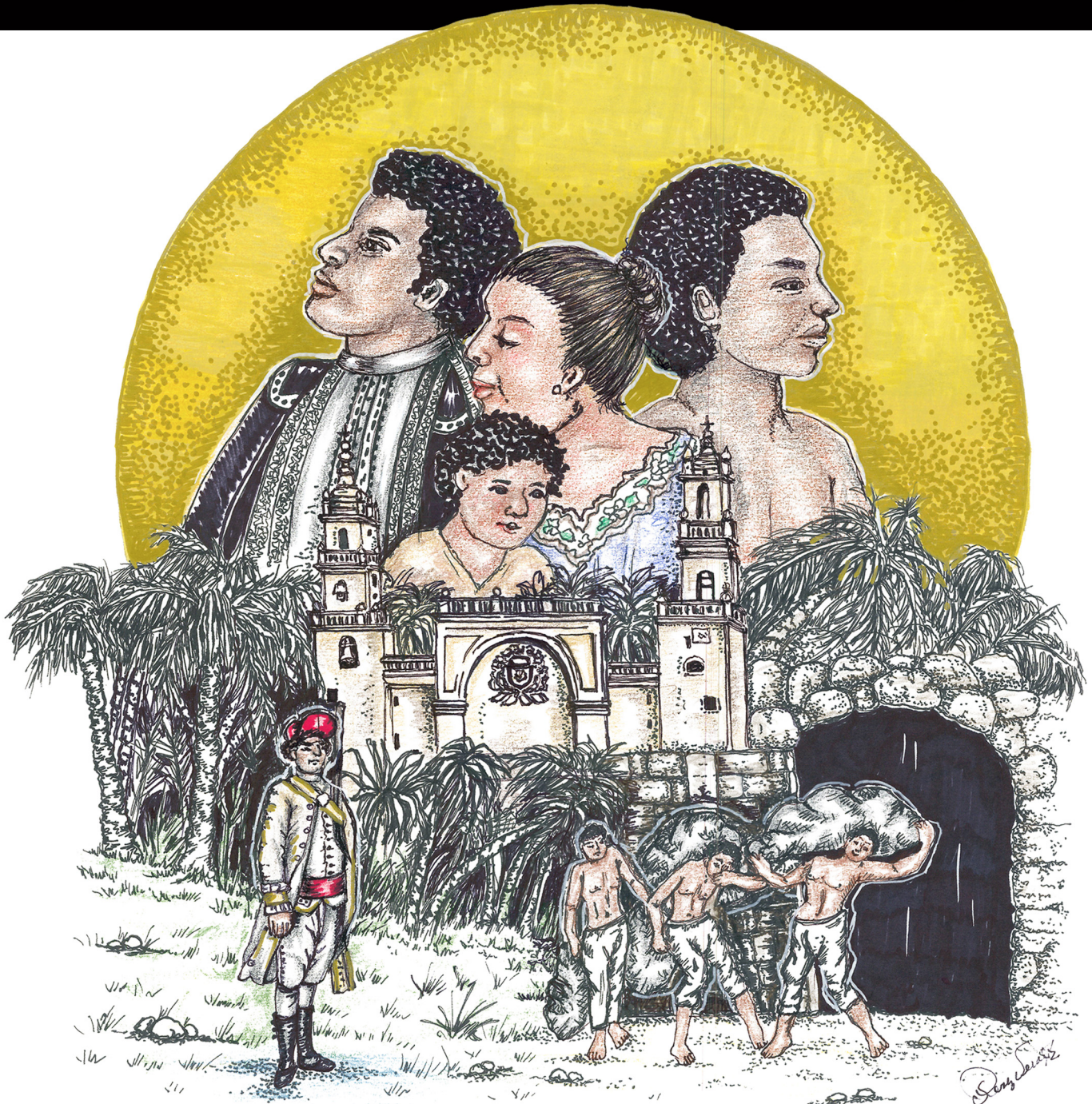


La raíz africana en la Mérida de Yucatán

Siglos XVI al XXI



UADY
UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
DE YUCATÁN

Jorge Victoria Ojeda

F 1376 Jorge Victoria Ojeda
.V538 La raíz africana en la Mérida de Yucatán: Siglos XVI al XXI.--
2026 Mérida, Yucatán : Ediciones de la Universidad Autónoma de
 Yucatán, 2026.

1 recurso electrónico (161 páginas : ilustraciones).

Africanos en la Península de Yucatán – Historia | Negros en la
Península de Yucatán – Historia | Península de Yucatán – Rela-
ciones raciales | Inmigrantes – Yucatán – Historia.

La raíz africana en la Mérida de Yucatán

Primera edición: marzo de 2026

Portada: «Africanía Meridana» de la artista visual
María Guadalupe Pérez Vera.

Esta obra fue dictaminada mediante el sistema de arbitraje doble
ciego por pares académicos.

D. R. © 2026, Universidad Autónoma de Yucatán
Bajo el sello de la Casa Editorial UADY
Calle 60 núm. 491 A por 57, Centro,
C. P. 97000, Mérida, Yucatán, México
Tel. +52 (999) 923 9769
casa.editorial@correo.uady.mx
casaeditorial.uady.mx

ISBN 978-607-8741-84-7



Las ideas y opiniones expresadas en esta obra son responsabilidad
exclusiva del autor y no reflejan necesariamente la postura oficial de
la Universidad Autónoma de Yucatán.

Hecho en México / Made in Mexico



UADY
UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
DE YUCATÁN



«...Las ciudades son un conjunto de muchas cosas:
memorias, deseos y signos de un lenguaje; son lugares
de trueque [...] pero estos trueques no lo son solo de mercancías,
son también trueques de palabras, de deseos, de recuerdos...»

Ítalo Calvino, *Las Ciudades Invisibles*, 1977: 26.

Contenido

Prólogo	6
Introducción	10
Capítulo I	
Africanos y afrodescendientes en el Mayab	25
Españoles y africanos en el descubrimiento y la conquista	25
T'hó, sitio de la nueva ciudad española. Los diversos grupos sociales	31
Gente con sangre africana en la Mérida novohispana: una identidad por añadir	38
Sobre las actividades de la gente africana y sus descendientes	51
Capítulo II	
Las sedes religiosas de los afrodescendientes en Mérida	57
Parroquia e iglesias de la comunidad en la ciudad	57
Un primer espacio: el sagrario-catedral	59
Segundo espacio: la nueva parroquia e iglesia del Santo Nombre de Jesús	67
Tercer espacio: nuevo sitio para el Santo Nombre de Jesús	76
Capítulo III	
Culto, milicia y esclavitud: escenarios de la presencia africana en Mérida	86
El culto religioso y sus imágenes para la comunidad de raíz africana	86
La seguridad en Mérida: las milicias de pardos	88
La venta de esclavizados en Mérida: 1779-1780	99
Los esclavizados y la sociedad meridana	105
Los anuncios de venta de esclavizados. Siglo XIX	108
Capítulo IV	
La abolición de la esclavitud y la visibilidad desdibujada	111
Se proscribe la esclavitud africana	111
La gente de «color» en los siglos XIX y XX	116
El reconocimiento constitucional, el Censo 2020 y los afrodescendientes en Mérida en el siglo XXI.	128

Consideraciones	142
Archivos Históricos y Fotográficos	147
Bibliografía general	148
Índice de Cuadros	161

Prólogo

La participación de las y los africanos y afrodescendientes en el pasado y presente de México es imposible de negar actualmente.

A pesar de que por siglos la historiografía ha menospreciado su importancia, numerosas investigaciones han ofrecido testimonios de su participación en la construcción de México desde la conquista hasta nuestros días. En repetidas ocasiones se ha cuestionado el por qué se ha invisibilizado su presencia, cuáles han sido los motivos. La posibilidad de intercambios y convivencia entre grupos o el alto porcentaje de población indígena son algunas de las causas. Sin embargo, muchas veces he reiterado que el proyecto del «mestizaje» entendido solo entre indígenas y españoles y el racismo han sido móviles fundamentales de esta negación y que tenemos una deuda histórica todavía pendiente con estas poblaciones. También he sostenido que las investigaciones históricas y antropológicas, es decir, el conocimiento y su divulgación son herramientas fundamentales para erradicar las diversas manifestaciones de discriminación y racismo que se siguen experimentando, especialmente hacia las personas indígenas y de origen africano.

Yucatán, como otras regiones de la entonces Nueva España, tuvo participación de origen africano, no solo a través del comercio transatlántico de personas esclavizadas, sino también por su histórica relación con el Caribe como región de circulación e intercambios económicos, sociales y culturales. El presente libro de Jorge Victoria Ojeda enriquece de manera importante los estudios afrodescendientes en México ofreciendo una mirada específica de su participación en la ciudad de Mérida. Pionero en las investigaciones sobre este tema en Yucatán, desde hace por lo menos dos décadas, en este texto Victoria Ojeda nos presenta un recorrido bien documentado sobre las experiencias de las poblaciones a lo largo del periodo virreinal, desde su llegada con las huestes de conquista, hasta la abolición de la esclavitud en las primeras décadas del siglo XIX, tocando también los siglos XX y XXI con importantes referencias.

Las fuentes de primera mano que Jorge Victoria presenta son testimonios de varios contextos en los que personas de origen africano formaron parte de la historia de Mérida. Por ejemplo, hace alusión a su llegada con las huestes de conquista, ¿cómo no hablar y entender las experiencias de Sebastián Toral?, quien llegó con Francisco de Montejo y tuvo permiso para usar «espada y daga», así como de los cientos de personas esclavizadas que arribaron posteriormente y a lo largo del periodo virreinal provenientes de distintas culturas, entre ellas:

bantúes de Angola o el Congo, wolofs y mandingas del África Occidental, de Cabo Verde y los conocidos como carabalí, loango o banon. También arribaron, como lo señala Jorge Victoria, de La Habana, de Panamá, Cumaná, Jamaica, del Río Tinto en Honduras, así como de Portugal e Inglaterra, lo que demuestra la diversidad cultural de estas poblaciones que fue borrada y homogeneizada bajo el nombre de «negros y mulatos». En este mismo sentido, los casos de licencias y compra-venta de personas esclavizadas que Victoria Ojeda documenta, muestran las características del comercio de personas de origen africano en la región, a través de asientos portugueses e ingleses. Además, se pueden observar las edades de las personas esclavizadas y la capacidad de negociación que algunas de ellas lograron tener en una sociedad desigual y discriminatoria.

Su importancia laboral es mostrada en este libro, a través de los oficios que desempeñaron y los espacios religiosos que ocuparon en Mérida. Del periodo virreinal llama la atención el número de «mulatos» que Jorge Victoria localiza en un padrón de Mérida de 1788 en el cual, alrededor de 2,442 «pardos» se registran frente a 4,264 españoles, 7,113 indios y 5,046 mestizos. Ello muestra la representatividad de los afrodescendientes, sin considerar que muchos de los «mestizos» o incluso «españoles» pudieron haber sido afrodescendientes cambiando, como era usual en la época, su origen al momento del registro religioso. Asimismo, se ofrecen testimonios de los oficios que desempeñaron, entre ellos como milicianos, cocheros, zapateros, curtidores, herreros, sastres, pregoneros, nodrizas o labradores, actividades que también realizaron en todo el territorio novohispano.

A lo largo del texto pueden apreciarse las complejas y diversas relaciones entre los distintos grupos presentes en la ciudad de Mérida, en particular el intercambio y la convivencia entre mayas y afrodescendientes. El historiador Mathew Restall sostiene en su libro sobre los afrodescendientes de Yucatán,¹ el papel de mediadores que muchas veces desempeñaron entre la población indígena y la española; Jorge Victoria Ojeda, a su vez, proporciona varios ejemplos de los celos de visitantes que advertían sobre «las consecuencias» de las relaciones entre «negros, mestizos o mulatos» que a pesar de sus observaciones no se lograron detener.

De los espacios religiosos, el autor nos ofrece datos muy interesantes sobre la cofradía a la que pertenecieron «negros, mulatos o pardos». Describe las sedes que ocupó esta corporación a lo largo del virreinato en la ciudad de Mérida. Entre varias fuentes sobre la cofradía, compuesta no solo por personas de origen africano sino también por mestizos y otros grupos, llama la atención la presencia de un «pardo» de nombre Melchor de la Cámara, quien fue alférez y mayordomo de la Cofradía del Santo Nombre de Jesús hacia 1671. Cámara es un apellido común

¹ Restall, Matthew, Entre mayas y españoles. Africanos en el Yucatán colonial, Fondo de Cultura Económica, México, 2021.

en Yucatán, y se presume que arribó por Juan de la Cámara, quien llegó con los conquistadores en 1539 y se unió a la conquista de Yucatán emprendida por Montejo. Fuentes sostienen que este apellido proviene de España desde tiempos de la Reconquista.² Sin embargo, Camara o Kamara es también un apellido muy común en varias regiones de África occidental, en los actuales estados de Malí, Guinea, Costa de Marfil y Senegal, entre otros. Proviene de los mallinké desde tiempos de la fundación del Imperio de Malí por las familias Camara, por lo menos desde los años de 1235.³ Sería interesante investigar más a fondo cómo llega este apellido a la península de Yucatán, si efectivamente este apellido surge en Castilla o proviene de los mandingos y llegó a Europa, o bien, si este apelativo surge en los dos continentes. Este es uno de los muchos temas que todavía se tienen que investigar.

Otro dato importante que Jorge Victoria da a conocer en este libro es la almoneda de personas esclavizadas que se llevó a cabo entre 1779 y 1780 en Mérida a partir de la captura de esclavizados comerciados por los ingleses que incluían a 240 personas, niños, mujeres y hombres, entre ellas una persona de 70 años y una bebé de 15 días de nacida de nombre Tomasa. Funcionarios y comerciantes fueron los nuevos compradores de élite que suplieron a los descendientes de conquistadores y encomenderos. Estos datos nos muestran la vigencia de este sistema de explotación y comercio hacia finales del siglo XVIII en la península de Yucatán y nos deja muchas interrogantes sobre las posibles formas de contrabando que existieron en el periodo, difíciles de registrar y documentar.

El trayecto por este periodo termina en las primeras décadas del México independiente cuando se realizan los primeros bandos de abolición de la esclavitud, pero se prohíbe y acepta formalmente hasta 1837. Con fuentes poco convencionales como canciones y fotografías, Jorge Victoria también alude a la presencia afrodescendiente en la sociedad yucateca de la ciudad de Mérida en la centuria pasada y la presente del XXI, asunto que le imprime un distintivo de continuidad a la historia narrada.

El libro de Jorge Victoria Ojeda cuenta con las referencias documentales de los archivos consultados y con una bibliografía actualizada que, además de mostrar el rigor y sustento de sus reflexiones, ofrecen la posibilidad de contar con información sobre el tema. No me resta sino celebrar la publicación de este interesante libro que aporta conocimientos significativos para enriquecer la historia de Yucatán, de sus sociedades diversas de las cuales tenemos que estar

² Valdés Acosta, José M., *A través de las centurias*, t. I, Talleres «Pluma y Lápiz», Mérida, 1923.

³ Tata Cisse, Youssouf y Wa Kamissoko, *La Grande Geste du Mali: desde los orígenes hasta la fundación del imperio*, Karthala, París, 2007.

orgullosos, para combatir el racismo y abonar para disminuir la deuda histórica que los mexicanos y los yucatecos tenemos con las poblaciones de origen africano.

San Miguel Chapultepec, Ciudad de México,
septiembre, 2023.

María Elisa Velázquez Gutiérrez.

1. Introducción

¿Existieron africanos y afrodescendientes en la ciudad de Mérida?

Esta pregunta me la han hecho numerosas personas, incluyendo antropólogos y otros expertos en las humanidades y las ciencias sociales debido a las ideas sobre su inexistencia en el pasado y de su invisibilidad en el paisaje urbano de hoy. La firme respuesta es que sí existieron, así como los hubo en el estado de Yucatán, al sureste de México, y en toda la extensión del espacio que en la actualidad ocupa la República mexicana, tanto en condición de esclavizados como en libertad.⁴ Retomo sobre el tema las palabras del Dr. Alejandro de la Fuente, quien señala que hay ciudades que hoy día no imaginamos que tuviesen población proveniente de África o descendiente de aquellos, antaño albergaron una población numerosa de raíz africana. Esto lleva a considerar que el mapa de Afrolatinoamérica⁵ no es estático, puesto que va cambiando con el tiempo.⁶ Y el caso de Mérida de Yucatán no es la excepción.

El arribo de las personas africanas a la península yucateca se dio a la par con los intentos de los españoles por conquistarla (1527-1540), y se prolongó hasta mediados del siglo XX, con la influencia afrocaribeña que se dejó sentir en la región yucateca, proveniente de Cuba, principalmente.⁷ A esto cabe añadir que, en tiempos actuales, mexicanos de otras entidades o extranjeros naturalizados y autoidentificados como afrodescendientes, también han llegado a la ciudad como residentes. En México, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) considera que:

*«...Los(as) afromexicanos(as) o afrodescendientes son quienes descienden de personas provenientes del continente africano que llegaron a México durante el periodo colonial, tanto en condición forzada como de libertad [...]. También incluye a las personas de origen africano que llegaron a México en épocas posteriores y actualmente...».*⁸

⁴ Para un mayor acercamiento al tema, en la Nueva España, ver Aguirre, 1984. Para Zeuske (2024: 17) la esclavitud «...se desarrolla sobre la base capital de cuerpos humanos de África y su atlantización (el aumento de su valor por el transporte), así como el uso de cuerpos humanos como fuerza de trabajo en muchas esclavitudes, pero también en las industrializaciones esclavistas-capitalistas (sobre todo en las plantaciones y en el transporte) y para la reproducción en las Américas...». El autor, siguiendo a Miller (2012: 91) apunta que las personas conformaron el capital económico más importante de África (21). Indica que, en los grandes territorios de Nueva España, Perú y Argentina, la esclavitud de africanos fue mayoritariamente una esclavitud urbana (67).

⁵ Para De la Fuente (2022), el concepto de Afrolatinoamérica y no sólo Latino América, ayuda a comprender de mejor manera la importancia de la presencia africana en esa parte del mundo. Apunta, que la forma misma de decir *Latino* invisibiliza a África y a su legado a través de los millones de personas esclavizadas que fueron conducidas a Nuevo Mundo.

⁶ De la Fuente, 2022.

⁷ Al caso ver Bojórquez, 1988: 36-37; Muñoz, 2001: 224-228.

⁸ Censo Nacional de Población y Vivienda 2020 (2021), Censo Nacional de Población y Vivienda (2020), 2021. Recuperado de

Esos lazos, los más antiguos y los consecutivos durante la Colonia, tal vez tuvieron su origen desde tiempos en que Yucatán formaba parte de la Carrera de Indias o del Atlántico de Sevilla, circuito integrado por Andalucía, Extremadura, las islas Canarias, todo el Caribe, los puertos novohispanos del Golfo hasta llegar a Maracaibo, abarcando inclusive al África Occidental.⁹

En relación con la gente de raíz africana en la región yucateca, es difícil tratar de dividir su presencia en períodos, aunque en primera instancia, su arribo se dio con los españoles en su proceso de descubrimiento, conquista y colonización, y señalados con distinciones de casta o calidades llegaron hasta 1822, cuando se mandó omitir esas divisiones sociales. En tiempos independientes, su visibilidad se fue perdiendo del paisaje urbano, acaso por la medida antes apuntada, quizá por la disminución del arribo de esa gente, ya fuese esclavizada o no, por el proceso de miscegenación, o quizá por resultado de todos esos factores, aunque tampoco se puede perder de vista el peso de las ideas y políticas imperantes por desaparecerlos visualmente. En una segunda instancia su presencia en la región se dio por la influencia proveniente de Cuba, principalmente.¹⁰

A pesar de esta situación, Yucatán durante siglos se ha visto inmerso en mayor o menor proporción en una historia conectada, en niveles diversos, de intercambios y circulaciones caribeñas, en sus ámbitos económico, político y cultural, refrendo que se ha hecho en estudios que reubican a la península en un marco caribeño más amplio, lo que se debió reflejar también en un mayor flujo de gente, incluida la de ascendencia africana.¹¹ De tal forma, la relación de Cuba con la región yucateca –y con el mundo afrocaribeño y Atlántico de la diáspora– ha sido continua a partir del siglo XVI hasta el presente.¹² En ese sentido, basados en los datos históricos, es posible afirmar que la ciudad de Mérida tuvo a la vez una relación periférica con los circuitos esclavistas del Caribe y del Atlántico.

De acuerdo a lo anterior, los africanos y afrodescendientes llegaron a Mérida desde la conquista (siglo XVI) y permanecieron hasta el presente, aunque su visibilidad social y demográfica varió según los periodos históricos.

En ese ir y venir de personas, de ideas, de productos, de contactos, de relaciones, intercambios y aportaciones a través de las centurias; de Yucatán con territorios antillanos, que fueron la antesala de la conquista de la región continental y donde se fusionó primariamente la convivencia atlántica de Europa-África y América, el antiguo Mayab¹³ pasó a formar parte de un

<http://inegi.org.mx/programa/ccpv/2020/#Microdatos>

⁹ Pérez Monfort, 2007: 213.

¹⁰ Al caso ver Muñoz, 2001: 224-228.

¹¹ Victoria, 2020.

¹² Novelo, 2009: 41-42.

¹³ Nombre con el que era conocida la Península de Yucatán en tiempos prehispánicos (Barrera, 1980: 513).

Circuncaribe¹⁴ histórico y cultural, de cuyos rasgos europeos, africanos, de piratas, de fortificaciones, de plantaciones, de léxico, y de un largo etcétera, ya no podría escapar.

Las regiones con mayor presencia de esclavizados en la Nueva España fueron las de Veracruz; por Puebla hacia las costas del Pacífico, el norte y el oeste de la capital novohispana; y el valle y la ciudad de México. En la actualidad, en regiones como la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, así como en Veracruz, los rasgos físicos como el tono de piel, la forma del cabello, entre otros, son más notorios; así como sus manifestaciones culturales, gastronómicas, festivas y curativas, lo que se relaciona con los procesos de intercambio y convivencia que mantuvieron con indígenas y españoles en cada región.¹⁵

Es cierto que las cantidades de africanos esclavizados y libres que llegaban a Mérida (y a la región peninsular) no pueden compararse con los índices de las arribadas a la ciudad de Veracruz¹⁶, al puerto de Acapulco¹⁷ o a la villa y luego ciudad de Campeche,¹⁸ por ejemplo, o con los de las islas con economía de plantación, pero no por ello la región peninsular y la ciudad de Mérida, como capital provincial, permanecieron ajenas a esos circuitos legales y muchas veces clandestinos,¹⁹ o que a la península se trajeron muy pocos esclavizados, tal como opinaron Ruz Menéndez en 1970,²⁰ y García Bernal en 1972.²¹ Los espacios geográficos diversos, cercanos y no tanto, se vincularon o interconectaron ya que formaban parte de una historia global: la del comercio caribeño y atlántico.

Castañeda señala que Mérida no tuvo un mercado relevante de venta de esclavos si se le compara con sitios ya apuntados como la ciudad de México, Puebla, Oaxaca, Guadalajara, e incluso el puerto de Campeche, a donde arribaban esclavos para la venta.²² A pesar de la veracidad de lo anterior, como se verá a lo largo del texto, la presencia y la memoria de los africanos y de sus descendientes que vivieron a lo largo del período virreinal y del independiente en esa ciudad,

¹⁴Este concepto geográfico abarca todo el espacio que cubre las Antillas Mayores y Menores, además de las costas continentales de las cuencas marítimas del Golfo-Caribe. En este ámbito colonial de larga duración, interactuaban diversas metrópolis europeas que con el tiempo fueron arrebatando territorio a España (Grafenstein, 1997: 14).

¹⁵ Davison, 1981, p. 81; Quecha, 2015.

¹⁶ Ver Palmer, 1981; Alcántara, 2002; García de León, 2014.

¹⁷ Pavía, 2019.

¹⁸ Palmer, 1981; García de León, 2011; Victoria, 2024 y 2024a.

¹⁹Aguirre (1984: 25-28), apunta que la cantidad de esclavizados introducidos de manera ilegal es imposible de calcular y que era una política seguida por todas las coronas, sobre todo Portugal, Inglaterra y Francia que habían sido excluidas del pacto colonial.

²⁰ Ruz, 1970: 11. Ese autor apuntó que la mayoría de los esclavizados procedían de Cuba y que fueron escasos debido a la ausencia de minas y plantaciones en la región. Apunta que los existentes se dedicaban a las salinas, al servicio doméstico, o como lujo extraordinario (11). El valor de este trabajo radica en ser el primero que se ocupa del tema.

²¹ García Bernal, 1972: 18-19.

²² Castañeda, 2023: 39-42.

bien justifica este libro que los recupera en parte, cuestionando las narrativas tradicionales que han omitido o minimizado este componente poblacional en la historiografía regional.

Una de las razones para pensar en la inexistencia de esclavizados en Yucatán durante la colonia son las condiciones geográficas y económicas pobres de esa región novohispana, descritas desde el siglo XVI y reiteradas a lo largo del virreinato. En su estudio sociológico García Bernal pasa revista a los escollos diversos como ausencia de minas, suelos pedregosos, falta de agua en muchas regiones, agricultura basada en temporal, únicamente ganadería con cierto desarrollo y recursos forestales, sobre todo palo de tinte, de auge en la economía peninsular, siendo la encomienda la institución económica más importante y de salvación para muchas familias españolas hasta 1785.²³

A ello hay que añadir la práctica del contrabando que aquella situación dio pie a su aparición desde tiempos tempranos con una prolongada situación durante todo el período colonial.²⁴ En el caso de Mérida, como capital de la provincia fue asiento de los encomenderos, que a la vez fomentaron la agricultura y la ganadería, además del estímulo al comercio, todo ello de acuerdo con las restricciones mercantilistas de la Corona y de la geografía.²⁵ Ante tales situaciones es un tanto lógica la duda sobre la existencia de esclavizados en la región.

Hay que apuntar que, en el contexto de la esclavitud en la Nueva España, Mérida se diferenció notablemente de los puertos novohispanos de Veracruz, Acapulco y Campeche por su menor escala y por el tipo de actividades en que se empleaba la mano de obra esclavizada. En Mérida, la esclavitud estuvo mayormente ligada al servicio doméstico y a trabajos urbanos, con una integración más directa en la vida cotidiana de la ciudad y una fuerte interacción con la población indígena maya, lo que propició un mestizaje temprano.

La economía peninsular, limitada por la falta de minas, la agricultura de temporal y un comercio menos dinámico, no generó un mercado masivo de esclavos, como ocurrió en Veracruz, que fue el principal puerto de entrada de africanos al virreinato y un nodo clave en el tráfico atlántico. En este último, la esclavitud se vinculó a plantaciones de caña y tabaco en zonas cercanas, al trabajo portuario y a oficios especializados, lo que atrajo una alta proporción de africanos de primera generación y consolidó expresiones culturales afrocaribeñas.²⁶ Acapulco, por su parte, tuvo una población esclavizada más reducida pero estratégica, dedicada a la carga y descarga de mercancías del galeón de Manila, al transporte, al servicio doméstico y a labores vinculadas

²³ García Bernal, 1972: 1-11; Farriss, 1992.

²⁴ Victoria, 2015a.

²⁵ García Bernal, 2005: 383-384.

²⁶ Aguirre, 1984; Alcántara, 2002; García de León, 2011.

al comercio transpacífico, incorporando además esclavos de procedencia africana.²⁷ Campeche combinó funciones portuarias y marítimas con la explotación de maderas tropicales para exportación; su población esclavizada incluía africanos y sus castas o calidades y mantenía estrechos vínculos con La Habana y otros puertos del Caribe, lo que reforzó su carácter afrocaribeño.²⁸

Así, mientras Mérida se mantuvo como un punto periférico en los circuitos esclavistas, con una esclavitud de menor volumen y más doméstica, Veracruz fue un centro redistribuidor de gran escala, Acapulco un enclave transpacífico de mano de obra mixta y Campeche un puerto del golfo con un papel clave en el comercio regional y una presencia afrodescendiente muy visible.

En correlación con lo anterior, el objetivo central del presente texto es develar que en la Mérida novohispana también hubo presencia de gente africana desde tiempos de su fundación (1542); que siguió fluyendo en mayor o menor medida a lo largo de las centurias de la vida colonial, y que junto con sus descendientes pasaron a formar parte del paisaje cultural y de la dinámica social y económica bajo la administración española. Asimismo, queremos demostrar que, aunque no visibles, casi sin registro y en menor proporción, estuvieron presentes en tiempos independientes, hasta llegar a su visibilidad numérica por autoadscripción en el siglo XXI.

Enfocar el texto hacia la ciudad novohispana también tiene el propósito de invalidar la idea, un tanto generalizada, de que si hubo afrodescendientes de ambos sexos en Yucatán fue en el campo, nunca en Mérida. Mostrar la prolongada presencia de aquellos en este segundo sitio, sirve a la vez para extender de manera implícita su existencia en el territorio peninsular y señalar que existe otra raíz biológica y cultural, aparte del binomio español-indígena, en un proceso de mestizaje dinámico de construcción y de diferencias múltiples que llega hasta nuestros días.²⁹

Este trabajo, ubicado básicamente en el marco analítico de la Historia, se apoya en una combinación amplia de fuentes primarias (archivos históricos nacionales y extranjeros, documentos notariales, registros parroquiales, censos, actas, correspondencia) y fuentes secundarias (investigaciones académicas especializadas, tesis, artículos y libros de reconocidos estudiosos).³⁰ Esta pluralidad permite cruzar datos de distinta naturaleza y escala temporal, aunque existe una mayor densidad de referencias de época colonial frente a las del período independiente. De hecho, es notorio el cambio de fuentes entre esas dos partes, lo que se explica por la ausencia de recursos escritos para la segunda. Ello también se percibe en la división de los capítulos

²⁷ Aguirre, 1984; Pavía, 2019; Cárdenas, 2002.

²⁸ Aguirre, 1984; Redondo, 1994; Victoria, 2024a.

²⁹ La población de negros, mulatos y pardos en el interior de la provincia ha sido notificada por Rubio, 1942: I; García Bernal, 1972: 19-32; Pérez Lila, 1975; Restall, 2009.

³⁰ La falta de grabados, mapas, iconografía para la ciudad impide el uso más sistemático de fuentes visuales y su análisis.

donde la historia virreinal tiene más volumen cubriendo tres de ellos, y el cuarto para tiempos posteriores.

Muchas fuentes primarias fueron producidas por las élites coloniales lo que condiciona la representación de la población afrodescendiente bajo parámetros de control social, discriminación o invisibilización. Este sesgo de origen se refleja en la necesidad de interpretar críticamente la información, evitando asumir como datos neutros las categorías raciales, sociales o jurídicas de la época. A su vez, parte de la historiografía secundaria tiende a reproducir cifras bajas o nociones de marginalidad sin un cuestionamiento profundo, aunque el trabajo contrasta esas posturas con autores que han problematizado la narrativa mestiza predominante. En síntesis, el análisis de las fuentes utilizadas permiten sostener la tesis de una presencia africana y afrodescendiente significativa en Mérida, aunque no siempre visible, y aportan elementos para cuestionar la narrativa histórica oficial.

La importancia estadística de los datos presentados en el libro radica en que, a pesar de que en muchos casos las cifras son parciales, fragmentarias o indirectas —provenientes de registros parroquiales, actas notariales, censos tardíos y documentos administrativos—, permiten sustentar con evidencia cuantitativa la presencia africana y afrodescendiente en Mérida y su comparación con otros centros esclavistas del virreinato. Estos datos tienen valor porque contradicen la narrativa tradicional que minimiza o niega la existencia de esclavitud africana en la ciudad, y demuestran que, si bien el número absoluto de personas esclavizadas era menor que en Veracruz, Acapulco o Campeche, su presencia fue constante desde el siglo XVI hasta el XIX. Empero, esa minoría significativa tiene importancia, especialmente si se analiza desde una perspectiva histórica, social y económica. Además, las cifras sobre ventas, licencias de introducción, bautismos y manumisiones permiten trazar patrones de llegada (legales y clandestinas), identificar lugares de procedencia (África, el Caribe, otros puertos novohispanos) y estimar el peso relativo de la población de origen africano dentro del conjunto social.

En términos analíticos, la relevancia estadística es doble: por un lado, aporta un mínimo comprobable que desmiente la supuesta «ausencia» de afrodescendientes en Mérida; por otro, establece bases comparativas con ciudades y puertos de mayor tráfico, mostrando que la escala no anula la importancia histórica ni cultural del fenómeno. Así, incluso cifras aisladas —como el registro de compras en Campeche y su reventa en Mérida, o los datos de bautismos de adultos esclavizados— se convierten en indicadores para hablar de redes comerciales, jerarquías sociales y dinámicas de mestizaje. El hecho de que el Censo de 2020 registre más de 26 mil personas que se autoidentifican como afrodescendientes en Mérida, de un total de 991.771, confirma, desde la estadística contemporánea, la continuidad y transformación de esa presencia histórica.

Para el caso de la ciudad, las cifras de gente de ascendencia africana que se mencionan en el texto permiten imaginar la cotidianeidad de la vida colonial, permisiva y constrictiva, con grupos culturales señalados como españoles, indígenas y africanos; pero a su vez hacen posible visualizar la no homogenización de la gente de origen africano puesto que se le reporta en estado de esclavitud, en libertad, como dueño o dueña de esclavizados, con ascenso social, o bonanza económica y en calidades distintas. Para el Yucatán independiente no se cuenta con datos demográficos sobre esa población y se tiene que esperar hasta el Censo de Población y Vivienda 2020 para conocer una representación numérica de los afromexicanos que viven en Mérida y el resto del estado.

Si bien el período colonial abarca la mayoría de la estructura del texto, sustento de la idea de estancia y permanencia de la gente africana y afrodescendiente en la ciudad, también se presentan datos que se han encontrado para tiempos independientes, así como de actividades diversas que muestran una postura de autorreconocimiento y de reivindicación en parte de la sociedad actual. Se hace hincapié en que ese movimiento incipiente en Mérida y en la región, no es comparable al estado que presenta en el centro del país donde existen instituciones, grupos sociales y académicos que desde hace años se avocan al tema desde enfoques diversos.

La invisibilidad de los sujetos con sangre africana comenzó con la supuesta igualdad entre todos los seres humanos, pero derivó en la segregación de una parte de la sociedad. De tal forma, el discurso nacional, y por ende regional, a mediados del siglo XIX, generó una procedencia e identidad bipartita conformada por elementos culturales y físicos entre españoles e indígenas mayas en el caso peninsular. Vemos que la libertad independentista sirvió también para desaparecer o no hacer visible a un otro integrante de la sociedad de Yucatán y de México, al grado de que hoy día mucha gente desconoce la presencia de africanos en la península y en el país.

A pesar de que la estancia de aquel conglomerado social está registrada en documentos provenientes de distintas épocas, en el territorio peninsular sigue campeando la idea de su ausencia en la historia como parte de los grupos humanos diversos que conformaron al Yucatán de ayer y de hoy. Sobre ese desconocimiento, la antropóloga Elizabeth Cunin hace hincapié en que se debe, en parte, a que «...la región adolece de un sesgo ideológico y epistemológico, en virtud del cual no se concede [al tema] el sitio que le ha correspondido en la formación de la sociedad actual...».³¹ Coincidimos con esta idea que apoya en lo sustancial lo planteado en estas líneas en cuanto que el hecho de ocultar, e incluso rechazar la raíz africana, propició su no inclusión en el proceso identitario con posterioridad a la Independencia, recrudeciéndose más en la segunda mitad del siglo XX. Aunado a esto y derivado de lo anterior, existen versiones poco sustentadas de que aquella población

³¹ Cunin, 2009:34.

permaneció reducida numéricamente, así como de que en el siglo XIX había desaparecido casi del todo;³² las dos ideas se fortalecen ante el no reconocimiento fenotípico en la sociedad peninsular.

Sumado a lo anterior, los estudios acerca del pueblo maya examinan únicamente el bagaje cultural procedente de la influencia española hacia el pueblo originario, nunca la posibilidad de alguna correlación cultural y biológica con la gente procedente de África, no obstante, la convivencia entre ellos durante centurias, y de que los llamados pardos, hijos o hijas de la relación de los primeros con mujeres mayas,³³ fueron una población nutrida y activa para los siglos XVIII y XIX.³⁴ Lo primero ha derivado en la existencia de una invisibilidad histórica de esta población, producto de procesos de exclusión simbólica y jurídica posteriores a la Independencia y reforzados por la narrativa nacional del mestizaje español-indígena.

Aun cuando esa herencia no es muy notoria en los rasgos físicos de la población actual, en alguna ocasión se ha mencionado que la denominación coloquial de «boxito» que se usa para identificar regionalmente a los nacidos en el estado de Yucatán, es en relación a la afrodescendencia. Así, en el documento del *Dictamen de las Comisiones del Senado* en 2019, en la discusión previa al reconocimiento constitucional de los pueblos afromexicanos, se expresó que los grupos afros en el país tienen diversas maneras de designarse entre ellos; para la península de Yucatán se señaló el de «boxito».³⁵ Por su parte, Cunin opina que «...*el negro no tiene lugar social [en Yucatán]; no es diferente, pero tampoco se acepta como un semejante. Para designarlo, la región se refiere al «boxito» [...] como si la referencia al negro no pudiese ser exterior al régimen discursivo hegemónico del mestizaje indígena/europeo...*». La palabra *box* en maya significa negro, mas el diminutivo del castellano *ito*, en síntesis: *negrito*.³⁶ A pesar de lo apuntado y de su derivación lingüística, la gente de la región no relaciona esa designación con lo afro³⁷ sino con lo «yucateco», lo identitario de la región, tal vez por desconocimiento de la presencia de aquella gente en la región. Quizá quien la acepta sea porque en parte es en lengua maya, pero difícilmente porque sea un reconocimiento tácito de identidad como afrodescendiente, afromaya o maya-afro.

No se trata de que la raíz africana haya desaparecido en la población yucateca, pues los genes están presentes en su estructura genética contemporánea debido a que el grupo fue asimilado

³² Restall, 2009: 294.

³³ Hay que señalar que en esta definición los hijos entre un matrimonio de pardos también son denominados pardos.

³⁴ Lo anterior recuerda lo que Lentz (2019: 235-236) apunta, en cuanto que Mérida no consistía en un enclave totalmente blanco, completamente hispanizados. Aunque ese autor hace referencia a los mayas y su entrada a la esfera económica española, tanto de criados como de grupos de élite («hidalgos» y «gobernadores»), deja claro que en la vida cotidiana convivían españoles, indígenas y gente de procedencia africana.

³⁵ *Dictamen de las Comisiones*, https://www.senado.gob.mx/comisiones/gobernacion/docs/dictamen_260417-2.pdf

³⁶ Cunin, 2009: 45.

³⁷ Este concepto es ampliamente tratado por Zeuske (2024: 78) quien opina que su uso desempeña un papel importante para llamar la atención sobre la necesidad de trabajar y luchar contra el racismo en concreto y científicamente.

biológica y culturalmente mediante el mestizaje y variando en un proceso de creación y recreación a través del tiempo. En la investigación publicada en 2009, Restall apuntó que en términos biológicos la raíz africana se encuentra entrelazada en la trama de la sociedad colonial y del presente de la península. En referencia a ese período histórico, apunta que la documentación, por lo general, no es muy específica en cuanto a las categorías sociorraciales de los individuos por lo que encuentra apropiado el uso del término *afromaya* o *afroyucateco* para hacer referencia a la gente descendiente de africanos que vivió en Yucatán para esos tiempos. De aquella prolongada relación considera la (re)creación de la cultura por ambos grupos sin pureza, a la vez que atemporal.³⁸

En las siguientes líneas se presenta al lector un panorama de la llamada «Ciudad Blanca»,³⁹ el cual no se encuentra en los libros escolares, de divulgación o en narrativas de cronistas o viajeros, salvo pequeñas menciones, casi todas con pinceladas cargadas de tintes discriminatorios,⁴⁰ asunto que nos remite de nueva cuenta a la postura de la antropóloga Cunin, que considera que se ha negado otorgar al tema de la presencia africana la importancia que tiene en la sociedad y en la historia de la región yucateca.⁴¹

Al no abordarse el tema, muchas cosas de la vida de esa ciudad han sido imperceptibles. Así, pues, esta es una historia que, con base en la memoria rescatada de los añejos documentos, de los deseos que en ellos se traslucen, así como del lenguaje expresado por los afrodescendientes en sus acciones e inacciones, pretende rescatar parte de esa negociación o trueque de palabras, de aspiraciones y recuerdos que también conforman una ciudad, como reza el epígrafe del libro.⁴²

En el caso de Mérida, lo que se ha escrito en torno al tema se reduce a un corto texto de López Rivas (1971),⁴³ que habla sobre la venta de esclavizados capturados en Walix, y otro de Peón Ancona (1985),⁴⁴ en donde aborda de forma breve la existencia de la esclavitud en la ciudad,

³⁸ Restall, 2009.

³⁹ Esta designación con la que es conocida la capital de Yucatán no tiene nada que ver con la gente africana, sino con la indígena, con fuertes tintes discriminatorios. Aunque se le atribuyen diversos orígenes a ese «título», la idea más aceptada por los académicos es que se dio en el contexto de la llamada Guerra de Castas (1847-1901) para señalar la división entre los «bárbaros» del campo (los mayas) y los «blancos» de la ciudad (los yucatecos no mayas).

⁴⁰ Iturriaga (2016) publicó un libro referente al racismo en Mérida, entre el «blanco» y el indígena. Señala que es un fenómeno multidimensional que abarca lo ideológico, lo discursivo y lo práctico de manera cotidiana, lo que a su vez hace que no sea percibido por la mayoría. Algunos de sus planteamientos pueden ser trasladados al caso del estigma hacia la gente con raíces africanas.

⁴¹ Cunin, 2009: 34. La necesidad de integrar a los africanos y sus descendientes en la historia regional para una mayor y mejor comprensión ha sido señalada por Redondo en 1994, por Vázquez en 1995, por Restall en 2009 y por Victoria en 2020 y 2023, sin eco aún en el sector institucional académico y político de la región.

⁴² Calvino, 1977: 26.

⁴³ López, 1971.

⁴⁴ Peón, 1985. El libro de Peón se titula *Chucherías de la historia de Yucatán*; el autor apunta que «...Chuchería es toda cosa de poca importancia, pero pulida y delicada, que mueve a curiosidad o gusto...». El incluir un apartado de la esclavitud en Yucatán dentro de un compendio de notas bajo ese rubro, habla de la poca valoración sobre el tema.

aportando alguna documentación de poseedores de esclavizados. Por su parte, Negroe (1991)⁴⁵ inicia los estudios de enlaces entre africanos y sus castas con gente nativa en Mérida, tema que continúa posteriormente en una obra con Fernández (1995) donde ofrecen cifras estimadas de esa población con base en el estudio de libros de matrimonios del sagrario y Jesús María, del siglo XVI al XVIII;⁴⁶ otra aportación es ofrecida por Restall (2009) en un apartado de su libro⁴⁷ que trata de la presencia de la gente africana y afrodescendiente en Mérida desde tiempos tempranos, sus actividades y sitios de culto; y artículos académicos de Victoria (2014)⁴⁸ quien rompe con la idea de que Santa Lucía fue capilla para ese grupo en la ciudad y da fuerza a la existencia de la iglesia del Santo Nombre de Jesús, a la vez que aborda los matrimonios iniciales entre gente del África y mujeres mayas, así como su devoción religiosa. A su vez, Campos (2015, 2018)⁴⁹ estudia los enlaces entre africanos y mayas, y el surgimiento de la sociedad de castas en Mérida. El acercamiento a la presencia de la raíz africana en la ciudad es un tanto restringido, con temas repetitivos en algunos casos, aunque con ópticas diversas.

Otros investigadores han escrito libros y artículos que abordan de manera tangencial el tema de la presencia africana en la antigua provincia, sin adentrarse, en lo particular, a Mérida, salvo ligeras menciones.⁵⁰ El estado de la cuestión apuntado justifica esta investigación con una perspectiva más puntual acerca de la raíz africana en la Mérida colonial y de su marginalización simbólica y legal tras la Independencia. En las páginas del presente libro se hace referencia a la llegada de los primeros dos grupos ajenos al Mayab, pero otorgando notoriedad a los hombres y mujeres con ascendencia de África. Su arribo a Yucatán y su presencia en la Mérida novohispana, situación que se interpreta con base en documentos e investigaciones, nos lleva de la mano con la narrativa de una historia diferente a la que escuetamente se ha contado...hasta ahora.

De las primeras décadas del siglo XIX (1823-1831) cabe mencionar la tesis de D. Can Caballero que ocupa temas jurídicos y de ciudadanía de afrodescendientes en Yucatán develando su presencia con esas acciones⁵¹. Para la Mérida de los siglos XIX y XX existen dos trabajos que se abocan a estudiar la presencia del negro en el teatro de Yucatán como una repercusión del contacto con el teatro bufo de Cuba, entre otros aspectos. De interés son los textos de E. Cunin *Negros y negritos en Yucatán en la primera mitad del siglo XX. Mestizaje, región, raza*,⁵² y la tesis de L. García

⁴⁵ Negroe, 1991.

⁴⁶ Fernández y Negroe, 1995.

⁴⁷ Restall, 2009.

⁴⁸ Victoria, 2014a, 2015 y 2017a.

⁴⁹ Campos, 2015 y 2018.

⁵⁰ Por ejemplo: Ruz (1970); Peón (1985), Patch (1993), Redondo (1994), Campos (2005), Coyoc (2016).

⁵¹ Can, 2021

⁵² Cunin, 2009.

Yeladaqui, «Representación de «lo negro» en la escena teatral de Mérida, Yucatán 1890-1944».⁵³ De igual manera, Victoria ha contribuido con la visibilidad de aquella gente con un trabajo acerca de las fotografías de afrodescendientes resguardadas en la Fototeca «Pedro Guerra» de esa ciudad, en un contexto social y artístico de la época (siglo XX).⁵⁴

La situación de invisibilidad que por centurias han sufrido los grupos afrodescendientes en todo el país, ha propiciado no solo el desconocimiento de su participación en el devenir de la nación, sino también que se violen sus derechos y libertades, aumentando su vulnerabilidad y fomentando su exclusión y la discriminación para acceder a mejores oportunidades de desarrollo. Del mismo modo, en conjunto con el desconocimiento y la ignorancia «del otro», la gente de origen africano es motivo de segregación y tildada con expresiones racistas, en las que interactúan de manera directa los estereotipos y los prejuicios adoptados de otras culturas, que se enaltecen al compararlas con las propias.⁵⁵ Por ello, la crítica al sesgo ideológico de la historiografía tradicional, que ha negado o minimizado esta raíz por considerarla marginal o incompatible con la narrativa oficial del mestizaje.

A nivel nacional, la mayoría de la población afromexicana enfrenta condiciones de alta marginación social y económica, producto de prácticas históricas de exclusión y racismo.⁵⁶ Debido a lo anterior, en gran medida prevalece un desconocimiento sobre su papel en el pasado y en el presente de México, reproduciendo la idea equivocada de que, en su totalidad, las personas afrodescendientes no son nacionales.⁵⁷

Por otra parte, es de interés señalar que los sujetos sociales estudiados son identificados en las fuentes documentales como «negros», «esclavos», «mulatos» «pardos» «chinos» o simplemente «de color», de acuerdo con el lenguaje de la época virreinal y del origen y estamento que, se decía, les correspondía.⁵⁸ Sin embargo, el uso de esos términos basados en el aspecto físico, aparte de que no es útil para explicar la problemática histórica y cultural, permite en la actualidad la subsistencia de prejuicios discriminatorios de la época.⁵⁹ En consecuencia, se advierte que, en

⁵³ García Yeladaqui, 2019. Del siglo XIX independiente cabe mencionar la interesante tesis de Can (2021) que se ocupa de temas jurídicos y de ciudadanía de afrodescendientes en Yucatán de 1823 a 1831.

⁵⁴ Victoria, 2023a: 38-59.

⁵⁵ Peña y García, 2016: 9.

⁵⁶ Véase *Perfil socio demográfico de la población afrodescendiente en México* <http://www.cndh.org.mx/docs/Afrodescendientes.pdf> y *Censo Nacional de Población y Vivienda (2020)*, 2021. Recuperado de <http://inegi.org.mx/programa/ccpv/2020/#Microdatos>

⁵⁷ Peña y García, 2016: 27-28.

⁵⁸ El término mulato fue ambiguo ya que podía incluir a negros. Los términos eruditos de mulato hacía referencia a la descendencia entre españoles y negras, en su mayoría ilegales; el de pardos a la mixtura entre negros e indias; y el de chinos a los hijos de pardos con india. Cabe apuntar que las designaciones asentadas al ser bautizados pasaban por el criterio del cura (Fernández y Negroe, 1995: 29-35; Campos, 2005: 21). Para Schwaller (2011) el mulato (a) deriva de la mezcla de negros con india.

⁵⁹ Velázquez, 2006: 52.

ocasiones, se utilizará la designación según el documento para exponer el sentido y contexto de la información ofrecida, sin alguna connotación peyorativa, y para tiempos posteriores a la Colonia se usará el término afrodescendiente y afromexicano.

Asimismo, en el texto se menciona el término *calidad* para suplir al de casta, el cual sirve para expresar las características de origen cultural relacionadas con la posición económica y social del individuo. Gonzalbo 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. La investigadora añade que, de acorde a lo anterior, el concepto de casta no es factible de aplicar a la sociedad novohispana –a la manera de estereotipo–, de acuerdo con el modo en que se maneja en otras sociedades del mundo.⁶⁰

Para la comprensión de la problemática cultural de la gente de origen africano, en este trabajo se considera la postura de Mintz y Price en cuanto a que la cultura es un proceso dinámico y de constante transformación, de creación y recreación de realidades y actitudes de acuerdo con las dinámicas sociales durante el transcurso del tiempo.⁶¹

De igual manera, para ubicar a Mérida dentro del ámbito del comercio de esclavizados, sin perder de vista las particularidades que un estudio enfocado a ello pudiese presentar, en ocasiones se habla de la conexión de espacios a escalas diversas. Para ello nos valemos de posturas de investigadores como Subrahmanyam, Gruzinski y Levi; el primero apunta que parte de la dinámica de la historia ha sido proporcionada por la conectividad, que incluye lazos comerciales (incluso de esclavizados), circulación de mercancías e ideas, intereses políticos, en espacios geográficos, culturales y políticos distantes, asimismo, apoya el acercamiento entre la historia conectada y la microhistoria.⁶² Por su parte, Gruzinski propone establecer puentes de análisis históricos entre el mundo amplio y lo local para crear conexiones continentales e intercontinentales/interculturales, partiendo de una primera mundialización ibérica sumada a las historias conectadas.⁶³ Levi, por su lado, apuesta a la práctica de la microhistoria como método, y mediante la modificación de la escala de la observación del investigador, pretende romper con la tendencia de hacer formulaciones generalizantes de la historia.⁶⁴

También se hace uso del concepto de «fronteras culturales» (*cultural boundaries*), de acuerdo a la acepción seguida por Bock quien señala que todo acto de «...establecer límites —ya sea como una delimitación interna de un grupo hacia fuera o como el establecimiento de ciertas categorías y

⁶⁰ Gonzalbo, 2013: 13, 23-5. Por ejemplo, en la India.

⁶¹ Mintz y Price, 1992.

⁶² Consúltese Subrahmanyam, 1997.

⁶³ Gruzinski, 2018.

⁶⁴ Véase la colección de ensayos sobre el tema en Levi, 2019.

adscripciones a un grupo por decisión de otros— es una construcción culturalmente condicionada, que a su vez tiene ciertos efectos sobre la sociedad...». Ello permite conocer cómo se percibe una sociedad, valoran y reflexionan sobre sí mismos y sobre los otros.⁶⁵

Por último, en algunos documentos se tienen cuantificaciones de los hombres y mujeres de raíz africana, lo que da ocasión para tratar de adentrarse sobre estas últimas dado que fueron y son parte integral de la sociedad.⁶⁶ Aunque se está consciente de que es enriquecedor reinterpretar la historia y los fenómenos sociales, incorporando las agencias femeninas, en un diálogo con lo masculino y reconociendo las relaciones de poder y de dominio entre los géneros,⁶⁷ en el presente trabajo no se ahonda en ello ya que no se cuenta con suficiente documentación para hablar con autoridad sobre el tema. No obstante, con base en Velázquez⁶⁸ y Joda Esteve⁶⁹ se reconoce la importancia numérica de las mujeres en los registros demográficos de la ciudad, así como su participación concreta en labores domésticas, productivas, religiosas, afectivas y de resistencia.

Cabe añadir que, lo apuntado sobre las mujeres en el texto es importante porque permite visibilizar un componente esencial y frecuentemente ignorado en la construcción social, cultural y económica. En los registros de la ciudad, las mujeres afrodescendientes representaban una proporción significativa lo que subraya su papel activo en la vida cotidiana colonial. Aunque el estudio no profundiza en ello, se hace hincapié en que las mujeres afrodescendientes fueron parte de la sociedad y que su análisis es clave para comprender la reproducción económica, social y simbólica del mundo virreinal.

El cuerpo del libro se compone de una Introducción, cuatro capítulos y un apartado de Consideraciones. El primer capítulo se aboca a descentrar la narrativa hispano-indígena y otorgar protagonismo a los africanos y sus descendientes. Mediante un análisis de fuentes primarias y secundarias, el texto muestra cómo estos grupos participaron activamente en la conformación de Mérida, no solo como fuerza de trabajo, sino como actores culturales y sociales que redefinieron las jerarquías y las prácticas cotidianas, el segundo capítulo se enfoca en los espacios religiosos para la comunidad afro en la ciudad, asunto que permite entender los mecanismos de administración y de control, resistencia y adaptación de esa comunidad. El capítulo tres articula temas del culto religioso, milicia y esclavitud como ejes de dominio, integración y negociación. A través de esos aspectos se revela un entramado complejo de negociaciones, resistencias y

⁶⁵ Bock, 2013: 9-10.

⁶⁶ Velázquez, 2006: 56.

⁶⁷ Rosado y Rosado, 2014: 9.

⁶⁸ Velázquez, 2006.

⁶⁹ Joda, 2014.

apropiaciones simbólicas que permitieron a estos grupos mantener cierta agencia, incluso en condiciones de sujeción.

El último capítulo, a manera de una continuidad de la historia narrada, se presenta el devenir de la gente afrodescendiente en las primeras décadas del México independiente y tiempos posteriores; se apuntan arribadas de gente afro desde el Caribe, y se enriquece con imágenes fotográficas de afrodescendientes en la ciudad de los siglos XX y XXI. Se culmina con menciones de los pueblos afromexicanos⁷⁰ en la Constitución mexicana como parte de la conformación pluricultural y pluriétnica de la nación (2019), los datos censales del año 2020, y el reconocimiento a los pueblos y comunidades afromexicanas como sujetos de derecho público, personalidad jurídica y patrimonio propio (2024).

Por último, se presentan las Consideraciones que subrayan la presencia en Mérida de gente con origen en África desde sus inicios como ciudad española (o pluricultural), hasta el presente. La narración denota que ha sido un largo, sinuoso y duro camino que los africanos, mujeres y hombres, y sus descendientes han recorrido, desde que pisaron un territorio ajeno al suyo en el siglo XVI hasta convertirse en parte integrante de la mexicanidad.

En conjunto, esta propuesta busca reconstruir una historia más inclusiva, diversa, descolonizar el conocimiento histórico, y reivindicar la agencia de los afrodescendientes como actores fundamentales en la configuración de la sociedad meridana.

Para la realización de este texto nos hemos valido de archivos históricos nacionales y extranjeros, y apoyado en investigaciones que han abordado el tema. Por último, en las secciones de Archivos Históricos y de Bibliografía se encuentran registradas las fuentes primarias y secundarias consultadas. Señalamos que algunas de las imágenes de las Ilustraciones han sido tomadas de la página www.familysearch.com. De igual manera, deseo expresar mi agradecimiento a las personas que accedieron a participar en este trabajo, así como a los acervos que permitieron el uso de imágenes para ilustrarlo: la Biblioteca Yucatanense, la Fototeca «Pedro Guerra» de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la UADY, ambos en Mérida, y la Colección Digital «Schirp-Milke» de la Universitätsbibliothek Augsburg, Alemania.

Resta anotar que, en diciembre de 2013, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la resolución 68/237, en la que proclamó el período comprendido entre 2015 a 2024 como el Decenio Internacional para los Afrodescendientes con el tema «Afrodescendientes: reconociemien-

⁷⁰ En el *Dictamen* se apuntó que «...Afromexicanos es una categoría que refiere a las personas, comunidades y pueblos que ostentan la nacionalidad mexicana, que se reconocen a sí mismos como afrodescendientes. Pueden mantener formas de organización social que le son propias, así como elementos de identidad cultural que los caracterizan...» *Dictamen*, http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2019/04/asun_3872683_20190430_1556205146.pdf

to, justicia y desarrollo», y entre los reconocimientos a los derechos humanos que exhorta a los Estados Miembros está el de la Educación en Igualdad y Sensibilidad. En este rubro se encuentra el «...*Promover un mayor conocimiento, reconocimiento y respeto por la cultura, la historia y el patrimonio de los afrodescendientes, incluso a través de la investigación y la educación, y promover la inclusión completa y precisa de la historia y la contribución de los afrodescendientes en los planes de estudios educativos...*». ⁷¹

En ese sentido, de manera particular, sea este trabajo sobre la raíz africana en Mérida mi contribución a ese aliento de rescate de la historia como parte de lo dictado en el recién concluido Decenio dedicado a los afrodescendientes en el mundo y en el inicio del Segundo Decenio (2025-2034) proclamado el 17 de diciembre de 2024. ⁷²

Expreso mi gratitud a todas las amistades que con su desinteresada ayuda contribuyeron en mayor o menor medida, en ambos casos de gran valor, a que este texto pudiese amalgamarse. Asimismo, a los encargados de los acervos históricos locales, nacionales y extranjeros consultados, a los lectores de los diversos borradores quienes aportaron valiosos comentarios para mejorar el escrito, al igual que a los dictaminadores anónimos que también contribuyeron con sus puntos de vista al enriquecimiento del texto. Por último, extendiendo un agradecimiento especial a la artista visual María Guadalupe Pérez Vera, quien me obsequió el dibujo de su autoría para la portada, logrando plasmar a la perfección la esencia de esta historia.

⁷¹ «Decenio Internacional de los Afrodescendientes, United Nations», <https://www.un.org/en/observances/decade-people-african-descent/recognition> (Recuperado el 15 de enero de 2021).

⁷² «Resolución aprobada por la Asamblea General el 17 de diciembre de 2024» <https://docs.un.org/es/A/RES/79/193>

Capítulo I

Africanos y afrodescendientes en el Mayab

Cuando Hernán Cortés arribó a las playas de la isla de Cozumel, en la costa oriental peninsular, el 27 de febrero de 1519, se inició un cambio sustancial en la vida regional, por circunscribirnos a la geografía que nos ocupa. La presencia de hombres señalados como blancos y negros cambiarían el paisaje cultural que hasta ahora se conocía en la península yucateca.

Con posterioridad, la llegada de africanos, unos esclavizados y otros en condición de libres, dio pauta para que se forjara una historia de Yucatán desconocida hasta ahora por mucha gente. Los individuos de esa ascendencia que ayudaron en la conquista, así como los de posterior presencia en la Mérida novohispana, se abordan en las siguientes páginas, en el contexto de una idea colonial poco lograda de separación entre los grupos humanos, aunque la realidad social y la vida del día a día se encargarían de normar la convivencia.

Espanoles y africanos en el descubrimiento y la conquista.

Al iniciarse el proceso de conquista y colonización de las diversas regiones americanas, los pobladores de las tierras que conformarían con el tiempo el reino de España en la península ibérica ya tenían una dilatada experiencia de concertación con población procedente del África, tanto en condición de esclavizados como libres.⁷³ Por ello, cuando las embarcaciones cruzaron la mar océano, entre los tripulantes no podía faltar gente africana al servicio de su señor o como esclavo de algún futuro conquistador y vecino. A partir de ese instante, en lo que historiográficamente se conoce como «el mundo Atlántico», comparten créditos Europa, América y África,⁷⁴ la primera región como controladora, la segunda como sometida y la tercera como aportadora de mano de obra esclavizada.

⁷³ Al caso ver Piqueras, 2011: 49-57.

⁷⁴ Carmagnani, 2015.

Cabe apuntar que en esas expediciones primarias era notable la ausencia de gente que detentara el título de «Don» desde la cuna, pero durante el proceso de conquista, el respeto que generaba el individuo al interior de la hueste y la participación que tuviese en el botín contribuiría a definir su posición social futura. Del mismo modo, y sumado a lo anterior, la asociación entre bravura, cristiandad y el provenir de la Península Ibérica, posibilitó la construcción de la identidad de esos foráneos blancos como arquetipo de la masculinidad y sirvió de soporte para la afirmación de su superioridad respecto de las sociedades conquistadas, con el añadido de que aquella virilidad se media por entonces en términos de violencia y posesión sexual.⁷⁵

Crosby, en su libro *The Columbian Exchange. Biological and Cultural Consequences of 1492*, señala que en el siglo XVI se experimentó en el continente americano una gran revolución biológica que, además de seres humanos, trajo oleadas migratorias de animales y plantas que, con el paso del tiempo, modificaron sistemas alimentarios y agrícolas en muchas partes del continente.⁷⁶ De los grupos de personas que se trasladaron al Nuevo Mundo, ninguno emula en cantidad a los más de 12 millones de personas sacadas del África y trasladadas de manera obligada a América, entre los siglos XVI al XIX, aunque se estima que debido a la baja por muertes durante la travesía llegaron unos 10 millones y medio.⁷⁷ Sin duda que, como opina Helg, la cantidad de personas que llegaron de manera forzada a América cambió su demografía y la sociología, al grado de superar por cuatro la cantidad de inmigrantes europeos en 1820.⁷⁸

En el caso de Yucatán, dado que referente a las expediciones de Francisco Hernández de Córdoba en 1517,⁷⁹ y la de Juan de Grijalva al año siguiente, no se cuenta con datos precisos de la conformación de los navegantes, se desconoce si entre ellos hubo africanos, o de ese grupo nacidos en la península ibérica. De tal manera, queda a la expedición del conquistador Hernán Cortés quien llegó a la isla de Cozumel, en la costa oriental yucateca, en 1519, el haber traído al territorio de la futura Nueva España a la primera persona de tez negra.⁸⁰

El cronista de la conquista de México, Bernal Díaz del Castillo, acompañante de Cortés, señaló que después de tres días de llegada a esa isla, el capitán extremeño hizo un recuento de su gente, naves y animales, y reportó contar con quinientos ocho soldados, ciento nueve personas entre maestros y pilotos y marineros, dieciséis caballos y yeguas. De un listado de las bestias señaladas en esa expedición, Díaz destacó lo siguiente: «...Juan Sedeño, vecino de La Habana:

⁷⁵ Molina, 2011: 187-189, 193, 203.

⁷⁶ Crosby, 1972: 64-66.

⁷⁷ Velázquez e Iturralde, 2016a: 46; Helg, 2018: 22; *The Trans-Atlantic Slave Trade: A Database*, www.slavevoyages.org

⁷⁸ Helg, 2018: 22.

⁷⁹ Díaz (1966: 80) señala que esta expedición se conformó por 110 soldados y la de Grijalva por 240, más únicamente se apuntan españoles en el texto.

⁸⁰ Aguirre, 1984: 19.

[pasó] una yegua castaña, y esta yegua parió en el navío. Este Juan Sedeño pasó [como] el más rico soldado que hubo en toda la armada, porque [trajo] navío suyo y la yegua y un negro [...], porque en aquella sazón no se podía hallar caballos ni negros, si no era a peso de oro...».⁸¹

A pesar de la mención, se sabe que los individuos de procedencia africana en la expedición de Cortés fueron varios, quizá no todos esclavizados, aunque imposible de evaluar la cifra por la propia invisibilidad de esa gente en las fuentes.⁸²

Sedeño, al igual que sus compañeros de la misma ascendencia, pasó inadvertido en los listados de soldados y viajeros procedentes de Ultramar; sin embargo, se convirtió en la primera persona registrada de raíz africana que pisaba tierras yucatecas.⁸³ Y aunque Díaz no apuntó su nombre, éste quizá fue el llamado Juan Garrido cuya imagen aparece en dos ocasiones en sendos dibujos del fraile dominico Diego Durán, en el documento conocido como *Códice Durán*,⁸⁴ proveniente del último tercio del siglo XVI, y en otro denominado *Códice Azcatitlán* (quizá de finales del siglo XVI).⁸⁵ (Ilustración 1) Existe la incertidumbre de si Garrido es la misma persona a quien se le conoce como Juan Cortés. El investigador Ricardo Alegría propuso que Antonio de Herrera, cronista de tiempos coloniales, quizá cambió por error el patronímico y denominó Juan Cortés al sujeto que acompañaba a Hernán Cortés, aunque en verdad se trataba de Garrido.⁸⁶

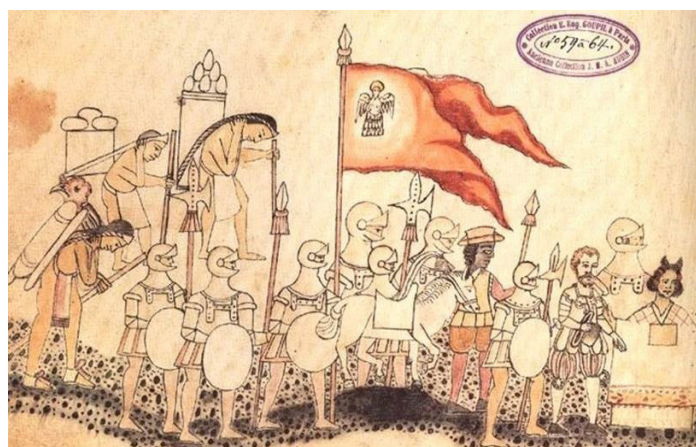


Ilustración 1. Entrada de Cortés y sus tropas a Tenochtitlán. Nótese la presencia del individuo de origen africano y de doña Marina (la Malinche). Lámina XXIII, *códice Azcatitlán*, siglo XVI. Fuente: Mediateca INAH.

⁸¹ Díaz, 1966: 70, 82. Zeuske (2024: 27) indica que los esclavos que traían los españoles en la conquista eran de lujo por el alto precio en el mercado.

⁸² Restall, 2005: 30. Sin soporte documental, en su enlace C. Taylor apunta que Cortés viajó con «...200 indios y negros aproximadamente...», <http://www.todahistoria.com/la-llegada-de-hernan-cortes/> (Consulta: 16/02/2019).

⁸³ Sin haber llegado a la península yucateca, se dice que, en el viaje de Cristóbal Colón de 1492 y en el de 1502, el piloto de la carabela *La Niña*, tenía un camarero negro llamado Diego (Restall, 2005: 26-27).

⁸⁴ Durán, 1880: caps. 73 y 74.

⁸⁵ Valero, 2006.

⁸⁶ Alegría: 1990: 117. La confusión más bien pudo deberse a la mala información de los informantes verbales de los que Herrera se valió para escribir su obra.

Según los datos que Restall aporta, en unión de los de otros investigadores como el citado Alegría y Richard Gerhard,⁸⁷ se sabe que el mencionado africano que arribó a suelo maya nació en 1480 (ca.) en África Oriental, de donde transitó a Portugal, quizá como esclavizado o por propia voluntad. En 1495 se trasladó a Lisboa y se convirtió al cristianismo, reubicándose con posterioridad en Sevilla; en alguna de esas ciudades logró la libertad. Cerca de 1503 pasó a la isla de La Española, en compañía de don Pedro Garrido, a quien servía.⁸⁸

Las acciones de Juan Garrido en tierras americanas no quedaron únicamente en el papel de acompañante libre, sino que su actuar en las tareas de batalla contra los pueblos originarios, al igual que otros de origen africano en América hispana, le llevó a ser integrante de los llamados «negros conquistadores».⁸⁹ De tal manera, entre 1508 y 1519 participó en las conquistas de las islas de Cuba y Puerto Rico, en las de Guadalupe y Dominica, y en el «descubrimiento» de la Florida. En ese último año apareció en la expedición de Cortés. Marchó con este conquistador a Baja California (1533-1536) y falleció en la capital novohispana en 1547, dejando a su viuda con tres hijos. En su Probanza de Méritos, Garrido señaló que fue la primera persona en sembrar trigo en la Nueva España.⁹⁰

A pesar de que Garrido es el más conocido, otro de los africanos que vino con Cortés fue el llamado Francisco de Erguía, a quien se le atribuye, sin datos que lo confirmen, la introducción de la viruela y el sarampión a esos nuevos territorios.⁹¹

Aguirre apunta que era costumbre entre los descubridores y conquistadores llevar gente negra en sus empresas, por ende, tampoco faltó que para la conquista del territorio yucateco se contase con personas de origen africano.⁹² En este caso, Francisco de Montejo (padre) cuando inició la labor de conquista de los mayas (1527-1545), entre su gente ya se encontraban algunos individuos de esa procedencia como lo fue el denominado Juan Toral.⁹³

Una crónica indígena de tiempos tempranos de la Colonia también da cuenta de la presencia de africanos al relatar el naufragio de una embarcación con negros en 1547, frente a la costa de Ecab, al nororiente de la península. El escrito en lengua maya que lo asienta, la *Crónica de Chac Xulub Chen*, obra atribuida a Ah Nakuk Pech, cacique del sitio que da nombre a la crónica, los se-

⁸⁷ Gerhard, 1978.

⁸⁸ Restall, 2005: 27.

⁸⁹ Con esta denominación los señala Gerhard (1978), Aguirre (1984: 51) y Restall (2009).

⁹⁰ Restall, 2005: 19, 26.

⁹¹ Restall, 2005: 29.

⁹² Aguirre, 1984: 20.

⁹³ Aguirre, 1984: 20; Restall, 2009: 51; Zabala, 2012: 204. La gente que acompañó a los conquistadores procedía de la península ibérica, aunque de raíz africana ya estaba relacionada con los españoles y su cultura, a la vez que éstos mantenían con los primeros ciertos lazos de confianza.

ñala como «...*ek boxe*...»: como algo sucio, o alguien sucio.⁹⁴ Güemez apunta que, según algunas fuentes coloniales, la mencionada de Pech sería una de ellas, los mayas denominaban a los africanos con el genérico de *éek-boox* (oscuro-negro), y de ahí derivan las palabras *aj éek-boox* (hombre negro), e *ix éek-boox* (muchacha o mujer negra).⁹⁵

Los africanos que acompañaron a los españoles en las labores de conquista militar, eran traídos de la Península Ibérica o de las Antillas -donde ya habían sido introducidos y conocían la cultura hispana (Aguirre los llama *latinizados*), aunque con posterioridad su llegada forzada fue directo de África.⁹⁶ Aquella gente que prosiguió arribando durante todo el período virreinal, en condición de esclavizados y libres, halló una numerosa población originaria en Yucatán, asunto que posibilitó el intercambio físico y cultural entre ambos, configurando un espacio de mestizajes extendido, con creación y recreación de su cultura a lo largo de las centurias. De tal manera que, desde los primeros años del virreinato se dio un proceso de convivencia que impidió de alguna manera el programado apartamiento propuesto por la Corona española, aunque matizada por las necesidades e inquietudes de quienes formaban parte de aquella sociedad, entre ellas la gente de raíz africana.

Aunque el auge del comercio de esclavizados vino con los años, como se ha dicho, los prolegómenos de la presencia de la gente de origen africano en el territorio de la Nueva España y Yucatán se pueden encontrar en los antecedentes señalados de Cortés y Montejo y la que fue traída con posterioridad por los conquistadores/colonos en calidad de esclavizados o sirvientes, ante la imposibilidad de obtener esclavos del pueblo indígena después de 1542 por mandato real. A pesar de su condición, en correspondencia con su valentía y coraje, se dio que alguno de ellos, como Sebastián Toral, lograra su libertad por su participación exitosa en los encuentros bélicos contra los mayas en Yucatán. En ese sentido se le puede considerar, en unión con otros africanos en diversas regiones de América, como un conquistador a la par de los hispanos. Tanto Garrido como Toral fueron premiados otorgándoles el empleo menor de porteros, en la Ciudad de México y Mérida, respectivamente.⁹⁷

La ausencia de más investigaciones acerca de la población africana y sus descendientes en la región peninsular queda patente ante la falta de respuesta a situaciones que en cierto momento, y en relación con las jerarquías sociales imperantes en la época colonial, parecen discordantes de acorde a lo supuesto hasta ahora. De tal manera, sumado a los casos de Toral y de Juan Angola que tenía a su servicio a Francisca Cab,⁹⁸ asunto que también se indicaba en 1573 al gobernador

⁹⁴ Pech, 1936.

⁹⁵ Güemez, 2018, II: 242.

⁹⁶ Aguirre, 1984: 20.

⁹⁷ AGI. México, leg. 2999, exp. 2, f.180; Restall, 2009: 181, 191; Zabala, 2012.

⁹⁸ AHAY. Sagrario, Mat. Lib.1, f.176; Victoria, 2015b; 2014a.

don Francisco Velázquez Gijón desde Madrid,⁹⁹ ese beneficio de nuevo se reporta en 1700. Así, al mulato Simón de Ochaíta, en el poblado de Maní, se le señala como casado, y que tenía como criados a cuatro indígenas varones y dos mujeres mayas; otro ejemplo es el de Manuel García, en el mismo poblado, a quien se le apunta como negro, casado, poseedor de milpa y colmenas, y con una pareja de indígenas como criados.¹⁰⁰

Al caso, Campos sugiere que el estatus de los afrodescendientes con respecto a los indígenas fue en ascenso debido a los puestos que ocupaban como mayordomos, propietarios de fincas y labradores de milpas, y de su participación en la milicia, entre otros, lo que originó que algunos de ellos recibiesen «operarios» nativos mediante tandas o repartimientos de trabajo, organizado por los subdelegados.¹⁰¹ Sin embargo, esta propuesta, a pesar de interesante, no está confirmada con documentos y no se sabe acerca de los méritos para ese beneficio, y en algunos casos data de tiempos tempranos. El asunto de trasfondo quizá esté en la relación más cercana y prolongada entre los españoles y la gente de origen africana, asunto que se trasluce en la petición de indígenas que tanto «...la gente de color...» como los españoles podían realizar a las autoridades de los partidos para ayudarse en el trabajo¹⁰² en desventaja los mayas por la desconfianza hacia ellos.

Aunque fueron casos aislados los señalados, sin duda, esa relación de dependencia trastoca el papel que hasta ahora se tiene de la población africana en la vida del Yucatán novohispano.¹⁰³ En los ejemplos apuntados, la gente de ascendencia africana tenía criados mayas, acaso pagados o no, sin contextualizarse en alguna unidad económica. De manera similar, para 1722, la situación llamó la atención al obispo Gómez de Parada y pidió al rey se suprimiese esa gracia hacia la gente de raíz africana.¹⁰⁴ Yucatán no era caso aislado, pues a mediados del siglo XVI, el orador Lebrón de Quiñones señala para la villa de Colima el hecho de que los negros podían mandar a indígenas.¹⁰⁵

Sin embargo, esos hechos no eran nuevos, al caso cabe señalar la observación realizada por el religioso Francisco de la Torre en 1572 pues ilustra las tempranas relaciones que se daban entre los dos grupos en cuestión. En una carta, señalaba al rey que los esclavos solo servían para

⁹⁹ López Cogolludo, 1955, II: 211.

¹⁰⁰ «Memorial de los vecinos españoles, mestizos y mulatos de este pueblo de Maní». Año de 1700. AGI. México, leg. 1035. De Solano (1975: 51) hace mención de García y de Ochaíta, pero sin señalar procedencia.

¹⁰¹ Campos, 2023: 263.

¹⁰² «Diligencias practicadas por el licenciado don Justo Serrano, en la vista del Partido de Bolonchecuich». Mérida. 4 de mayo de 1796. AGI. México, leg. 3046. Microfilme C_07595-0271-0274.

¹⁰³ Restall (2009: 127), escribe que lo característico era que debajo del dueño o del mayordomo existiera estancieros negros o pardos, y por abajo de ellos se ubicaran los vaqueros y los labradores indígenas.

¹⁰⁴ «Petición del Cabildo de Mérida al rey». 18 de septiembre de 1722. AGI. México, leg. 1,020, exp. 1; García Bernal, 1972: 18.

¹⁰⁵ Romero de Solís, 2007: 27.

mandar a los indígenas del servicio, «...y ha llegado a tanto desorden que mulatos y negros tienen indios de servicio por mandamiento del que gobierna...». ¹⁰⁶ El hecho que Juan Angola gozara del privilegio de contar con una persona a su servicio apunta no sólo hacia una condición de libre sino también a que por alguna circunstancia se le confirió una atribución reservada a los españoles o a otros africanos por su labor destacada en las batallas de conquista. En los ejemplos citados del negro Manuel García y del mulato Simón de Ochaita del poblado de Maní, en 1700, y de la situación de 1722, y de 1796 no se apunta que fuesen merecedores de ese beneficio por algún logro. Ello comprueba que, en la relación jerárquica entre los mayas y los africanos libres, la balanza se decantaba hacia los segundos, dejando a los nativos como los terceros en el rango social.¹⁰⁷

T hó, sitio de la nueva ciudad española. Los diversos grupos sociales

La ciudad de Mérida fue fundada sobre los vestigios de la ciudad maya de Ichcaansihó, T hó o Ho (significa «entre los altos sihoes, en lengua maya»),¹⁰⁸ el 6 de enero de 1542, por Francisco de Montejo, el Mozo, hijo del Adelantado. Dada la gente que acompañaba al conquistador (sus tropas, los africanos auxiliares, los indígenas aliados) aunada a los mayas del sitio de T hó, resulta que desde el momento de su inicio la nueva ciudad contó con esos tres grupos sociales: españoles, indígenas y africanos.

Don Martín de Palomar, vecino y regidor, señala en la *Relación de Mérida*, escrita en 1579, que «...le pusieron este nombre los españoles cuando la fundaron, porque en su asiento hallaron edificios de cal y canto bien labrados y con muchas molduras como las que los romanos hicieron en Mérida la de España...». ¹⁰⁹ De ahí, su historia del siglo XVI es conocida por medio de estudios enfocados al sitio o que lo abordan tangencialmente, por ejemplo: Rubio Mañé,¹¹⁰ Espejo,¹¹¹

¹⁰⁶ «Carta de Francisco de la Torre y otros franciscanos al rey». Yucatán, 20 de mayo de 1572. AGI. México, leg. 3048; AGI. México, leg. 3040, f. 37.

¹⁰⁷ Restall (2000: 21), también matiza esta idea.

¹⁰⁸ Desde hace unos años existe la discusión entre especialistas si el sitio prehispánico donde se fundó la Mérida novohispana se llamó en verdad Ho'y no T Hó. Sihó es el nombre de un árbol de la región. Alfredo Barrera Vázquez opinaba que aquel debió ser su significado y de ahí pasó al nombre Sihó y de este a Hó, que con la proposición Ts' se hizo Ts'Hó o más simplemente T Hó, que en maya significa «cinco», lo que ha derivado en que se piense que había cinco templos destacados, (cit. en Rubio, 1943a: 5). No obstante, existe otra postura que hace referencia a los cinco cah'ob o pueblos que los españoles llamaron barrios que rodeaban al centro ceremonial, (Restall, 1997: 31).

¹⁰⁹ *Relaciones*, 1984, I: 73-74).

¹¹⁰ Rubio, 1943a y 1943b.

¹¹¹ Espejo, 1974.

García Bernal,¹¹² Restall,¹¹³ Quezada,¹¹⁴ Fernández y Negroe,¹¹⁵ Peraza,¹¹⁶ Espadas,¹¹⁷ Victoria,¹¹⁸ y Campos¹¹⁹ entre otros.

Para diciembre de 1542, el primer cabildo meridano repartió solares entre los nuevos vecinos hispanos de la ciudad, nombrando a Juan de Sosa y Velázquez para disponer el plan respectivo,¹²⁰ con lo que quedó el novel asentamiento español conformado por 25 manzanas divididas en cuatro lotes cada una, con un cinturón de medias manzanas perimetrales, repartidas entre 112 vecinos.¹²¹ De acuerdo con las leyes imperantes en la península ibérica, para que aquellos pobladores ajenos fuesen considerados residentes tenían que cumplir con lo dispuesto en la consideración de la «casa poblada», condición que consistía en que viviese con ellos, aunque sea en espacios diferentes, la parentela pobre, sus criados y los africanos sometidos a la esclavitud, además de contar con caballos y armas a disposición de la Corona para asegurar la defensa ante una insurrección de los indígenas o una invasión de piratas.¹²²

En el interior de las casas pobladas era notorio el traspaso ideológico del orden social señorial a partir de la convivencia con personas consideradas como inferiores, ajenas al parentesco consanguíneo, pero unidas a la casa por algún tipo de pertenencia, quienes internalizaban en distintos grados estos mecanismos del orden social. La casa poblada en sí misma se convertía en el ámbito principal de la sociabilidad urbana,¹²³

Después de las tareas de repartimiento, el pueblo maya vio desaparecer lo que quedaba de su centro ceremonial y se convirtió en un grupo marginado, explotado y sometido por los europeos; la presencia de un nuevo grupo social dirigente en la región trajo profundos cambios y dislocaciones en las relaciones entre ellos. Pero, a la par con los españoles, llegaron otros ultramarinos, los africanos o de ese origen, con lo que las relaciones sociales se volvieron más complejas y enriquecidas.

¹¹² García Bernal, 2006.

¹¹³ Restall, 1997 y 2009.

¹¹⁴ Quezada, 1993.

¹¹⁵ Fernández y Negroe, 2003.

¹¹⁶ Peraza, 2005.

¹¹⁷ Espadas, 1993 y 2010.

¹¹⁸ Victoria, 2014a. Véase también Victoria y Suárez, 2015.

¹¹⁹ Campos, 2015, 2018.

¹²⁰ Chamberlain, 1974: 221.

¹²¹ Espadas, 2010: 13-14. Ese autor apunta que a los 108 individuos indicados por López Cogolludo le agrega los cuatro ausentes que también indica el religioso. No obstante, el acta de fundación de Mérida señala 100 vecinos, quizá siguiendo los lineamientos de las Ordenaciones de 1300 ofrecidas por el rey Jaime II (Espadas, 2010: 13-14), como algo oficial. Cabe notar a la vez que, en la *Relación de Mérida* de 1579, se indica que la ciudad se fundó con 70 vecinos (*Relaciones*, 1983, I: 74). La cifra de 100 individuos es sostenida por la mayoría de los investigadores, por ejemplo, Rubio (1943a: 25), pero se opta por la de Espadas porque se considera más completa, a la que añade un plano hipotético de los repartimientos de solares.

¹²² AGI. Patronato, leg. 66ª, exp. 80, No. 3; Gonzalbo, 1994: 327-353; Zamora, 2009: 2-3.

¹²³ Zamora, 2009: 3-4.

En tiempo previo al contacto con los europeos, las interrelaciones entre los diversos grupos en Mesoamérica, y por ende en la región maya, se caracterizaban por una gran pluralidad y particularismos culturales y de procedencia, dada su organización en pequeños estados que velaban por sus intereses y su sentimiento de diferencia hacia los otros, sus vecinos, no obstante que, en el caso maya, compartían lengua y cultura.¹²⁴

Basta con recordar las proveniencias de los grupos mayas Xiu y de los Itzáes, allende fronteras de los mayas del norte peninsular para considerar la existencia de varias etnicidades¹²⁵ entre los habitantes que convivieron con los conquistadores. Sin embargo, como apunta Navarrete, «...el impacto más inmediato y profundo que trajo la dominación española en el terreno de las identidades étnicas indígenas fue la agrupación de todos los habitantes originarios de lo que hoy es México, y de toda América, en una nueva categoría étnica, la de los «indios»...». Aunado a ello se les atribuyó la categoría de seres infieles, inferiores, posibles de sojuzgar y explotar por los dominadores, también definida por los españoles.¹²⁶ A su vez, a los indígenas se les aplicó el concepto de miserable para que éstos pasaran a formar parte de la competencia eclesiástica.¹²⁷

En esa relación de poder la nueva categoría étnica era inseparable de la otra, la de «español».¹²⁸ Así, el régimen colonial establecido por los conquistadores en Nueva España y la región peninsular yucateca se constituyó a partir de ese antagonismo dominador-dominado, quedando dividida la población existente entre «república de españoles» y la «república de indios».¹²⁹ No se tomó en cuenta al otro sector social que eran los africanos y sus calidades, aunque en algunas medidas se les incluía junto a los naturales, como en el pago de tributos, excepto la milicia,¹³⁰ y en otros aspectos jurídicos, por ejemplo, en la aplicación del proceso inquisitorial, fueron rela-

¹²⁴ Navarrete, 2004: 48-49.

¹²⁵ El concepto de etnia se utiliza para hacer referencia a rasgos culturales como el lenguaje, el territorio, la religión y las costumbres, no a formas de organización sociopolíticas (Velázquez, 2006: 54).

¹²⁶ Chamberlain, 1974: 347; Navarrete, 2004: 48-49.

¹²⁷ Cunill, 2012: 48. Los religiosos argumentaban que los indios eran miserables, entendiéndose por miserable «...la persona que por sí misma no puede defender sus causas e pedir su justicia conviene a saber por defecto de su pobreza o pusilanimidad o de ciencia o experiencia o de miedo que tenga o de otra cualquiera impotencia...» (Citado en Cunill, 2012: 47).

¹²⁸ Este grupo tampoco era homogéneo puesto que sus integrantes provenían de varias regiones de la península ibérica donde su ascendencia estaba marcada por un sinnúmero de divisiones étnicas.

¹²⁹ Farriss, 1992: 238; Navarrete, 2004: 48-49.

¹³⁰ Ver Castañeda, 2014. El cobro no se realizó en todo el territorio novohispano, sino que había excepciones. Restall presenta un cuadro del tributo anual pagado por los afroyucatecos libres, de 1581 a 1618, en Mérida, Campeche y Valladolid, y apunta que para el siglo XVIII ese cobro fue esporádico (Restall, 2009: 174). No existe un trabajo específico a los tributos de los africanos en Yucatán, únicamente menciones relativas a las milicias de Vinson (2001) y Campos (2005) y los señalados como gente libre, en el trabajo de Terán (2010). Castañeda (2014) analiza la forma en que se fue construyendo el tributo entre la gente de color libre en el siglo XVIII novohispano, con énfasis en la milicia. No profundiza en la región yucateca, aunque la información que ofrece puede servir de marco para el caso de los hombres de armas en la región. El Colmex ha dado a conocer un proyecto denominado «Estadísticas históricas y actuales de México y el mundo» (s/d), donde incluye la información de varias cajas reales, incluida la de Mérida, y del año 1609 a 1627 se encuentra el rubro «Tributos de negros y mulatos libres», siendo el año de 1618 el mayor con 192 pesos y el menor el año 1617 con 25 pesos tributados. Es información sacada de los trabajos de H, Klein y J. Tepaske.

cionados con la república de españoles.¹³¹ Aquéllos, en su traslado a América perdieron parte de su cultura, de manera similar a lo ocurrido con los pueblos originarios, y con la denominación de «negros» los dominadores ocultaron la diversidad cultural de los numerosos grupos que conformaban la «mercancía humana» traída de África.

La presencia de los africanos no pasó inadvertida en el nuevo paisaje cultural de la región y se emitieron normas para el cumplimiento de las ideas separatistas entre la gente de distintas procedencias, algo que la dinámica poblacional rebasaba. Así, en 1552-1553 Tomás López Medel, visitador de la Audiencia de Guatemala,¹³² propuso celar toda posible interacción de «...*negros, mestizos o mulatos, ni otro alguno...*» con los indígenas, pero también evitar que los esclavizados y sus castas circularan en las comunidades sin su amo y que su visita fuese únicamente por un día.¹³³ Estas disposiciones denotan que aquella gente era celada por las autoridades debido a su creciente número y también porque la movilidad de los grupos se daba más allá de la norma establecida, sin olvidar cierto recelo heredado desde España y reproducido en mitos y estereotipos, a pesar de mayor conocimiento hacia ellos que de los nativos.¹³⁴

Además del ejemplo anterior, existen otros como el de fray Diego de Landa, quien retomó lo dicho por el visitador y en su carta a los Inquisidores novohispanos añadió: «...*que si algún negro anduviese por los pueblos, le prendiesen los caciques, y enviasen a las justicias españolas, para evitar con esto robos, muertes y otro delito que podía suceder...*»,¹³⁵ dando por sentado que aquella gente era perversa y maligna.¹³⁶ De manera similar, para 1551 se decía que en la entrada de «...*negros en los pueblos de los indios se siguen muchos inconvenientes y es causa de que roben a los indios y les tomen sus mujeres e hijas...*», en consecuencia, se solicitaba que no entrasen en ningún pueblo de los naturales de Yucatán y Cozumel.¹³⁷ Esas entradas de negros a los poblados pueden hacer referencia, a la vez, a ciertos ataques de los esclavizados escapados de Mérida ocurridas a mediados del siglo XVI en busca de alimentos.¹³⁸ Para 1564, el conquistador Alonso Rosado, en su Probanza de Méritos, reportó la fuga de 20 negros que huyeron de Mérida en

¹³¹ Bock, 2010: 10.

¹³² Para ese tiempo la península yucateca estaba sujeta a la Audiencia de Guatemala.

¹³³ López Cogolludo, 1955, I: 100-101.

¹³⁴ Velázquez apunta el estereotipo que tenía la mujer afrodescendiente en Nueva España como lasciva, salvaje e inclinada a las malas costumbres (Velázquez, 2006: 475).

¹³⁵ Landa, 1978: 217.

¹³⁶ En 1551 se mandó que los negros libres o esclavizados no portasen armas, salvo los que asistiesen a las Justicias (*Recopilación*, 1945, Lib. VII, Tít. V). Del mismo modo, desde 1568 y reiterada en 1573, se indicó que los mulatos y zambaigos no portasen armas y que los mestizos lo pudiesen hacer mediante permiso previo (*Recopilación*, 1945, Lib. VII, Tít. V). Zambaigo es una manera de llamar al resultado de la unión de negro con indígena; otra forma es zambo y pardo.

¹³⁷ AGI. México, leg. 2999.

¹³⁸ Sobre los esclavizados huidos ver, Molina, 1904: 4-6; Fernández y Negroe, 1995: 5.

la década de 1540 y recuperados posteriormente en los montes del sur de esa ciudad.¹³⁹ Las fuentes documentales no dan indicios de que la huida de esclavizados fuese común en Yucatán.

Para 1582 el gobernador Guillén de las Casas retomaba la prohibición de que los africanos, mestizos y mulatos viviesen cerca de los mayas y así evitar su contacto, asunto que se suscitaba de manera frecuente.¹⁴⁰ La historia demuestra que aquellas medidas fueron inoperantes, al caso que en 1671 de nuevo se hacía mención de que en los territorios del rey los españoles, mestizos y negros no viviesen juntos: «...*Uno de los mayores daños experimentada a la Cristiandad de los indios, es la inclusión y habitaciones suya entre españoles, negros, mulatos y mestizos...*». La cita trasluce el sentir hacia la gente de procedencia africana por parte de las autoridades pues apuntan que aquellos «...*viven en sus libertades y desorden de costumbres aplicados a robos infinitos...*».¹⁴¹

A pesar de la animadversión hacia aquella población de origen ultramarino, para 1573 el gobernador don Francisco Velázquez Gijón fue notificado desde Madrid que ahí se sabía que los indios de Yucatán eran mal tratados por los encomenderos y otras personas, que sus hijas aún pequeñas eran obligadas a casarse con sus esclavizados, e incluso, como se ha adelantado, que algunos «...*esclavos y mulatos tienen indios de servicio...*»,¹⁴² sin que se tratase de los que habían obtenido ciertas prebendas, como Sebastián Toral.

La aparente superioridad del africano libre sobre el maya en la jerarquía social prevaleció por mucho tiempo, pues para las primeras décadas del siglo XVIII el procurador del obispado de Yucatán señalaba al rey su extrañeza de que las negras, mulatas y mestizas fueran exentas del servicio personal y no así las indígenas, en relación con el empleo como milicianos de sus maridos,¹⁴³ asimismo, en 1722 el obispo Gómez de Parada daba cuenta al soberano de su diligencia para desposeer de la exención de dichos servicios personales de indígenas a los mulatos y mestizos que la gozaban ya que, subrayaba, «...*deben más servir que ser servidos...*».¹⁴⁴ A pesar de las quejas, no parece que diese algún mandamiento que ejecutase la prohibición de que la gente de raíz africana tuviera indígenas a su servicio pues de nuevo se encuentra esa situación a finales del siglo XVIII.

¹³⁹ «Méritos y servicios, Alonso Rosado: Yucatán y Cozumel». Mérida, 01-24-1564. AGI. Patronato Real, 66ª, N. 1, R. 4, fs. 1r, 8v, 14v, 20v, 23r, 26r, 28v, 31v, 32r, 35r, 36v, 38v.

¹⁴⁰ «Carta de don Guillén de las Casas, gobernador de Yucatán, a Su Majestad con una memoria de los conventos, vicarías y pueblos de la provincia». Mérida, 25 de marzo de 1582 (Scholes, 1936, II: 52). Esas ideas tuvieron fundamento en la ley de 1540, emitida por el emperador Carlos V, por la que prohibía que «...*los Negros anden en las Ciudades, Villas y lugares de noche fuera de las casas de sus amos...*».

¹⁴¹ «Real Cédula sobre que no viva los indios, negros y mestizos, con españoles». México, 1 de agosto de 1670. AGI. México, leg. 307.

¹⁴² López Cogolludo, 1955, II: 211.

¹⁴³ «Petición del procurador del obispo al rey». 17 de abril de 1723. AGI. México, leg. 1,020; García Bernal, 1972: 18.

¹⁴⁴ «Petición del Cabildo de Mérida al rey». 18 de septiembre de 1722. AGI. México, leg. 1,020, exp. 1; García Bernal, 1972: 18.

Con el escenario social bosquejado donde había españoles, mayas y africanos, la relación entre los dos últimos era ambigua. Restall opina que los denominados negros eran vistos por la mayoría de los nativos con suspicacia e intolerancia, pues la tendencia era rechazarlos e imitar los prejuicios de los conquistadores hacia la gente de ascendencia africana. En lo personal no comulgo del todo con esa aseveración que pinta un panorama de relación tirante entre esos dos grupos, puesto que, a pesar de esas circunstancias que nunca faltarían, los miembros de los dos grupos sociales trabajaban, vivían juntos en algunos casos y se casaban entre ellos.¹⁴⁵

Por su parte, los provenientes directos o indirectos de África estaban conscientes de que a la par con los mayas eran subordinados de los colonos, lo que se refleja también en las uniones matrimoniales con los otros subalternos, entendiendo este concepto para referirnos a sectores y clases marginales, en el caso estudiado entre conquistados, esclavizados y sirvientes africanos.¹⁴⁶ A diferencia de los mayas, la gente de origen africano consideraba que el trato de los españoles hacia ella era diferente y mejor que el dado a los nativos. Esa idea Restall la matiza al apuntar que los españoles dependían, en alguna medida, de los otros de Ultramar, «...*como cohabitantes dentro de los hogares españoles, como supervisores de los trabajadores mayas y como miembros del mundo social español...*». En muchos lugares del territorio novohispano en los siglos XVI y XVII, las quejas de los pueblos de indios eran motivadas por los abusos y vejaciones que los nativos decían sufrir a manos de los negros y mulatos,¹⁴⁷ lo cual pudo deberse, en caso de que fueran ciertas, a la creencia de los africanos de cierta superioridad jerárquica sobre los nativos.

Aunque mayas y negros formaban parte del grupo subalterno, la lucha entre ellos para obtener un mayor acercamiento hacia los españoles se decantó desde el siglo XVI hacia los de origen africano. Ejemplos de esa desigualdad sería su empleo para la vigilancia de los mayas y el cobro del tributo, la exención de que fuesen parte del servicio personal, y los casos ya señalados de 1573, de Juan Angola en 1595, los ejemplos de 1700 de indígenas al servicio de hombres de ascendencia africana, y el comentario del obispo Gómez de Parada en 1722, y la mención de 1796.

Por otro lado, desde los primeros años de coloniaje las políticas reales y eclesiásticas normaron –más no lograron– la separación residencial entre los grupos sociales que conformaban la nueva ciudad,¹⁴⁸ ello derivó, según se ha dicho de manera tradicional, en la organización de esta en un centro y varios barrios periféricos, en el primero residirían los españoles y criollos, y en los segundos los indígenas, los africanos y las castas.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Restall, 2000: 30-36. García Yeraldaqui (2019: 160) apunta que, en la época colonial, los mayas temían a los africanos.

¹⁴⁶ Es posible decir que lo subalterno sería un nombre para el atributo general de la subordinación, ya sea que esté expresada en términos de clases, casta, edad, género y oficio o de cualquier otra forma, (Guna citado por Beverley, 2004: 1)

¹⁴⁷ Camba, 2008: 65.

¹⁴⁸ Al caso ver, Schwaller (2011: 894).

¹⁴⁹ Rubio, 1943b; Fernández y Negroe, 1995: 42. De manera general es posible entender el «barrio» como un lugar con límites

La organización de los pueblos (después señalados como barrios)¹⁵⁰ se basó en la separación residencial, en la «república de indios», cuya autoridad interna era el cacique. Se dice que sus habitantes proveían a los españoles de alimentos básicos, fuerza de trabajo para erigir las nuevas construcciones, a la vez de ser el servicio doméstico de las casas del recinto meridano.¹⁵¹

Rubio apuntó a mediados del siglo XX que una vez asentados los colonos y criollos en Mérida, al occidente de la misma se organizaron los barrios de Santiago y Santa Catarina, «...*precisamente en el sitio de la aldea que halló Montejo...*», quedando como asiento para los mayas; al sur se instaló el de San Sebastián, para el grupo de los Xiu, autóctonos aliados de los conquistadores, y para los indios traídos del centro de México se organizó el de San Cristóbal.¹⁵² Ese historiador sostuvo que, al norte, el barrio de Santa Lucía fue para «... *los esclavos negros y mulatos...*», al menos entre 1580 y 1620.¹⁵³

La idea extendida entre los historiadores es que los africanos estuvieron en el barrio señalado desde la fundación de Mérida, incluso, la creencia popular es que en Santa Lucía tuvieron su morada durante toda la época colonial y su iglesia fue la de ese barrio. Sin embargo, los nuevos estudios han corregido el dato dado que Santa Lucía no fue un barrio asignado a la gente de procedencia africana, ni su iglesia recinto para ella puesto que se les administraba en el sagrario-catedral donde tenían su espacio religioso, y vivían, entonces, en la parte trasera de los grandes solares de los «amos» esclavistas y patrones.¹⁵⁴ Esta dinámica se refleja en la morfología que desarrolló la arquitectura habitacional desde el siglo XVI novohispano y que era una configuración espacial regida por las funciones clasificadas en zonas de actividades privadas y públicas, de servicio, de talleres, para los animales, y donde también existían las habitaciones para el servicio doméstico.¹⁵⁵

y fronteras claras, con nombre y con una comunidad de intereses (Novelo, 2014: 20).

¹⁵⁰ Restall señala a los barrios o *cah*-barrios (*cah* en maya sería la comunidad municipal) como transformación de los cinco pueblos indígenas que se situaban alrededor de la ciudad prehispánica, (Restall, 1997: 29-35)

¹⁵¹ Fernández y Negroe, 1995: 45.

¹⁵² Esta postura ha sido rebasada puesto que en los barrios de San Cristóbal y Santiago se asentaron, aparentemente desde un principio, grupos indígenas procedentes del centro de México, ver al caso, Scholes y Menéndez (1936; II: 65), Cook y Borah (1998, II: 85) y Chuchiak (2007).

¹⁵³ Rubio, 1943b: 118.

¹⁵⁴ Victoria, 2014a: 162, 169. Recuérdese que para 1582 el gobernador retomó la prohibición de que los africanos, mestizos y mulatos viviesen cerca de los mayas (Scholes y Menéndez, 1936, II: 52) y Santa Lucía era un poblado/barrio de indígenas. Lamentablemente, las investigaciones arqueológicas que se llevan a cabo de manera esporádica en los predios céntricos de la ciudad no contemplan en sus objetivos la posible inclusión de elementos o datos culturales que pudiesen dar referencia a los africanos en esos sitios. Al caso, estamos de acuerdo con Schávelzon (2024: 26) al decir que la arqueología urbana es la arqueología de la ciudad moderna, donde el excavar tiene como objetivo el estudio de nosotros mismos y de nuestros antepasados, en todas sus gamas y debe incluir a todos los grupos sociales.

¹⁵⁵ Chanfón y Espadas, citados en Victoria y Sánchez, 2015: 32.

Incluso para la siguiente centuria se encuentran viviendo en la casa del esclavizador, así, don Diego de Jáuregui, vecino de Mérida, encomendero de indios, quien falleció en 1646, tenía en su casa a seis hombres y cinco mujeres en estado de esclavitud, casi todos señalados como negros, con edades que iban desde un año hasta los 40.¹⁵⁶ Espejo opina, que en la segunda mitad del siglo XVII puede que ya estuviesen algunos afrodescendientes viviendo en Santa Lucía, al igual que en otras partes de la ciudad. Señala que para ese tiempo se dieron algunos bautizos y matrimonios de africanos en la iglesia de ese poblado/barrio.¹⁵⁷

Asunto importante de lo antes dicho, es que debemos olvidar la idea de que la parte nuclear de Mérida fue exclusiva para españoles, pues mayas y africanos también vivían y se interrelacionaban en el mismo espacio o solar de los colonos.¹⁵⁸ Un ejemplo de esto último, aparte del mencionado de Jáuregui en 1646, es el caso del encomendero don Martín de Palomar, quien al fallecer en 1611 contaba para el servicio de su casa con doce mujeres mayas, un indígena, ocho esclavizados divididos en cinco hombres y tres mujeres, además de dos mulatos y una mulata libre. Asimismo, había dos esclavos que tenían como esposas a indígenas mayas.¹⁵⁹

Con el paso del tiempo, la gente de raíz africana fue distribuyéndose por toda la ciudad, como se retomará más adelante.

Gente con sangre africana en la Mérida novohispana: una identidad por añadir

Junto a los individuos que los conquistadores hispanos trajeron a la región yucateca, en los años restantes del siglo XVI, otros africanos, esclavizados y libres, fueron también llegando a la región desde la península ibérica. De los primeros, su introducción se hizo por medio de licencias concedidas a particulares que tenían algún cargo civil, religioso o militar y quienes quedaban eximidos del pago de los aranceles de licencia y almojarifazgo.¹⁶⁰ Del fundador de la ciudad, Francisco de Montejo, el Mozo, se sabe que «...tuvo y sostuvo una de las mayores y más grandes casas, esclavos».

¹⁵⁶ «Cobranza de los bienes de don Diego de Jauregui, encomendero de indios difunto en Indias». 1646-1647, AGI. Contratación, leg. 415, fs. 53-53v.

¹⁵⁷ Espejo, 1974: 171, 414, 506.

¹⁵⁸ Victoria, 2014a.

¹⁵⁹ Patrón y González, 2010: 219-220.

¹⁶⁰ Restall (2009: 10-11) en la Tabla 1 muestra ejemplos de las formas en que los esclavos africanos llegaron a Yucatán. El almojarifazgo era un impuesto aduanero que se pagaba por el traslado de mercancías que ingresaban o salían del territorio de España o que transitaban entre los diversos puertos del imperio (RAE, 2014).

vos, soldados, armas, caballos y criados para la conquista y población de aquella tierra...». ¹⁶¹ Casos similares fueron los de los también conquistadores don Hernán Muñoz, a quien en 2 de febrero de 1550 se le escribió la Real Cédula por medio de la cual se le permitía trasladar cuatro esclavos negros a Mérida para su servicio personal, ¹⁶² y don Francisco de Bracamonte a quien en 1555 se le concedió el traslado de igual cantidad de esclavizados por vía semejante. ¹⁶³ En algunas ocasiones los esclavizados llegaban casados, como es el ejemplo de Joan Bautista, de la isla de San Tomé, y de su mujer Esperanza Bautista, originaria de Angola, cuyo poseedor en 1599 era el comerciante y vecino de Mérida, don Francisco Figueroa. ¹⁶⁴ De esa manera la sociedad colonial de Mérida fue conformándose con nuevos añadidos que acrecentaban el grupo de africanos.

Los sometidos a la esclavitud se dedicaron al servicio en la casa de los españoles, en diversos menesteres del hogar o en la recolección de tributos, entre otras faenas económicas. ¹⁶⁵ A la parte femenina, por lo general, se la menciona como criadas y esclavizadas de las casas, pero no se debe pasar por alto el intentar adentrarse al ámbito privado e imaginar cómo se planteaban las relaciones cotidianas -específicamente las sexuales y afectivas- entre las personas que vivían un espacio doméstico compartido, normadas por principios reguladores como la jerarquización social, la esclavitud y el género. En muchas partes de América hispana el sexo, la seducción y los afectos entre los esclavistas y las esclavas formaron parte de la adaptación pragmática que esgrimieron las mujeres esclavizadas, y donde Mérida, seguramente no fue la excepción. ¹⁶⁶ En esos casos, la interseccionalidad entre «raza», clase, género y sexualidad se toman en cuenta para comprender la indiferencia hacia las violencias masculinas inflingidas sobre las mujeres no blancas, víctimas de la colonialidad del poder, e inseparablemente, del control del género, ¹⁶⁷ de una masculinidad sexualmente violenta. ¹⁶⁸

Por otra parte, durante los años tempranos de la vida novohispana muchos funcionarios traían o adquirirían gente esclavizada de ambos sexos como parte esencial de la parafernalia que gustaban o necesitaban mostrar. Zabala escribe que, de 1551 a 1604, particulares como gobernadores, contadores, obispos y licenciados trajeron un total de 52 esclavizados con ellos, en 12

¹⁶¹ «Méritos y servicios de Francisco de Montejo, el Mozo». AGI. Patronato, 80, n. 3, r. 5, f. 3.

¹⁶² «Real Cédula dando licencia a Hernán Muñoz, vecino de Mérida de Yucatán, para que pueda llevar a la citada provincia cuatro negros para su servicio». Valladolid, 10 de febrero de 1550. AGI. Indiferente, leg. 424 L, fs. 82r y 82v.

¹⁶³ «Real Cédula concediendo licencia a Francisco de Bracamonte, vecino de la ciudad de Mérida en la provincia de Yucatán, para pasar a las Indias cuatro esclavos negros para su servicio personal». Valladolid, 18 de febrero de 1555. AGI. Indiferente, leg. 425, L. 23, f. 132v.

¹⁶⁴ Campos, 2018: 1109.

¹⁶⁵ AGI. México, leg. 2999; Zabala, 2012: 205-207. Unas personas pudieron introducir a los africanos, pero posteriormente podían ser vendidos a otros.

¹⁶⁶ Arrelucea, 2009: 16; Victoria, 2014b: 98.

¹⁶⁷ Lugones, 2008: 73.

¹⁶⁸ Molina, 2011: 193.

ocasiones la cantidad fue de tres negros, en tres ocasiones fue de cuatro individuos, y en dos ocasiones de dos esclavizados.¹⁶⁹ Restall también contribuye con información al caso de negros y mulatos que viajaron de España a Yucatán, de 1579 hasta 1779 en relación con el papel económico y social desempeñado.¹⁷⁰ Ese autor ofrece ejemplos de la venta de esclavizados en Yucatán, de 1667 a 1829,¹⁷¹ lo que da una idea de su llegada a la región, pero también de su relación con ese mercado, la economía en torno a ello y los usos de esa mercancía humana en la sociedad yucateca.

Como ejemplo de su uso en el boato se tiene que, en el desfile de la inauguración de la Universidad de Mérida en 1624, el alcalde Juan Velázquez de Salazar y Montejo «...*Montaba un caballo blanco, adornado de terciopelo negro, y con estribos dorados. A sus lados, llevaba negros de librea...*».¹⁷² Sin duda que este papel de los sometidos a la esclavitud tenía un desempeño de importancia en la esfera pública de su poseedor, dada la relación entre objeto (la «mercancía humana») y estatus social del esclavizador.

Un caso singular fue el de don Martín de Ursúa, quien llegó como gobernador de Yucatán en 1694 y trajo de la ciudad de México cuatro negros músicos diestros en la flauta; al año siguiente aquellos, en unión con mayas también músicos, dieron muestra de sus habilidades durante la ceremonia bautismal de los embajadores mayas Itzá en Mérida.¹⁷³ Este pasaje es interesante por la mención de negros e indígenas músicos compartiendo escenario y participando en una ceremonia cristiana para gente maya y como testigo el tercer grupo social dominante. Sin duda que para muchos lectores esta estampa, al igual que otras que se han apuntado, parecerá inimaginable.

Estas expresiones revelan procesos de resistencia y apropiación cultural, que desafiaban las políticas coloniales de segregación (como las disposiciones de López Medel o Diego de Landa para evitar la mezcla entre negros e indígenas en el siglo XVI).

Aparejado a los funcionarios, los comerciantes eran poseedores de gente en estado de esclavitud, algunos de ellos aparecen en los registros de matrimonios del sagrario, por ejemplo, Juan de Montejo, Juan de Magaña, Juan de la Cámara, Benito Durán, Hernando de Sant Martín, entre

¹⁶⁹ Zabala, 2012: 206. Restall (2009: 51) aporta una Tabla con el nombre de gobernadores y obispos de Yucatán que fueron dueños de esclavos, de 1546 a 1792.

¹⁷⁰ Restall, 2009, Apéndice C.

¹⁷¹ Restall, 2009, Apéndice D.

¹⁷² Patrón, 2013: 38. Librea: Traje que los príncipes, señores y algunas personas o entidades dan a sus criados; por lo común, uniforme y con distintivos (RAE, 2014).

¹⁷³ Jones, 1998: 185.

otros. A algunas mujeres españolas también se les señala como dueñas de gente esclavizada, tal es el caso de Beatriz de Montejo, Ana Campos y de Ana Aldana.¹⁷⁴

Aunque por medio de las licencias y permisos para particulares se trasladaba gente esclavizada a la región peninsular yucateca,¹⁷⁵ otra también debió ser introducida de manera clandestina.¹⁷⁶

Para el siglo XVII, las actas notariales dan fe de la existencia de gente esclavizada en Mérida por medio de la compra-venta o liberación de aquella. Por ejemplo, en 1690 se le otorga la libertad a la esclava María de Ulbiarria, de 50 años más o menos, por parte del capitán don Diego de Aranda, «... *Por su fidelidad con que me sirvió...*»;¹⁷⁷ al año siguiente, la negra esclava Sebastiana fue vendida por doña María Carrillo de Albornos al clérigo Andrés Huerta;¹⁷⁸ el esclavo Antonio, de nación arara, de cerca de 25 años, fue vendido por don Pedro de Aguilar Santoyo a don Blas Díaz de la Candelaria, en mayo de 1692,¹⁷⁹ y, meses después, de nuevo transferido a don Diego de Zozaya por 150 pesos de oro común.¹⁸⁰

Un ejemplo más es el suscitado en agosto de 1692 cuando Lucía recibió la libertad a través del deseo de su fallecido poseedor.¹⁸¹ A través de estas notas se trasluce que en la Mérida de esa centuria el tener esclavos, venderlos y darles la libertad no era cosa extraña. La compra en otros sitios también está documentada en el caso suscitado en 1622, cuando un vecino de Mérida acudió a Campeche para adquirir 80 esclavizados llegados en el navío *Nuestra Señora del Amparo*, capitaneado por un portugués; es probable que los africanos fueran distribuidos en la capital y la región yucateca.¹⁸² El asiento de negros, o sea, el permiso que se le concedía a una persona o un grupo de inversionistas para trasladar a América española a los esclavizados desde el siglo XVI, debió ser el principal punto de abastecimiento para los que fueron llevados posteriormente a Yucatán.¹⁸³ En el caso señalado, puede tratarse del cargamento de esclavizados que en 1619 llevó a Veracruz una embarcación con ese nombre,¹⁸⁴ puesto que para 1622 no hay registro del arribo de esa embarcación a dicho puerto.

¹⁷⁴ Victoria, 2014a: 14. Para otros nombres de poseedores de esclavizados en la Mérida de 1567 a 1620, ver Campos, 2015: 32-35. Para el siglo XVII y XIX también se menciona a mujeres poseedoras de esclavizados, como se apunta más adelante.

¹⁷⁵ AGI. Contaduría, leg. 917a; Zabala, 2012: 206.

¹⁷⁶ Ngou-Mve, 1994: 150-152.

¹⁷⁷ AGEY. Notarial, CD 1, imagen 0472 (1 de septiembre de 1691).

¹⁷⁸ AGEY. Notarial, CD 1, imagen 0691 (22 de mayo de 1692).

¹⁷⁹ AGEY. Notarial, CD 1, imagen 0691 (22 de mayo de 1692).

¹⁸⁰ AGEY. Notarial, CD 1, imagen 0724 (09 de octubre del 1692).

¹⁸¹ AGEY. Notarial, CD 1, imagen 0906 (13 de agosto de 1692).

¹⁸² Castañeda, 2021: 40-41.

¹⁸³ Aguirre, 1984: 33-66.

¹⁸⁴ «Registro del filibote »Nuestra Señora del Amparo, a Nueva España«, Veracruz, 1619. AGI. Contratación, leg. 2881, N. 38.

En los siglos siguientes, en los libros de bautismo se encuentran numerosos negros adultos que reciben ese sacramento lo que significa un incremento en la población de ese origen en la ciudad. Algunos ejemplos son: Antonio, de nación arara,¹⁸⁵ el del esclavo Yun, del capitán Marqués del Hacha, en 1711,¹⁸⁶ los de Joseph y Francisca, esclavos adultos de don Alonso Meneses,¹⁸⁷ y el de los tres esclavos del gobernador en turno, en 1717.¹⁸⁸ La presencia de aquella gente en la ciudad también es indicador de la continuación de su llegada.

Para la década de 1720 el principal puerto de la provincia, Campeche, pasaría a ser punto de introducción de esa mano de obra por medio del asiento inglés, cancelado en 1739.¹⁸⁹ A pesar de esa consideración en el mercado esclavista. Aquellas piezas humanas llegaron hasta Mérida, asunto del cual se cuenta con algunos ejemplos. Así, en 1732 don Juan Barahona, de Campeche, vendió a don Nicolás Ignacio Patiño, de Mérida, una negra de 13 o 14 años de edad;¹⁹⁰ el del capitán Francisco Plácido Ortiz, de la artillería del puerto, quien adquirió a Francisco, de Angola, de 12 años de edad, a los factores ingleses del asiento David Campbell y Guillermo Orem, el 14 de marzo de 1732, y lo revendió al alférez Rafael de Torre y Ramo, en Mérida, en 300 pesos;¹⁹¹ y el caso de doña Luisa García, vecina de Mérida, quien vendió a doña Catalina de la Fuente Díaz, de la misma ciudad, a la esclavizada Isabel, de 19 años, marcada en la espalda derecha con el sello de los ingleses, que compró a los factores de Campeche el 22 de diciembre de 1734.¹⁹² (Ilustración 2), y para 1739, se revendió en Mérida a Antonio, un esclavo de más o menos 20 años que el capitán Andrés Domínguez, había adquirido a los factores en Campeche el 16 de julio de 1731, por 250 pesos de oro común. En la capital lo compró doña Michaela Alcocer, también vecina de Mérida.¹⁹³ Es de llamar la atención el flujo de esclavizados revendido en la capital provincial, quedando patente el interés de la sociedad meridana por hacerse de aquella gente.

¹⁸⁵ AHAY. JM, Bau. Lib. 1, imagen 12.

¹⁸⁶ AHAY. JM, Bau. Lib. 1 imagen 15.

¹⁸⁷ AHAY. JM, Bau. Lib. 1, f. 48v, imagen 57.

¹⁸⁸ AHAY. JM, Bau. Lib. 1, f. 86v, imagen 102.

¹⁸⁹ AGI. Indiferente, leg. 2813. Ver al caso Victoria, 2024: 33-63. Palmer (1981: 104-110) calcula en 805 esclavizados los introducidos por el asiento inglés a Campeche, de 1725 a 1739, para abastecer a la península, Tabasco y, Chiapas. Sorsby (1975:18) [señala] que Campeche fue la factoría que menos esclavizados recibió. A la cantidad de Palmer, Restall (2009: 20) le suma unos 900 introducidos de manera ilegal.

¹⁹⁰ «Libro de Protocolos del escribano real y público Mathías Montero (1729-1734)». Mayo 31 de 1732. AGEY. Notarial, Libro 55 (Recuperado), 1729-1734, fs. 169-170.

¹⁹¹ «Libro de Protocolos del escribano real y público Mathías Montero (1729-1734)». Marzo 14 de 1732. AGEY. Notarial, Libro 57 (Recuperado), 1729-1734, fs. 284-284v.

¹⁹² «Libro de Protocolos de los escribanos reales y públicos Francisco Antonio Savido y Manuel de Castro (1738-1743)». Mayo 31 de 1740. AGEY. Notarial (Recuperado), Libro 37, 1738-1743, fs. 407-408v.

¹⁹³ «Venta de esclavo, 1 de septiembre de 1739», AGEY. Notaria, CD. 4, imagen 0748.

La marca señalada, impuesta en el cuerpo, se denominaba carimba.¹⁹⁴ El hecho de herrar a los esclavizados constituía un ritual de violencia, de imposición, cuya eterna marca recordaba a quien la tenía en el cuerpo su condición de pertenencia.¹⁹⁵



Ilustración 2. Marca de los asentistas en Campeche, dibujado en las actas de venta en Mérida. Fuente: Libro de Protocolos de los escribanos reales y públicos Francisco Antonio Savido y Manuel de Castro (1738-1743). Mayo 31 de 1740. AGEY. Notarial (Recuperado), Libro 37, 1738-1743, f. 407.

A fines de esa centuria, por Real Orden del 12 de junio de 1796 se amplió a la provincia el comercio de esclavizados por lo que debieron de entrar algunas personas más en esa condición, aunque para tiempos siguientes las cantidades no parecen altas.¹⁹⁶ Las regiones de donde provenían para ese entonces eran Veracruz, La Habana, Santo Domingo, Jamaica y Walix, principalmente, con base en las actas parroquiales en Mérida, donde se asienta su procedencia.

Aquella situación iniciada desde tiempos tempranos puede ser tomada como indicio de un creciente número de población de origen africano durante parte de la vida colonial, ya que eran introducidos no solo por los que ocupaban algún cargo, sino que también por los encomenderos

¹⁹⁴ A la gente esclavizada se les marcaba en la espalda baja, el pecho u hombro con un instrumento de hierro o plata para cobrar un impuesto por su introducción en una región o país, o para indicar la propiedad. Después de aplicar el metal sobre la piel, se le echaba encima de la marca aceites o polvos para facilitar la cicatrización. Ya existente en la península ibérica antes de 1492, la costumbre se trasladó al Nuevo Mundo para marcar a los indígenas tomados en guerra y posteriormente vendidos. Fue aplicado a los africanos esclavizados como un sistema de contabilidad y control para el cobro de impuestos. Una Real Cédula del 4 de noviembre de 1784 abolió esta práctica, aunque aparecen casos en Cuba de una continuación hasta mediados de la centuria siguiente (La Rosa, 2003: 35-46; AGN. Gobierno Virreinal, Bandos, vol. 14, exp. 31. Junio de 1786). La carimba de Yucatán, en este caso y en el de 1779-80, seguramente fue de hierro.

¹⁹⁵ Restall, 2009: 23, 48-49; López, 1975: 118-122; Victoria, 2017b: 35-37.

¹⁹⁶ «El Intendente de Yucatán O'Neill comunica por vía reservada de Hacienda de Indias, que ha comunicado para su observación a los ministros de Real Hacienda de Campeche la Real Orden del 12 de junio antecedente por la que se extiende en esa Provincia el comercio de negros, en los términos que se expresan». Mérida. 20 de septiembre de 1796; AGI. México, leg. 3015; «Noticias que contiene el número de negros bozales introducidos por los extranjeros en este puerto». Campeche, 16 de marzo de 1802. AGI. México, leg. 3112, núm. 35, 2.

que se hacían de ellos de manera legal o clandestina, y los usaban para recaudar el tributo a los mayas en las encomiendas otorgadas. Se apunta la vía de la ilegalidad dado que en numerosos documentos se señala la escasez de recursos de los colonizadores desde los años primarios de su estancia en la región; por ejemplo, para 1573 se indicaba que los vecinos de Mérida eran pobres y sin posibilidad de comprar esclavizados.¹⁹⁷ En la *Relación de Mérida* de 1579, se apuntó un panorama semejante.¹⁹⁸ Junto con la presencia en la ciudad de algunas personas señaladas con recursos, estas declaraciones pueden verse también como una estrategia para buscar prebendas del rey por parte de los colonos. Para tiempos posteriores, la llegada no oficial de aquellos individuos continuó, asunto que es notable incluso en los años posteriores a la Independencia.

A pesar de la pobreza que declaraban los avecindados, el arribo de aquella gente pudo responder al aspecto de la esclavitud como servicio personal y por la moda extendida en las cortes y gente adinerada de Europa de considerar al esclavizado como un artículo que denotaba estatus para sus poseedores.¹⁹⁹ Cervantes apunta que la posesión de esclavizados y servidumbre doméstica eran elementos de importancia para mantener buena reputación social y económica por medio del lujo que conllevaba su posesión, aunque para el centro novohispano esa costumbre era ya un tanto caduca para la segunda mitad del siglo XVIII pues se percibe una baja numérica en la posesión de esclavizados.²⁰⁰

Para Mérida, se propone que desde la primera mitad del siglo XVII la gente sometida a la esclavitud constituyó un elemento de prestigio, aunado a su utilización en las actividades económicas en desarrollo,²⁰¹ aunque quizá fue desde el inicio de la ciudad novohispana debido al valor de los esclavos, al caso, recordemos lo escrito por Díaz del Castillo sobre Juan Sedeño en Cozumel en 1517. Esa función social del esclavizado fue, sin duda, de importancia entre la población española de la ciudad. En comparación con Colima, para esa villa Romero de Solís indica que los esclavizados fueron instrumentos económicos que servían «tanto para ser hipotecados, vendidos o comprados, dados en fianza e incluidos entre las condiciones suscritas», etcétera,²⁰² situaciones en las cuales también se les encuentra en Mérida.²⁰³ Dada la presencia mayoritaria de

¹⁹⁷ AGI. México, leg. 2999. Similar situación se indicaba para 1575 al señalarse que algunos encomenderos ocupaban a mujeres negras en sus casas en tareas de la cocina y el lavado, pero eran muy pocos esclavos debido a la pobreza de los vecinos, «Informe del gobernador de Yucatán sobre el servicio personal de los indios, Mérida, a 16 de septiembre de 1575», (citado en Solís, 2003: 297).

¹⁹⁸ *Relaciones*, 1983, I: 82.

¹⁹⁹ Zabala, 2012: 209. Ver por igual Aguirre (1984: 57-59).

²⁰⁰ Cervantes, 2020: 27. Este autor indica que, en otras partes de la Nueva España, a fines de esa centuria la preferencia era contar con servicio doméstico más que esclavizados por asuntos económicos, legislativos y sociales lo que decantó en el descenso de población en ese estatus jurídico y en su posterior liberación (211).

²⁰¹ Campos, 2015: 35.

²⁰² Romero de Solís, 2007: 18.

²⁰³ Peón, 1985: 17-18.

esclavizados en la ciudad y la compra que de ello se hizo en la almoneda de 1779-1780 quizá el binomio económico (refugio de capital) y prestigio fue ocasión para que parte de los habitantes de Mérida siguieran con esa costumbre para la segunda mitad del siglo XVIII.

Por otra parte, los diecisiete negros y mulatos libres existentes en Mérida para 1577, tributaban al año 34 pesos, y se apuntaba que era gente muy pobre y con pocas posibilidades de trabajo.²⁰⁴ Restall presenta un cuadro donde esquematiza el monto del tributo anual de los afroyucatecos libres en Mérida, cantidad que sube de manera notoria para 1582, se mantiene más o menos constante durante un tiempo y de nuevo se eleva desde 1615 a 1618.²⁰⁵ De acuerdo con esa gráfica, a modo de ejemplo, si se toma como base los dos pesos de tributación de 1577, se estaría hablando de aproximadamente 40 negros y mulatos libres (hombres y mujeres) para 1582 en Mérida, quizá unos 45 en 1611, y unos 80 en 1618, conforme a los picos más altos indicados en el cuadro. Más adelante, a aquella población tributaria hay que añadir a los pardos incluidos en la milicia, pero excluidos de ese pago los de Mérida a partir de 1644.²⁰⁶ Las cifras apuntadas señalan un incremento de aquella población en la ciudad. De manera comparativa, para 1600 se supone la existencia de 1,600 personas de origen español en Mérida y entre 4,000 y 5,000 en 1700.²⁰⁷

Otras aportaciones sobre el caso, aunque no coincidentes, ayudan a tener una mejor idea acerca de la presencia numérica de la gente con raíces en África en esa ciudad virreinal. Así, para el lapso de 1567 a 1601, Fernández y Negroe apuntan la existencia de 26 negros libres y seis mujeres en esa misma condición, lo que suma un total de 32 personas que se consideran potenciales tributarios; en cuanto a los esclavizados las sumas que brindan son de 44 varones y 8 mujeres, para el mismo período. Esos autores también ofrecen las sumas de matrimonios de los negros con otra gente, así como de afrodescendientes de calidades diversas, pero no se hace mención si eran libres o no. Si se suman las cifras de las diversas clases o calidades para el lapso de 1567 a 1601 la población de origen africano sería de unas 140 personas.²⁰⁸ Como punto de comparación entre investigadores, Campos propone la existencia de unos 225 africanos y sus castas en la ciudad para el mismo lapso de 1563-1610,²⁰⁹ cantidad cercana a la calculada para la villa de Colima, aunque esta tenía movimiento económico minero y agropecuario.²¹⁰

²⁰⁴ AHAY. Sagrario, Mat. Lib.1, f.103; Zabala, 2012: 211. La información está basada en AGI. Contaduría, 911. Cook y Borah (1978, II: 25), señalan que desde 1577 los negros y mulatos, hombres y mujeres libres, habían sido requeridos al pago de tributo, de dos pesos al año.

²⁰⁵ Restall, 2009: 174.

²⁰⁶ Restall, 2009: 174.

²⁰⁷ Espejo, 1974: 165.

²⁰⁸ Fernández y Negroe, 1995: 27-35.

²⁰⁹ Campos, 2015: 30. Por nuestra parte, la cifra parece alta para la Mérida de esos años.

²¹⁰ Romero de Solís, 2007: 19; López Razgado, 2021: 39.

En la Tabla 1 se presentan los datos de Fernández y Negroe, con la finalidad de tener una idea acerca de la presencia de los esclavizados y libres asentados en Mérida como negros y negras en las fuentes, siendo notorio que la cantidad de varones es más alta que la de las mujeres, lo que responde a la medida tomada por la metrópoli de introducir más hombres a las Indias.²¹¹

Tabla 1. Negros y Negras, esclavizados y libres, de 1567 a 1797, en Mérida. (Fuente: Fernández y Negroe, 1995: 27-28).

NÚMERO DE MUJERES Y HOMBRES ESCLAVIZADOS EN MÉRIDA DE 1567 A 1797					
Años	Esclavizados	Libres	Esclavizadas	Libres	Total
1567-1601	44	26	8	6	84
1602-1651	57	43	22	16	138
1657-1700	27	20	4	3	54
1701-1750	146	90	30	20	286
1751-1787	180	51	63	21	315
Subtotal	454	230	127	66	877

Si a la cifra de 84 negros y negras del lapso de 1567-1601 se le suma la referente a los denominados morenos (14) y de los mulatos (39), registrados en matrimonio para el mismo tiempo, la cantidad asciende a 137 individuos, entre negros y sus castas.²¹² A ello hay que considerar los dos o más matrimonios que pudieron tener algunos de los registrados en los libros, así como la existencia de solteros, por lo cual el número es únicamente un acercamiento al total. Estas cifras, aunadas a las de la Tabla 1 permiten, una vez más, un atisbo a la presencia de población de origen africano en la Mérida novohispana.

En los restantes períodos de matrimonios que llegan hasta 1797, Fernández y Negroe ofrecen interesantes datos para acercarnos al conocimiento de la diversa población afrodescendiente en la ciudad, destacando que para el lapso de 1602-1651 los morenos, hombres y mujeres, que se casaron fueron 101, y para 1751-1797 el número de mulatos casados, de ambos sexos, fue de 643, mientras que, en ese mismo lapso, el de pardos fue de 608 personas.²¹³ Las cifras también denotan que la llegada de los señalados como negros fue disminuyendo, mientras que la población afrodescendiente (morenos, mulatos y pardos), nacida en Yucatán o llegada allende fronteras en diversas circunstancias, tuvo una notoria alza.

²¹¹ Esta situación fue generalizada en las colonias españolas, aunque su presencia fue demandada por su utilidad laboral en sentido amplio.

²¹² Fernández y Negroe, 1995: 27-28; Victoria y Sánchez, 2015: 24.

²¹³ Fernández y Negroe, 1995: 32-35.

Los libertos quizá consiguieron ese estado pagando por su libertad, o por decisión del amo. En ese sentido, la pobreza pudo originar que permaneciesen viviendo en la casa del colono aún después de ser libres, aunque entonces en calidad de sirvientes.²¹⁴ Casos de interés son los del negro libre Sebastián Toral quien en 1578 es señalado como vecino de la ciudad,²¹⁵ al igual que el pregonero, en similar estado jurídico, Sebastián del Buen Año, en 1600.²¹⁶ El primero viajó a España y después le fue conferido el regreso, con el permiso real de traer cuatro espadas, cuatro dagas y un arcabuz, de las cuales podría usar una espada y una daga, como la traían los españoles en la región.²¹⁷ (Ilustración 3). Trabajó muchos años al servicio de los gobernadores y falleció en Mérida.

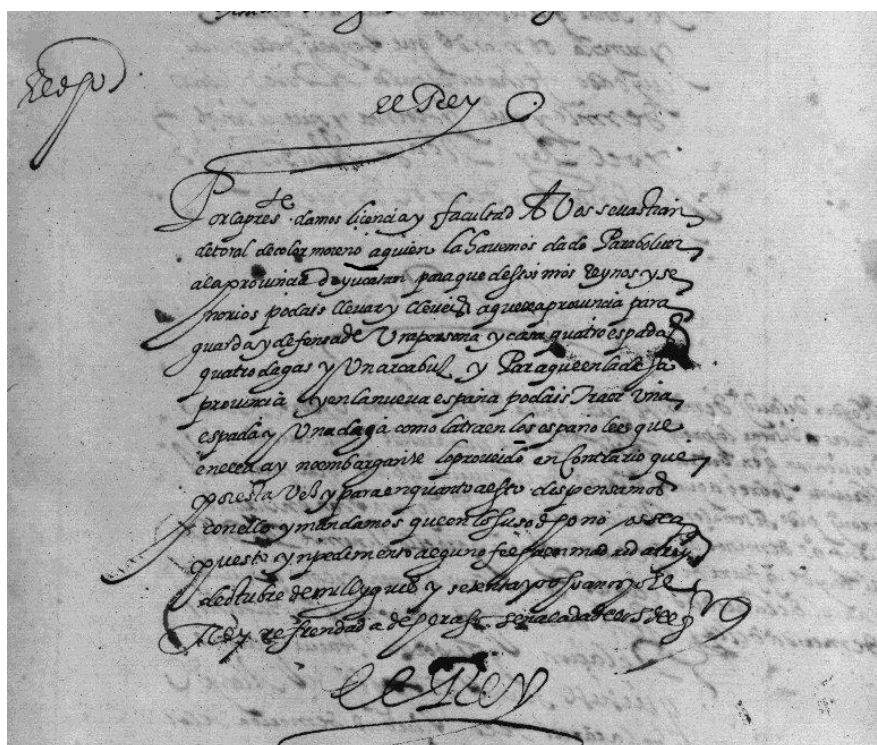


Ilustración 3. Concesión del rey a Sebastian Toral de regresar a Yucatán. Madrid, a 3 de octubre de 1579. Fuente: AGI. México, leg. 2,999.

²¹⁴ Para el caso novohispano, ver Cervantes, 2020.

²¹⁵ AGI. México, leg. 2999: Zabala, 2012: 223.

²¹⁶ García, 2005: 390-393, 406-407.

²¹⁷ «Permiso del rey a Sebastián Toral». Madrid, 3 de octubre de 1578, AGI. México, leg. 2,999.

Referente a la esclavitud doméstica, también llamada «esclavitud patriarcal»,²¹⁸ la cual imperó en la región yucateca, considerada una sociedad con esclavizados, no esclavista,²¹⁹ se dice que fue menos lastimosa en comparación con el sistema tirano de las plantaciones, tanto para los afrodescendientes que desempeñaban labores en la cocina, la alcoba, la cuadra y otras dependencias de la casa y solar señoriales, como para los esclavizados a jornal que a diario salían a la plaza del mercado en busca de un empleo eventual o alquiler de su esfuerzo para ganarse la renta que el amo le exigía.²²⁰ Castañeda la considera un concepto engañoso y ambiguo pues conjugaba varias facetas que no se limitaban al espacio del hogar, aunque contrastaba con la opresión de los trabajos desarrollados en plantaciones, centros mineros y de obraje en otras partes de Nueva España.²²¹

Un asunto de importancia para conocer a la nueva sociedad que se estaba creando en la Mérida novohispana es el de las uniones matrimoniales entre los mayas y africanos que empezaron a darse desde el siglo XVI, tal como lo prueban las registradas de Martín, negro de don Martín de Arbieto con María Chan, maya natural de Maní,²²² la de Diego, esclavo de don Juan de Montejo, quien casó con una viuda maya, ambos suscitados en 1567,²²³ (ilustración 4) o la del esclavizado Luis, quien se unió en matrimonio con Ana Balam, en 1576,²²⁴ sólo por dar unos ejemplos asentados en el libro más antiguo del sagrario que se ha conservado, aunque en las dos décadas previas sin duda que también debieron darse, tomando en cuenta que la ciudad se fundó en 1542. Aunque de la primera mitad del siglo siguiente, cabe destacar el matrimonio del español Servando Trejo con la parda Magdalena de la Ribera.²²⁵

²¹⁸ Piqueras, 2011: 77-78, apunta que se designa con ese término a una modalidad de sojuzgamiento que evoluciona en los márgenes del sistema central; se trata de una modalidad «...que velaba por la prolongación de la vida del esclavo y alentaba su procreación...», con una menor intensidad y exigencia de esfuerzo físico en comparación a los esclavizados destinados a las minas o plantaciones. Comprende a muchos esclavizados urbanos y, en términos generales, a la esclavitud doméstica. Con base en esa consideración, Romero de Solís (2007: 22) apuntó que en Colima el quehacer doméstico era una actividad privilegiada en comparación con las faenas del campo o las minas. Por su parte, Velázquez (2006: 471), indica que la esclavitud doméstica presentó distintas modalidades, comenzando por el género.

²¹⁹ Restall, 2009.

²²⁰ Aguirre, 1984: 57.

²²¹ Castañeda, 2021: 48-49.

²²² AHAY. Sagrario, Mat, Lib.1, f. 103.

²²³ AHAY. Sagrario, Mat, Lib.1, f.103v.

²²⁴ AHAY. Sagrario, Mat, Lib.1 f.110v.

²²⁵ AHAY. Sagrario. Def. Lib. 1, f. 14. (1639-1660) (6 de julio de 1641).

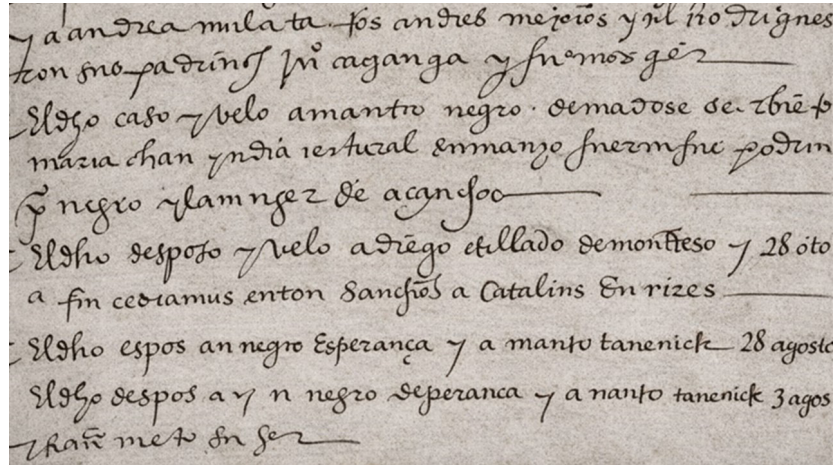


Ilustración 4. Registro de matrimonios de negros con mujeres mayas. 1567. Fuente: AHAY, Sagrario, Mat. Lib.1, f. 103v).

Las cifras de matrimonios de varones africanos y sus castas con gente maya y con mujeres de su mismo grupo se reflejan en la Tabla 2, en la que es notorio el predominio de las uniones interétnicas, quizá en búsqueda de libertad para los hijos y, por ende, de mejoría social.

Tabla 2. Varones africanos y de ese origen casados con mujeres mayas y no mayas. Fuente: Restall (2009: 260)²²⁶ tabla 7. 2 (modificado) y Victoria 2014a.

Años	Mujeres mayas	Mujeres afros y castas	Total
1567-1601	52	43	95
1602-1651	126	93	219
1657-1700	146	124	270
Total	324	260	584

Algunos de los casos rescatados para el siglo XVI en que la desposada fue una mujer de procedencia africana y el esposo un indígena, se ejemplifican con los siguientes datos: Francisca de Penuranado, mulata, esclavizada de don Fernando Rendón, se unió con Antonio Chan (1567); Magdalena, mulata criada de don Diego de Santillán, se casó con Juan Cauich (1577); y la mulata Juana, de don Carlos de Arellano, hizo lo propio con Juan Xochimilco (indio del centro de México), ambos criados de don Bartolomé García (1579).²²⁷ Al parecer, solo en el primer caso, ella tenía la condición de esclavizada.

La presencia de los africanos y sus descendientes pasó a formar parte del paisaje cultural de la sociedad colonial desde principios de la vida de Mérida, en consecuencia, los curas empezaron

²²⁶ Restall (2009: 260), señala que entre los negros se comprende también a los denominados morenos; como casta integra a los mulatos y pardos.

²²⁷ Victoria, 2014b: 93.

a registrar en sus libros sacramentales a la población de ascendencia africana con un criterio de tonalidad de piel en las calidades o categorías: negros, morenos (eufemismo para designar al mulato o negro),²²⁸ mulatos, pardos²²⁹ y chinos.²³⁰

En el caso yucateco, como se ha visto, en tiempos tempranos la cifra de gente procedente de África no fue elevada en comparación con otros lugares como el centro novohispano o las islas caribeñas, pero con los años la afrodescendencia se fue incrementando por su mestizaje con las mujeres mayas. De hecho, para 1561 el Doctor Diego de Quijada señalaba al rey que en la región las mujeres nativas que se relacionan tanto con los españoles como con los negros y mestizos.²³¹ Con el paso del tiempo, la sociedad meridana tuvo una segmentación social y una estructura asimétrica,²³² aunque de facto no fue una ciudad notoriamente segregada en comparación con sitios de esclavitud de plantación o en las minas.²³³ A pesar de señalar esos innegables rasgos en el trato cotidiano en la Colonia, y de la existencia de dominadores y subordinados, cabe subrayar que la sociedad virreinal, además de compleja, dinámica y multiétnica, contó a la vez con espacios de negociación.²³⁴ Quizá su iglesia haya sido vista por todos ellos como parte de esto último.

A pesar de la idea de separación entre los grupos humanos, la realidad social y la vida cotidiana en la región –tal como sucedió en toda Hispanoamérica-, obligaron a que la incipiente sociedad meridana, conformada por varios sujetos, unos recientes –españoles y africanos- y otros reclasificados –los indígenas (indios)-, convivieran y conformaran, con aportaciones de cada uno de ellos en mayor o menor proporción, un nuevo modelo de paisaje cultural, de convivencia y renovadas identidades en la región.

La concurrencia de todos sus habitantes a ciertos espacios meridianos incluyó, por supuesto, al rubro de la salubridad. El hospital de San Juan de Dios, administrado por la orden homónima, fue fundado en 1562 y en la centuria siguiente fue dado a la orden de los juaninos, que lo dirigió

²²⁸ Ortiz (2006) apunta que antes de las reformas borbónicas de mediados del siglo XVIII, en Veracruz se les señalaba como «mulatos y negros» a los integrantes de las unidades de milicia, pero con posterioridad se les denominaba como «morenos y pardos», para 1810 durante la guerra de Independencia se les denominaba en esa región como «trigueños». Para Yucatán, los mulatos se registran desde el siglo XVI y los pardos en el XVII, incluso en el censo de 1794-1795 se utilizaron las categorías de «Mulatos» y «Otras castas». El primer término pudo englobar a la población en parte negra, así como se utilizó en otros muchos casos el de pardo (Fernández y Negroe, 1995: 19, 32, 35).

²²⁹ A mediados del siglo XVIII, las denominaciones de «moreno» y «pardo» parecen mostrar en muchos casos una mejor posición en la sociedad novohispana, aunque tampoco es una regla (Velázquez, 2018: 443).

²³⁰ Campos, 2005: 21.

²³¹ «Carta del Dr. Diego Quijada al rey». Mérida, 6 de septiembre de 1561, AGI. México, leg. 367.

²³² Fernández y Negroe, 1995: 9. Ver por igual, Lentz (2009: 137-138).

²³³ Restall, 2009: 259.

²³⁴ Alberro y Gonzalbo, 2013: 11. Las autoras señalan que su postura se contrapone a la idea generalizada y mantenida entre muchos historiadores que consideran a la sociedad colonial «...como una comunidad estática y reducida a gruesas líneas que perfilan situaciones de poder y opresión, de víctimas y verdugos, de buenos y malos, sin espacio para la negociación...».

hasta 1822.²³⁵ A él acudía toda la gente de la ciudad para recuperarse de alguna enfermedad, sobre todo «...*indios, gente de color y Militares de aquella capital...*», el cual incluía, además de enfermería, un cementerio.²³⁶

Por último, cabe señalar que por medio de la documentación de diversa índole es posible conocer los (supuestos) lugares de procedencia de los esclavizados que llegaron a la región yucateca, e incluso que se casaron en Mérida; estos son por lo general: Congo, Angola, Mina, Cabo Verde, Guinea, Mandinga, y se entre mezclan con denominaciones que más bien son de grupos o etnias, como son Caravalí, Arará, Ibo, Puna, Lucumí, Zolof, Banon, entre otros. De las regiones del Caribe, se mencionan: Cuba, Jamaica, Puerto Rico, Cumaná, Río Tinto (Honduras), Santo Domingo, Panamá, Guatemala, Walix (Belice), Cartagena de Indias y Barbados. De la Nueva España se reportan esclavizados llegados de México, Oaxaca, Puebla, Veracruz, y Campeche. Unos más se asientan como venidos de Francia, Holanda, Inglaterra, España, Portugal e Italia.²³⁷

Para la Mérida del siglo XVIII, Restall aporta cuadros donde sobresale por las cantidades la procedencia africana: Arara, Congo, Mandinga, Mina, Guinea, e Ybo. De las Islas Británicas, destacan Jamaica y Walix (Belice); La Habana y Portugal también aportaron esclavizados según los datos, al igual que otras regiones cuyos nombres no se identifican.²³⁸

Del mismo modo, de los nombres «...*gentiles...*» que se apuntan en las actas de venta de esclavizados de ambos sexos, mencionamos: Quassi, Cofi, Cuacu, Lebopal, Altor, Sanco, Lanan, Guimy, Aisic, Manama, Seri, entre otros.²³⁹ Por su parte, Lentz, indica como apellidos africanos en Mérida los de Lamba y També, para esa misma temporalidad.²⁴⁰

Hay que mencionar que, las denominaciones que parecen ser geográficas pueden incluir amplias regiones y diversas etnias con culturas no homogéneas, puesto que no se diferenció entre Estados, naciones, ni grupos lingüísticos y grupos étnicos. Lo más común fue asignar a la carga de esclavizados el nombre de la región de embarque (por ejemplo: Elmina, Minas; Calabar, carabalís; Angola, angolaz; Congo, congos), con lo que se borraba su cultura y se les enmarcaba en

²³⁵ Rodríguez, 2018: 210-211.

²³⁶ «Papeles varios sobre México y Yucatán, referente a la ocupación de temporalidades de jesuitas expulsos. México». Abril 23 de 1773. Mss. 17618, f. 8. Algunos datos de los hospitales de Mérida y Campeche, registrados en septiembre de 1775, pueden verse en AHAY. Sección Gobierno, Serie Cédulas Reales, vol. 3, caja 19 (1635-1776).

²³⁷ Fernández y Negroe, 1995: 49; Restall, 2009.

²³⁸ Restall, 2009: 230-231). Gonzalbo (2013: 54) afirma que, en las ciudades, españoles, indígenas, mestizos, negros y mulatos estuvieron en contacto e intercambiaban influencias. Referente a esa diversidad, contactos y enriquecimientos, gente africana de variada procedencia étnica y cultura estuvo presente en la Mérida novohispana desde el tiempo de su fundación y a lo largo de la Colonia (1542) (Restall, 2009; Zabala: 2012; Victoria, 2014a).

²³⁹ «Sobre los esclavos capturados en Walliz». Mérida, diciembre de 1779, AGI. México, 3062.

²⁴⁰ Lentz: 2013: 219.

un primitivismo que argumentaba su captura.²⁴¹ Asentados en los libros y protocolos de venta con las denominaciones, en muchos casos erradas y equívocas, en América se desvaneció su identidad originaria excepto en aquellos casos en los que el elevado número de esclavizados presentes posibilitó, debido a sus características y creencias, la conservación y adaptación de algunos cultos africanos.²⁴²

Durante el correr de los siglos, los enlaces matrimoniales nos hablan de interrelaciones geográficas distintas, y de preferencias hacia un sector en busca de algún beneficio (africanos con mayas), o de gente libre de la misma ascendencia o residencia. Un ejemplo de matrimonio del último tipo se tiene en el de Cristóbal y Juliana, él fue señalado como «...*moreno negro horro*...» y ella como «...*mulata horra, criada que fue de Francisco de Montejo*...», ambos en Mérida y en fechas tempranas (1567) ya en estado de libertad.²⁴³ Con mayor énfasis en el desplazamiento físico y con encuentro en Mérida, se tiene, entre muchas, con el acta del 24 de octubre de 1774, donde se apunta el interés de Joseph Carrillo, negro libre, natural de Guinea, por casarse con María Francisca, negra, libre, viuda de Manuel Ximénez, negro libre sepultado en el «...*patio*...» de la iglesia de San Román, en Campeche.²⁴⁴ El tema refiere a la recomposición familiar, a sitio de enterramiento, pero también al desplazamiento de la gente libre. Sobre esto último, otro caso ya citado líneas antes, fue el realizado en noviembre de 1774 entre José María Salas, negro libre, de Inglaterra, y María Josepha Pérez, negra libre de Jamaica.²⁴⁵

Incluso, hubo matrimonios entre gente de ascendencia africana e hispana, aunque no de manera generalizada. El ejemplo se tiene en 1775, en el casamiento del pardo Joseph Socovio, natural y vecino de Mérida, con la española doña Petrona de Aguilar, nacida y residente de esa misma ciudad; en este caso el acta fue precedida de testimonios del parecer de la novia y de sus padres.²⁴⁶ Este enlace puede ser visto para el pardo como estrategia de ascenso social, sin dejar de considerar la posibilidad de que tuviese recursos económicos, mayores que la desposada.

La única particularidad que es notoria hacia los grupos es una medida de control por parte de los religiosos para el buen orden de la administración de los sacramentos, de la evangelización y de la recaudación de tributos que comienza a partir de 1582, al denominar curas beneficiados para los diversos contingentes, pues antes de la primera fecha todos los matrimonios eran oficiados por el chantre o el cura de la catedral. A partir del año señalado aparecen distintos fieles adscritos a una persona beneficiada; así, para diciembre de 1582 el padre Francisco de la Huerta

²⁴¹ Aguirre, 1984: 99-148.

²⁴² Piqueras, 2016: 122-124.

²⁴³ AHAY, JM, Mat. Lib. 1, f. 7 r.

²⁴⁴ AHAY, JM. Mat. Lib. 9, 1765-1775, f. 184.

²⁴⁵ AHAY, JM, Mat. Lib. 1, fs. 9.

²⁴⁶ AHAY, JM. Mat. 1768-1775, f. 219v.

se inscribe como «cura de los indios»,²⁴⁷ posteriormente se da el de «cura de los mexicanos»,²⁴⁸ para 1583 se registra a Francisco Domínguez como «cura de los negros»,²⁴⁹ en 1590 el padre Cristóbal Manrique firma como «cura de los naturales de Santiago y Santa Lucía y de los Morenos»,²⁵⁰ y cuatro años más tarde Antonio Leme es señalado como «cura de los españoles». ²⁵¹ A pesar de esa segmentación, los curas responsables no siempre eran los que casaban a su gente, lo que, al parecer, no era una medida rígida.

Sobre las actividades de la gente africana y sus descendientes

Entre los oficios desempeñados por los africanos en Mérida, además del servicio doméstico, se encuentran el de cochero, sastre, curtidor de pieles, tendero o herrero, albañiles, cocineros, carpinteros o vendedores, los cuales pudieron ser en beneficio del amo o en el propio, usando el dinero obtenido para alcanzar su manumisión o la de otra persona.²⁵² En los registros del sagrario encontramos otros adiestramientos desempeñados como el de Gerónimo, «...*mulato espadero...*» (1567),²⁵³ el de Francisco Pérez, «...*mulato zapatero...*» (1589),²⁵⁴ y el de «...*pregone-ro...*», (1603), de Luis.²⁵⁵

Aunque se ha adelantado que la incorporación de los pardos libres a las milicias se dio desde las últimas décadas del siglo XVII,²⁵⁶ cabe señalar que algunos de ellos alcanzaron cierto estatus de importancia, o sea, no todo fue un mundo de esclavitud o penurias económicas para algunas personas de ascendencia africana. Por ejemplo, entre los más destacados se señala a Lázaro del Canto, capitán, quien casi pasaba por español en Mérida debido a sus nexos comerciales y económicos; y a Eugenio de Acosta, que pasó de ser esclavo del capitán Joseph de Acosta a convertirse en capitán de una milicia parda en Campeche, fue poseedor de numerosas mulas, de un esclavizado, además de que a su muerte legó dinero para la parroquia de negros de Mérida.²⁵⁷

Otros pardos con movilidad social fueron: el capitán Clemente Acevedo, y el también capitán Diego González, quien gozó de fortuna económica como comerciante y terrateniente urbano

²⁴⁷ AHAY. Sagrario, Mat. Lib. 1, f. 137, 16 de diciembre de 1582.

²⁴⁸ AHAY. Sagrario, Mat. Lib. 1, f. 137v., 12 de enero de 1583.

²⁴⁹ AHAY. Sagrario, Mat. Lib. 1, f. 138v., 12 de mayo de 1583.

²⁵⁰ AHAY. Sagrario, Mat. Lib. 1, f. 162, 30 de septiembre de 1590.

²⁵¹ AHAY. Sagrario, Mat. Lib. 1, f. 171v., 19 de junio de 1594.

²⁵² Fernández y Negroe, 1995: 49-50; Restall, 2009: 121; Peón, 1985: 119.

²⁵³ AHAY. Sagrario, Mat. Lib. 1, f. 102. 1 de marzo de 1567.

²⁵⁴ AHAY. Sagrario, Mat. Lib. 1, f. 157. 24 de julio de 1589.

²⁵⁵ AHAY. Sagrario, Mat. Lib. 1, f. 156. 4 de mayo de 1603

²⁵⁶ Fernández y Negroe, 1995: 18; Campos, 2005: 87.

²⁵⁷ Testamento del Capitán Eugenio Acosta, 12 de abril de 1690, AGEY. Fondo Notarial, CD 1, fs. 222-226.

de la capital. Estas personas supieron aprovechar la milicia como estrategia de ascenso, asunto que la élite yucateca no vio con agrado.²⁵⁸

A fines del siglo XVIII, los oficios a los que mayormente se dedicaban los afrodescendientes en la capital de la provincia, de acuerdo con su proporción, continuaban siendo: zapateros, curtidores, herreros, sastres y labradores, además de la milicia. De los hombres de las armas, a fines del siglo XVIII muchos eran herreros (quizá por las numerosas carretas y carruajes para el comercio y el transporte), la mayoría en Mérida, aunque también se dedicaban a la barbería. Asimismo, se les encuentra involucrados en todas las actividades de construcción y edificación, desde la centuria anterior.²⁵⁹

A pesar de que no se menciona en el listado de oficios, el pardo Ignacio Matos destaca como ebanista maestro para la década de 1770. Ignacio nació en Mérida y fue hijo de Antonio Matos y Ana Trujeque, ambos pardos, y contrajo matrimonio con la mestiza Ana Ávila en la iglesia del Dulce Nombre de Jesús, en septiembre 6 de 1773.²⁶⁰ Millet lo ubica como uno de los más reconocidos maestros de Mérida en cuanto al trabajo de la madera, actividad que le llevó a realizar obras en las iglesias de Maxcanú, Tecoh, Valladolid y Halachó, entre 1770 y 1777. Agrega que, «...el trabajo de Matos consistía en tallar las columnas, molduras, nichos, doseles y otros elementos decorativos con los cuales se armaban los nuevos retablos y luego procedía a pintarlos y dorarlos...».²⁶¹

A la par con los libres también coincidían otros esclavizados: los llamados propiedad del rey, con seguridad presentes desde el siglo XVI. Por lo general ese tipo de mano de obra era destinada a la construcción de obras públicas; en el caso de Mérida su mención es escasa.²⁶² No obstante, para 1801 el Intendente hizo hincapié en los seis «...esclavos del rey...» existentes en la ciudad y de su probable destino a otros sitios de mayor necesidad de ellos.²⁶³ Aunque no se les mencionó en las obras públicas realizadas en la capital, su fuerza de trabajo debió ser partícipe, junto con la de otros esclavizados, libres e indígenas.

En el caso de los hombres afros enrolados en las armas, para la primera década del siglo XIX, el gobernador Benito Pérez Valdelomar señalaba «...Que la Alameda de esta Capital, único paseo

²⁵⁸ Restall, 2009: 175.

²⁵⁹ Restall, 2009: 120-122.

²⁶⁰ AHAY. JM. Mat. Lib. 9, f. 123. Septiembre 3 de 1773.

²⁶¹ Millet, 2022: 12-16. Este investigador opina que el aprendizaje de Matos en cuanto al conocimiento y tallado de los retablos con columnas estípites, quizá fue con algún maestro venido de la ciudad de México para la realización del retablo de la catedral de Mérida, el cual se terminó en 1762 (Millet, 2022: 16-17).

²⁶² En el capítulo siguiente se habla de esos esclavizados, aunque su procedencia y destino fue diferente. En algunos casos, la designación como propiedad del rey fue efímera pues en seguida se vendieron.

²⁶³ «El Intendente de Yucatán sobre destino de seis negros esclavos del rey existentes allí.» Mérida, Yucatán, 1801. AGN. Marina, vol. 156, exp. 5, fs. 171-175.

público que sirve de recreo a sus habitantes...», se aprovechaba de escenario para los Cuerpos de Milicias Disciplinadas Blancas y de Pardos que en los días feriados ofrecían recitales de música.²⁶⁴ Ello denota que los hombres de armas cultivaban también cierta área de las artes a la vez que era oportunidad de hacer notoria su presencia en la vida social, pero sin sobrepasar los límites culturales impuestos por la sociedad.

Por otra parte, en cuanto a las mujeres, si bien no se cuenta con información detallada de sus actividades, más allá de las apuntadas, cabe indicar un papel de interés que desempeñaron en las prácticas mágicas amorosas o de hechicería sexual, mezclando elementos culturales europeos, indígenas y africanos. Un caso de los registrados en Mérida fue el de María Maldonado, quien, para conquistar a un hombre, recibió de la negra libre Úrsula un frasco de agua con flores que derramó en la puerta de la casa del sujeto pretendido; o el caso de Micaela Montejo,²⁶⁵ o el de Leonor, la negra bruja que volaba.²⁶⁶ Los expedientes existentes sobre el tema llevan a pensar que la práctica de la hechicería amorosa y la sanación formaron parte de la cultura popular ampliamente compartida por los residentes de Mérida, en la cual la mujer afrodescendiente jugó un papel relevante, además que posibilitó las complicidades entre las indígenas curanderas, las hechiceras mulatas y la fémina española.²⁶⁷ Aunque el tema fue dominado por mujeres, también hubo algunos hombres que se vieron involucrados en ese tema, como el suscitado en 1758 con el mulato Bonifacio Bote, detenido por sospecha de practicar la hechicería.²⁶⁸ Esas acciones pueden ser vistas como formas de resistencia o parte de un bagaje cultural imbuido con el ámbito local.

Otras actividades de las mujeres fueron fungir como amas de leche y cuidadoras de infantes.

En este capítulo se ha hecho énfasis en la presencia de los africanos y sus descendientes en el antiguo Mayab, en el primer hombre de ese origen que llegó con el conquistador Hernán Cortés a la isla de Cozumel en 1519, así como en su innegable presencia entre la gente del también conquistador Francisco de Montejo, y durante la fundación de la Mérida novohispana. Las historias presentadas en las anteriores líneas obligan a dejar a un lado el binomio español-indígena como génesis de la sociedad colonial meridana desde tiempos tempranos y se presenta a la

²⁶⁴ «Carta del gobernador Benito Pérez Valdelomar a la Real Audiencia de México». 13 de mayo de 1811. AGN. Civil, vol. 1628, exp. 2, f. 24.

²⁶⁵ Restall, 2009: 145, 247-277. Ver también Apéndice F; Miranda, 2018: 95.

²⁶⁶ «Testificación contra Leonor, negra bruja que volaba». AGN. Inquisición, vol. 316, exp. 35, fs. 514-521; Quiñones, 2020: 36-41.

²⁶⁷ Restall, 2009: 267. Ver por igual Gutiérrez Peraza, 2021.

²⁶⁸ «El señor Inquisidor fiscal del santo Oficio de México, contra Bonifacio Bote, mulato del barrio de San Cristóbal, por sospechas de hechicero». 1758. AGN. Inquisición, vol. 1241, exp. 24.

gente de raíz africana como parte integrante de ese proceso sociocultural y económico, lo que significó a la vez su entrada a la esfera mercantil española. Matrimonios entre personas de África y de ese origen, con mujeres del pueblo maya de la Península de Yucatán, fue el inicio de un intercambio biológico y cultural que continuó con otras diversas mezclas, originando calidades o castas con un desarrollo dinámico de construcción, cambio y afirmación de identidades diversas presentes en la cotidianeidad de la vida meridana virreinal.

El análisis permite replantear la comprensión del paisaje social novohispano, evidenciando que la Mérida colonial fue multiétnica y menos segregada de lo que plantean los modelos tradicionales. Al incorporar al elemento africano, se complejiza la dicotomía español-indígena y se reconocen los múltiples agentes que configuraron las identidades coloniales. Asimismo, se evidencia la compleja interacción entre españoles, mayas y africanos, marcada por procesos de mestizaje, movilidad social y resistencias.

Capítulo II

Las sedes religiosas de los afrodescendientes en Mérida

En esta parte del libro se pretende mostrar al lector un importante tema de la historia recuperada de las personas con origen africano en Mérida, y que resulta fundamental para comprender su prolongada estadía en la ciudad. Aquí se presentan los espacios de administración y de culto destinados a los «...*negros y mulatos de la Ciudad...*», desde el siglo XVI hasta 1822, cuando se cerró su parroquia por disposición de don Melchor Álvarez, representante del gobierno imperial en la provincia decretando la desaparición de las castas y la clausura de la parroquia e iglesia del Santo Nombre de Jesús.²⁶⁹ Esos espacios fueron también lugares de autoidentidad y negociación.

Parroquia e iglesias de la comunidad en la ciudad

Desde hace décadas, varios estudiosos mexicanos y foráneos han dedicado tiempo a la investigación acerca de la presencia de los negros y sus diversas calidades en la Península de Yucatán, destacando entre ellos Redondo,²⁷⁰ Fernández y Negroe,²⁷¹ Campos,²⁷² Restall,²⁷³ Tiesler y Zabala,²⁷⁴ y Victoria,²⁷⁵ la mayoría citados anteriormente. A pesar del esfuerzo que cubre varias aristas, aún existen lagunas informativas, inexactitudes y dudas en torno a su iglesia y parroquia, así como de sus traslados y del culto que profesaban. Un progreso destacado lo ofreció Victoria hace unos años al refutar la postura del historiador Rubio Mañé, la cual se consideraba válida desde mediados del siglo XX, en torno a que Santa Lucía fue barrio de negros

²⁶⁹ «Bando de Don Melchor Álvarez», Octubre 7 de 1822, AGN. Justicia Eclesiástica, t. 6, exp. 6, f. 124.

²⁷⁰ Redondo, 1994.

²⁷¹ Fernández y Negroe, 1995.

²⁷² Campos, 2005.

²⁷³ Restall, 2009.

²⁷⁴ Tiesler y Zabala, 2012.

²⁷⁵ Victoria, 2014a; 2024.

y mulatos desde el siglo XVI y que su iglesia o ermita era sitio de culto para aquellos.²⁷⁶ Con base en la documentación del sagrario, el primer enlace de ese tipo en aquella «ermita»,²⁷⁷ tal como se le denominaba, fue el de Francisco, mulato libre, con la maya de nombre Juana, efectuada el 4 de marzo de 1642, no antes, como opinaba Rubio.²⁷⁸ La propuesta se complementa, como se ha adelantado, con la idea de que la población en estado de esclavitud y libre del periodo de 1542 a 1620-1650 (o más) habitaba en los solares de los vecinos españoles, en la parte principal o el centro de la ciudad y no en el pueblo de indios de Santa Lucía, asunto que hemos apuntado líneas previas.²⁷⁹

En cuanto las incertidumbres antes mencionadas, los objetivos en este capítulo son mostrar y examinar los sitios reservados a la administración y religiosidad de los africanos y sus descendientes en Mérida. Partimos de la idea de que, durante la vida colonial, tres fueron los sitios consecutivos para la administración del componente africano, localizados en el espacio «intramuros» de la ciudad,²⁸⁰ con lo que se facilitaba la gestión de aquella población por parte de las autoridades.

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 los «...amos, *la hagan oír* [la misa] *a sus criados y esclavos...*», quienes acudían con los hispanos a los templos.²⁸¹

El compartir el culto a unas imágenes y la pertenencia a una cofradía,²⁸² entre individuos de origen africano y españoles o criollos, como se verá más adelante, reconoce la existencia de

²⁷⁶ Rubio, 1943b: 18. Campos (2018: 1126-1127) señala que el matrimonio del 24 de julio de 1589 entre dos indígenas de Santa Lucía, en el cual los padrinos fueron un mulato y una mulata, ambos esclavos de Juan Argaiz, «...indica la vecindad afro-maya en el pueblo indígena de Santa Lucía...». Para reforzar su postura, también apunta el caso de dos morenos de Gerónimo de Castro que apadrinaron un enlace entre dos indígenas de Santa Lucía, suscitado el 13 de junio de 1590. La idea carece de fundamento pues no hay datos acerca de que los mentados padrinos viviesen ahí; es más probable que lo hicieran en casa de Argaiz y Castro, respectivamente, quien vivía en el centro. El 3 de junio de 1682, en Santa Lucía contrajo nupcias el gobernador Guillén de las Casas y es poco probable que la autoridad fuese a casarse a una iglesia de gente esclavizada (AHAY. Sagrario, M. 1567-1610, vol. 1, f. 9v).

²⁷⁷ La definición de «ermita» que se encuentra en el *Tesoro de la lengua española, o castellana*, de Sebastián de Covarrubias, de 1611, dice: «pequeño receptáculo con un apartado a modo de oratorio y una capillita para orar, y un estrecho rincón para recogerse el que vive en ella, al cual llamamos ermitaño» (Covarrubias, 1611: 360). Para tiempos posteriores, en el *Diccionario de Autoridades* de 1732 encontramos similar definición de ermita: «Edificio pequeño a modo de Capilla u Oratorio con su altar, en el cual suele haber un apartado o cuarto para recogerse el que vive en ella y la cuida» (<https://apps2.rae.es/DA.html>).

²⁷⁸ AHAY. Sagrario, Mat. Lib. 2, f.24.

²⁷⁹ Victoria, 2014a. Por igual, la historiadora Espejo (1974: 171), indica que fue hasta mediados del siglo XVII en que se efectuaron matrimonios de gente africana y afrodescendiente en esa iglesia.

²⁸⁰ Mérida no contó con muralla pétrea, pero fue común señalar el espacio central como «intramuros». Esto ha sido causa de confusiones, como la de Marchena (2001: 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.

²⁸¹ Galván, 1859:140.

²⁸² 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

relaciones entre esos dos grupos en Mérida no sujetas a fuertes confrontaciones -al menos documentadas-, y de una esclavitud laxa si se le compara con otras regiones novohispanas.²⁸³ Esta situación se originó no solo por la característica de ser una sociedad con esclavizados, no esclavista²⁸⁴ y también por la aparente buena conducta de los negros y mulatos -al menos en Mérida- acatando las prescripciones de la religión establecida, sin olvidar el control de los españoles que supieron ejercerlo sin la aparente provocación, a pesar de que, como Vila apunta, los indígenas preocuparon más a la Iglesia que el grupo de origen africano.²⁸⁵ Hasta ahora no se ha detectado en documentos problemas o disturbios de esa gente en la ciudad, salvo la huida de algunos esclavizados en el siglo XVI, indicado previamente.²⁸⁶ No obstante, para la segunda mitad del siglo XVIII hay condenas de pardos y negros libres en los inventarios de procesos judiciales (robo, asalto, asesinato) en Mérida y distritos circundantes.²⁸⁷ Existen también algunas quejas de mal trato hacia los esclavizados por parte de algún poseedor.²⁸⁸

Un primer espacio: el sagrario-catedral

Después de la fundación de la ciudad en 1542, el espacio que fungió en ese entonces como templo de Mérida fue una casa de paja y madera levantada por los mayas acorde con sus técnicas y conocimientos constructivos.²⁸⁹ En la década siguiente, para 1555 el encomendero Francisco de Bracamonte le escribió al rey, en nombre de la ciudad, dando relación de que «...*la iglesia de ella tiene muy gran necesidad de ser reparada porque es de paja y está en peligro...*».²⁹⁰ La orden para suplantar la estructura de paja por una de piedra, al parecer, llegó seis años más tarde.²⁹¹ En la década de 1580, el franciscano Antonio de Ciudad Real señalaba al soberano que, debido a que la catedral no se había concluido, el vecindario de la ciudad compuesto por trescientos españo-

solidaridad ante problemas de los miembros...», manifestada, a la vez, durante actividades religiosas, entierros y misas para los fallecidos del grupo (Luna, 2017: 33).

²⁸³ Restall, 2009; Zabala, 2012; Victoria y Sánchez, 2015; Piqueras, 2012.

²⁸⁴ Restall, 2009.

²⁸⁵ Vila, 2000: 199-200. A pesar de la aparente buena religiosidad católica de los afros en la ciudad, Vila señala que la evangelización de las distintas calidades o castas, 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 (199-200).

²⁸⁶ Molina, 1904: 4-6; Fernández y Negroe, 1995: 5.

²⁸⁷ Restall, 2009: 183.

²⁸⁸ «Esclavo. Sobre malos tratos que dio Sebastián Betancourt a un negro esclavo». Mérida, 8 de mayo de 1795. AGEY. Colonial, Reales Cédulas, caja 22, vol.1, exp. 45, CD. 22.

²⁸⁹ Gutiérrez Romero, 2024: 6; Comunicación personal del Mtro. Ángel Gutiérrez, 11/01/2025. Gutiérrez es un destacado historiador e investigador de ese espacio religioso.

²⁹⁰ «Real cédula al alcalde mayor de la provincia de Yucatán tratando de las maneras en que se debe repartir la costa de reparar la iglesia de Mérida». Valladolid, 18 de febrero de 1555 (Scholes y Menéndez 1936, I: 59).

²⁹¹ «Real cédula al alcalde mayor de Yucatán sobre hacer la iglesia catedral de Yucatán». Madrid, 31 de agosto de 1561 (Scholes y Menéndez 1936, II: 9).

les, se tenía que reunir en una construcción al estilo indígena, de materiales perecederos, para escuchar la liturgia, aunque la imagen del Santísimo lo resguardaba, por el posible problema de incendio, en la capilla del hospital, bajo la advocación de Nuestra Señora del Rosario.²⁹²

La construcción de la catedral va de 1562 a 1599, aunque sus bóvedas se cerraron en 1587.²⁹³ En el interior de este espacio estaban incluidas las actividades relacionadas con la muerte, de tal forma que en el interior de ese inmueble tenían descanso eterno los españoles, ubicados de acuerdo con su estatus, riqueza y pago correspondiente,²⁹⁴ y, afuera, en el terreno del atrio se enterraba a los indígenas, gente de sangre africana y mestizos.²⁹⁵

A pesar de esa idea, para tiempo posterior hubo casos que rompieron las normas ya que fueron enterradas y enterrados en la catedral a pesar de no ser de origen español, sino mestizo, por ejemplo: Juana de Sosa, criada en casa de don Francisco Chamigo, (1639)²⁹⁶ Gervasio Blas, sin más datos legibles,²⁹⁷ una criada de don Simón Fernández, (1648).²⁹⁸ María de Santiago, sin datos legibles, (1641)²⁹⁹ Leonor de los Ángeles, (1643)³⁰⁰ y María de Ancona, (1660) criada del teniente de la catedral.³⁰¹ El caso de una parda inhumada en ese templo es el de Magdalena de la Ribera, viuda del español don Servando Trejo, acaecida el 6 de julio de 1641.³⁰² En esas excepciones los ahí inhumados tuvieron alguna relación con el sector español, sean criadas y criados que lograron tejer lazos de afecto, cuando no de esposa como fue el caso de la parda de la Ribera.

Después de la fundación de la ciudad en 1542, el espacio que fungió en ese entonces como templo de Mérida fue una casa de paja y madera levantada por los mayas acorde con sus técnicas y conocimientos constructivos.³⁰³ En la década siguiente, para 1555 el encomendero Francisco de Bracamonte le escribió al rey, en nombre de la ciudad, dando relación de que «...la iglesia de ella tiene muy gran necesidad de ser reparada porque es de paja y está en peligro...».³⁰⁴ La orden para

²⁹² Ciudad Real, 1976, II: 339-340; Scholes y «Real cédula al alcalde mayor de la provincia de Yucatán tratando de la manera en que se debe de repartir la costa de reparar la iglesia de Mérida». Valladolid, 18 de febrero de 1555, Menéndez, 1936, I: 59

²⁹³ Bretos, 2013: 71, 88-89. Este mismo autor opina que ese espacio estaba en condiciones de ser utilizado «...en algún momento entre 1598 y 1603...» (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: 210-211).

²⁹⁴ Medina, 2018: 205-220.

²⁹⁵ Sobre esos entierros, ver Tiesler, Zabala y Peña (2003: 29-40). A pesar de que no se han hecho excavaciones más amplias en ese terreno, es de suponer que ahí se daba sepultura al tercer grupo social administrado en el recinto religioso.

²⁹⁶ AHAY. Sagrario. Def. Lib. 1, f. 3(1639-1660) (30 de abril de 1639)).

²⁹⁷ AHAY. Sagrario. Def. Lib. 1, f. 2v (1639-1660) (26 de abril de 1639).

²⁹⁸ AHAY. Sagrario. Def. Lib. 1, f. 43v. (1639-1660) (Febrero de 1648).

²⁹⁹ AHAY. Sagrario. Def. Lib. 1, f. 14 (1639-1660) (2 de julio de 1641).

³⁰⁰ AHAY. Sagrario. Def. Lib. 1, f. 17v. (1639-1660) (9 de julio de 1643).

³⁰¹ AHAY. Sagrario. Def. Lib.1 (1639-1660). (28 de diciembre de 1660).

³⁰² AHAY. Sagrario. Def. Lib. 1, f. 14. (1639-1660) (6 de julio de 1641).

³⁰³ Gutiérrez Romero, 2024: 6; Comunicación personal del Mtro. Ángel Gutiérrez, 11/01/2025. Gutiérrez es un destacado historiador e investigador de ese espacio religioso.

³⁰⁴ «Real cédula al alcalde mayor de la provincia de Yucatán tratando de las maneras en que se debe repartir la costa de reparar la iglesia de Mérida». Valladolid, 18 de febrero de 1555 (Scholes y Menéndez 1936, I: 59).

suplantar la estructura de paja por una de piedra, al parecer, llegó seis años más tarde.³⁰⁵ En la década de 1580, el franciscano Antonio de Ciudad Real señalaba al soberano que, debido a que la catedral no se había concluido, el vecindario de la ciudad compuesto por trescientos españoles, se tenía que reunir en una construcción al estilo indígena, de materiales perecederos, para escuchar la liturgia, aunque la imagen del Santísimo lo resguardaba, por el posible problema de incendio, en la capilla del hospital, bajo la advocación de Nuestra Señora del Rosario.³⁰⁶

Años después, no obstante que la obra catedralicia estaba en marcha, pero inconclusa, el 6 de enero de 1582, fray Gregorio de Montalvo informaba al soberano español de la existencia de cinco cofradías de fieles en ese espacio religioso, entre ellas la del Santo Nombre de Jesús. A pesar de que se omite apuntar quiénes eran los participantes, es posible que haya sido la hermandad de los africanos, de acuerdo con la información que se señalará más adelante.³⁰⁷ Su temprana presencia en ese espacio no resulta extraño, ya que la cristianización era una forma dócil de incorporar a los africanos y sus descendientes al sistema productivo español (en el campo o en la ciudad), pues al integrarlos a la religión se les enseñaba la aceptación de su condición.³⁰⁸

El religioso Francisco de Cárdenas Valencia apuntaba en 1639 la existencia de tres curatos en catedral: uno de españoles, con dos curas beneficiados y tres cofradías; uno para la administración de los negros y mulatos, esclavizados y libres, y otro para los indígenas criados y domésticos. En relación a los africanos indicó:

*«...Tiene este beneficio para su administración asignada una capilla³⁰⁹ [de las diez que menciona] que es la última de las que están al lado del Evangelio,³¹⁰ con advocación del Santísimo Nombre de Jesús,³¹¹ cuya cofradía está allí fundada con autoridad de los señores obispos. Esta cofradía se sustenta 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...».*³¹² (Ilustración 5)

³⁰⁵ «Real cédula al alcalde mayor de Yucatán sobre hacer la iglesia catedral de Yucatán». Madrid, 31 de agosto de 1561 (Scholes y Menéndez 1936, II: 9).

³⁰⁶ Ciudad Real, 1976, II: 339-340; Scholes y «Real cédula al alcalde mayor de la provincia de Yucatán tratando de la manera en que se debe de repartir la costa de reparar la iglesia de Mérida». Valladolid, 18 de febrero de 1555, Menéndez, 1936, I: 59.

³⁰⁷ Scholes y Menéndez, 1936, II: 90. Sobre las cofradías en Yucatán, véase Restall (2009: 236-238).

³⁰⁸ Vila, 2000: 191. 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 acarrea, con miras a asegurar un buen comportamiento (Vila, 2000: 191).

³⁰⁹ Estas capillas consistían en retablos, y no debe confundirse con construcciones adjuntas al edificio de la catedral.

³¹⁰ 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.

³¹¹ Ese nombre es importante para los franciscanos ya que otorga a los predicadores la claridad y validez de su mensaje; para 1630 el Papa Clemente VII concedió a la Orden Franciscana la celebración del Oficio del Santísimo Nombre de Jesús, cuyo monograma IHS también se identifica, entre otras, con la abreviatura latina de la frase: *Iesus Hominum Salvator* [Jesús, Salvador de los hombres] <https://rinconliturgico.blogspot.com/2014/01/el-santisimo-nombre-de-jesus.html#:~:text=https://www.sfrancisco.es/post/el-santo-nombre-de-jes%C3%BAAs> Esta capilla no debe confundirse con su homóloga existente en tiempos novohispanos en el convento franciscano de Mérida, más conocida como de San Martín, en referencia a sus bienhechores de ese apellido (Cárdenas, 1937: 52-53).

³¹² Cárdenas, 1937: 50.

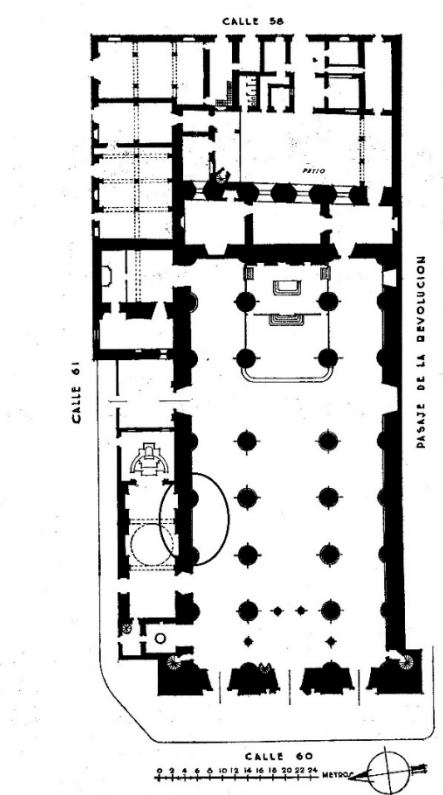


Ilustración 5. Planta de la catedral de Mérida. Por el costado norte de la construcción, en el pasillo del Evangelio, se localizaba la capilla del Santo Nombre de Jesús. Fuente: Fernández (1945, I: 406), modificado.

El apuntamiento de Cárdenas Valencia al respecto de los cófrades de la señalada hermandad, sin duda la misma de 1582, no es clara en cuanto a si ambos grupos estaban en la fraternidad del Santo Nombre de Jesús; sin embargo, los datos que se presentan líneas siguientes aclaran que negros y mulatos, españoles y criollos, eran miembros de aquella asociación.³¹³

Cabe apuntar que, tiempo después de concluida la catedral, posiblemente el sagrario se ubicó en un añadido al costado sur de la edificación, y que luego fue conocido como capilla de San

³¹³ Restall, 2009: 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 convento de Mérida. Sin embargo, Cárdenas (1937: 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 (1984: 60-61), era una forma de expresar poder y riqueza; los «amos» caminaban primero, la esposa detrás, y todo su séquito de servicio los seguía. Mientras más elevado era el número de negros que seguían al esclavista, tanto más se cotizaban sus riquezas.

José, hoy desaparecido.³¹⁴ Dada esa relación espacial se denomina en estas líneas al conjunto como sagrario-catedral.

En referencia a la denominación de la parroquia y cofradía, a la par con la importancia del Santo Nombre de Jesús para los franciscanos, cierta relación pudo tener el mandamiento emitido en 1572 por el arzobispo de Sevilla, Cristóbal de Rojas y Sandoval, a sus curas, vicarios, clérigos y capellanes de aquella jurisdicción andaluza 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).³¹⁵ 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, y mandó fundar hermandades que tuviesen como titular el Santo o Dulce Nombre de Jesús.³¹⁶ Ese mandato se debió extender 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 en otras partes, sino de un promotor ajeno al grupo.³¹⁷

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 no, 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.³¹⁸

No resulta raro encontrar la participación de diversos grupos sociales disímiles en las cofradías de América hispana, a pesar de que, como apunta Gutiérrez Azopardo,³¹⁹ 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 orgullo.³²⁰ Las cosas fueron cambiando

³¹⁴ Gutiérrez Romero, 2024: 6.

³¹⁵ «...En un régimen de cristiandad, la blasfemia es negación de la propia sociedad, de la propia Iglesia y supone, por tanto, estar al margen de ella o en alguna manera excomulgado...» (Romero, 2017: 239).

³¹⁶ Roda, 2016: 241; Romero, 2017: 142.

³¹⁷ En Campeche, la iglesia para el componente africano también tuvo ese nombre (AGI. MP, México, 57 [1658], lo mismo que en Colima (López, s/f: 5), solo por citar dos casos novohispanos.

³¹⁸ Roselló, 2000; Vila, 2000; Germeten, 2006; Restall, 2009; Castañeda y Velázquez, 2012; Luna, 2017.

³¹⁹ Gutiérrez Azopardo, 2008.

³²⁰ Masferrer (2011: 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.

con el paso del tiempo, aunque tampoco el proceso fue homogéneo. De acuerdo con Germeten, para el siglo XVIII, las cofradías de africanos y sus calidades se fueron hispanizando por la integración de otros sectores.³²¹

En el apuntamiento de Cárdenas Valencia de 1639 se trasluce que esa hermandad tuvo un carácter abierto,³²² puesto que admitía gente no propia de un solo grupo social. Otro caso en Yucatán se notifica en la población de Valladolid, donde existía una agrupación que incluía blancos, negros e indios.³²³

Gutiérrez 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 algunos de los participantes de origen africano de la cofradía tuvieron cierta capacidad de aportación, «...como los esclavos domésticos, jornaleros o conocedores de algún oficio debido a que eran los únicos con algún tiempo libre y con recursos [...] para dedicarse activamente a estas prácticas religiosas...».³²⁴

En la cofradía apuntada en estas líneas, los españoles contribuían mayoritariamente con los gastos y donaciones. Ejemplo de la presencia de aquellos en la hermandad del Santo Nombre de Jesús lo da el acaudalado encomendero y regidor don Martín de Palomar, quien testó 50 pesos a favor de esa agrupación, de la que era partícipe entre otras cofradías de Mérida, el 31 de diciembre de 1611. A pesar de la mención, existe la duda al señalarse que también legaba otros 20 pesos «...a la cofradía de los Morenos...». El acaudalado vecino anotó en su testamento la posesión de ocho esclavizados y dos mulatas y un mulato libre.³²⁵

A pesar de que no se pretende abordar el tema de las cofradías señaladas, se advierte que no se conoce gran parte de su historia por la inexistencia de fuentes documentales.³²⁶ No obstante, cabe pensar que, debido a las acciones diversas que se buscaban por medio de esas organizaciones, y por ser la del Santo Nombre de Jesús la única en la ciudad conformada en mayor proporción por gente de ascendencia africana, sin duda que en la toma de algunas decisiones se

³²¹ Germeten, 2006.

³²² Cruz (2013: 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.

³²³ Restall, 2009: 237.

³²⁴ Gutiérrez Azopardo, 2008.

³²⁵ Patrón y González, 2010: 210-211. 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. Se desconoce si la capilla homónima del Santo Nombre de Jesús en el convento franciscano contó con una cofradía, por ello se señala la duda del por qué otorgar recursos, al parecer, a una misma agrupación.

³²⁶ El incendio ocurrido en la segunda década del siglo XIX en la sede de la parroquia de negros y mulatos pudo destruir parte del material documental sobre ellas, AGEY. Colonial, Varios, caja 32, vol. 1, exp. 29.

dieron contrapunteos, rencillas y negociaciones con los cófrades españoles o criollos 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 dos de matrimonios para ese grupo, sito aún en la catedral (hoy denominado libro de Jesús María).³²⁷ Se apuntaba que correspondía a los «...*Negros y Mulatos de la esta [sic] Ciudad...*», y que se hizo por erogación de la cofradía por medio del «...*Alférez Melchor de la Cámara...*», su mayordomo en turno.³²⁸

Al hacer referencia a un libro propio de una porción de la sociedad —negros y mulatos—, con seguridad se trata de la cofradía del Santo Nombre de Jesús. Se subraya que los españoles seguían siendo partícipes de esa fraternidad, a pesar de que el componente africano seguía aparentemente con el control, 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,³²⁹ el caso de De la Cámara fue temprano, y con rapidez alcanzó a obtener el grado de alférez, pues ya en 1671 se le menciona con un rango militar equivalente al de subteniente.³³⁰

En el documento de bautizo del hijo del mayordomo De la Cámara se apunta que el niño Thomas Casimiro, hijo legítimo «...*del Alférez Melchor de la Cámara y de María Pérez...*» recibía el sacramento el 28 de marzo de 1671.³³¹ En ese libro, sin título, se registraron algunos hijos de indígenas, pardos, mulatos, e incluso de una niña española en el que se omitió el nombre de los padres.³³² Del alférez no se indica casta o calidad alguna, ni se antepuso el título de Don; sin embargo, el nombre asignado al menor, Casimiro, pudiese develarlo como pardo, ya que en aquel tiempo tal nombre era más común para la gente de raíz africana que para los de origen hispano.

De regreso a la narración de la presencia africana en la catedral, el libro primero de Jesús María (segundo del sagrario) abarca de 1612 a 1665, y señala en su portada que era el «...*Libro de casamientos de mulatos y negros...*». ³³³ (Ilustración 6).

³²⁷ La primera vez que se indica el nombre de Jesús María para la iglesia erigida en 1686, fue en 1808, (Victoria y Grosjean, 2021: 62). Con el tiempo, la clasificación de los libros sacramentales también cambió, en consecuencia, los libros de bautizos, matrimonios y defunciones de la época colonial catalogados como de Jesús María corresponden a negros, mulatos, morenos, pardos y chinos de la ciudad. Todas esas denominaciones aparecen en los libros. La última de ellas es rara. Al caso, véase Fernández y Negroe, 2005: 15, 28.

³²⁸ AHAY. JM. Mat. Lib. 2, portada. Acerca de ese apellido, ver el interesante comentario de la Dra. María Elisa Velázquez en el Prólogo a esta obra. Quizá en tiempos pasados, un pariente de este sujeto fue esclavizado o sirviente de doña Melchora de la Cámara, fallecida en 1644 (AHAY. Sagrario. Def. Lib. 1, f. 22v, (1639-1660) (14 de febrero de 1644).

³²⁹ Fernández y Negroe, 2005: 18; Restall, 2009.

³³⁰ Marchena, 1983: 74-75.

³³¹ «Acta de bautizo de Thomas Casimiro de la Cámara». Marzo 28 de 1671, AHAY. Sagrario, Bau. 1630-1671, vol. 10, f. 69.

³³² «Acta de bautizo de la niña española Juana». Febrero de 1632, AHAY, Sagrario, Bau., 1630-1671, vol. 10, f. 3.

³³³ AHAY. Sagrario, Mat. Lib. 1.

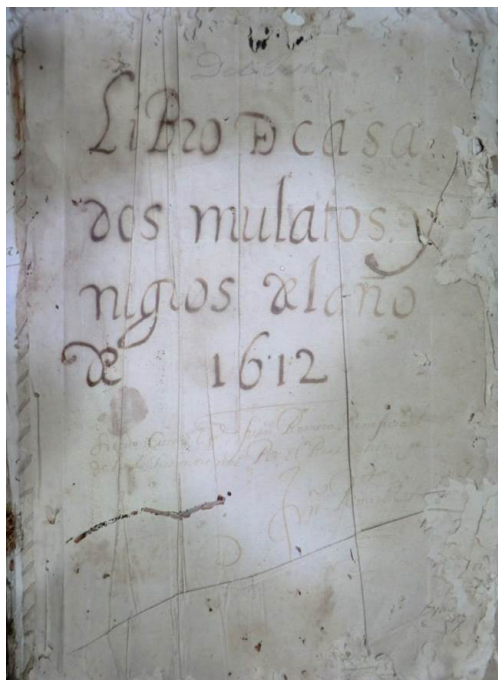


Ilustración 6. Portada del libro que indica los matrimonios de la gente de raíz africana (Fuente: AHAY. Sagrario, Mat. Lib. 1)

Se tiene 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.³³⁴ A pesar de la fecha temprana de la división en el registro de los matrimonios en Mérida, no sería hasta la segunda mitad del siglo XVII cuando se encargó de manera general a los párrocos del virreinato que abrieran libros de registro de bautizo, matrimonio y defunciones de acuerdo con los grupos sociales o calidades de su feligresía. La medida tenía la finalidad de ejercer mayor control por parte de la Iglesia y la Corona hacia la nueva sociedad novohispana que era, de hecho, diferenciada; 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.³³⁵

En el contexto de esa planeada separación, las autoridades religiosas y civiles pensaron en la salida de los africanos y sus descendientes de la catedral, lo que ocurrió en 1686, al concluirse la edificación *ex profeso* para ellos: la iglesia y parroquia del Santo Nombre de Jesús. El cambio debió de agradar al componente africano, ya que gozaría de mayor espacio exclusivo para ellos y sus actividades religiosas. Del mismo modo, el sector dominante también vio con buenos ojos

³³⁴ Victoria, 2015b: 155. 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.

³³⁵ Mellafe, 1964: 85; Gutiérrez Azopardo, 1983: 124-126; Gonzalbo, 2013: 62.

el traslado de aquella gente a otra iglesia, asunto que ellos debieron de promover por intereses propios, a la par del alza demográfica de los transferidos y las normas de separación estipuladas.

Acerca de la población con componente africano en esa ciudad, como se ha apuntado en el capítulo anterior, los cálculos no pasan de ser especulativos. En estas líneas se señalan de nuevo algunas cifras con la idea de mostrar el crecimiento numérico de ese grupo social en Mérida, previo a la construcción de la nueva iglesia. De tal manera, de 1567 a 1651, se indica 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).³³⁶

Segundo espacio: la nueva parroquia e iglesia del Santo Nombre de Jesús.

Al salir de la catedral, 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).³³⁷ Desde el inicio de la gestión del religioso hasta el fin de 1685, antes de inaugurarse la citada iglesia, se contabilizó un total de 63 casamientos en el correspondiente libro dos de Jesús María, propio de la gente de origen africano. De esos enlaces, los efectuados fuera de aquella sede, doce fueron realizados en la «...hermita [sic] de Santa Lucía...», seis de ellos efectuados en 1685;³³⁸ cuatro, en la ermita de San Juan; uno, en la iglesia de Santiago, y otro más, en el convento de las Monjas.³³⁹ Las autoridades religiosas permitían a esa población contraer matrimonio en otra sede, sobre todo si uno de los cónyuges era nativo del poblado o barrio. No obstante, el sagrario catedralicio continuó con el tema de su administración hasta enero de 1686.

Ha sido infructuosa la búsqueda de documentación acerca de la construcción de esta primera iglesia para africanos y sus descendientes en Mérida, levantada en tiempos de Cano Sandoval y de Juan Bruno Tello de Guzmán como gobernador (1683-1688).³⁴⁰ Únicamente se conoce lo

³³⁶ Fernández y Negroe, 2005: 28-35. Véase los cuadros que ahí se presentan.

³³⁷ Carrillo y Ancona, 1988, II: 606. Sandoval fue nombrado obispo de Yucatán en diciembre de 1682, «Provisión Obispado de Yucatán: Juan Cano Sandoval», Roma, 7 de diciembre de 1682, AGI. Patronato, leg. 6, No. 27.

³³⁸ Ya se ha señalado que la presencia de gente de ascendencia africana en esa iglesia se reporta hasta mediados del siglo XVII, (Espejo, 1974: 171).

³³⁹ AHAY. JM. Mat. Lib. 2; Victoria, 2014a. 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 AHAY. JM. Mat, Lib. 2, f. 40. Quizá esa visita también formó parte del proceso de traslado de ese grupo a su nueva sede.

³⁴⁰ En el documento «Méritos. Juan Bruno Tello de Guzmán», Febrero 20 de 1690, AGI. Indiferente, leg. 132, No. 138, u otro sobre su administración, no se menciona alguna referencia a la construcción de la iglesia. Al llegar como gobernador, Tello de Guzmán trajo consigo tres criados y un negro para su servicio, de acuerdo a la Real Cédula para el caso, «Juan Bruno Tello de Guzmán», Sevilla, julio de 1682. AGI. Contratación, 5445, No. 1, R. 40, f. 4r.

asentado por Carrillo y Ancona en cuanto que ese gobernante «...ayudó con su peculio para la construcción del templo...». ³⁴¹ Sin descartar que pudo ser por parte del clero secular ³⁴² o por un piadoso mecenas, o conjunción de recursos.

El nuevo espacio para los negros y las diversas calidades se abrió el 15 de enero de 1686, según consta en un registro del libro dos de Jesús María (1671-1716) que notifica la apertura de la parroquia e iglesia con el título del Santo Nombre de Jesús. ³⁴³

De tal forma, en la foja 43 se lee: «...Quince de enero de mil seiscientos y ochenta y seis. Estrenando la Iglesia y parroquia del Santo Nombre de Jesús [...] ³⁴⁴ casé a Matheo Velázquez, pardo, natural de esta ciudad y María Vivas, natural de esta ciudad...». ³⁴⁵ (Ilustración 7) Para 1698 se decía que la imagen principal o patrono en esa iglesia era la del Niño Jesús, con diadema y cruz de plata, ³⁴⁶ en relación con su designación. ³⁴⁷

³⁴¹ Carrillo y Ancona, 1988, II: 606. El dato lo replica Rubio, 1945, I: 406.

³⁴² Se apunta lo anterior como una opción, aunque la corta economía de la Iglesia y de la catedral siempre fueron patentes. Por ejemplo, en 1626 se apuntaba que la catedral no tenía recursos, e incluso que solo contaba con una campana, «La Santa Iglesia de Yucatán. 1626». Mérida, 6 de abril de 1626, AGI. México, leg. 302.

³⁴³ AHAY. JM. Mat. 2, Lib. f. 43; Victoria, 2014a. En el primer matrimonio de los dos realizados ese día, la pareja estuvo conformada por un pardo y una mujer maya AHAY. JM. Mat. Lib. 2, fs. 43-43v. Este edificio y su devenir ha recibido la atención de algunos investigadores, aunque enfocándose al siglo XIX, con menciones a sus inicios, prolongan sus estudios hasta el siglo XX: Rodríguez y Magaña (2018) y Pascacio (2023). Por su parte, Victoria y Grosjan, al tratarse de un libro, abordan las historias suscitadas en ese solar y prestan más atención a cada período.

³⁴⁴ La celebración de este día se da el domingo entre el 2 y 5 de enero, o en su defecto el día 2 <https://rinconliturgico.blogspot.com/2014/01/el-santisimo-nombre-de-jesus.html#:~:text=>

³⁴⁵ AHAY. JM. Mat. Lib. 2, f.43. Esta edificación estuvo situada en la calle 59 entre 62 y 64. A pesar de que se señala un año de construcción, Cámara, (1950: 28), sin añadir fuente alguna, indica que el templo se concluyó en 1688. Espejo (1974: 224) y Gerhard (1991: 92) apuntan que la parroquia del Nombre de Jesús comenzó a ser independiente entre 1683-1684, asunto que parece errado por la inexistencia de esa iglesia para esos años. Pascacio (2023: 428), citando el *Catálogo de construcciones* (1945), apunta «... que a petición de este [el gobernador Tello de Guzmán] se le dio el nombre de La Sacra Familia, Jesús, María y José...». Sin embargo, el nombre indicado aparece con posterioridad y no tiene relación con Tello. Asimismo, Rubio Mañé, autor de las notas históricas del *Catálogo*, siguiendo a Carrillo y Ancona entremezcla nombres en tiempos diversos, lo que da pie a equivocaciones que siguen algunos autores.

³⁴⁶ «Libro de Inventario de los bienes de la Iglesia Parroquial del Dulce Nombre de Jesús, 1696». AHAY. Sección Discipular, Serie Inventarios, caja 822, lib.1.

³⁴⁷ La titularidad de esa imagen se corrobora con el hecho de que 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: 248-249). Véase también Romero (2017).

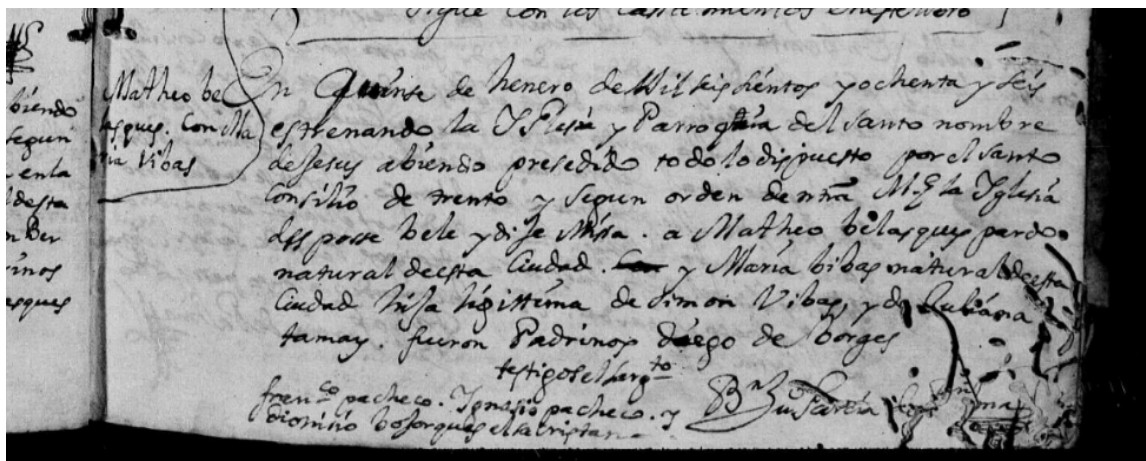


Ilustración 7. Notificación de la inauguración de la nueva iglesia y parroquia en el acta del primer matrimonio en ella. Fuente: AHAY. JM. Mat. Lib. 2, f. 43.

En ese enlace los desposados fueron un hombre de ascendencia africana y, presuntamente, una mujer maya, aunque en el acta no se asienta ni el patronímico lo indica. El otro matrimonio efectuado ese mismo día, en cambio, sí aclara la procedencia de los contrayentes pues se anota que la unión sacramental fue entre Melchor Reyes, pardo, natural de Mérida, con María Tutul, indígena proveniente de Dzidzunchén (Dzidzantún ?).³⁴⁸

El cambio a ese espacio físico pudo tener razones demográficas, de normatividad eclesiástica, aunada a intereses de vecinos españoles; a pesar de ello, no hay que dejar a un lado el posible beneficio del sector africano por tener una mejor sede religiosa, su eventual participación económica para la edificación, así como la prestación de mano de obra para esa tarea.³⁴⁹

La construcción del templo, junto con otras obras del siglo XVII (la iglesia de los jesuitas, el convento de Mejorada y el edificio del Ayuntamiento 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.³⁵⁰ La sociedad meridana 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.

³⁴⁸ AHAY. JM. Mat. Lib. 2, fs. 43-43v.

³⁴⁹ En algunas regiones del imperio español, por ejemplo, Buenos Aires, los propios cófrades de procedencia africana hicieron la solicitud de erigir una capilla o iglesia para poder concurrir y celebrar en ella sus funciones; las obras serían costeadas con sus propias limosnas, ver: AGNA. Fondo Colonial, Sección Justicia, leg.17, exp.436, «Cofradía de San Baltazar y Ánimas (esclavos y negros libres)». 27 de enero de 1785, Para el caso meridano, la falta de documentación no permite conocer si los africanos tuvieron alguna participación en ese hecho.

³⁵⁰ Peraza, 2005: 100-101.

La nueva sede siguió con su actividad de control social³⁵¹ 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, según su movilidad en el calendario religioso. Por ejemplo, para 1871 esa fiesta correspondió al 15 de enero,³⁵² –mismo día del estreno de la parroquia para los africanos en la segunda mitad del siglo XVII–; y para 1921 correspondió al 2 de enero.³⁵³

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 los religiosos pospusieron su sesión con motivo de «...la fiesta de toros de los pardos...», que se efectuaba en la plaza principal, frente a la catedral.³⁵⁴ El asunto no resulta menor pues el suceso se realizaba en una fecha de importancia religiosa para la comunidad africana y afrodescendiente de la ciudad, y era oportunidad de una mayor visibilidad social del grupo pues se desarrollaba en la plaza. Si se considera que las milicias de pardos también participaban en esa fiesta, la concesión de realizarla, así como el posponer del Cabildo Eclesiástico su reunión, refuerzan la idea de que para esos años «...en la cultura regional yucateca los pardos eran considerados como parte integrante de la sociedad...», aunque se les continuaba construyendo con el sentido de otredad.³⁵⁵ Sin duda que en las celebraciones de Semana Santa y del Corpus Christi para esa centuria tendrían el mismo fin, y aquel componente social se mostraba en el marco del buen comportamiento, inculcado con la idea del pecado y el castigo.

Otra acción lúdica de la comunidad afro en Mérida, quizá ajena a la anterior, era la representación de comedias en las calles, en las cuales los mulatos se vestían de mujer para caracterizar a algunos personajes. Se efectuaban cada año, y se tienen noticias de ellas en 1763, debido a que el juez eclesiástico que rondaba la ciudad trató de prohibirlas. El gobernador Navarrete se interpuso a ello y señaló que la autorización de bailes y comedias eran de su competencia y no de aquella persona.³⁵⁶

³⁵¹ Se entiende por control social el conjunto de medios por los que un sistema de poder conoce, analiza, evalúa y mantiene sometida o regula la conducta humana en sus aspectos exteriores. El poder y control social son términos que se complementan, pues quien tiene el poder ejerce el control y viceversa (Robles, 1997: 165; Olmo, 2005).

³⁵² *Vigésimo Primer Calendario de Rafael Pedrera, arreglado al Meridiano de Mérida, para el año de 1871*, 1870: 5. También puede verse, Victoria y Grosjean, 2021: 45.

³⁵³ *Calendario de Espinosa para el año de 1921*, 1920: 35. Ya se ha visto que puede ser entre el 2 y 5 de enero.

³⁵⁴ AVCMY. Acuerdos del Cabildo Eclesiástico, libro 04, f. 8v., 13 de enero de 1761. Similares referencias se dieron para 1762, 1763, 1764 y 1766.

³⁵⁵ Bock, 2013: 23-24.

³⁵⁶ «Al gobernador de Yucatán Navarrete ordenándole haga publicar la Real Cédula perteneciente a que el juez eclesiástico

El estrenado 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.³⁵⁷ La planta de aquella iglesia no estuvo en concordancia con la disposición católica de que la fachada mirase hacia el este,³⁵⁸ ya que tenía una orientación norte-sur, quedando el ábside en la primera alineación 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 sobre la lotificación de solares para repartir entre los conquistadores en 1543, la iglesia quedaría en los terrenos señalados como 38 y 39.³⁵⁹ Al respecto del solar o solares que ocupó la edificación, baldíos en el siglo XVII, se ignora quiénes fueron sus poseedores. (Ilustración 8).

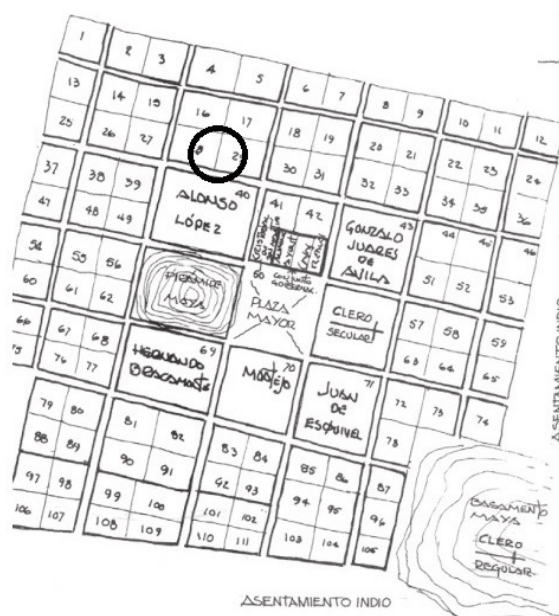


Ilustración 8. Plano hipotético de la lotificación y repartición de solares en Mérida, con la ubicación del espacio para la parroquia e iglesia de la comunidad afro. Fuente: Espadas (2010: 19), modificado.

En cuanto a su fisonomía, una imagen de 1883, atribuida al fotógrafo Pedro Guerra, en la que se ve parte de la entonces iglesia de Jesús María, ofrece una idea del aspecto que tuvo el espacio religioso erigido en 1686. (Ilustración 9)

no proceda contra legos». Buen Retiro, a 2 de abril de 1760. AGI. México, 2598. No. 3.

³⁵⁷ Fernández, 1945, I: 406-407.

³⁵⁸ Al caso de esas disposiciones, véase Borromeo (1985: XXII-XXIX).

³⁵⁹ Espadas, 2010: 19. 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: 225).



Ilustración 9. Detalle de la fotografía captada entre enero y febrero de 1883, cuando el nombre de la iglesia era Jesús María. Fuente: Fototeca Pedro Guerra, 1A06_210re. FCA-UADY.

La reconstrucción virtual de ese edificio, el cual, con modificaciones en su uso y destrucción en 1949-1950, permite apreciar el espacio que albergó a los parroquianos de raíz africana durante 88 años (1686-1774). (Ilustración 10)



Ilustración 10. Reconstrucción virtual de la iglesia del Santo Nombre de Jesús (autor E. T.).

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 intramuros y 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, utilizando esa cercanía como una forma de control, como quizá sucedió por igual con las iglesias para gente similar en San Cristóbal de las

Casas³⁶⁰ y Campeche.³⁶¹ El vecindario de la nueva parroquia tampoco era para menos, pues en la antigua casona de enfrente vivía el capitán Andrés de Mendoza, rico encomendero propietario de la estancia Uayalceh, una de las más importantes de Yucatán en la segunda mitad del siglo XVII.³⁶²

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 habilitarse mucho antes, el dato más temprano con el que contamos por ahora de ese camposanto proviene de 1722, cuando el obispo Juan Gómez de Parada, tratando de evitar abusos hacia el trabajo de los indígenas,³⁶³ entre otras cosas, también 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, asunto que variaba si el difunto se enterraba afuera, con cruz o sin ella, con misa o no, etcétera.³⁶⁴ Asimismo, se contaba, al menos para 1773-1774, con el franciscano Manuel Antonio Rivas que era el entonador de kiries o kyries funerarios³⁶⁵ en esa iglesia.³⁶⁶ El camposanto se ubicaba al costado noroeste de la iglesia, abarcando quizá el espacio del actual interior de manzana.³⁶⁷ (Ilustración 11)

³⁶⁰ Aubry (2004: 140), comenta que la segunda iglesia destinada a los africanos y sus descendientes en San Cristóbal de las Casas estuvo cerca de la catedral y de la plaza principal por cuestiones de estrategia y seguridad.

³⁶¹ Pascacio (2023: 248), de manera inexacta, considera esa ubicación como parte del barrio indígena de Santa Lucía.

³⁶² Millet, 1986: 3 c.

³⁶³ A pesar de que el centro de las reformas del obispo fue el trabajo compulsivo, también contemplaron la corrección de trasgresiones y desórdenes de la vida religiosa (Solís, 2009:5).

³⁶⁴ Solís, 2009: 239. Los aranceles subían con el tiempo. A modo de comparación se señala que para 1740, en otros sitios, por ejemplo, Tulancingo, los esclavos, sean grandes o pequeños de edad, podían tener un entierro con cruz alta o baja, lo cual costaba 6 pesos, si incluía lo anterior más la caja eran 8 pesos, AHMNAH. F. F. vol. 58, fs. 5v-6v.

³⁶⁵ González Casanova, 1958: 106; Domínguez, 2018: 468. Kiries o kyries se refiere a cantos o peticiones de misericordia divina y consuelo para los dolientes. Por otra parte, Domínguez señala que la iglesia mencionada en el texto corresponde a la actualmente conocida como El Jesús, sin embargo, por la temporalidad es la inaugurada en 1686 y luego abandonada por los afros en 1774.

³⁶⁶ La información proviene del escrito del franciscano Rivas datado entre 1773-1774, el cual ha sido considerado literatura imaginativa, aunque el dato autobiográfico parece ser verídico. Al caso ver González Casanova, 1958: 105-118; Domínguez, 2018: 461-490)

³⁶⁷ «Actualización del Testamento de Idelfonsa de Marcos Bermejo». Mérida, 8 de noviembre de 1810, AGEY. Fondo Notarial, CD 72, fs. 0423-0436.



Ilustración 11. Posible ubicación del cementerio junto a la parroquia, con base a la documentación del Catastro de Mérida (CM), sin escala. Fuente: «Actualización del Testamento de Idelfonso de Marcos Bermejo». Mérida, 8 de noviembre de 1810, AGEY. Fondo Notarial, CD 72, fs. 0423-0436.

Peón Ancona señala que las cuatro divisiones parroquiales de Mérida contaban con un espacio de enterramiento para la segunda mitad del siglo XVIII; aquellas eran: el sagrario de Catedral, y las iglesias de San Cristóbal, Santiago y Santo Nombre de Jesús, amén de que se realizara en el interior de las iglesias y en algunas capillas de su jurisdicción. Los camposantos citados se situaban por lo común en el atrio de las iglesias parroquiales,³⁶⁸ asunto que en el templo que se señala se localizaba a un costado. Siguiendo las disposiciones de las Cortes de Cádiz, con base en lo mandado por el rey en 1787 sobre la materia de cementerios y sanidad, en 1813 el atrio de la iglesia de Santa Lucía fue dispuesto para el uso de camposanto de la ciudad.³⁶⁹ Para el caso de la iglesia del Santo Nombre de Jesús, el obispo Gómez de Parada hablaba en 1722 de los entierros y sus arbitrios en el cementerio e interior de la iglesia para la comunidad afrodescendiente; el uso de aquellos espacios debió continuar a la par con el mencionado de Santa Lucía pues se tiene noticia de un último inhumado para 1821.³⁷⁰ De tal manera, el cese de los entierros de gente afrodescendiente en ese camposanto se dio con el entierro del niño pardo Miguel Bárguez (sic) el 2 de noviembre de 1821, pues al día siguiente, el 3 de noviembre, se abrió el cementerio de San Antonio Xcoholté, a las afueras de la ciudad.³⁷¹ El espacio de enterramiento en aquella parroquia y su cementerio duró entonces 135 años.

³⁶⁸ Peón, 1971: 3.

³⁶⁹ Díaz, 2019: 265.

³⁷⁰ Al caso, Cámara (1950: 31-32), apunta que el atrio del templo de Santa Lucía fue por muchos años el cementerio de la ciudad, aunque durante un tiempo compaginó con el del Santo Nombre de Jesús, y algunos afros fueron inhumados en ese camposanto de Santa Lucía.

³⁷¹ AHAY. Defunciones de Castas, vol. 5, 1821-1822, fs.7-7v. Millet (2018: 163), opina que para principios del siglo XIX los fieles del Santo Nombre de Jesús eran sepultados en el cementerio adjunto a la ermita de Santa Isabel. A pesar de lo anterior, las actas de defunción de esa centuria apuntan que, por lo general, los entierros se realizaban «...en la parroquia [o camposanto] del Santo Nombre de Jesús, intramuros de la ciudad...». AHAY. JM. Def. vol. 3, años 1782-1822, fs. 7-7v.) Esto no invalida el hecho de que algún afrodescendiente pudo desear su eterno descanso en la mencionada iglesia.

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.³⁷² El Arancel de 1722 estipuló que los matrimonios de los parroquianos del Santo Nombre de Jesús que 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, aunque resultaba de mayor cuantía.³⁷³ Esto indica que desde hacía un tiempo la población de ascendencia africana ya vivía, además de la ciudad, en antiguos pueblos convertidos en barrios cercanos y que gozaba de movilidad para efectuar ese sacramento fuera de su iglesia mediante un alza en los costes arancelarios.

En cuanto a la población negra y sus calidades, la cifra ofrecida por Fernández y Negroe 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.³⁷⁴ 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 aquel sector. Aunado a los datos anteriores, hay que considerar a la vez que gente de ascendencia africana nacida en Mérida había salido de la ciudad por alguna razón y ya no vivían en ella. Unas muestras de lo anterior, aunque pudieron ser más, son los casos registrados para 1700 de Aparicio Conrado, mulato, natural de Mérida, de treinta años, que vivía con su mujer María Noh, tributaria; y el de Ana García, mulata, oriunda de Mérida, de cuarenta años, todos residentes en el pueblo de Tekal.³⁷⁵ Aquellas personas eran libres, sin impedimento de movilidad por la provincia y sin aparente relación contractual con un español, criollo o mestizo.

El obispo Ignacio Padilla y Estrada apuntó en 1757 que la iglesia «...*que administra solo a mulatos, negros y chinos...*» era muy corta y necesitaba reparos, tanto del inmueble como en sus utensilios religiosos, de los cuales muchos fueron restituidos por otros desechados de catedral.³⁷⁶ Nueve años después, en 1766, los visitadores reales, el juez Juan Antonio Valera y el contador Francisco de Corres indicaron que el curato del Santo Nombre de Jesús era muy po-

³⁷² AHAY. JM. Mat. Lib. 2. Los antiguos poblados mayas de alrededor, con el paso del tiempo, se conformaron en barrios.

³⁷³ Solís, 2009: 238.

³⁷⁴ Fernández y Negroe, 2005: 28-35.

³⁷⁵ «Memorial de los vecinos españoles, mestizos y mulatos de Tekal». 1700. AGI. México, leg. 1035. De Solano no menciona a otro grupo aparte de los mestizos (1975: 43-44).

³⁷⁶ Santiago, 1997: 289.

bre,³⁷⁷ a pesar del reporte del gobernador Zayas de la existencia en esa ciudad de 1,800 negros y mulatos que representaban el 6.43 por ciento de sus 28,000 habitantes.³⁷⁸ Esa gente de origen africano era corta en recursos y reducida numéricamente si se le compara con la existente en el puerto de Campeche pues en ese año se decía que contaba con cerca de 13,000 habitantes, de los que 1,200 eran españoles europeos, 5,000 españoles americanos, 8,000 mestizos, 800 indios y 3,000 negros y mulatos (23 por ciento), y «...*Que era la población que más negros y mulatos tenía en la provincia...*»³⁷⁹ La escasez económica se traslapa a la mayoría de esos fieles en Mérida y quizá también refleje las condiciones del inmueble por lo que la salida de la Compañía de Jesús de la ciudad vino a paliar la segunda situación.

Tercer espacio: nuevo sitio para el Santo Nombre de Jesús.

Después de que por orden del rey Carlos III se expulsara en 1767 a la Compañía de Jesús de los territorios que España dominaba, en Mérida se cerraron el colegio de San Francisco Javier y la iglesia (presuntamente) de San Ignacio de Loyola,³⁸⁰ permaneciendo en esa situación durante varios años. Fue hasta 1772 que la Junta Subalterna de Temporalidades de la ciudad propuso que el espacio del colegio se convirtiera en un hospital general, administrado por los religiosos de San Juan de Dios, que la nave del convento quedase para seminario de corrección de clérigos díscolos y que la iglesia sirviese como sagrario. A pesar de la propuesta, lo planteado no tuvo éxito.³⁸¹

De las ideas para el uso de parte de los inmuebles, también resalta el apunte que hiciera la Junta de Temporalidades el 2 de marzo de 1773, entre otras cosas, en cuanto que la «...enseñanza de

³⁷⁷ Rubio, 1976: 264.

³⁷⁸ Rubio, 1975: 38.

³⁷⁹ Rubio, 1975: 38.

³⁸⁰ Se utiliza ese nombre ya que López Cogolludo (1955, I: 380), escribió que el titular de la iglesia de los jesuitas en Mérida era «...*su ínclito fundador el Santo padre Ignacio de Loyola...*», lo que lleva a pensar que el nombre de ese templo era aquel. Loyola adoptó el monograma IHS (Jesús derivado a Santo Nombre de Jesús) que usaban los franciscanos como símbolo de la Compañía de Jesús, fundada en 1534 <https://www.sfrancisco.es/post/el-santo-nombre-de-jes%C3%BAs> En 1712 entre las fiestas votadas por el Ayuntamiento meridano se encontraba la de San Ignacio de Loyola, que debía de cubrir económicamente el alcalde de primer voto (Martínez, 1993: 165). A pesar de esa mención, para 1818 el obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte se refería a ese inmueble como templo de «...*San Xavier...*», «Informes sobre las disposiciones tomadas por el Obispo de Yucatán de acuerdo con el gobernador y capitán general Miguel de Casto y Araoz». Mérida, 1818. AGN. Jesuitas, caja 3676, exp. 14, f. 4. Nos decantamos por lo señalado por López Cogolludo debido a la temporalidad de los datos, aunque no se descarta del todo lo asentado por el obispo ya que el colegio llevaba el nombre de San Francisco Javier. Hasta ahora no se sabe con certeza el nombre que tuvo ese templo.

³⁸¹ Véase «Papeles varios sobre México y Yucatán, referente a la ocupación de temporalidades de jesuitas expulsos». México, abril 23 de 1773, BNE. Mss. 17618, fs. 8, 343.

*primeras letras ha estado limitada a una Escuela para blancos y gente de color...», veía propicio extender ese beneficio para los indígenas en algunos de los espacios del ex colegio de San Francisco Javier, para que aprendan la lengua castellana «...y no carezcan de las luces de la lección de libros...».*³⁸²

La nota ilustra que en la Mérida de ese entonces la instrucción era únicamente para el sector de los españoles y las primeras letras, para los afrodescendientes en condición de libres, en respuesta al mandato de 1765, del obispo Alcalde.³⁸³ Sin embargo, para los menores mayas y de otras calidades, la enseñanza de la doctrina y evangelización se había indicado desde tiempo antes y comprendía la impartición de esos conocimientos, pero, en apariencia, no se llevaba en regla. Al menos eso se evidencia en las Constituciones Sinodales de 1722, promovidas por el obispo Gómez de Parada, pues se mandaba una pena de 100 pesos a los religiosos que no contasen, en las cabeceras de curato, con un espacio para establecer «...escuela en que se les enseñe a los niños indios, mulatos y mestizos a leer, escribir y cantar según la capacidad de cada uno...».³⁸⁴ A diferencia de lo señalado, en la capital yucateca, la instrucción para niños, primeras letras, al parecer estaba en manos de los jesuitas hasta antes de su expulsión en 1767 y, después de la fecha señalada, pudo pasar al seminario tridentino.³⁸⁵

El 20 de junio de 1774, la Junta de Temporalidades, conformada por don Domingo de la Rocha, asesor de gobierno; don Agustín Franco de Echano, vicario capitular; don Estanislao del Puerto, regidor, y el rico vecino don Juan Esteban Quijano, procurador general, determinó que la parroquia de «...morenos y pardos...» de la ciudad, después de casi nueve décadas de permanencia en su iglesia (1686), fuera trasladada al extemplo abandonado de la orden expulsada.³⁸⁶ (Ilustración 12)

³⁸² «Papeles varios sobre México y Yucatán, referente a la ocupación de temporalidades de jesuitas expulsos». México, abril 23 de 1773, BNE. Mss. 17618, f. 9. Las primeras letras eran la enseñanza básica, aprender a leer y escribir. La movilidad de la gente de ascendencia africana no abarcaba su presencia en la instrucción superior (Restall, 2009: 278-279).

³⁸³ Para 1765 el obispo de Yucatán, fray Antonio Alcalde señaló al rey que dispuso «...se pusieran escuelas de niños en muchas partes en donde no las había y ordenaba que todos los niños nobles y niños de color asistiesen a ellas...», quedando al arbitrio de los curas lo que cada niño debía contribuir al maestro, según la posibilidad de los padres. «El obispo de Yucatán participa a S. M. haber visitado su obispado, y las cosas más memorables que hizo y halló en su visita». Mérida, 8 de febrero de 1765. AGI. México, leg. 3010. La mención es para fuera de la ciudad, pero resulta de interés que en ese ámbito urbano también se procurase la instrucción de primeras letras a los niños de ascendencia africana.

³⁸⁴ Solís, 2008: 28.

³⁸⁵ Rafael Patrón Sarti, comunicación electrónica 27/06/2022.

³⁸⁶ «Sobre el establecimiento de la Universidad». AGI. México, leg. 3101; Sierra, 1846: 259.



Ilustración 12. Iglesia exjesuita a donde pasó la parroquia del Santo Nombre de Jesús, durante la segunda mitad de 1774. Fuente: Foto JVO.

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.³⁸⁷

Asunto a tener en cuenta es que, en el cambio a su nuevo espacio, la designación de la iglesia también se mudó y pasó a ser la sede de la parroquia del Santo Nombre de Jesús,³⁸⁸ señalada en muchos casos como «...del Jesús...», al igual que lo había sido el lugar de proveniencia inmediata. Después de la salida de los fieles originales, 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 nuevo,³⁸⁹ antes San Ignacio de Loyola. El primer enlace ahí efectuado 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.³⁹⁰ La procedencia y estatus legal de

³⁸⁷ Fernández, 1945, I: 383.

³⁸⁸ AHAY. JM. Mat. Lib.14, f.1.

³⁸⁹ «Sobre el establecimiento de la Universidad». AGI. México, leg. 3101. Muchos estudiosos creen que el nombre se debe a los jesuitas; por ejemplo, Molina (1910: 392) y Ancona (1991: 20).

³⁹⁰ AHAY. JM. Mat. Lib. 1, fs. 9.

esas personas son de interés pues reflejan un posible comercio intercaribeño, o su movilidad, la posterior obtención de la libertad y la integración a la comunidad de identificación.

Abriendo un paréntesis a lo narrado, cabe apuntar que, coloquialmente, los meridianos reconocen a la iglesia en cuestión como «del Jesús» o Tercera Orden, en una atribución a que era la iglesia de la Compañía de Jesús, o en recuerdo de cuando ahí estuvieron los hermanos terciarios. Pero lo que la memoria histórica no registra porque se ha tergiversado, quizá de manera intencional, es que al llamarla «del Jesús», en verdad se está haciendo alusión al nombre de la parroquia de los afrodescendientes. Los jesuitas regresaron a Yucatán hasta julio de 1925.

De regreso al tema central, en la nueva sede de la parroquia, los allí registrados 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. Aunque se anota a los negros y sus calidades como únicos administrados por esa parroquia, al igual que en el pasado, los españoles y criollos, tal como comenzaron a hacerlo desde la anterior sede, tuvieron activa y 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 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.³⁹¹ 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 en mejores condiciones, incluso estéticas y de ubicación más cerca de la catedral.

A pesar de las cifras de Fernández y Negroe, en un padrón de Mérida, realizado en 1788 por el gobernador José Merino y Ceballos (1783-1789), el primer dato confiable poblacional del distrito de Mérida,³⁹² se menciona la existencia de 19,108 «...almas...» que había en la ciudad, sus barrios, ranchos y milperías, en el cual los afrodescendientes (señalados como pardos y negros, de quienes es muy probable que viviesen en la ciudad) suman una cantidad mayor a la consi-

³⁹¹ Fernández y Negroe, 2005: 228-233.

³⁹² A finales del siglo XVIII el partido de Mérida cubría una territorialidad desde la costa norte, abarcando poco más de 18 kilómetros de frente hasta pasados los 40 kilómetros tierra adentro. Incluía la ciudad de Mérida y los pueblos de Kanasín, Itzimná, Chubulná (Chuburná), Candel y Uucú (Gerhard, 1991: 90-91).

derada por los citados investigadores. En la presentación de estos datos en la Tabla 3 se enlistan de acuerdo con su proporción numérica de mayor a menor.

Tabla 3. Población del distrito Mérida en 1788. Fuente: «Plano de la Ciudadela de San Benito en Mérida de Yucatán con el detalle interior de los edificios que contiene. Rafael Llobet, 1788». AGMM, Cartografía, MEX-15/3.

POBLACIÓN EN MÉRIDA EN 1788			
Grupo	Hombres	Mujeres	Subtotal
Indios	3,182	3,931	7,113
Mestizos	2,188	2,860	5,048
Espanoles	1,838	2,426	4,264
Pardos	1,107	1,335	2,442
Negros	120	121	241
Total	8,435	10,673	19,108

Sumado a lo anterior, se menciona la existencia de 50 monjas en el convento de las Concepcionistas, con 259 criadas entre las cuales había mujeres esclavizadas que trabajaban al servicio de las féminas recluidas. El no dividir por calidad a aquellas personas, hace pensar que no fueron contabilizadas en los diversos rubros del padrón.³⁹³

Del total de la población de la Tabla 3 (19,108 personas), 2,683 eran africanas y/o con esa ascendencia (1,227 hombres y 1,456 mujeres) un 13.82 por ciento del total. Con la idea de que la mayoría vivía en la ciudad, los porcentajes entre la gente de raíz africana de Mérida era del 54 por ciento de mujeres y el 46 por ciento de varones. A esa cantidad y porcentaje habría que considerar que, sin duda, algunas personas pudieron reportar otra calidad en el contexto del ascenso social.

Al contrario de tiempos anteriores cuando las mujeres de origen africano eran minoría, la información señala que en ese entonces el porcentaje había variado a favor de ellas. El aumento se puede explicar aparejado con el de la población española y la utilidad laboral de las esclavizadas en diversas actividades como cocineras, lavanderas, costureras, sin olvidar que el nacimiento de nuevos pobladores traía consigo la necesidad de parteras y nodrizas.³⁹⁴ Velázquez apunta que, durante el período virreinal en México, mujeres de origen africano fueron fundamentales

³⁹³ Un registro de hipoteca de una esclava «...angola...» por parte de doña Antonia de Santa Florencia, religiosa profesa en el convento, fechado para el 1 de diciembre de 1725, es señalado por Peón (1985: 119) y Restall (2009: 55). Para fines de la primera mitad del siglo XVII se reporta que la religiosa Juana de Maldonado poseía seis esclavas dentro del convento (Grosjean, 2010: 74-75).

³⁹⁴ Joda, 2014: 117, 120. Esta autora estudia el caso de Cuba y señala que la amplitud de actividades económicas que desempeñaba el ramo femenino fue ocasión de su incremento en las introducidas como esclavizadas (117).

para la reproducción económica, social y cultural de las familias y la sociedad, incluyendo tareas de crianza y cuidado de enfermos.³⁹⁵ Por su parte, Restall señala que las afroyucatecas desempeñaban entre 1660 y 1787, la tarea de ama de llaves, concubina y vendedora en el mercado entre otras.³⁹⁶

Para tener una mejor idea de la presencia del desarrollo multirracial en Mérida, cabe apuntar que, en 1779, de cada ocho residentes del distrito de Mérida, o sea, la ciudad y los pueblos circundantes, uno era afrodescendiente, esto es, 12 por ciento de la población. En los datos censales de 1790, 1793 y 1794, de nueva cuenta la gente de origen africano representaba alrededor del 12 por ciento, tomando en consideración un estimado de 28,000 habitantes urbanos.³⁹⁷ En el censo de 1789, también señalado como de 1790, y ampliamente conocido como de Revillagigedo, que se supone elaboró Lucas de Gálvez durante su gobierno, se anotó cantidades de mujeres, hombres y menores, solteros casados y viudos, divididos a la vez en españoles, otros europeos, indios, mulatos y otras castas. De tal forma, en 1790 Mérida y su distrito tuvo un registro de 30,565 habitantes, de ellos 27,830 personas correspondían a la capital, divididas en 3,286 españoles, otros europeos 126, indios 14, 752, mulatos 3,416 y otras castas 6,250.³⁹⁸ Aguirre señala que los datos censales de Revillagigedo tienen los años de 1789, 1791, 1792 y 1793, aunque corresponden a un solo proceso censal.³⁹⁹

En ese tenor, para 1802, un padrón parroquial señala que la gente administrada en la parroquia del Santo Nombre de Jesús sumaba 2,373 individuos, reportados en los barrios de Santa Ana, Santiago, Mejorada, San Cristóbal, Ermita, Ciudad intramuros.⁴⁰⁰ (Tabla 4). Su distribución por toda la geografía de la ciudad, incluyendo la parte central, queda patente. 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...*» (la misma que del Santo Nombre),⁴⁰¹ se dice que la población era de 6,051 individuos, todos señalados como pardos, según asentó el cura Juan

³⁹⁵ Velázquez, 2006: 184-197 y 2023. Ver por igual, Hernández, 2011. Velázquez (2006) apunta que el trato con menores y enfermos fue ocasión para la aparición de sentimientos y emociones ambivalentes, entre ellos afecto y generación de agradecimiento y compasión hacia los esclavizados.

³⁹⁶ Restall, 2009: 121.

³⁹⁷ Restall, 2009: 219-220. Los datos proviene del censo que levantó Lucas de Gálvez en 1789, el dato de 1793 es el ofrecido por el científico Humboldt años más tarde, y el tercero es el censo que realizó el gobernador Arturo O'Neill (Rodríguez Losa, 1985: 16). Restall, por su parte, apunta que todos esos datos es posible que se hayan basados con ligeras modificaciones en una fuente original (2009: 220), tal como señaló Aguirre (1981: 223-224).

³⁹⁸ AGN. Historia, vol. 523, f. 9; vol. 522, f. 257, citado en Castro, 2010: 169, 222.

³⁹⁹ Aguirre, 1984: 223-224.

⁴⁰⁰ «Matrícula de la feligresía, elaborada por el cura Juan Ramos». Mérida. 4 de agosto de 1802, AGN. Justicia Eclesiástica, t. 6, exp. 6, f. 124.

⁴⁰¹ El Dulce Nombre de Jesús fue una denominación coloquial que se le dio a la parroquia meridana a partir de 1693 y permaneció hasta su cierre en 1822. La iglesia para los negros y mulatos en Campeche también fue conocida con ambos nombres, aunque en la actualidad el segundo predomina.

Ramos.⁴⁰² 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, o en una llegada a la ciudad de gente del interior de la provincia.

Tabla 4. «Matrícula de la feligresía, elaborada por el cura Juan Ramos». Mérida. 4 de agosto de 1802. Fuente: AGN. Justicia Eclesiástica, 1806, Tomo 6, f. 124.

Barrios	Hombres	Mujeres	Sumas
Santa Ana	106	174	280
Santiago	176	238	414
Mejorada	177	269	446
San Cristóbal	193	400	593
Ermita	84	114	198
Ciudad intramuros	54	159	213
Párvulos de Mérida	122	107	229
Totales	812	1461	2,373

De acuerdo con las cifras, y siguiendo la tendencia del padrón de 1788, casi el 62 por ciento de las personas que acudían a esa parroquia eran mujeres, lo que resulta de interés al pensar en el papel de ese género en la cotidianeidad de la vida colonial meridana. Esta proporción mayoritaria subraya de manera reiterativa la necesidad de profundizar en el estudio del sector femenino de la sociedad para la mejor comprensión de la historia. Temas como el trabajo desempeñado, su papel en la función de la familia, en la esclavitud y la libertad, la manera en que fueron percibidas por la comunidad, las relaciones que establecieron con otros y otras permitiría hablar con más sustento acerca de su papel en la reproducción económica, social y cultural de la sociedad meridana virreinal.⁴⁰³

Posterior a esos registros, para 1809, se realizaron padrones en los cuatro cuarteles en que se había fraccionado la ciudad para esas fechas, y que, desde las divisiones de 1781, significaban la determinación borbónica de los límites administrativos y sociales de Mérida.⁴⁰⁴ La documentación histórica de esos padrones se encuentra muy fragmentada, sin embargo, ofrece indicios para pensar en la población afrodescendiente de la Mérida de ese entonces. Los datos referen-

⁴⁰² Arrigunaga, 1982: 152. El que todos fuesen señalados como pardos induce a pensar en una generalización que no reflejaba la realidad pues borraba a las otras calidades.

⁴⁰³ Ver Velázquez, 2006: 49, y 2023. Se reitera que un estudio con ese enfoque exige una investigación aparte; en estas líneas únicamente se desea anotar que se coincide con su importancia para una mejor comprensión de la realidad social y económica.

⁴⁰⁴ Espadas, 1993: 76.

tes al primer cuartel, lado norponiente de la ciudad, están perdidos; en el barrio de Santa Ana (no de todo el segundo cuartel), se reportan 11 españoles, 80 indios, 241 mulatos y 547 mestizos, y del de Mejorada, «...seis cuadras de la Plaza Mayor...», al oriente, 56 españoles, 82 indios, 299 mulatos y 516 mestizos.⁴⁰⁵ Del barrio de San Cristóbal la información de los mulatos es de más de 50 individuos;⁴⁰⁶ en el barrio de San Sebastián los españoles fueron 204, los mestizos 335 y los mulatos 145. Esas cifras, tomándolas con cautela por supuesto, suman 735 individuos apuntados como de ascendencia africana en los barrios de la ciudad, sobresale el de Mejorada con cerca de 300 personas de origen africano, asunto que puede suponer un posible espacio de elección para vivienda por alguna circunstancia, quizá porque en el oriente se encontraba el polvorín de la ciudad, principal abastecimiento de pólvora en caso de pertenecer a la milicia, al igual que la cercanía de la Ciudadela, donde estarían destacados. Por ese barrio estaban las salidas a los pueblos del oriente y sur de la provincia, asunto que para esos años también pudo influir en su asentamiento en Mejorada.⁴⁰⁷

Para darnos una idea de lo que sucedía en las calles centrales del asentamiento, bastan unas menciones sacadas del padrón de 1809. Por ejemplo, de la importante vía que iba «...desde la calle de la Plaza de la Parroquia del Jesús hasta la Plaza de la Mejorada...», (actual calle 59) se asienta que en ella vivía el señor (ilegible) Bolio, de 27 años, regidor de Mérida, casado con doña Lorenza Vergara, acompañados de su hijo, y que poseían dos personas esclavizadas, Miguel Antonio y José Antonio, «...morenos...». Asimismo, otros vecinos como don Gregorio Pastrana, don Rafael Correa y don Ángel del Castillo, éste último regidor jubilado, contaban con «...criadas...» pardas. Pero el vecindario residente de esa calle también estaba conformado por otra gente no blanca, pero tampoco empleada doméstica o en estado de esclavitud, como el soldado Luis Jorge, pardo de 28 años, en matrimonio con María Antonia, parda, de 23 años, quienes tenían dos hijas: María Antonia de tres años y Josefa de uno.⁴⁰⁸ El panorama *grosso modo* refleja la presencia africana por toda la ciudad de Mérida de ese entonces, sean libres o esclavizados, asunto que se reafirma con la opinión del gobernador Benito Pérez Valdelomar en 1811 al referirse al problema de la administración de los negros y mulatos ya que estos «... por un abuso que no tiene ejemplar...» se encontraban tanto en el centro urbano como en los barrios de la

⁴⁰⁵ «1809. Mérida. Padrón del segundo cuartel de la ciudad de Mérida, formado por don Alejandro Villajuana, por orden del gobernador Pérez Valdelomar». Octubre de 1809. AGEY. Fondo Colonial, Ramo Censos y Padrones, vol. 1, exp. 1ª.

⁴⁰⁶ Ese sector meridano registraba numerosa población parda y algunos afrodescendientes debieron de practicar la magia y la hechicería, asunto que relaciona a aquellos con el pueblo originario pues se retomaban elementos de ambas culturas, como se ha apuntado con anterioridad.

⁴⁰⁷ «1809. Mérida. Padrón del tercer cuartel de la ciudad de Mérida, formado por el teniente don Manuel Buendía, por orden del gobernador Pérez Valdelomar». Octubre de 1809. AGEY. Fondo Colonial, Ramo Censos y Padrones, vol. 1, exp. 1b; «1809. Mérida. Fragmento de un padrón del cuarto cuartel de la ciudad de Mérida, formado por don Juan Nepomuceno Calderón, por orden del gobernador Pérez Valdelomar». Octubre de 1809. AGEY. Fondo Colonial, Ramo Censos y Padrones, vol. 1, exp. 1c.

⁴⁰⁸ «1809. Mérida. Padrón del segundo cuartel de la ciudad de Mérida, formado por don Alejandro Villajuana, por orden del gobernador Pérez Valdelomar». Octubre de 1809. AGEY. Fondo Colonial, Ramo Censos y Padrones, vol. 1, exp. 1ª.

ciudad.⁴⁰⁹ Lo anterior subraya la postura de la inexistencia de un curato territorial para juntar a las distintas calidades avecindadas.⁴¹⁰

La iglesia del Santo Nombre de Jesús, en su nueva sede, estuvo en funciones para las personas de origen africano, junto con otras como se ha expuesto, por 48 años, desde 1774 hasta 1822, cuando se mandó respetar el mandato del Primer Congreso Constituyente del 17 de septiembre de ese año que preceptuaba la abolición de las distinciones por origen, casta o etiquetas raciales, y el 7 de octubre de ese año, don Melchor Álvarez, representante del gobierno imperial de Agustín de Iturbide en la provincia decretó la desaparición de las castas y el cierre de la parroquia e iglesia del Santo Nombre de Jesús, quedando el templo bajo la tutela de la iglesia de Santa Ana.⁴¹¹

Posteriormente, sería ocupada por la Tercera Orden de Penitencia.⁴¹² Con ese hecho concluyó el tercer espacio administrativo y de control que ocuparon los africanos y sus descendientes en Mérida. (Ilustración 13). A partir de entonces, los fieles siguieron yendo a esa iglesia u otras de su elección, pero entonces sin el aparente estigma por su ascendencia africana.

⁴⁰⁹ «Carta del gobernador Benito Pérez Valdelomar a la Real Audiencia de México». 13 de mayo de 1811. AGN. Civil, vol. 1628, exp. 2, f. 34. Ver también Restall (2009: 219).

⁴¹⁰ Ver Campos, 2005: 125. Gerhard (1991: 93), sin indicar temporalidad apunta que la población negra de Mérida vivía dispersa por toda la ciudad.

⁴¹¹ «Bando de Don Melchor Álvarez», Octubre 7 de 1822, AGN. Justicia Eclesiástica, t. 6, exp. 6, f. 124; Campos, 2005: 131-132. En 1802, el cura de los afrodescendientes, Juan Ramos, con la finalidad de buscar mayores ingresos propuso, sin éxito, la unión de su parroquia con la del Sagrario. En 1803 el gobernador Benito Pérez Valdelomar expuso el plan de trasladar el Sagrario a la iglesia del Santo Nombre de Jesús para comprender todo el espacio delimitado por los arcos de la ciudad, con algún barrio o fragmento, pero tampoco fue aceptado. Para mayores detalles de estas propuestas ver Campos (2005: 125-130).

⁴¹² «Matrícula de la feligresía, elaborada por el cura Juan Ramos». Mérida. 4 de agosto de 1802. AGN. Justicia Eclesiástica, t.6, exp. 6, fs. 124v.-126; Sierra, 1846: 259. A pesar de lo dictado, el asunto de la distinción y separación social prosiguió en ciertos lugares de Yucatán por varios años más, por ejemplo: «José Tiburcio Cervera comunica al secretario general de Gobierno que el coronel obliga a establecer en Iturbide a varias personas, cobro de contribuciones por capitación; alistamiento de vecinos de color poniéndolos al frente del enemigo y auxilios», Bolonchenticul 19 de julio de 1851, AGEY. Fondo Poder Ejecutivo, Serie Mérida, caja 176, vol. 126, exp. 57.

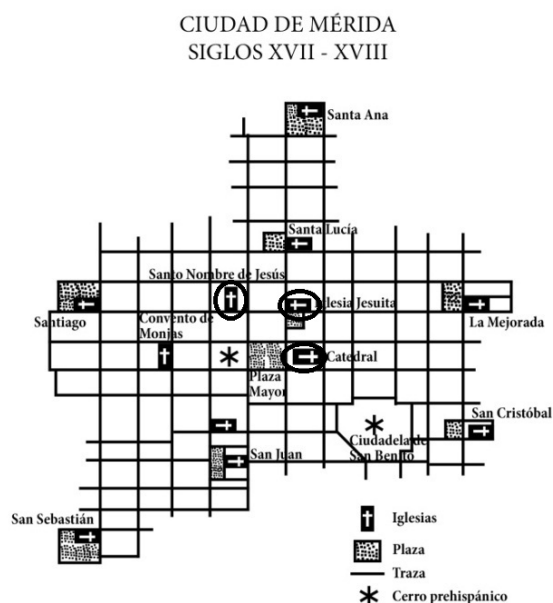


Ilustración 13. Se indican los tres espacios administrativos y de religiosidad de los negros y sus calidades, del siglo XVI al XIX: Fuente: Restall (2009: 217), modificado.

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 también acudían españoles de importancia económica y social, sin dejar de considerar posibles cuestiones de seguridad, a pesar del aparente buen comportamiento de los fieles de origen africano.⁴¹³

Este capítulo se ha enfocado a los espacios religiosos y de administración que tuvo la comunidad africana y afrodescendiente en Mérida a lo largo de la vida virreinal, ello permite entender no solo la dimensión espiritual, sino también los mecanismos de control, resistencia y adaptación de una comunidad históricamente marginada. Esos espacios constituyeron a la vez sitios de solidaridad, identidad y agencia social. Asimismo, se aporta una visión más matizada de las relaciones interétnicas, mostrando que las cofradías religiosas funcionaban como espacios de negociación e integración parcial entre españoles, criollos y afrodescendientes, aunque bajo una estructura jerárquica.

⁴¹³ Aunque no se tiene información para Mérida, en la ciudad de México y otras de Nueva España, en el siglo XVIII hubo ciertos temores, infundados o no, por posibles alzamientos, en los cuales se les atribuía a las cofradías de negros una participación importante (Naveda, 2001; Masferrer, 2011: 96-99).

Capítulo III

Culto, milicias y esclavitud: escenarios de la presencia africana en Mérida

En este capítulo se abarcan aspectos de interés, al parecer disímiles, pero asociados en la construcción de una parte de la sociedad meridana virreinal, al articular religión, milicia y esclavitud como ejes de control, integración y resistencia. En estas líneas se revela cómo los afrodescendientes, aunque subordinados, participaron activamente en la configuración de la vida urbana, religiosa y militar de Mérida. El estudio permite comprender la complejidad de las relaciones sociales en el mundo colonial y la persistencia de estructuras de poder que trascendieron la Independencia.

El culto religioso y sus imágenes para la comunidad de raíz africana

En el mecanismo de control que fue la Iglesia, a las personas de origen africano en Mérida se les impuso el culto a dos imágenes consecutivas por parte de los españoles y criollos desde el siglo XVI hasta el siglo XIX, a diferencia de lo que acontecía en otros sitios donde los parroquianos elegían.⁴¹⁴

La capilla del Santo Nombre de Jesús en catedral y la iglesia estrenada en enero de 1686, tuvieron como imagen de culto al Niño Jesús, adornado con diadema y cruz de plata. Lamentablemente, no se sabe mucho acerca de ello dada su corta mención en las fuentes documentales. No obstante, se cuenta con el registro de la aparición de una nueva imagen devocional a fines del siglo XVII, pues para 1690 un pardo legó una cantidad de dinero para la cofradía a la Virgen de las Montañas,⁴¹⁵ o de la Montaña -tal título aparece en los documentos regionales-, y para 1696 su imagen se encontraba en el altar mayor de aquella iglesia.⁴¹⁶

⁴¹⁴Gutiérrez Azopardo (2008) señala que los negros libres y no, elegían a la deidad de su devoción. Sin embargo, en Mérida no tuvieron opción y acataron lo dispuesto para el caso.

⁴¹⁵ «Testamento del Capitán Eugenio Acosta». 12 de abril de 1690, AGEY. Fondo Notarial, CD 1, fs. 212-214.

⁴¹⁶ «Libro de Inventario de los bienes de la Iglesia Parroquial del Dulce Nombre de Jesús», 1696. AHAY. Sección 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 esa Virgen -con tal advocación aparece en los documentos regionales- cuyo culto inició en Extremadura, España, cerca de 1621, por el ermitaño Francisco Paniagua.⁴¹⁷ (Ilustración 14).



Ilustración 14. Virgen de la Montaña, imagen extremeña. Fuente: Internet, acceso libre.

La llegada de esta devoción a tierras yucatecas debió ser por los vínculos que las familias avendadas en Mérida mantenían con sus antepasados extremeños. Es llamativo que en la iglesia para los africanos y sus descendientes se cambiase la imagen devocional primaria por otra, también de tez blanca, distante de los parroquianos, pero representativa para los españoles y criollos. El cambio de devoción, aunque pudo tener alguna significación para la población con orígenes africanos, esta no tuvo más opción que también hacerla suya. Asimismo, para el párroco, el cambio se pudo traducir en mayores ganancias económicas provenientes de los fieles españoles y criollos.

Castañeda 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 representados con tez oscura, estaban presentes en sus manifestaciones religiosas. Apunta que, San Benito de Palermo, Santa Ifigenia, San Baltazar y San Martín de Porres fueron los santos

⁴¹⁷ Ortí, 1949: 24-26.

negros de mayor devoción en Iberoamérica.⁴¹⁸ A las devociones -de color y no- que tuvieron los africanos y sus descendientes en Nueva España cabe sumar la de la Virgen de las Montañas, aunque era un culto compartido, no elegido por los fieles del Santo Nombre de Jesús y particular hasta entonces de la comunidad afro de Mérida.

Por el lado de los asistentes a esa iglesia, el fervor religioso es ejemplificado por Eugenio de Acosta, capitán pardo que, en abril 12 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...».⁴¹⁹ Por los criollos, el ejemplo se tiene en el acaudalado don 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,⁴²⁰ cuyo clan familiar era conocido como poseedor de esclavizados; sin duda, fue el que más tuvo en la región: de 1710 a 1789 se le reportan, al menos, 57 personas de ambos sexos en estado de esclavitud,⁴²¹ cifra que no contabiliza a todos los que adquirió en la almoneda de 1779-1780.

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 con sus utilidades anuales se solemnizara la fiesta a la Virgen «...que se celebra en la parroquia de Pardos, del Santo Nombre de Jesús...».⁴²² 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.⁴²³

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.

La devoción a esa y otras imágenes, también fue patente en los nombres que recibieron algunos esclavizados. De tal manera, el 16 de julio de 1717, el gobernador en turno, don Juan Joseph de Vértiz, fue señalado como poseedor de Sebastián Antonio de Nuestra Señora de las Montañas, de Franco de la Concepción de Nuestra Señora de Izamal y de Juan Manuel de la Santa Cruz, a

⁴¹⁸ Castañeda, 2015: 151-152. 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: 152).

⁴¹⁹ «Testamento del Capitán Eugenio Acosta». 12 de abril de 1690, AGEY. Fondo Notarial, CD 1, fs. 212-214.

⁴²⁰ Machuca, 2013. El rico comerciante tuvo su casa en la actual calle 58 con 63, número 520, en Mérida (Valdés, 1926, II: 452).

⁴²¹ Restall, 2009: 60. Después de las compras que realizó en 1779-80, de los cuales no se encuentran registros en los libros religiosos, sin duda, que debió tener muchos más que los señalados.

⁴²² «Notas de pagos de Rentas». 1 de abril de 1789, AGEY. Fondo Notarial, CD 25, imágenes 833-836.

⁴²³ «Testamento de Juan Esteban Quijano». 1 de marzo de 1788, AGEY. Fondo Notarial, CD 25, f. 225.

quienes llevó a bautizar asignándoles tales nombres.⁴²⁴ Aquel hecho, puede considerarse reflejo de la devoción católica existente para esos años en la región, donde la Virgen de Izamal era la de principal fervor, la otra se identifica para el sector afro de Mérida, y la de la Santa Cruz, de importancia popular, pudo estar conexas a los indígenas, y relacionada con el nuevo ciclo de la agricultura,⁴²⁵ aunque la imagen es de importancia por representar la muerte de Cristo. El uso de nombres religiosos en esclavizados evidencia la apropiación simbólica de la fe como herramienta de dominación y evangelización.

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 supuestos límites parroquiales, puesto que en octubre de 1758 esta advocación mariana fue una de las fiestas más votadas por el Ayuntamiento de Mérida y otorgaba 30 pesos para el novenario y rogación en su «...santuario...». En los registros figura que la erogación generada era de un rango de gastos medios, solo superados por los invertidos en las fiestas del Patrono de la ciudad, San Bernabé, y de la Virgen de Izamal, jurada patrona de Mérida y de toda la provincia.⁴²⁶ El hecho de que el cabildo asignase recursos para la celebración de una imagen religiosa que se encontraba en la parroquia para la casta negra es indicador de que los españoles también concurrían a los servicios de culto en honor a aquella Virgen. El festejo a la Señora de las Montañas fue, hasta la segunda década del siglo XIX, uno de los más votados para la ciudad.⁴²⁷

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.⁴²⁸

En comparación, ello no coincidiría del todo con la idea de Cruz (2013) en cuanto a las cofradías interétnicas del norte del Río de la Plata, donde, al parecer, el participar en una de esas asocia-

⁴²⁴ AHAY. JM. Bau. Lib. 1, f. 86v. (16 de julio de 1717).

⁴²⁵ Abán, 1982.

⁴²⁶ «Libro de acuerdos de Cabildo y otros documentos». Mérida, 1 de enero de 1757-30 de julio de 1764, BVY. LMEP-003, ficha 49389, imagen 66.

⁴²⁷ AGN. Real Hacienda, Propios y Arbitrios, vol. 40, exp. 3 (1795-1820); «Propios de Arbitrios del Ayuntamiento de Mérida». 1814-1817; AGI. México, vol. 3098a. Amaya (2006: 61-69) presenta en su tesis un apartado que denomina «...Festividades...», en el cual, entre otras imágenes devocionales, menciona a la Virgen de las Montañas, incluyéndola en el rubro de «petitorias» para la protección de la ciudad. La autora no menciona en ese apartado qué sectores de la sociedad meridana eran los participantes en esas fiestas religiosas.

⁴²⁸ Martínez, 1993: 165.

ciones, por ende, ser esclavo de la misma, y hermano en esa agrupación, abría la posibilidad a una mayor integración étnica, aunque sin ausencia de conflicto.⁴²⁹

Por ahora se pone en duda esa posibilidad dado que, bajo la administración de los borbones, a diferencia de lo que sucedía bajo la casa de los Habsburgo, la participación de los diferentes grupos sociales se circunscribió a sus contribuciones culturales en las diversas fiestas, como los bailes y la corrida de toros. Sin embargo, al tratarse de una devoción conjunta, quizá ambos grupos de fieles (los pardos milicianos por la casta negra) participaron en algunas actividades de la fiesta religiosa, y también en otras en torno a la organización de esta. Para la fecha de la actividad es seguro que los parroquianos del Santo Nombre de Jesús también hicieran algún festejo religioso y lúdico aparte. Lo importante a resaltar, sin embargo, es la visibilidad de ese grupo en la fiesta, en la vida de la ciudad y el incremento de su valor en la jerarquía social, o sea, su posicionamiento social como pardos milicianos, pero sin perder de vista su condición cultural condicionada.⁴³⁰

Por otra parte, como testimonio de la importancia de esa advocación cabe apuntar que en una antigua campana localizada en la torre norte de la iglesia del Santo Nombre de Jesús (ahora denominada Tercera Orden) es posible notar, a pesar de un grado elevado de erosión, la que pudiese ser la imagen de la Virgen de las Montañas. La campana no tiene fecha y es probable que lleve por nombre el de la Virgen. La dedicación de campanas con el nombre de los santos o de alguna advocación de la Madre de Dios era común para el siglo XVIII. Quizá sea la temporalidad de la que se menciona puesto que las demás de la iglesia son de la misma centuria. La añeja campana en cuestión tiene un grabado que, una vez reconstruido a partir de las fotografías obtenidas, se asemeja a la imagen de la Virgen de las Montañas venerada en el santuario de Cáceres y en el gaditano de Villamartín, entre otros.

Sin duda que debido al gran auge y al impacto significativo que su culto tuvo en la sociedad meridana española y criolla llevó a consagrarle una campana. Estas inscripciones son valiosas piezas de historia local y reflejan la importancia de las campanas en la vida religiosa y comunitaria.

El culto compartido a la Virgen de las Montañas entre ambos grupos quizás ayudó a que el sector africano libre, no solo los pardos en las milicias, tuviese una mayor integración a la vida de la sociedad, aunque continuando con las diferencias étnico-sociales basadas en rasgos distintivos

⁴²⁹ Cruz, 2013.

⁴³⁰ Ver Bock, 2013: 14.

Esta advocación mariana no desapareció con el fin de la época colonial al cerrarse la parroquia del Santo Nombre de Jesús en 1822. Su devoción, hoy inexistente —sin conocerse siquiera una imagen certera de esta en Mérida—, prosiguió hasta la primera década del siglo XX, cuando aún se hacían novenas en su honor en el templo conocido como del Jesús o Tercera Orden.⁴³¹ (Ilustración 15).

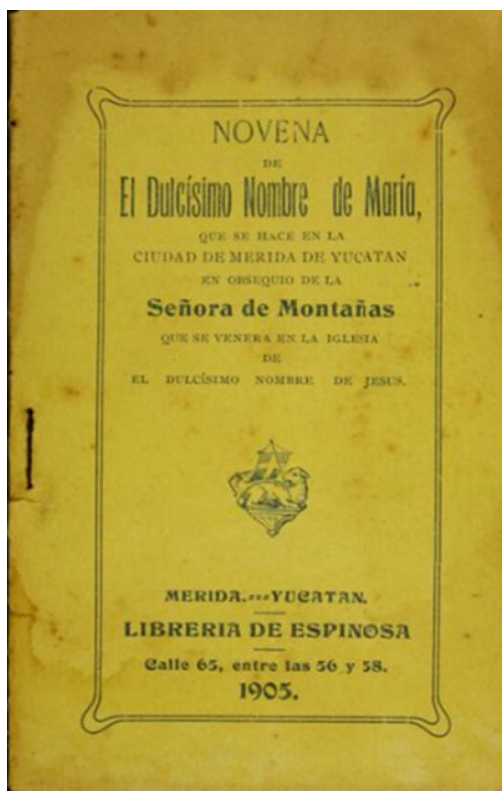


Ilustración 15. Novenario de la Virgen de Montañas (1905). Fuente: BVY. LXIX-1905, 2/2.07 Folletería.

Una probable imagen de la Virgen de las Montañas. Siglo XIX.

El poblado de San Fernando Aké se fundó en 1796 con más de un centenar de personas, muchas excombatientes de la isla de Santo Domingo o La Española, durante 1791-1795. Años después se le envió a un español con intenciones de mantenerlos bajo control, aquel fue el comisionado José Carreño. En un informe de esa autoridad española, se decía que los pobladores habían

⁴³¹ «Novenario de la Virgen de Montañas (1905)», BVY. LXIX-1905, 2/2.07 Folletería. Para 1915 llegó a gobernar Yucatán el general Salvador Alvarado y con una política anticlerical cerró iglesias y permitió la destrucción de imágenes. Quizá en este período se dio la desaparición del culto a la Virgen de las Montañas.

adoptado la costumbre de rezar el rosario a la Virgen María, probablemente con la finalidad de responder al reglamento de que debían practicar el catolicismo.⁴³²

El poblado contaba con un espacio dedicado al culto católico, auxiliar de la parroquia del pueblo de Kikil, aunque las obras no pasaron del cimientto del bautisterio. Asimismo, el comisionado Carreño refiere en su Informe que por la demora de aquella obra mandó construir una iglesia provisional de paja.⁴³³

Aparte de esas breves notas, no se sabe algo referente a ese culto entre los negros de San Fernando Aké, sin embargo, el religioso e historiador Crescencio Carrillo y Ancona, en su obra *La Civilización yucateca o el culto de la Virgen María en Yucatán*, indica que ...

*«...En esta ciudad capital en que se cuenta con quince templos, apenas sí habrá uno o dos en que no haya un culto especial a la Virgen María en alguno de sus principales misterios, cofradías, advocaciones y títulos, con grandes y solemnes festividades en las diferentes estaciones del año, fuera del muy local de Nuestra Señora de las Montañas, por una imagen que traída a esta capital, según la tradición infiere, allá de las florestas y montes interiores del país, de donde era singularmente venerada en San Fernando por una colonia de negros y mulatos, fue colocada en la Iglesia de «Jesús» que en un tiempo fue parroquia de negros y pardos... Aquí como en Santuario grato y escogido de su Corazón purísimo, ha formado un centro de muy antigua y arraigada devoción, desde el cual la piedad de los fieles de toda clase y condición pregonó constantemente grandes favores celestiales...».*⁴³⁴

De lo anterior se puede deducir que el rosario rezado todas las noches durante el gobierno de Carreño en San Fernando Aké estaba presidido por una imagen de la Virgen, que, aunque no sabemos el título original, tomó su peculiar advocación por el nombre de la región donde se encontraba: las llamadas montañas, el monte alto de la región. Recordemos que desde el siglo XVI los montes altos fueron conocidos coloquialmente como «montañas». Así lo expresó Diego de Burgos Cansino, encomendero de Tizimín, entre otros poblados, al apuntar en 1579 que su merced «...es cabecera de la provincia así llamada y está asentado en un llano de cercado de montañas...».⁴³⁵ La geografía de esa región yucateca orilla a pensar que se hacía referencia a que el monte era elevado, con vegetación espesa, ya que carece de elevaciones naturales.⁴³⁶

Con esa información se infiere que, tras la salida de los negros de San Fernando en octubre de 1848 rumbo a Belice a raíz de la Guerra de Castas,⁴³⁷ la imagen fue retirada del espacio religioso

⁴³² Victoria y Canto, 2006: 21-79.

⁴³³ Victoria y Canto, 2006: 48.

⁴³⁴ Carrillo y Ancona, 1878: 23.

⁴³⁵ De la Garza, 1983., II: 279-286.

⁴³⁶ Sobre la idea de «montaña» como vegetación en el área norte de Yucatán, ver Ortiz (2009).

⁴³⁷ Es la denominación común para el conflicto social entre los yucatecos (de ascendencia hispana) y los mayas sublevados. Duró de 1847 a 1901.

de ese poblado y trasladada a Mérida para ocupar un lugar en el templo del Santo Nombre de Jesús. Se debió llevar ahí, quizá, por encontrarse en esa iglesia una antigua imagen con esa semejante advocación mariana, misma que debía proceder del templo que ocupó anteriormente la casta negra en la ciudad.⁴³⁸ No obstante, es muy factible que la imagen de San Fernando Aké no fuese la misma advocación que la del Santo Nombre de Jesús y que únicamente por relación con el nombre con el que era conocida se trasladase a ese espacio religioso. A pesar de la suposición, tal vez para la gente de la Mérida del siglo XIX, ambas imágenes representasen la única devoción: la mariana.

La seguridad en Mérida: las milicias de pardos.

La Capitanía General de Yucatán fue una de las regiones de América hispana donde hubo una significativa presencia de milicias en ocasión de su situación estratégica en el Golfo de México, los problemas de ataques de piratas a Campeche y los consecuentes miedos de su llegada a la capital, así como por su vecindad con el territorio de Walix, controlado por los ingleses.⁴³⁹

La presencia de pardos en las milicias en el virreinato se dio desde el siglo XVII,⁴⁴⁰ y para 1660 se señalaba que en Mérida había como 200 negros y mulatos entre sus fuerzas defensivas,⁴⁴¹ y dos años después se apuntaba que «...*En la Ciudad de Mérida no hay más que 650 soldados entre españoles, mulatos...*»⁴⁴². No obstante, hasta la siguiente centuria se dio su mayor presencia en esas filas debido a la reglamentación miliciana de 1755 que oficializó la integración. Con la idea de controlar a esa población que iba en aumento, así como por asuntos de índole económico, la autoridad española decidió conformar milicias de pardos, morenos y mulatos. Aquella medida no solo beneficiaba a los españoles, por contar con aquella fuerza ante la escasez de gente de su propio grupo, sino también al sector afro que optara por integrarse, pues se le otorgaban beneficios y privilegios sociales, económicos, fiscales y hasta judiciales. En la milicia los afrodescendientes podían tener una mejor condición de vida y una importante escalada social en comparación con otros sujetos del mismo sector ajenos a las armas.⁴⁴³

⁴³⁸ No se cuenta con información acerca de esa imagen de bulto o dibujo, pero se hace la inferencia.

⁴³⁹ Restall, 2009: 155-160; Victoria, 2005: 71-104.

⁴⁴⁰ Aguirre, 1984: 207; Restall, 2009: 224.

⁴⁴¹ AGI. México, leg. 1006, fs. 72v, 339v, Restall, 2009: 228.

⁴⁴² «La Junta de Guerra señala el contenido de la carta del gobernador de Yucatán Don Joseph Campero sobre el mandato de las fortificaciones de la provincia. 1662». AGI. México, 1006, Doc. 16.

⁴⁴³ De la Serna, 2000; Gutiérrez, 2025..

A pesar de las prerrogativas, Vinson III ha matizado esta perspectiva aduciendo que la pertenencia de los afrodescendientes a esas milicias significaba cerrar la posibilidad de ser socialmente aceptados como blancos, puesto que la inclusión en esas fuerzas dejaba implícita su ascendencia africana, a la vez que la existencia de esas unidades conformadas por no blancos, puede ser interpretada como bastiones de autonomía,⁴⁴⁴ y como fragmentación de la sociedad virreinal.⁴⁴⁵

En Yucatán, sin embargo, las ventajas que ofrecía la pertenencia a una unidad parda prevalecieron sobre los probables efectos negativos.⁴⁴⁶ Dado el número de pardos que se enfilaron a la milicia en la región, sin duda de que los beneficios fueron más atractivos que un imaginado y casi imposible ascenso social fuera de las circunstancias ofrecidas.

Su actuar en las primeras décadas del siglo XVIII es patente en la seguridad meridana ya que para 1722, la Ciudadela de San Benito, en el corazón de Mérida, era resguardada por cuatro compañías de negros y mulatos, más de 300 hombres a las armas,⁴⁴⁷ mismos que acudían a las trincheras de los accesos por el norte de la ciudad en caso de llegada de enemigos.⁴⁴⁸ Para 1767 el gobernador Cristóbal de Zayas, siguiendo órdenes soberanas, mandó formar otras agrupaciones militares a las que se destinaron afrodescendientes.⁴⁴⁹ (Ilustración 13) En 1770, los 800 milicianos pardos existentes en la provincia yucateca representaban un tercio del total de los 2, 260 milicianos de color en la Nueva España.⁴⁵⁰

Siguiendo la tendencia en los dominios españoles en América, y después de la debacle ante los ingleses en la toma de La Habana por parte de estos en 1762, en Yucatán, las milicias fueron reformadas dividiéndose en unidades de blancos y de pardos, en 1778. El Reglamento de ese año para la provincia estableció la formación de dos batallones de pardos libres, con cabecera en Mérida y Campeche, con ocho compañías cada una.⁴⁵¹ asunto que da cuenta la Revista de Pardos de 1780.⁴⁵² Una década más tarde, en el padrón de Mérida levantado por el capitán general Merino y Ceballos se apunta que las milicias existentes se componían de 681 plazas de la Compañía de Tiradores Pardos, 676 plazas del Batallón de Voluntarios Blancos y 50 hombres

⁴⁴⁴ Vinson III, 2001.

⁴⁴⁵ Jiménez, 2023: 137.

⁴⁴⁶ Bock, 2013: 12

⁴⁴⁷ «Petición del Cabildo de Mérida al rey». Mérida, 22 de septiembre de 1722, AGI. México, leg. 1,020, exp. 1; García Bernal, 1972: 18.

⁴⁴⁸ «El gobernador de Yucatán da cuenta a S.M. con testimonio del castigo que ejecutado el Rdo. Obispo en Cristóbal de Villacís. Mérida, 13 de julio de 1722, AGI. México, 3019; «Carta del gobernador interino don Frutos Delgado al rey». Campeche. 13 de enero de 1670, AGI. México, 889.

⁴⁴⁹ Véase «Regimiento de Infantería de Milicias Pardos de Mérida de Yucatán, formado en 1767 por el gobernador de Yucatán Cristóbal de Zayas (1764-1771)». AGI. MP. Uniformes 101.

⁴⁵⁰ Bock, 2013: 12.

⁴⁵¹ Campos, 2005: 88-90.

⁴⁵² «Revista de Pardos Libres, enviado por el gobernador Hugo O'Coner», Mérida, 25 de diciembre de 1780, AGI. México, 3018.

españoles o criollos de la Compañía de Dragones.⁴⁵³ Lo que arroja la suma de 1,407 hombres para la protección en el distrito meridano de los cuales el 48.40 por ciento eran pardos.⁴⁵⁴ Esa fuente histórica ofrece mayor certeza en cuanto al monto demográfico en la ciudad y bosqueja un panorama del tronco africano existente en Mérida para esos años.

Para 1789-1790 los efectivos de tiradores pardos destinados a Mérida y pueblos inmediatos se reportaban en 669 elementos, una docena menos que el dato anterior; para la capital se destinaban 333, divididos en dos compañías de 85 miembros, una con 78, y la restante con 83 milicianos. El distrito militar con cabecera en Mérida comprendía, además de la capital, Muna y Umán, con 84 milicianos cada uno, y Hunucmá e Izamal, con 85 elementos, respectivamente. Cinco años después las plazas destinadas para Mérida ascendieron a 348.⁴⁵⁵

Sin alteración por reformas de finales de siglo, los pardos continuaron conformados de acuerdo al reglamento de 1778, hasta el 1º de diciembre de 1822, fecha en que dejaron de funcionar las milicias bajo la denominación de pardos, para llamarse nacionales.⁴⁵⁶ Como nota a destacar, cabe decir que Yucatán fue la región de la Nueva España que contó con el mayor número de milicias con la clasificación de pardos o morenos,⁴⁵⁷ debido a la alta población de aquellos en la provincia y de su utilización en las armas en el convulso siglo XVIII. En esa centuria Yucatán se protegió como nunca con obras defensivas contra la piratería que eran entonces naves de guerra, sobre todo inglesas, en consecuencia, la capital se protegió con obras exteriores, incluso desde inicios del siglo, mejorándose y ampliándose en la segunda mitad de esa centuria. A las obras exteriores se enviaban milicias pardas cuando la ocasión lo requiera.⁴⁵⁸ Restall apunta que, entre 1778 y 1794 el total de los milicianos en la Colonia se incrementó un 30 por ciento aproximadamente, con la consideración de que en tiempos de conflictos bélicos se generaba una demanda de soldados de la casta negra.⁴⁵⁹

Por otra parte, las prerrogativas que cierto sector de los descendientes de africanos fueron ganando se refleja en el mandato del Intendente y gobernador Lucas de Gálvez de 1788, denominado Reglamento de Cobros de los Tributos, en el que se apunta que los pardos que servían en las divi-

⁴⁵³ «Plano de la Ciudadela de San Benito en Mérida de Yucatán con el detalle interior de los edificios que contiene. Rafael Llobet, 1788». AGMM. Cartografía, MEX-15/3.

⁴⁵⁴ En Campeche llegaron a representar el 46 por ciento de la fuerza defensiva del puerto y en algunos pueblos eran la única fuerza marcial existente (Rodríguez, 2015).

⁴⁵⁵ Campos, 2005: 88-90.

⁴⁵⁶ Rodríguez, 2015: 232-234; AGN. Indiferente Virreinal, Indiferente de Guerra, caja 2251, exp. 09.

⁴⁵⁷ Bock, 2013: 12.

⁴⁵⁸ Victoria: 1995. Esas obras para Mérida fueron un conjunto de 17 trincheras de piedra suelta y mampostería que protegían los caminos que conducían a la capital; por la costa las vigías eran el sistema de prevención. Esos dos conjuntos, en unión con la Ciudadela de San Benito era todo un sistema de protección con el que Mérida contó.

⁴⁵⁹ Restall, 2009: 232.

siones de milicias en Campeche y Mérida y en los barcos de la Real Armada, quedaban exentos del pago de los 24 reales anuales que desde ese año se recibirían de los negros y demás gente libre de ese origen, seis reales más de lo recibido de los indígenas, situación que marcó diferenciación social entre los mayas y pardos milicianos.⁴⁶⁰ A pesar de que con posterioridad el Reglamento se suspendió, constituye una muestra de las prerrogativas hacia el grupo, asunto que, al parecer sus cónyuges también gozaban pues en alguna ocasión, como se ha adelantado, se disculpó a las mujeres negras, mulatas y mestizas de no prestar servicios personales, como lo hacían las mujeres indígenas, porque sus maridos estaban incluidos en las compañías de milicias pardas.⁴⁶¹ (Ilustración 16).



Ilustración 16. Pardos en las milicias de Mérida. Fuente: AGI. MP. Uniformes 101.

Asimismo, esos milicianos ganaron cierto terreno en la consideración social, aunque con delimitaciones fronterizas culturales. Las ceremonias y fiestas públicas fueron escenarios para la evidencia visual de su jerarquización social por lo que buscaban su participación en ellas.⁴⁶² Ejemplo de lo anterior fue la misa de acción de gracias que los Tiradores Pardos de Mérida ofrecieron con motivo de la proclamación de Carlos IV en 1789, ocasión de manifestar su lealtad y fidelidad al soberano y reforzar el lazo de subordinación.⁴⁶³ También su participación en las colectas de 1809 para ayudar al financiamiento de la lucha contra Napoleón en la metrópoli, lo cual reforzaba su lealtad a la Corona y se manifestaban como un componente activo de la sociedad.⁴⁶⁴ En

⁴⁶⁰ «Reglamento para el cobro de los tributos. Lucas de Gálvez», Campeche, 21 de mayo de 1788. AGN. Intendentes, vol. 67, fs. 3-10; Campos, 2005: 110.

⁴⁶¹ «Petición del procurador del obispo al rey». 17 de abril de 1723. AGI. México, leg. 1,020; García Bernal, 1972: 18.

⁴⁶² Bock, 2013: 13.

⁴⁶³ «Noticias de las funciones hechas por la Ciudad de Mérida de Yucatán en la proclamación del rey Carlos IV». Noviembre 4 de 1789, AGI. Indiferente General, leg. 1608, s. f.; Bock, 2013: 15.

⁴⁶⁴ Bock, 2013: 15.

esa ayuda voluntaria no solo participaron los hombres de las armas, sino que indirectamente la comunidad de raíz africana contribuyó por medio de limosnas ya que el cura de la parroquia del Santo Nombre de Jesús, don Jesús Ramos y su teniente don Melchor Ramos, aparecen como contribuyentes —10 pesos y un peso respectivamente— en la colecta que el obispo realizó en la provincia.⁴⁶⁵ Quizá a esa corta cantidad se le sumó otra que desconocemos por parte de las milicias de color, pues a comparación, la segunda división de pardos de Campeche contribuyó a la causa con un donativo de 363 pesos y 6 1/2 reales.⁴⁶⁶

En el mismo sentido de la visibilidad social, sin olvidar las fronteras culturales, se tiene el caso suscitado en 1808 cuando el capitán general Benito Pérez Valdelomar organizó un rogatorio de ocho días por la liberación del soberano y la victoria de las armas españolas. Para ello invitó al obispo, cabildos secular y eclesiástico, cuerpos milicianos, cofradías, nobleza y público en general; saldrían de catedral con destino al convento de monjas, encabezando la procesión la imagen del Cristo de las Ampollas.⁴⁶⁷ Aunque no se especifica si las milicias de pardos también fueron invitadas, quizá sus dirigentes españoles o criollos y algunos pardos estuvieron presentes. La participación de los afrodescendientes en festividades religiosas, aunque limitada, les otorgaba cierta visibilidad social, lo que sugiere una forma de agencia dentro de los márgenes impuestos por el sistema colonial.

Esa probidad hacia el soberano fue puesta a prueba en 1811 con el envío por parte de Benito Pérez Valdelomar de cuatro compañías de milicias de pardos y otro tanto de blancas, de Mérida, para ponerlas a disposición del virrey Venegas debido a la situación que se vivía en algunas partes del centro novohispano a raíz de la insurgencia.⁴⁶⁸

Con la promulgación de la Constitución de Cádiz en 1812-1814 otro panorama distinto depararía a los refutados como de proveniencia africana, pues por esa razón fueron excluidos de la consideración de ciudadanos, no así los indígenas a quienes, sí se les otorgó, asunto que causó disgusto entre esa comunidad.⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ «El Obispo de Mérida da cuenta de haberse verificado allí la proclama del Sr. Don Fernando VII y los arbitrios con que contribuyó el clero para ayuda de gasto de guerra». Sevilla, 22 de diciembre de 1808. AGI. México, leg. 3021. Lo recaudado ascendió a 3,384 pesos. 16 reales.

⁴⁶⁶ Bock, 2013: 15.

⁴⁶⁷ «Rogatorio por el soberano español y la victoria de las armas». Mérida, 8 de diciembre de 1808, AHN. Estado, 21, G, imágenes 98-102.

⁴⁶⁸ Campos, 2021.

⁴⁶⁹ Chust, 1999: 163-168; «Mariano Carrillo al secretario de Estado y del Despacho de Guerra», Mérida, a 22 de agosto de 1820, AHN. Estado, leg. 130. No obstante, se acordó que la ciudadanía podía lograrse si se cumplía con ciertos requisitos y méritos: Artículo 22º.. http://www.congreso.es/constitucion/ficheros/historicas/cons_1812.pdf Página electrónica consultada el 28 de diciembre de 2022.

Debido a ello, en la sesión de la Diputación Provincial del 17 de enero de 1814, cuando ya en el centro novohispano el movimiento de insurgencia estaba en una fase de importancia en su desarrollo, en Mérida se abordó el engorroso asunto de la ciudadanía negada y el vocal Manuel Pacheco, propuso que los integrantes de la División de Pardos de Mérida y de Campeche señalados como «...*Espanoles de esta clase...*» fuesen considerados ciudadanos con base en su fidelidad a la Corona desde hacía tiempo y al trabajo desempeñado en los conflictos. Esta solicitud, enviada a las Cortes se acompañó de otra escrita por el obispo, sin embargo, el regreso al trono de Fernando VII y el desconocimiento de la Constitución en mayo de 1814, interrumpió la solicitud.⁴⁷⁰ De manera similar, el síndico del ayuntamiento meridano, don José Matías Quintana, padre de don Andrés Quintana Roo, insurgente yucateco y figura clave en la Independencia de México, apoyó la idea de conceder la ciudadanía sin distinción de procedencia,⁴⁷¹ y, entre otras cosas, escribió a manera de soporte «...*Tan negros en el color de sus personas, como blancos y tesos en la virtud de sus almas...*».⁴⁷²

En 1820 fue restaurada y puesta en vigencia la Carta gaditana y en la ceremonia de vivas al rey y a la Constitución el 12 de mayo en Mérida, las tropas pardas únicamente vitorearon al soberano como muestra de descontento, como en la primera ocasión, por no ser incluidos como ciudadanos.⁴⁷³ Al mes siguiente, José Matías Quintana planteó ante la Diputación que las milicias de blancos y de pardos fuesen incluidas en las milicias nacionales siguiendo lineamientos constitucionales, en correspondencia, la Junta Auxiliar de Guerra de la metrópoli sugirió mantener las divisiones pardas y otorgar la ciudadanía a algunos, concluyendo que aquellas funciones, eran atribución absoluta de las Cortes.⁴⁷⁴ Sin embargo, la mencionada resolución fue emitida el 20 de septiembre de 1821, cuando ya la sociedad peninsular se había adherido a la Consumación de la independencia el día 15 de ese mes.⁴⁷⁵

Sobre estas peticiones para los pardos, no deja de causar suspicacia que se efectuasen en tiempos del movimiento bélico independentista; al caso no hay que olvidar que las fuerzas pardas eran numerosas en Yucatán y a razón de su no consideración como ciudadanos en la Constitución estaban enojados. Quizá esas solicitudes de 1814 y 1820 tenían intenciones de convenir con las irritadas milicias armadas y compaginar con sus exigencias dado el convulso panorama

⁴⁷⁰ «Libro copiador de la Diputación Provincial». Del 17 de enero de 1814. BY, LMEP-102, f. 101; «Memorial del Obispado de Mérida de Yucatán». Mérida, 26 de enero de 1814, AGI. Estado, 41, N. 45.

⁴⁷¹ Quintana, 1986: 43.

⁴⁷² Campos, 2005: 101.

⁴⁷³ «La Diputación Provincial al rey», Mérida, 27 de junio de 1820, AGI. México, 3043; «Mariano Carrillo al secretario de Estado y del Despacho de Guerra», Mérida, a 22 de agosto de 1820, AHN. Estado, leg. 130; Campos, 2021. Este autor ofrece un análisis detallado de la situación de las milicias pardas en ese tiempo.

⁴⁷⁴ «Dictamen de la Junta Auxiliar de Guerra», Madrid, 20 de septiembre de 1821, AHNE. Estado, leg. 130; Campos 2021

⁴⁷⁵ Campos, 2021; Molina, III, 1913: 471-473.

virreinal encendido por las llamas de la independencia; no fue tanto una cuestión de filantropía, sino de interés.

Un ejemplo del relevante papel que las milicias de pardos tenían en la seguridad de la ciudad, lo ofrece el hecho suscitado en 1820 cuando llegó la noticia extraoficial desde Cuba de haberse instaurado de nuevo la Constitución de Cádiz. Al no haber algún documento oficial que avalase el rumor, la sociedad meridana se dividió en una confrontación política entre los que decían que había que reconocer el documento gaditano de inmediato y los que opinaban que había que esperar hasta su oficialidad. El capitán general Miguel de Castro y Araoz, de los que se oponían a una jura inmediata, pensando en tranquilizar el ambiente mandó que se armaran las cuatro compañías de pardos, asunto que el sector contrario tomó como una decisión de no apoyar la restitución de la Constitución, a la vez de considerar a los pardos como enemigos de la Carta gaditana puesto que no les otorgaba la ciudadanía.⁴⁷⁶

La jura a la constitución se efectuó en mayo, con persistencia del tirante ambiente político. Con la existencia de un nuevo capitán general de Yucatán, Mariano Carrillo, este dispuso desarmar en la noche del 8 al 9 de junio las compañías de pardos y se asegurasen sus armas, con miras a la protección del orden constitucional en Yucatán. Esto abrió paso para que en agosto siguiente Carrillo, cuestionando el sentido de las adscripciones basadas en cuestiones étnicas, solicitara a la Secretaría de Guerra de España se anulara la distinción entre las milicias de blancos y de pardos. La propuesta fue apoyada por su sucesor José María Echeverri aunque la metrópoli no comulgaba con lo solicitado, sin embargo, para esas fechas Yucatán ya se había unido a la declaración de independencia y, por ende, la extensión de los derechos de ciudadanía a todos los grupos de población.⁴⁷⁷

Venta de esclavizados en Mérida: 1779-1780.

La región de Walix (hoy Belice) fue un territorio desde el cual muchos esclavizados escapaban o en otras ocasiones los españoles los capturaban cuando iban por guerra o por corsarios con patente.⁴⁷⁸ En varios casos suscitados no se sabe dónde fue a parar aquella gente, aunque es posible que fuese adquirida por integrantes de la sociedad meridana y fuera de ella. Como ejemplo para Mérida, se sabe que en 1741 se fugaron de Walix once varones y tres mujeres, to-

⁴⁷⁶ Bock, 2013: 19-20.

⁴⁷⁷ Bock, 2013: 20-23.

⁴⁷⁸ Patch, 1993; Restall, 2009; Lentz, 2014; Victoria, 2017b.

dos esclavizados, junto con «...*dos negritos*...» y que después de pasar por Bacalar fueron remitidos a la capital donde se vendieron.⁴⁷⁹ En esas huidas desde Walix la autoridad jugó un papel importante dado que, de acuerdo con órdenes reales, a los esclavizados de otras naciones se les prometía la libertad a cambio de pasar al territorio hispano y de abrazar la religión católica,⁴⁸⁰ aunque luego su futuro fuese otro.

En cuanto al corso, para 1757, don Juan Francisco de Sosa, señalaba haber aprehendido a treinta y siete negros y tres negras, además de «...*un mulatillo*...», en los ríos Nuevo y Walix. En Mérida, los capturados fueron evaluados por don Juan Antonio Milanés y don Antonio de Vera, sin embargo, el expediente no incluye a quiénes y cuándo fueron vendidos en la capital de la provincia.⁴⁸¹

En diciembre de 1779 y en enero del siguiente año se realizó en Mérida la almoneda de esclavizados capturados a los ingleses en Walix durante la embestida hispana realizada hacia esa región durante los meses de septiembre a noviembre, y en el contexto de la guerra declarada contra Inglaterra, en junio pasado.⁴⁸² El hecho de la venta fue algo extraordinario en la ciudad por el número de individuos o «piezas»⁴⁸³ ofertadas, y trastocó la vida de la capital de la provincia por la llegada de los contingentes desde Bacalar, el ir y venir de gente por las calles para condicionar los espacios donde albergar al botín humano capturado: la Ciudadela de San Benito y el excolegio jesuita de San Francisco Javier, a la par con los ingleses apresados, destinados al excolegio de San Pedro.⁴⁸⁴ Aquello se aunaba a la algarabía que se vivía por el éxito de la expedición contra los británicos en el ataque a la región peninsular donde estuvieron asentados.

De la mano con esta situación, entre el vecindario comenzó también a correr la noticia de la oferta de los esclavizados, asunto que causó interés entre hombres y mujeres de la sociedad, la administración real, la Iglesia, militares y algunos comerciantes.⁴⁸⁵ La novedad del suceso tam-

⁴⁷⁹ «Carta del gobernador sobre fuga de negros de Walix». Mérida, 26 de septiembre de 1741. AGI. México, leg. 892. En la documentación, por lo general se utiliza ese diminutivo para hacer referencia a menores o niños o niñas.

⁴⁸⁰ «Auto sobre el asunto de teniente de rey en Campeche don Joseph de Álvarez». Mérida, 1 de junio de 1765, AGI. México, leg. 3019.

⁴⁸¹ «Sobre el corso de don Juan Francisco de Sosa en Walix». Mérida, 1757. AGI. México, leg. 894; «Carta del Consejo de las Indias». Sevilla, 13 de agosto de 1761. AGI. México, leg. 3001, fs. 77-78.

⁴⁸² «Real Cédula de Su Majestad en que manifiesta autorizar a sus vasallos hostilizar por mar y tierra los súbditos del rey de la Gran Bretaña». 1779. BNM. Fondo Reservado, Archivo Franciscano Signatura 140/1722.15, fs. 14-18; «Relación circunstanciada», AHDSRE. Límites y ríos México-Belice 1787-1829, Límites, leg. 394, lib.13, exp.2, fs.124-124v.

⁴⁸³ En el resumen de las ventas después de la almoneda se utiliza la designación de «pieza» para referirse a cada una de las partes que conforman el conjunto o grupo de gente esclavizada, «Informe de la Contaduría general de 22 de septiembre de 1781». Mérida, a 31 de enero de 1780. AGI. México, 3062, f. 79.

⁴⁸⁴ «No. 1. Vino en una carta del gobernador interino y del Tesorero Oficial Real de Yucatán, de 16 de octubre de 1780». AGI. México, 3062, fs. 1-2. En los «Papeles varios sobre México y Yucatán, referente a la ocupación de temporalidades de jesuitas expulsos». México, abril 23 de 1773, BNE, Mss. 17618, f. 343, se apunta que los ingleses «...*habitaban*...» el ex colegio de San Pedro.

⁴⁸⁵ Algunas notas fragmentadas sobre el hecho se dan en López (1975: 118-122) y Restall (2009: 23-24). Victoria (2017b) da a

bién llamó la atención en otras partes de la provincia yucateca, por ejemplo, en el puerto de Campeche; en el ámbito novohispano la noticia llegó a Veracruz,⁴⁸⁶ e incluso allende las fronteras del virreinato puesto que algunos residentes de La Habana supieron de la almoneda y también fueron partícipes de ella.⁴⁸⁷

La documentación referente a la llegada y venta de los esclavizados señala que fueron 240 individuos, entre hombres, mujeres y niños, que, una vez validados, pasaron a pertenecer al rey.⁴⁸⁸ De manera aparejada, también se ha contabilizado cierto número de esclavizados capturados por el corsario Nicolás Pereira, quien apresó a 39 negros y dos ingleses.⁴⁸⁹

Ya en Mérida, los 240 esclavos adjudicados al soberano (esclavos del rey), de los que se tratará en estas líneas, fueron registrados según el sexo, la edad, el nombre que decían tener en «... *su idioma*...» y, poco después, el precio del avalúo para su venta. La división por género señala la existencia de 159 hombres (66 por ciento) y 81 mujeres (34 por ciento), subdivididos de la siguiente forma (Tabla 5):

División de los «...*Esclavos del Rey*...» tal como se presenta en la documentación.

Tabla 5. Fuente: «No. 1. Vino en una carta del gobernador interino y del Tesorero Oficial Real de Yucatán, de 16 de octubre de 1780». AGI. México, 3062, fs,9-15v.

Hombres adultos	128
Mujeres casadas con hijos e hijas	8
Hijos o hijas de éstas	17
Mujeres casadas sin hijos o hijas	15
Solteras con hijos o hijas	13
Hijos o hijas de éstas	20
Solteras sin hijos o hijas	23
Huérfanos de ambos sexos	16
TOTAL	240

conocer más información al caso, con documentos del AGEY y del AGI.

⁴⁸⁶ Hasta entrado el siglo XVIII las plantaciones de caña de algunas regiones novohispanas, como Oaxaca, Puebla y Veracruz continuaron requiriendo mano de obra esclavizada (Naveda, 1987).

⁴⁸⁷ «Sobre haber quedado a favor de la real hacienda dinero del remate de 21 negros vendidos en Campeche, sacados de Walix». Año de 1781, AGI. México, leg. 3062; Victoria, 2023b.

⁴⁸⁸ Restall, 2009: 62, apunta que la subasta de esclavizados más grande realizada en Mérida fue la de los negros de propiedad de ingleses capturados en Walix en 1779, compuesta por aproximadamente 50 individuos de ambos sexos. El estudio de Restall se enriquece ahora al quintuplicar la cantidad por él considerada y, por ende, de las reflexiones sociales y económicas que postula en su libro.

⁴⁸⁹ «Carta del gobernador y capitán general de Yucatán a don José de Gálvez». Mérida, 5 de junio de 1780. AGI. México, leg. 3021, núm. 139.

El grupo fue denominado como «...Negros y Negras...»,⁴⁹⁰ con excepción de un individuo apuntado como mulato, y sus características físicas raramente se destacaron (jóvenes, fornidos, aptos), a menos que se justificase su mención por declararse no útil (ciega, viejo, etcétera). Una vez hecha la revisión para conocer el estado físico y de salud, se realizó el listado de la tasación para su venta, llevada a efecto por don Juan Blanco, médico y apreciador, y don Francisco Antonio Calderón, evaluador, acorde con la edad, estatura, robustez, debilidad y contextura de cada individuo y también de las tachas a ellos y ellas asignadas.⁴⁹¹ En el listado únicamente se menciona heridas, amputaciones y enfermedades crónicas.⁴⁹² La persona que tenía mayor edad (80), una mujer, era ciega y por ende fue considerada en el avalúo como «...inútil...», al igual que tres personas más del sexo masculino que por edad y enfermedad no fueron tasadas. A pesar de ello, esas personas no se excluyeron del grupo, e incluso salieron a la venta; fue hasta la segunda tasación, en enero siguiente, cuando se indicó que fuesen declaradas libres, y entregadas a gente que quisiera recogerlas para que las instruyesen en la fe católica.⁴⁹³

La edad siguiente en orden descendente fue de un varón que tenía 70 años, quien fue tasado en 60 pesos. A contraparte, la de menor edad era la infanta Thomasa de quince días de nacida, cuyo valor fue de un peso por día.⁴⁹⁴

Para tener una idea de los precios asignados por los especialistas, la mayor tasación fue de 250 pesos, de los varones 66 tuvieron esa estimación. Por su parte, las mujeres que lograron la mejor valoración, 200 pesos, fueron únicamente cuatro. Tres de ellas estaban embarazadas.⁴⁹⁵

En los varones la cifra tope de 250 pesos que tenían no se rebasó, sin embargo, no sucedió lo mismo con el rubro femenino, y María, de 25 años, casada, sin hijos, estimada en 180 pesos fue la «pieza» que alcanzó mayor precio de todos los esclavizados del rey ofertados en Mérida, pues

⁴⁹⁰ Quizá esas menciones respondan a que a finales del período colonial en Yucatán existía el supuesto de que las personas de ascendencia africana eran mulatas y probablemente libres (Restall, 2009: 101).

⁴⁹¹ Las tachas o «rasgos» con las que fueron catalogados los esclavizados en las actas de compraventa, tales como ser cimarrón, ladrón, lisiado o haragán, entre otras, pueden ser consideradas, de manera amplia, como un concepto individual de resistencia (Belmonte, 2008: 43, 45).

⁴⁹² Muchas de las enfermedades y lesiones tenían su origen en las malas condiciones de trabajo imperante en el campo, así como en la deficiente dieta alimentaria. En relación con ello, parecen pocas las enfermedades registradas por esos especialistas (García Rodríguez, 2007: 263-264).

⁴⁹³ «Informe de la Contaduría general, de 22 de septiembre de 1781, y a su continuación las respuestas de 29 del mismo», Mérida, 25 de enero de 1780. AGI. México, 3062, fs. 74-74v.

⁴⁹⁴ «No. 1. Vino en una carta del gobernador interino y del Tesorero Oficial Real de Yucatán, de 16 de octubre de 1780». AGI. México, 3062, fs. 9-15v. Acerca de la menor de todo el grupo, se sabe que el Br. Juan Manuel de Sosa bautizó y puso los santos óleos a la párvula Thomasa, «...natural de Cayo Cocina...», el 9 de enero de 1780, señalando que era propiedad de doña Micaela de Dávila, AHAY. Bautismos de castas, Libro 5, años 1771-1785, f. 146. Otro documento previo indica que ese cura adquirió «... dos piezas de esclavos...» —a la niña y a su madre—, para doña Lucía de la Gala, en 250 pesos. AGI. México, 3062, f. 83v. La menor debió ser traspasada o revendida a la persona que aparece como su dueña en el acta de bautizo.

⁴⁹⁵ «Informe de la contaduría general, de 22 de septiembre de 1781, y a su continuación las respuestas de 29 del mismo», AGI. México, leg. 3062.

se pagó por ella 290 pesos; fue adquirida por el cura José Crisófono de la Cueva.⁴⁹⁶ El hecho puede ilustrar acerca de la importancia de la esclavitud doméstica femenina, tanto en el valor social como comercial.⁴⁹⁷

La primera partida del remate perteneciente al soberano se pregonó en el palacio de los Gobernadores de la Capitanía General, en Mérida. De tal forma, el día 23 de diciembre, estando en aquel lugar los señores don Roberto Rivas Betancourt, Gobernador y Capitán General interino y el señor don Diego de Lanz, Contador Oficial Real, se abrió el remate y venta de los apresados en la expedición a Cayo Cocinas y otras regiones de Walix. La venta terminó el 24 de enero, y la comercialización total de gente esclavizada fue de 199, dividida en 121 hombres y 78 mujeres.⁴⁹⁸

Como comprobante de su adquisición se le entregaba al nuevo poseedor del esclavo una copia del auto de validez de la compra a manera de título de propiedad, indicando en la certificación que la denominada mercancía llevaba en el cuerpo la marca o carimba correspondiente.⁴⁹⁹ En esa ocasión, la carimba para los sometidos a la esclavitud llevaba las siglas Y R (Yucatán y Rey). (Ilustración 17)

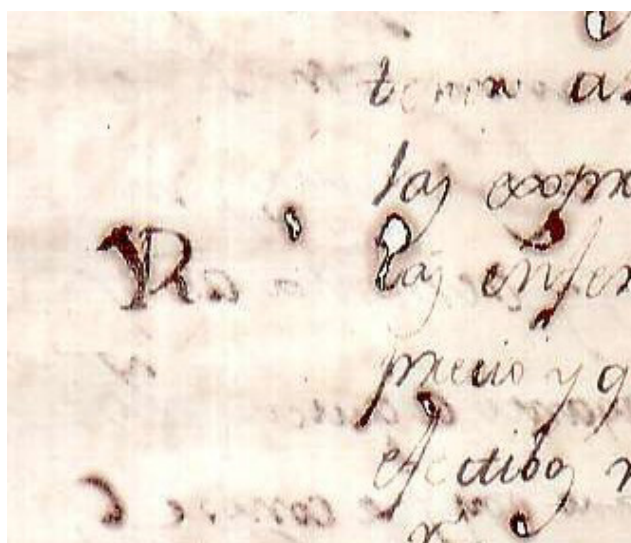


Ilustración 17. Marca para los esclavos del rey en Yucatán en 1779-1780. Fuente: AGEY. Fondo Notarial (Recuperado), Lib. 50, s/f.

⁴⁹⁶ AGI. México, 3062, f. 85. Para tener una idea de la variación de precios ver Restall (2009: 315-319), quien en las Tablas D. II y III del Apéndice D, ofrece ejemplos de las tasaciones de los esclavos en Yucatán entre 1667 y 1829. Ver por igual, Joda, 2014: 115.

⁴⁹⁷ Joda, 2014. Para la ciudad de México, Velázquez (2006: 471) reporta una situación similar y apunta que ello obliga a considerar las dimensiones culturales llevadas a cabo en el ámbito de las tareas de la casa.

⁴⁹⁸ AGI. México, 3062, f. 28V-29; AGEY. Fondo Notarial, CD 16, imagen 406; «Informe de la Contaduría general, de 22 de septiembre de 1781, y a su continuación las respuestas de 29 del mismo». AGI. México, 3062.

⁴⁹⁹ «Informe de la Contaduría general, de 22 de septiembre de 1781, y a su continuación las respuestas de 29 del mismo.» AGI. México, 3062.

En el caso de la almoneda en Mérida de 1779-1780, la mayoría de los compradores fueron del orden militar, nueve personas, al igual que los propietarios apuntados como bachilleres, seguidos de gente integrante del cabildo, siete personas; tres religiosos, dos individuos encomenderos y comerciantes, y un funcionario de la Hacienda Real. El gobernador interino no aparece en la lista de compradores en la almoneda, sin embargo, debió de adquirirlos por medio de otra persona, dado que le eran necesarios para la parafernalia social y de poder de acuerdo con su empleo. Asunto de importancia que se desea recalcar, es el hecho de que los esclavizados, como propiedad, le daba a su dueño/a un valor social vinculado con el honor y el prestigio, por ende, de mayor respetabilidad en la élite colonial meridana,⁵⁰⁰ además de servir como soporte a las economías de los esclavizadores pues representaban una fuente de respaldo mediante la cual sus propietarios apaciguaban aprietos económicos y problemas de iliquidez.⁵⁰¹

En los libros de bautizos de la parroquia del Santo Nombre de Jesús, es notoria la ausencia de varias personas que adquirieron alguna pieza en la almoneda. Por ejemplo, a don Juan Esteban Quijano se le registró una veintena de bautizados, aunque la cantidad comprada fue de 36 esclavizados; el cura don Luis Echazarreta, quien adquirió 31 esclavos no aparece en ningún registro, así como tampoco don Pedro de Anguas, quien compró una treintena, entre otras personas. Esto indica que, a pesar de esa obligación, algunos compradores omitieron ese ritual por algún motivo.⁵⁰²

Para el sector femenino de la elite meridana, el poseer una esclavizada también era visto como una necesidad para reafirmar su honorabilidad y estatus, a la par del título de «Doña» y el mencionado respaldo económico.⁵⁰³ En la venta de Mérida, 12 mujeres adquirieron, por medio de un varón intermediario, el total de 13 esclavas, cuyo destino fue el servicio doméstico, dando por sentado que con ello se cumplía la adquisición como elemento de prestigio. El mayor número fue de dos mujeres en estado de esclavitud, cuya posesión recayó en doña Teresa Chacón,⁵⁰⁴ doña Francisca de Aguirre y doña Lucía de la Gala, la primera perteneciente a la antigua élite encomendera.

La gente esclavizada, por lo general, al ser bautizada, llevaba el nombre y/o apellido de su propietario, cuando no el del santoral y para finales del siglo XVIII se les añadía el de un santo

⁵⁰⁰ Aguirre, 1984: 57-59; Zabala, 2012: 209; Campos, 2015: 35. Coyoc, sin tener en consideración el contexto colonial, refuta esta idea y señala que «...El estatus, el honor y el prestigio era un efecto colateral del tipo de comercio, pues, quién tendría suficiente dinero para comprar y mantener a un esclavo con un alto costo de inversión por el sólo hecho de querer mostrar opulencia...» (Coyoc, 2016: 251).

⁵⁰¹ Tardieu, 2022; Pita, 2008.

⁵⁰² En las visitas pastorales es común encontrar el señalamiento que algunos curas no llevaban con cuidados y detalle el asiento en los libros. No se cuenta con el dato al respecto de la parroquia del Santo Nombre de Jesús.

⁵⁰³ Restall, 2009: 116-117; Tardieu, 2022; Pita, 2008.

⁵⁰⁴ Machuca (2016: 38-40) señala a doña Teresa como la única encomendera de las tres mujeres apuntadas.

como abogado designado por el cura.⁵⁰⁵ Para el primer caso, por ejemplo, se tienen registros de defunción de esclavizados pertenecientes a dos de las personas más ricas del Yucatán colonial: don Juan Esteban Quijano y la condesa de Miraflores, doña Ildelfonsa Bermejo. En septiembre de 1784 fallecieron: el menor Francisco, hijo de Juan Josef Quijano y de Isabel Quijano, ambos propiedad del señalado comerciante don Juan Francisco; y el negro esclavizado Josef Calderón, de la condesa, esposa de don Santiago Calderón, conde de Miraflores.⁵⁰⁶ (Ilustración 18) El imponer el apellido del poseedor era una extensión de propiedad hacia el esclavizado.

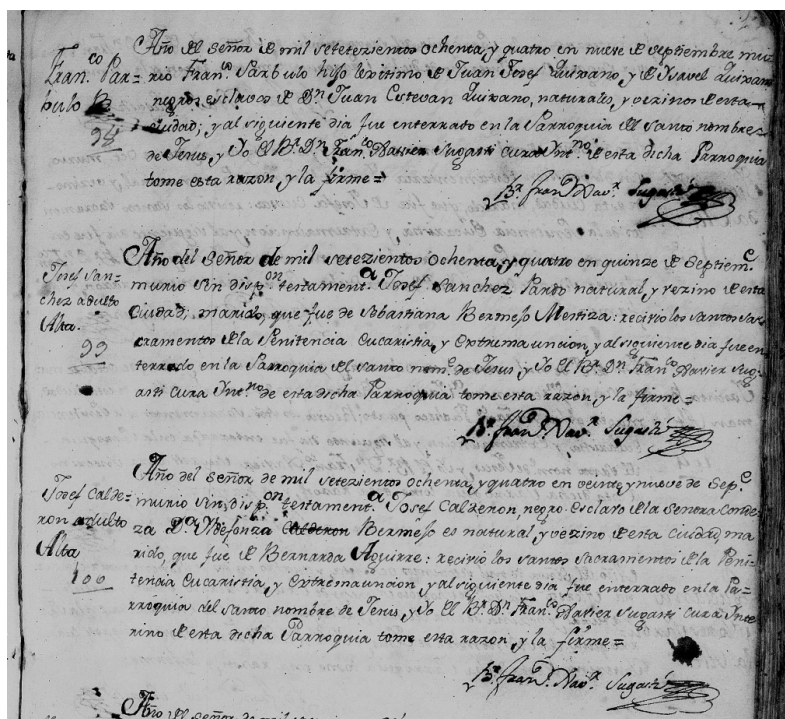


Ilustración 18. Actas de esclavizados con los apellidos Quijano y Calderón, propiedad de acaudaladas familias meridanas. Fuente: AHAY. JM. Def. Lib. 3, f. 14.

Los esclavizados y la sociedad meridana

Restall apunta que, entre 1710 y 1789, los bautizos registrados en la parroquia de los negros y mulatos en Mérida indican que 155 españoles llevaron a infantes y adultos para realizar ese sacramento. De ellos, el 88 por ciento tenían el título de «Don», aunque supone que pudo ser un

⁵⁰⁵ Para el caso de los abogados, ver Medina, 2024: 141-150.

⁵⁰⁶ AHAY. JM. Def. Lib. 3, f. 14.

número más alto; por su parte, las mujeres que realizaron ese ritual en aquella iglesia fueron 67, de las cuales 94 por ciento poseían el título de «Doña».⁵⁰⁷

En su investigación, ese autor continúa señalando que, además de «Dones», la mayoría de los hombres dueños de esclavizados bautizados, casi una tercera parte fueron capitanes, o sea unos 40. Los relacionados con el clero fueron 14 por ciento, un 13 por ciento tenía otros títulos castrenses, y un 13 por ciento tenía puestos de alto rango en el gobierno de la provincia, sea como gobernador o en la Real Hacienda.⁵⁰⁸

La correlación entre propietarios de esclavizados y la élite española en Yucatán permite resaltar el cambio de poder que experimentó la clase social más favorecida en el siglo XVIII. En la capital provincial, la élite se conformó durante la centuria señalada por funcionarios, encomenderos que a la vez eran comerciantes, sumado a algunos inmigrantes dedicados también a este último giro que se unieron vía vínculos matrimoniales con los primeros, todos ellos enfocaron sus esfuerzos en la explotación productiva de la tierra a través de los indígenas o a la búsqueda de los usufructos de una encomienda.⁵⁰⁹

Ante esa situación, Restall opina que, dada la correspondencia entre los puestos en el cabildo con el ser poseedor de esclavizados, en concordancia con lo señalado líneas antes, a fines de la centuria dieciochesca la élite propietaria de esa fuerza de trabajo cambió, de las familias más arraigadas y provenientes de conquistadores, a otra conformada por inmigrantes más recientes. Tras ese proceso las familias poseedoras de gente esclavizada podían dividirse en tres categorías: 1) los grupos familiares descendientes de conquistadores que conformaba una élite antigua; 2) familias más recientes de la élite, o sea, las familias que arribaron a Yucatán, principalmente desde España, entre mediados y finales de la Colonia, sea en términos socioeconómicos o literalmente trasladados de un lugar a otro, y 3) otras familias sin un origen claro o que tuvieron integrantes pertenecientes a las otras dos categorías. En ese movimiento de gente señala como familias de raíces antiguas a los Caballero, Chacón, Castillo, Pérez y Solís, y como parte de las nuevas a los Cano, Lanz, Pordio, Quijano y Zubiaur.⁵¹⁰ Por su parte, Mezeta apunta que don Juan Esteban Quijano, don José Cano, don Pedro de Anguas, don Enrique de los Reyes y don Gregorio José de la Cámara, todos ellos notorios en la microhistoria que ocupa estas líneas, fueron quienes dominaron en las transacciones mercantiles de Mérida desde mediados del siglo XVIII hasta aproximadamente la última década de dicha centuria, y aunque se les menciona dentro del ámbito

⁵⁰⁷ Restall, 2009: 58-59.

⁵⁰⁸ Restall, 2009: 59.

⁵⁰⁹ Patch, 1993: 201-206.

⁵¹⁰ Restall, 2009: 59-61. En la Tabla 2.8 de su texto, ese investigador apunta 15 familias de vieja élite; nueve como nueva élite; y ocho que agrupa como otras familias de élite (Restall, 2009: 60).

del comercio y la adquisición de esclavizados, sus principales actividades eran la encomienda, la administración real y las estancias ganaderas.⁵¹¹ Esos cambios pueden verse en el contexto suscitado en la América española a partir de 1770 a raíz del reformismo borbónico, y que en Yucatán, al igual que en otras partes, la crisis del Antiguo Régimen propició, entre otras cosas, el ascenso de una nueva clase mercantil en el poder regional.⁵¹² Una clase que, al parecer, estaba urgida de hacerse de un prestigio y honor, y el adquirir esclavizados fue una forma de forjarlos.

En ese sentido, aparte de los nuevos apellidos que aparecen como compradores en la almoneda, se dio también algún interesante caso como el de las dos personas, Miguel Evia y Norberto Gómez, que no llevaban el «Don» antepuesto a su nombre. No se trata de un error puesto que, en toda la documentación y su citación en varias ocasiones, son las dos personas que no cuentan con esa distinción en todo el extenso expediente del caso.⁵¹³ Evia y Gómez pudieron ser mestizos o pardos con algún recurso económico, que compraron un esclavizado cada uno quizá con la intención de ganar dinero con su posterior renta. Asimismo, a pesar de que esas personas no contaban con el título de «Don», el hecho de que la posesión de esclavizados fuese un marcador de estatus en la sociedad colonial, la compra de Evia y Gómez puede verse como una estrategia de movilidad social.

Como se ha dicho, en Yucatán a los esclavizados se les utilizaba como sirvientes individuales en las casas y haciendas de sus amos, por lo que la inversión se notaba más en el servicio prestado para lo social que en lo económico productivo.⁵¹⁴

Por otra parte, de los 199 esclavizados de esa almoneda vendidos en Mérida, una parte se notificó que era para personas de otros sitios, sin embargo, en la ciudad se mantuvo la mayoría, lo cual en algo debió variar el número de población total y a la vez aumentar el grupo en el cual se les contabilizaba. El registro demográfico más cercano con posterioridad a la almoneda es el padrón ya mencionado, realizado durante la gestión del gobernador don José Merino y Ceballos, que reportó la existencia de 241 negros y negras (120 hombres y 121 mujeres), en 1788.

A pesar de la notoriedad de este suceso, la venta en Mérida de esclavizados apresados en Walix, se practicó de manera usual, aunque sin igualar la cantidad de ofertados. Por citar algunos ca-

⁵¹¹ Mezeta, 2019: 171.

⁵¹² Mezeta, 2019: 27.

⁵¹³ En el acta de bautizo del esclavizado de Evia se indica que el 16 de enero de 1780 se cristianizó al párvulo Francisco, natural de Cayo Cocina, de padres desconocidos y esclavo de Migue Devia (sic). Fue padrino Clemente Gómez, quizá pariente de Norberto Gómez. Como se ha adelantado, no se indica el «don» para ninguna de esas personas, AHAY. JM. Bau. Lib. 5, f.146v.

⁵¹⁴ Restall, 2009: 38, 57; Zabala, 2012: 209.

sos se apuntan los de 1757,⁵¹⁵ el de 1790,⁵¹⁶ y de 1792.⁵¹⁷ Esos episodios, y el presente, sirvan de ejemplo para comprender que la capital provincial, aunque en menor medida, también compartía esos hechos con otros sitios novohispanos y del Caribe, en una historia conectada que trasciende las fronteras y relaciona a la esclavitud, la guerra y el comercio.

Esta historia hace suponer que la captura de esclavizados para su venta era pieza clave pues de esa manera la real hacienda sacaba algún provecho económico, algunas personas -el gobernador en turno-, obtenían ganancias, y la sociedad lograba satisfacer ciertas necesidades de estatus que requería. Empero, no hay que perder de vista la posible reventa de esa gente, lo que generaría recursos para su comprador primario. En su mayoría, quienes los adquirían eran de la administración real, de la milicia, de la Iglesia y del comercio, lo que deja ver a un grupo social privilegiado de poseedores de esclavizados en el Yucatán colonial. Aunque no contemos con la fuente que lo ilustre de manera escrita, es posible imaginarse la demostración del estatus social en Mérida con la compañía de sus nuevas adquisiciones durante los paseos por la ciudad, asunto por demás llamativo por la cantidad de personas cautivas que fueron adquiridas en esa almoneda.

Esa venta de esclavizados sacados de Walix en un tiempo concreto, ilustra las relaciones existentes entre ambos territorios dispares y también el amplio mundo de las diásporas africanas en el Circuncaribe y de las múltiples migraciones locales, en particular entre las Antillas y la tierra continental, así como sus acciones pendulares. Ese desplazamiento y comercio intercaribeño, como apuntan algunos especialistas, requiere de mayores estudios para conocer de mejor manera la esclavitud en América española.⁵¹⁸ En ese ámbito, y en la conexión de historias de los diversos espacios, Mérida jugó un papel periférico que hay que rescatar como integrante de un mundo caribeño y Atlántico donde los individuos de origen africano fueron los agentes de vinculación.

Los anuncios de venta de esclavizados. Siglo XIX

Ya en la segunda década de la centuria siguiente, la oferta de gente esclavizada seguía practicándose en la ciudad de Mérida, aunque ya no en almonedas. Por medio de los periódicos locales

⁵¹⁵ «Diligencias practicadas en virtud de la aprehensión que realizó el capitán de Corso, Juan Francisco Xavier de Sosa y Castillo, de 40 negros en los ríos Nuevo y Walis (sic), donde señala las acciones hechas en contra de los capturados. Dicho capitán a su vez tiene conferido limpiar las costas de los enemigos ingleses cortadores de palo de tinte». 1757, AGI. México. leg. 894, fs. 1r-100v.

⁵¹⁶ «Alcabala de negras bozales esclavas que condujo Diego de Mérida». 1790. AGI. Alcabalas, vol. 182, exp. 18, fs. 197-210. De nuevo se aconseja ver el Apéndice D presentado por Restall (2009).

⁵¹⁷ Ruz, 1970: 22-25.

⁵¹⁸ Borucki, Eltis y Wheat, 2015: 460.

se anunciaba aquella venta, a la par con cualquier otra mercancía o bien, mueble o inmueble, acompañada de la antañona costumbre de hacerlo entre particulares sin anunciarse.

Las notas siguientes dan testimonio de una sociedad meridana de las primeras décadas del siglo XIX que compartía, aunque en menor medida, esa práctica comercial y social. Así, *El Misceláneo* del 23 de marzo de 1813, publicaba: «...Se vende un negro de edad como de 28 años con sus tachas buenas y malas, en 400 pesos libres, en casa de D. José Castellanos darán razón...»,⁵¹⁹ y en la del 15 de septiembre de ese año, anunciaba la «...Venta de un esclavo negro, de edad de 7 a 8 años en doscientos cincuenta pesos, libre de escritura y alcabala, quien quisiere comprarlo ocurra con D. Felipe Montilla que vive en una de las accesorias de D. Francisco Ortiz...».⁵²⁰ Para 1821, el *Periódico Constitucional del gobierno de Mérida de Yucatán* publicaba la oferta de «...Hipólito Ramírez de 18 a 20 años de edad, sano y sin tachas, con principios de zapatero, de cocina y peón de albañil en seiscientos pesos en casa de Da. Lorena Lara, calle Ahuacate, junto a la plaza de San Juan darán razón...»,⁵²¹ y para 1824 la *Gaceta de Mérida de Yucatán*, informaba a sus lectores la siguiente nota:

«...Felipa Pacheco y Castro viuda del factor Milán, vende su esclavo en trescientos cincuenta pesos libres para ella, a recibir cien pesos de contado, y los 250 restantes a 15 pesos en cada mes y el último 20. El esclavo, es buen cocinero, y caletero, domador de bestias para el efecto, y tiene más que medianos principios de zapatero. El que guste puede acercarse a celebrar contrato frente al correo viejo...».⁵²²

El caso de las compra-ventas en la ciudad a través de los anuncios de la prensa son de notoriedad dado que se aprovechan los avances tecnológicos llegados a la ciudad para ofertar esclavizados. En los carteles es posible ver ciertos adiestramientos o habilidades de aquella gente, asunto que implica un coste más alto. Esa práctica denota que la sociedad seguía haciendo uso de la esclavitud de personas para fines sociales o económicos, y aunque los aires de la guerra por la Independencia en el centro novohispano en 1821 soplaban fuerte, la posterior abolición de la esclavitud tendría que esperar varios años más.

En cuanto a la continuidad del comercio por palabra, para enero de 1817 se tiene el encargo del militar don Tomás Aznar a quien desde La Habana don Francisco de Bengoechea le remitió un negro y una negra «...como me tiene encargada, he solicitado de la mejor nación y de buena

⁵¹⁹ BY. *El Misceláneo*. Mérida, 23 de marzo de 1813: 4. Para 1803 se anunciaba la venta de un negro inglés llamado Guillermo Stox, bautizado como Julián José Castillo (Peón, 1985: 117).

⁵²⁰ BY. *El Misceláneo*. Mérida, 15 de septiembre de 1813: 4.

⁵²¹ BY. *Periódico Constitucional del gobierno de Mérida de Yucatán*. Mérida, 7 de abril de 1821.

⁵²² BY. *Gaceta de Mérida de Yucatán*. Mérida, 8 de noviembre de 1824.

presencia...» Sus precios fueron de 360 y 290 pesos, respectivamente.⁵²³ Se ha sugerido que, en el contexto de la solicitud, puede pensarse en esclavismo sexual para la mujer.⁵²⁴

Asimismo, en 1819 cuatro personas fueron traspasadas por don Antonio Garrido a don Joaquín Quijano, ambos de Mérida, según se asienta en documento notarial de venta.⁵²⁵

En este capítulo se ha visto cómo la religión, las milicias y la esclavitud funcionaron en Mérida como ejes interconectados de control, integración y resistencia para la población de origen africano. El culto al Niño Jesús, de importancia por un siglo, fue posteriormente suplantado por el de la Virgen de las Montañas, impuesto y luego compartido con españoles y criollos, prosiguiendo como mecanismo de control y subordinación simbólica, pero también como espacio de visibilidad y cierta participación comunitaria. Esta devoción funcionó como un punto de contacto interétnico, pero sin eliminar las fronteras sociales ni la subordinación estructural.

Las milicias de pardos libres constituyeron otro ámbito clave: su participación en la defensa de Mérida y en actos de lealtad a la Corona los convirtió en actores políticos y militares, cuya exclusión de la ciudadanía en la Constitución de Cádiz generó tensiones que las élites políticas intentaron neutralizar por conveniencia y estabilidad en un contexto de insurgencia.

La venta de esclavizados capturados en 1779-1780, muestra la integración de Mérida, a pesar de su situación periférica, en redes esclavistas atlánticas y caribeñas, y cómo la posesión de esclavos funcionaba en lo simbólico y como herramienta económica, además de atravesar capas sociales. La persistencia de ese mercado más allá de la Independencia señala la profundidad de las estructuras coloniales y la necesidad de entenderlas como procesos de larga duración.

La historia de esa comunidad muestra un juego constante entre inclusión parcial y exclusión estructural, inscrito en las dinámicas más amplias del mundo colonial.

⁵²³ «Compra-venta de un esclavo». Mérida, 21 de marzo de 1825, AGEY. Poder Ejecutivo, Ramo Justicia, caja 24, vol. 2, exp. 20, CD. 16.

⁵²⁴ Campos, 2011: 136.

⁵²⁵ «Documentos de traspaso de venta de una vecindad y esclavos en una escritura de venta». Mérida, 1819. AGN. Civil, caja 34000, exp. 25.

Capítulo IV

La abolición de la esclavitud y la visibilidad desdibujada

Después de mencionar a los africanos y afrodescendientes en Mérida en el contexto de la vida colonial en los capítulos previos, como colofón se señala el finiquito de la esclavitud, la situación de la gente de origen africano con posterioridad a la Independencia y el testimonio de su presencia en Yucatán y la ciudad de Mérida en los siglos XIX y XX por medio de algunas notas y por el recurso fotográfico, hasta llegar a su reconocimiento constitucional en 2019 y su visibilidad numérica en el Censo de Población y Vivienda del 2020.

Con la finalidad de resaltar la existencia de personas con raíces africanas en la cotidianeidad urbana en el presente, se presentan imágenes de afrodescendientes orgullosos de su procedencia, alguno en el proceso del autorreconocimiento y otros activos miembros del movimiento afro en la ciudad que buscan ser vistos como lo que dicen y sienten ser: fromexicanos.

Se proscribe la esclavitud africana

La esclavitud fue abolida en México en distintos momentos y en diferentes circunstancias. La lucha por acabar con ese lastre y la búsqueda de la igualdad de todos los individuos ante la ley fue una de las banderas de los iniciadores del movimiento de Independencia; ello explica las medidas que en ese sentido tomaron Miguel Hidalgo y José María Morelos, que, aunque carentes de efectos prácticos, fueron principios básicos para la abolición e importante tópico de la lucha independentista, además de que, después de 1812, fue incentivo para que muchos afrodescendientes, decepcionados de su no consideración en la Constitución de Cádiz, decidieran unirse a las fuerzas insurgentes.⁵²⁶ De tal forma, Hidalgo, además de hacer un llamado al cese de la esclavitud al inicio del movimiento libertador en septiembre de 1810, lo proclamó en su bando del 19 de octubre siguiente, el 17 de noviembre Morelos hizo lo propio, luego Hidalgo

⁵²⁶ Campos, 2005; Bock, 2013: 16-17.

repitió el tema en el bando del 29 de noviembre, de ahí Morelos lo replicó el 14 de septiembre de 1813. Debido a la inestabilidad política del momento, las proclamas libertarias no fueron generalizadas en todo el virreinato.⁵²⁷

En 1821, se dio el triunfo de la causa independentista, dirigida por los criollos en alianza con sectores destacados de mestizos, así como de algunos sectores indígenas y afrodescendientes, deponiendo al régimen político monárquico y colonial imperante. A partir de ese momento, se trabajó para consolidar uno de los dos pilares centrales de este nuevo Estado-Nación llamado México: el «estado cívico» y con el tiempo, el núcleo identitario y étnico-racial del país sería el mestizaje indígena/español.⁵²⁸

A pesar de ese hecho trascendental de emancipación, la esclavitud, como se ha visto, prosiguió en el territorio de la nueva nación.⁵²⁹ A nivel nacional, un paso sustancioso se dio en 1824 cuando la autoridad en turno prohibió el comercio de gente esclavizada más no la esclavitud, sin embargo, fue un avance importante en la desaparición de esa figura jurídica.⁵³⁰

Por su parte, Yucatán hizo su declaración de Independencia el 15 de septiembre de 1821, se constituyó el Acta sobre el hecho y se notificó a las autoridades centrales la decisión. Dado que no estaba abolida la esclavitud con el hecho independentista, para 1823, en la región del oriente yucateco se dieron varias detenciones de gente señalada como «negros» que había arribado recientemente de manera clandestina procedentes de la aún esclavista isla de Cuba, para ser remitidos a Mérida.⁵³¹

El 13 de septiembre de ese año, el Primer Congreso Constituyente del Estado prohibió la introducción de esclavizados a su territorio, declaró la libertad de los futuros hijos de aquellos y la posibilidad de otorgar la libertad a las personas que no la tuviesen, previo consentimiento de sus poseedores, en consecuencia, la esclavitud prosiguió.

En el texto del Congreso se apuntaba:

⁵²⁷ Pocos años antes, en el contexto internacional, Inglaterra había decretado la abolición de la trata en sus posesiones en 1807 (Klein, 2011: 269), mientras que en las de la monarquía española, para 1813 se suprimieron las alcabalas y derechos de venta, cambio y permuta de los esclavizados. «Esclavos. Comunicando haber quedado suprimidas las alcabalas y derechos de venta, cambio y permuta de esclavos en toda la monarquía». Noviembre 30 de 1813. AGN. Reales Cédulas originales, vol. 209, f. 1; y en 1817 el soberano prohibió a sus vasallos la compra de personas esclavizadas en las costas de África «Esclavos. Su Majestad prohíbe para siempre a todos sus vasallos la compra de negros en las costas de África». Diciembre 19 de 1817. AGN. Reales Cédulas Originales, vol. 217, exp. 298.

⁵²⁸ Gall, 2021: 282-284.

⁵²⁹ Olveda, 2013: 21.

⁵³⁰ Soberanes, 2015: 250-257.

⁵³¹ «Libro de acuerdos de la Junta Provisional Gubernativa». Mérida a 20 de junio de 1823, AGEY. Sección Acuerdo, Fondo Congreso, vol. 1.

«...Prohibiendo la introducción de esclavos- El Congreso Constituyente del Estado, deseoso de que desaparezca de su territorio el oprobio de la esclavitud y de respetar al mismo tiempo el derecho sagrado de la propiedad, decreta: 1.- En el territorio del Estado de Yucatán, promulgado el presente decreto, no se permitirá la introducción de hombres esclavos.- 2- Si alguno, contra lo prevenido en este decreto y después de su promulgación, introdujera clandestinamente en el territorio del Estado hombres esclavos, por el mismo hecho los declara libres.- 3.- En el territorio del mismo Estado y verificada dicha promulgación, todos los hijos de padres esclavos nacen libres, aunque sujetos al estado de familia [en casa del poseedor]. – 4- Todos los hombres que en la comprensión del Estado se hallen actualmente sujetos a la esclavitud, pueden obtener la libertad por voluntad, manumisión o por oblación del valor estimado, previa justa tasación. - 5- Los esclavos que fugados de sus dueños se acogieren a este Estado, serán entregados precedido requerimiento...».⁵³²

En el ámbito nacional, la ley del 13 de octubre de 1824 vedó el comercio de esclavizados, asunto que se plasmó en el Artículo 4º de la Constitución yucateca promulgada el 6 de abril de 1825, y que en el Artículo 8º puntualizaba en el inciso 3: *«...Son Yucatecos... Los esclavos actualmente existentes en el Estado, desde que adquieran en él su libertad...».*⁵³³

Una escritura de compra-venta de un esclavizado fechada para el 21 de marzo de 1825 ilustra que para ese año el comercio de gente en esa condición jurídica seguía en práctica en la sociedad meridana.

«...Dos Reales – Sello tercero.- Bienio de 1824 y 1825, segundo y tercero de la República Federativa.- Sello con el Escudo Nacional que dice: Estado de Yucatán».- Sépase por este público instrumento como yo, el Ciudadano Tomás Aznar [Subteniente de Milicias], vecino de esta Capital del estado yucateco, republicano federado, otorgo y conozco que vendo, cedo, renuncio y traspaso por título de venta leal y perpetua enajenación, desde ahora para siempre jamás, en favor y para el C. José Martínez, vecino del puerto de Sisal, un negro esclavo llamado Francisco Aznar...».⁵³⁴ (Ilustración 19)

⁵³² Peón y Gondra, 1832: 37-38.

⁵³³ «Constitución del Estado de Yucatán». BY. Manuscritos, XXI-1825 2-2-011.

⁵³⁴ Ruz, 1970: 13-14. Ver el mismo documento al que hemos titulado «Compra-venta de un esclavo». Mérida, 21 de marzo de 1825, dentro del expediente titulado «Registro de esclavos libertos en relación a un Decreto del Gobierno General». Hunucmá, septiembre 16 de 1829, AGEY, Poder Ejecutivo, Ramo Justicia, caja 24, vol. 2, exp. 20, CD. 16. Su clasificación en ese expediente es errónea.

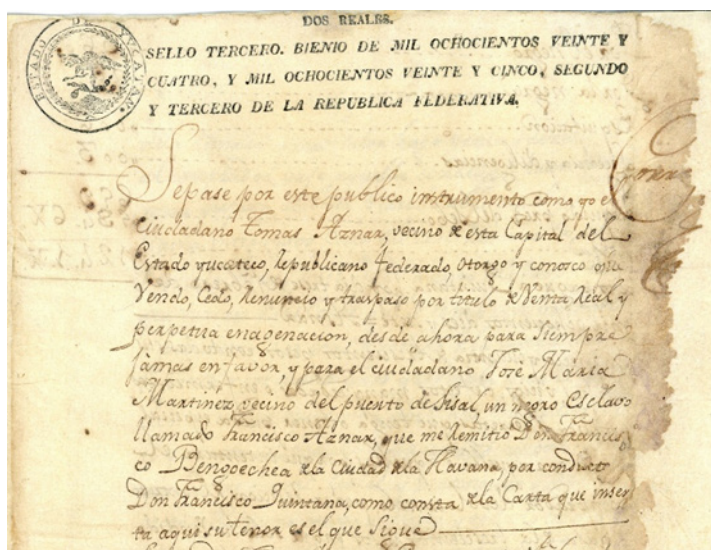


Ilustración 19. Acta de venta de un esclavizado en 1825. Fuente: «Compra-venta de un esclavo». Mérida, 21 de marzo de 1825, AGEY. Poder Ejecutivo, Ramo Justicia, caja 24, vol. 2, exp. 20, CD. 16.

Como en otros casos, en el documento se subrayaba que el esclavizado era vendido en cierta cantidad, en ese caso, 300 pesos, con todas sus tachas, vicios, defectos, manquedades, o enfermedades públicas y secretas que tenga o pudiese tener.⁵³⁵

Sin duda para acogerse en lo decretado en 1824 y en 1829, en la década de 1830, de Cuba llegó al oriente yucateco de manera ilegal un grupo de individuos señalados como «...morenos...» que después poblarían el rancho San Francisco de Paula, en el extremo nor-occidental del Estado. Ese asentamiento decayó a causa de la viruela alrededor de 1950. La documentación indica su procedencia de Matanzas, con seguridad en estado de esclavitud, pero a su arribo a Yucatán lograron ser libres con base en lo decretado en 1823.

El 15 de septiembre de 1829, el presidente de la República, Vicente Guerrero, afrodescendiente, decretó la abolición de la esclavitud, pero con la indicación que, protegiendo el sagrado derecho de la propiedad, se indemnizara a los dueños por la pertenencia que se les enajenaba, declaratoria que, por presiones de los esclavistas, no tuvo validez en Texas.

El decreto circuló el mismo día de su expedición y se publicó por Bando Solemne al día siguiente. En él se decía:

⁵³⁵ «Compra-venta de un esclavo». Mérida, 21 de marzo de 1825, AGEY. Poder Ejecutivo, Ramo Justicia, caja 24, vol. 2, exp. 20, CD. 16.

*«...Decreto del Gobierno en uso de facultades extraordinarias.- Abolición de la esclavitud en la República.- 1. Queda abolida la esclavitud en la República.- 2.- Son por consiguiente libres los que hasta hoy se habían considerado como esclavos.- 3.- Cuando las circunstancias del erario lo permitan, se indemnizará a los propietarios de esclavos, en los términos que dispongan las leyes...».*⁵³⁶

En Yucatán, el gobernador José Tiburcio López puso en vigor el 12 de octubre de ese año un reglamento de liberación de aquella gente, a la que se le avaluaría y al propietario se le daría un recibo para cobrar posteriormente. Para Mérida, los datos existentes hasta ahora indican que se presentaron aproximadamente nueve personas esclavizadas (cinco hombres y cuatro mujeres), aunque se dice que otros propietarios argumentaron vínculos afectivos para la resistencia.⁵³⁷

Un ejemplo de aquellos recibos expedidos por el Juzgado de Primea Instancia de Mérida, era del 23 de octubre, a favor de la señora doña María Josefa Lanzas de Morales, por la liberación de sus esclavos María Valmina, José y Juana María, suscritos por don José María Ruz, alcalde Primer nombrado de la ciudad en 1829.⁵³⁸

El documento referente la primera esclavizada, dice:

*«...Juzgado de Primera Instancia de la Ciudad de Mérida.- La señora Doña María Josefa Lanzas de Morales, vecina de esta ciudad capital, presentó en este Tribunal a su esclava Valmina Morales, y habiéndose justipreciado en cuatrocientos pesos con sujeción al Reglamento del Gobierno de 12 de Octubre de 1829, se le da este Resguardo para los efectos que se expresan en el Decreto del Exmo. Sr. Presidente de la República de 15 de Septiembre del mismo año.- Mérida a 23 de Octubre de 1829.- José María Ruz (Rúbrica...).*⁵³⁹

El valor estimado por doña María Josefa quizá resultaba alto, por lo que se pensaba cobrar de más al Estado, sin embargo, la existencia de esos documentos en manos de uno de sus descendientes para 1970 es prueba de que nunca se deshizo de esos papeles y que, por consiguiente, nunca pudo cobrar la cantidad deseada, o sea, el gobierno nunca pagó.

Hubo otros casos de esas ventas, escasamente documentados. De tal manera, en el registro de liberación, levantado del 16 de octubre al 4 de noviembre de 1829, se notifican 163 esclavos valuados en 45,671 pesos entre 72 propietarios de Campeche y Mérida, la mayoría de la primera ciudad; los de la capital pudiesen ser únicamente 8, quizá 5 hombre y 3 mujeres. No obstante, la cantidad de esclavizados y de poseedores vendedores para Mérida (y toda la provincia) resulta

⁵³⁶ Citado en Ruz, 1970: 14-15.

⁵³⁷ Ruz, 1970: 15; Campos, 2011: 137-138.

⁵³⁸ Ruz, 1970:15-16. Doña María Josefa Lanzas y Guerrero era esposa del ministro de la Real Hacienda don Antonio Morales y Pérez, nacida en Madrid en 1770 y enterrada en catedral (capilla del Cristo de las Ampollas) el 25 de septiembre de 1858 (Ruz, 1970: 15).

⁵³⁹ Ruz, 1970: 17.

incompleta, dado que en el citado registro de liberación no aparecen la mentada Valmina Morales ni doña María Josefa Lanzas de Morales.⁵⁴⁰

Tiempo después, la coalición aristocrática intentó derogar los avances sobre la materia en el ámbito nacional y local.⁵⁴¹

Con el cambio de tiempos políticos, en el marco de la declaración de independencia de Texas del territorio mexicano en 1836, y bajo la vigencia de las Siete Leyes Constitucionales que tocó al presidente interino José Justo Corro Silva le tocó hacer válido el sentir del Congreso mexicano de abolir de manera definitiva la esclavitud en México, en 1837.⁵⁴² No obstante, en la memoria histórica el hecho de Vicente Guerrero de 1829 es el que perdura como oficial.

Cabe apuntar que, si se había dado la liberación de la esclavitud a los y las afrodescendientes por parte de Guerrero en 1829, para mediados de esa centuria aquella población mexicana de origen afro había sido invisibilizada por el Estado y por la sociedad, que no reconocían su existencia dentro del territorio nacional. Esa situación, sin embargo, no era particular de México, ya que en esa época se había propagado el racismo a nivel mundial, y en las naciones había un rechazo a su consideración como uno de los elementos identitarios, con excepción de los países del África subsahariana.⁵⁴³

La gente de «color» en los siglos XIX y XX

No obstante que se diga que para tiempos virreinales los mayas veían a los africanos como antagonistas por su cercanía a los españoles, para mediados del siglo XIX, en el contexto de la llamada Guerra de Castas (1847-1902) existen datos que señalan una relación de reconocimiento y neutralidad entre esos primeros dos grupos. Así, es posible leer en una correspondencia de 1850, entre José María Barrera, uno de los caudillos mayas, dirigida a José Canuto Vela, comisionado del gobernador yucateco Miguel Barbachano, donde apunta que los nativos se levantaron en armas para que nadie pagase alguna contribución, «...*ni el blanco, ni el indígena, ni el negro...*»; de manera similar la Cruz Parlante o Juan de la Cruz, hace una distinción entre negros y mulatos, y resulta de interés su discurso al decir que aquella guerra era únicamente entre blan-

⁵⁴⁰ Campos, 2011: 127, 129.

⁵⁴¹ Campos, 2011: 137-138.

⁵⁴² Soberanes, 2015: 259.

⁵⁴³ Gall, 2021: 284-285.

cos e indígenas,⁵⁴⁴ excluyendo de ese movimiento a los terceros, aunque lo destacable es, de nueva cuenta, el reconocimiento de uno más en la sociedad yucateca. Las anteriores menciones sirven entonces para conocer la presencia de los afrodescendientes y su afirmación por parte de otro grupo social a partir de la segunda mitad del siglo XIX en Yucatán.

Por otro lado, a pesar de no ser prioritaria para el país, Muñoz señala que, «... *la inmigración negra se inició de manera importante en la década de los setenta [1870], más como una respuesta práctica a una necesidad, que como un proyecto oficial, causando invariablemente temor y reticencias...*», pues se decían llenos de vicios, perezosos y rebeldes, además de que no respondían a las necesidades del país.⁵⁴⁵ En ese tenor, para Yucatán, en 1882 el comerciante campechano Eduardo Berrón Barret contrató con el agente de colonizaciones M. Bravo, el arribo de cien negros procedentes de Jamaica para las labores del campo o del ferrocarril. No se sabe si la cantidad señalada llegó a tierras peninsulares, aunque meses más tarde se anunciaba que el vapor *Maytian*, fondeado en Progreso, condujo a 18 colonos negros de la mencionada ínsula.⁵⁴⁶ Ese mismo año, se publicaba en un periódico que la hacienda Tepich, de don Miguel Castellanos Sánchez había contratado a diez personas de Jamaica que habían estado trabajando en el ferrocarril de Campeche a Calkiní.⁵⁴⁷ Dos años más tarde se notifica la presencia de 24 personas procedentes de aquella isla trabajando en las vías del ferrocarril en el tramo de Tenabo a Hecelchakán.⁵⁴⁸

A raíz de la Guerra de los Diez Años en Cuba, para 1873 se reporta la presencia de 1,700 emigrados de esa isla en Yucatán, tanto intelectuales como gente de campo.⁵⁴⁹ A partir de 1895, inicio de la guerra de independencia de Cuba, hubo una migración hacia Yucatán, es posible que muchos de los soldados del ejército independentista, formado en gran medida por negros y mulatos, hayan emigrado a México y que fuesen los señalados como gente «popular», aunque el cónsul mexicano en La Habana señalaba que los negros no eran elementos deseables para el país.⁵⁵⁰

Sobre la llegada de manera ilegal, se sabe que a inicios del siglo XX existió una campaña periodística en La Habana denunciando el tráfico de menores «...*de color...*» que realizaban algunas personas de Yucatán. Aprovechando su estancia en la isla enganchaban a niños para servicio doméstico en Mérida. Se dice que llegaban a Yucatán y a otras partes en número variable, entre

⁵⁴⁴ Quintal, 1992: 78-79.

⁵⁴⁵ Muñoz, 2001: 219.

⁵⁴⁶ «Africanos en Progreso», *El Eco del Comercio*, Mérida, 6 de enero, 1882: 6.

⁵⁴⁷ «Jamaquinos», *El Monitor Republicano*, México, 27 de agosto de 1882.

⁵⁴⁸ «Ferrocarril de Campeche a Calkiní», *Diario Oficial del Estado de Campeche*, 24 de junio de 1884: 3.

⁵⁴⁹ Bojórquez, 1988: 36-37.

⁵⁵⁰ Muñoz, 2001: 223-224; «Más inmigrantes cubanos», *La Patria*, México, 9 de agosto de 1900: 3.

30 a 300, aunque no todos debieron ser menores. A Yucatán quizá fueron pocos los traídos o que hacia 1910 ya no estuvieran en la península puesto que no fueron reportados por el periodista John Turner ni en las haciendas henequeneras ni en Mérida.⁵⁵¹

Para 1910 la prensa nacional anunciaba la llegada de veinte mil negros para trabajar grandes extensiones de tierras en Tepic, Tabasco y Campeche, introducidos por los inversionistas estadounidenses Hood, Prothro, Lewis y Randall, aunque se desconoce si se dio su arribo. Sin duda que la llegada de esa gente poco aceptada por parte de la sociedad fue ocasión de que no se registrara su llegada, cuando no esa era, como en numerosos casos, de manera clandestina.⁵⁵²

A partir de la segunda mitad del siglo XIX y hasta las primeras tres décadas de la siguiente centuria se formuló y consolidó en México la idea de que el país es una nación mestiza, este proceso estuvo fundamentado con obras como *La Raza Cósmica* de José Vasconcelos (1925) —en la cual no tuvieron cabida los africanos y los asiáticos—, así como por la aplicación de políticas de diversa índole como la educación homogeneizada, el uso de criterios racistas en la migración, y teorías pseudocientíficas como la frenología.⁵⁵³

Un ejemplo del pensamiento acerca de la migración en las primeras décadas del siglo XX lo ofrece el periodista Carlos Escoffié cuando apunta que el gobierno yucateco debe invitar a la gente de fuera para venir libre y espontáneamente a la entidad, pero subrayando que «...la única inmigración que no debe procurarse es la de gente de color...».⁵⁵⁴

En el México de la posrevolución,⁵⁵⁵ en la preocupación por definir la identidad de los mexicanos en el nuevo proceso de construcción de la nación, se consideró que en la fórmula del mestizaje se debía promover la unidad demográfica y cultural de sus pobladores. En la creación y difusión de esa ideología se omitió la participación de las personas africanas y afrodescendientes, acorde con los prejuicios racistas vigentes en el siglo XX que consideraban a la gente de esa ascendencia como indeseables, portadoras de vicios e incapaces de adaptarse al progreso.⁵⁵⁶ A la par con el proceso de miscegenación, la política también ayudó a que los afrodescendientes no fueran notorios, en ningún rubro, incluso en los libros de texto, por lo que la frase «..en México

⁵⁵¹ Muñoz, 2002: 225-226; "Más inmigrantes cubanos», *La Patria*, México, 9 de agosto de 1900: 3.

⁵⁵² «Vendrán veinte mil negros a México», *El Imparcial*, México 25 de abril de 1910: 3; Muñoz, 2001: 220-221. Esta autora apunta que, con la aceptación de esa migración desde algunas islas, México intentaba crear una esfera de influencia con fines proteccionistas ante la avalancha norteamericana (221-222).

⁵⁵³ Velázquez e Iturralde, 2016a: 96-97.

⁵⁵⁴ Escoffié, en Castro Aguilar, 1948:3-4.

⁵⁵⁵ La Revolución mexicana fue un movimiento armado que abarcó de 1910 a 1917.

⁵⁵⁶ Velázquez e Iturralde, 2016a: 95-96.

no hay negros...», cobró vigencia por muchas décadas, y aún la tiene entre algunos segmentos de la población.⁵⁵⁷

De tal manera, el camino recorrido desde la arenga de Hidalgo hasta una visibilidad no lograda o desdibujada por vaivenes diversos hizo posible que la presencia de gente de raíz africana que vimos en la vida diaria de la Mérida de Yucatán de ese entonces pareciera difuminarse en el período independiente, aunque en otras partes del país perdurara por más tiempo y se utilizase como materia prima de muchas rencillas políticas en la prensa. En la provincia yucateca, después de la Independencia, los afrodescendientes de la región no desaparecieron ni su actuar, asunto que queda patente en la documentación del reclamo que hicieron de sus derechos dentro de las esferas jurídicas y políticas provenientes de los años 1823 a 1831,⁵⁵⁸ y en las menciones señaladas líneas antes, aunque en gran parte esa presencia era nueva en el territorio debido a su arribo desde Cuba.

No obstante, para los años de 1810 a 1860 un sondeo de los periódicos peninsulares resguardados en la Hemeroteca Nacional Digital de México, únicamente ofreció una mención de «... *morenos...*» para Yucatán al hacer referencia a los de San Fernando Aké, poblado ya señalado con anterioridad.⁵⁵⁹ En consecuencia, es lícito pensar que en la región yucateca, a pesar de su presencia física y aunque existían ciertos reclamos, al parecer no se tenían las mismas condiciones de debate y uso político de la afrodescendencia que en el centro del país, donde los periódicos, en opinión de Delgadillo, denotan que el tema siguió formando parte de la vida pública en los años antes citados.⁵⁶⁰

En ese sentido, es posible que la identidad africana fue dando paso a otra donde ya no tenía cabida esa ascendencia debido al proceso de invisibilidad llevado a cabo por parte del gobierno, al menosprecio y por la negación de la participación de aquella raíz en la construcción de la nación. O quizá también, como resultado de lo anterior, a la estrategia de los afrodescendientes

⁵⁵⁷ A la par con la política de Vasconcelos, se debe considerar que antes de la creación del libro de texto gratuito en México (1959), el mercado de libros para las escuelas en el país estaba controlado por editoriales privadas con algunos autores y sellos editoriales nacionales, pero desde 1920 lo compartían, con editoriales (con sus respectivas influencias culturales) de Estados Unidos, Francia, Alemania y España. Desde la década de los cincuenta, los exiliados y viejos residentes españoles en México tenían el control del sector, (Ixba, 2013: 1191). Como portadores de ideologías y cultura, los libros provenientes de esos países, con una política de invisibilidad o racismo, tampoco ayudaban a una mejor postura hacia la población afrodescendiente en México

⁵⁵⁸ Can, 2021: 173.

⁵⁵⁹ <http://www.hndm.unam.mx/index.php/es/> Consultada en diciembre de 2020. Forma parte de la BNM. Acerca de ese poblado ver, Victoria y Canto (2006). Por su parte, Taracena (2007: 36), en su estudio sobre el periódico *El Museo Yucateco*, publicado de 1841 a 1842, señala que en sus textos no existen referencias a los mulatos y mestizos, más allá de los de índole literaria.

⁵⁶⁰ Delgadillo, 2008. Victoria (2021) sostiene esta postura en su estudio del poblado de «...*morenos...*» San Francisco de Paula, existente en Yucatán de 1830 a 1916, aproximadamente.

de identificarse como mexicanos en un mecanismo de aceptación y ascenso social ante el contexto poco favorable al ser vistos como gente de ascendencia africana.⁵⁶¹

Por otra parte, la letra de algunas piezas musicales que se escriben e interpretan en el Yucatán del ocaso del siglo XIX y primeras décadas del XX van a dar cuenta de la existencia de gente de ascendencia africana en la colectividad, en las cuales la mujer fue la musa inspiradora.⁵⁶² Podría pensarse que la mención de «negras» en algunas letras de canciones yucatecas es una copia de lo que ocurría en Cuba, donde hablar de aquel grupo en la composición musical era más común; a pesar de que así fuese, es posible que se le haya cantado a la mujer con raíz africana existente en el Yucatán de ese entonces de manera inconsciente, dejándose llevar únicamente por el color de la piel.⁵⁶³ En ese sentido, la guaracha bilingüe (maya-español) llamada *Ko'oten x-boox*, traducida como «Vente, Negra», escrita a fines del siglo XIX por Cirilo Baqueiro Preve, «Chan Cil», Padre de la Trova Yucateca, puede ser reflejo de algunas mujeres con esa herencia biológica que estaban imbuidas en un mundo cultural indígena rural o de la propia ciudad. La letra en su primer párrafo dice: «...*Ko'oten x-boox, ko'oten ko'olel, ko'oten tin xáax: a tia'al, a tia'al in puksi'ik'al...*»; en la parte en español señala: «...*Ven y siéntate a mi lado, negra ven, tuyo es, tuyo es mi corazón...*».⁵⁶⁴

Otra canción que menciona a la mujer de tez oscura es «Negra Linda», un danzonete con letra de Hermilo Povedano, nacido en Mérida, y que el afamado Guty Cárdenas grabó como bolero en la disquera Columbia, de Nueva York, en noviembre de 1929.⁵⁶⁵ La letra dice: «...*Te fuiste, mi negra linda, destrozaste mi corazón, tú eres toda mi vida, la más bella flor de mi amor. Nenita, me estás haciendo sufrir, tu olvido siempre me hace llorar; tus besos, mi negra linda/ tus besos me hacen vivir...!*».⁵⁶⁶

⁵⁶¹ Ver Guadiano, 2008; Victoria, 2021.

⁵⁶² Sostenemos que esa gente era inspiradora por su presencia en la vida cotidiana meridana, tal como apunta Cunin para el teatro (2009: 35).

⁵⁶³ Aunada a la mención de la mujer de raíz africana, aparece también la de la mestiza. Al caso Ramírez (2020), señala: «...*Al acercarse el fin del siglo XIX, [más bien al inicio de la segunda mitad, 1861] los compositores yucatecos comenzarán a utilizar en mayor medida los géneros cubanos para configurar un nuevo repertorio propio. Un repertorio que pudiera responder satisfactoriamente a las demandas y necesidades de la oligarquía local [...] Es tan importante la influencia musical proveniente de Cuba en Yucatán que sus géneros serán utilizados, junto con los locales, para comenzar a configurar un nuevo estereotipo local (tan necesitado por las élites) desde la música: la mestiza...*». La escasa mención de la mujer negra en la canción yucateca puede deberse a que, desde sus orígenes, fue una corriente artística ligada a la clase aristocrática, donde, sin duda, la gente afrodescendiente, no tenían cabida. Con el paso del tiempo, la influencia musical cubana fue presentada y difundida en todas las clases sociales, especialmente desde el teatro (Ramírez, 2020). Quizá a ello responda su presencia en las citadas y pocas piezas musicales. Ver por igual el trabajo de Pérez (2010).

⁵⁶⁴ Existe versiones en que la frase «...*negra ven...*» se convierte en «...*niña ven...*», quizá con la intención de borrar la palabra y a la gente de esa ascendencia.

⁵⁶⁵ El decir a alguien negrito o negrita también es visto como una frase de cariño, aunque en verdad es un adjetivo despectivo que la sociedad yucateca y mexicana tiene normalizado y que la justifica diciendo que es por afecto. Por ejemplo, el diputado constituyente por Yucatán, Héctor Victoria Aguilar, le escribe a su eterna amada una carta donde le señala como «...*negrita linda...*». «Carta de Héctor Victoria Aguilar a la profesora Hermila Gamboa». México, 29 de agosto de 1917, propiedad del autor.

⁵⁶⁶ Pérez, 2020, <https://sipse.com/novedades-yucatan/opinion/columna-luis-perez-sabido-musica-fuera-378321.html>.

En conjunto con lo anterior, y como prueba de esa idea, es conocido el danzón estrenado en el carnaval de 1919 titulado «Negro Miguel», inspiración del compositor Ernesto Magas, y que hacía referencia al personaje popular homónimo presente en la ciudad.⁵⁶⁷

La existencia de gente afrodescendiente en Mérida también queda patente en la forma en que los meridianos de las primeras décadas del siglo XIX, o quizá desde tiempos coloniales, denominaron las esquinas de la ciudad con el objetivo de darles un nombre para guiarse. De tal manera, aún son notorias las esquinas «El Negro» (calle 56 x 61) y «La Vuelta del Negro» (esquina 55 x 48).⁵⁶⁸ Sin duda que esas denominaciones debieron tener un referente físico transitando por las calles meridanas. Pero, incluso, en la distinción o actitud; en referencia a la primera esquina, Álvarez Rendón señalaba que se trataba del cubano Artemio Pantona, «El Monito», llegado a Yucatán a fines del siglo XIX atraído por la faena en las plantaciones de henequén, pero que pronto la dejó para trasladarse a Mérida donde laboró como cargador.⁵⁶⁹ Se enamoró de una mulata que trabajaba como modista en una compañía de zarzuela. Su representación en la placa de la esquina es con la figura del «negro elegante» o «catedrático», con vestimenta que trataba de acercarlo lo más posible a la imagen de un individuo blanco. García Yeladaqui apunta que, el «... *negro catedrático representaba un negro liberto que había conseguido solvencia económica y por lo tanto se consideraba superior a otros negros...*».⁵⁷⁰

Continuando con las evidencias de la presencia de gente de raíz africana en la ciudad, se tiene que, para las primeras décadas del siglo XX algunos escritores recogen la presencia de individuos de aquella ascendencia en el panorama cotidiano de Mérida que, según se dice, habían llegado de Cuba, algunos traídos por gente adinerada de la ciudad. Para las primeras décadas del siglo pasado algunos afrodescendientes formaban parte del paisaje social como sujetos denominados «...*personajes pintorescos...*», como les menciona quien firma bajo el seudónimo de Claudio Meex (Eduardo Urzaiz Rodríguez), o el escritor Santiago Burgos Brito, quien describe a Félix Quesada con el seudónimo de «...*Macalú, el picador más popular de Mérida...*».⁵⁷¹ (Ilustración 20) A la par de estos debieron de existir otros afrodescendientes de quienes no se sabe, puesto que a los mencionados la misma sociedad los aglutinó en una frontera cultural teniendo a su color de piel como rasgo principal para la otredad, aunado a su labor y popularidad o reconocimiento por parte de la gente.

⁵⁶⁷ Civeira, 1978: 55.

⁵⁶⁸ Grosjean, 2023; Cárdenas, 2024.

⁵⁶⁹ Citado en García Yaladaquí, 2019: 110. En su tesis este autor presenta un apartado denominado 2.4. Los personajes negros en Mérida. El negro Miguel y otros tipos populares, donde da cuenta de los sujetos mencionados por nosotros en este apartado, añadiendo información interesante.

⁵⁷⁰ García Yeladaqui, 2029: 100, 110.

⁵⁷¹ Meex, 1992; Burgos, 1946: 182.



Ilustración 20. Fotografía del picador Félix Quesada Catrina conocido como «Macalú». Se distinguió en la fiesta taurina del estado en la segunda mitad del siglo XIX, hasta su muerte en 1908. Fuente: Fototeca «Pedro Guerra», 2A07069, FCA, UADY.

Otros ensayistas que señalan a esos personajes son Francisco Montejo y Roldán Peniche, quienes citan a Benito Peñalver, hombre de color de ébano llegado de Cuba en 1890 como empleado de una artista de zarzuela, decidió quedarse en Mérida donde cultivó la gracia por la cocina y el canto; el «...*Negro Timbilla*...», de nombre José Godínez Crespo, dedicado a la limpieza de calzado, popular por igual por haber bailado en desahogo sobre la escultura del Cristo de las Ampollas, en la plaza principal;⁵⁷² al «...*Negro Miguel*...», de nombre Miguel Valdez, vendedor de helados y butifarras; y al «...*negrito Crispín*...», de quien se desconoce el patronímico y su presencia en Mérida se remonta a finales del siglo XIX.⁵⁷³ Por último, cabe incluir al mulato Tomasito Agramonte, llegado de La Habana y empresario de un burdel de mala nota en la ciudad. Con imagen de «catedrático», vestía de manera elegante, de blanco, con bastón, elementos utilizados para intentar integrarse a la sociedad yucateca, a pesar de su giro empresarial.⁵⁷⁴

En relación con estos individuos, hay que indicar que el teatro regional yucateco se destaca por representar a personajes populares, tomados de la vida cotidiana, y a principios del siglo, entre

⁵⁷² Montejo, 1981: 267-277; Peniche, 2003: 20, 90.

⁵⁷³ Montejo, 1981: 267-277; Peniche, 2003: 24. Ver Cunin, 2009: 41-43.

⁵⁷⁴ Peón, 2002: 95; García Yeladaqui, 2019: 112-113.

los más populares en Mérida, estaba precisamente el afrodescendiente, denominado en ese tiempo como «negro».⁵⁷⁵

Como apunta García Yeladaqui, esas historias y personajes ofrecen una pincelada acerca del pensamiento de los meridianos con respecto a esa «otra gente», reforzando estereotipos discriminatorios teniendo como base los rasgos morfológicos, la procedencia y la clase.⁵⁷⁶

Prosiguiendo con los estereotipos de otredad o fronteras culturales, para los primeros años del siglo XX, en fecha del 15 de agosto de 1906, el periódico *La Revista de Mérida* anunciaba a sus lectores que en una casa de la calle 54 por 49 de la ciudad, la orquesta cubana «La Compañía de Bufos» amenizó un «...baile singular...». La nota señalaba que «...tuvo de curioso este baile, el que no asistieron a él más que gente de color, lo que daba un aspecto característico a la sala...».⁵⁷⁷ Lo llamativo del asunto para los redactores del periódico denota que ese tipo de evento no eran frecuentes o que quizá por la presencia de la orquesta que por ese entonces trabajaba en el conocido Circo Teatro Yucateco a la revista le pareció de interés su publicación; sin duda que el grupo musical tuvo un costo -no barato- solventado por el sector que acudió. Como sea que haya sido, lo destacable es la reunión lúdica de aquella gente, a la cual no encontramos en ese tipo de menciones en la prensa meridana.

Si bien era notoria la presencia de gente africana en Mérida durante la Colonia, aquella no influyó en el léxico de Mérida y de Yucatán como en otras regiones colonizadas por los españoles, sobre todo del Caribe insular. Las voces de origen africano que han llegado a la región -bachata, espelón, kimbomba- tienen su origen en el contacto de la península con Cuba, ocasión de que muchos cubanismos se introdujeran al habla local; la mayor contribución puede ubicarse en los grupos de antillanos que fueron llegando a fines del siglo XIX y en las primeras décadas del XX.⁵⁷⁸

Por otra parte, a falta de documentos escritos, la fotografía sirve también como registro de la presencia de aquellas personas en la Mérida de la primera mitad del siglo XX y posteriores.⁵⁷⁹ La conocida casa comercial del fotógrafo Pedro Guerra legó ese testimonio a través de imágenes

⁵⁷⁵ Cunin, 2009: 35, 42. Ver por igual Ramírez, 2020. El teatro regional yucateco tiene orígenes en el teatro bufo cubano, donde esos personajes existían (Cunin, 2009).

⁵⁷⁶ García Yeladaqui, 2019: 105.

⁵⁷⁷ *La Revista de Mérida*, 1906, 16 de agosto: 2. Agradezco al Antropólogo Faulo Sánchez la amabilidad por compartirme esta información.

⁵⁷⁸ Güémez, 2018, II: 242-243. Este investigador apunta que en la península los esclavizados negros no fueron indispensables «...pues solo vinieron a complementar la fuerza de trabajo indígena, muchos de ellos en calidad de sirviente...», por lo que la cantidad del 12 por ciento de ellos en el censo de 1789, le parece poca (242). Se ha visto el papel que tuvieron los esclavizados en Yucatán como «piezas» que otorgaban prestigio y resguardo económico; asimismo, el 12 por ciento de población africana en la época virreinal puede considerarse significativa de una minoría, especialmente si se analiza desde la óptica de lo social, económico e histórico.

⁵⁷⁹ Con las innovaciones tecnológicas y la reducción de tamaño de las imágenes, el proceso fotográfico se redujo de costo y llegó a ser accesible al sector popular (Ballesteros, 2019: 359).

de afrodescendientes que a ella acudían para perpetuarse por medio de esa novedad estética.⁵⁸⁰ (Ilustración 21)

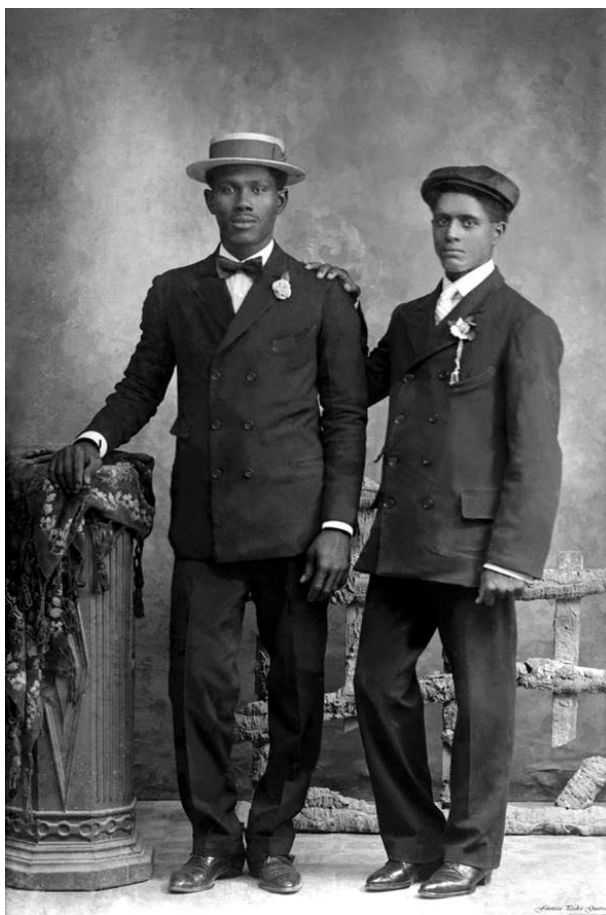


Ilustración 21. La fotografía como novedad en Mérida también fue recurso para que los afrodescendientes se perpetuasen. Fuente: Fototeca «Pedro Guerra», 2A03298, FCA, UADY.

De manera similar, el recurso fotográfico también sirve de testimonio de uniones o familias conformadas por gente de diversa procedencia. La imagen que abajo se presenta tiene el valor adicional de que es, hasta ahora, la única de ese tipo donde, además de revelar a la pareja disímil, muestra a la hija de ambos cuyo rasgo fenotípico es semejante al padre. (Ilustración 22)

⁵⁸⁰ Pisiottano, 2015; Ballesteros, 2019. Cabe hacer notorio que, en el caso de las fotografías de estudio, estas pueden ser manipuladas en cuanto a la persona que se retrata de acuerdo con el interés del fotógrafo o de ella misma. Por consiguiente, ese tipo de imágenes deben analizarse con prudencia. En este texto únicamente se presentan como ejemplo de la presencia del fotografiado en la ciudad, probablemente vecindado en ella. Varias de las fotografías de afros en Mérida pueden verse en Victoria, 2023a.



Ilustración 22. Familia conformada por una mujer no afro, posiblemente de Mérida, un afrodescendiente y la hija de ambos. Fuente: Fototeca «Pedro Guerra», 2A03_005, FCA, UADY.

Sin embargo, la población afrodescendiente —consciente o no de su herencia— también aparece participando en actividades sociales que, en su momento, pudieron considerarse propias de las élites, lo que sugiere una relativa ausencia de segregación o sesgo social. La imagen presentada parece corresponder a un baile organizado con motivo de la visita del presidente Porfirio Díaz a Mérida; en segunda fila un joven con raíces afro. (Ilustración 23)



Ilustración 23. Elegante baile en un salón meridano, ca. 1906. Fototeca «Pedro Guerra», 2A08_344, (detalle) FCA, UADY.

Dada su presencia, aunque quizá ya no comparable como antaño, a los afrodescendientes también se les puede hallar en la cotidianeidad del ejercicio de su labor en el corazón de la ciudad. En la fotografía de autor desconocido se ve a una persona de ese origen como agente de tránsito en la Plaza Principal en las primeras décadas del siglo XX. (Ilustración 24) Suárez apunta que hacia 1940 los pocos negros que existían en Yucatán eran migrantes de Cuba. La postura de ese historiador no resulta errada puesto que, como se ha visto, desde tiempos coloniales ese fenotipo fue dando paso al de las mezclas y al consecuente blanqueamiento, aunque el contenido genético africano seguía presente.⁵⁸¹



Ilustración 24. Un afrodescendiente en su labor de policía meridano, ca. 1920. Fuente: BY. Ficha 78586.

⁵⁸¹ Suárez 1996: 28.

De igual manera, a través de la fotografía es posible conocer que algunos extranjeros, en este caso una familia alemana, que vinieron a residir a Mérida se hicieron acompañar de empleados de ascendencia africana, procedentes de Jamaica según los datos, los cuales pasaron a formar parte del paisaje urbano de la ciudad. (Ilustración 25).



Ilustración 25. Mujer de Jamaica, empleada de una familia alemana para el cuidado de los niños Víctor y Clara Tafel Milke, en Mérida, c.a. 1913. Fuente: Colección Digital «Schirp-Milke», Schirp-01-158, Universitätsbibliothek Augsburg.

En la siguiente imagen se ve al ciudadano alemán Wilhelm Schirp Laabs, quien arribó a Yucatán en 1905, en la Quinta Regil, en Itzimná, en ese entonces a las afueras de Mérida, dando un paseo seguido de una persona afrodescendiente, a la cual se le menciona en la información de la colección fotográfica como posible empleado de aquella Quinta. (Ilustración 26)



Ilustración 26. Wilhelm Schirp Laabs en la Quinta Regil, en Itzimná, acompañado de posible empleado del lugar. s/f. Fuente: Colección Digital «Schirp-Milke», Schirp-01-181c, Universitätsbibliothek Augsburg.

Sirvan las imágenes presentadas como testimonio gráfico de que, a pesar de considerarse inexistentes en la creencia generalizada, la gente de raíces africanas vivía en Mérida, compartía su vida con otros afrodescendientes o no, que estaban presentes en la cotidianidad urbana, y que al igual que en el pasado enriquecían el paisaje cultural de la ciudad.

El reconocimiento constitucional, el Censo 2020 y los afrodescendientes en Mérida en el siglo XXI

En 1992 se ejercieron las modificaciones primarias para reconocer a la pluralidad de México, y en 2001 el poder Legislativo garantizó a los pueblos y comunidades indígenas un conjunto de derechos grupales. En esa tesitura, empezaron a descollar diversas organizaciones sociales afromexicanas de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca que buscaban una demanda en cuanto a la identidad *étnica*. En esas entidades federativas se ha articulado de manera más fuerte el autorreconocimiento afro desde una perspectiva cultural y política, delineando fronteras con los grupos indígenas y mestizos.⁵⁸²

⁵⁸² Velázquez e Iturralde, 2016b: 237. Dado que no es nuestra intención ahondar en el tema de las luchas de las comunidades y pueblos afromexicanos desde sus inicios, para más información se recomienda ver López, 2019 y Vásquez, 2020

A contraparte, el Estado mexicano, hasta 2009, había prestado poco interés hacia los diversos sectores de las poblaciones afrodescendientes en el país, asunto que se reflejaba en la nulidad de atenciones a lo social y de política diversa. No obstante, con posterioridad se dieron acciones por parte de agrupaciones en las propias regiones, del sector científico proveniente de instituciones públicas y por intereses particulares que motivaron que esas comunidades sean conocidas, así como sus demandas y su atención. Lo anterior motivó que el Estado Mexicano, en cumplimiento con los compromisos internacionales firmados, considere la exigencia de las agencias internacionales y emprenda acciones en beneficio de las poblaciones afrodescendientes.⁵⁸³

En ese tenor, después de varios intentos durante casi una década, la propuesta de reconocimiento constitucional llegó a la Cámara de Senadores de México en 2018. Los senadores de la república Susana Harp y Martí Batres propusieron, en octubre de ese año, una iniciativa con proyecto de decreto que adicionaba un apartado C al Artículo 2º a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, para reconocer a los pueblos afromexicanos, sus comunidades y reagrupamientos sociales y culturales como integrantes de la composición pluricultural del país.

En la exposición de motivos del proyecto señalado, se indicaba que el pueblo afromexicano, durante siglos había hecho aportes significativos en la conformación de las diversas identidades que conviven en el territorio nacional. Identidad sustentada por expresiones propias de actos que, para muchos, constituyen una base esencial de contribución al origen de la nación mexicana, muchas veces ignorada o negada.⁵⁸⁴

En la propuesta se hizo referencia a los datos de la Encuesta Intercensal del Instituto Nacional de Geografía y Estadística (2015) que arrojó que 1 381 853 personas se reconocían como afrodescendientes y representaban el 1.2 por ciento de la población total del país; es decir, en México, una de cada 100 personas se consideraba afrodescendiente.⁵⁸⁵

Los partidos políticos integrantes de la Cámara de Senadores se plantearon de manera unánime la necesidad del reconocimiento constitucional y legal de los derechos de los pueblos afromexicanos, asunto que consideraron justo y de pronta respuesta. La justificación para ello se sustentaba en la creciente demanda social de esas comunidades y de las organizaciones defensoras de dichos pueblos, quienes perseguían el reconocimiento del Estado, y la exigencia de ver cumplidos los derechos humanos fundamentales como el de la educación, la salud, el desarrollo económico, la cultura y la participación política. Lo anterior se enmarcaría en el sis-

⁵⁸³ Velázquez e Iturralde, 2016b: 239.

⁵⁸⁴ *Dictamen de las Comisiones*, https://www.senado.gob.mx/comisiones/gobernacion/docs/dictamen_260417-2.pdf

⁵⁸⁵ *Perfil sociodemográfico de la población afrodescendiente en México* <http://www.cndh.org.mx/docs/Afrodescendientes.pdf>

tema jurídico nacional para que esos pueblos pudiesen exigir el cumplimiento de derechos de carácter colectivo e individuales.⁵⁸⁶

La iniciativa, entre otras cosas, pretendía que el Estado mexicano y el orden jurídico volteasen la vista hacia los pueblos afromexicanos, y que, de principio, sean contemplados expresa y explícitamente en la historia nacional —en su enseñanza como asignatura—, como forjadores de la patria mexicana. Se enfatizó en que son pueblos a los que se les ha olvidado y marginado, tanto en el pasado como en el presente.⁵⁸⁷

Después de las discusiones del proyecto de Decreto enviado por la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión a los congresos estatales —el de Yucatán sesionó el 1 de septiembre de 2019—,⁵⁸⁸ (Ilustración 27) el reconocimiento de los afromexicanos en la Constitución Política (Art. 2, inciso C) como parte de la composición pluricultural de la nación, se publicó en el *Diario Oficial de la Federación*,⁵⁸⁹ con fecha 9 de agosto de ese año.

PÁGINA 2

DIARIO OFICIAL MÉRIDA, YUC., MIÉRCOLES 4 DE SEPTIEMBRE DE 2019.

-SUMARIO-**GOBIERNO DEL ESTADO****PODER EJECUTIVO****DECRETO 105/2019**

POR EL QUE EL CONGRESO DEL ESTADO APRUEBA EN SUS
TÉRMINOS LA MINUTA CON PROYECTO DE DECRETO POR EL QUE
SE MODIFICA LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS
UNIDOS MEXICANOS, EN MATERIA DE PERSONAS, PUEBLOS Y
COMUNIDADES AFROMEXICANAS3

SECRETARÍA DE ADMINISTRACIÓN Y FINANZAS

MODIFICACIÓN A LA CONVOCATORIA PARA LICITACIÓN PÚBLICA5

Ilustración 27. Aprobada la minuta días antes, la publicación del reconocimiento constitucional de los afromexica-

⁵⁸⁶ *Dictamen de las Comisiones*, https://www.senado.gob.mx/comisiones/gobernacion/docs/dictamen_260417-2.pdf

⁵⁸⁷ *Dictamen de las Comisiones*, https://www.senado.gob.mx/comisiones/gobernacion/docs/dictamen_260417-2.pdf Zeuske (2024: 43), apunta que los afrodescendientes en México luchan por ser vistos como fundadores de la patria.

⁵⁸⁸ *Diario Oficial del Estado de Yucatán*. 04/08/2019: 2-3. https://aafy.yucatan.gob.mx/legislaciones/Decreto_1052019_por_el_que_el_Congreso_del_estado_aprueba_en_sus_terminos.pdf

⁵⁸⁹ *Diario Oficial de la Federación*. 09/08/2019: s/d. https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5567623&fecha=09%2F08%2F2019

nos y afrodescendientes por el Congreso de Yucatán se publicó en el *Diario Oficial del Estado* el día 4 de septiembre de 2019.

El texto nacional quedó de la siguiente manera:

*«...C. Esta Constitución reconoce a los pueblos y comunidades afromexicanas, cualquiera que sea su autodenominación, como parte de la composición pluricultural de la Nación. Tendrán en lo conducente los derechos señalados en los apartados anteriores del presente artículo en los términos que establezcan las leyes, a fin de garantizar su libre determinación, autonomía, desarrollo e inclusión social...».*⁵⁹⁰

La inserción en la Carta Magna se llevó a efecto, tal como se adelantó, como resultado de la prolongada lucha y exigencia de las comunidades y organizaciones que promueven la defensa de esos pueblos,⁵⁹¹ en conjunto con un grupo de académicos y políticos, favorecida también por el entorno internacional con resoluciones como la 68/237 de la Organización de las Naciones Unidas, para proclamar el «Decenio Internacional para los Afrodescendientes» (2015-2024), que en su primer párrafo señala:

*«...que todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y tienen la capacidad de contribuir de manera constructiva al desarrollo y bienestar de la sociedad, y que todas las doctrinas de superioridad racial son científicamente falsas, moralmente condenables, socialmente injustas y peligrosas y deben rechazarse, al igual que las teorías con que se pretende determinar la existencia de distintas razas...».*⁵⁹²

Las justificaciones planteadas para el reconocimiento fueron, de manera sustancial, «...sus aportes a la cultura y a la historia de nuestro país, así como su participación en la conformación de la identidad nacional...».

Con el marco jurídico que significó el reconocimiento constitucional en 2019 y el resultado del Censo 2020 que indicó una población total de 126,014,024 personas en el país, en el que el autorreconocimiento como afromexicano o afrodescendiente ascendió al 2.04 por ciento de total de la población, o sea, 2,576,213 personas (1,297,617 mujeres y 1,278,596 hombres),⁵⁹³ resulta impostergable un cambio en la política educativa de México para modificar la situación de invisibilidad hacia el grupo afromexicano, y señalarlo, al igual que a los conquistadores e indíge-

⁵⁹⁰ *Dictamen de las Comisiones*, https://www.senado.gob.mx/comisiones/gobernacion/docs/dictamen_260417-2.pdf

⁵⁹¹ Sobre el movimiento de pueblos negros en México, ver Castro y Peñaloza, 2016: 123-147. La asociación «México Negro A. C.», fundada en 1997 ha mantenido una lucha desde el estado de Oaxaca, principalmente, aunada a otras agrupaciones menores que en esa década comenzaron a pronunciarse por la igualdad de derechos, así como la lucha contra las formas de discriminación reflejadas en su vida (Vásquez, 2020).

⁵⁹² «Decenio Internacional de los Afrodescendientes, United Nations», <https://www.un.org/en/observances/decade-people-african-descent/recognition>; Peña, 2016: 17.

⁵⁹³ *Censo Nacional de Población y Vivienda (2020)*, 2021. Recuperado de <http://inegi.org.mx/programa/ccpv/2020/#Microdatos>. El alza es resultado de la lucha de las agrupaciones civiles en el centro del país, de la propaganda por el auto reconocimiento y por la migración nacional y foránea.

nas, como productor de cultura y de patrimonio en el contexto de la historia y la vida nacional, acorde con los nuevos tiempos. Era de esperarse, entonces, trabajar por los derechos de esa población afrodescendiente, a fin de construir una ruta para la sustanciación de sus derechos, además de incluirlos desde una perspectiva intercultural y con enfoque participativo en los diagnósticos y programas que les competan, para empezar a resarcir las brechas de desigualdad y exclusión existentes en el país.

Sin embargo, la investigadora Olivia Gall señala que «...no parece ser fácil incorporar fehacientemente el pleno otorgamiento de los derechos colectivos a los pueblos étnicamente diferenciados e inferiorizados [indígenas y afromexicanos]. No parece ser sencillo dejar atrás el modelo de nación homogénea, fundado en el mestizaje que fue construido durante dos siglos e idealizado como justo y no racista...».⁵⁹⁴

Cabe recordar al caso, la función objetiva que han adquirido las normas constitucionales al convertirse en criterios de validez para las demás normas inferiores dentro del ordenamiento jurídico, ello derivado de la atribución del carácter objetivo a los derechos humanos, al entenderse como «obligaciones de protección» por el Estado mexicano, puesto que los poderes públicos están llamados a que los derechos o bienes fundamentales se realicen efectivamente o se protejan.⁵⁹⁵

A continuación del reconocimiento, el 30 de septiembre de 2024 en el *Diario Oficial de la Federación* se publicó un Decreto por el que se reformaron, adicionaron y derogaron diversas disposiciones del artículo 2º. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en materia de Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanos por el cual se reconoció a los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas como sujetos de derecho público con personalidad jurídica y patrimonio propio. En el inciso C, sobre las comunidades y pueblos afrodescendientes, se señaló:

«...Tienen además derecho a: I. La protección de su identidad cultural, modos de vida, expresiones espirituales y de todos los elementos que integran su patrimonio cultural, material e inmaterial y su propiedad intelectual colectiva, en los términos que establezca la ley; II. La promoción, reconocimiento y protección de sus conocimientos, aportes y contribuciones en la historia nacional y a la diversidad cultural de la Nación, debiendo quedar insertas en las modalidades y niveles del Sistema Educativo Nacional, y III. Ser incluidos en la producción y registros de datos, información, estadísticas, censos y encuestas oficiales, para lo cual las instituciones competentes establecerán los procedimientos, métodos y criterios para inscribir su identidad y autoadscripción...».⁵⁹⁶

⁵⁹⁴ Gall, 2021: 287.

⁵⁹⁵ Mora, 2017: 1215, 1231.

⁵⁹⁶ *Diario Oficial de la Federación*, <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/947760/DOF-2024-09-30-VES-SG.pdf>

Por otra parte, con los resultados del último Censo, en la península de Yucatán se pasó del 1.10 por ciento (2015) al 7.89 por ciento (2020) del total de habitantes autorreconocidos como afro-mexicanos o afrodescendientes.⁵⁹⁷ En la Tabla 6 se muestran los resultados del último conteo nacional y en la Ilustración 28 la estratificación de las entidades según el porcentaje de la población autorreconocida como afromexicana en la cual Yucatán ocupa el cuarto lugar, sin embargo, tomando en cuenta los números absolutos le corresponde el décimo lugar nacional.

Tabla 6. Datos sobre población total y su relación con los afrodescendientes en la península, según el Censo 2020.

<i>Población de los estados peninsulares</i>	<i>Población afromexicana/afrodescendiente Censo 2020.</i>
Campeche Población total 928,362	19,319 (2.08% de su total)
Quintana Roo Población total 1,858, 000	52,265 (2.81% de su total)
Yucatán Población total 2,321,000	69,599 (3.00% de su total)
Total	141,183 personas

ESTRATIFICACIÓN DE LAS ENTIDADES SEGÚN PORCENTAJE DE POBLACIÓN QUE SE AUTORRECONOCE AFROMEXICANA O AFRODESCENDIENTE

Entidades con mayores porcentajes de población afrodescendiente respecto a su población total:

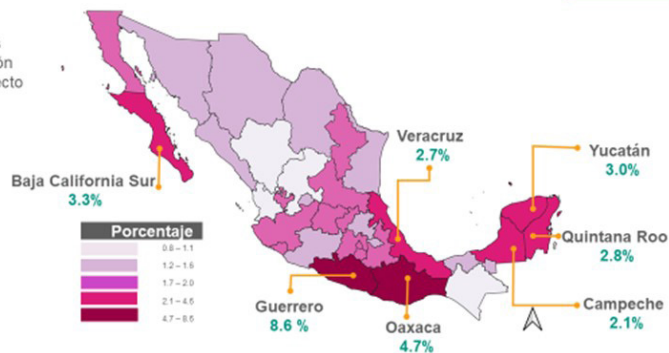


Ilustración 28. Estratificación de las entidades según porcentaje de la población que se autorreconoce afromexicana o afrodescendiente. Fuente: *Censo Nacional de Población y Vivienda (2020)*, 2021.

⁵⁹⁷Si se comparara la población total por entidad federativa respecto al número de personas afrodescendientes, las entidades que presentan los mayores porcentajes son: Guerrero, Oaxaca, Baja California Sur y Yucatán.

Según las cifras del Censo de Población y Vivienda de 2020, la ciudad de Mérida contaba con 26,317 habitantes que se identificaron como afromexicanos o afrodescendientes, de un total de 991,771 que era su población total, o sea, el 2.65 por ciento. En números absolutos ocupa el décimo lugar a nivel nacional.⁵⁹⁸ (Ilustración 29) Con base en estas cifras se afirma que, a pesar de la no visibilidad como grupo, nunca han dejado de estar presentes en la vida cotidiana de Mérida y de la región. Y de ahí surge la interrogante, ¿Dónde están los afromexicanos en la historia de Yucatán?⁵⁹⁹



Ilustración 29.

Cabe señalar que, a inicios del siglo XXI, en el proyecto del mapa del genoma en México, los estudios indicaron que por su constitución genética los mexicanos tenían una contribución ancestral africana «...*baja*...» (10 por ciento); para el caso yucateco las estimaciones fueron de un 53 por ciento nativos americanos, un 44 por ciento de origen europeo y un 3 por ciento de origen del África Occidental.⁶⁰⁰ Las migraciones desde Cuba en el siglo XIX y XX dificultan vincular las cifras con tiempos coloniales, sin embargo, resultan de sumo interés para conocer la procedencia de los meridianos en diversas vertientes geográficas.⁶⁰¹

Por último, hoy día, algunos afroyucatecos se reconocen con orgullo o están en ese proceso identitario, y colaboraron gustosos a prestar su imagen para este texto, contribuyendo a la visibilidad de su ascendencia en la Mérida actual y exigir, de esa manera, la integración de su historia en el discurso de la narrativa histórica de la región y del país que se enseña en las aulas.

⁵⁹⁸ *Censo Nacional de Población y Vivienda (2020)*, 2021. Recuperado de <http://inegi.org.mx/programa/ccpv/2020/#Microdatos>

⁵⁹⁹ Al caso ver Victoria 2023c. Restall (2009: 2, 285), señala que el autor de una interesante obra referente a la historia de Yucatán, publicada en 2001, en ninguno de sus capítulos y secciones hizo alguna referencia a los afrodescendientes de la región.

⁶⁰⁰ Silva-Zolezzi, et al, 2009.

⁶⁰¹ Restall, 2009: 285.

De los meridianos nacidos en el siglo pasado, cabe destacar al licenciado Rolando Zapata Bello, cuya trayectoria política lo convierte en una persona afrodescendiente notable, aunque su autoadscripción pública es reciente. (Ilustración 30) Fue gobernador del estado durante el periodo 2012-2018; previamente se desempeñó como secretario general de Gobierno (2007-2009) y oficial mayor de esa misma dependencia (1996-1998), además de haber sido diputado local y federal.

Para el periodo 2024-2030 ocupa un escaño en la Cámara de Senadores, luego de haber sido postulado por una coalición de partidos a través de la acción afirmativa para personas afromexicanas. El escaño le fue asignado por el principio de primera minoría. Para su inscripción en el proceso electoral se exigía una carta de autoadscripción que acreditara su pertenencia a la comunidad afromexicana. Sus familiares se relacionan con Cuba.



Ilustración 30. Licenciado Rolando Zapata Bello. Fuente: Oficina de Prensa 2025.

Otra persona distinguida es doña Francisca Cabrera, de padre cubano. Religiosa, activista en asuntos sociales y comunitarios, directora de la Casa de la Mujer, en Mérida (Ilustración 31).



Ilustración 31. Francisca Cabrera. Foto: JVO 2022.

En el trabajo artesanal y de orfebrería destaca Rosa María Garduza Pino, de padre veracruzano. Antropóloga y conocida diseñadora de joyería. (Ilustración 32)



Ilustración 32. Rosa María Garduza Pino. Foto: JVO 2022.

En el ámbito melódico lo afrocaribeño se matiza con la música del profesor Dinaldy Pech Cauich, con ascendencia africana «...entre las abuelas...», Licenciado en Música y compositor. (Ilustración 33)



Ilustración 33. Dinaldy Pech Cauich. Foto: JVO 2022.

En las letras Jorge Daniel Ferrera Montalvo, de abuelo cubano, narra facetas identitarias que le remiten a tierras de Ultramar. Licenciado en Literatura y escritor. (Ilustración 34)



Ilustración 34. Jorge Daniel Ferrera Montalvo. Foto: JVO 2022.

De poco más de dos décadas a la fecha, el ímpetu sobre la temática ha tenido eco entre varias personas con resultados halagüeños. De tal manera, del 2003 a 2015 la radio de la Universidad Autónoma de Yucatán contó con un programa llamado «Negra Noche ¿qué tenemos de africano?» que fue conducido y coproducido por la escritora Zoraida Vásquez Beveraggi y Mario Rejón; en 2011 el Dr. Jorge Victoria Ojeda, organizó el Coloquio «Africanos y afrodescendientes

en la Península de Yucatán», los días 5 y 6 de noviembre, con la participación de destacados investigadores nacionales y locales. Hay que subrayar que fue el primer evento académico en la región donde se abordó el tema de manera central y fue subvencionado por el Instituto de Cultura de Yucatán (Ilustración 35).



Ilustración 35. Cartel del primer evento académico sobre la presencia africana en Yucatán.

Asimismo, la primera exposición documental y fotográfica dedicada a la población de origen africano en Yucatán se presentó en noviembre de 2021 en el Museo de la Ciudad de Mérida, con el mismo título de este libro, por iniciativa y curaduría del Dr. Jorge Victoria Ojeda. La muestra fue ampliada y presentada nuevamente en distintas sedes durante 2022 (Secretaría General de Educación) y 2023 (CEPHCIS-UNAM).

En ese mismo tenor, en septiembre de 2025, la Biblioteca Yucatanense albergó la exposición internacional *La esclavitud y el legado cultural de África en el Caribe*, que formó parte del proyecto *Connected Worlds: The Caribbean, Origin of the Modern World*, dirigido por Consuelo Naranjo Orovio y curada por Miguel Ángel Puig-Samper, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España. La exposición en Mérida fue gestionada por la Asociación Mexicana de Estudios del Caribe y el Cuerpo Académico “Identidad y Cultura Maya” de la Universidad Autónoma de Yucatán, con el respaldo de la Secretaría de la Cultura y las Artes de Yucatán.

En 2023, con el empuje del músico Luis Dinaldy Pech Cauich y de la actriz Ilse Morfín, del 8 al 12 de noviembre se realizó en Mérida el Primer Festival de Cultura Afroyucateca Afromoots, con el objetivo de visibilizar la raíz africana en la entidad, crear conciencia sobre la riqueza de la herencia africana en Yucatán y combatir la discriminación hacia la población afrodescendiente. El festival fue una iniciativa de particulares y que en esa ocasión contó con la ayuda del Colorado College, EE.UU., a través de la profesora Ángela Castro. La festividad incluyó diversas actividades: lectura de cuentos, danza, cine, teatro, música, exposiciones, talleres y mesas redondas.⁶⁰²

Al año siguiente, el Segundo Festival Afromoots fue de mayor cobertura en diversos espacios y también de más difusión por la prensa y redes sociales. Contó con la participación de artistas, agentes culturales, gestores, escritores e investigadores; en esa edición se tuvo el apoyo de instituciones gubernamentales, universidades y de la iniciativa privada (Ilustración 36). Entre las actividades llevadas a cabo cabe señalar el conversatorio denominado «Reflexiones desde Yucatán sobre la diáspora africana», efectuado en la sala de reuniones del Congreso de Yucatán ante la presencia de la entonces presidenta de la Mesa Directiva del Congreso del Estado de Yucatán, la diputada Neyda Pat Dzul, quien expresó su interés y apoyo hacia el movimiento afroyucateco.



Ilustración 36. Imagen del conversatorio de integrantes de Afromoots en la Academia de Lengua Maya. Fuente: Foto JVO. 2024.

En otro aspecto lúdico, en ocasión del programa cultural «Noche Blanca», organizado por el Ayuntamiento de Mérida dos veces al año, la Compañía de Teatro «Ombligo de Luna» lleva a cabo un espectáculo llamado «La Tercera Raíz» que incluye danza, música y teatro por diversos

⁶⁰²Dinaldy Pech Cauich, comunicación personal, 12/01/2024.

puntos del centro de la ciudad. De manera similar, el Dr. Jorge Victoria Ojeda, desde el 2023 creó el «Afrotour», un exitoso recorrido cultural por sitios de relevancia para la comunidad afrodescendiente de la ciudad durante la época colonial, como una manera lúdica y amena de difundir su investigación sobre el tema. Se lleva a efecto un domingo de cada mes. (Ilustración 37)



Ilustración 37. Afrotour Mérida, un recorrido histórico y cultural por el Centro Histórico.

Asimismo, en los últimos años a la ciudad ha llegado numerosa gente afrodescendiente procedente de diversos países de América del sur y el Caribe resultado de las migraciones económicas, sin dejar de mencionar el grupo de afroestadounidenses, autodenominados "Expatriados", que han buscado en la ciudad la seguridad y bienestar que han dejado de tener en su país. Con el paso del tiempo, las nuevas generaciones de estos migrantes pasarán a formar parte de los meridianos y yucatecos procedentes de otros rumbos.

Por otra parte, la importancia de incluir el tema de los afromexicanos en la enseñanza pública no es únicamente a razón de saldar en parte una deuda histórica, sino también enseñar que la diversidad forma parte de la sociedad. En la escuela, el acoso escolar entre los niños (bullying) en muchos casos reproduce el racismo, práctica de la cual no están exentos algunos docentes quienes colaboran reproduciendo ideas racistas y prácticas discriminatorias por el mismo desconocimiento o por su percepción como algo normal. En consecuencia, el racismo se aprende y se vive en la propia escuela, dado que los textos están carentes de toda empatía hacia los

afromexicanos, convirtiéndose en nulas herramientas para el combate de ese lastre histórico y social, la discriminación, el racismo y la xenofobia.⁶⁰³

No faltará quien replique a lo anterior que a los africanos sí se les menciona en algunos textos puesto que se indica que fueron traídos por los españoles en calidad de esclavizados, sin embargo, la simple omisión de que fue una migración forzada, y su reducción a esa categoría o condición, los dibuja como una población estática en el devenir regional y del país. A la par, esto reproduce la discriminación y normaliza los esquemas de dominio.⁶⁰⁴

En este capítulo se ha trazado un recorrido histórico y social sobre la presencia, invisibilización y reciente revalorización de los afrodescendientes en Yucatán y, particularmente, en Mérida. Se parte de las medidas independentistas y republicanas para abolir la esclavitud —desde las proclamas de Hidalgo y Morelos hasta el decreto de Vicente Guerrero en 1829—, destacando la continuidad de prácticas esclavistas y el lento proceso de liberación formal. Se muestra cómo, tras la abolición, las políticas públicas y la ideología del mestizaje contribuyeron a la desaparición simbólica de la población afrodescendiente en el discurso oficial, pese a su permanencia física. En el siglo XIX y buena parte del XX, los afrodescendientes aparecen en registros fragmentarios: migraciones desde Cuba y Jamaica, menciones en canciones, topónimos urbanos, notas de prensa y, sobre todo, en fotografías, que documentan su cotidianidad y ciertos oficios, pero bajo una mirada marcada por estereotipos y otredad. Se evidencia cómo el racismo estructural, sumado a la falta de representación en la educación y en la historiografía, reforzó la idea de que «en México no hay negros».

La visibilidad contemporánea ha sido resultado de luchas sociales, avances jurídicos y nuevas metodologías censales. El reconocimiento constitucional de 2019 junto con los datos del Censo 2020 y la reforma de 2024, colocan a los afromexicanos en el marco legal y estadístico nacional, aunque persisten retos para su inclusión plena en la historia y en las políticas públicas. Esa visibilidad se ejemplifica con imágenes de afroyucatecos y afroyucatecas actuales y eventos que evidencian un proceso de reafirmación identitaria y difusión histórica cultural que busca contrarrestar siglos de invisibilidad. Sin embargo, se advierte que la deuda histórica no se salda solo con el reconocimiento formal: es imprescindible insertar su historia en el currículo escolar, desarticular estereotipos y combatir el racismo desde la educación y los espacios públicos, a pesar de inercias ideológicas y estructurales que dificultan la plena integración de la herencia africana en el imaginario histórico de Yucatán y de México.

⁶⁰³ Masferrer, 2016. Sobre la invisibilidad de los afromexicanos en la educación, ver López, 2021.

⁶⁰⁴ D'Ambrosio, 2016.

Consideraciones

A través de lo expuesto en este libro creemos haber cubierto el objetivo de develar y hacer notoria la raíz africana en la Mérida de Yucatán, y por ende en la región, desde el siglo XVI hasta nuestros días, y rescatar esa parte olvidada de la historia de la ciudad. A diferencia de lo que se pensaba acerca de la poca información sobre ellos, su presencia se documenta en los libros de bautismo, matrimonio y defunciones, en las actas notariales, en los padrones militares, en las cofradías religiosas, en correspondencia diversa, en asuntos lúdicos y en los espacios urbanos que habitaron, entre otros. Muchas fueron las citas documentales que dieron fe de su memoria, de sus variados signos de lenguaje o manifestación, del estar y actuar de aquella gente —y de sus diversos trueques (biológicos y culturales)— que constituyeron parte importante de la sociedad y, por ende, de la ciudad.

La historia de Mérida ha sido contada durante siglos desde una perspectiva que privilegia el binomio español-indígena, dejando en la penumbra a otros actores fundamentales que también construyeron la ciudad y su cultura. Este trabajo se propuso romper con esa narrativa excluyente, al recuperar la presencia, participación y legado de los africanos y sus descendientes en el asentamiento español desde su fundación en 1542 hasta nuestros días, incluso, ese acto no fue exclusivo de hispanos, sino un complejo encuentro entre europeos, indígenas y africanos, que dio origen a una sociedad multiétnica desde sus inicios. Se mostró al lector que, en conjunto con el binomio de españoles y mayas, también hubo «otros» participantes en la sociedad meridana llegados desde Ultramar, de diversas partes del Circuncaribe, o de la Nueva España, de manera forzada en la inmensa proporción y, por supuesto, de su descendencia en esas tierras peninsulares, donde, pese a las normas de separación, la convivencia se dio más allá de lo pensado.

Desde la llegada de los primeros africanos con los conquistadores, pasando por su integración en la vida urbana, religiosa, económica y militar de la ciudad, hasta su invisibilidad posterior a la Independencia, el recorrido histórico revela una Mérida profundamente mestiza, plural, e incluso conectada con los circuitos atlánticos y caribeños.

La gente de raíz africana no solo fue esclavizada, también fue libre, miliciana, artesana, comerciante, cofrades, vecinas, hijas/hijos y padre/madre de familia. En cuanto a la esclavitud ejercida en Mérida, ésta puede clasificarse como urbana doméstica o paternalista, caracterizada más bien por el cuidado por la prolongación de la vida del esclavizado, en el marco de un esfuerzo

físico de baja intensidad en comparación con los destinados a las minas y plantaciones existentes en otras partes de la Nueva España.⁶⁰⁵ Esto va en relación al uso simbólico del esclavizado como objeto de lujo que otorgaba a su poseedor estatus y honorabilidad, además de servir como respaldo económico ante situaciones adversas. Esos escenarios, no impedían que desarrollasen trabajos varios. Alrededor de toda esa situación se encontraba un comercio legal y otro ilegal que de una u otra manera surtía de esa «mercancía» a la sociedad meridana y de otros sitios peninsulares.

Los pardos fueron el mestizaje más numeroso con sangre africana, su alta tasa poblacional reflejada en los censos y padrones lo ejemplifica. Fue la porción africana que jugó un papel destacado en la defensa de la ciudad, en cuyo derredor se tejieron intereses políticos y sociales relacionados a la negociación con las autoridades y elites, aspecto que se recrudeció en el siglo XIX a raíz de no recibir la ciudadanía por la Constitución de Cádiz. Destaca que su presencia en la milicia fue oportunidad de ascenso social y económico para ellos.

Conjuntamente, ese mestizaje físico y cultural, no exentó de disputas durante toda la Colonia, se inició desde el siglo XVI y continuó con diversas mezclas, dando origen a otras calidades, en un proceso dinámico de construcción, cambio y afirmación de identidades diferentes. En relación con ello, las cifras demográficas apuntan que, a partir del siglo XVIII, la Mérida afrodescendiente era, por lo general, de un 12 por ciento del total, teniendo la femenina una mayor proporción, asunto que también incide en las interpretaciones de su historia.

Gracias a las fuentes trabajadas es posible trazar las redes de movilidad y probable procedencia de la población africana a la ciudad: desde Congo, Angola, Mina, Cabo Verde y Guinea, todas en África, hasta Cuba, Jamaica, Puerto Rico, Santo Domingo, en el Caribe, y diversas regiones de Centro y Suramérica y la Nueva España, así como desde diversas poblaciones de la provincia yucateca. Este mapeo de orígenes permite entender a Mérida como nodo periférico pero vinculado a los circuitos comerciales y culturales del Atlántico y el Caribe, lo que amplía la escala de análisis más allá de los límites regionales

La investigación se enfocó en estudiar la estancia de los africanos y su descendencia en la principal ciudad de la provincia novohispana de Yucatán; de tal manera que constituye un parteaguas en la historiografía de Mérida dominada por estudios sobre vestigios precolombinos, de administración colonial, de encomenderos, de barrios antiguos, de hacendados henequeneros, de añoranzas elitistas y de revivales arquitectónicos, pero no de los «otros» sujetos, los de raíz africana, que en algún tiempo de la historia fueron partícipes de la vida social, económica y

⁶⁰⁵ Piqueras, 2011: 77-78.

cotidiana de la ciudad. Esa ausencia de piezas para la reconstrucción del devenir de la Mérida en todos sus períodos históricos incluye, por supuesto, la de las relaciones biológica y cultural entre el pueblo indígena con los africanos y afrodescendientes, asunto que requiere de mayores y amplios estudios para aquilatar las aportaciones culturales creadas y recreadas a través del tiempo.

Una parte importante del texto fue el rescatar la ubicación y nombre de los centros de vida espiritual, festiva y lúdica de los feligreses de ascendencia africana, asunto que, a la vez, ejemplifica el control hacia aquella población delimitada en el perímetro central de la ciudad, aunque posteriormente habitasen por todos los barrios por igual. Esos espacios les sirvieron como medio de expresión y para hacer notoria su visibilidad social a través de las fiestas. Un punto para subrayar es que los españoles también estuvieron presentes en esos espacios, que podrían pensarse ajenos a ellos, lo que significaría una relación, de control y dominio, de devoción compartida, sobre todo al culto mariano de la Virgen de las Montañas. Esa relación pudo influir en una mayor integración de los pardos de la milicia en la sociedad meridana, con límites demarcados por las fronteras culturales que los hispanos imponían de acuerdo con la procedencia de los «otros».

Partiendo del enfoque desde lo micro, pero conectando este con la historia más amplia, es posible decir que la gran almoneda efectuada en Mérida en 1779-1780 ilustra las relaciones existentes de Yucatán con otros territorios dispares (el Walix inglés forestal y La Habana esclavista) y también permite comprender el amplio mundo de las diásporas africanas en el Circuncaribe. Mérida, entonces, también jugó un papel que hay que conocer como partícipe fronterizo de los contactos entrelazados en el Caribe y el Atlántico, y del proceso global de la trata esclavista y la expansión capitalista, donde los agentes de vinculación fueron los esclavizados.

Los registros de su presencia se vieron afectados por procesos de invisibilización que se intensificaron tras la Independencia. La supresión oficial de las categorías de casta en 1822, en lugar de favorecer la igualdad, contribuyó a diluir la identidad afrodescendiente en la narrativa mestiza nacional con el binomio señalado. Este borramiento fue reforzado por políticas, discursos académicos y prácticas sociales que omitieron el aporte africano en la formación de la identidad regional

En consecuencia, la historia presentada en estas líneas no debe pensarse como ajena a la de los colonos españoles y de los indígenas mayas, sino que debe ser una invitación a (re)pensar a la región yucateca incluyendo nociones como la diáspora africana, las circulaciones transnaciona-

les, y las relaciones entre grupos, entre otras, ubicándola plenamente en su entorno caribeño⁶⁰⁶ o del golfo-Caribe

En tiempos independientes del siglo XIX y su continuidad en la centuria siguiente, su presencia se testifica a través de la magia que resultó ser la fotografía, aunque en algunos casos, los señalados como «sujetos pintorescos», la misma denominación denota la alteridad desde la cual fueron vistos por la sociedad meridana. Los últimos reportes de los que nos hemos valido para hacer visibles numéricamente a la gente con ascendencia africana son los resultados del Censo de Población y Vivienda 2020, en el cual se preguntó acerca de la autoadscripción como afro-mexicano o afrodescendiente, mencionando previamente el reconocimiento constitucional de ese grupo en 2019.

Una vez expuesta la raíz africana en la historia de Mérida por medio de estas líneas, esperemos que se facilite su visibilidad en los libros de texto gratuito de la entidad como parte de los forjadores del espacio peninsular y de esta porción de la nación mexicana; los nuevos pueblos originarios de México, a la par con los indígenas, deben de ocupar un papel digno en la investigación y enseñanza de la historia nacional. Como escribiese el poeta Brígido Redondo⁶⁰⁷ en 1994 sobre la necesidad de conocer a todos los participantes de nuestra historia, el investigador Luis Vázquez⁶⁰⁸ en 1995 en cuanto a que las raíces y la expresión de la identidad yucateca no se entiende si no se involucra en su análisis a todos los distintos sujetos que han forjado Yucatán, y que en 2009 Restall⁶⁰⁹ matizara al escribir que la historia de la región, y, por ende, de Mérida, no puede continuar escribiéndose con la ausencia de los afroyucatecos, es de esperarse que ante los cambios políticos hacia ese grupo la postura varíe, o al menos eso se espera, tal como replicó Victoria⁶¹⁰ en 2023.

En el siglo XXI, la visibilidad ha comenzado a recuperarse gracias al reconocimiento constitucional de los pueblos fromexicanos en 2019, a la reforma de 2024 que les otorga personalidad jurídica y derechos colectivos, y a los resultados del Censo 2020, que registró más de 26 mil personas afrodescendientes en Mérida. Esta presencia, antes negada, ahora se afirma con orgullo por parte de quienes se autoadscriben como fromexicanos, afroyucatecos o fromayas. Las iniciativas académicas y culturales como el Coloquio, el Festival Afrooms, el "Afrotour", las presentaciones artísticas y los conversatorios en espacios públicos, son muestra de una etapa de reivindicación identitaria y de reconstrucción histórica.

⁶⁰⁶ Cunin, 2010: 202.

⁶⁰⁷ Redondo, 1994.

⁶⁰⁸ Vázquez, 1995: XII.

⁶⁰⁹ Restall, 2009: 285.

⁶¹⁰ Victoria, 2023c.

Estas líneas son una contribución a ese proceso de recuperación de la memoria, de justicia histórica y de inclusión. Al reconocer la raíz africana en Mérida, no solo se amplía el horizonte historiográfico, sino que se transforma la manera en que entendemos la identidad yucateca y mexicana. La historia de los afrodescendientes no es una nota al pie, es parte esencial del relato. Reescribirla implica desmontar prejuicios, combatir el racismo estructural y construir una sociedad más justa, plural y consciente de su diversidad.

Por último, recalamos que se ha demostrado que la Mérida, «Ciudad Blanca», nunca fue monocroma o de identidad bipartita. Desde sus orígenes, la ciudad ha sido escenario de una compleja interacción de pueblos, culturas, trueques y memorias, donde la raíz africana, lejos de ser marginal, fue un componente de importancia en la construcción de su identidad. Reconocer esta herencia es un paso imprescindible para construir un relato histórico más fiel, plural y justo.

Archivos Documentales (documentos escritos y fotográficos)

AHMNAH. Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

AVCM. Archivo del Venerable Cabildo Metropolitano de Yucatán, Conkal.

AGEY. Archivo General del Estado de Yucatán, Mérida.

AGI. Archivo General de Indias, Sevilla.

AGMM. Archivo General Militar de Madrid, Madrid.

AGN. Archivo General de la Nación, Ciudad de México.

AGNA. Archivo General de la Nación, Argentina, Buenos Aires.

AHAY. Archivo Histórico del Arzobispado de Yucatán, Conkal.

AHDSRE. Archivo Histórico Diplomático de la Secretaría de Relaciones Exteriores, Ciudad de México.

AHN. Archivo Histórico Nacional, Madrid.

BNE. Biblioteca Nacional de España, Madrid.

BNM. Biblioteca Nacional de México, Ciudad de México.

BVY. Biblioteca Virtual de Yucatán, Mérida.

BY. Biblioteca Yucatanense, Mérida.

CM. Catastro de Mérida, Ayuntamiento de Mérida, Mérida.

Colección Digital «Schirp-Milke» de la Universitätsbibliothek Augsburg, Augsburg.

Fototeca «Pedro Guerra», Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

HDNM. Hemeroteca Digital Nacional de México, Ciudad de México.

MEDIATECA. Acervo digital del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bibliografía general

- Abán May, Benito, *Yum Santísima Cruz Tun. Historia de la Santísima Cruz Tun «Centro del Mundo»*, Dirección General de Culturas Populares, Unidad Yucatán, Mérida, 1982.
- Aguirre, Gonzalo, *La población negra en México*. Fondo de Cultura Económica, México, [1946] 1984.
- Alberro, Solange y Pilar Gonzalbo, *La sociedad novohispana. Estereotipos y realidades*, El Colegio de México, México, 2013.
- Alcántara, Álvaro, Negros y afroestizos del puerto de Veracruz. Impresiones de lo popular durante los siglos XVII y XVIII, en Bernardo García Díaz y Sergio Guerra Vilaboy (ed) *La Habana/Veracruz Veracruz/La Habana. Las dos orillas*. Veracruz: Universidad Veracruzana/Universidad de La Habana, 2002: 175-191.
- Alegría, Ricardo, *Juan Garrido, el Conquistador negro en las Antillas, Florida, México y California, c.a. 1503-1540*, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico, San Juan, 1990.
- Amaya, Liliana, Las finanzas locales de la provincia de Yucatán: Los propios y arbitrios y el fondo de comunidades (1766-1812), Tesis de Licenciatura, Facultad de Arquitectura, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2006.
- Arrelucea, Maribel, *Replanteando la esclavitud*, Centro de Desarrollo Étnico, Lima, 2009.
- Ancona Mena, Raúl, «Arquitectura jesuítica en Yucatán», *Cuadernos de Arquitectura de Yucatán*, núm. 4, Facultad de Arquitectura de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 1991: 17-35.
- Arrigunaga Peón, Joaquín, *Demography and Parish Affairs in Yucatan, 1797-1897*, Edited by Carol Steichen Dumond and Don E. Dumond, University of Oregon, Anthropological Papers, núm. 27, 1982.
- Aubry, Andrés, «El templo de San Nicolás de los Morenos: un espacio urbano para los negros de Ciudad Real», *Mesoamérica*, núm. 46, 2004: 135-151.
- Ballesteros Pérez, María Dolores, Las fotografías de afrodescendientes en México en el siglo XIX, en María Elisa Velázquez, (coordinadora), *Estudiar el racismo: afrodescendientes en México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, 2019: 339-369.
- Barrera Vázquez, Alfredo (dir.). *Diccionario Cordemex*, Ediciones Cordemex, Mérida, 1980.
- Belmonte Postigo, José Luis, «Erosionando el dominio de sus propietarios. Un análisis de las tachas de los contratos de compraventa de los esclavos en Santiago de Cuba, 1780-1803», *Contrastes. Revista de Historia*, núm. 13, 2008: 37-56.
- Beverley, John. «El Subalterno y los límites del saber académico», Santiago de Chile, *Artuel Marx Intervenciones*, núm. 2 (textos on line), Universidad Arcis, 2004:1-11.
- Bock, Ulrike, «Entre «españoles» y «ciudadanos». Las milicias de pardos y la transformación de las fronteras culturales en Yucatán, 1790-1821», *Secuencia*, núm. 87, México, 2013: 9-27.
- Bojórquez Urzaiz, Carlos, *Cubanos patriotas en Yucatán*, Ediciones de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 1988.
- Borromeo, Carlos, *Instrucciones de la fábrica y el ajuar eclesiásticos*, introd., trad., y notas de Bulmaro Reyes Coria; nota preliminar de Elena Estrada de Gerlero, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1985.
- Borucki, Alex, David Eltis y David Wheat, «Atlantic History and the Slave Trade to Spanish America», file:///C:/Users/admin/Downloads/Atlantic-History-and-the-Slave-Trade-to-Spanish-America.pdf 2015. (Consultado 16/08/2023).
- Bretos, Miguel A., *La catedral de Mérida. La gran casa de Dios en medio de T'hó*. Cultura Yucatán, Mérida, 2013.
- Burgos Brito, Santiago, *Tipos Pintorescos de Yucatán*, Editorial Cultura, México, 1946.
- Calendario de Espinosa para el año de 1921*, Librería de Espinosa, Mérida, 1920.
- Calvino, Ítalo, *Las Ciudades invisibles*, Crisálida Crasis Ediciones, Buenos Aires, 1977.

- Cámara Zavala, Gonzalo, *Catálogo Histórico de Mérida con los nombres de sus calles*, Área Maya, Mérida, 1950.
- Camba Ludlow, Úrsula, *Imaginarios ambiguos, realidades contradictorias. Conductas y representaciones de los negros y mulatos novohispanos, siglos XVI y XVII*, El Colegio de México, México, 2008.
- Campos García, Melchor, *Castas, feligresía y ciudadanía en Yucatán. Los afroestizos bajo el régimen constitucional español, 1750-1822*. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2005.
- . *Castas negras y esclavitud en Yucatán, 1789-1829*, en *Afrodescendencia. Aproximaciones contemporáneas desde América Latina y el Caribe*. Centro de Información de las Naciones Unidas, México, 2011: 130-142.
- , «Esclavitud y servidumbre negra en la ciudad de Mérida, Yucatán: 1563-1610», *Iberoamericana*, vol. XV, núm. 58, Berlín, 2015: 21-44.
- , «Casas españolas y matrimonios afromayas en Mérida de Yucatán, siglo XVI», *Historia Mexicana*, vol. LXVII, núm. 3, Ciudad de México, 2018: 1087-1134.
- , Los «no ciudadanos» en el restablecimiento de la constitución en Yucatán (1820-1821), en Manuel Chust, Juan Marchena y Mariano Schlez, (editores), *La Ilusión de la Libertad. El liberalismo revolucionario en la década de 1820 en España y América*, Ariadna Ediciones, Santiago de Chile, 2021: 261-280. <https://books.openedition.org/ariadnaediciones/10500>
- Castro, Hugo. Primer censo de la Nueva España 1790. Censo de Revillagigedo: «Un censo condenado». Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística / INEGI, 2010.
- Can Caballero, Daniel A., «Lejos de nosotros, el sollozo del esclavo». Abolición, nación y ciudadanía. Afrodescendientes en Yucatán, 1823-1831, Tesis de Maestría en Historia, CIESAS Peninsular, Mérida, 2021.
- Cárdenas Santana, Luz Alejandra, «Lo maravilloso y la vida cotidiana. Mujeres de origen africano en Acapulco, siglo XVII», *Desacatos*, núm 9, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2002,
- Cárdenas Tamayo, Claudia Irene, *Las esquinas de Mérida. La historia de una ciudad a través de sus calles*, Casa Editorial UADY, Mérida, 2024.
- Cárdenas Valencia, Francisco de, *Relación Historial Eclesiástica de la Provincia de Yucatán de la Nueva España, escrita en el año de 1639*, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, México, 1937.
- Carrillo y Ancona, Crescencio, *La civilización yucateca o el culto de la Virgen María en Yucatán: Disertación histórico-religiosa sobre el culto de la Purísima Virgen entre los yucatecos desde la conquista*, Espinosa Rendón impresor, Mérida, 1879.
- Carmagnani, Marcello, «Europa y el mundo Atlántico. Reseña historiográfica», *Historia Mexicana*, vol. LXIV, núm. 3, 2015: 1249-1279.
- Castañeda García, Rafael, «Hacia una sociología fiscal. El tributo de la población de color libre de la Nueva España, 1770-1810», *Fronteras de la Historia*, vol. 19, núm. 1, Bogotá, 2014: 152-173.
- La devoción a Santa Ifigenia entre los negros y mulatos de Nueva España, siglos XVII y XVIII, en A. Martín Casares, (editor), *Esclavitud, mestizaje, y abolicionismo en los mundos hispánicos*, Universidad de Granada, 2015: 151-172.
- *Esclavitud africana en la fundación de la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, Colección México 500, volumen 12, Ciudad de México, 2021.
- y María Elisa Velázquez, Introducción, en Rafael Castañeda, (coordinador), *Cofradías de negros y mulatos en la Nueva España: devoción, sociabilidad y resistencias. Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Recuperado de <http://nuevomundo.revues.org/64475>. 2012.
- Castro Aguilar, Pedro, *Colonizar es poblar*, Federación de Organizaciones Populares de Yucatán, Sector Popular, Mérida, 1948.
- Castro Salinas, Rosa María y Sergio Peñaloza, El movimiento de pueblos negros de México a veinte años de su inicio, en H. Peña, (compiladora), *Afromexicanos. Pertenencia y orgullo*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México, 2016: 123-147.
- Censo Nacional de Población y Vivienda (2020)*, 2021. Recuperado de <http://inegi.org.mx/programa/ccp-v/2020/#Microdatos>.

- Cervantes Cortés, José Luis, Vínculos afectivos y relaciones conflictivas: Experiencias y esclavitud femenina en familias nobles del México virreinal, en A. Martín Casares, R. Benítez Sánchez y MC. Delaige, editores, *Criados y esclavos de nobles y reyes de España. Siglos XVI-XVIII*, Tirant-Humanidades, Valencia, 2020: 205-229.
- Chamberlain, Richard, *Conquista y colonización de Yucatán (1528-1570)*, Porrúa Hermanos, México, 1974.
- Chuchiak IV, John F., «Forgotten Allies: The Origins and Roles of Native Mesoamerican Auxiliaries and *Indios Conquistadores* in the Conquest of Yucatán, 1526-1550», *The Americas*, vol. 61, núm. 4, Washington, 2007: 611-646.
- Chust Calero, Manuel, *La cuestión americana en las Cortes de Cádiz*, Centro Francisco Tomás y Valiente/UNED, Fundación Instituto Historia Social, Valencia, 1999.
- Ciudad Real, Antonio de, *Tratado Curioso y Docto de las Grandezas de la Nueva España*, 2 tomos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.
- Civeira Taboada, Miguel, *Sensibilidad yucateca en la canción romántica*, Gobierno del Estado de México, Toluca, 1978.
- Constitución Política de la Monarquía Española, 1812*. Recuperado de: http://www.congreso.es/constitucion/ficheros/historicas/cons_1812.pdf.
- Cook, Sherburne y Woodrow Borah, *Ensayos sobre la historia de la población. México y el Caribe, Siglo XXI* Editores, México, 1998.
- Covarrubias, S. de. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. 1611. https://www.google.com.mx/books/edition/Tesoro_de_la_Lengua_Castellana_o_Espa%C3%B1o/K10MJdL7pGIC?hl=es-419&gbpv=1&printsec=frontcover
- Coyoc Ramírez, Mario A., La trata negrera y la esclavitud en Yucatán: el proceso de compraventa de esclavos y el mestizaje, 1713-1829. Tesis de Maestría, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2016.
- Crosby, Alfred, *The Columbian Exchange. Biological and Cultural Consequences of 1492*, Greenwood Press, Connecticut, 1972.
- Cruz, Enrique Normando, «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 Emilio Goeldi, Ciências Humanas*, vol. 8, núm. 2, 2013: 449-458.
- Cunill, Caroline. *Los defensores de indios de Yucatán y el acceso de los mayas a la justicia colonial, 1540-1600*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2012.
- Cunin, Elizabeth. «Negros y negritos en Yucatán en la primera mitad del siglo XX. Mestizaje, región, raza», *Península*, vol. 1, núm. 2, 2009: 33-53.
- , Reseña. Jorge Victoria Ojeda, *Las Tropas Auxiliares del rey en Centroamérica. Historia de los negros súbditos de la monarquía española, Secuencia*, núm. 78, 2010: 199-203.
- D'Ambrosio, Leticia, *Entre el bronce y el tambor. Mitos y narrativas identitarias de la nación en la escuela uruguay actual*, Universidad de la República, Montevideo, 2016.
- Davidson, David, El control de los esclavos negros y su resistencia en el México colonial, 1519-1650, Richard Price (comp.), *Sociedades cimarronas. Comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, Editorial Siglo XXI, México, 1981: 50-120.
- De la Fuente, Alejandro, Un nuevo campo de estudios sobre Afrolatinoamérica. Entrevista a Alejandro de la Fuente/ Entrevistado por María Isabel Alfonso. *Revista Rialta*, 2022. <https://rialta.org/estudios-afrolatinoamerica-alejandro-de-la-fuente/>
- De la Garza, Mercedes, *Relaciones Histórico-Geográficas de la Gobernación de Yucatán* (coord.), 2 vols, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983.
- De la Serna, Juan Manuel, Control social y milicias en las sociedades esclavistas del Circuncaribe durante la Colonia, en *México y el Caribe, Vínculos, intereses, región*. Laura Muñoz, (coord.), Instituto Mora, 2000: 48-66.
- De Solano Pérez-Lila, Francisco, *Estudio socioantropológico de la población rural no indígena de Yucatán, 1700*, Universidad de Yucatán, Mérida, 1975.

- Decenio Internacional de los Afrodescendientes, United Nations, <https://www.un.org/en/observances/decade-people-african-descent/recognition> (Recuperado el 15 de enero de 2021).
- Delgadillo, Jorge, «La esclavitud, la abolición y los afrodescendientes: Memoria histórica y construcción de identidades en la prensa mexicana, 1840-1860», *Historia Mexicana*, vol. LXIX, núm. 2, 2019: 743-788.
- Diario Oficial del Estado de Yucatán*, 2019. Recuperado de https://aafy.yucatan.gob.mx/legislaciones/Decreto_1052019_por_el_que_el_Congreso_del_estado_aprueba_en_sus_terminos.pdf.
- Diario Oficial de la Federación*, 2019. Recuperado de https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5567623&fecha=09%2F08%2F2019
- Diario Oficial de la Federación*, 2024, Recuperado de <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/947760/DOF-2024-09-30-VES-SG.pdf>
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México, 1966.
- Díaz Güémez, Marco Aurelio, «La Ciudad de los Muertos: la transformación socialista del Cementerio General de Mérida, Yucatán, 1918-1919», *Antrópica*, Año 5, número 10, Mérida, 2019: 257-281.
- Diccionario de Autoridades* (1726-1739). <https://apps2.rae.es/DA.html>
- Dictamen de las Comisiones Unidas de Puntos Constitucionales; de Gobernación; de Derechos Humanos; de Asuntos Legislativos, segunda, por el que se adiciona el Artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en materia de personas descendientes de pueblos africanos*, 2019. Recuperado de: https://www.senado.gob.mx/comisiones/gobernacion/docs/dictamen_260417-2.pdf
- Domínguez, Roberto, Sizigias y cuadraturas lunares. Imágenes de un viaje por la escritura, en *El Imperio de lo Visual*, R. Domínguez y V. Gayol, coordinadores, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2018.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Imp. Ignacio Escalante, México, 1880.
- Espadas Medina, Aercel, Mérida: la traza borbónica última virreinal, primera modernización, en *Mérida. El azar y la memoria*, *Gaceta Universitaria*, núm. 3, Universidad Autónoma de Yucatán, 1993: 45-87.
- «Mérida sin M ni R. Sin mitos ni romanticismos de su fundación hasta su segunda modernización», *Cuadernos de Arquitectura de Yucatán*, núm. 23, Facultad de Arquitectura de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2010: 7-33.
- El Colegio de México, Estadísticas históricas y actuales de México y el mundo, <https://estadisticashistoricas.colmex.mx/UI/Public/Mexico.aspx> (s/d).
- Espejo, Martha. «Colonial Yucatan: Town and Region in the Seventeenth Century.» Tesis doctoral, University of California, 1974.
- Farriss, Nancy, *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, Alianza Editorial, Madrid, 1992
- Fernández, Francisco y Genny Negroe, *Una población perdida en la memoria: los africanos de Yucatán*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 1995.
- Fernández, Francisco y Genny Negroe. Grupos socioétnicos, espacios simbólicos. Unidad y diversidad en los siglos XVI y XVII, en Francisco Fernández y José Fuentes, (editores), *Mérida. Miradas múltiples. Investigaciones de antropología social, arqueología e historia*, Cámara de Diputados, México, 2003: 37-50.
- Fernández, Justino, recopilador, *Catálogo de construcciones religiosas de Yucatán*, 2 vols., Talleres Gráficos de la Nación, México, 1945.
- García Bernal, Manuela Cristina, *La sociedad de Yucatán, 1700*, CSIC, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1972.
- *Economía, política y sociedad en el Yucatán Colonial*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2005.
- *Campeche y el comercio atlántico yucateco (1561-1625)*, Conaculta, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2006.
- García de León, Antonio, *Tierra adentro, mar afuera. El puerto de Veracruz y su litoral a Sotavento, 1519-1821*, Fondo de Cultura Económica, Universidad Veracruzana, México, 2011.
- García Rodríguez, Mercedes, *Entre haciendas y plantaciones. Orígenes de la manufactura azucarera en La Habana*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2007.

- García Yeladaqui, Luisangel, Representación de «lo negro» en la escena teatral de Mérida, Yucatán 1890-1944, Tesis de Maestro en Historia, CIESAS Peninsular, Mérida, 2019.
- Gall, Olivia, Etnocentrismo, racismo y mestizaje en México: un recorrido histórico, en *Historia del pueblo mexicano*, Coordinación de memoria histórica y cultural de México, Ciudad de México, 2021: 280-290.
- Galván, Mariano, *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, Editores, México, [1585] 1859.
- Gerhard, Peter, «A Black Conquistador in Mexico», *Hispanic American Historical Review*, vol. 3, núm. 58, 1978: 451-459.
- *La frontera sureste de la Nueva España*, Universidad Autónoma de México, México, 1991.
- Germeten, N. von, *Black Blood Brothers. Confraternities and social mobility for Afro-Mexicans*. University Press of Florida, 2006.
- Grafenstein Gareis, Johanna von, *Nueva España en el Circuncaribe, 1779-1808. Revolución, competencia imperial y vínculos intercoloniales*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997.
- Grosjean Abimerhi, Sergio, *El antiguo convento de monjas de Mérida la de Yucatán*, Instituto de Cultura de Yucatán, Mérida, 2010.
- *Calles, esquinas y arcos de Mérida*, edición particular, Mérida, 2023.
- Gruzinski, Serge, *El águila y el dragón. Desmesura europea y mundialización en el siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 2018.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, La casa poblada de los conquistadores, en *La familia en el mundo iberoamericano*, Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Andrea Rabell (comps.), UNAM, México, 1994: 327-353.
- La trampa de las castas, en Solange Alberro y Pilar Gonzalbo, *La sociedad novohispana. Estereotipos y realidades*, El Colegio de México, México, 2013: 23-196.
- González Casanova, Pablo, *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia*, El Colegio de México, México, 1958.
- Guardino, Peter, La identidad nacional y los afromexicanos en el siglo XIX, en B. Connaughton (coordinador), *Prácticas populares, cultura política y poder en México, siglo XIX*, Universidad Autónoma Metropolitana, Casa Juan Pablos, México, 2008: 259-301.
- Güémez Pineda, Miguel A., Raíces del español yucateco: síntesis histórica y aportaciones de otras lenguas, en F. Sánchez y E. Martín, (editores), *Enciclopedia Yucatanense* (Actualización), VI vols., Gobierno del Estado de Yucatán, Secretaría de la Cultura y las Artes, Mérida, 2018: 219-270.
- Gutiérrez Azopardo, Ildelfonso, «Los libros de registro de pardos y morenos en los registros parroquiales de Cartagena de Indias», *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 13, Universidad Complutense, Madrid, 1983: 121-141.
- Las cofradías de negros en la América Hispana, siglos XVI-XVIII. Recuperado de <http://www.africafundacion.org/IMG/pdf/Frater.pdf> 2008.
- Gutiérrez Peraza, Carlos, «Hechicería, Brujería y supersticiones. Presencia e integración de las personas de origen africano en el Yucatán colonial, 1600-1748», Tesis doctoral en Historia, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Mérida, 2021.
- , «De honores, méritos y privilegios. Prácticas políticas de los milicianos pardos de Mérida, 1775-1800», *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm 183, vol. 46, 2025: 116-137.
- Gutiérrez Romero, Ángel, «La Catedral de Mérida y la parroquia del Sagrario», *Glifos*, núm. 40, 2024: 6-12.
- Haas Paciauc, Alexandra, «La historia de los afrodescendientes en México: visibilizando un pasado común», *Revista Mexicana de Política Exterior*, núm. 16, 2019: 57-75.
- Helg, Aline, *¡Nunca más esclavos! Una historia comparada de los esclavos que se liberaron en las Américas*, Banco de la República, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 2018.
- Hernández Morales, Luis Ernesto, «Criar hijos ajenos. Las nodrizas en México durante los siglos XVIII y XIX», *BiCentenario*, vol. 4, no. 14, Instituto Mora, México, 2011: 15-21.

- Iturriaga, Eugenia, *Las élites de la ciudad blanca. Discursos racistas sobre la otredad*, CEPHCIS, Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, 2016.
- Ixba Alejos, Elizer, «La creación del libro de texto gratuito en México (1959) y su impacto en la industria editorial de su tiempo», *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, vol. 18, núm. 59, 2013, pp. 1189-1211.
- Jiménez Sotero, Jairo Eduardo, «Pardos y morenos veracruzanos, siglo XVIII: blanquitud y diferencia colonial en las milicias novohispanas», *Tabula Rasa*, núm. 45, 2023: 119-141. <https://doi.org/10.25058/20112742.n45.06>
- Joda Esteve, Beatriz, «El comercio de esclavos a Cuba (1790-1840): una proporción femenina». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 41, núm. 2, 2014: 107-130.
- Jones, Grant D., *The Conquest of the Last Maya Kingdom*, University Press, Stanford, 1998.
- La Revista de Mérida, «Un baile de gente de color», 16 de agosto, 1906.
- La Rosa Corso, Gabino, «La carimba», *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, Año XX, núm. 33-34, 2003: 35-46. Recuperado de: http://www.filosofia.cu/ifc/rccs/nos_33-34/33-34_Carimba_GLaRosa.htm.
- Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, Porrúa, México, 1978.
- Lentz, Mark, «Los intérpretes generales de Yucatán: hombres entre dos mundos», *Estudios de Cultura Maya*, vol. 33, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009: 135-158.
- «Black Belizeans and Fugitives Mayas: Interracial Encounters on the Edge of Empire, 1750-1803», *The Americas* vol. 70, núm.4, 2014: 645-675.
- Criados, caciques y artesanos: mayas urbanos de Yucatán a finales del siglo XVIII, *Los indios y las ciudades de Nueva España*, coordinado por Felipe Castro Gutiérrez, UNAM, 2013: 217-236.
- Levi, Giovanni, *Microhistorias*, Universidad de los Andes, Bogotá, 2019.
- López Chávez, América N., «Las movilizaciones etnopolíticas afromexicanas de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca en el marco de las luchas afrodescendientes en América Latina en 2017», *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, FLACSO, 2019, <https://perfilesa.flacso.edu.mx/index.php/perfilesa/article/view/727/925>
- López Cogolludo, Diego, *Historia de Yucatán*, 2 vols., Comisión de Historia, Gobierno del Estado de Campeche, México, 1955.
- López García, Nadia, Nuestra Tercera Raíz. Un acercamiento al encubrimiento y olvido de la afrodescendencia en la educación, Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2021.
- López Razgado, María Irma, «Los orígenes de la población negra y mulata en la Colima virreinal», *Diario de Campo*, núm. 13, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2021: 32-62.
- Las huellas de la religión en la villa de Colima durante la época virreinal, <https://estudioshistoricos.inah.gob.mx/wp-content/uploads/Mar%C3%ADa-L%C3%B3pez-Razgado-La-huellas-de-la-religi%C3%B3n-en-la-villa-de-Colima-durante-la-%C3%A9poca-virreinal.pdf> s/d.
- López Rivas, Luis, «Venta de negros en Mérida a fines del siglo XVIII», *Revista de la Universidad de Yucatán*, núm. 99-100, Mérida, 1975: 118-122.
- Lugones, María, «Colonialidad y Género», *Tabula Rasa*, núm.9: 73-101, julio-diciembre 2008.
- Luna, Sandra, «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*, núm. 10, 2017: 32-52.
- Machuca, Laura, «Los Quijano de Yucatán: entre la tradición y la modernidad», *Caravelle*, núm. 101, Toulouse, 2013: 57-86.
- «El ocaso de la encomienda en Yucatán, 1770-1821», *Estudios de Cultura Novohispana*, núm. 54, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2016: 31-49.
- Málaga, Alejandro, *Africanos en la Ciudad Blanca. La esclavitud en Arequipa colonial (1539-1600)*, Universidad Católica de Santa María, Arequipa, 2010.
- Marchena, Juan, *Oficiales y soldados en el ejército de América*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1983.
- 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*,

- Pablo de Olavide. Recuperado de <https://upo.es/depa/webdhuma/areas/artes/3cb/documentos/083f.pdf> 2001: 1047-1073.
- Martínez Ortega, Ana Isabel, *Estructuras y configuración socioeconómica de los cabildos de Yucatán en el siglo XVIII*, Diputación Provincial de Sevilla, 1993.
- Masferrer, Cristina, «Por las ánimas de negros bozales. Las cofradías de personas de origen africano en la ciudad de México (siglo XVII)», *Cuicuilco*, núm. 51, 2011: 83-103.
- Racismo y afrodescendencia en la educación básica de México. Libros de textos nacionales y prácticas docentes locales, en María Elisa Velázquez, (coordinadora), *Estudiar el racismo: afrodescendientes en México*, Ciudad de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2019: 373-424.
- Medina, Víctor Hugo, Abogados divinos para los negros de Campeche. Fray Luís de Piña y Mazo y la imposición de santos protectores en el bautismo, (1780-1795), en Jorge Victoria Ojeda, compilador, *Africanos y afrodescendientes. Miradas a su presencia en la historia del puerto de Campeche*, (coord.), Ediciones Calle 70, Ciudad de México, 2024: 127-157.
- «El croquis de la catedral de Mérida, Yucatán, de 1574», *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 39, núm. 153, México, 2018: 201-223.
- Mellafe, Rolando, *La esclavitud en Hispanoamérica*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1964.
- Meex, Claudio (Rodríguez Urzaiz, E.), *Reconstrucción de hechos (anécdotas yucatecas ilustradas)*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 1992.
- Mezeta Canul, Luis, Comerciantes yucatecos en el tráfico mercantil del Atlántico-Caribe. Redes, negocios y política regional, 1770-1835, Tesis de Doctor en Historia, CIESAS Peninsular, Mérida, 2019.
- Millet Cámara, Luis, Estampas meridanas. La casa de la condesa, *Diario de Yucatán*, 3c, Mérida, 1986.
- *La arquitectura civil en Campeche: 1750-1850*, Ediciones Pío Pérez, Mérida, 2018.
- , *Maxcanú, Yucatán. Artesonado y arte sacro*, Ediciones Pío Pérez, Mérida, 2022.
- Mintz, Sydney y Richard Price, *The Birth of African-american Culture, an Anthropological Perspective*, Beacon Press, Boston, 1992.
- Miranda, Pedro, «Amar por voluntad ajena. Los encantamientos sexuales en Yucatán durante el siglo XVII», *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 4, núm. 7, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2018: 89-103.
- Molina, Fernanda, «Crónicas de la hombría. La construcción de la masculinidad en la conquista de América», *Lemir*, núm. 15, 2011: 185-206.
- Molina Solís, Juan Francisco, *Historia de Yucatán bajo la dominación española*. 3 vols., Imprenta de La Lotería del Estado, Mérida, 1904-1913.
- Montejo Baqueiro, Francisco, *Mérida en los años veinte*, Maldonado Editores, Mérida, 1989.
- Mora Sifuentes, Francisco, «La influencia de los derechos fundamentales en el ordenamiento; su dimensión objetiva», *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, núm. 150, UNAM/ IIJ, México, 2017: 1215-1258.
- Muñoz, Laura, «De la raza de color: esclavos para Yucatán», en A. Naveda (compiladora). *Pardos, mulatos y libertos. Sexto encuentro de afromexicanistas*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2001: 217-229.
- Navarrete, Federico, *Las relaciones inter-étnicas en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004.
- Naveda, Adriana, De San Lorenzo de los negros a los morenos de Amapa: cimarrones veracruzanos, 1609-1735, en R. Cáceres, (compiladora), *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*, Universidad de Costa Rica, San José, 2001:157-174.
- Ngou-Mve, Nicolás, *El África bantú en la colonización de México (1595-1640)*, Consejo Superior de Investigación Científica, Madrid, 1994.
- Novelo Sánchez, Humberto. *Construir el vecindario señorial: La conformación del Barrio de Guadalupe durante el siglo XVIII y XIX*, Secretaría de la Cultura y las Artes del Gobierno de Campeche, Campeche, 2014.
- Novelo, Victoria. *Yucatecos en Cuba: etnografía de una migración*. México: CIESAS, Casa Chata, CONACULTA, Instituto de Cultura de Yucatán, 2009.

- Olmo Oliver, Pedro, «El concepto de control social en la historia social: estructuración del orden y respuesta al desorden». *Historia Social*, núm. 51, 2005: 73-91.
- Olveda Legaspi, Jaime, «La abolición de la esclavitud en México, 1810-1917», *Signos Históricos*, núm. 29, 2013: 8-34.
- Ortí Belmonte, Miguel Ángel, *Historia del culto y santuario de Nuestra Señora de la Montaña, patrona de Cáceres*, Diputación Provincial de Cáceres, Cáceres, 1949.
- Ortiz Escamilla, Juan, «Las compañías milicianas de Veracruz. Del «negro» al «jarocho» la construcción histórica de una identidad», *Ulúa*, núm.8, 2006: 9-29.
- Ortiz Yam, Inés, Los montes yucatecos, la percepción de un espacio en las fuentes coloniales, en Gunsenheimer, A., Okoshi T., y Chuchiak, J. (eds.), *Text and context. Yucatec maya literatura in a dischronic perspective*, Bonn: Americanist Studies, Bonn, 2009.
- Palmer, Colin, *Human Cargoes: The British Slave Trade to Spanish America 1700-1739*, University of Illinois Press, Illinois, 1981.
- Pascacio Guillén, Bertha, «Que se procure el mayor esplendor del culto divino»: la reconstrucción del templo del Dulce Nombre de Jesús bajo el proyecto de Crescencio Carrillo y Ancona, 1872-1875», en Gladys Martínez y Polimnia Zacarías (coordinadoras) *Historia de la construcción. Edificaciones Mesoamericanas y Obras de Arquitectura del Siglo XVI al XIX*, vol. I, Universidad Veracruzana, Veracruz, 2023: 245-271.
- Patch, Robert, *Maya and Spaniard in Yucatan, 1648-1812*, Stanford, Stanford University Press, 1993.
- Patrón, Rafael, *La Universidad de Mérida de Yucatán. Relación de los actos y fiestas de fundación en 1624*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2013.
- y Enrique González, «El capitán Martín de Palomar, regidor, encomendero y benefactor. Su testamento (Mérida, Yucatán, 1611)», *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 43, México, 2010: 185-252. Recuperado de <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ehn/issue/view/1978/showToc>.
- Pavía Miller, María Teresa, «Afrodescendientes en Chilpancingo», *Diario de Campo*, Cuarta Época, año 2, núm. 5, 2019: 40-66.
- Pech, Ah Kakuk *Crónica de Chac Xulub Chen*. Estudio introductorio, transcripción y traducción de Héctor Pérez, Talleres de la Compañía Tipográfica Yucateca, Mérida, [1562] 1936.
- Peniche, Roldán, *Yucatán Insólito*, Maldonado Editores, Mérida, 2003.
- Peña, Helen, (compiladora), *Afromexicanos. Pertenencia y orgullo*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México, 2016.
- Peña, Helen y Ariadne García, *Afrodescendientes en México. Protección Internacional de sus Derechos Humanos*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México, 2016.
- Peón Ancona, Juan Francisco, *Diario de Yucatán*, domingo 12 de diciembre de 1971.
- *Chucherías de la historia de Yucatán*, Maldonado Editores, Mérida, 1985.
- *Chucherías Meridanas*, Ayuntamiento de Mérida, Mérida, 2002.
- Peón, José María y Isidro Rafael Gondra, *Colección de Leyes, Decretos y Órdenes del Augusto Congreso del Estado Libre de Yucatán*, tomo I, Mérida, 1832.
- Peraza Guzmán, Marco Tulio, *Espacios de identidad. La centralidad urbana y el espacio colectivo en el desarrollo histórico de Yucatán*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2005.
- Pérez Monforte, Ricardo. «De vaquerías, bombas, pichorradas y trova. Ecos del Caribe en la cultura popular yucateca 1890-1920», en R. Pérez Monforte, (editor), *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, CIESAS, México, 2007: 211-236.
- Pérez Sabido, Luis, *Diccionario de la canción popular yucateca*, Gobierno del Estado de Yucatán-Instituto de Cultura de Yucatán-ESAY-Yucatán-CONACULTA, Mérida, 2010.
- «Identificado el letrista del bolero Negra linda, de Carlos Pinelo Río». Recuperado de: <https://sipse.com/novedades-yucatan/opinion/columna-luis-perez-sabido-musica-fuera-378321.html>.
- Perfil sociodemográfico de la población afrodescendiente en México*, CONAPRED, CNDH, INEGI, México, 2017.
- Piqueras, José Antonio, *La esclavitud en las Españas. Un lazo trasatlántico*, Editorial Catarata, Madrid, 2011.

- Pisciottano, Lucía, *La fotografía como novedad, XI Jornadas de Sociología*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.
- Pita, Roger, «La posesión de esclavos como soporte a las economías de sus amos en el nororiente neogranadino durante el siglo XVIII», *Historia y espacio*, vol. IV, núm. 31, <https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/server/api/core/bitstreams/d8c17ba9-5204-4cb0-8c64-1eb69f9359fe/content> 2008.
- Quecha, Citlali, «La movilización etnopolítica afrodescendiente en México y el patrimonio cultural inmaterial», *Anales de Antropología*, vol. 49, Issue 2, 2015: 149-173.
- Quezada, Sergio, *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*, El Colegio de México, México, 1993.
- Quintal, Fidelio, *Correspondencia de la Guerra de Castas: Epistolario Documental, 1843-1866*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 1992.
- Quintana, José Matías, «Suplemento al Clamor núm. VII. Contestación al primer Rayo de Luz de la Nueva Antorcha de Yucatán», Mérida, 29 de diciembre de 1813, en *Clamores de la fidelidad americana contra la opresión, 1813-1814*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.
- Quiñones Flores, Georgina, «Un caso de brujería en Yucatán en el siglo XVII: Leonor, negra bruja que volaba», *Glifos*, núm. 24, 2020: 36-41.
- Ramírez Uribe, Claudio, «La mestiza»: realidades yucatecas con sabor a la cubana. Recepción y reinención de los géneros musicales cubanos en la península de Yucatán como vehículo de una nueva identidad regional», *Revista Buenos Aires de Musicología*, vol. 21, núm. 2, 2020: 147-175. Recuperado de file:///C:/Users/admin/Downloads/La_mestiza_realidades_yucatecas_con_sab.pdf.
- Real Academia Española (RAE), *Diccionario de la Real Academia de la lengua española*, Real Academia de la Lengua, Madrid, 2014. <https://dle.rae.es/medici-na?m=form> (Consultado el 02/02/2020).
- Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, Consejo de la Hispanidad, Madrid, 1945.
- Redondo, Brígido, *Negritud en Campeche*. H. Congreso del Estado de Campeche, LIV Legislatura, Campeche, 1994.
- Relaciones Histórico-Geográficas de la Gobernación de Yucatán*, Mercedes de la Garza, editora, 2 vols., Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983.
- Resolución aprobada por la Asamblea General el 17 de diciembre de 2024» <https://docs.un.org/es/A/RES/79/193> (Recuperado el 20 de diciembre de 2025).
- Restall, Matthew, *The Maya World, Yucatec Culture and Society, 1550-1850*, Stanford University Press, Stanford, 1997.
- «Otriedad y ambigüedad: las percepciones que los españoles y los mayas tenían de los africanos en el Yucatán colonial», *Revista Signos Históricos*, vol. 2, núm. 4, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 2000: 15-37.
- «Conquistadores negros. Africanos en la temprana Hispanoamérica», 2005, https://www.academia.edu/24381230/Conquistadores_Negros_article_Restall.
- *The Black Middle: Africans Mayas, Mayas and Spaniards in Colonial Yucatan*, Stanford University Press, Stanford, 2009.
- Robles, Gregorio. *Sociología del derecho*, Editorial Civitas, Madrid, 1997.
- Roda, José, La cofradía del Dulce Nombre de Jesús de Sevilla y su patrimonio escultórico a fines del siglo XVI, en J. Roda Peña, (coordinador y editor), *XVII Simposio sobre Hermandades en Sevilla y su provincia*, Fundación Cruzcampo, Sevilla, 2016: 241-254.
- Rodríguez Alcalá, Antonio, El Hospital de San Juan de Dios de Mérida, Yucatán... Historia del primer edificio asistencial de la época colonial en la ciudad, en M. L. González, (coordinadora), *Registro del sistema arquitectónico de pabellones en hospitales de América Latina*, vol. 1, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018: 207-233.
- y Julio Misael Magaña Góngora, «Permanencias, modificaciones, conversión y desaparición del templo de Jesús María-Gran Logia La Oriental Peninsular, siglos XVII-XX: estudio para la reconstrucción virtual del patrimonio edificado de Yucatán, México», *Intervención*, año 9, núm. 17, México: 65-79.

- Rodríguez Galicia, Óscar, Bastiones de ébano. Milicias regladas de tiradores pardos libres en Campeche (1778-1822), Tesis Maestría en Historia, UNAM, México, 2015.
- Rodríguez Losa, Salvador, *Geografía Política de Yucatán*, 3 vols., Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 1985.
- Romero, Carlos, Las cofradías del Dulce Nombre de Jesús de la archidiócesis de Sevilla durante la época Moderna», en J. Aranda, (coordinador), *Los dominicos y la advocación del Dulce Nombre de Jesús en Andalucía*, Archicofradía del Dulce Nombre de Archidona, Sevilla, 2017: 135-157.
- Romero de Solís, José Miguel, *Negros y mulatos en Colima de la Nueva España (Siglo XVI)*, Archivo Histórico del Municipio de Colima, México, 2007.
- Rosado, Georgina y Celia Rosado (editoras), Prólogo, *Mujeres en tierras mayas. Nuevas miradas*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2014: 9-15.
- Roselló, Estela, 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, (coordinadores), *Formaciones religiosas en la América colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000: 229-242.
- Rubio Mañé, Jorge. I., Los barrios de Mérida. En: F. A. Hijuelos, (editor), *Mérida, Monografías*, Ediciones de la SEP, México, 1943a: 117-119.
- «Los primeros pobladores de Mérida de Yucatán», 1943b: 1-32. www.acadmexhistoria.org.mx/PDF/SILLON19/JORGEI:RUBIOMANE, (Consultado el 20/04/2020).
- (Notas históricas de los textos), en Fernández, Justino, recopilador, *Catálogo de construcciones religiosas de Yucatán*, 2 vols., Talleres Gráficos de la Nación, México, 1945.
- *Noticias históricas de Yucatán*, cuaderno núm. 1, Libros de México, México, 1975.
- *Discurso sobre la constitución de las provincias de Yucatán y Campeche (1766)*, en Enrique Florescano e Isabel Gil, (compiladores), *Descripciones económicas regionales de Nueva España, Provincias del Centro, Sureste y Sur, 1766-1827*, INAH, México, 1976: 185-269.
- Ruz Menéndez, Rodolfo. «La emancipación de los esclavos en Yucatán», (Separata) *Revista de la Universidad de Yucatán*, Mérida, 1970.
- Santiago Acevedo, José Luis, «Visita pastoral de Fr. Ignacio Padilla OSA, a la diócesis de Yucatán (1755-1757)», *Archivo Agustino*, vol. LXXXI, núm. 199, 1997: 267-304.
- Schávelzon, Daniel, La arqueología urbana: un desafío de la modernidad, en Citlalli Reynoso y Erik Chiquito, (coordinadores), *Ciudad y Arqueología. Desafíos y experiencias en la metrópoli del siglo XXI*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2024.
- Scholes, France, y Carlos R. Menéndez, (editores), *Documentos para la Historia de Yucatán*, 3 vols., Compañía Tipográfica Yucateca, Mérida, 1936.
- Schwaller, Robert. «Mulatas, Hija de Negro e India: Afro-Indigenous Mulatos in Early Colonial Mexico», *Journal of Social History*, vol. 44, núm. 3, 2011: 889-914.
- S.D, «El Santísimo Nombre de Jesús», *El Rincón Litúrgico*, [https://rinconliturgico.blogspot.com/2014/01/el-santisimo-nombre-de-jesus.html#:~:text=En%201530%20el%20Papa%20Clemente,Santidad%20supone%20poder](https://rinconliturgico.blogspot.com/2014/01/el-santisimo-nombre-de-jesus.html#:~:text=En%201530%20el%20Papa%20Clemente,Santidad%20supone%20poder.). 2021.
- S.D. «El Santo Nombre de Jesús», <https://www.sfrancisco.es/post/el-santo-nombre-de-jes%C3%BA>s 2024.
- Sierra, Justo (seudónimo José Turriza), «La iglesia Del Jesús y antiguo colegio de San Javier», *Registro Yucateco*, vol. III, Compañía Tipográfica, Mérida, 1846: 255-259.
- Silva-Solezzi, et al, «Análisis de la diversidad genómica en las poblaciones mestizas mexicanas para desarrollar medicina genómica en México», www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.0903045106, 2009.
- Soberanes Fernández, José Luis, «La abolición de la esclavitud en México», Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, México, 2015: 247-259 Abolición de esclavitud.pdf <http://biblio.juridicas.unam.mx/>.
- Solís Robleda, Gabriela, *Contra viento y marea. Documentos sobre las reformas del obispo Juan Gómez de Parada al trabajo indígena*, CIESAS, ICY, Mérida, 2003.

- *Las primeras letras en Yucatán. La institución básica entre la Conquista y el Segundo Imperio*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2008.
- *Constituciones sinodales del obispado de Yucatán*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009.
- Sorsby, Victoria, *British Trade with Spanish America under the Asiento*. Tesis de Filosofía, University of London, 1975.
- Suárez Molina, Víctor, *El español que se habla en Yucatán (Apuntamientos filológicos)*, 3ª edición corregida por M. Güémez Pineda, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.
- Subrahmanyam, Sanjay, «Historias conectadas: notas para una reconfiguración de Eurasia en la Modernidad temprana», *Prohistoria*, vol. XXIII, núm. 33, 1997: 5-35.
- Taracena, Arturo, «El Museo Yucateco y la reinención de Yucatán. La prensa y la construcción del regionalismo yucateco», *Península*, vol. II, núm. 1, 2007: 13-46.
- Tardieu, Jean-Pierre, «El esclavo como valor en las Américas españolas», *Iberoamericana*, II, 7, 2002: 59-71.
- Terán, Martha, Los tributarios de la Nueva España frente a la abolición y restauración de los tributos, en Miguel León-Portilla y Alicia Mayer, (compiladores), *Los indígenas en la Independencia y en la Revolución Mexicana*, UNAM, Fideicomiso Teixidor, México, 2010, pp. 249-289.
- The Trans-Atlantic Slave DataBase*. www.slavevoyages.org (Consultado el 15/08/2023).
- Tiesler, Vera, Pilar Zabala y Agustín Peña, Vida y muerte en Mérida durante los siglos XVI-XVII. Rescate de las osamentas del atrio de la catedral, en Fernández, F. y Fuentes, J. (editores), *Mérida. Miradas múltiples. Investigaciones de antropología social, arqueología e historia*, Cámara de Diputados, México, 2003: 29-40.
- Tiesler, Vera y Pilar Zabala, *Origen de la campechaneidad. Vida y muerte en la ciudad de Campeche desde los siglos XVI y XVII*, (editoras), Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2012.
- Taylor, Christian, Toda Historia (blog), <http://www.todahistoria.com/la-llegada-de-hernan-cortes/> (Consultado el 17/12/2021).
- Valdés Acosta, José María, *A través de las centurias. Historia genealógica de las familias yucatecas*, 3 vols., Mérida, 1926.
- Valero, Ana, 2006. El Códice Azcatitlán. Una mirada a un libro de historia, 2006. <https://www.amc.edu.mx/revistaciencia/index.php/ediciones-anteriores/15-vol-57-num-4-octubre-diciembre-2006/codices/39-el-codice-azcatitlan>
- Várguez, Luis, 1995. Presentación, en Fernández, Francisco y Genny Negroe, *Una población perdida en la memoria: los africanos de Yucatán*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 1995.
- Vásquez, Selma, El proceso afromexicano. El análisis de la lucha por el reconocimiento constitucional de la Costa Chica de Oaxaca, *Repositorio Dspace*, 2020. Recuperado de <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/xmlui/handle/10469/16603>
- Velázquez, María Elisa, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, INAH, UNAM, México, 2006.
- «Calidades, castas y razas en el México virreinal: el uso de categorías y clasificaciones de las poblaciones de origen africano», *Estudios Ibero-Americanos*, vol. 44, núm. 3, 2018: 435-446. DOI: 10.15448/1980-864X.2018.3.32762
- «Crianzas y cuidados: mujeres de origen africano en las ciudades de México y Querétaro, siglo XVIII», *Perspectivas Afro*, vol. 3, núm. 1, 2023: 67-80. Doi: <https://doi.org/10.32997/pa-2023-4421>
- y Gabriela Iturralde, *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*, CONACULTA, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, México, 2016a.
- y Gabriela Iturralde, «Afromexicanos: reflexiones sobre las dinámicas del reconocimiento», *Anales de Antropología*, vol. 50, 2016b: 232-246.
- y María Camila Díaz Casas, Africanos y afrodescendientes en Acapulco virreinal, puerto del Mar del Sur: Retos y testimonios para su estudio, en José Antonio Piqueras e Imilcy Balboa, editores., *Esclavitud y legado afrodescendiente en el trópico*, Fundación Instituto de Historia Social, Valencia, 2020, pp. 41-63.

- Victoria Ojeda, Jorge, *Mérida de Yucatán de las Indias. Piratería y estrategia defensiva*, H. Ayuntamiento/Grupo Corme, México, 1995.
- «Africanos y afrodescendientes en la Mérida de Yucatán, México. Dos apuntes (siglos XVI a XIX)», *Fronteras de la Historia*, vol.19, núm. 2, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2014a: 148-174.
- Mayas, españolas y africanas. Lo femenino en la Mérida colonial (1542-1600), en Rosado G. y Rosado, C. (editoras), *Mujeres en tierras mayas. Nuevas miradas*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2014b: 79-102.
- *Corrupción y contrabando en la Península de Yucatán. De la Colonia a la Independencia*, SEDECULTA, Mérida, 2015a.
- Africanos y afrodescendientes con mayas en Mérida. Notas de los libros de casamientos del Sagrario y del Santo Nombre de Jesús (1567-1822), en De la Serna, J. M. (coordinador), *Negros y morenos en Iberoamérica. Adaptación y conflicto*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2015b: 145-174.
- «Devoción compartida. Negros y españoles en torno a la Virgen de las Montañas en la Mérida novohispana», *Contra Relatos desde el Sur*, vol.13, núm.15, Córdoba, 2017a: 79-87.
- «Corsarismo y venta de esclavos de propiedad de ingleses en Mérida, Yucatán, 1779-1780», *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, núm. 10, 2017b: 32-52.
- «Lo africano-afrocaribeño en la construcción y representación de la identidad yucateca como parte del Caribe continental. Notas de un reclamo inconsciente», *Historia Caribe*, vol. XV, núm. 37, 2020: 83-118.
- «San Francisco de Paula. Orígenes y relaciones de un rancho fundado por afrodescendientes en el Yucatán independiente», *Secuencia*, núm. 109, México, 2021: 1-32.
- «Retratos de afrodescendientes en Mérida en los siglos XIX y XX», *Alquimia*, año 26, núm. 77, Secretaría de Cultura, INAH, 2023a: 38-59.
- «Un episodio desconocido de la trata intercaribeña de esclavizados entre Yucatán y Cuba en 1780», *Revista de Indias*, Vol. LXXXIII, núm. 288, Madrid, 2023b: 431-459.
- «Los afrodescendientes en la Constitución de México ¿Dónde queda la enseñanza de su (nuestra) Historia?», *Tohil. Revista Jurídica de la Facultad de Derecho*, vol. 72, núm. 48, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 2023c: 1-21.
- «Un acercamiento a la introducción de esclavizados a Campeche a través del Asiento de Negros de Inglaterra (1713-1739)», *Península*, Vol. 19, núm. 1, Mérida, 2024: 33-63.
- *Africanos y afrodescendientes. Miradas a su presencia en la historia del puerto de Campeche*, (coord.), Ediciones Calle 70, Ciudad de México, 2024a.
- y Jorge Canto Alcocer, San Fernando Aké. *Microhistoria de una comunidad afroamericana en Yucatán*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2006.
- y Aurelio Sánchez, «Interetnicidad y espacios de convivencia. Indígenas, españoles y africanos en la Mérida novohispana, 1542-1620», *Secuencia*, núm. 92, Instituto Mora, México, 2015: 7-36.
- y Sergio Grosjean, *Muros centenarios, polvo de recuerdo. Historias superpuestas en un solar meridano*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2021.
- Vigésimo Primer Calendario de Rafael Pedrera, arreglado al Meridiano de Mérida, para el año de 1871*, Imprenta Rafael Pedrera, Mérida, 1870.
- Vila Vilar, Enriqueta, *La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo hispano*, 2000. Recuperado de <https://digital.csic.es/bitstream/10261/28969/1/Negros%20mulatos-Vila.pdf>
- Vinson III, Ben, *Bearing Arms For His Majesty. The Free-Colored Militia in Colonial Mexico*, Stanford University Press, California, 2001.
- Zabala, Pilar, «La presencia africana en Yucatán. Siglos XVI y XVII», en Vera Tiesler y Pilar Zabala, (editoras), *Orígenes de la sociedad campechana. Vida y muerte en la ciudad de Campeche durante los siglos XVI y XVII*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2012: 195-224.
- Zamora, Romina, *La casa poblada y el poder doméstico en las postrimerías del Antiguo Régimen. San Miguel de Tucumán a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de*

Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009: 1-20.

Zeuske, Michael, *Afro-latinidad e historia de las esclavitudes*, Centro María Sybilla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad de Guadalajara, México, 2024.

Índice de Cuadros

Tabla 1. Negros y Negras, esclavizados y libres, de 1567 a 1797, en Mérida.	46
Tabla 2. Varones africanos y de ese origen casados con mujeres mayas y no mayas.	49
Tabla 3. Población del distrito Mérida en 1788.	80
Tabla 4. «Matrícula de la feligresía, elaborada por el cura Juan Ramos». Mérida. 4 de agosto de 1802.	82
Tabla 5. No. 1. "Vino en una carta del gobernador interino y del Tesorero Oficial Real de Yucatán, de 16 de octubre de 1780».	101
Tabla 6. Datos sobre población total y su relación con los afrodescendientes en la península, según el Censo 2020.	133



UADY
UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
DE YUCATÁN



CASA EDITORIAL
UADY