766.

²⁵ Al caso de esas disposiciones, véase Borromeo, [1572] 1985, pp. XXII-XXIX.

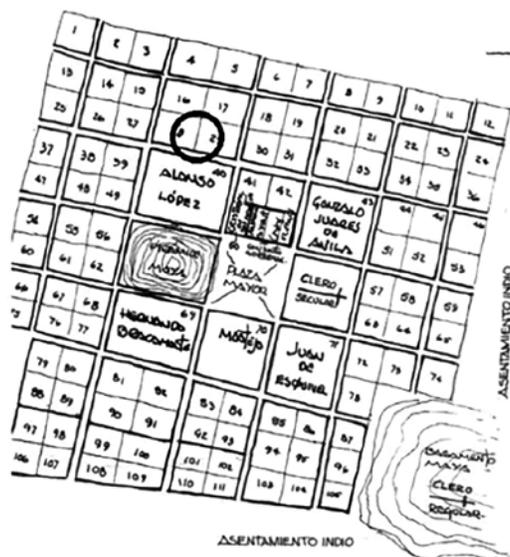
²⁶ La ausencia de construcciones en esos solares repartidos pudo deberse a la salida de conquistadores tras comprobar la ausencia de materiales preciosos en la región. Al respecto, véase Chamberlain, 1974, p. 225.

FIGURA 2. PLANTA DE LA IGLESIA DEL SANTO NOMBRE DE JESÚS,
CON BASE EN EL EDIFICIO EXISTENTE EN 1931



Fuente: Fernández (1945, l.p. 406).

FIGURA 3. PLANO HIPOTÉTICO DE LA LOTIFICACIÓN
Y REPARTICIÓN DE SOLARES EN MÉRIDA



Fuente: Espadas (2010, p. 19), modificado.

En cuanto a su fisonomía, una fotografía de 1883, atribuida a Pedro Guerra, en la que se ve gran parte de la entonces iglesia denominada Jesús María, puede ofrecer una idea del aspecto que tuvo el espacio religioso erigido en 1686 (véase la figura 4).

Ajeno a lo que pudiese pensarse, la nueva sede de los negros y mulatos de Mérida no estuvo fuera de los límites de la ciudad ni en un área secundaria de esta, sino que se le ubicó en un terreno a la vera de una importante vía en ese tiempo: la calle que conducía al barrio de Santiago, y de ahí la ruta proseguía al puerto de Sisal. El vecindario de la nueva parroquia tampoco era para menos, pues en la casona de enfrente, una de las más antiguas de ese asentamiento novohispano, vivía el capitán Andrés de Mendoza, rico encomendero propietario de la estancia Uyalceh, una de las más importantes de Yucatán al final del siglo XVII (Millet, 1986).

A fines del siglo XVII, los españoles fueron tomando mayor injerencia y poder en los asuntos de la cofradía y, por ende, de la parroquia, ya que el culto al Santo Nombre de Jesús fue cambiado en ese tiempo a favor de la extremeña Virgen de las Montañas. Tal como se decidió la asignación del Santo Nombre de Jesús, gente externa al grupo de ascendencia africana determinó la nueva devoción. Al igual

FIGURA 4. DETALLE DE LA FOTOGRAFÍA CAPTADA ENTRE ENERO Y FEBRERO DE 1883,
CUANDO EL NOMBRE DE LA IGLESIA ERA JESÚS MARÍA



Fuente: Fototeca Pedro Guerra, FCA-UADY, número de catálogo IA06_210re.

que antaño, los negros y mulatos adoptaron con fe la imagen; para ese propósito, el cura y los promotores de la Virgen debieron de implementar mecanismos.

La apertura de la iglesia para ese grupo dio pie a que se contase también con un espacio destinado para dar sepultura a los parroquianos fallecidos, aparte de la opción de enterrarlos en el interior del templo. Aunque debió abrirse mucho antes, el dato más temprano de ese camposanto proviene de 1722, cuando el obispo Juan Gómez de Parada, tratando de evitar abusos, dictó los aranceles para la parroquia del Santo Nombre de Jesús, e indicó que por cada sepultura que se abriese en el cementerio se tendría que pagar dos reales, y para los que quisieran descansar eternamente en el interior de la iglesia el costo sería de cuatro reales (Solís, 2009, p. 239). El camposanto estaba ubicado al costado noroeste de la iglesia, en el espacio del actual interior de manzana (Actualización del Testamento de Ildelfonsa de Marcos Bermejo, noviembre 8 de 1810, AGEY, Fondo Notarial, CD 72, fs. 423-436).

Luego de su apertura, la iglesia del Santo Nombre de Jesús no fue el único sitio donde se casaban los africanos y sus descendientes en Mérida, ya que continuaron los matrimonios en otros espacios ajenos. Ejemplo de una parda que no contrajo nupcias en esa iglesia es Isabel de Acebedo, quien en 1688 lo hizo en la de Santiago, barrio mayoritariamente de indígenas, posiblemente porque el contrayente era maya y residente en ese pueblo/barrio (AGAY, JM, M, L 2).²⁷ El Arancel de 1722 estipuló que los matrimonios de los parroquianos del Santo Nombre de Jesús que

²⁷ Los antiguos poblados mayas de alrededor se conformaron en barrios.

estuviesen avecindados en los “pueblos de indios” podrían optar a ese sacramento mediante un pago más elevado. Incluso se hablaba de la posibilidad de hacerlo en la vivienda particular, lo cual costaría mucho más (Solís, 2009, p. 238). Esto indica que en ese tiempo la población de ascendencia africana ya vivía, además de la ciudad, en antiguos pueblos convertidos en barrios cercanos.

En cuanto a la población negra y sus calidades, la cifra ofrecida por Fernández y Negroe (2005, pp. 28-35) para el lapso de 1657 a 1750 es de 834 personas, casi 150 por ciento mayor que en el periodo de 1567 a 1651, citado anteriormente, cuando se señala que había 335 personas de ese grupo social. Entonces los pardos eran mayoría (71 por ciento), seguidos de los negros (20 por ciento). Aunque la iglesia se abrió casi tres décadas después del inicio de este periodo, nuestro interés es señalar la progresión del incremento demográfico de aquella gente.

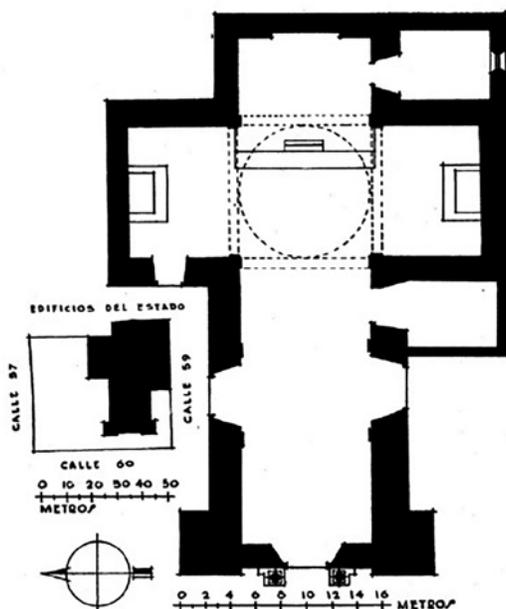
EL TERCER ESPACIO RELIGIOSO. NUEVA SEDE DE LA PARROQUIA DEL SANTO NOMBRE DE JESÚS

Con posterioridad a la expulsión de la Compañía de Jesús de tierras americanas en abril de 1767 por parte del rey hispano Carlos III, en Mérida se clausuraron la iglesia de San Ignacio de Loyola²⁸ y el colegio de San Francisco Javier, que permanecieron cerrados por varios años. En 1772, la Junta Subalterna de Temporalidades de Mérida propuso que el colegio fuese ocupado por un hospital general, administrado por los religiosos de San Juan de Dios, que la nave del convento se utilizase como seminario de corrección de clérigos díscolos y que la iglesia sirviese como sagrario. No obstante, el asunto no se resolvió en todos los casos (véase Papeles varios sobre México y Yucatán, referente a la ocupación de temporalidades de jesuitas expulsos, México, abril 23 de 1773, Biblioteca Nacional de España, mss. 17618, fs. 2, 340).

Dos años después, el 20 de junio de 1774, la Junta, compuesta por Agustín Franco de Echano, vicario capitular; Domingo de la Rocha, asesor de gobierno; Estanislao del Puerto, regidor, y el acaudalado Juan Esteban Quijano, procurador general, determinó que la parroquia de “morenos y pardos” que existía en la ciudad, después de 88 años de permanencia en su iglesia, se trasladase al extemplo de la orden expulsada (AGI, exp. sobre el establecimiento de la Universidad, México, leg. 3101; Sierra, 1846, p. 259) (véase la figura 5).

²⁸ López de Cogolludo (1955, I, p. 380) escribió que el titular de la iglesia de los jesuitas era “su ínclito fundador el Santo padre Ignacio de Loyola”.

FIGURA 5. PLANTA DE LA EXIGLESIA DE LOS JESUITAS A DONDE SE TRASLADÓ LA PARROQUIA DEL SANTO NOMBRE DE JESÚS



Fuente: Fernández (1945, I, p. 382).

El nuevo espacio “intramuros” que ocupó el componente africano, a corta distancia de la catedral, era más amplio que el anterior, con una longitud de 39.55 metros y un ancho en el crucero de 27.27 metros, con lo cual el área de asistencia de fieles era de mayor capacidad (Fernández, 1945, I, p. 383).

En su traspaso al nuevo asiento, el nombre de la iglesia se mudó y también pasó a ser la sede de la parroquia del Santo Nombre de Jesús (AGAY, JM, M, L 14, fol.1), señalada en muchos casos como “del Jesús”, al igual que lo había sido el lugar de proveniencia inmediata. Después de la salida de los originales fieles, la antigua iglesia para los “negros y mulatos” desde 1686, siguió siendo llamada “del Jesús” o, bien, “del Jesús viejo”, en relación y comparación con la designación que recibía la que entonces ocupaban: el Jesús nuevo²⁹ (AGI, exp. sobre el establecimiento de la Universidad, México, leg. 3101).

²⁹ Muchos investigadores creen que el nombre se debe a los jesuitas; por ejemplo, Ancona (1991, p. 20). El primer enlace fue el 24 de noviembre de 1774, entre José María Salas, negro libre, de Inglaterra, bautizado en la parroquia “del Jesús”, y María Josepha Pérez, negra libre, bautizada, natural de Jamaica (AGAY, JM, M, L 9, fol.108).

En la nueva parroquia, los ahí administrados seguirían los asuntos jurisdiccionales, administrativos, religiosos, oficios sacramentales y ritos de la época, a la vez de los temas lúdicos, siempre en el contexto de la religiosidad y el control de la población. Asimismo, al igual que en el pasado, los españoles y criollos, tal como comenzaron a hacerlo desde la anterior sede, tuvieron activa y aún más notoria participación en asuntos de la cofradía y de la vida religiosa.

Por otra parte, el sector de la población africana y sus descendientes siguió con la tendencia al incremento demográfico, entonces con 81 por ciento con respecto del periodo anterior. Para el lapso de 1751 a 1797, Fernández y Negroe (2005, pp. 228-233) señalan la existencia de 1 024 individuos de ascendencia africana, entre los que predominaban las denominaciones de mulatos (41 por ciento) y pardos (39 por ciento), aunque indican que seguramente entre los primeros estaban incluidos muchos de los segundos. En 1774 —intermedio en el lapso trabajado por los citados investigadores—, la parroquia del Santo Nombre de Jesús se trasladó al extemplo jesuita, por necesidades de espacio, como se ha apuntado, aunque quizá también por el interés de los españoles de contar con un edificio más elegante y acorde con su prestigio social.

El acrecentamiento de aquella población continuó, pues un padrón parroquial señala que en 1802 los administrados en la del Santo Nombre de Jesús sumaban 2 373 individuos, reportados en los barrios de Santa Ana, Santiago, Mejorada, San Cristóbal, Ermita, “Ciudad intramuros” (AGN, Justicia Eclesiástica, exp. 6, fol. 124). Cuatro años más tarde, en el registro titulado “Estado que manifiesta el número de almas de que se compone esta Parroquia del Dulce Nombre de Jesús”³⁰ se dice que la población era de 6 051 individuos, todos señalados como pardos (Arrigunaga, 1982, p. 152). En comparación con el censo de cuatro años antes, la cifra de feligreses subió más de 150 por ciento, por lo que habría que pensar en un interés del cura beneficiado por un conteo más “exigente”, lo que, a su vez, redundaría en mayores ganancias para él, sin dejar de pensar en posibles errores en alguna de las cifras.

Ese espacio estuvo en funciones para las personas de origen africano por 48 años, desde 1774 hasta 1822, cuando desapareció la parroquia debido al mandato del 17 de septiembre de ese año que preceptuaba la abolición de las distinciones por origen. Posteriormente, la iglesia sería ocupada por la Tercera Orden de Penitencia (AGN, exp. Instruido sobre la división de parroquias de la capital de Mérida de

³⁰ El Dulce Nombre de Jesús fue una denominación coloquial que se le dio a la parroquia meridana a partir de 1693 y permaneció a la par hasta su cierre en 1822.

Yucatán, Justicia Eclesiástica, t. 6, fs. 124v.-125; Sierra, 1846, p. 259).³¹ Con ese hecho concluyó el tercer espacio administrativo y de control que ocuparon los negros y sus calidades en Mérida (véase la figura 6).

FIGURA 6. ESQUEMA DE LA CIUDAD DE LA MÉRIDA VIRREINAL



Nota: Se indican los tres espacios administrativos y de religiosidad de los negros y sus calidades, del siglo XVI al XIX: Catedral (??) a 1686; Santo Nombre de Jesús, de 1686 a 1774, y la iglesia jesuita donde se trasladó su parroquia, de 1774 a 1822.

Fuente: Restall (2009, p. 217), modificado.

Los diversos sitios donde se administró a aquella gente se localizaron en la parte “intramuros” de la ciudad, asunto que seguramente respondió a que a esos lugares de la parroquia también acudían españoles de cierta importancia económica y social, sin dejar de considerar posibles cuestiones de seguridad, a pesar del aparente buen comportamiento de los fieles.³²

³¹ A pesar de lo dictado, el asunto de la distinción prosiguió en ciertos lugares por varios años más.

³² En Mérida solo se reporta una acción para desarmar a los pardos a mediados de 1820, por temores a un levantamiento (AGI, Gobierno, México, leg. 3043, exp. 1), pero sin vinculación con la cofradía. A contraparte, en la ciudad de México y otras de Nueva España, en el siglo XVII hubo ciertos temores, infundados o no, por posibles alzamientos, en los cuales se le atribuía a las cofradías de negros una participación importante (Naveda, 2001; Masferrer, 2011, pp. 96-99).

IMÁGENES DE CULTO EN LA PARROQUIA, SIGLOS XVI-XIX

El culto en la parroquia del componente africano fue al Santo Nombre de Jesús desde el siglo XVI. En un inventario de la iglesia de 1698 se dice que la imagen principal era la del Niño Jesús, con diadema y cruz de plata, en advocación de la titularidad.³³ A pesar de ello, a finales del siglo XVII esa devoción fue suplantada por la del culto a Nuestra Señora de las Montañas (libro de Inventario de los bienes de la Iglesia Parroquial del Dulce Nombre de Jesús, 1696, AGAY, sec. Discipular, serie Inventarios, caja 822, lib.1).

De las advocaciones marianas veneradas en suelo novohispano, e incluso hispanoamericano, es la primera ocasión que se encuentra a la Virgen de las Montañas, cuyo culto inició en la región de Extremadura, España, cerca de 1621, por el ermitaño Francisco Paniagua (Ortí, 1949, pp. 24-26). La llegada de esta devoción a tierras yucatecas pudo deberse a los vínculos que las familias avecindadas en Mérida siguieron manteniendo con sus antepasados extremeños, asunto que fue ocasión para que se importase esa otra devoción. Es llamativo que en la iglesia para los africanos y sus descendientes se cambiase la imagen devocional primaria por otra, distante de la feligresía original, pero representativa para los españoles y criollos que participaban en la cofradía. La intrusión hispana en la hermandad probablemente era mucho más notoria en esos años, por lo que el cambio de devoción, aunque debió tener alguna significación para la población negra, esta no tuvo más opción que también hacerla suya. Sin duda que para el párroco el cambio se tradujo en mayores ganancias económicas provenientes de los fieles españoles y criollos, además del sector de origen africano.

Respecto de la religiosidad de los negros y mulatos, Castañeda (2015, p. 151) opina que no existió una advocación que dominara en la fe de los asentados en la Nueva España, ya que la Virgen María, Cristo y numerosas santas y santos, incluidos las y los de color, estaban presentes en sus manifestaciones religiosas.³⁴ A esas devociones cabe ahora sumar la de la Virgen de las Montañas, aunque era un culto compartido.³⁵ Por el lado de los parroquianos de procedencia africana, el caso es ejemplificado por el pardo Eugenio de Acosta, capitán que, en abril 12

³³ La cofradía del Santo Nombre de Jesús, creada en Sevilla para 1572, adquirió la imagen del Niño Jesús hacia 1580 para convertirse en titular de la hermandad (Roda, 2016, pp. 248-249).

³⁴ Se dice que San Benito de Palermo, Santa Ifigenia, San Baltazar y San Martín de Porres fueron los santos negros de mayor devoción en Iberoamérica (Castañeda, 2015, p. 152).

³⁵ No se sabe hasta ahora si la imagen fue de bulto o una pintura.

de 1690, legó en su última voluntad “50 pesos para la cofradía de Nuestra Señora de las Montañas [y] 50 pesos asimismo para la dicha parroquia del dulce nombre de Jesús” (Testamento del Capitán Eugenio Acosta, 12 de abril de 1690, AGEY, fondo Notarial, CD 1, fols. 222-226).

Por el lado de los criollos, se tiene también un dato de importancia. En el traspaso a la nueva sede de la parroquia en 1774 se trasladó igualmente el culto a la Virgen de las Montañas. La mudanza le resultó beneficiosa, pues continuó con más fuerza por los buenos donativos que sus ricos devotos españoles y criollos otorgaban. Antes, quizá por estar en una iglesia creada para los negros y mulatos, condicionaba a algunos feligreses blancos, pero le favoreció el cambio al templo que había sido de la Compañía de Jesús.

En esa ocasión, el ejemplo se tiene en Juan Esteban Quijano, perteneciente a una de las familias más ricas de la región y allegada al gobierno de la ciudad y de la provincia (Machuca, 2013), cuyo clan familiar era conocido como poseedor de esclavos; sin duda, fue el que más tuvo en la región yucateca: de 1710 a 1789 se le reportan 57 personas de ambos sexos en estado de esclavitud (Restall, 2009, p. 60). Cabe recordar que Quijano había sido integrante de la Junta de Temporalidades que decidió el traspaso de la parroquia al extemplo jesuita, por lo que es posible que desde antes fuese participante de la cofradía, misma a la que pertenecían sus esclavos.

Esta persona fundó una obra pía el 1 de abril de 1788, y destinó su estancia ganadera denominada San Antonio Xiat, cercana al poblado de Cansahcab, para que sus réditos anuales solemnizaran la fiesta. Nombró mayordomo de esta a su hijo Juan Esteban Quijano y Zetina. Un mes antes había redactado su testamento, en el que indicaba que parte de los réditos de la estancia servirían para costear misas, sermones y procesión en la iglesia del Santo Nombre de Jesús, y que en su entierro la procesión estuviese encabezada por la imagen de la Virgen de las Montañas (Testamento de Juan Esteban Quijano, 1 de marzo de 1788, AGEY, fondo Notarial, CD 25, fol. 225).

Por si queda alguna duda sobre la devoción del acaudalado criollo hacia esa imagen, entre los oficios notariales relativos al empleo de las ganancias mencionadas, se apunta su destino a “la celebración del Dulcísimo Nombre de María Santísima Señora Nuestra bajo la advocación de las Montañas que se celebra en la parroquia de Pardos, del Santo Nombre de Jesús” (Notas de pagos de rentas, 1 de abril de 1789, AGEY, CD 25, imágenes 833-836).

El hecho de que fuese un culto practicado por los españoles, criollos, africanos y sus descendientes en una iglesia para los negros y sus calidades no debió de ser para

ellos algo ajeno, pues la interrelación entre esos dos sectores sociales ya había acontecido con anterioridad desde la cofradía del Santo Nombre de Jesús, en la catedral.

En cuanto a la fiesta religiosa, la advocación mariana de la Virgen de las Montañas se celebraba el domingo que le sigue al 8 de septiembre, día dedicado a la Natividad de la Virgen María, acorde con la liturgia.

Debido al empuje de los hispanos y criollos, la devoción a la Virgen de las Montañas sobrepasó los límites parroquiales, puesto que en octubre de 1758 esta advocación mariana fue una de las fiestas votadas por el Ayuntamiento de Mérida. En el documento se lee que los regidores habían decidido otorgar 25 pesos para la fiesta de San Juan Bautista; 80 pesos para la fiesta de San Bernabé, patrono de la ciudad, y “treinta pesos para el novenario y rogación de Nuestra Señora de las Montañas en su santuario” (libro de Acuerdos de Cabildo y otros documentos, Mérida, 1 de enero de 1757-30 de julio de 1764, Biblioteca Virtual de Yucatán, LMEP-003, ficha 49389, imagen 66). El hecho de que el cabildo asignase recursos para la fiesta de una imagen religiosa que se encontraba en una parroquia para negros, mulatos y pardos es indicador de que los españoles también concurrían a los servicios de culto en honor a aquella Virgen. El festejo de la Virgen de las Montañas fue, hasta la segunda década del siglo XIX, uno de los más votados para la ciudad (AGN, Instituciones coloniales, Real Hacienda, Propios y arbitrios, vol. 40, exp. 3 [1795-1820], Propios de arbitrios del Ayuntamiento de Mérida, 1814-1817;³⁶ AGI, México, vol. 3098a).

A pesar de que era una devoción compartida, la participación de ambos sectores en las fiestas de la cofradía se restringía a la procesión, en que se sacaba el estandarte de la casa del Ayuntamiento con dirección hacia la iglesia del Santo Nombre de Jesús y a la misa que se oficiaba, pues el convite por aquella fiesta religiosa se reducía exclusivamente a los miembros del Cabildo y al clero (Martínez, 1993, p. 165). Es probable que esta situación haya ocasionado conflictos entre ambos grupos. En Mérida, ante la falta de información, se desconoce si debido al contexto de la esclavitud laxa o doméstica existente, aunado a pardos con recursos económicos, pudo darse alguna participación conjunta más allá de la señalada.

El culto a esta advocación mariana no desapareció con el fin de la época colonial al cerrarse la parroquia del Santo Nombre de Jesús en 1822. La devoción se mantuvo en la misma iglesia por la feligresía de los antiguos sectores sociales que acudían a ella, pero quizá era más notoria la presencia e influencia del sector

³⁶ En esta documentación de gastos de la ciudad se menciona que de 1790 a 1817 se erogaban recursos para los festejos de aquella Virgen.

señalado hasta hacía poco como blanco.³⁷ La devoción a la Virgen de las Montañas, hoy inexistente —sin conocerse siquiera una imagen certera de esta—, prosiguió hasta la primera década del siglo XX, cuando aún se hacían novenas en su honor en el templo conocido por entonces como Tercera Orden.

CONSIDERACIONES FINALES

La existencia de tres espacios de religiosidad, administración y control para los negros y sus descendientes por 240 años en Mérida (1582-1822), la parroquia en la catedral, la del Santo Nombre de Jesús (1686) y la exiglesia jesuita, es significativa porque denota su presencia a lo largo de la vida colonial en la Mérida novohispana, resalta la importancia de dichos centros en la vida espiritual, festiva y lúdica de los feligreses de ascendencia africana y ejemplifica el control hacia aquella población. Aunado a estos puntos, no pasa inadvertido que, a lo largo de esos años, los españoles siempre estuvieron presentes en esos espacios, que podrían pensarse ajenos a ellos. Sin que esto último importe, para los negros, mulatos y pardos de la ciudad, contar con un lugar significó, además de un escenario para lo ya mencionado, el punto de unión y reconocimiento en su ascendencia, desde el cual se podía negociar y hacer sentir su presencia.

En cuanto a la devoción, desde el siglo XVI se le impuso al componente africano de Mérida la del Santo Nombre de Jesús, que a fines de la centuria siguiente fue suplantada por una imagen mariana de nueva devoción en España: la Virgen de las Montañas. La procedencia extremeña de familias radicadas en la ciudad posiblemente dio pie a que los españoles participantes de la cofradía abierta tuvieran injerencia en la hermandad para imponer una nueva imagen devocional, con lo cual se lograría una mayor hispanización de la congregación en el siglo XVIII. La importancia que llegó a tener ese culto a mediados de esa centuria, más allá de la cofradía, provocó que el Cabildo sufragara parte de los actos religiosos.

Esa larga presencia de los africanos y sus calidades en los tres espacios con la participación del sector hispano habla de relaciones entre ellos que no parecen reflejo de una sociedad en extremo jerarquizada social y étnicamente, sobre todo en el siglo XVIII. Si la convivencia, aunada a la ausencia de noticias acerca de alguna resistencia por parte de los negros, mulatos y pardos en aquellos dos siglos y medio,

³⁷ Hoy en día, la iglesia del Jesús o Tercera Orden, como se le conoce coloquialmente, es escenario de bodas del sector pudiente de la sociedad meridana.

es indicio de que el poder ejercido desde arriba no adquirió una forma violenta en esa sociedad de esclavitud laxa, asimismo es ejemplo de que el control deseado se realizó de manera exitosa.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, G. ([1946] 1984). *La población negra en México*. Fondo de Cultura Económica.
- ANCONA, R. (1991). Arquitectura jesuítica en Yucatán. *Cuadernos de Arquitectura de Yucatán* (4), 17-35.
- ARRIGUNAGA, J. (1982). *Demography and Parish Affairs in Yucatan, 1797-1897*. University of Oregon.
- BORROMEO, C. ([1572] 1985). *Instrucciones de la fábrica y el ajuar eclesiásticos*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- BRETOS, M. (2013). *La catedral de Mérida. La gran casa de Dios en medio de T'hó*. Cultura Yucatán.
- CAMPOS, M. (2006). *Casta, feligresía y ciudadanía en Yucatán. Los afromestizos bajo el régimen constitucional español, 1750-1822*. Universidad Autónoma de Yucatán.
- CAMPOS, M. (2015). Esclavitud y servidumbre negra en la ciudad de Mérida, Yucatán: 1563-1610. *Iberoamericana. América Latina, España, Portugal*, xv(58), 21-44. Recuperado de <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/article/view/315/1182>
- CÁRDENAS, F. (1937). *Relación historial eclesiástica de la provincia de Yucatán de la Nueva España, escrita en el año de 1639*. Antigua Librería Robredo, José Porrúa e Hijos.
- CASTAÑEDA, R. (2015). La devoción a Santa Ifigenia entre los negros y mulatos de Nueva España, siglos XVII y XVIII. En A. Martín (coord.). *Esclavitud, mestizaje y abolicionismo en los mundos hispánicos* (pp. 151-172). Universidad de Granada.
- CASTAÑEDA, R., y Velázquez, E. (2012). Introducción. Cofradías de negros y mulatos en la Nueva España: devoción, sociabilidad y resistencias. En R. Castañeda (coord.). *Nuevo Mundo. Mundos nuevos* [en línea]. Recuperado de <http://nuevomundo.revues.org/64475>
- CHAMBERLAIN, R. (1974). *Conquista y colonización de Yucatán (1528-1570)*. Porrúa Hermanos.
- CIUDAD REAL, A. (1976). *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*. Dos tomos. Universidad Nacional Autónoma de México.

- CRUZ, E. N. (2013). Esclavos españoles, indios y negros: notas para el estudio de las relaciones interétnicas en las cofradías religiosas del norte del Virreinato del Río de la Plata. *Boletim do Museu do Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 8(2), 449-458. Recuperado de <https://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v8n2/14.pdf>
- ESPADAS, A. (2010). Mérida sin M ni R. Sin mitos ni romanticismos de su fundación hasta su segunda modernización. *Cuadernos de Arquitectura de Yucatán* (23), 7-33.
- FERNÁNDEZ, J. (comp.) (1945). *Catálogo de construcciones religiosas de Yucatán*. Dos volúmenes. Talleres Gráficos de la Nación.
- FERNÁNDEZ REPETTO, F., y Negroe Sierra, G. (1995). *Una población perdida en la memoria: los africanos de Yucatán*. Universidad Autónoma de Yucatán.
- GALVÁN, M. ([1585] 1859). *Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en México el año de 1585, confirmado en Roma por el Papa Sixto V, mandado observar por el gobierno español, en diversas órdenes*. Eugenio Maillefert y Compañía.
- GERMETEN, N. von. (2006). *Black blood brothers. Confraternities and social mobility for Afro-Mexicans*. University Press of Florida.
- GONZALBO, P. (2013). Primera parte. La trampa de las castas. En S. Alberro y P. Gonzalbo. *La sociedad novohispana. Estereotipos y realidades* (pp. 23-196). El Colegio de México.
- GUTIÉRREZ, I. (1983). Los libros de registro de pardos y morenos en los registros parroquiales de Cartagena de Indias. *Revista Española de Antropología Americana* (13), 121-141. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA8383110121A/25085>
- GUTIÉRREZ, I. (2008). Las cofradías de negros en la América Hispana, siglos xvi-xviii. Recuperado de <http://www.africafundacion.org/IMG/pdf/Frater.pdf>
- LÓPEZ DE COGOLLUDO, D. (1955). *Historia de Yucatán*. Dos volúmenes. Comisión de Historia, Gobierno del Estado de Yucatán.
- LUNA, S. N. (2017). Espacios de convivencia y conflicto. Las cofradías de la población de origen africano en Ciudad de México, siglo XVII. *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, 10(julio-diciembre), 32-52. Recuperado de http://revistatrashumante.com/avada_portfolio/numero-10
- MACHUCA, L. (2013). Los Quijano de Yucatán: entre la tradición y la modernidad. *Caravelle* (101), 57-86. DOI: <https://doi.org/10.4000/caravelle.558>
- MANSFERRER, C. V. (2011). Por las ánimas de negros bozales. Las cofradías de personas de origen africano en la ciudad de México (siglo XVII). *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, 18(51), 83-103. Recuperado de <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/3863/4098>

- MARCHENA, J. (1983). *Oficiales y soldados en el ejército de América*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- MARCHENA, J. (2001). El poder de las piedras del rey. El impacto de los modelos europeos de fortificación en la ciudad barroca americana. En *Actas del III Congreso Internacional de Barroco Americano: Territorio, Arte, Espacio y Sociedad* (pp. 1047-1073). Universidad Pablo de Olavide. Recuperado de <https://upo.es/depa/webdhuma/areas/arte/3cb/documentos/083f.pdf>
- MARTÍNEZ, A. I. (1993). *Estructuras y configuración socioeconómica de los cabildos de Yucatán en el siglo XVIII*. Diputación Provincial de Sevilla.
- MEDINA, V. H. (2018). El croquis de la catedral de Mérida, Yucatán, de 1574. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 39(153), 201-223. DOI: <https://doi.org/10.24901/rehs.v39i153.320>
- MELLAFE, R. (1964). *La esclavitud en Hispanoamérica*. EUDEBA.
- MILLET CÁMARA, L. (1986). Estampas meridanas. La casa de la condesa. *Diario de Yucatán*, 3c.
- NAVEDA, A. (2001). De San Lorenzo de los negros a los morenos de Amapa: cimarrones veracruzanos, 1609-1735. En R. Cáceres (comp.). *Rutas de la esclavitud en África y América Latina* (pp. 157-174). Universidad de Costa Rica.
- ORTÍ, M. A. (1949). *Historia del culto y santuario de Nuestra Señora de la Montaña, patrona de Cáceres*. Diputación Provincial de Cáceres.
- PATRÓN, R., y González, E. (2010). El capitán Martín de Palomar, regidor, encomendero y benefactor. Su testamento (Mérida, Yucatán, 1611). *Estudios de Historia Novohispana* (43), 185-252. Recuperado de <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ehh/issue/view/1978/showToc>
- PERAZA, M. T. (2005). *Espacios de identidad. La centralidad urbana y el espacio colectivo en el desarrollo histórico de Yucatán*. Universidad Autónoma de Yucatán.
- REDONDO, B. (1994). *Negritud en Campeche*. H. Congreso del Estado de Campeche, LIV Legislatura.
- RESTALL, M. (2009). *The Black Middle: Africans Mayas, Mayas and Spaniards in Colonial Yucatan*. Stanford University Press.
- RODA, J. (2016). La cofradía del Dulce Nombre de Jesús de Sevilla y su patrimonio escultórico a fines del siglo XVI. En J. Roda Peña (coord.). *XVII Simposio sobre Hermandades en Sevilla y su Provincia* (pp. 241-254). Fundación Cruzcampo.
- ROMERO, C. (2017). Las cofradías del Dulce Nombre de Jesús de la archidiócesis de Sevilla durante la época Moderna. En J. Aranda (coord.). *Los dominicos y la advocación del Dulce Nombre de Jesús en Andalucía* (pp. 135-157). Archicofradía del Dulce Nombre de Archidona.

- ROSELLÓ, E. (2000). La cofradía de San Benito de Palermo y la integración de los negros y los mulatos en la ciudad de la Nueva Veracruz en el siglo xvii. En M. Pastor y A. Mayer (coords.). *Formaciones religiosas en la América colonial* (pp. 229-242). Universidad Nacional Autónoma de México.
- RUBIO, J. I. (1943). Los barrios de Mérida. En F. Hijuelos (ed.). *Mérida, monografías* (pp. 117-119). Secretaría de Educación Pública.
- RUBIO, J. I. (1945). Notas históricas. En J. Fernández (comp.). *Catálogo de construcciones religiosas de Yucatán*. Dos volúmenes. Talleres Gráficos de la Nación.
- SCHOLES, F., y Menéndez, C. (eds.) (1936). *Documentos para la Historia de Yucatán*. Tres volúmenes. Compañía Tipográfica Yucateca.
- SIERRA, J. (seudónimo José Turrisa) (1846). La iglesia del Jesús y antiguo colegio de San Javier. En *El Registro Yucateco: periódico literario, redactado por una sociedad de amigos*. Tomo tercero (pp. 255-259). Imprenta de Castillo y Compañía.
- SOLÍS, G. (2009). *Constituciones sinodales del obispado de Yucatán*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- TIESLER, V.; Zabala, P., y Medina, C. (2012). Muerte, emplazamientos y patrones funerarios en la ciudad colonial de Campeche. En V. Tiesler y P. Zabala. *Origen de la campechaneidad. Vida y muerte en la ciudad de Campeche desde los siglos XVI y XVII* (pp. 93-119). Universidad Autónoma de Yucatán.
- VICTORIA, J. (2014). Africanos y afrodescendientes en la Mérida de Yucatán, México. Dos apuntamientos (siglos XVI a XIX). *Fronteras de la Historia*, 19(2), 148-174. Recuperado de <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/fh/article/view/196/160>
- VICTORIA, J. (2015). Africanos y afroestizos con mayas en Mérida. Notas de los libros de casamientos del Sagrario y del Santo Nombre de Jesús (1567-1822). En J. M. de la Serna (coord.). *Negros y morenos en Iberoamérica. Adaptación y conflicto* (pp. 145-174). Universidad Nacional Autónoma de México.
- VICTORIA, J., y Sánchez, A. (2015). Interetnicidad y espacios de convivencia. Indígenas, españoles y africanos en la Mérida novohispana, 1542-1620. *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, 92(mayo-agosto), 7-36. Recuperado de <http://secuencia.mora.edu.mx/index.php/Secuencia/article/view/1332/1420>
- VILA VILAR, E. (2000). La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo hispano. Recuperado de <https://digital.csic.es/bitstream/10261/28969/1/Negros%2c%20mulatos-Vila.pdf>

ARCHIVOS HISTÓRICOS

- AGAY Archivo General de la Arquidiócesis de Yucatán. Conkal, Yucatán, México.
- AGEY Archivo General del Estado de Yucatán. Mérida, Yucatán, México.
- AGI Archivo General de Indias. Sevilla, España.
- AGN Archivo General de la Nación. Ciudad de México, México.
- AVCMY Archivo del Venerable Cabildo Metropolitano de Yucatán. Mérida, Yucatán, México.
- BN Biblioteca Nacional. Madrid, España.
- BVY Biblioteca Virtual de Yucatán. <http://www.bibliotecavirtualdeyucatan.com.mx>. Mérida, Yucatán, México.
- Fototeca Pedro Guerra. Universidad Autónoma de Yucatán. Mérida, Yucatán, México.