



Africanos y afrodescendientes en la Mérida de Yucatán, México. Dos apuntamientos (siglos XVI a XIX)

Africans and his Descendants in Merida Yucatan, Mexico. Two Pointings (16th to 19th Centuries)

Recibido: 4 de enero de 2014

Aceptado: 18 de julio de 2014

.....
JORGE VICTORIA OJEDA

Universidad Autónoma de Yucatán, México
jorgevictoria40@hotmail.com

♦ R E S U M E N ♦

El artículo ofrece una visión acerca de la población africana y sus castas en Mérida, primeramente para dismantelar la idea popularizada de que la identidad yucateca y meridana es resultado del mestizaje entre españoles y mayas, lo que supone olvidar al grupo africano. El autor intenta desdibujar esta concepción a través de dos apuntamientos importantes. El primero consiste en

demostrar que la idea de que el barrio de Santa Lucía fue asiento de negros y mulatos de 1580 a 1620 es un error; y el segundo, en presentar el devenir de la iglesia de los negros, erigida en el siglo XVII, hasta 1822. Estos dos aspectos requieren de aclaraciones puesto que varios estudiosos han cometido errores a partir de la información publicada hasta ahora.

Palabras clave: Africanos, barrio, mayas, Mérida, Santa Lucía.

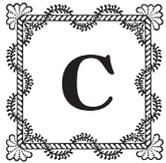
The author offers a vision of the African population and their castes in Merida, first to dismantle the popularized idea that yucatec and Merida's identity is the result of the mixing between Spaniards and mayas, forgetting to the African group. The author emphasizes to erase this popular idea, as well as in two important appointments. The first is to demonstrate that the idea expressed in

the last century that the neighborhood of Saint Lucia was seat of blacks and mulattos from 1580 to 1620, is a mistake; and the second, present the evolution of the black's church built in the 17th century, until 1822. These two aspects required clarification because several scholars have committed errors using the information published.

Keywords: African people, black people, Maya, Merida, neighborhood, Saint Lucia.



Introducción



Como muchas de las noveles ciudades resultado del proceso de conquista ibérica en la región americana, Mérida de Yucatán, al sureste de la antigua Nueva España, se fundó sobre las ruinas de un importante asentamiento de la civilización maya, todavía habitado en alguna sección. Por ende, la presencia de autóctonos y extranjeros vino a conformar, según la historiografía y la creencia popular, el germen de una nueva sociedad que con el tiempo llegó a ser mestiza, mezcla biológica y cultural de mayas y españoles¹.

Pero en ese mestizaje hay un tercer grupo: los africanos. El tema de su presencia en la península yucateca y en Mérida ha sido abordado por varios autores, como Campos, Fernández y Negroe (*Una población*), Restall (*The Black*), Victoria y Canto, y Zabala, quienes, basando sus estudios en fuentes documentales diversas, foráneas y locales, han contribuido a hacer visible al africano en la vida virreinal yucateca. Cada uno de ellos ha colaborado a que

1 Esta creencia es señalada por Gabbert, quien indica que la historia de la región se ha tratado de explicar con base en los conflictos entre esos dos grupos.

se tenga en consideración a la población africana y sus castas en aspectos varios como la demografía, la economía, la milicia y la ciudadanía².

La tabla 1, con datos de población, refleja a los habitantes por grupo de la península de Yucatán, con la idea de hacer una comparación de su situación en distintos momentos de la Colonia.

➔ **TABLA I**

Habitantes de la península de Yucatán durante el periodo colonial

Fuente: Elaboración del autor con base en Restall (*The Black* 28).

| Año | Mayas | Espanoles y mestizos | Negros y castas |
|---------|---------|----------------------|------------------------------|
| c. 1580 | 170.000 | 500 | 500 (0,3 %) |
| c. 1645 | 200.000 | 16.000 | 16.000 (6,9 %) |
| c. 1725 | 190.000 | 37.000 | 36.000 (13,7 %) |
| c. 1790 | 270.000 | 55.000 | 45.000 (12,2 %) ^a |

^a De las altas cifras de los negros y sus castas para 1790, el mayor porcentaje procede de una de estas últimas, indicada como “pardo”, ya que incluye a los habitantes de Tabasco.

De la población española en Mérida en el siglo xvi no se tienen cifras exactas, pero se fundó en 1542 con 70 vecinos, según una relación de 1579 (*Relaciones* 1: 74), aunque un nuevo trabajo propone que fueron 112 (Espadas 113). En 1588, fray Alonso Ponce apuntó que se componía de trescientos habitantes hispanos y criollos (Civeira 54), cifra que también ofrece Molina (1: 272)³. Con respecto a los mayas, Quezada indica que desde la fundación de Mérida acudían a ella un millar de indígenas por semana en calidad de trabajadores forzados (*Historia* 128-129), con lo que es posible tener en mente una proporción mayoritaria de nativos en el sitio. En cuanto a los africanos, Zabala señala la

-
- 2 Otros investigadores que han estudiado temas de la región y abordado colateralmente algunos aspectos de la vida de los africanos durante la Colonia son, por ejemplo, Espejo, Farris, García Bernal (*Población*), González y Martínez, Molina, y Restall (*The Maya*).
 - 3 Aunque este autor señala la presencia de indígenas y africanos, no apunta cifras relacionadas con ellos.

existencia aproximada de 52 esclavos en la ciudad entre 1551 y 1602 (205-207) y Fernández y Negroe reportan la presencia de 84 africanos, entre hombres y mujeres, esclavos y libres, de 1567 a 1601, de acuerdo con los registros matrimoniales (*Una población* 27-28).

En cuanto al siglo XVII, Cook y Borah señalan unos 3.000 españoles para 1605 (2: 87); y en 1639 Cárdenas apuntó la existencia de 400 cabezas de familia españolas en Mérida (79), pero si se aplica el coeficiente de 5 (número de personas dependientes del jefe de familia) se obtiene la cifra de 2.000 españoles⁴. De los indígenas se puede repetir el dato indicado por Quezada: 1.000 mayas por semana, y considerar que, para 1607, la jurisdicción de Mérida con sus poblados debía de contar con 110.424 indios tributarios (García, *Población* 84). De los africanos, en 1604 don Diego Vázquez de Mercado, obispo de Yucatán, se limitó a decir que ya eran muchos en el curato (Scholes 2: 42)⁵. Sobre este grupo, Cook y Borah opinan que para 1639 debieron existir unos 1.000 individuos (2: 88). Fernández y Negroe registran la existencia en esa centuria de 192 africanos y afrodescendientes casados en la ciudad (*Una población* 27-28). En ese siglo las cifras oscilan entre dos límites bastante distantes, aunque la de 1.000 africanos les parece muy exagerada a los especialistas (García, *Población* 156)⁶.

La presencia de gente negra y de sus castas en la capital yucateca durante la colonia⁷, apuntada por los investigadores señalados y en la tabla 1, contrasta con los datos de la segunda mitad del siglo XIX, pues entonces desaparecieron de los registros y su presencia fue negada, al grado de que Mérida fue denominada por sus habitantes como la “Ciudad Blanca”, en contraposición con los “indios bárbaros” que estaban en guerra en la región⁸.

4 García Bernal señala que la suma de los españoles que indica Cárdenas Valencia debe de multiplicarse por el factor 5, con lo cual se llega a una cantidad total de 4.390 españoles para 1639 (*Una población* 152). Esta autora incluye en su obra apartados acerca de la población española, indígena y negra. En esas líneas menciona la problemática para poder cuantificar a la población de la ciudad en los dos siglos tratados, cuestión que también puede verse en la obra de Francisco de Cárdenas (146-158).

5 “Carta del obispo de Yucatán, doctor Diego Vázquez de Mercado, a su majestad, con relación de los prebendados que hay y la renta de la tierra. Mérida, 20 de octubre de 1604”.

6 García Bernal duda de la certeza de esa cifra puesto que está basada en los datos imprecisos de Cárdenas Valencia sobre los africanos.

7 Dentro de esas castas entendemos a los mulatos del siglo XVI, como los hijos de africanos e indígenas (Schwaller 890).

8 Esta denominación ha sido retomada de manera popular y romántica y ha sido atribuida al color de la piedra o de las viviendas, a la blancura de la ropa de sus habitantes o a la limpieza

A través del estudio de los libros de matrimonio del Archivo General del Arzobispado de Yucatán, correspondientes al sagrario y a la parroquia de Jesús María, queremos seguir con esas contribuciones a la historia temprana de la ciudad de Mérida, para lo cual nos proponemos hacer dos aportes nuevos. El primero es ofrecer un panorama que desdibuje la imagen de una ciudad en cuyo centro residían los españoles y a cuyo alrededor se ubicaban los barrios de indígenas y uno para los negros, al menos de 1580 a 1620. Tradicionalmente se ha seguido la idea de Jorge Ignacio Rubio Mañé (“Los barrios”), quien propuso en la década de 1940 que en el barrio de Santa Lucía tenían su morada los negros esclavos y libertos, tesis que, como resultado de nuestra investigación, no compartimos. El marco cronológico que abarca la discusión de este tema va de 1542, año de fundación de la ciudad, hasta 1620, cuando se termina el libro 1 de matrimonios del sagrario y fecha indicada por Rubio como fin de la estancia de los africanos en Santa Lucía. El segundo aporte es dar a conocer la historia de la iglesia del Santo Nombre de Jesús de Mérida, la primera y la única erigida ex profeso para los africanos y sus castas, construida en 1686 y conocida también como del Dulce Nombre de Jesús y Jesús María, aunque esta última denominación la recibió cuando ya no estaban en ella los negros y mulatos (entre 1823 y 1846). Pensamos que ambos puntos deben ser aclarados ya que muchos investigadores recurren a la idea de Rubio y manejan el nombre conocido popularmente de la parroquia, sin consideración u orden, lo que acarrea señalamientos erróneos.



Mérida y los diversos grupos sociales

Martín de Palomar, vecino y regidor, señala que en 1579 “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” (*Relaciones* 1: 73-74). El asiento es-

de la ciudad. Cabe comentar que Arequipa, Perú, fundada en 1540, es conocida desde el siglo XVI como la Ciudad Blanca porque en ella predomina la gente de tez clara y, según una versión distinta (o complementaria), por el empleo del sillar como material de construcción (Málaga y Vera 13).

pañol fue fundado el 6 de enero de 1542 sobre los vestigios de la ciudad maya de Ichcaansihó, o T hó (en lengua maya, significa “entre los altos *sihoes*”)⁹. La historia del asentamiento en el siglo XVI ha sido conocida por medio de estudios enfocados en el sitio o que se ocupan de él tangencialmente; por ejemplo los de Rubio Mañé (*La casa*; “Los barrios”; “Los primeros”), García Bernal (*Campeche; Población*), Restall (“Black”; *The Maya*), Quezada (*Pueblos*), Fernández y Negroe (“Grupos”) y Espadas.

Después del acto fundacional, Montejo designó el primer cabildo y dio posesión a los alcaldes y regidores. En diciembre, el cabildo repartió solares entre los nuevos vecinos y nombró a Juan de Sosa y Velázquez para disponer el plan de la ciudad (Chamberlain 221). El asiento se conformó con 112 vecinos (Espadas 113), y aproximadamente 20 manzanas, incluyendo las destinadas a las plazas públicas, las iglesias, el cabildo, el palacio episcopal y la casa del padre del conquistador (Tello 111). Dos condicionantes para los nuevos residentes fueron el tener “casa poblada”, o sea, que viviese con ellos la parentela pobre, los criados y los esclavos, y el tener caballos y armas a disposición de la Corona en caso de alguna eventual insurrección de los indígenas o una invasión de piratas (AGI, P 66; AGI, P 80).

Por otra parte, en el tiempo previo al contacto con los europeos, las relaciones entre los diversos grupos de Mesoamérica y, por ende, de la región maya se caracterizaban por una gran pluralidad y por particularismos étnicos dada la organización de dichos grupos en pequeños estados que velaban por sus intereses y su sentimiento de diferencia frente a los otros, sus vecinos, a pesar de que, en el caso maya, compartían lengua y cultura (Navarrete 40). Pero “el impacto más inmediato y profundo que trajo la dominación española en el terreno de la 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” (Navarrete 48-49). Aunado a ello, se les atribuyeron las categorías de *seres infieles, inferiores, aptos para ser sojuzgados y explotados por los dominadores*, también definidas por los españoles. A su vez, a

9 Sibó es el nombre de un árbol de la región. Alfredo Barrera Vázquez opina que ese debió ser su significado y de ese nombre se pasó a *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 llevado a que la gente piense que había cinco templos notables (cit. en Rubio, “Los primeros” 5). No obstante, existe otra postura que hace referencia a los cinco *caho'òb* o pueblos que los españoles llamaron *barrios* y que rodeaban el centro ceremonial (Restall, *The Maya* 31).

los indígenas se les aplicó el concepto de *miserables* para que pasaran a formar parte de la jurisdicción eclesiástica¹⁰.

En esa relación de poder, la nueva categoría étnica era inseparable de la otra, la de *español*. Así, el régimen colonial establecido por los conquistadores en Nueva España y la región peninsular se constituyó a partir de ese antagonismo dominador-dominado, con lo que la población existente quedó dividida entre la “república de españoles” y la “república de indios” (Farris 238). No se tomó en cuenta al otro sector social: los africanos, aunque en algunas medidas se les incluía junto a los naturales.

Pero las autoridades religiosas y civiles hicieron notoria la presencia de los africanos desde temprano. Así, en 1552-1553 Tomás López Medel, visitador de la Audiencia de Guatemala (a la que la península de Yucatán estaba sujeta), propuso celar toda posible interacción de “negros, mestizos o mulatos, ni otro alguno” con los indígenas, evitar que los esclavos y los miembros de las castas circularan por las comunidades sin sus amos y ordenar que su visita fuese únicamente por un día (López 2: 100-101). Estas disposiciones denotan que aquella gente estaba en la mira de las autoridades por su creciente número y, también, que la movilidad de los grupos se daba a pesar de la norma establecida.

En el escenario social bosquejado, donde había españoles y mayas, un tercer grupo sería el de africanos. Restall opina que este era visto por la mayoría de los nativos con suspicacia e intolerancia, pues la tendencia era rechazarlo e imitar los prejuicios raciales de los conquistadores. No obstante, en la ciudad, los miembros de los dos grupos trabajaban, vivían juntos y se casaban entre ellos (Restall, “Otriedad” 30-36).

Por su parte, los africanos debían ser conscientes de que, junto con los mayas, eran subordinados de los colonos, lo que se refleja también en sus uniones matrimoniales. A diferencia de los mayas, consideraban que el trato de los españoles hacia ellos era distinto y mejor que el dado a los nativos. Esa idea es matizada por Matthew Restall al apuntar que los españoles dependían, en alguna medida, de los africanos “como cohabitantes dentro de los hogares españoles, como supervisores de los trabajadores mayas y como miembros del mundo social español” (“Otriedad” 21, 36). En muchos lugares del territorio

10 Los religiosos argumentaban que los indios eran miserables, término con el cual se referían a “la persona que por sí misma no puede defender sus causas e pedir su justicia [...] por defecto de su pobreza o pusilanimidad o de ciencia o experiencia o de miedo que tenga o de otra cualquiera impotencia” (Cunill 47-48).

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 (Camba 65), lo cual pudo deberse, en caso de que fueran ciertas, a la creencia de los africanos de que tenían cierta superioridad jerárquica sobre los nativos.

El pensamiento español fue diferente en relación con esos dos grupos, pues al requerir recursos humanos para las armas utilizaron a los africanos y afrodescendientes, quienes, por medio de la milicia, estaban exentos de tributo, a la vez que podían buscar un ascenso social. Aunque mayas y negros formaban parte del grupo subordinado, la lucha entre ellos para obtener un mayor acercamiento a los españoles se decantó a favor de los de ultramar. Ejemplos de esa desigualdad serían el empleo de los negros para la vigilancia de los mayas y el cobro del tributo, y el caso particular, conocido en 1595, del moreno Juan Angola, quien tenía bajo su mando a la naboría Francisca Cab (AHAY, M, lib. I, f. 176 r.). No hemos podido averiguar el origen de esa prebenda.

Con respecto a los vínculos existentes entre esos grupos, cabe señalar una observación hecha en 1572 que, si no puede ser generalizada, es importante porque ilustra las relaciones que se daban en aquellos tiempos. El 20 de mayo de ese año, en una carta dirigida al rey, el religioso Francisco de la Torre señalaba que los esclavos solo servían para mandar a los indígenas del servicio, “y ha llegado a tanto desorden que mulatos y negros tiene indios de servicio por mandamiento del que gobierna” (AGI, M 3048). El hecho de que Angola gozara del privilegio de contar con una persona para su servicio apunta no solo hacia su condición de libre sino también a que, por alguna prebenda, se le confirió una atribución reservada a los españoles.

Por otro lado, desde tiempos tempranos las políticas reales y eclesiásticas normaron (mas no lograron) la separación residencial de los grupos sociales que conformaban la nueva ciudad (Schwaller 894), lo cual derivó, según se ha dicho de manera tradicional, en la organización de la misma en un centro y varios barrios periféricos (Rubio, “Los barrios” 10-11). El ordenamiento de los pueblos (después señalados como barrios) se basó en la separación residencial, en la “república de indios”, cuya autoridad interna era el cacique¹¹. Se dice que sus habitantes proveían a los españoles de alimentos básicos y de fuerza

.....
 11 Restall señala que los barrios o *cab*-barrios (*cab* en maya sería la comunidad municipal) fueron la transformación de los cinco pueblos indígenas que se situaban alrededor de la ciudad (*T hó*) (*The Maya* 29-35).

de trabajo para erigir las nuevas construcciones, a la vez que constituían el servicio doméstico de las casas del recinto meridano (Fernández y Negroe, *Una población* 45).

Rubio Mañé apuntó a mediados del siglo pasado que, una vez asentados los colonos y criollos en la ciudad, al occidente de la misma se organizaron los barrios de Santiago y Santa Catarina, “precisamente en el sitio de la aldea que halló Montejo”. En dichos barrios quedaron ubicados 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 Cristóbal¹². Asimismo, Rubio sostuvo que, al norte, el barrio de Santa Lucía fue erigido para los esclavos negros y mulatos (“Los barrios” 118).

La idea extendida entre los historiadores es que los africanos estuvieron en el barrio señalado hasta que, en la segunda mitad del siglo XVII, se les edificó otra iglesia. Incluso, la creencia popular es que en Santa Lucía tuvieron su morada durante toda la época colonial.



Los negros en la Mérida novohispana. Una identidad que añadir

El inicio de la presencia africana en América se puede encontrar en el arribo de la gente que fue traída por los conquistadores. Es conocido el caso de Juan Garrido, miembro de la expedición de Hernán Cortés para la conquista de México (Restall, “Black” 171), y en Yucatán, el caso del esclavo Sebastián Toral, traído por Francisco de Montejo¹³. Ambos lograron la libertad por su participación exitosa en los combates bélicos contra los indígenas y fueron premiados con el empleo de porteros, en la ciudad de México y en Mérida, respectivamente (AGI, M 2999, lib. 2, f. 180 r.; Restall, “Black” 181, 191).

12 Esta concepción ha sido rebasada, puesto que en los barrios de San Cristóbal y Santiago se asentaron, aparentemente desde un principio, indígenas del centro de México. Al respecto, véanse los aportes de Scholes (2: 65), Cook y Borah (2: 85) y Chuchiak IV (“Forgotten”).

13 Gonzalo Aguirre utiliza por vez primera la expresión “negros conquistadores”, pero no desarrolla la idea (*El negro* 51).

En lo restante del siglo XVI y en los primeros años del siguiente, la llegada de africanos a la región se dio por medio de autorizaciones concedidas a particulares que ostentaban algún cargo civil, religioso o militar, quienes quedaban eximidos del pago de los aranceles de licencia y almojarifazgo. Zabala señala que entre 1551 y 1604 fueron introducidos 52 esclavos para el servicio de los gobernadores, los obispos, el tesorero, el contador, un licenciado y un capitán, entre otros. Añade que aquellos esclavos fueron destinados al trabajo doméstico en casa de los españoles, a otros menesteres del hogar o a la recolección de tributos (Zabala 205-207). En la documentación del sagrario se encuentran registrados varios nombres de poseedores de esclavos que contrajeron nupcias y que enriquecen la lista de los ofrecidos por la investigadora citada; por ejemplo, Juan de Montejo, Juan de Magaña, Juan de la Cámara, Benito Durán, Hernando de San Martín, así como los nombres de algunas mujeres poseedoras.

Con respecto a la esclavitud doméstica se dice que, en comparación con el sistema esclavista de las plantaciones, fue más benigna tanto para los negros que desempeñaban labores en la casa y el solar como para los esclavos a jornal que a diario salían a la plaza del mercado para emplearse eventualmente con el fin de ganar la renta que el amo les exigía (Aguirre, *El negro* 57). La presencia de los africanos en la ciudad no pasó desapercibida y se emitieron normas para el cumplimiento de las ideas de aislamiento que eran rebasadas por la dinámica poblacional (Schwaller 894). Además del ejemplo de López Medel, existen otros, como el de fray Diego de Landa, quien añadió a lo dictado por el primero “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 podían suceder” (217)¹⁴. De manera similar, en 1551 se decía que de 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 (AGI, M 2999). Y en 1582 el gobernador

14 En 1551 se mandó que los negros libres o esclavos no portasen armas, salvo los que asistiesen a “las justicias”. Del mismo modo, en 1568 se indicó, y se reiteró en 1573, que los mulatos y zambaigos no podían portar armas y que los mestizos lo podían hacer mediante permiso previo (*Recopilación*, lib. 7, tít. 5). *Zambaigo* es una manera de llamar al resultado de la unión de negro con indígena. Otras formas son *zambo* y, en Yucatán, *pardo*.

Guillén de las Casas retomó la prohibición a los africanos, mestizos y mulatos de vivir cerca de los mayas (Scholes 2: 52)¹⁵.

Estas medidas pueden ser tomadas como indicio de un creciente número de población africana, la cual era introducida no solo por los que ocupaban algún cargo, sino también por los encomenderos, quienes lo hacían de manera legal o clandestina. Se contempla la vía de la ilegalidad dado que en numerosos documentos se señala la escasez de recursos de los colonizadores; por ejemplo, en 1573 se indicaba que los vecinos de Mérida eran pobres y no tenían posibilidad de comprar esclavos (AGI, M 2999; *Relaciones* 1: 82).

A pesar de la pobreza de los avecindados, la necesidad de mano de obra barata pudo influir en el arribo de esa gente, y no se debe olvidar el aspecto de la esclavitud para servicio personal y la moda en las cortes y entre la gente adinerada de Europa de considerar al esclavo como un artículo de lujo que denotaba estatus (Aguirre, *El negro* 57-59; Zabala 209). Algunos esclavos desempeñaron oficios como el de cochero, tendero o herrero, los cuales pudieron ser realizados en beneficio del amo o de los propios esclavos, pues el dinero obtenido acaso les sirvió para alcanzar su manumisión o la de otras personas (Fernández y Negroe, *Una población* 49-50). A tal circunstancia puede responder la existencia de negros y mulatos libres en Mérida desde la década de 1560 (AHAY, M, lib. 1, f. 103 r.). No obstante, hay que indicar su corto número, pues en la capital, para 1577-1578, tributaban 34 pesos únicamente, lo que además señala “que eran gente muy pobre y con pocas posibilidades de trabajo” (Zabala 211). De 1567 a 1601 se reportaron 32 negros y negras libres que habían contraído matrimonio (Fernández y Negroe, *Una población* 27-28).

Otra manera de alcanzar la libertad era por el deseo del poseedor. En el registro de matrimonios del 7 de noviembre de 1567, se encuentra el caso de Cristóbal y Juliana, él señalado como “moreno negro horro” y ella como “mulata horra, criada que fue de Francisco de Montejo” (AHAY, M, lib. 1, f. 7 r.).

Por otra parte, las uniones matrimoniales entre mayas y africanos empezaron a darse en Mérida en el siglo XVI, como lo prueban, solo por dar unos ejemplos, los registros de las alianzas de Martín, negro de Martín de Arbieta, con María Chan, maya natural de Maní, y de Diego, esclavo de Juan de

15 “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”. Esas ideas tuvieron fundamento en la ley de 1540, emitida por el emperador Carlos V, que prohibía que “los negros anden en las ciudades, villas y lugares de noche fuera de las casas de sus amos”.

Montejo, con una viuda maya, ambas ocurridas en 1567 (AHAY, M, lib. I, ff. 103 r.-103 v.), o la del esclavo Luis con Ana Balam, acaecida en 1576 (AHAY, M, lib. I, f. 110 v.). Las cifras de las uniones de varones africanos y de sus castas con mujeres mayas y con otras de su mismo grupo se reflejan en la tabla 2, en la que es notorio el predominio de las uniones interétnicas de africanos con mayas.

➔ **TABLA 2**

Uniones de africanos y de sus castas con mujeres mayas, africanas y de sus castas (1567-1700)

Fuente: Elaboración del autor con base a Restall (*The Black* 260). Restall señala que entre los negros incluye a los denominados *morenos*; como casta, integra a los mulatos y pardos¹⁶.

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

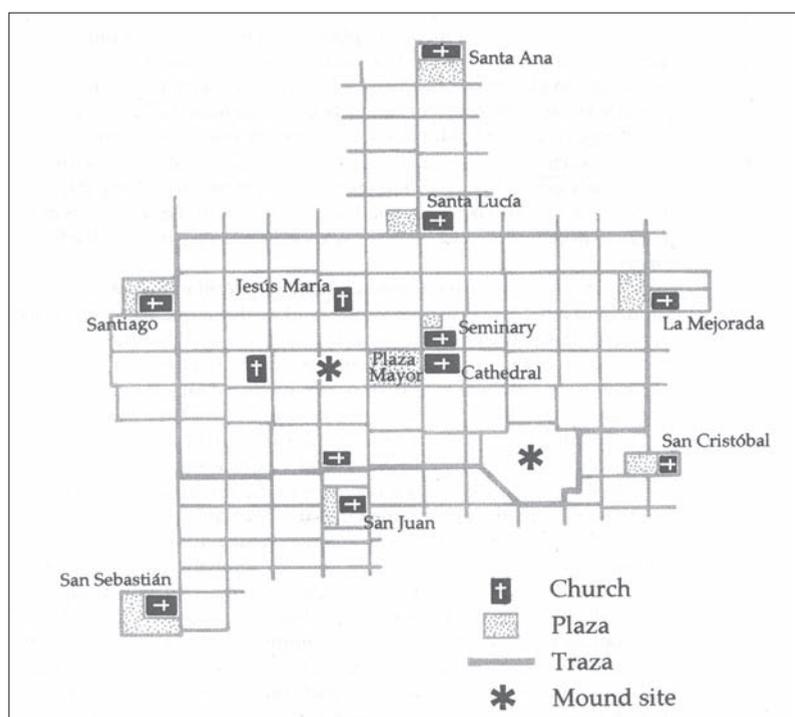
Así, a pesar de la idea de la separación de los grupos étnicos, la realidad social y la vida cotidiana en la región, tal como sucedió en toda Hispanoamérica, obligaron a que la incipiente sociedad meridana, compuesta por varios sujetos, unos nuevos y otros reclasificados, conviviera y conformara, con aportaciones de cada uno de ellos en mayor o menor proporción, un nuevo modelo de coexistencia e identidades.

16 Pardo es el resultado de la unión del africano con una indígena.



Primer apuntamiento. El barrio de Santa Lucía: ¿de negros o de indígenas?

Una de las ideas generalizadas en la historia del Yucatán colonial, y de la capital en específico, es que en el barrio de Santa Lucía, durante el siglo XVI e inicios del XVII, tuvieron su morada los africanos. El historiador Rubio Mañé, generador de la “noticia”, señalaba que era un “poblado de esclavos negros y mulatos” (“Los barrios” II).



➔ ILUSTRACIÓN I

Esquema de la Mérida temprana, indicando el barrio de Santa Lucía y, después de 1686, la iglesia del Santo Nombre de Jesús.

Fuente: Restall, *Maya* 32.

Con respecto al barrio, que se supone asignado a aquella gente, el cabildo de la ciudad indicaba en 1579 que en “la parte del norte, fuera de la ciudad, está fundada [la] ermita de Santa Lucía, que fundó a su costa [en 1575] un

vecino conquistador que se llama Pedro García” (*Relaciones* 1: 83). En 1582 se decía que dicha ermita había sido construida con sendas licencias del prelado y del gobernador, que se componía de una bóveda de piedra con cuerpo de paja, que se había hecho con limosnas y que se seguía reparando con estos recursos ya que no contaba con renta ni patrón particular (*Scholes* 2: 88)¹⁷. La nota no dice nada acerca de los fieles que acudían a ella.

En una nota a pie del *Catálogo de construcciones religiosas del estado de Yucatán*, editado en 1945, Rubio Mañé retoma la postura que había expresado dos años antes y apunta lo siguiente: “La iglesia de Santa Lucía fue parroquia de negros y mulatos de Mérida según consta en partidas de matrimonio del libro 1.º del archivo parroquial de la catedral de Mérida. Esto sucedió entre 1580 y 1620” (J. Fernández 1: 379). Sin cotejo alguno, muchos investigadores han seguido este dato. En el libro de matrimonios del sagrario, el pueblo de indígenas de Santa Lucía se menciona por primera vez en 1577, cuando se casaron Francisco Kantun y María Canché, señalados como nativos de ese asiento (AHAY, M, lib. 1, f. 115 r.). Al año siguiente, cuando los contrayentes fueron los indios Juan Itzá y Ana Cuan, es anotado como barrio (AHAY, M, lib. 1, f. 116 r.). A partir de esta fecha será común encontrar en la documentación del sagrario a contrayentes provenientes de ese pueblo, pero ninguno calificado como negro o alguna de sus castas, al menos hasta 1620.

En la revisión que se hizo del mencionado libro de matrimonios y en los años que cita Rubio, no se encontró dato alguno que indique que el pueblo o barrio de Santa Lucía fuese asiento de negros, esclavos o libres. No hay una sola mención de ello. La historiadora Martha Espejo Ponce, un poco más cauta, apunta que solo a partir de la segunda mitad del siglo xvii se dieron matrimonios de negros y mulatos en esa iglesia. La autora asumió que los contrayentes debían vivir cerca (171)¹⁸. Para reforzar la idea cabe decir que, en 1582, Guillén de las Casas, gobernador de Yucatán, envió una carta al rey en la que se señala que Santa Lucía “al presente se va poblando de indios naboríos” (*Scholes* 2: 65)¹⁹. Por su parte, Cook y Bora enseñan un cuadro del pago real

17 “Carta del obispo don fray Gregorio de Montalvo a su majestad con un memorial sobre el estado de la iglesia de Yucatán, Mérida, 6 de enero de 1582”.

18 Nuestro proyecto no abarca aún la revisión de los libros de 1621 en adelante, por lo que no podemos precisar temporalmente, por ahora, la ubicación de los africanos en ese barrio.

19 “Carta del obispo don fray Gregorio de Montalvo a su majestad con un memorial sobre el estado de la iglesia de Yucatán, Mérida, 6 de enero de 1582”.

anual, de 1580 a 1645, donde se incluye a Mérida como localidad y al poblado de Santa Lucía como pueblo de naboríos, entre otros, lo que indica que la población del sitio era maya tributaria (2: 86). En el mismo sentido, Fernández Tejero presenta un apartado en el cual esquematiza los tributos pagados por naboríos, negros, mulatos e indios mexicanos, de 1577 a 1645 (155-157). En los cuadros que lo acompañan, se engloba a Mérida y a los pueblos de Santa Lucía, San Cristóbal, Santiago y San Juan bajo el rubro de “asiento de naborías”. Al registrar a los africanos y afrodescendientes, se mencionan las ciudades de Mérida, Valladolid y Campeche. Con esto se subraya que aquellos vivían en el recinto central y no en el barrio que indicó Rubio Mañé²⁰.

En consecuencia, para el siglo xvi los africanos debían de vivir en la parte trasera de los solares de sus amos y patrones. Así lo deja entender Juan de Montejó, nieto del conquistador, quien en 1593 decía habitar en una buena casa y sostener en el terreno, además de armas, caballos, criados y esclavos, con base en la norma de “casa poblada” (AGI, p 80, n.º 3; Fernández y Negro, “Grupos” 44; Restall, *The Black* 116). Asimismo, se dice que en la casa de Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán (1560-1565), vivían sus criados (Rubio, *La casa* 32). En cuanto al área de los servicios de las casas coloniales, se dice que estaba conformada “por patios donde se encuentran la fuente, los retretes, las bodegas y las habitaciones de la servidumbre, el pequeño huerto, la cocina, las despensas, el tinajero, la pila, los lavaderos, el pajar, el granero y la cochera” (Chanfón *et al.* 2: 438)²¹.

Volviendo al tema de Santa Lucía, puede ser que el error de Rubio se debiese al texto de introducción de algunos registros que dicen “El padre Cristóbal Manrique cura de los naturales de Santiago y Santa Lucía y de los morenos” (AHAY, M, lib. I, f. 136 r.), texto del cual parece haberse deducido la creencia de que los africanos vivían en el segundo poblado²². Los casos como este que hacen referencia a los africanos y a los mayas de Mérida también son varios. Por ejemplo, en junio de 1588 se apuntó que Manrique era “cura de los morenos e indios de esta ciudad” (AHAY, M, lib. I, f. 154 r.) y en 1592 se anotó “Bartolomé

20 El trabajo de Sherburne Cook y Woodrow Borah, así como el de Isabel Fernández, están basados en la documentación del Archivo General de Indias (AGN, C 911).

21 A pesar de que lo expresado corresponde más bien al centro novohispano, sin duda es posible trasladar la idea a esta región en esa década.

22 La primera ocasión en que aparece este registro corresponde al 16 de enero de 1589, y se repetirá en algunas otras.

Jiménez, cura de los morenos y naturales de esta ciudad” (AHAY, M, lib. I, f. 164 v.). Los textos son explícitos en cuanto a la ubicación física de aquella gente. Ahora cabe preguntarse si se está haciendo referencia a la ciudad con inclusión de sus barrios, o si varió la redacción, o si simplemente se hacía mención exclusiva de los avecindados en la ciudad con base en la norma de la casa poblada.



Segundo apuntamiento. La iglesia del Santo Nombre de Jesús

El 6 de enero de 1582 fray Gregorio de Montalvo le advertía al rey que en la catedral de Mérida existían cinco antiguas cofradías, una de las cuales era la del Santísimo Nombre de Jesús (Scholes 2: 90). Años más tarde, en 1639, el cronista religioso Francisco de Cárdenas Valencia afirmaba que a principios de esa centuria había en el recinto catedralicio tres antiguas cofradías: la del Santísimo Sacramento, la de Nuestra Señora de las Ánimas del Purgatorio y la del Santo Nombre de Jesús. Agregaba que las dos primeras agrupaban a gente española y que la tercera la conformaban negros, mulatos e hispanos (Cárdenas 49-50)²³.

Los matrimonios de los africanos y sus castas que se realizaban en la ciudad, fuera en la catedral, en la ermita de San Juan, en la de Santiago o, incluso, en el convento de las monjas concepcionistas, se registraban en los libros del sagrario. Así, en los asientos del primer libro de matrimonios del sagrario se refiere que el 28 de octubre de 1567 se casó a Martín, negro esclavo, con María Chan, india, así como a Diego, negro esclavo, con otra india (AHAY, M, lib. I, f. 103 r.). De acuerdo con Fernández y Negroe, este tipo de uniones se verificarían unas 184 veces en poco más de dos siglos (1567-1797) y, en términos generales, los matrimonios de africanos y sus castas con mujeres mayas se dieron 657 veces aproximadamente (*Una población* 28-35). Las cifras apuntadas solo son indicadores del número de matrimonios asentados en Mérida.

Esos casos ilustran las relaciones entre africanos y afrodescendientes y mujeres mayas, relaciones que daban como resultado biológico a los denomi-

23 La catedral de Mérida se erigió entre 1562 y 1599.

nados pardos, y a la vez ofrecen un indicio de las complejidades identitarias existentes. Aunado a la cifras ya señaladas al respecto, valga decir que en 1572 los franciscanos se quejaban ante el rey de que los vecinos de la ciudad procuraban que las mayas huérfanas se casasen “con mulatos y negros de su servicio para tenerlas en la misma sujeción” (AGI, *M* 3048). A esto pueden haber respondido los matrimonios entre mayas y negros, mulatos, morenos y pardos registrados a lo largo de la Colonia. A propósito de estas relaciones, forzadas o no, John Chuchiak opina que muchas mujeres mayas debieron estar sexualmente “fascinadas” con los negros esclavos y los españoles (“The Sins” 86), lo que también pudo facilitar de alguna manera las uniones en los casos que no fueron forzadas.

A diferencia de lo que se percibe a través del documento de matrimonios, tradicionalmente se ha bosquejado una imagen de estos grupos como carentes de movilidad social. Sin embargo, los registros permiten evidenciar que, a lo largo del periodo colonial, algunos de sus miembros se desplazaron de una sociedad al otra; ejemplo de esto es el hecho de que en los documentos se encuentren uniones de gente procedente de Tekax, Oxkutzcab, Maní, Telchac, Tekit, Teya y Kantunil, entre otras localidades, de poblaciones de importancia como Campeche y Valladolid, así como negros o mulatos de distintas partes allende la Nueva España, como La Habana, Cumaná, Panamá, Portugal, Jamaica e Inglaterra (AHAY, *JMM*, lib. 9, f. 108 r.; AHAY, *M*, lib. 1).

El libro de matrimonios de Jesús María, titulado “Libro donde se asientan los casamientos y velaciones de los negros y mulatos de esta ciudad. Siendo cura el bachiller Melchor de Avilés lo hizo a costa de la cofradía el Alférez Melchor de la Cámara”, contiene datos de 1671 hasta 1716. Los matrimonios de negros y mulatos y su registro cesaron en el espacio catedralicio en 1686 cuando concluyó la construcción de la parroquia destinada ex profeso para ellos²⁴. Al respecto, puede leerse lo siguiente:

Quince de enero de mil seiscientos y ochenta y seis. Estrenando la iglesia y parroquia del Santo Nombre de Jesús [...] casé a Mateo Velázquez, pardo, natural de esta ciudad y María Vivas, natural de esta ciudad, hija legítima de Simón Vivas y de Juliana Tamayo. Padrinos: Diego Vargas y testigos el sargento Ignacio Pacheco y el Br. Juan García. (AHAY, *JMM*, lib. 2, f. 43 r.)

24 Esta edificación, hoy desaparecida, estuvo situada en la calle 59, entre 62 y 64; ese espacio es ahora un lote utilizado como estacionamiento público.

Ese mismo día se realizó otro matrimonio, entre Melchor Reyes, pardo, natural de Mérida, y María Tutul, proveniente de Dzidzunchén, cuyos padrinos fueron el capitán Diego González, pardo, y Juana de los Barrios, su esposa (AHAY, *JMM*, lib. 2, ff. 43 r.-43 v.).

Pero la realización de estos matrimonios en la parroquia del Santo Nombre de Jesús o del Dulce Nombre de Jesús, como también aparece en la documentación de diversos años, no significa que todos los matrimonios efectuados ahí hayan sido de africanos y sus castas, ni que este hubiese sido el único sitio donde tuvieron lugar. Por ejemplo, el 18 de abril de 1689 contrajeron nupcias en esa parroquia Valentín de Medina, natural de Mérida, y Dominga Martín, originaria de la misma ciudad, y no se consignó que ellos o sus padrinos pertenecieran a alguna casta. De igual manera, en 1690 Nicolás de Santa María, hijo legítimo del sargento Ambrosio de Santa María y de Juana Rodríguez, se unió con María de la Guerra, hija de Pedro de la Guerra y Marcela Jiménez, aunque en este caso por la filiación militar podría pensarse que eran pardos o mulatos (AGAY, *JMM*, lib. 2, f. 53 r.). Ejemplo de una afrodescendiente que no contrajo nupcias en esa iglesia es la parda Isabel de Acevedo, quien lo hizo en 1688 en Santiago, barrio de indígenas, y como ella, otros y otras se enlazaron en la ermita de San Juan (AHAY, *JMM*, lib. 2).

Después de la segunda mitad del siglo XVII encontramos, en la iglesia del Santo Nombre de Jesús, menciones de un alférez de color pardo; también, de los capitanes Juan Acevedo, pardo, y Bernardino Madera, pardo, entre otros. En relación con la milicia, se dice que a fines de la centuria, a raíz de las embestidas de los piratas a las costas, las autoridades hispanas se vieron forzadas a reclutar gente que por su filiación étnica no era considerada capacitada para las armas (Fernández y Negroe, *Una población* 18). Los casos consignados muestran que esa utilización de la gente africana y afrodescendiente se empieza a dar tres décadas antes de finalizar el siglo. Por su parte, Vinson sostiene que los términos eufemísticos *pardo* y *moreno* fueron empleados comúnmente, tanto por los funcionarios reales como por los propios soldados, para referirse a los milicianos de ascendencia africana. Esta fue, en sí, una redefinición, pues los negros y mulatos, debido a su importancia militar, fueron señalados como pardos y morenos (Vinson 38, 52). En los documentos matrimoniales estudiados, la designación de *pardo* aparece desde tiempo antes de la relación de esta población con las armas, mientras que la segunda, la de *moreno*, la encontramos desde 1563 (AHAY, *M*, lib. 1, f. 102 r.).

El devenir de esa población en Mérida y su jurisdicción se hace evidente en el censo de 1794, pues en él se reportaban 126 europeos, 3.286 españoles, 14.751 mayas, 3.416 mulatos y 6.250 de “otras castas” (Rubio, *Archivo* 1: 213-234). A inicios del siglo XIX (1802), el padrón de negros y sus castas en su parroquia meridana arrojó la cifra de 2.373 feligreses en los barrios de Santa Ana, Santiago, Mejorada, San Cristóbal, Ermita y en la “ciudad intramuros” (el centro de la ciudad), más los asentados como párvulos, lo que permite a la vez visualizar la distribución espacial y geográfica en Mérida (AGN, *JE* 6, f. 124 r.). Las cifras anteriores denotan el alto crecimiento de la población indomestiza y afromestiza durante ese lapso.

Para tener otra idea de esa feligresía, en el censo levantado en 1806, titulado “Estado que manifiesta el número de almas de que se compone esta parroquia del Dulce Nombre de Jesús” (y también se presenta el número de almas que constituían entonces el propio curato), se dice que era de 6.051 individuos de color, presumiblemente la mayoría pardos (Arrigunaga 152-153). En comparación con el censo realizado cuatro años antes, la cifra de feligreses subió más del 150 %, por lo que habría que indagar con mayor detalle sobre el origen de esta información.



Los africanos y afrodescendientes cambian de sede

Hemos visto que en 1686 se inauguró la iglesia del Santo Nombre del Jesús para que sirviese de asiento de los negros y mulatos de la ciudad. Acerca del suceso se dice, en fuentes bibliográficas del siglo XIX, que la parroquia de la “Sacra Familia Jesús, María y José” (así se escribe en la fuente, aunque constituye un error) fue erigida entre los años 1683 y 1684, en tiempos del obispo Dr. Juan Cano Sandoval (1682-1695) y del gobernador Juan Bruno Tello de Guzmán. El obispo e historiador Crescencio Carrillo y Ancona afirmó que cuando se acabó la fábrica, en tiempos del ilustrísimo señor Cano Sandoval, “se incrustó en la fachada una lápida en la que constaban el año de su conclusión y el nombre del capitán general de la provincia” (2: 606)²⁵.

25 Justino Fernández sigue este error al decir que al templo “se [le] dio entonces el nombre de ‘La Sacra Familia, Jesús María y José’” (1: 406). La designación coloquial también fue Jesús María.

En el libro 14 de matrimonios, que concluye en 1822, en una sede distinta a la inaugurada en 1686, se prosigue con la denominación del Santo Nombre de Jesús (AHAY, *JMM*, lib. 14, f. 1 r.), lo que significa que esta solo varió después de 1822. Fue en un año posterior cuando Justo Sierra O'Reilly publicó un artículo que menciona “la parroquia de morenos y pardos que existía en la iglesia de Jesús María” (250). La redacción debería decir que la iglesia del Santo Nombre de Jesús había existido donde para entonces estaba ubicada la de Jesús María. Este último nombre debió dársele a la edificación entre 1823 y 1846.

En el siglo siguiente, con los cambios originados por la expulsión de la Compañía de Jesús de tierras americanas, ese grupo se trasladó de sede. Al tiempo que el soberano español Carlos III cancelaba la presencia de los jesuitas, según decreto del 27 de febrero de 1767, se clausuraron en Mérida la iglesia y el colegio de San Javier, los cuales permanecieron cerrados por años. En 1774 se tuvo la idea de utilizar esas edificaciones como un hospital para pobres, pero el asunto no se resolvió. La Junta Municipal determinó entonces, el 20 de junio de ese año, que la parroquia de morenos y pardos que existía en la ciudad se trasladase al antiguo templo de la orden expulsada, y el antiguo colegio se destinó para seminario de corrección de clérigos. Ese nuevo espacio para la gente africana y afrodescendiente funcionó como tal hasta 1822, cuando concluyó la administración española en la región, se extinguió la parroquia y la iglesia pasó a manos de la Tercera Orden de Penitencia (Sierra 259)²⁶.

Acerca de esta congregación religiosa, Carrillo y Ancona relata que el obispo fray Pedro de los Reyes Ríos de la Madrid (1700-1714) mandó sacar del convento de Mérida a la Tercera Orden de Penitencia y, “encargando su administración a un clérigo secular, ordenó que los cofrades hicieran sus ejercicios en la iglesia de Jesús María”, o sea, en la del Santo Nombre del Jesús, a la par con sus destinatarios originales (2: 650).

Estando ya en la nueva sede los africanos y afrodescendientes, el primer matrimonio, acaecido el 24 de noviembre de 1774, fue entre José María Salas, negro libre de Inglaterra bautizado en la parroquia “del Jesús”, y María Josefa Pérez, negra libre natural de Jamaica, bautizada (AHAY, *JMM*, lib. 9, f. 108 r.). El dato habla del movimiento transoceánico de una persona nacida en otro

.....
Esta equivocación ha sido retomada por otros investigadores.

26 Al respecto, Justino Fernández apunta que “desocupado el colegio y la iglesia por los jesuitas, esta fue convertida en parroquia de pardos y morenos, permaneciendo como tal hasta la Independencia” (1: 383).

reino, que había alcanzado la libertad y que, por alguna circunstancia, estaba en Mérida. En el mismo sentido, las diásporas intercaribeñas llevaron a María Josefa, también en condición de libre, a situarse en un lugar ajeno al de su nacimiento. Habría que preguntarse si esos negros libres no habían huido de Belice, tal como lo hicieron varios que buscaron refugio en el poblado de San Fernando Aké, en el oriente yucateco (Victoria y Canto 45).

No se sabe en qué se utilizó el espacio de la antigua iglesia del Santo Nombre entre 1774 y 1806, aunque es casi seguro que la Tercera Orden siguió empleándolo. En esa última fecha, la situación dio un brusco giro y el lugar obtuvo el título de real capilla, asunto que se marcó del mismo modo con una lápida que se incrustó en la fachada y que decía: “Real Capilla del Rosario concedida por el Sr. Gobernador D. Benito Pérez, a pedimento del Padre Capellán D. Martín Bolio, gobernando el Elmo. Sr. D. Pedro Agustín de Estévez, año de 1806” (Carrillo 2: 606). Carrillo y Ancona reporta que Mérida estuvo dividida en parroquias por razas, y añade que posteriormente se modificó la clasificación, de manera que hubo, a más del sagrario-catedral para los habitantes del centro de la ciudad, los curatos suburbanos de Santiago, San Cristóbal y Santa Ana, mientras que el de africanos, mulatos y pardos fue suprimido después de 1822 debido a las disposiciones de los tiempos independentistas (2: 20).

Se desconoce en qué momento la iglesia del Santo Nombre dejó de ser capilla real, pero debieron de pasar muchos años antes de que se ocupase de nueva cuenta. En un inventario del templo con datos de entre 1855 y 1884, se indica que se realizaron mejoras, pues la edificación estaba deteriorada (AHAY, *IP* 6). En febrero de 1874, se informaba que la entonces iglesia de Jesús María, situada en la calle principal de Santiago y la Mejorada, se abriría al culto público a principios de ese año, después de haber estado cerrada por más de un año con motivo de los trabajos costeados por gente de la alta sociedad (*La Revista*, 26/02/1874). El 30 de septiembre de 1874, por decreto especial que el prelado diocesano autorizó, se le concedió a esa sede la advocación de Nuestra Señora de Yucatán (*La Revista*, 08/11/1904).

En 1915, con la llegada de la Revolución mexicana a Yucatán, la iglesia pasó a manos de los masones para que estos, tras su modificación, el derribo de torres y el cambio de fachada al estilo neomaya, instalasen su logia. A mediados del siglo xx, el edificio fue derribado por el ayuntamiento municipal y hasta la fecha es un lote usado comercialmente como estacionamiento.



A manera de conclusión

A lo largo de estas líneas hemos presentado el panorama de la situación de los africanos y los afrodescendientes en la ciudad de Mérida con dos intenciones. Por una parte, contribuir a desmitificar la creencia de que aquel asentamiento novohispano cumplía cabalmente con las disposiciones del soberano en cuanto a la segregación socioétnica entonces vigente. Por otra parte, contribuir en cuanto sea posible a eliminar la idea popularizada de una identidad basada en el mestizaje producido por la mezcla entre mayas y españoles; a pesar de que la proporción de los negros no fue muy grande en comparación con los otros grupos, la de los pardos, como hemos visto, alcanzó niveles altos.

Del mismo modo, en cuanto a las aportaciones que bosquejamos al inicio del trabajo, proponemos que los africanos, al menos durante el siglo XVI y las primeras décadas de la centuria siguiente, no habitaban alrededor del recinto hispano, al norte de la ciudad, en un barrio especial para ellos, sino que su lugar de residencia, en conjunto con algunos naboríos, era el mismo solar que compartían con sus señores o amos. No son pocas las referencias que, veladamente, lo indican, ni pocos los investigadores que lo dejan entrever, aunque no maten la idea ni presenten los datos.

Asimismo, no parece que los reportados como libres tuviesen la capacidad económica para adquirir un predio. Por esto, la permanencia en el solar del antiguo amo bien pudo haber sido una opción para estas personas en su nueva condición, lo que pudo establecer una nueva relación que habría que estudiar. Creemos que la casa se ordenaba de acuerdo con las jerarquías; la familia, la servidumbre y los esclavos ocupaban espacios bien delimitados dentro del solar, escenario que debió modificarse un tanto con el paso de los años. Tal vez para la mitad del siglo XVII los africanos libres pudieron salir y vivir en otras partes, mientras que los esclavos y sirvientes mayas permanecieron en la casa del patrón, estos últimos, incluso, hasta el siglo XVIII, según registros documentados²⁷.

Como nota del primer apuntamiento, reiteramos que siguiendo la pista ofrecida por Rubio no encontramos evidencia documental que induzca a decir

27 Al respecto, véase el caso de Mark Lentz (222-223).

que en el lapso de 1580 a 1620 Santa Lucía fue un barrio ocupado por africanos y afrodescendientes; en todo el periodo, la mención de él como pueblo de indios es recurrente. La presencia de los negros y sus castas hizo más complejas las relaciones que se desarrollaban entre los categorizados como *indios* y *españoles*. Lo que se puede notar acerca de la relación entre los tres grupos, a través de la documentación expuesta, es que los subordinados (mayas y africanos y sus castas) debieron mantener en cuanto fue posible su identidad colectiva o modificarla por medio de los matrimonios interétnicos. Pero cabe preguntarse si lo que estamos viendo reflejado en la documentación no es un esquema forzado por los hispanos en el cual se incitaban uniones entre los dos grupos, o entre naboríos de diferentes localidades, o la reconstrucción de relaciones de familia mediante el matrimonio entre viudas y viudos, en algunos casos un año después del primer matrimonio de estos.

El segundo apuntamiento, la historia de la iglesia del Santo Nombre de Jesús, era una deuda pendiente con la historiografía cuya retribución permite evitar la prolongación de ideas erróneas. Este va de la mano del primero, por lo que era obligado abordarlo. Sin duda, este acercamiento a la ciudad colonial deberá reforzarse con otra documentación de la época para establecer de mejor manera el temprano panorama que los investigadores hemos bosquejado: el de los africanos en la Mérida virreinal, un asentamiento que borró, según las ideas en boga en el siglo XIX, una parte no admisible de su historia colonial para autodenominarse “Ciudad Blanca”.



BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

A. Archivos

Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán, México (AHAY).

Inventarios Parroquiales (IP) 6.

Jesús María Matrimonios (JMM) 2, 9, 14.

Matrimonios (M) 1, 2, 7, 9.

Archivo General de Indias, Sevilla, España (AGI).*Contratación (C)* 911.*México (M)* 2048, 2999, 3048.*Patronato (P)* 66, 80.**Archivo General de la Nación, México (AGN).***Justicia Eclesiástica (JE)* 6.**B. Impresos**

Arrigunaga y Peón, Joaquín de *et al.* *Demografía y asuntos parroquiales en Yucatán, 1797-1897*. Eugene: University of Oregon, 1982. Impreso. Anthropological Papers 27.

Cárdenas Valencia, Francisco de. *Relación historial eclesiástica de la provincia de Yucatán de la Nueva España, escrita en el año de 1639*. México: Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, 1937. Impreso.

Landa, Diego de. *Relación de las cosas de Yucatán*. Mérida: Porrúa, 1982. Impreso.

López de Cogolludo, Diego. *Historia de Yucatán*. 2 vols. México: Comisión de Historia; Gobierno del Estado, 1955. Impreso.

Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Madrid: Consejo de la Hispanidad, 1945. Impreso.

Relaciones histórico geográficas de la gobernación de Yucatán. Ed. Mercedes de la Garza. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983. Impreso.

La Revista de Mérida [Yucatán, México] 26 de febrero de 1874, 8 de noviembre de 1904. Impreso.

Sierra, Justo. "La iglesia de Jesús y antiguo colegio de San Javier". *Registro Yucateco [Mérida]* 3 (1846): 255-262. Impreso.

FUENTES SECUNDARIAS

Aguirre, Gonzalo. *El negro esclavo en la Nueva España. La formación colonial*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Instituto Nacional Indigenista, 1994. Impreso.

---. *La población negra de México: un estudio etnohistórico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990. Impreso.

Camba Ludlow, Úrsula. *Imaginario ambiguo, realidades contradictorias. Conductas y representaciones de los negros y mulatos novohispanos, siglos XVI y XVII*. México: El Colegio de México, 2008. Impreso.

- Campos, Melchor.** *Casta, feligresía y ciudadanía en Yucatán. Los afroestizos bajo el régimen constitucional español, 1750-1822.* Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 2006. Impreso.
- Carrillo y Ancona, Crescencio.** *El obispado de Yucatán: historia de su fundación y de sus obispos desde el siglo XVI hasta el XIX, seguida de las constituciones sinodales.* 2 vols. Mérida: Gobierno del Estado, 1978. Impreso.
- Chamberlain, Richard.** *Conquista y colonización de Yucatán (1528-1570).* México: Porrúa, 1982. Impreso.
- Chanfón Olmos, Carlos et al.** *Historia de la arquitectura y el urbanismo mexicanos.* 9 vols. México: Universidad Autónoma de México, 1997. Impreso.
- Chuchiak IV, John F.** "Forgotten Allies: The Origins and Roles of Native Mesoamerican Auxiliaries and Indios Conquistadores in the Conquest of Yucatán, 1526-1550". *Indian Conquistadors: Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerican.* Eds. Laura Matthew and Michel R. Oudijk. Oklahoma: Oklahoma University Press, 2007. 175-226. Impreso.
- . "The Sins of the Fathers: Franciscan Friars Parish Priests and the Sexual Conquest of the Yucatec Maya, 1542-1808". *Ethnohistory* 54.1 (2007): 69-127. Impreso.
- Civeira Taboada, Miguel.** *Yucatán visto por fray Alonso Ponce, 1588-1589.* Mérida: Universidad de Yucatán, 1977. Impreso.
- Cook, Sherburne y Woodrow Borah.** *Ensayos sobre la historia de la población. México y el Caribe.* 2 vols. México: Siglo XXI, 1998. Impreso.
- Cunill, Caroline.** *Los defensores de indios de Yucatán y el acceso de los mayas a la justicia colonial, 1540-1600.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012. Impreso.
- Espadas Medina, Aercel.** "Mérida sin M ni R. Sin mitos ni romanticismos de su fundación hasta su segunda modernización". *Cuadernos de Arquitectura de Yucatán.* Vol. 23. Ed. Raúl Ernesto Canto. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 2010. 7-33. Impreso.
- Espejo, Martha.** "Colonial Yucatan: Town and Region in the Seventeenth Century". Tesis doctoral. University of California, 1974. Impresa.
- Farris, Nancy.** *La sociedad maya bajo el dominio colonial.* Madrid: Alianza, 1992. Impreso.
- Fernández, Francisco y Genny Negroe.** "Grupos socioétnicos, espacios simbólicos. Unidad y diversidad en los siglos XVI y XVII". *Mérida. Miradas múltiples. Investigaciones de antropología social, arqueología e historia.* Eds. Francisco Fernández y José Fuentes. México: Cámara de Diputados, 2003. 37-50. Impreso.

- . *Una población perdida en la memoria: los africanos de Yucatán*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 1995. Impreso.
- Fernández, Justino, comp. *Catálogo de construcciones religiosas del estado de Yucatán*. 2 vols. México: Talleres Gráficos de la Nación, 1945. Impreso.
- Fernández Tejado, Isabel. *La comunidad indígena maya de Yucatán. Siglos XVI y XVII*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990. Impreso. Colección Científica 201.
- Gabbert Wolfgang. *Becoming Maya. Ethnicity and Social Inequality in Yucatan since 1500*. Tucson: The University of Arizona Press, 2004. Impreso.
- García Bernal, Manuela Cristina. *Campeche y el comercio atlántico yucateco (1561-1625)*. Campeche: Conaculta; Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006. Impreso.
- . *Población y encomienda en Yucatán bajo los Austrias*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1978. Impreso.
- González Muñoz, Victoria y Ana Isabel Martínez Ortega. *Cabildos y élites capitulares en Yucatán (dos estudios)*. Sevilla: Consejo Superior de Investigación Científica, 1989. Impreso.
- Lentz, Mark. “Criados, caciques y artesanos. Mayas urbanos de Yucatán a finales del siglo XVIII”. *Los indios y las ciudades en Nueva España*. Coord. Felipe Castro. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010. 217-236. Impreso.
- Málaga Núñez, Alejandro y Fredy Nina Vera. *Africanos en la ciudad blanca. La esclavitud en Arequipa colonial (1539-1600)*. Arequipa: Universidad Católica de Santa María, 2010. Impreso.
- Molina Solís, Juan Francisco. *Historia de Yucatán bajo la dominación española*. 3 vols. Mérida: Imprenta de La Lotería del Estado, 1910. Impreso.
- Navarrete, Federico. *Las relaciones inter-étnicas en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004. Impreso.
- Quezada, Sergio. *Historia de los pueblos indígenas de México. Los pies de la república. Los indios peninsulares 1550-1750*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Instituto Nacional Indigenista, 1997. Impreso.
- . *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*. México: El Colegio de México, 1993. Impreso.
- Restall, Matthew. “Black Conquistadors: Armed Africans in Early Spanish America”. *The Americas* 57.2 (2000): 171-205. Impreso.
- . *The Black Middle: Africans Mayas, Mayas and Spaniards in Colonial Yucatan*. Stanford: Stanford University Press, 2009. Impreso.

- . *The Maya World, Yucatec Culture and Society, 1550-1850*. Stanford: Stanford University Press, 1997. Impreso.
- . “Otrredad y ambigüedad: las percepciones que los españoles y los mayas tenían de los africanos en el Yucatán colonial”. *Revista Signos Históricos* 4 (2000): 15-37. Impreso.
- Rubio Mañé, Jorge Ignacio**. *Archivo de la historia de Yucatán, Campeche y Tabasco*. 2 vols. México: Imprenta Aldina, Robredo y Rosel, 1942. Impreso.
- . “Los barrios de Mérida”. *Mérida, monografías*. Comp. Fausto A. Hijuelos. México: Secretaría de Educación Pública, 1943. 117-119. Impreso.
- . *La casa de Montejo en Mérida de Yucatán*. México: Imprenta Universitaria, 1941. Impreso.
- . “Los primeros pobladores de Mérida de Yucatán”. Discurso de recepción del D. J. Ignacio Rubio Mañé. Academia Mexicana de la Historia, 1943. Web. Abril de 2013. Documento PDF.
- Scholes, France et al.** *Documentos para la historia de Yucatán*. 3 vols. Mérida: Compañía Tipográfica Yucateca, 1936. Impreso.
- Schwaller, Robert**. “Mulatas, Hija de Negro e India: Afro-Indigenous Mulatos in Early Colonial Mexico”. *Journal of Social History* 44.3 (2011): 889-914. Impreso.
- Tello, Lucía**. “Aproximación al tema integral histórico del crecimiento y evolución de la ciudad de Mérida durante el virreinato”. Tesis de doctorado en Arquitectura. Universidad Nacional Autónoma de México, 2001. Impresa.
- Victoria Ojeda, Jorge y Jorge Canto Alcocer**. *San Fernando Aké. Microhistoria de una comunidad afroamericana en Yucatán*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 2006. Impreso.
- Vinson, Ben**. “La categorización racial de los afromexicanos durante la época colonial: una revisión basada en la evidencia referente a las milicias”. *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*. T. 44. Ed. Josefina Zoraida Vásquez. México: Academia Mexicana de la Historia, 2001. 27-53. Impreso.
- Zabala, Pilar**. “La presencia africana en Yucatán. Siglos XVI y XVII”. *Orígenes de la sociedad campechana. Vida y muerte en la ciudad de Campeche durante los siglos XVI y XVII*. Eds. Vera Tiesler y Pilar Zabala. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 2012. 195-219. Impreso.