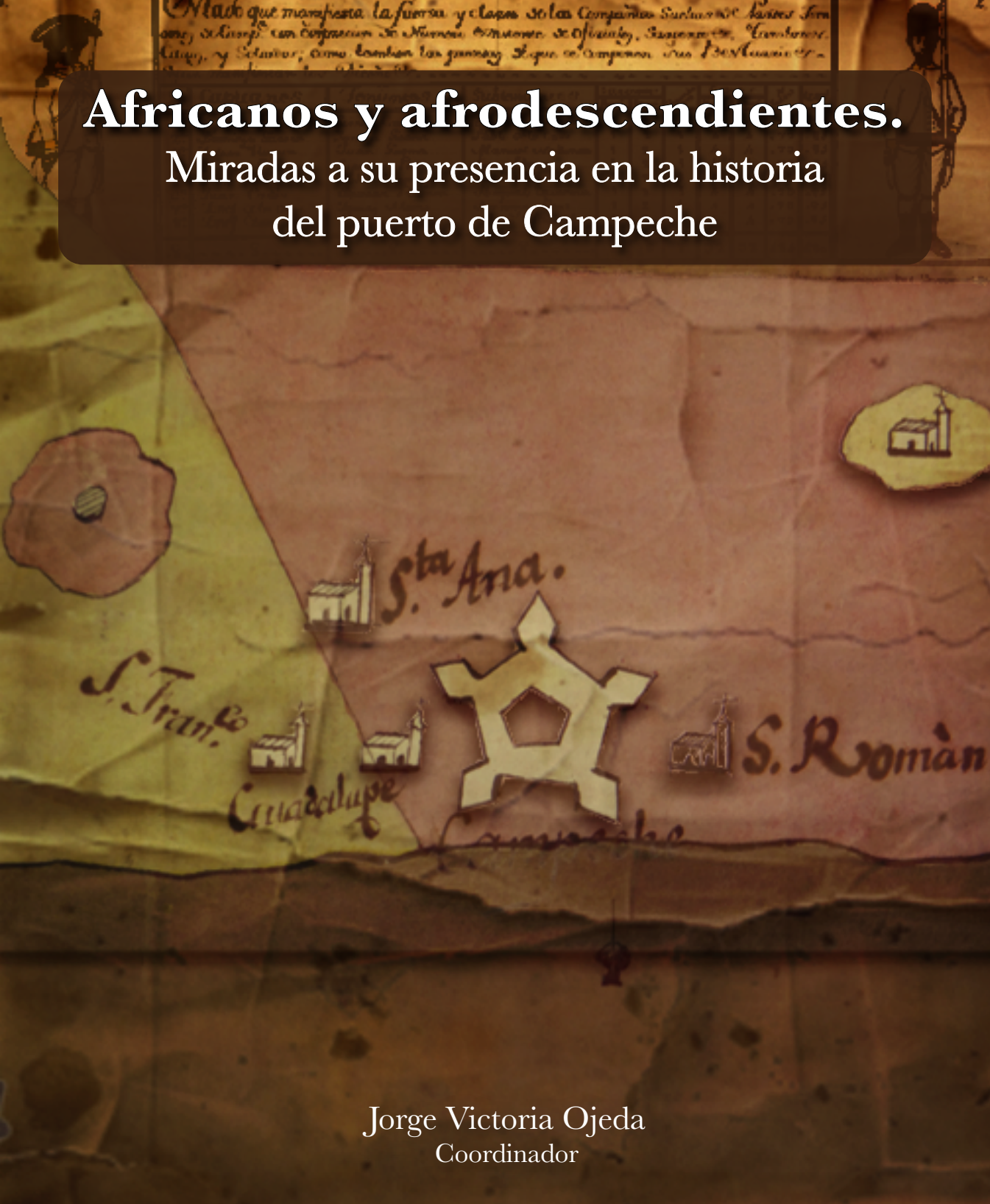
Africanos y afrodescendientes.

Miradas a su presencia en la historia del puerto de Campeche



Jorge Victoria Ojeda
Coordinador

Africanos y afrodescendientes.
Miradas a su presencia en la historia del puerto de Campeche

Jorge Victoria Ojeda
Coordinador

Calle 70

Africanos y afrodescendientes.
Miradas a su presencia en la historia del puerto de Campeche
Primera edición 2024

D.R. Jorge Victoria Ojeda

Ediciones de la Calle 70
Calle 70 núm. 574c x 77 y 79
Barrio de San Sebastián,
97000, Mérida, Yucatán, México.



RENIECYT

Diseño editorial y de portada: Rodolfo Canto Carrillo
Corrección de estilo y cuidado de la edición: Calle 70
Fotografía de portada: © AHAY. Expedientes. Arreglos parroquiales, 1760, vol. 1 Caja. 482.

ISBN: 978-607-69913-4-3

Esta investigación, arbitrada bajo el método "doble ciego" por especialistas en la materia, se privilegia con el aval de esta casa editorial.

"Proyecto Apoyado por el Fondo Sectorial de Investigación para la Educación"

Se autoriza la reproducción total o parcial de esta obra siempre que se cite la fuente.

Impreso y hecho en México.

ISBN 978-607-699-134-3
9 786076 991343

ÍNDICE

Presentación i
Jorge Victoria Ojed*a*

Capítulo 1 1

La llegada de africanos a Yucatán y su inserción en la sociedad

Pilar Zabala Aguirre

Capítulo 2 31

La iglesia del Santo Nombre de Jesús en Campeche. Notas para su historia

Jorge Victoria Ojeda

Capítulo 3 65

De amores, desventuras y consuelos temporales. Hechiceras de origen africano en el puerto de Campeche, siglo XVII

Carlos R. Gutiérrez Peraza

Capítulo 4 93

Indios y afrodescendientes. La ilegitimidad en las últimas décadas del siglo XVII en la villa de Campeche

Marlene Falla Carrillo

Capítulo 5 127

Abogados divinos para los negros de Campeche. Fray Luis de Piña y Mazo y la imposición de santos protectores en el bautismo, (1780-1795)

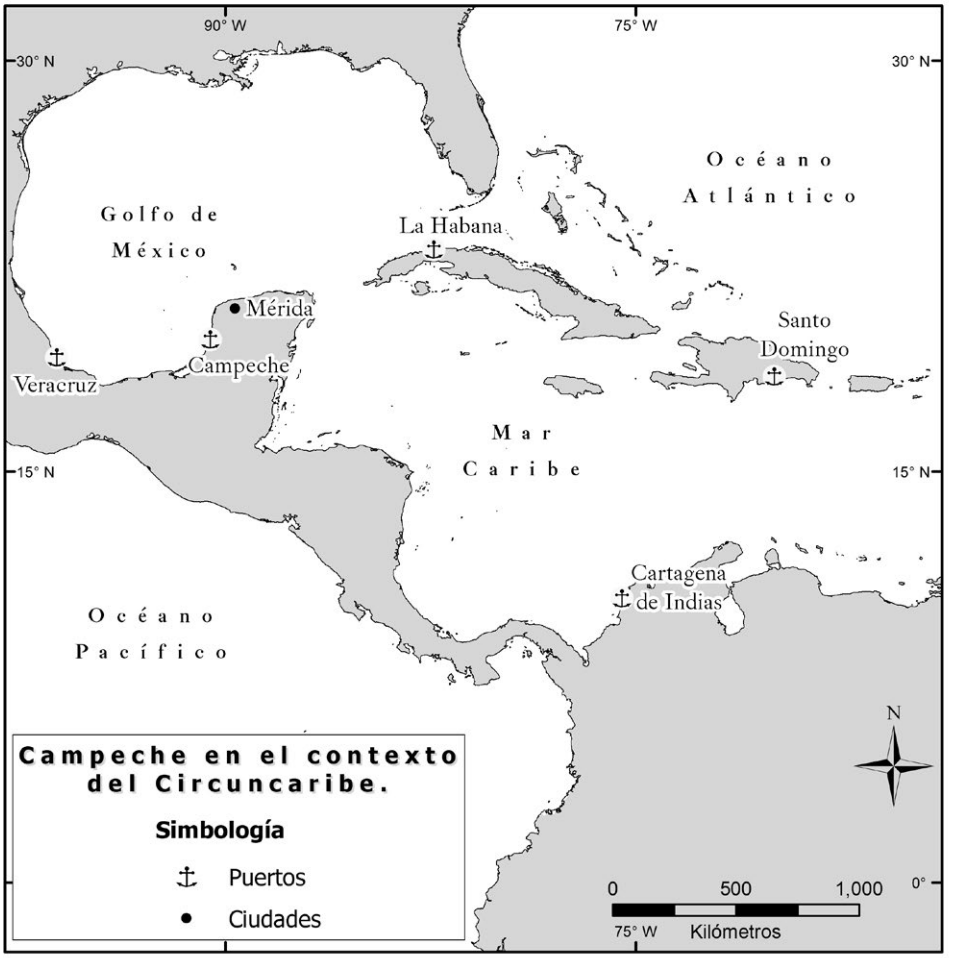
Víctor Hugo Medina Suárez

Capítulo 6 159

Milicias de pardos, morenos y mulatos en el sistema defensivo de Campeche, durante el periodo virreinal

Óscar Rodríguez Galicia

Lista de colaboradores 189



Mapa del Caribe, ubicando a Campeche en el contexto geográfico. Dibujo: Gabriela Arreola.

Introducción

Durante los siglos XVI al XIX el continente americano recibió millones de africanos en condición de esclavos, que diversas naciones europeas trasladaron hacia sus colonias en las islas del Caribe y tierra continental. La cantidad de personas que arribaron de manera forzada cambió la demografía y la sociología de las Américas, al grado de superar por cuatro la cantidad de inmigrantes europeos en 1820.[1] Según las estimaciones de *The Trans-Atlantic Slave Trade: A Database,* unos 12,332,000 africanos fueron embarcados rumbo a las Indias americanas.[2] Sin embargo, después del viaje y la baja por muertes producidas a bordo se estima que llegaron unos 10 millones y medio.[3]

La distribución espacial de aquella gente fue variada. Por ejemplo, según la opinión de Helg, Brasil fue la región colonial que más esclavos recibió de manera permanente entre 1561 y 1856, con un 46.2% de los 10,538,000 hombres, mujeres y niños africanos desembarcados en tierra firme del Nuevo Mundo. Las Antillas británicas, lo secundan con el 22% del total, la mitad de ellos enviados para Jamaica, desde donde se redistribuirían; el tercer sitio lo ocupan las Antillas francesas, con 10.6% (70% de ellos fueron llevados a la colonia de Saint-Domingue); el Caribe español con un 7.6% (sobre todo Cuba, y en menor proporción a Puerto Rico); y las Antillas holandesas y danesas con el 1.5%. La suma de esas proporciones señala que el Caribe insular recibió el 41.7% de los africanos esclavizados. El territorio continental recibió el 12.1% restante, excepto Brasil, de tal manera que los territorios españoles recibieron

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

el 4.6%; las Guyanas (holandesa, inglesa y francesa, aunque la primera en mayor proporción), acogieron el 3.8%; y el 3.7%, los territorios americanos de Gran Bretaña que en el futuro serían los Estados Unidos.[4]

Aunado a ese tráfico trasatlántico de esclavizados hay que considerar el comercio intercaribeño que se daba entre los diversos territorios. Borucki, Eltis y Wheat consideran que de 1520 a 1867 arribaron a la América española unos 560,000 esclavos procedentes de colonias de otras naciones en el Caribe por medio de ese comercio intercaribeño.[5]

Los africanos y sus descendientes contribuyeron al desarrollo de todas las actividades de tipo económico en las poblaciones donde estaban destinados en las Indias, desde el servicio doméstico, la plantación y la minería hasta el artesanado.[6] El territorio de la Nueva España no sería la excepción y a la par con los conquistadores llegaron para luchar junto con ellos, en el papel de agricultores, pero también de "mercancía" esclavizada.[7] En 1650, el virrey novohispano Luis Enríquez de Guzmán, siguiendo las instrucciones de una Real Cédula de cinco años antes, solicitó al soberano el envío a la Nueva España de 1,000 esclavos bozales "para labrar las minas, sementeras, ingenios de azúcar, y otros ministerios".[8]

Entre los territorios continentales de España y de su proporción de arribo, estas líneas tienen el propósito de señalar la presencia de gente de origen africano en la villa y posteriormente ciudad de Campeche, en la capitanía General de Yucatán, al sureste de la Nueva España a través de las centurias de vida colonial. La poca o nula importancia que los historiadores han concedido a los africanos y sus descendientes en la interpretación histórica del Yucatán colonial ha llevado a que la historia peninsular esté incompleta.[9] En ese tenor, a inicios del siglo XX Molina Solís escribió: "Por fortuna, entre esta población había pocos esclavos; la esclavitud no había prosperado en Yucatán, todas las tentativas de arraigarla en nuestro suelo, fracasaron por completo con gran contentamiento de la gente cuerda y pensadora".[10]

4 Helg, 2018, p. 24.
5 Borucki, Eltis y Wheat 2015, pp. 434, 438, 460.
6 Ngou-Mve, 1994, p. 150; Helg, 2018, p. 27.
7 Martínez, 2017, p. 61. Esta autora presenta una interesante historia antropológica de los africanos en México.
8 Carta del virrey Luis Enríquez de Guzmán, conde de Alba de Liste, 1650. AGI. México, 36, nº 57, imagen 9.
9 Restall, 2009, p. 285.
10 Molina Solís, 1913, pp. 491-492.

En el caso de San Francisco de Campeche, villa fundada por el español Francisco de Montejo, el Mozo, el 4 de octubre de 1540, la piratería que la asoló, las leyendas forjadas alrededor de esos facinerosos enemigos del rey y posteriormente los conflictos bélicos en el Caribe que hicieron que se fortificase como nunca antes, aunado al rico patrimonio arquitectónico de tipo defensivo que aún se conserva en la ciudad, y el comercio portuario que desarrolló durante un tiempo, sin duda han volcado el imaginario y el interés de investigación hacia estos temas de investigación. Ello, sin considerar que, junto con los españoles, otra gente arribó de manera forzada en el siglo XVI y también fue partícipe transfronterizo en todos los episodios del devenir campechano: los "negros",[11] apuntados con la denominación de "esclavos". A pesar de la omisión, en su propio sentir "Campeche […] al igual que Veracruz, se conformó como un puerto eminentemente caribeño en sus orígenes y en su formación social".[12]

Asociado con lo anterior ha contribuido la invisibilidad que tuvieron los afrodescendientes desde los tiempos posteriores a la Independencia de México y, en el caso del puerto en estudio, encontramos que la mayoría de los pobladores desconocían que en el pasado colonial y aún con posterioridad hubo población de ascendencia africana. Esto lleva a considerar que el mapa de Afrolatinoamérica[13] no es estático, puesto que va cambiando con el tiempo.[14]

Asimismo, lo que se ha escrito previamente sobre el tema en cuestión en Campeche no es mucho. Así, en el libro: *La población negra de México*, de Gonzalo Aguirre Beltrán, cuya primera edición data de 1946 (1986) se ofrecen las primeras notas en cuanto a la historia de la esclavitud en Campeche y la llegada de esclavizados a través de los asientos diversos. En 1981, Colin Palmer publicó su texto *Human Cargoes: The British Slave Trade to Spanish America 1700-1739*, donde señala el arribo forzado de esclavos a Campeche por medio del asiento inglés que comenzó en 1713; aunque en el puerto cam-

11 En este texto se utilizan las denominaciones señaladas en los documentos históricos, ello no implica ninguna carga racista o discriminatoria, sino metodológicamente nos sirve para diferencias las categoría o castas y su evolución durante los siglos de administración española en la región.

12 García de León, 2004, p. 123.

13 Para De la Fuente (2022), el concepto de Afrolatinoamérica 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 América* invisibiliza a África y a su legado por medio de los millones de personas esclavizadas que fueron conducidas al Nuevo Mundo.

14 De la Fuente, 2022.

pechano, por sus condiciones de no ser una factoría autorizada desde el inicio, ese comercio se realizó de manera oficial a partir de 1725 hasta 1739, cuando se finiquitó el asiento por causas de la guerra entre España e Inglaterra. El primer libro sobre el sitio fue *Negritud en Campeche*, de Brígido Redondo (1994), de vena artística y poética, quien hace una revisión de la presencia africana en la región campechana y el puerto, así como también aporta numerosos datos, muchos de ellos sin la cita correspondiente que oriente al lector acerca de su procedencia. Se trata de un texto interesante, pero hay que utilizarlo con reservas, por las dudas que despierta para los lectores que están más adentrados en el tema. En ese mismo año, Nicolás Ngou-Mve, en su libro: *El África bantú en la colonización de México (1595-1640)*, ofrece un apartado dedicado a Campeche, en el cual hace hincapié en que ese puerto fue un sitio destinado al tráfico clandestino de negros y aporta cifras de los introducidos y catalogados como legales por varios años; en 2002, Silvia Teresa Marcial Gutiérrez publica un texto corto denominado: *Los esclavos negros en Campeche y su influencia en las actividades económicas productivas y culturales*, en el cual pasa revista sobre la base de documentos de archivos locales, de la presencia de los afrodescendientes en la economía regional, sobre todo hacia fines del siglo XVIII e inicios del XIX.

En 2005, Melchor Campos publicó el libro: *Castas, feligresía y ciudadanía en Yucatán. Los afromestizos bajo el régimen constitucional español, 1750-1822*, en el cual aborda algunos tópicos, sobre todo de milicia y de no ciudadanía, teniendo a Campeche como escenario de la población de raíz africana. Por su parte, en 2009, Mathew Restall ofrece el libro: *The Black Middle: Africans Mayas, Mayas and Spaniards in Colonial Yucatan*. Al tratarse de un estudio tan amplio, su autor menciona al puerto en diversos aspectos –comercio, empleos, vigilancia, milicia–, sin embargo, ofrece un apartado en el cual se apoya en la información que posteriormente publicarían Vera Tiesler y Pilar Zabala, aunado a otros datos referentes a Campeche que el autor obtiene de los numerosos archivos consultados. En 2012, como resultado de los estudios multidisciplinarios llevados a cabo en el hallazgo arqueológico de la plaza de Campeche, Vera Tiesler y Pilar Zabala coordinaron el libro *Orígenes de la sociedad campechana. Vida y muerte en la ciudad de Campeche durante los siglos XVI y XVII*, con trabajos de diversos investigadores donde se expone la llegada de los africanos esclavizados, el reporte de las osamentas en el atrio de la primaria parroquia de la villa, sus formas de entierro, su

ancestría, edad, sexo, etcétera. El texto resulta de gran interés, dado que dibuja el panorama de la población africana en el Campeche temprano. Por último, en 2016, Mario Coyoc escribió la tesis denominada: *La trata negrera y la esclavitud en Yucatán: el proceso de compraventa de esclavos y el mestizaje, 1713-1829*, en la que menciona al puerto en cuestión y los matrimonios de la población afrodescendiente durante el siglo XVIII e inicios del siguiente, mostrando en un apartado la frecuencia de enlaces de las diversas calidades.

Grosso modo podemos decir que las investigaciones mencionadas son los trabajos que precedieron el desarrollo del proyecto "San Francisco de Campeche, 1727-1820. Una historia por contar", financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología CB (2017-2018- A1-S-25300)", bajo la responsabilidad técnica de quien suscribe y cuyos resultados son presentados en el presente texto.

La villa portuaria fundada en 1540 se localiza en la costa del golfo de México, en el occidente de la Península de Yucatán. Fue, durante parte de la vida colonial, el principal punto de comercio de la provincia con el mundo atlán¬tico e interregional.[15] A pesar de los altibajos a lo largo de la actividad comercial, no queda duda de que desde sus inicios ese puerto del golfo mexicano, y en sí toda la región yucateca, quedó integrado a un circuito de relaciones con el resto del Caribe insular y continental lo que facilitó el arribo de personas de ascendencia africana.

Ahora bien, al igual que otras ciudades-puerto del Caribe, Campeche requería de una población con cierto número y de diversos oficios: administradores, comerciantes, artesanos, porteros, vendedores de calle, jornaleros, y como servicio en casas.[16] Para García de León tenía una población más estable que Veracruz, e incluso desde fines del siglo XVII alcanzó un notable crecimiento, que para inicios de la centuria siguiente se advirtió en una mayor población fija y mejores edificaciones que el puerto jarocho.[17]

En Campeche, los hombres y mujeres en estado de esclavitud, junto con africanos libres, trabajaban como domésticos en los hogares y parroquias, conventos, iglesias y estancias. A la vez, los varones se desempeñaban como mayordomos, cocheros, tenderos, herreros, recolectores de tributos, en la

15 García Bernal, 2005, pp. 43-44.

16 Sobre los puertos del Caribe ver, Knight (2009, p. 40).

17 García de León, 2004, pp. 123-124.

construcción de obras, de caminos, de barcos u otras ocupaciones.[18] En el caso de este sitio, además de lo señalado, hay que tener en cuenta su carácter portuario, donde los esclavos o gente libre debieron de ser la fuerza de trabajo a utilizar en las faenas de carga y descarga de las embarcaciones, aunque también los encontramos en la defensa del sitio[19] y formando parte del personal de las naves corsarias por el lado del mar.[20]

A aquel puerto entraban esclavos requeridos en el sitio, en las zonas aledañas o incluso para un comercio regional, pero también se advierte su salida desde esa vía, principalmente, hacia Cuba. En primera instancia, la llegada de esclavos a la península yucateca se produjo por medio de licencias reales y, posteriormente, a través de los asientos.[21] En los períodos entre estos últimos se permitió la entrada a los dominios americanos de España en cantidades menores, de acuerdo con las demandas requeridas. En esos lapsos, la introducción de esclavos fluctuaba entre los cinco y los treinta individuos, y su procedencia estuvo ligada, preferentemente, a Cuba y Santo Domingo.[22]

En el caso de Campeche, pese a que supuestamente desde la segunda mitad del siglo XVII se autorizó el libre tráfico de esclavos,[23] no fue sino hasta el siglo siguiente, según datos cuantitativos, cuando pasaría a ser un puerto de introducción de esa mano de obra por medio del asiento inglés y, tiempo después, junto con Tabasco, la requeriría por los intentos de políticas de desarrollo agrícola de exportación similar al existente en otras áreas.[24]

La presencia de gente de raíz africana en Campeche

La llegada de esclavos a la península de Yucatán como fuerza de trabajo puede remontarse a 1533, cuando Francisco de Montejo, conquistador de la región, solicitó al soberano español la autorización de cien negros que le sirviesen como ayuda en la conquista del territorio.[25] El solicitante pidió al rey

18 Restall, 2009; Coyoc, 2016, pp. 109, 152.

19 Rodríguez, 2015.

20 Peña, 2024, pp. 29-37. Ver el capítulo I de ese libro donde se narran las peripecias del afrocampechano Manuel Jala.

21 González-Ripoll (2020, pp. 50-53), ofrece un panorama a nivel de las Indias y Zabala (2012) aterriza los datos en la región yucateca.

22 Serna, 2006, I, p. 448.

23 Zabala, 2012, pp. 204-205,

24 Serna, 2006, I, p. 451.

25 AGI, México, leg. 2999; Consulta del Consejo de Indias, 1533. AGI, Indiferente, 737, nº 31.

que la licencia aprobada se enviase a nombre de Juan de Montejo, su hermano, para que se encargase de adquirir esos esclavizados. El soberano liberó la autorización de compra de esclavos en la región de Cabo Verde o Guinea, con la condición de que el destino de ellos fuese Yucatán. Después de cinco meses, Juan Montejo reportaba haber adquirido solo treinta esclavos. Se desconoce si aquella gente fue utilizada para la pacificación del territorio yucateco o fue remitida al ingenio de caña de azúcar que el conquistador fomentó en Champotón, al sur de San Francisco de Campeche.[26]

Poco después, en el tercer intento de Montejo para el sometimiento de Yucatán –1540-1548–, algunos negros procedentes de la península ibérica estaban en compañía de los conquistadores.[27] Sobre este último aspecto, las personas de ascendencia africana que arribaron con los españoles en calidad de criadas o esclavizadas y que ayudaron a la conquista de lo que sería la Nueva España y otras partes de América, en algunos casos ganaron su libertad, entre otras prebendas, y se las conoció como "negros conquistadores".[28] En relación con ello, para Yucatán se tiene los casos de Sebastián Toral (1578)[29] y Juan Angola (1595).[30]

Aunque el número de negros y mulatos esclavos y libres para el primer siglo de vida de la villa de San Francisco es desconocido, para la región resulta notoria la presencia de algunos libertos por medio de una carta que el soberano le envió al gobernador de Yucatán Francisco Gijón, donde le ordenaba recoger tributo a esa población. En marzo de 1575, Gijón le responde que "se pondrá el cuidado y diligencia posible, aunque son tan pocos los negros y mulatos que hay horros en esta gobernación que no será […] por ser ellos pobrísimos por no haber granjerías en la tierra que ocupan".[31]

26 AGI, México, leg. 2999, citado en Zabala, 2012, p. 205.

27 Zabala, 2012.

28 Aguirre, 1984, p. 52. Ver por igual Restall, 2009.

29 Restall, 2009; Zabala, 2012.

30 Victoria, 2014.

31 AGI, México, leg. 359, r. 4, n 5, f. 3, De Francisco Gijón Gobernador. Marzo de 1575. El tributo se cobró hasta tiempo después, puesto que para 1577-1578 se tienen reportes de lo pagado en Campeche, Mérida y Valladolid. El cobro no se realizó en todo el territorio novohispano, sino que había excepciones. Restall presenta un cuadro del tributo anual pagado por los afrodescendientes libres, de 1581 a 1618, en Mérida, Campeche y Valladolid, y apunta que para el siglo XVIII ese cobro fue esporádico (Restall, 2009, p. 174).

Otro documento por el cual son notorios los africanos y sus descendientes en aquella región, lo ofrece en 1552-1553 Tomás López Medel, visitador de la Audiencia de Guatemala. En una carta 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".[32] Así pues, esta y siguientes disposiciones similares, denotan que los negros y sus castas eran un asunto pendiente para las autoridades debido a su presencia, crecimiento numérico y movilidad.

A pesar de la pobreza de la tierra peninsular en minas y géneros a explotar, la presencia de gente africana en la provincia de Yucatán responde, por una parte, a las necesidades económicas –esclavitud doméstica, capataces de fincas, etcétera– sociales –prestigio– de los colonos que veían en la esclavitud la vía para satisfacerlas, y por otra, por los beneficios económicos que rendía ese rentable negocio, tanto para los traficantes –de manera legal o ilegal–, y para la Corona hispana que recogía las tasaciones correspondientes por la venta cuando era ocasión, al menos hasta antes del asiento inglés.[33]

Los "otros" en el asentamiento. De mediados a fines del siglo XVI

A manera de resumen de la presencia de inmigración de raíz africana en el puerto campechano, se presentan a continuación las menciones de su estancia en el sitio con la finalidad de que el lector se forme una idea de que desde tiempos tempranos estuvo allí a la par con los conquistadores. La villa de Campeche tuvo una importancia primaria por ser el foco de irradiación de la conquista peninsular y por su situación costera. Poco tiempo después fue desplazada a un segundo término al no contar con una importante población indígena que sustentase las encomiendas de los conquistadores y colonos. Su condición portuaria sería entonces la que aseguraría su pervivencia y desarrollo con un comercio atlántico e interregional, en períodos de tiempo.[34]

La presencia temprana de negros en ese puerto, los "otros" que llegaron de ultramar, se evidencia de manera física en los hallazgos provenien-

32 López, 1996, II, pp. 100-101; AGI, Contaduría, leg. 427, fs. 295-295v.
33 Zabala, 2012, p. 217.
34 García, 2006, p. 43.

tes de las excavaciones arqueológicas de la primera iglesia erigida en esa población,[35] la cual administraba a españoles, negros, mestizos, mulatos e indígenas.[36] Los trabajos realizados develaron en los vestigios de esa iglesia la existencia de un camposanto multiétnico en funcionamiento durante los siglos XVI y XVII, con restos esqueléticos de hombres y mujeres, algunos con elementos culturales identificados como procedentes del África. En ese sitio se encontraron restos óseos de 16 individuos cuyo origen se supone africano, con un promedio del 50% entre hombres y mujeres, y cuyas edades oscilaban entre los 10 y los 40 años.[37] A pesar de escribir este apartado en lo correspondiente al siglo XVI, no se sabe en qué momento de la vida de utilidad de ese cementerio (siglos XVI y XVII) se realizaron los entierros, pero seguramente debieron de iniciarse en la primera centuria.

La presencia de esa gente, quizás en calidad de sirvientes o esclavos, puede responder a su traspaso desde La Habana por los primeros vecinos de Campeche, previa solicitud al rey de su pase o licencia al nuevo asentamiento en compañía de sus esclavos domésticos. Tampoco hay que descartar que fuesen parte de la gente de la conquista.[38]

El testimonio anterior indica que desde la península ibérica o de las islas del Caribe, los españoles trasladaron a africanos a Campeche; sin embargo, el movimiento pendular de esa gente, aunque más decantado por un sentido, también se produjo a la inversa. De tal manera, existe información de 1568 que avala que desde Campeche se enviaron esclavos a Cuba, los cuales fueron señalados, por su punto de partida, como "negros Campeche".[39] Un caso en concreto se tiene hacia 1543, cuando una embarcación arribó con ropa y otros bastimentos y, ante la falta de dinero de los vecinos de Campeche, la transacción se llevó a cabo con el trueque de esclavos que se otorgaron a los comerciantes.[40]

Con relación a ello, en Cuba se detecta un comercio esclavista desde el siglo XVI, y que siguió en la centuria siguiente procedente de otras regiones "como

35 Tiesler y Zabala, 2012.

36 Cárdenas, 1937, p. 90.

37 Tiesler y Oliva, 2012.

38 Redondo, 1994, p. 74; Zabala, 2012, p. 201.

39 Redondo, 1994, pp. 75-76. El traslado de prisioneros indígenas de la Nueva España hacia Cuba también fue de sumo interés, al caso ver, Venegas y Valdés (2013). En el caso de mayas en La Habana y del barrio "Campecheuelo", consultar Bojórquez (1991, pp. 13-25).

40 Chamberlain, 1974, pp. 286-287.

Barbados, Campeche, Cartagena, Curazao, Florida, Honduras, Jamaica, Maracaibo, Martinica, Nueva España, Panamá y Santo Domingo.[41]

En 1555, arribó a Campeche el oidor Diego de Santillán quien llevaba consigo la autorización real para el libre tráfico de esclavos en la región.[42] Aunque, en el resto de la centuria y décadas del siglo siguiente la llegada de los esclavos y sirvientes negros se produjo por medio de licencias a particulares y autoridades que se trasladaban al puerto.[43] Por su parte, Zabala presenta un listado de licencias otorgadas en el lapso entre 1551 hasta 1596, concedidas a gobernadores, obispos, contadores, tesoreros, licenciados y militares, quienes arribaron a la región a través del puerto campechano. El promedio de gente acompañante introducida fue de tres personas.[44]

En julio de 1599, ingresaron a Veracruz cuatro embarcaciones con negros provenientes de Guinea, con 200, 150, 150 y 165 piezas, respectivamente, como parte del asiento del portugués Pedro Gómez Reynel. Se menciona que una de ellas salió de ruta y llegó a Campeche donde vendió numerosos negros, a pesar de la prohibición existente para ello.[45] A la vista de datos posteriores se sabe que esa venta fue considerada legal, dado que se pagaron las tasaciones en Veracruz.[46]

La vinculación de Campeche con otros puntos novohispanos hizo a la vez que se trasladasen esclavos de un lugar a otro, como en el caso suscitado en 1567, cuando el rey ordenó se llevase desde Veracruz a aquella villa doce negros para trabajar la cal que se necesitaba para las obras del primer puerto, puesto que se había ordenad o que en dicha labor no se empleasen indígenas.[47]

En el ocaso de la centuria, un supuesto descontento de los trasladados a la fuerza cobró ímpetu, y se dio una fuga de esclavos en Campeche, recogida en un documento de 1599.[48] Lamentablemente no tenemos mayores precisiones en relación con el hecho.

41 Guanche, 2005, p. 243.
42 Redondo, 1994, p. 353.
43 Zabala, 2012, p. 205.
44 Zabala, 2012, p. 206.
45 Aguirre, 1984, p. 40.
46 Vila, 2014, p. 267; Ngou.Mvo, 1994, pp. 150-151.
47 Zabala, 2012, p. 210.
48 AGN, Jesuitas, v. II-27. C. 1. Documento sobre fuga de esclavos en Campeche. No fue posible hallar el texto completo, únicamente la portada con el título y asunto indicado.

A pesar de la ausencia de información en cuanto al arribo y cantidades, las menciones de las autoridades referentes a los negros y sus mixturas según las medidas dictadas hacen obvia su presencia en Yucatán, con ingresos probables desde Campeche, sin dejar de considerar otros puntos de la costa peninsular.

En referencia a ese grupo social, la documentación colonial de la región únicamente registra cinco categorías para designar a los señalados "de color": negro, mulato, moreno, pardo y chino. En términos de las clasificaciones eruditas, los mulatos son producto de la unión de blanco y negra, aunque su aparición temprana en los registros yucatecos da pie a pensar que pudieron ser producto de una mezcla diferente a la vez; los pardos, de negro con india, y los chinos, de pardo e india. El término moreno parece ser un eufemismo hacia los negros.[49]

La presencia afro en el siglo XVII campechano

Se dice que en las primeras cuatro décadas de la centuria fueron vendidos en esa villa aproximadamente unos 160 negros provenientes de Veracruz, desde donde llegaba la mercancía del asiento del portugués Pedro Gómez Reynel, que se inició en 1595. Esa venta fue considerada legal por el posterior pago arancelario en el puerto veracruzano.[50]

Para Antochiw, en la villa, los africanos ocupaban los predios detrás de las manzanas de los españoles, donde cosechaban frutos y hortalizas para el consumo de los vecinos, a quienes prestaban también diversos tipos de servicios domésticos. Asimismo, había un número creciente de mulatos y negros libres, que posteriormente servirían en la guarnición del fuerte de San Benito.[51] Esta última idea deriva de lo indicado en un plano de 1663, donde en la parte superior, a la izquierda del observador se muestran casas de paja y se apunta la palabra "mulatos", quizá como indicio de que ese sector era ocupado por aquella gente.[52] No obstante, en el primer siglo de vida de la villa, al igual que en Mérida,[53] los esclavos y alguna gente de color, libre y al servicio de alguna persona, residía en la parte trasera de los solares de los españoles. Los esclavos

49 Aguirre, 1989; Fernández y Negros, 1995, pp. 15,32.
50 Vila, 1977, p. 267; Ngou-Mvo, 1994, pp. 150-151.
51 Antochiw, 2012, p. 49.
52 AGI, MP. México, 60, Plano de Campeche remitido por el gobernador Juan Francisco de Esquivel en 1663.
53 Victoria, 2014.

del rey, constructores de las fortificaciones entre otras obras, debieron ser los residentes del área señalada en el mapa de 1663.

Además de la mencionada iglesia procedente del siglo anterior donde se continuaba enterrando a los diversos grupos sociales de la villa, Antochiw apunta que la gente de los barrios, incluidos los negros, mulatos y pardos, recibían sepultura en sus respectivos cementerios, en referencia a San Román, Guadalupe y San Francisco. Asimismo, la iglesia del Santo Nombre de Jesús continuaba administrando a la gente de ascendencia africana.[54]

En continuidad con tema del arribo de gente esclavizada, entre 1632 a 1634 se introdujeron a la villa campechana, de manera legal, al menos 17 esclavos, 8 masculinos y 9 femeninos, de acuerdo a las partidas existentes.[55]

Hacia 1674 el contrato de los asentistas Antonio García y Sebastián Silíceo, que llevaba "mercancía humana" a Cartagena y Veracruz, amplió su derrotero a Portobelo, Honduras, Campeche, La Habana, Puerto Rico, Santo Domingo, Trinidad, Margarita, Cumaná, Caracas y La Guayra, Maracaibo, Río del Hacha y Santa Marta. La introducción total debía llegar a la suma de 4 000 esclavos por año, especificando que 700 de ellos, al menos, debían ser remitidos a Veracruz, Honduras, Campeche y La Habana.[56] No obstante, no se obtuvieron datos de su llegada al puerto yucateco.

La compraventa local también señala visos de la existencia de gente esclavizada. Por ejemplo, la negra Josepha, criolla de Santo Domingo, fue vendida y adquirida en Campeche en 1689 por el sargento mayor y regidor Diego García de la Gala.[57]

Aunque presumiblemente introducidos por Veracruz, africanos algunos y criollos otros, la población de color de Campeche aumentó al año siguiente, puesto que desde la capital novohispana se remitieron a la villa 900 personas para destinarlas a la lucha contra los piratas establecidos en la Laguna de Términos y para la construcción de las defensas, "seguramente una gran mayoría de ellos eran negros", sea de los llamados pardos en el primer caso y de esclavos del rey en el segundo.[58]

54 Rocher, 2005, pp.14-15; Antochiw, 2012, p. 34.

55 AGI, Contaduría, leg. 914, citado por Zabala, 2012, p. 208.

56 Zabala, 2012, pp. 201, 210; Luxán y Luxán, 2016, p. 6.

57 AGEY, Notarial. Libro de protocolos del escribano público Juan Alonso Baeza (1689-1693). Mérida, 27 de marzo de 1689, fs. 15v-16v.

58 Redondo, 1994, p. 126.

Tal como sucedería también en tiempos posteriores, la presencia de la gente de origen africano es probada para Campeche por medio de las denuncias ante la Inquisición por diversos actos, ciertos o no, de hechicería, brujería y demás asuntos perseguidos por esa institución.[59]

Entre 1596 y 1640 se notifica la llegada legal de 293 esclavizados al puerto yucateco, pero a su vez los que fueron trasladados de manera clandestina, es probable que hayan sido más numerosos.[60]

Cabe recordar, para cerrar esa centuria, que la historia local también recoge el hecho de que varios afrodescendientes se unieron a los piratas invasores y siguieron con aquellos sus tropelías por el mar.[61]

El arribo de esclavizados a Campeche en el siglo XVIII. El asiento inglés

Un asunto de importancia para la política de introducción de esclavos a Campeche fue la factoría o asiento inglés que existió en ese puerto, desde 1725 hasta 1739, como parte de la residencia de negros de Inglaterra que se estipuló fuese entre 1713 a 1743.[62]

La compañía inglesa Sea South Company eligió los sitios para establecer las factorías y se acordó que estuvieran en: 1) Buenos Aires, desde allí se distribuiría la "mercancía" por el Río de la Plata a Chile y Potosí; 2) Cartagena, además del mercado local se proveería de esclavizados a la industria minera del norte de Sudamérica; 3) Panamá y Portobelo, consideradas una sola, abastecerían el mercado del Perú; 4) Veracruz serviría para la demanda de la Nueva España; 5) La Habana, y 6) Santiago de Cuba que se utilizaría para abastecer los requerimientos de mano de obra en las plantaciones de caña de azúcar en aquella isla.[63]

59 Por ejemplo: 1612. AGN, Inquisición, v. 297, exp. 5, f. 13; 1627. AGN, Inquisición, v. 92, f. 243; 1659. AGN, Inquisición, v. 443, exp. 6, fs. 491-503. Ver Capítulo 4 de esta obra.

60 Ngou-Mve 1994, pp. 150-152.

61 Álvarez, 2020, p. 12.

62 El asiento sería por 30 años, de 1713 a 1743, AGN, Reales Cédulas, vol. 36, exp. 12. Sin embargo, en 1739 se rompió el tratado por problemas entre las dos coronas, lo que los llevó a la guerra (Serna, 2006, p. 444). Los nombres de don David Campbell y don Guillermo Orem, factores del Real Asiento de Negros que residen en la villa de Campeche aparecen en los protocolos notariales en los contratos de compraventa de esclavos en 1732, AGEY, Notarial, libro 1729-1734, fs.284-284v. Para conocer más sobre esta factoría en particular, ver Victoria (2024).

63 Palmer 1981, p. 10; Donoso 2010, p. 167.

Después de la elección de los sitios oficiales que tendrían factoría para el envío y venta de esclavos, la Sea South Company decidió que la costa de Barlovento (definida en términos generales como Caracas, Santa Marta, Río de Hacha, Trinidad, Maracaibo, Santo Domingo, Puerto Rico y las costas entre Nicaragua y Campeche, ninguno de ellos escogido como factoría), se abastecerían de esclavizados a través del comercio autorizado.[64] En consecuencia, en algunas zonas del Caribe la Compañía subarrendó la trata de los esclavos, como Caracas y Campeche, entre otras, aunque solo la segunda prosiguió con cierta "oficialidad".[65]

En cuanto al número de esclavos introducidos de manera legal a Hispanoamérica durante 1713 y 1739, las opiniones son variadas, tanto en lo general como en lo particular. Palmer opina que fueron 74,760 esclavizados los que arribaron a la América hispana, correspondiendo a Campeche, de 1725 a 1739, tiempo de existencia de la factoría subarrendada en ese puerto, 805 esclavos (unos 54.6 por año), y que algunos de ellos fueron trasladados a Guatemala y otros sitios de la entonces Nueva España (Tabla 1).[66] Por su parte, para Sorsby, la introducción total del asiento a las factorías fue de 63,000 esclavos, y destinados al puerto campechano entre 1726 a 1739, fue de unos 668 individuos (45 por año, aproximadamente) (Tabla 1),[67] lo que arroja 137 esclavizados menos que el primer autor, aunque con menos años considerados. Hay que tener en cuenta que en ambos recuentos no se incluyen los introducidos de contrabando, que debieron ser de unos 60 esclavos por año (1725-1739), o sea una cantidad superior a las señaladas de manera lícita: 900 esclavos, según apunta Restall.[68] La comparación entre las dos cantidades indica que entre 1734 y 1735 se produjo la mayor introducción, así como en 1738 y 1739, años que Palmer incluye. Lo anterior indica que este último, quien considera más años y en consecuencia más esclavizados introducidos, tiene, de acuerdo a sus pesquisas en los archivos, mayor acercamiento a la cifra que debió recibir el puerto campechano. Es probable que la cifra exacta quizá nunca se sepa porque la documentación sobre el asiento, y por lo subarrendado de la factoría

64 Palmer 1981, p. 73.
65 Donoso 2010, pp. 566-567, 575.
66 Palmer, 1981, pp. 104-105, 109-110.
67 Sorsby, 1975, pp. 421-422.
68 Restall, 2009, p. 20. Se añade en la Tabla 1 lo señalado por Restall, únicamente a modo complementario.

campechana, está ausente, debido a la mala administración e intentos de poco o nulo registro por parte de los ingleses.[69]

Sin embargo, si a la cifra ofrecida se le adiciona la cantidad de 900 esclavos introducidos de manera ilegal que señala Restall, la suma asciende a 1,705 individuos, una media de 121 esclavos al año, asunto que induce a pensar en el comercio local y sus características para destino de esa mercancía ante la inexistencia de plantaciones o minas, y de su traslado a otras regiones circunvecinas a la provincia.

Tabla 1. Cifras de naves y esclavizados legales e ilegales con destino a Campeche 1725-1739

Año de arribo	Navios Palmer	Esclavizados Palmer	Navios Sorsby	Esclavizados Sorsby	Navios slavevoyages.org	Esclavizados slavevoyages.org	Cálculos de esclavizados ilegales Restall
1725	2	41	-	-	-	-	60
1726	1	27	-	46	2	46	60
1727-1729	-	-	-	-	-	-	180
1730	3	60	-	-	-	-	60
1731	4	75	5	95	5	95	60
1732	4	73	3	60	3	60	60
1733	1	12	1	12	1	12	60
1734	2	150	2	120	4	200	60
1735	2	150	6	300	7	265	60
1736	-	-	1	35	-	-	60
1737	1	17	-	-	-	-	60
1738	1	100	-	-	-	-	60
1739	1	100	-	-	-	-	60
TOTAL	22	805	18	668	22	678	900

Fuente: Palmer ,1981, p. 109; Sorsby, 1975, pp. 409, 421-422, *Trans-Atlantic Slave Database*, y Restall, 2009, p. 20. Como datos comparativos con los dos primeros autores se anotan las cifras existentes en la base de datos denominada Trans-Atlantic Slave.

69 Victoria, 2024.

A pesar de que se señala que Campeche era importante para el abastecimiento de la mano de obra esclavizada en la península de Yucatán, Tabasco y Chiapas, los datos apuntan que se introdujo únicamente un aproximado de poco más de ocho centenas de esclavos de manera legal en el lapso de 1725 a 1739. Esa baja proporción comparada con otras factorías es indicadora de que el mercado estaba limitado por el crecimiento demográfico de la casta libre y de los indígenas mayas.[70]

El menor número de esclavizados introducidos por viaje en alguna factoría tuvo lugar en Campeche, donde arribó un promedio de 31.1 de gente de raza negra en cada barco señalado. La región que tuvo un promedio similar fue la de Santiago de Cuba con una media de 33.87 esclavizados, o de alrededor de 34.17 como media, dado que la mayoría de los esclavos introducidos en Cuba fue por la factoría de La Habana.[71]

La información existente acerca de los esclavizados llegados al puerto peninsular y revendidos con posterioridad en Mérida, la capital provincial, señala que en 1732 don Juan Barahona, de Campeche, vendió a don Nicolás Ignacio Patiño, de Mérida, una negra de 13 o 14 años de edad;[72] el capitán Francisco Plácido Ortiz, de la artillería del puerto, 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, por 300 pesos;[73] Jerónimo González, de Mérida, vendió al capitán Rodrigo Chacón una negra esclava de 12 años llamada María Gertrudis, la cual compró a Campbell y Oremen, en diciembre de 1732.[74] y doña Luisa García, vecina de aquella ciudad, traspasó a doña Catalina de la Fuente Díaz, vecina también de la capital, a la esclava negra Isabel, de 19 años, marcada en la espalda derecha con el sello de los ingleses, que compró a esos factores en Campeche, el 22 de diciembre de 1734.[75] La edad mínima de la mercancía

70 Palmer 1981, p. 109; García de León 2011, p. 702.

71 Sorsby, 1975, p. 375.

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

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

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

75 AGEY, Notarial, Libro 57 (Recuperado), 1729-1734, fs. 284-284v, Libro de Protocolos del escribano

humana en esos registros fue de 12 años y la máxima de 19 años, con lo cual los cargamentos incluían gente joven, y quizá los mayores, con más aptitudes y fuerza, se destinaban a otras labores, alejados de la servidumbre doméstica de la Mérida encomendera.

Asimismo, esa circulación también fue a la inversa, de Mérida hacia Campeche. Solo señalamos uno de tantos casos suscitados. En él, Juan Tomás Caballero, chantre de la catedral y vecino de Mérida, vendió a Mauricio Maguier, vecino de la villa de Campeche, al negro esclavo Juan Manuel, de 22 años.[76]

La presencia de africanos en el puerto hizo que Campeche fuese, a mitad del siglo XVIII, la localidad que contase con mayor número de personas de ese origen en la península. Hacia 1766 los visitadores reales Juan Antonio Valera y Francisco de Corres, basados en la información que el entonces gobernador Cristóbal de Zayas les ofreció, señalaban: "Que en la villa y puerto de Campeche [debió ser el recinto y los barrios] se hallaba la gente más activa y rica con muy 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. Que era la población que más negros y mulatos tenía en la provincia".[77] Las cifras indican que el 47% de los que ahí vivían eran de ascendencia española, el 61% mestizo, el 23% de raíz africana, y el 6.1% indígena.

El dato anterior resulta de interés, puesto que para el puerto de Veracruz, en 1791, se reportaba una población total de 3,953 habitantes, de los cuales eran afrodescendientes y africanos (pardos, negros, morenos, mulatos y chinos) 1,001 de ellos, o sea, un 25.32%.[78] A su vez, en Acapulco, para mediados del siglo XVIII se habla de una población de 2,814 personas, de origen africano 1,000 de ellas, con un porcentaje de 35.53%, mientras que para finales del siglo e inicios de la centuria decimonónica la población total de Acapulco alcanzó las 7,099 personas con 5,679 de gente afrodescendiente, o sea, un

real y público Mathías Montero (1729-1734). Marzo 14 de 1732.

76 AGEY, Notarial. Libro de protocolos del escribano Francisco Antonio Savido (sic) (1738-1743), Mérida, 7 de diciembre de 1739 (ff. 346-348).

77 Rubio, 1975, p. 38.

78 Alcántara, 2002, p. 188. Recordemos que García de León (2024, pp. 123-124) señala que Campeche tenía más población permanente (blanca) que Veracruz, a lo que hay que considerar que en Veracruz la mayoría de los reportados era de origen africano.

79.99%.[79] Las cifras señaladas apuntan que Campeche, a pesar del asombro del gobernador Zayas sobre la presencia de gente de origen africano en el puerto yucateco, no era de tanta cuantía como en los otros puertos novohispanos de importancia y que fungieron, además, como puntos de introducción legal de esclavizados para que luego fuesen conducidos a otras regiones tierra adentro. En tal caso, cabe recordar que las regiones con mayor presencia de aquella población 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.[80] No obstante, aquello no resta importancia al puerto peninsular en el ámbito regional y novohispano.

Por otra parte, a partir de 1770 se producen las libertades carolinas de comercio libre para Campeche, y se inaugura la gran época comercial para el puerto.[81] Conforme se acercaba el final del siglo XVIII, los puertos de Campeche y Tabasco fueron cobrando más importancia en la actividad negrera, debido a que las autoridades y empresarios buscaban la creación de una agricultura de exportación semejante a la que se realizaba en Veracruz y en otras islas de Barlovento.[82] En la medida en que Campeche fue integrándose a la red comercial y marítima de los puertos hispanos en el golfo-Caribe desde el siglo anterior, los africanos fueron involucrados económica y socialmente dentro de los nuevos requerimientos.

Como en la anterior centuria, la presencia de gente de ascendencia africana, denominada de diversas maneras según sus calidades, también fue notoria en Campeche a través de otros oficios o conductas consideradas prohibidas. Tal es el caso de numerosos hombres y mujeres de procedencia africana que fueron aprehendidos, acusados o difamados ante la Inquisición por brujos, hechiceros, de blasfemia o poligamia.[83]

En el ocaso de la centuria, un nuevo contingente de gente de color hizo su arribo a la ciudad y puerto de Campeche, pero en ese caso se trataba de libres por el uso de las armas. En enero de 1796 fueron remitidos desde Cuba 115

79 Pavía, 2019, p. 47.

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

81 Pérez, 1978, p. 67; AGN, Correspondencia de virreyes, v. 13, 2ª serie, fs. 565-566v. 1770-X-26. Campeche. El virrey de la Nueva España comunica a don Julián de Arriaga, la cédula en que su Majestad extiende a la provincia de Campeche, la gracia del libre comercio

82 Serna, 2006, pp. 451-452.

83 Por ejemplo, ver: Gutiérrez (2021); AGN, Inquisición, v. 1057, exp. 9, fs. 311-314; AGN, Inquisición, v. 978, exp. 11, fs. 59-188, entre otras actas.

individuos, hombres y mujeres, de las tropas negras auxiliares de Santo Domingo. A pesar de que las autoridades cubanas pensaron en el puerto como destino, las de Yucatán no consideraron prudente su permanencia en el sitio por provenir de un conflicto bélico de grandes dimensiones y, en consecuencia, se las remitió al oriente de la península.[84] La presencia de numerosos esclavos en el puerto resultó una ocasión propicia para evacuarlos, como medida preventiva de las autoridades ante posibles contagios de libertad por medio de las armas.[85]

El oscilante movimiento comercial de gente entre Cuba-Campeche-Cuba es notorio en los datos procedentes de 1790, cuando don Diego de Mérida condujo de La Habana al puerto yucateco 17 negras bozales, sin duda para su venta, por las que pagó 153 pesos por derechos de alcabalas.[86]

De las últimas dos décadas de finales del siglo XVIII se obtuvo para Campeche ventas e hipotecas de esclavos por parte de sus dueños, lo que denota su presencia en aquellos años. En la ciudad fluctuaban entre una o dos piezas las que se ofertaban o hipotecaban,[87] pero en el campo la suma se elevaba. Así, don Jerónimo Higinio de Arabes, vecino de Campeche, en 1775, hipotecó su estancia Kanisté, incluyendo 30 piezas de esclavos.[88]

Un importante rubro para ilustrar la presencia de gente libre de apariencia africana es por uso el de las armas. De los afrodescendientes enlistados en la milicia de Campeche los números son variables: para 1736 se reportaba una compañía de pardos con 238 individuos; hacia 1768 se cuentan compañías de fusileros pardos y de morenos libres, con un aproximado de 693 elementos, y para 1772 la cantidad había ascendido a 756 hombres.[89]

---

84 AGEY, Fondo Colonial, Ramo Militar, vol.1. exp.13. De la Comandancia Militar de Tizimín, sobre el destacamento de Río Lagartos y el establecimiento de negros San Fernando. San Fernando a 13 de abril de 1798.

85 Al caso de la tropa de procedencia de ese grupo y su participación en la guerra franco-hispana en La Española, ver Victoria (2011). Cabe señalar que, en mayo de 1809, Pablo Mercurio, brigadier de las tropas de negros de Santo Domingo existentes en Cádiz (32 personas, entre hombres y mujeres) solicitó se les destinase de nuevo a América, preferentemente a Campeche "donde por sus relaciones, enlaces y temperamento pueden gozar de la salud que aquí van perdiendo", Control de Juntas Territoriales de Cádiz (1809), AHN, Estado 62, G, N.219-N.221 (imágenes 128-136).

86 AGN, Alcabalas, vol.182, expo. 18, fs. 197-210.

87 AGEC, Fondo Gobernación, Sección Registro Público de la Propiedad y del Comercio, Serie Hipotecas y becerros, Caja 1, vol. 2, fs. 44, 106; vol. 3. f. 66v; vol. 5, f. 125v, en Marcial (2002).

88 AGEC, Fondo Gobernación, Sección Registro Público de la Propiedad y del Comercio, Serie Hipotecas y becerros, Caja 1, vol. 2, f. 1, en Marcial (2002).

89 Rodríguez, 2016, p. 128.

Por mar, y embarcados en las naves corsarias para la defensa, también es posible encontrar gente de origen africano como fue el caso del campechano Manuel Jara.[90]

Entre 1779 y 1780 se llevó a cabo en Mérida una almoneda de esclavos capturados a los ingleses de Walix; de esa venta algunos residentes y conocidos comerciantes de Campeche aprovecharon para hacerse de esclavos. Por ejemplo, Miguel Lanz, uno y Antonio Estrada seis, al igual que Baltazar Barreyro. Al trasladarse la venta a Campeche, en ese puerto tres compradores adquirieron un esclavo cada uno.[91]

Después de esa venta que trasladó dieciséis esclavizados a Campeche, desde 1782 a 1795 los registros de bautizos indican que ese sacramento fue aplicado a 387 personas, incluidas 156 catecúmenos, las cuales debieron de llegar al puerto por lo que se les bautizaba o se tenían dudas de haber recibido el sacramento, o bien hasta de haber nacido en la ciudad o región recientemente. Las actas arrojan algunas luces acerca de su procedencia, como puede ser el Congo o Guinea, África, aunque también los hubo del comercio intercaribeño, como son las islas de Jamaica, Bermudas y Trinidad y Tobago.[92] Estos datos apuntan que la llegada de gente esclavizada a Campeche no cesó con el finiquito del asiento británico, sino que continuaron trasladándose al puerto yucateco, sin aparente o conocido registro oficial, a pesar de que después de 1787 el libre comercio de esclavos facilitó el traslado.

Señala Coyoc que, de 1701 hasta 1820, contabilizó un total de 1,242 matrimonios de gente de ascendencia africana en "la ciudad de Campeche". Esa cifra pareciera baja para el recinto amurallado y sus barrios, además de que, como indica su fuente: "Libros de Pardos y Mulatos del Archivo Parroquial de la Catedral de Campeche", se realizó quizá sin considerar otras iglesias de los barrios. A decir de Coyoc, se aprecia el mayor incremento de enlaces en el segundo y tercer cuarto,

90 Peña, 2024, pp. 29-37. De igual forma, aunque no sea de Campeche pero que ilustra la participación de los afros en el corso, para 1779, en la embestida a Cayo Cocina los ingleses reconocieron entre el bando español a varios negros armados que habían huido del territorio hacia Bacalar poco tiempo antes, especialmente uno llamado Dover, quien había sido propiedad del señor John Tucker y, unos días antes de que los españoles llegaran, había matado a un hombre blanco, Lawrence Rawson, en el río Nuevo, "Relato de la llegada de los españoles y toma de St. Georges Key, por el suscrito, que estaba entonces en ese lugar, y un habitante, por Edward Felix Hill, 1 de octubre de 1779". CO 137, 6, citado por Bolland, 1992, p. 39.

91 AGI, México, leg. 3062, El Gobernador y Capitán General interino y Tesorero Real de Yucatán dan cuenta a S.M. de la venta de los negros en Campeche, Mérida, 18 de octubre de 1780.

92 AHDC, Bautizos de castas, Campeche, Bautizos de Parroquia, 1776-1787, volúmenes 6 y 9, 1776-1787 y 1788-1803.

su disminución en el último cuarto del siglo XVIII y el aumento en el siglo XIX, pero aún queda por debajo del segundo cuarto del siglo anterior. Asimismo, el referido autor apunta que el mayor número de población afrodescendiente casada fue: pardos (81.96%) en los dos siglos, pero con mayor porcentaje durante el siglo XVIII con relación al matrimonio de negros (16.10%), de morenos (1.61%), mulatos (0.32%) y chinos (0.8%), tanto entre sus mismas calidades como entre las otras.[93]

Siglo XIX: fin de la administración hispana en la región

En las primeras dos décadas decimonónicas la población de ascendencia africana siguió siendo notoria en Campeche, aunque con menor representación en los documentos en comparación con la centuria pasada, aunque quizá se deba a la ausencia de registros y no a su inexistencia física.[94] La presencia de gente africana esclavizada en Campeche resulta notoria en las actas de compraventa. Así, para 1801 don Juan Bautista Echegaray, vecino y comerciante de Xalapa reportaba la venta a don José Manuel Ricoy, vecino de la Nueva Veracruz, de una negra llamada Antonia de 18 o 19 años, que el otorgante compró junto con otra negra a los señores Estrada y Dondé en Campeche.[95]

El arribo de esclavos podía pasar casi imperceptible por ser por "unidad", como ocurrió en el caso de la llegada desde La Habana, en 1805, de un "negro humo", con precio de 12 pesos con 4 reales.[96] En otras ocasiones fue más notoria su llegada por las condiciones en torno a ellos; por ejemplo, en 1808, el comandante general de marina de La Habana remitió a Campeche para su venta a 15 esclavos negros prisioneros de la guerra de Santo Domingo.[97]

En cuanto a la presencia de gente de ascendencia africana, sin indicar si eran libres o esclavos, en el censo de 1810 se reportó un total de 2,911 negros

93 Coyoc, 2016, pp. 146-147.

94 En los asuntos notariales siguió registrándose su presencia. Por ejemplo, AGN, Alcabalas, v. 153, exp. 28, f. 221. 1804-IV.17. Campeche. Pago de derechos que hace don Pedro de Baranda, por la venta del negro Juan Sebastián Sánchez.

95 ANUV, acta 1_18001-17822, fs. 16-17, fecha 1801/01/14, No. 65, Xalapa.

96 BNE, Sig. Mss./13968, f. 3, Estado general de introducciones y extracciones de caudales, frutos, efectos, negros bozales, y otros artículos, en que se manifiesta el comercio de este puerto de La Habana, con los demás que se indica (1806).

97 AGN, Civil, v. 2152, exp. 11, 11 fs. 1808 XII-31. Mérida. El gobernador e intendente de aquella provincia, sobre la venta de 15 negros esclavos prisioneros de guerra de Santo Domingo remitidos a ese fin por el comandante general de marina de La Habana.

y mulatos en el recinto amurallado y los barrios de Campeche. De estos últimos, los de San Román y San Francisco tuvieron más cantidad de mulatos, ambos con 563 individuos reportados; el de Guadalupe con 263, Santa Ana con 399 y Santa Lucía con 63; la parte de intramuros reportó 919. Un total de 2,760 mulatos de un general de 19,630 personas entre españoles, europeos, castas, indios y mulatos.[98]

En el padrón de 1814 realizado con base en la categoría de ciudadanos y no ciudadanos, producto de la Constitución de Cádiz, en el recinto amurallado se contabilizaron 10,404 ciudadanos y 6,986 no ciudadanos,[99] donde seguramente un buen número de los segundos debía corresponder a los de ascendencia africana.[100]

Si seguimos con la presencia y salida de esas personas, se obtiene que, para el 6 de junio de 1818, una persona de apellido Herrera solicitó la ayuda del cura Benito Canto para poder recibir un "negrito", que don Alberto de la Barrera le testó y que él trataba de mandar a La Habana.[101]

En líneas previas se ha mencionado a las milicias como un espacio de notoriedad para los afrodescendientes. A fines del período colonial, parte de esos hombres fueron enviados, en un número elevado, a la región veracruzana para combatir a los insurgentes. De tal manera, un documento señala que salieron de Campeche hacia esa región "más de 1,000 hombres",[102] aunque otro es más cauto y refiere que "entraron en Orizaba 700 campechanos […] y se componían de negros y mulatos".[103]

Por su lado, Molina Solís escribió que, al momento de la declaratoria de la Independencia, no pasaba de 200 el número de esclavizados en la región, cuya mayor concentración estaba en Campeche.[104] Esta cantidad parece baja, y el autor no considera a los afrodescendientes libres.

98 Alcalá, 2015, p. 67; AGEY, Fondo Colonial, Censos y Padrones, vol.2, exp.1. Censo de población con manifestación de castas y clases y su distribución en barrios. Campeche, 1810. Nótese que todos los afrodescendientes fueron designados como mulatos.

99 AHDC, Legajo Padrones, 1808-1824, documento 1599, caja 217.

100 Eran excluidos de la ciudadanía –carentes de derechos políticos– los de origen africano (libres y esclavizados), los extranjeros, los menores de 21 años, las mujeres y las castas (Guerra, 1999, pp. 43-44).

101 AHDC, Ramo Correspondencia. Legajo de correspondencia, 1809 a 1819, Varios lugares, Caja 224 (1450.1).

102 AGN, Infidencias, v. 134, exps. 1-106. 1810-1812. Provincia de Campeche. Aquí se dice que las fuerzas de Morelos se fueron sobre Oaxaca. Durante tres meses los costeños tuvieron sitiada Veracruz y de Campeche llegaron auxilios, más de 1,000 hombres.

103 CEHM, CCLXXXVII. 6. 464. 1.

104 Molina Solís, 1913, pp. 492-493.

Por otra parte, las actividades a las cuales se dedicaron los esclavos eran variopintas, pero sobre todo debieron llevar a cabo los quehaceres propios del comercio marítimo que se desarrollaba en el puerto, y las tareas agrícolas en lugares cercanos. Los libres se declinaron por tareas artesanales, como pescadores, aunque también en ramos del transporte (arrieros). Otros tantos, como los pardos, en cierta proporción se dedicaron a la milicia, en las compañías para su casta, y otros al trabajo del campo. De los libertos en Campeche no faltó alguno que ascendiese en lo económico, aunque sin posibilidades de ingresar al círculo de españoles. Asimismo, cuando hubo posibilidades de ascenso social, o de participar en la política en el siglo XIX, su ascendencia africana era pretextada como obstáculo para ello.[105]

En definitiva, como síntesis de lo anteriormente apuntado podemos afirmar que, de la población negra y sus castas en Campeche faltan muchos cabos por atar y lagunas de información por completar; no obstante, con el material presentado es posible conocer la presencia de origen africano en el puerto yucateco y la importancia que tuvo durante la vida colonial. Un ejemplo de esos faltantes sería su probable participación en las naves corsarias que se implementaban ante los ataques ingleses. En 1802, el gobernador Benito Pérez Valdelomar organizó una expedición marítima "para atacar a los piratas que infestaban el seno mexicano", sin embargo, aunque es muy probable la inclusión de gente de ascendencia africana en esas labores, la documentación no es explícita.[106]

La existencia de los africanos o de esa procedencia, va a la par con la historia de Campeche, al igual que en muchas poblaciones americanas. Es necesario que su historia se difunda y se valorice, pues solo de esa manera será posible tener una mejor interpretación del devenir del puerto campechano.

Es notorio que en las historias narradas en libros de texto, folletos informativos o programas turísticos la ausencia de la población afrodescendiente de Campeche no esté visibilizada. Aquellos, en su condición de esclavizados constituyeron elementos de vinculación del puerto con otras regiones del circuncaribe,[107] y

105 Campos, 2005.

106 AGI, Estado 35, Núm. 45. Carta número 9 de Benito Pérez Valdelomar, gobernador de Yucatán al ministro Pedro Ceballos. Mérida, 15 de agosto de 1802.

107 Grafenstein (1997, p. 59) propone una concepción del espacio Caribe, mejor dicho, de un circuncaribe, caracterizado como zona de plantación tropical y de comercio colonial que incluye el área insular, el golfo de México y sus litorales, desde la Florida hasta la península de Yucatán, incluyendo a las Guyanas, a pesar de que en sentido estricto estas no forman parte del espacio marítimo del Golfo-Caribe.

en una visión más amplia también entrelaza a esa región con la trata atlántica. Por último, no hay que olvidar que tanto sometidos como libres contribuyeron a la economía del Campeche colonial y a forjar la sociedad a través de las centurias.

Por otra parte, en el desarrollo del proyecto se consultaron en la región acervos históricos diversos, nacionales y del extranjero, así como numerosa bibliografía en busca de datos desperdigados que pudiesen enriquecer la investigación. Estas tareas fueron realizadas por los integrantes del equipo: la Dra. Pilar Zabala Aguirre y el Dr. Víctor Hugo Medina Suárez, de la Universidad Autónoma de Yucatán, así como la Mtra. Marlene Falla Carrillo, del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Yucatán. El proyecto se prolongó debido a la pandemia del Covid-19, y a las consecuentes restricciones de acceso a los acervos documentales.

Resultado del trabajo mencionado es la presente producción que se compone de una introducción y seis capítulos, cuatro de estos últimos corresponden a los integrantes del proyecto y los dos restantes a sendos investigadores a quienes se les invitó a participar en esta publicación; ello, debido a la importancia de sus aportaciones que compaginan con nuestro objetivo de visibilizar a la población de origen africano en la historia de Campeche.

En la introducción se retoman las menciones de la presencia de gente africana y afrodescendiente señalada en los documentos, y la bibliografía para ofrecer un panorama de la presencia de los negros, mulatos y pardos en el puerto de Campeche, del siglo XVI al XIX, con el señalamiento no solo de la llegada sino también de la salida de algunos de ellos en condición de esclavizados hacia otros destinos. Esto último hace que los esclavos puedan ser considerados elementos de vinculación de Campeche con otras regiones del circuncaribe. El primer capítulo que conforma este libro corresponde a Pilar Zabala Aguirre, quien nos narra el arribo de los africanos a la región yucateca, muchos de ellos por medio del puerto campechano, las diversas maneras por las cuales se introducían y su inserción en la sociedad. Su escrito es de suma importancia para conocer los prolegómenos de su arribo forzado y el porqué de su traída en estado de esclavitud. El segundo ha sido escrito por Jorge Victoria Ojeda, en donde se discute y presenta la propuesta de nueva cronología para la iglesia de negros en la villa, o sea, la ruptura con la añeja idea que se tiene desde mediados del siglo pasado en cuanto a la temporalidad de parte de la construcción del templo del Santo o Dulce Nombre de Jesús en el siglo XVI, el cual ha sido notificado desde 1639 como el que administraba a la población africana y afrodescendiente de Campeche. Con base en mapas,

Victoria Ojeda señala que aquella edificación apareció hasta el siglo XVII. El texto continúa con datos acerca de los fieles originarios y no originarios, así como la dispersión de aquellos por los barrios de la ciudad.

El tercer capítulo es autoría de Carlos Gutiérrez Peraza, quien, por medio de los documentos del fondo Inquisición del Archivo General de la Nación, nos brinda una historia de hechicerías amorosas donde mujeres de origen africano jugaron un papel estelar al igual que su clientela conformada por españolas habitantes del puerto, y obteniendo provecho de la racialización hacia ellas. El escrito ofrece una interesante pincelada de la sociedad campechana del siglo XVII, sobre todo de la femenina, e induce a pensar en los conflictos privados que prevalecían. El cuarto capítulo es una invitación para conocer la ilegitimidad en los nacimientos de la villa durante las últimas décadas del siglo XVII, de indios, de negros y mulatos por medio de la investigación demográfica que realizó Marlene Falla Carrillo. El alto índice de ilegitimidad presentada en Campeche en el período estudiado fue resultado de las transformaciones sociales y acomodamientos que estaba sufriendo la población colonial de la villa, en el marco de sus características de puerto y sitio de arribo de gente diversa y para la edificación de la muralla.

El capítulo cinco nos regresa de nuevo al tema religioso, por medio de las actas de bautismo y de lo señalado en ellas para el nuevo cristiano. Allí Víctor Hugo Medina Suárez estudia a los abogados que se le impuso a la población de origen africano, los cuales fueron santos que, en su mayoría, se encontraban representados en los altares de su templo y en algunas otras iglesias auxiliares de la parroquia. Esa asignación tenía la finalidad de fomentar el culto a los santos. El último capítulo, el sexto, es un trabajo de Óscar Rodríguez Galicia. Este investigador escribe acerca de la importancia de los pardos en la milicia de Campeche. Desde finales del siglo XVII la seguridad del puerto era asistida por una compañía de mulatos que en la segunda mitad de esa centuria cambió a pardos y continuó hasta la independencia de México. El texto pone de manifiesto la importancia que la gente de ascendencia africana tuvo en la seguridad del asentamiento.

La información ofrecida mediante estas miradas al puerto campechano, donde cada uno de los autores buscó señalar y ahondar en la participación del sector de origen africano, por su misma amplitud, no pretende cubrir todos los ámbitos donde es posible hallar su presencia, sino, darnos cuenta, como apuntó en su momento Mathew Restall, para la historia de Campeche, que lo que se sabe del sector afro es únicamente una porción reduci-

da,[108] y tal como escribiera Odile Hoffmann para el caso veracruzano, y aplicable a nuestro estudio en tiempos coloniales, "resaltar el hecho de que las poblaciones negras son parte integral de nuestra historia".[109]

Al concluir el proyecto, el equipo que lo conformó está satisfecho de poder ofrecer las presentes historias e ideas en espera de que sirvan como estímulo para la continuación de la búsqueda de esa parte tácita de la procedencia de la sociedad campechana, asunto que, huelga decir, como dice el título del proyecto, es una historia por contar.

Jorge Victoria Ojeda

108 Restall, 2012, p. 254. Este investigador utiliza la frase "punta del iceberg".
109 Hoffmann, 2010, p. 129.

Archivos

AGEC. Archivo General del Estado de Campeche, Campeche
AGEY. Archivo General del Estado de Yucatán, Mérida.
AGI. Archivo General de Indias, Sevilla.
AGN. Archivo General de la Nación, México.
AHDC. Archivo Histórico de la Diócesis de Campeche, Campeche.
AHN. Archivo Histórico Nacional, Madrid.
ANUV. Archivo Notarial de la Universidad Veracruzana, Jalapa.
BNE. Biblioteca Nacional de España, Madrid.
CEHM. Centro de Estudios Históricos de México.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, G. (1989). *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, 3ª ed. Fondo de Cultura Económica.

Alcalá Ferráez, C. (2015). *Población y epidemias en San Francisco de Campeche, 1810-1861*. Universidad Autónoma de Yucatán.

Alcántara, Á. (2002). Negros y afromestizos del puerto de Veracruz. Impresiones de lo popular durante los siglos XVII y XVIII. En B. García Díaz y S. Guerra Vilaboy (Ed.). *La Habana/Veracruz Veracruz/La Habana. Las dos orillas* (pp. 175-191). Universidad Veracruzana/Universidad de La Habana.

Álvarez Aguilar, L. F. (2020). Africanos en la costa campechana. *Glifos* (25), 12-15. https://revistas.inah.gob.mx/index.php/glifos/article/view/15719

Antochiw, M. (2012). "Cartografía de la vida colonial en la Plaza de Campeche". En V. Tiesler y P. Zabala (Eds.) *Orígenes de la sociedad campechana. Vida y muerte en la ciudad de Campeche durante los siglos XVI y XVII* (pp. 31-56). Universidad Autónoma de Yucatán.

Bojórquez, C. (1991). "El barrio de Campeche en La Habana". E. Sosa, C. Bojórquez y L. Millet (Eds.) *Habanero Campechano* (pp. 13-25). Universidad Autónoma de Yucatán.

Bolland, N. (1992). *Colonialismo y resistencia en Belice. Ensayos de sociología histórica*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo.

Borucki, A., Eltis, D. y Wheat, D. (2015). Atlantic History and the Slave Trade to Spanish America. T*he American Historical Review, 120* (2), 433-461. https://academic.oup.com/ahr/article/120/2/433/45569.

Campos, M. (2005). *Castas, feligresía y ciudadanía en Yucatán. Los afromestizos bajo el régimen constitucional español, 1750-1822*. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Universidad Autónoma de Yucatán.

Cárdenas Valencia, F. (1937). *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.

Coyoc Ramírez, M. (2016). *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].

Chamberlain, R. (1974). *Conquista y colonización de Yucatán (1517-1550)*. Editorial Porrúa.

Davidson, D. (1981). "El control de los esclavos negros y su resistencia en el México colonial, 1519-1650". R. Price (comp.), *Sociedades cimarronas. Comunidades esclavas rebeldes en las Américas* (pp. 50-120). Editorial Siglo XXI.

De la Fuente, A. (20 de diciembre de 2022). Un nuevo campo de estudios sobre Afrolatinoamérica. Entrevista a Alejandro de la Fuente/ Entrevistado por María Isabel Alfonso. *Revista Rialta*. https://rialta.org/estudios-afrolatinoamerica-alejandro-de-la-fuente/

Donoso, R. (2010). *El asiento de esclavos con Inglaterra (1713-1750)*. Universidad de Sevilla.

García Bernal, M. C. (2005). *Campeche y el comercio atlántico yucateco (1561-1625)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

García de León, A. (2004). *Vientos bucaneros. Piratas, corsarios y filibusteros en el Golfo de México*, ERA.

García de León, A. (2011). *Tierra adentro, mar en fuera. El puerto de Veracruz y su litoral a Sotavento, 1619-1821*. Fondo de Cultura Económica, Universidad Veracruzana.

González-Ripoll Navarro, M. D. (2020). La participación en la trata atlántica: licencias, asientos y compañías comerciales. En: C. Naranjo Orovio y M. Á. Puig-Samper (Eds), *La esclavitud y el legado cultural de África en el Caribe* (pp.50-54), Ediciones Doce Calles.

Grafenstein. J. von. (1997). *Nueva España en el Circuncaribe, 1779-1808. Revolución, competencia imperial y vínculos intercoloniales*. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Guanche, J. (2005). Identificación de los componentes étnicos africanos en Cuba: contribución a su estudio en los siglos XX y XXI, *Revista del CESLA*, (7), 237-251.

Guerra, F-X. (1999). "El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina". H. Sabato (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas en América Latina*, pp. 33-61. Fondo de Cultura Económica de México.

Gutiérrez Peraza, C. R. (2021). *Hechicería, Brujería y supersticiones. Presencia e integración de las personas de origen africano en el Yucatán colonial, 1600-1748*. [Tesis doctoral, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social].

Helg, A. (2018). *¡Nunca más esclavos! Una historia comparada de los esclavos que se liberaron en las Américas*, Banco de la República y Fondo de Cultura Económica de Bogotá.

Knight, F. (2009). "La construcción social de las ciudades portuarias del Caribe antes de 1850". En J. E. Elías Caro y A. Vidal Ortega (Eds.), *Ciudades Portuarias en la Gran Cuenca del Caribe* (pp. 28-42). Ediciones Universidad del Norte.

Luxán Meléndez, S. y Luxán Hernández, L. (2016). Cuba: Comercio de esclavos y tabaco 1696-1739. *XXI Coloquio de Historia Canario-Americana (2014)*, 21-28. http://coloquiosca-nariasmerica.casadecolon.com/index.php/aea/article/view/9510

López Cogolludo, D. (1996). *Historia de Yucatán* (3 t.). Ayuntamiento de Campeche.

Ngou-Mve, N. (1994). *El África bantú en la colonización de México (1595-1640)*, Consejo Superior de Investigación Científica de Madrid.

Marcial Gutiérrez, S. T. (2002). Los esclavos negros en Campeche y su influencia en las actividades económicas productivas y culturales, Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma de Campeche.

Martínez Montiel, L. M. (2017). *Afroamérica III. La tercera raíz. Presencia africana en México*, Universidad Nacional Autónoma de México.

Molina Solís, J. F. (1913). *Historia de Yucatán durante la dominación española*, III vols., Imprenta de La Lotería del Estado de Mérida.

Palmer, C. (1981). *Human Cargoes: The British Slave Trade to Spanish America 1700-1739*, University of Illinois Press.

Pavía Miller, M. T. (2019). Afrodescendientes en Chilpancingo, *Diario de Campo*, Cuarta Época, (5), 40-66.

Peña, B. C. (2024). *Manuel Jala. Un afrocampechano ataca la esclavitud en la Boston colonial*, Academia Colombiana de la Historia.

Quecha, C. (2015). La movilización etnopolítica afrodescendiente en México y el patrimonio cultural inmaterial, *Anales de Antropología*, 49(2), 149-173.
Redondo, B. (1994). *Negritud en Campeche*, Honorable Congreso del Estado.

Restall, M. (2009). *The Black Middle: Africans Mayas, Mayas and Spaniards in Colonial Yucatan*. Stanford University Press.

Rocher, A. (2005). Clerecía y sociedad en Campeche durante el período colonial. *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, (41), 9-34.

Rodríguez Galicia, Ó. (2015). *Bastiones de Ébano. Milicias Reglada de Tiradores pardos Libres en Campeche (1778-1822)*, [Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México].

Rubio Mané, J. I. (1975). *Noticias históricas de Yucatán, Cuaderno Núm. 1*, Libros de México.

Serna y Herrera, J. M. (2006). "Esclavitud y comercio esclavista". Los puertos del Golfo-Caribe, en: J. Von Grafenstein (ccord.), E*l Golfo-Caribe y sus puertos*, II tomos, Instituto Mora.

Sorsby, V. (1975). "British Trade with Spanish America under the Asiento". [Tesis of Doctor, University of London].

The Trans-Atlantic Slave DataBase. www.slavevoyages.org (Consultado el 15/08/2023).

Tiesler, V. y Oliva, I. (2012). "Identidad, enajenación e integración. Modificaciones corporales en la población sepultada en el camposanto del parque central de Campeche. En V. Tiesler y P. Zabala (Eds.). *Orígenes de la sociedad campechana". Vida y muerte en la ciudad de Campeche desde los siglos XVI y XVII*, pp. 167-193 Universidad Autónoma de Yucatán.

Tiesler, V. y Zabala, P. (Eds.). (2012). *Orígenes de la sociedad campechana. Vida y muerte en la ciudad de Campeche durante los siglos XVI y XVII*, Universidad Autónoma de Yucatán.

Velázquez, M. E. y Iturralde Nieto, G. (2016). *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*, CONACULTA, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

Venegas H. y Valdés, C. (2013). *La ruta del horror. Prisioneros del noreste novohispano llevados como esclavos a La Habana, Cuba (finales del siglo XVIII a principios del siglo XIX)*. Plaza y Valdés Editores.

Victoria Ojeda, J. (2011). *Las Tropas Auxiliares de Carlos IV. De Saint-Domingue al Mundo Hispano*, Universitat Jaume I.

Victoria Ojeda, J. (2014). Africanos y afrodescendientes en la Mérida de Yucatán, México. Dos apuntamientos (siglos XVI-XIX), *Fronteras de la Historia*, 19(2), 148-174.

Victoria Ojeda, J. (2024). Un acercamiento a la introducción de esclavizados a Campeche a través del Asiento de Negros de Inglaterra (1713-1739), *Península*, 19(1), 33-63.

Vila Vilar, E. ([1977] 2014). *La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo hispano*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Zabala, P. (2012). "La presencia africana en Yucatán. Siglos XVI y XVII". En V. Tiesler y P. Zabala. O*rígenes de la sociedad campechana. Vida y muerte en la ciudad de Campeche desde los siglos XVI y XVII* (pp. 195-219). Universidad Autónoma de Yucatán.

1 La llegada de africanos a Yucatán y su inserción en la sociedad

Pilar Zabala Aguirre

Introducción

Entre los siglos XVI y XIX, las Indias hispánicas recurrieron, en distintos grados, a la esclavización de los africanos y de sus descendientes. Durante casi cuatro siglos, cada año eran transportados de manera forzada miles de hombres, mujeres y niños desde África hacia el Caribe y el continente americano. Las cifras de esclavizados transportados oscilan entre los 12.5[1] y los 10.5 millones, que pudieron llegar con vida a tierras americanas.[2]

De acuerdo con Helg, el 4.6% de esa gente llegó a las colonias españolas[3] y, por ende, a la Nueva España. En ese porcentaje la autora debe incluir a la región yucateca. En tal sentido, queremos hacer notoria la participación de la provincia y del puerto de Campeche en ese proceso de llegada de los africanos esclavizados y de los recursos legales existentes para sustentar ese tráfico.

En cuanto a ello, el conocimiento de la presencia africana en la provincia de Yucatán durante la Colonia, a través de documentos históricos, se hace un tanto difícil, dado que no son numerosas las fuentes escritas que de manera primaria tengan en cuenta a esta parte de la población por su condición jurídica de esclavos. A pesar de ello, algunos investigadores han ofrecido interesantes trabajos sobre la región.[4] Puede conocerse su llegada entre los siglos

1 Velázquez e Iturralde, 2016, p. 46; *The Trans-Atlantic Slave Trade: A Database, www.slavevoyages.org*

2 Helg, 2018, p. 22.

3 Helg, 2018, p. 24.

4 Por ejemplo, Negroe y Fernández (1995); Campos (2005); Victoria y Canto (2006); Restall (2009); Tiesler y Zabala (2012), entre otros.

XVI al XIX a través de la denominada *trata*; esto es, del comercio de esclavos desde el continente africano al americano por medio de las estimaciones de *The Trans-Atlantic Slave Trade: A Database*, que reporta 12,332,000 africanos embarcados, como se ha adelantado.[5] En el Archivo General de Indias (en adelante AGI), Fondo Contaduría, se encuentra la documentación sobre los asientos realizados por los monarcas hispánicos y diferentes asentistas. En estas fuentes podemos rastrear el número de esclavos, su procedencia, puertos de salida y de arribada, y algunos aspectos concernientes a las características exigidas en el tráfico. También en el mismo archivo, fondo México, es posible cuantificar las licencias concedidas a particulares que llegaban a Yucatán, a los que se les permitía traer de uno a cuatro esclavos para su servicio particular. Del mismo modo, hemos podido conocer la presencia de esclavos que acompañaban a los conquistadores o la petición que hace el adelantado Francisco de Montejo de esclavos negros al rey, en la década de 1530 para ayuda a la conquista de esta región.[6]

El lugar de mayor afluencia de población esclava no fue durante la época virreinal la provincia de Yucatán, si la comparamos con otras regiones de las Indias, e incluso de la Nueva España,[7] pero en cambio Campeche sí fue un lugar especialmente propicio al tráfico clandestino de aquellas personas en el ámbito novohispano.[8]

La inserción de esclavos a la Nueva España se puede dividir en tres etapas: de 1519 a 1579, período en que el índice poblacional indígena por guerras y epidemias obligó a la llegada de esclavos que supliesen esa fuerza de trabajo; de1576 a 1650, donde se redobló el arribo forzado de negros por las causas anteriores, y la tercera, de 1650 a 1810, tiempo en que la recuperación paulatina de la población nativa hizo que disminuyera la llegada de cargamentos de esclavizados.[9]

Por ejemplo, si nos atenemos a la necesidad de mano de obra esclava en diversas explotaciones, el sector productivo yucateco no estaba conformado por grandes explotaciones mineras o plantaciones azucareras, que requerían

5 *The Trans-Atlantic Slave Trade: A Database*, www.slavevoyages.org

6 AGI, México, leg. 2999; Consulta del Consejo de Indias, 1533. AGI, Indiferente, 737, núm. 31.

7 Davison, 1981, p. 81, señala cuatro regiones del centro novohispano del golfo (Veracruz) y del Pacífico (Acapulco) las que tuvieron mayor presencia de africanos durante la colonia.

8 Ngou-Mve, 1994, p. 151.

9 Martínez, 2017, p. 69.

un número elevado de trabajadores. Sin embargo, puede decirse que la presencia de población de ascendencia africana en Yucatán es innegable ya desde los inicios de la Conquista. En principio, en compañía de los conquistadores; más tarde fueron encontrados esclavos negros trabajando en la explotación de la sal, en el palo de tinte o en el astillero de Campeche, además del servicio doméstico y otros oficios.

En este trabajo pretendemos dar a conocer de qué modo fueron llegando los esclavos a la provincia, así como de su inserción en la sociedad, teniendo en cuenta que junto a la población esclava también coexistían aquellos que por diferentes formas habían alcanzado la libertad y, en principio, su inclusión social pudiera parecer más sencilla. Sin embargo, el estigma que conllevaba ser o haber sido esclavo hacía que su destino fuera, por lo general, la marginalidad.

La llegada de la población de ascendencia africana

La presencia de población africana en las Indias se remonta a la llegada de los primeros conquistadores, quienes traían consigo a esclavos africanos como criados para servirlos y acompañarlos en las expediciones.[10] A partir de entonces, el flujo de población africana hacia las Indias no se detendrá, sino que se incrementará a lo largo del siglo XVI y continuará en los siguientes. Durante toda la época colonial será la monarquía hispánica la que ostente el monopolio del tráfico de esclavos hacia las Indias, de manera tal que no se podía transportar ningún africano a estas tierras sin el consentimiento expreso de los monarcas de turno. En principio, hasta finales del siglo XVI, los reyes fueron otorgando *licencias* para el traslado de esclavos; posteriormente, puede decirse que se organizó el tráfico a gran escala a través del sistema de *asientos*.[11]

El fenómeno de la esclavitud es muy antiguo, en todas las civilizaciones se conoce la existencia de esclavos. En el caso del tráfico de africanos a las Indias el fenómeno tiene, sin embargo, unas particularidades que le son propias. En opinión de Bennassar, los esclavos negros fueron introducidos en América

10 "La primera legislación americana sobre esclavos negros es nueve años posterior a la fecha del descubrimiento, lo que nos muestra que negros y blancos llegaron al mismo tiempo. La legislación que nos referimos son las Instrucciones dadas por la Corona en 1501" (Mellafé, 1973, pp. 18-19).

11 Al caso, ver los interesantes trabajos de Vila ([1977] 2014), Donoso (2010) y González-Ripoll (2020, pp. 50-53).

como bienes de capital, según las reglas del comercio, y en función de la coyuntura del momento.[12]

Así, la organización del tráfico de esclavos africanos hacia las Indias atravesó diferentes fases. Durante el siglo XVI la llegada de la población africana a la Nueva España se efectuó sobre todo por medio del *sistema de licencias* que el rey concedía, bien como una merced gratuita, bien por venta.[13] Por tanto, existían dos tipos de licencias: las personales y las comerciales. Con las primeras se transportaba un número reducido de individuos, que básicamente se dedicaban al servicio personal; las licencias comerciales, por otro lado, eran asignadas para las introducciones masivas de esclavos, con los cuales se buscaba satisfacer las necesidades de mano de obra que prevalecían en América. En muchas ocasiones, el rey otorgaba permisos para pasar al Nuevo Mundo, de forma gratuita, con un determinado número de esclavos, que fluctuaba entre tres y ocho. Este tipo de licencias se les concedió a casi todos los funcionarios nombrados por el Consejo de Indias en el siglo XVI, desde virreyes a gobernadores, oidores, contadores, fundidores, así como a las dignidades eclesiásticas y hasta los simples párrocos.[14] Un ejemplo puede verse en la concedida en 1553, por el entonces príncipe Felipe al contador Juan de Mayorga. La licencia era para que pudiera llevar a la provincia de Yucatán tres esclavos negros para su servicio, libres del pago de todos los derechos, esto es, de los dos ducados por la licencia de cada uno de ellos y del almojarifazgo correspondiente.[15] Hemos podido contabilizar 52 esclavos que llegaron de esta forma a la provincia de 1551 a 1604. En estos casos, el destino laboral de los esclavos sabemos que fue el de servir de criados o en otros menesteres domésticos a los personajes particulares.[16]

En otras ocasiones, el monarca concedía licencias comerciales para transportar a las Indias un mayor número de esclavos para comercializar con ellos, los que serían destinados para la realización de diferentes tareas, en un anticipo de lo que serían más tarde los *asientos*; por lo tanto, podemos decir que con estas licencias comerciales comenzaba la *trata* propiamente dicha. Por estas licencias se tenían que pagar todos los derechos inherentes por parte del contratista.

12 Bennassar, 1996, p. 125.
13 Vila, 2024, p. 64.
14 Zabala, 2012, p. 206.
15 AGI, México, leg. 2,999.
16 AGI, México, leg. 2,999.

La monarquía hispánica fue la que mantuvo el monopolio del tráfico de esclavos desde inicios del siglo XVII, mediante la fórmula de los denominados *asientos*.[17] La corona contrataba un asiento con particulares, a fin de que le proveyesen de cierta cantidad de esclavos anualmente. En tales asientos, minuciosamente elaborados, se regulaba la cantidad de esclavos, características físicas, costes, derechos, lugares de procedencia y de destino.

Los monarcas hispanos contrataban con asentistas portugueses el traslado de mano de obra esclava a América, debido a que, entre otras cuestiones, en 1580 la corona de Portugal y todas sus posesiones coloniales fueron anexionadas a la monarquía hispánica. Así hasta 1640, en que fue reconocida la independencia portuguesa.[18] Todo ello va a tener gran importancia en la organización del tráfico bajo el sistema de asientos, puesto que los portugueses habían establecido factorías en toda la costa africana, y además contaban con experiencia en el comercio con diferentes tribus africanas.

Portugal creó establecimientos mercantiles, sobre todo en la costa oeste africana, para llevar a cabo sus intercambios con la población autóctona, y pronto iniciaron el tráfico de esclavos; primero, hacia Europa y, tras la conquista de América, de manera masiva hacia este continente. Los portugueses explotaron las costas africanas mediante el sistema de *factorías*, que consistía en pequeñas poblaciones donde se ubicaban los comerciantes para efectuar intercambios con los pobladores africanos. A estas factorías eran llevados los esclavos capturados o intercambiados a los jefes tribales, donde se les internaba en unos barracones a la espera de que fueran transportados a los lugares de destino. No obstante, a finales del siglo XVII, tras la independencia de Portugal en 1540-1568, y debido a diversos avatares políticos, los portugueses serán sustituidos por ingleses y holandeses, tanto en el comercio legal como en el ilegal.

Por otra parte, aunque solo hablemos del tráfico legal, hay que tener en cuenta que la entrada clandestina de esclavos se produjo desde un principio. Tenemos un primer ejemplo de este hecho en Campeche. Por el mes de julio de 1599 se dirigían al puerto de Veracruz cuatro navíos con negros de Guinea,

17 Vila, 2014, pp. 45-64; Ortiz, 1996, p. 48. Anotamos la definición de asiento que nos da Fernando Ortiz: "contrato de derecho público, sinalagmático, por el cual un particular o compañía se obligaba con el gobierno español a sustituirse en el lugar de este en la administración del comercio de los esclavos negros en las Indias o en una región de estas" (Ortiz, 1996, p. 48).

18 En diciembre de 1640 comenzó la guerra por la Restauración de la Independencia de Portugal y terminó con el Tratado de Lisboa de 1660, firmado entre Alfonso VI de Portugal y Carlos II de España.

con 200, 150, 150 y 165 *piezas de registro*, respectivamente. Una de las naos *derrotó*, no obstante, la prohibición que sobre ello había, pues al entrar en Campeche vendió gran cantidad de negros. Cabe señalar que los capitanes negreros transportaban un 12% más de esclavos de los permitidos, como compensación de los que fallecían. Aguirre señala que ese sobrante se vendía de contrabando, tal como puede considerarse a los vendidos en Campeche.[19] Al caso, Vila, en el registro de navíos llegados a ese puerto en el asiento de Pedro Gómez Reynel (1549-1600) no indica al que arribó en julio de 1599, pero los que llegaron y menciona no los considera de contrabando, pues aparecen consignados en las cuentas de los oficiales reales de Veracruz,[20] puesto que fueron reportados posteriormente para su venta en el puerto yucateco.[21]

La introducción ilegal de esclavos al puerto yucateco se trata de explicar por el descontrol administrativo entre el número de licencia y el de cautivos existente en Veracruz. Sin embargo, los negros vendidos en Campeche que Ngou-Mve presenta en su texto, "eran descontados del número permitido en Veracruz –y así, consignado documentalmente– lo que significa que las autoridades reconocían implícitamente la realidad de un [importante] tráfico negrero en ese puerto a pesar de estar cerrado oficialmente a ese comercio esclavista". Con la declaración en Veracruz de esas ventas hechas en Campeche y el pago de los impuestos suplementarios se seguían considerando de introducción legal.[22] A pesar de ello, Campeche fue un puerto de importancia para el tráfico ilegal de africanos esclavizados, debido a su condición de poca estructura administrativa de control, si se le compara con Veracruz.[23]

Cabe señalar que el contrabando con africanos esclavizados se inició a principios del siglo XVI. Dos circunstancias propiciaron ese comercio ilícito. Una fue la carencia española de un suministro directo de negros, la otra la gran cantidad de derechos a pagar por la introducción de esta "mercancía". Entretanto, el contrabando ofrecía mejores precios y un abastecimiento clandestino constante. La importación encubierta se apoyó en el soborno de funcionarios públicos que controlaban el aparato administrativo.[24] Vila apunta que el con-

19 Aguirre Beltrán, 1972, p. 40.
20 Vila, 2014, pp. 254-255.
21 Ngou-Mve, 1994, p. 150. Debió ser lo ocurrido en los datos que ofrece Vila en el párrafo anterior.
22 Ngou-Mve, 1994, pp. 150-151.
23 Castañeda, 2021, pp. 23-24.
24 Mondragón Barrios, 1999, p. 23.

trabando se realizaba fuera de los puertos principales de arribada, donde había necesidad de esclavizados y todos cooperaban para efectuar el fraude. Asimismo, en los puertos no permitidos, como en el caso de Yucatán, la llegada de esclavos era una oportunidad para su venta por parte de los gobernadores, y para que las cajas reales reúnan algo de dinero.[25]

La corona se reservó el privilegio de decidir de qué regiones de África se podían reclutar los esclavos; en un principio, tenían que proceder de las Islas de Cabo Verde o de Guinea, pero al poco tiempo se amplía la zona, mencionándose lugares como Santo Tomé, Angola o Elmina, como se indica en la documentación de "las islas, provincias y ríos de la Corona de Portugal".[26]

De la misma manera, también se señalaba a qué lugares de las Indias podían ser llevados los esclavos. En un principio, la entrada de esclavos a la América hispana se centralizó en Veracruz y Cartagena de Indias, y desde ambos puertos se distribuían hacia otras regiones. Sin embargo, ya hacia la década de 1660 no se indica tal limitación y son numerosos los puertos en los cuales podían arribar esclavos. Esto determina que podían ser descargados en cualquier puerto de las Indias donde hubiere oficiales reales que pudieran efectuar la "visita a los barcos",[27] esto es, controlar el pago de los derechos inherentes a la llegada a los puertos.

En el asiento contratado en 1696 se mencionan las regiones de Cumaná, Caracas, la Habana, Cartagena, Portovelo, Honduras y Veracruz.[28] Y más aún, en el contrato siguiente con la Compañía Real de Guinea en el cual no parece haber restricciones, se nombran a los "puertos de América de la Banda del Norte, Islas de Barlovento, Santa Marta, Cumaná y Maracaibo y, también Buenos Aires". Esto es, podían descargar los esclavos en cualquier puerto de las Indias donde, como se ha mencionado, hubiera funcionarios reales que inspeccionaran las embarcaciones.[29]

Una de las condiciones que la corona imponía en el tráfico era el de destinar cierta cantidad de esclavizados para obras públicas, astilleros o minas; esto significa que eran llevados a donde el "rey ordenare, dependiendo de la

25 Vila, 2014, p. 167. Para la referencia a Yucatán, la autora cita Petición de Delvás, sin fecha, AGI, Indiferente, 2,795.

26 AGI, Contaduría, leg. 261.

27 AGI, Contaduría, leg. 261.

28 AGI, Indiferente, leg. 2,768, L 6.

29 AGI, Contaduría, leg. 261.

demanda de las minas y otras cosas".[30] En los diferentes asientos que el rey contrataba siempre se reservaba un número indeterminado de esclavos para sí mismo y su explotación en las Indias. Es lo que se denominaban *esclavos reales*, o *esclavos del rey*, a quienes se los destinaba a diferentes trabajos u obras, tales como la edificación de reductos u otras construcciones defensivas, o cualesquiera de las explotaciones que el monarca considerara conveniente. Tenemos ejemplos de esclavos reales trabajando en el astillero de Campeche; ya a finales del siglo XVI el monarca manda que se llevaran desde Veracruz esclavos para trabajar en Campeche para que fueran liberados los indígenas de tal carga.[31] De la misma manera, encontraremos también a esta población trabajando en la explotación de las salinas en la provincia yucateca.[32]

Otra de las condiciones que los monarcas trataban de imponer, tanto en las licencias comerciales como en los asientos, era la obligación de que un porcentaje de los esclavos transportados tenía que ser de sexo femenino, con miras a una futura reproducción. En las Leyes de Indias se puede observar este hecho.[33] Por tal motivo, se mandaba que se procurase que los pobladores negros contrajesen matrimonio con sus congéneres, ya que se consideraba que así no huirían en busca de la libertad. Por otra parte, es conocido el proceso de segregación racial que impuso la monarquía, al establecer una serie de normas para evitar los vínculos raciales que se pudieran entablar entre indígenas, españoles o africanos, normas y prohibiciones que no alcanzaron la aplicación que se pretendía, dado que desde muy temprano se testifica la existencia de mulatos, o sea, hijos de españoles con negras.

En cuanto al precio de venta de los esclavos en los lugares de destino, hacia 1546 ya se daba libertad al vendedor; al parecer, anteriormente había existido una tasa con el precio de venta, que a la sazón ya se había revocado. Así, los precios de venta solían ser libres, dependiendo de la demanda, aunque en ocasiones sí se especifican los precios de compra; por ejemplo, en Cabo Verde se había de pagar por cada esclavo "la quarta parte del preçio en que se vendiesen en las dichas Indias", y en Santo Tomé, Mina y Angola "con el terçio".[34] Este dato da a entender que en el primer lugar el valor de cada esclavo era más bajo que en los

30 AGI, Contaduría, leg. 261.
31 Zabala, 2012, p. 210.
32 AGI, Contaduría, leg. 912.
33 De León Pinelo, 1992, Libro 4, Título XVIII, p. 1,254.
34 AGI, Contaduría, leg. 261.

otros citados; ello podría estar en relación con las mayores distancias geográficas entre unos y otros lugares o bien de sus supuestas características físicas.

Según Aguirre Beltrán, en términos generales, podemos decir que los precios tienen su más alto nivel en el siglo XVI, mientras que menguan un tanto en el XVII, para decaer en el XVIII. También su valor varía según su estado de salud, sexo –el precio de las mujeres era ligeramente inferior al de los hombres–, pero, sobre todo, especialmente por su edad. De los 18 a los 35 años el precio del esclavo permanece estacionario (unos 300 pesos); a partir de los 35 años comienza a menguar y llega a la más baja cotización entre los 50 y los 60 años.[35] Los esclavos prácticos en un oficio o aquellos que en los años de su esclavitud procuraban aprenderlo tenían un precio mayor. Ello podía ir en detrimento directo del propio esclavo, puesto que, a la hora de la manumisión, si llegaba a darse, debía comprar su libertad por una cantidad de pesos mucho mayor que quien no tuviera oficio alguno.

Para sitios del Caribe, Vila señala que es difícil apuntar un promedio de los precios de los negros; no obstante, ofrece datos para dar al lector una cierta noción. En Cartagena de Indias el costo medio del esclavo vendido por menudeo, en 1630, fue de 270 pesos, aunque poco después se ubica ya en 300 pesos; en Cuba, en 1585, un esclavo aserrador fue vendido en 375 pesos; en Santo Domingo, los fundidores de las minas costaban hasta 800 pesos y los carpinteros 500 pesos. En cuanto a la Nueva España, se dice que desde 1527 a 1623 el precio de los esclavos domésticos varió de 250 a 500 pesos para los varones y de 300 a 470 para las mujeres.[36]

En cuanto a la provincia de Yucatán, los precios de los esclavos a principios del siglo XVII en Mérida y Campeche se pueden conocer por las fuentes fiscales; esto es, por medio de los impuestos pagados por su compraventa, como es el caso de la alcabala. En este sentido, el precio de los esclavos osciló de 1632 a 1634 entre 150 pesos el precio mínimo, a 400 el precio máximo.[37] Es conveniente señalar que hemos recogido 17 partidas de compraventa de negros, y de ellas ocho hacen referencia a individuos masculinos y nueve a femeninos.[38]

35 Aguirre Beltrán, 1994, pp. 43-45.

36 Vila, 2014, pp. 218-219.

37 AGI, Contaduría, leg. 914. Don Domingo Lorenzo pagó por una negra 150 pesos, y Don Pedro Beleña, también por una negra, 400 pesos. La diferencia de precio se basaría en el "valor" que pudieran alcanzar ambas mujeres en el mercado debido a su condición física, edad y demás características (AGI, Contaduría, leg. 914).

38 AGI, Contaduría, leg. 261.

Este dato estaría indicando una cuestión que, en principio, contradice la norma general de entrada de individuos africanos a las Indias; esto es que la proporción de sujetos masculinos solía ser muy superior al de femeninos. Aunque es de suponer que la mayor o menor afluencia de un sexo u otro tenía que ver con las tareas a las que se los destinaba.

Podemos observar que, según los diferentes asientos contratados a lo largo del siglo XVII, varían los precios; pero, más importante aún, se modifica el número de esclavos, pues estos van descendiendo a medida que avanzamos en el siglo para incrementarse en el último tercio de este. Por lo tanto, podemos deducir que la mayor afluencia se concentra en los primeros años del XVII, lo que podría estar en relación con la mayor o menor demanda de mano de obra y, el posterior descenso por el incremento del tráfico fraudulento, lo que hizo caer la llegada de esclavos de forma legal. Fueron numerosos los navíos ingleses, holandeses y franceses que comerciaban con esclavos al margen de la legalidad impuesta por los monarcas hispánicos. Así, en las últimas décadas del siglo XVII observamos un "resurgir" del tráfico legal. En 1674, por ejemplo, en el asiento con Antonio García Principal se contrata la llevada de 4,000 esclavos con destino a los puertos de Veracruz, Honduras, Campeche y La Habana.[39] Sin embargo, para Campeche no existen datos que confirmen el arribo de esclavizados de manera directa en ese tiempo.

Hacia la década de los '60 del siglo XVII aparece un nuevo término para denominar a los esclavos, *piezas de Indias*, expresión que se seguirá utilizando en los asientos posteriores. Incluso encontramos una condición con las características que debían tener dichos esclavos:

> que la dicha cantidad de negros han de ser piezas de indias de a siete cuartas de alto cada una y de ahí arriva como es costumbre, assi varones como hembras. Con declaracion que no son piezas de indias los que aunque tengan siete cuartas de alto fueren ciegos o tuertos o tuvieren otros defectos que minaren el valor de piezas de indias.[40]

39 AGI, Contaduría, leg. 261.

40 AGI, Contaduría, leg. 261. Vila, 2014, p. 188, apunta que "este término, que no surge de forma espontánea, no es más que la plasmación legal y con límites bien definidos de una costumbre que se había practicado de forma un tanto anárquica en los puertos americanos, por lo menos desde principios del siglo XVII –el avalúo– y cuyos fines eran puramente fiscales".

La expresión "siete cuartas de alto" sería el equivalente de un individuo de un 1.70 o 1.80 de alto,[41] aunque otros investigadores opinan que las "piezas de Indias", al menos las del asiento inglés de 1713, debían de tener de 7 palmos de estatura, a razón de 9 pulgadas cada palmo, lo que daría una medida promedio idónea de 1.60 metros de estatura.[42]

En los puertos de destino los asentistas debían contar con representantes o factores quienes eran los que recibían la carga. Una vez desembarcados los esclavos eran vendidos en almoneda pública, como si se tratase de cualquier otra mercancía.[43] Como expresa Aguirre Beltrán, los compradores de tierra adentro bajaban a los puertos en procura de la "mercancía humana" cada vez que recibían noticias de la llegada de negros.[44]

La corona contrataba los asientos en régimen de exclusividad, es decir, que mientras durase el asiento, ningún otro asentista podía transportar esclavos. Tampoco se podían dar licencias a otra persona para ello; en caso contrario, había que indemnizar al asentista. También se exigía que tanto los pilotos como el resto de la tripulación del navío donde se transportaban los esclavos fueran castellanos o portugueses. En dichos navíos se prohibía llevar mercancías "para contratar", es decir, solo podían ir los esclavos; el resto de la carga únicamente debía estar compuesta por los víveres destinados a la alimentación de tripulantes y esclavizados. Además, de ningún modo, ni los asentistas ni cualquier otro oficial podían comerciar con otro tipo de mercancías en las Indias. A esto cabe agregar el porcentaje mayor que de manera ilegal se introducía a la carga.

La cotidianeidad que había adquirido el tráfico de esclavos, como una mercancía más, ya durante el siglo XVII se observa en otra expresión, como el término de "tonelada"; por ejemplo, en el asiento concertado con la Compañía de Guinea, se señala que han de llevar a las Indias "diez mil toneladas de negros estimada cada una de ellas en tres Piezas de Indias de la medida regular de flete".[45] Al parecer el término "tonelada" fue cambiando, pues la corona fijó inicialmente el equivalente de un negro por tonelada. En el asiento con el Consulado de Sevilla, en 1676, se varió a tres negros por tonelada y más tarde se aumentó a siete.[46]

41 Esteban Deive, 1980, p. 255.
42 García de León 2014, p. 684.
43 AGI, Indiferente, leg. 2,767, L. 1.
44 Aguirre Beltrán, 1994, p. 49.
45 AGI, Indiferente, leg. 2,768, L. 6.
46 Esteban Deive, 1980, p. 255.

Al cancelarse ese asiento antes del plazo convenido, el Consulado de Sevilla trató de llevar el negocio por cinco años, pero sin éxito. Posteriormente, lo recibieron por un quinquenio Juan Barroso del Pozo y Nicolás Porcio (1682), y al poco tiempo el asiento pasó a manos de Balthazar Coymans. En 1689, la corona española dispuso para Porcio un nuevo asiento por un lapso de cinco años. Entre 1696 y 1703, nuevamente los portugueses tuvieron ese comercio; posteriormente, ante los cambios políticos y dinásticos en España, dirigida desde el inicio del siglo XVIII por la Casa de Borbón con Felipe V a la cabeza, ese negocio fue adjudicado a la Compañía Real de Guinea de Francia, de 1702 a 1712.[47]

Del asiento inglés que comenzó oficialmente en 1713, y concluyó en 1739 por problemas entre Inglaterra y España precisamente hacia 1739, para el caso de Campeche se sabe que se inició en 1725 hasta su finiquito, y que se introdujeron de forma legal poco más de 800 personas esclavizadas a la provincia de Yucatán.[48]

Por último, cabe mencionar que el tráfico de esclavos fue descendiendo de manera paulatina durante el siglo XVIII, aunque se habían brindado más facilidades para su traslado, con la apertura de un número mayor de puertos para su arribo. No obstante, la mayor disponibilidad de mano de obra autóctona, las pérdidas económicas ocasionadas entre los tratantes, entre otras cuestiones, y por la práctica fraudulenta de otros países en el tráfico, parece ser que incidían en que el "negocio" ya no fuera tan rentable, aunque este pervivirá todavía en el siglo XIX, ya que siguió existiendo la esclavitud en algunas colonias que aún pertenecían a la monarquía española.

Ahora bien, resulta evidente que cuando el esclavo dejaba de ser rentable económicamente o sus gastos de manutención superaban los beneficios que pudieran obtenerse con su explotación, el tráfico decayera, más que como consecuencia de las corrientes ideológicas que propugnaban su extinción. No se debe dejar a un lado que la propia Iglesia permitía su existencia, y que, además, la mayoría de los eclesiásticos que podían costeárselo tenían esclavos a su servicio. Tampoco hay que olvidar, por último, la moda que se había extendido entre las cortes europeas y la gente con mayores posibilidades económicas de considerar al esclavo como un artículo de lujo para la ostentación de sus casas, corriente que, no dudamos, también se extendió a esta parte del mundo.[49]

47 Aguirre Beltrán 1984, pp. 63-75.

48 Palmer, 1981, p. 109. Una revision del asiento en Campeche se ofrece en Victoria, 2024.

49 Zabala, 2012, p. 214.

La presencia africana en Yucatán y su integración en la sociedad

A Yucatán llegaron decenas de africanos durante las primeras expediciones de Montejo, y quizá más de cien en la invasión final de la década de 1540. Hacia 1550, la población negra y la española se distribuían casi al 50%.[50] Los primeros negros llegaron a lo que después sería la Nueva España, acompañando a los castellanos en la empresa de la conquista; pero, asistieron a ella en condición de esclavos, como criados o familiares de los conquistadores. Una vez completada la ímproba tarea de la conquista, a entera satisfacción de la corona española, los negros conquistadores, al parecer sin excepción, ganan su libertad.[51]

No obstante, la primera petición de esclavos africanos que contamos para la provincia de Yucatán –antes de dar por finalizada la conquista– es la solicitada por Francisco de Montejo. Hacia 1533, el Adelantado solicitó al rey que le concediera una licencia para traer cien esclavos a Yucatán, merced que se le concedió, pero dicho traslado generó una serie de dificultades. Una vez aprobada la licencia por el monarca, Francisco de Montejo le solicita que la misma se envíe a nombre de su hermano Juan de Montejo para que se encargase de buscar y comprar dichos esclavos, ante la imposibilidad de poder hacerlo el propio Adelantado en persona. En la misma solicitud pide que se le otorgue el permiso para desembarcarlos en cualquier puerto de la Nueva España, libres del pago de cualquier derecho, ya que en las costas de Yucatán no había calado suficiente para que entrasen los navíos con tales cargas. El rey concede la licencia a nombre de Juan de Montejo para que pudiera transportar los cien esclavos, libres de derechos, desde Cabo Verde o Guinea, pero con el mandato expreso de que el lugar de destino de los africanos había de ser la provincia de Yucatán, además de la prohibición de traficar con ellos o dejarlos en otro lugar de las Indias.[52]

Es evidente que lo que el rey pretendía evitar era que se comerciase con los esclavos, de ahí la prohibición de desembarcarlos en otros puertos que no fueran de la provincia.

No debió de tener mucho éxito el hermano del Adelantado en las gestiones de compra ya que cinco meses después, en otra carta al rey, señala que no

50 Restall, 2001, p. 292.
51 Aguirre Beltrán, 1994, p. 52.
52 AGI, México, leg. 2,999.

pudo conseguir más que treinta de los cien esclavos solicitados. No sabemos en qué empleó Francisco de Montejo tales esclavos, ya que, si bien en su petición aducía que, dada la belicosidad de los indígenas, el objetivo era ayudar a la pacificación y poblamiento de la provincia, tampoco podemos olvidar la existencia del ingenio azucarero en Champotón, propiedad de Montejo, y hablar de azúcar en aquella época era hablar de esclavos negros, puesto que se trataba de una de las explotaciones que más utilizó mano de obra africana.

Asimismo, se ha comentado que los primeros esclavos llegaron a Yucatán con los conquistadores y durante todo el siglo XVI arribaron muchos más, ya sea través del tráfico o de una manera que se podría denominar particular. Está claro que lo que puede dar significancia a la mayor afluencia de esclavos son razones económicas, necesidad de mano de obra que suplantara a la indígena para el funcionamiento de diferentes explotaciones, tales como mineras, azucareras o de cualquier otro tipo donde las hubiere. Sin embargo, tampoco hay que olvidar aquella esclavitud de servicio personal, cuestión que en la época que estamos tratando era muy habitual y que pudo significar la "necesidad" de su presencia en la región yucateca.

Para Vila los navíos negreros llegados a Hispanoamérica durante el asiento de Pedro Gómez Reynel (1549-1600) y los navíos similares llegados al puerto de Veracruz, entre 1604 a 1612, introdujeron 259 esclavos a Campeche. Aquellas ventas eran tomadas como legales, dado que las autoridades del sitio consideraban la arribada "como buena".[53] Por su parte, Ngou-Mve apunta que, para las primeras dos décadas del siglo XVII, la introducción legal de negros a Campeche fue de 293 individuos. Como se observa en el Cuadro 1, la gran proporción llegaba de Angola. A su vez, agrega que el arribo por la vía del contrabando debió ser mucho mayor, aunque no es posible cuantificarlo.[54]

53 Vila, 2014, pp. 170, 249-257.
54 Ngou-Mve, 1994, pp. 151-152.

Cuadro 1
Cautivos africanos vendidos en el puerto de Campeche

Año	Angola	Santo Tomé	Total
1601	35	0	35
1605	15	0	17
1608	56	0	56
1611	97	12	109
1612	6	0	6
1617	2	0	2
1618	36	0	36
1620	32	0	32
Totales	281	12	293

Fuente: Ngou-Mve, 1994, p. 151.

A pesar de su presencia en la provincia yucateca, no fue esta una de las regiones novohispanas con mayor población africana en la Nueva España, debido a la carencia de minas u otras explotaciones, tal como se ha adelantado. No obstante, para su mejor comprensión se debe considerar a Campeche inmerso en un ámbito regional, caribeño y atlántico, donde los lazos comerciales, en este caso de esclavizados, eran un elemento de cohesión espacial que compartía diversos ámbitos. El puerto, aunque sea menor, formaba parte de ese llamado Caribe o circuncaribe que era muy complejo, donde circulaban ideas, productos y personas.[55]

También se ha comentado que una de las cuestiones a tener en cuenta al analizar la esclavitud corresponde a las características económicas del lugar y la necesidad de mano de obra a mayor o menor escala. Está claro que allí donde hubiera plantaciones o ingenios de azúcar, cacao, tabaco o en las haciendas agroganaderas se hacía preciso incrementar la mano de obra, y en este sentido el recurso a la esclavitud. No obstante, en las ciudades o villas, bien de servicios o portuarias, la necesidad de mano de obra se "reduce" o adquiere otro matiz. De manera que los esclavos ubicados en la ciudad y villas yucatecas estarían destinados al servicio doméstico o como estibadores en el puerto o trabajadores de los astilleros o bien artesanos[56] y, por tanto, su inserción en la sociedad sería, en principio, más sencilla.

55 Bassi, 2021.
56 González Muñoz, y Martínez Ortega, 1989, pp. 100-109.

La población española de Yucatán, al menos en la segunda mitad del siglo XVI, no parece haber sido de grandes recursos económicos o, al menos, es lo que dejan entrever en la petición que hacen al rey con la solicitud de una licencia para contratar a los indígenas, ante la carencia de medios para comprar esclavos y destinarlos a las diferentes explotaciones. En 1573, el monarca remitirá una cédula real concediendo la licencia requerida por el ayuntamiento de Mérida, por medio de ella se les daba permiso para contratar a indígenas para realizar diferentes trabajos, como la explotación del añil, haciendas maiceras, estancias ganaderas, pesquerías y salinas; en la misma se hacía mención expresa de que se les debía de pagar un salario justo. Los representantes de Mérida habían basado su solicitud en una cédula similar concedida con anterioridad a la ciudad de México.[57]

En 1567, seis años antes, a pesar de la nota, el rey ya había ordenado al gobernador de Yucatán que no se empleasen indígenas en los trabajos que se realizaban en el puerto de Campeche para la construcción del muelle de Veracruz. Por lo tanto, en esta carta el monarca mandaba que se trajesen doce esclavos negros de aquella ciudad para trabajar la cal y que no se hicieran vejaciones ni se explotase a los indígenas obligándoles a hacer dichas tareas.[58]

No obstante, también es conocida la utilización que hicieron algunos encomenderos de los africanos, enviándoles a recaudar los tributos a los pueblos indígenas, los cuales manifestaron sus quejas ante las tropelías cometidas hacia sus personas. Encontramos menciones de este tipo de acusaciones en una fecha muy temprana como fue 1550, donde en una carta dirigida por tres frailes al monarca español se denunciaba la utilización que hacían de los negros los encomenderos, enviándolos a recaudar los tributos de los indios, y las vejaciones que efectuaban a los naturales:

> ansi mismo se nos ha hecho relaçion que de entrar negros en los pueblos de los yndios se siguen muchos inconvenientes y es causa que roben a los yndios y les tomen sus mugeres e hijas y me fue suplicado lo mandase tanvien remediar proveyendo que no entrase negro alguno a pueblo de yndios en todas las dichas provinçias de Yucatán y Coçumel ny que truxesen (…) proveerlo eys como vieredes que conviene dando en ello la firme horden que os pareçiere (…) fecha e Valladolid

57 AGI, México, leg. 2,999.
58 AGI, México, leg. 2,999.

> a nueve dias del mes de septiembre de mill e quinientos en cincuenta e un años.[59]

Ese mismo año se emitirá una real cédula, firmada por el entonces príncipe Felipe, prohibiendo la entrada de negros en pueblos de indios.[60] Esta situación nos está indicando que no solo los funcionarios civiles o religiosos, sino también que los encomenderos contaban con esclavos, lo que demostraría la existencia del tráfico (presumiblemente fraudulento) en fechas tempranas y la utilización que hacían los encomenderos de esta mano de obra, obligándoles a recaudar el tributo indígena.

Asimismo, algunos esclavos tuvieron labores específicas (cochero, tendero, herrero). Los oficios pudieron haber sido desempeñados en favor del amo, o bien, en beneficio del propio esclavo, sirviéndole la remuneración obtenida, entre otras cosas, para conseguir su manumisión, la de sus hijos o la de alguna otra persona.[61] Fueron muchos los que, por diversos motivos, alcanzaron su manumisión. A estos negros libres u *horros* se les consideró como súbditos de la Corona y les fueron extendidos los derechos y obligaciones que tal categoría presuponía.[62] En este sentido hay que tener en cuenta que los esclavos negros que participaron en la conquista obtuvieron su libertad por este hecho.

Ya, a partir de la década de 1570, encontramos la existencia de negros y mulatos libres pagando tributos a la corona, tanto en las villas de Campeche y Valladolid como en Mérida. Cabe suponer que estos serían los descendientes de los primeros esclavos llegados con los conquistadores. Con todo, por los importes recaudados, no parece que fuera por entonces una población numerosa. Lo percibido de la tributación de negros y mulatos libres de 1577 a 1578, por ejemplo, apenas ascendía a 16 pesos (ocho personas libres), 6 pesos (tres individuos libres) y 34 pesos (o sea, 17 personas libres), respectivamente, en Valladolid, Campeche y Mérida, señalándose que se trataba de gente muy pobre y con pocas posibilidades de trabajo.[63]

La orden de tributar de negros y mulatos aparece recogida en 1574, en la Recopilación de Leyes de Indias, mediante una cédula emitida por Felipe II

59 AGI, México, leg. 2,999.
60 Scholes, 1936, pp. XIII y 5.
61 Fernández Repetto y Negroe Sierra, 1995, pp. 49-50.
62 Mallafé, 1973, p. 125.
63 AGI, Contaduría, leg. 911.

en la que se mandaba contribuir a los negros que habían quedado libres y, en 1577, se solicita que se haga un padrón en cada distrito de negros y mulatos libres para poder controlar el pago de los tributos.[64] Estos solían abonarse en dinero y, en la segunda mitad del siglo XVI, ascendían a dos pesos al año. Todo ello indica que ya por entonces había presencia africana en la ciudad y villas yucatecas y su integración en la sociedad, aunque, claro está, siempre de forma marginal; pese a que existe algún caso que indica lo contrario. Se trata del de Sebastián de Toral, quien llegó a Yucatán con los primeros conquistadores, y apeló al rey para que le concediesen la exención del tributo por sus hechos y trabajos en la provincia, exención que le fue concedida, además de otros privilegios.[65]

Salvo en estos casos de esclavos liberados por su participación en la conquista, la manumisión, por lo general, se podía conseguir de dos maneras, bien por compra de la libertad que el esclavo hacía de sí mismo o bien por voluntad del propietario, habitualmente por disposición testamentaria; en muchos casos, eran los obispos u otros clérigos quienes concedían la manumisión a sus esclavos domésticos.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que los negros eran de los tres grupos que conformaban la sociedad colonial la más baja, por llevar la marca de la esclavitud; por este motivo, su régimen jurídico y social era más severo que para los indios. Así pues, ni los africanos libres ni los esclavos podían salir de noche en las ciudades y los pueblos, y tampoco podían tener indias a su servicio[66] o portar armas. Sus mujeres no podían llevar oro, ni perlas, ni seda. Sus hijos estaban excluidos de los establecimientos de enseñanza y solo podían aprender la doctrina cristiana.[67] A pesar de esa política de segregación étnica instaurada por parte de las autoridades españolas, con el paso del tiempo los

64 León Pinelo, 1992, Ley 8, Título 18, libro 4, pp. 1,251-1,252.

65 Zabala, 2012, p. 211. Restall (2009, p. 174), presenta un cuadro del tributo anual pagado por los africanos y afrodescendientes libres, de 1581 a 1618, en Mérida, Campeche y Valladolid, y apunta que para el siglo XVIII ese cobro fue esporádico. Hasta ahora no existe un trabajo específico a los tributos de los africanos en Yucatán; únicamente hay menciones relativas a las milicias, Vinson (2001) y Campos (2005) y lo señalados como gente libre, en el trabajo de Terán (2010). Castañeda (2013, pp. 152-173) presenta un análisis de la manera en que se fue construyendo el tributo entre la gente de color libre en el siglo XVIII novohispano, con énfasis en la milicia. El autor no ahonda en la región yucateca, aunque la información que ofrece puede servir de marco para el caso de los hombres de armas en la región.

66 León Pinelo, 1992 Libro 4, Tit. XVIII, Ley 6, pp. 1252-1253.

67 Pérez de Barredas, 1976, p. 221.

negros y mulatos libres tuvieron su asentamiento en diversos barrios de las villas de Campeche y Valladolid y de la ciudad de Mérida.

Aun cuando, en teoría, los lugares centrales de las villas y ciudades estarían destinados a la población española, por medio de los restos recuperados en los subsuelos de las plazas de Mérida y Campeche se encontraron indicios correspondientes a diferentes etnias, incluidos de ascendencia africana. Cabe suponer que los individuos de las otras castas estarían al servicio de los españoles y, a la hora de su muerte, fueron enterrados en los atrios (cementerios) de las iglesias. Ya Cárdenas Valencia señaló este hecho al afirmar que, en la iglesia parroquial de Campeche, erigida en 1542, se administraban españoles, mestizos, mulatos, negros e indios naborías. Más adelante indica que "hay en esta villa dos ermitas pequeñas, la una es de Nuestra Señora de Guadalupe (…) y otra es el del Santo Nombre de Jesús y en esta se administran los sacramentos a los morenos de la dicha villa".[68]

La Iglesia y la presencia de la esclavitud

La Iglesia no contradijo la existencia de la esclavitud, que era perfectamente aceptada por los teólogos del siglo XVI y, en general, por la sociedad del momento, aunque buscó atenuar la condición de esclavitud de los llegados de África.[69] Tenía la justificación de su existencia en la propia Biblia. Por esta naturalidad con que se aceptaba la esclavitud en la época que tratamos, uno de los grupos mayoritarios de los "amos" en esta región era el eclesiástico. Así, la Iglesia, en plena contradicción con la aceptación de la esclavitud, obligaba a bautizar a los esclavos recién llegados, como también recomendaba el matrimonio entre ellos para evitar conflictos con otros grupos sociales, además que los incluían dentro de los tratamientos funerarios rituales católicos, sin ningún tipo de discriminación, en teoría, con el resto de la sociedad.

Castañeda señala que en muchas ocasiones los bautismos se realizaban en la cubierta de las embarcaciones por medio de aspersión, sin que los africanos supieran que ese ritual garantizaba su introducción al cristianismo, pero no su

68 Cárdenas Valencia, 1937, p. 89-90 "Tiene esta dicha iglesia dos curas beneficiados por Su Majestad (…) entre ambos administran por igual a los feligreses que tienen en el dicho beneficio, los cuales serán en número de dos mil y setecientas personas de todas las edades, así de españoles como de mestizos, mulatos, negros e indios navorios" (Cárdenas Valencia, 1937, pp. 89-90).

69 Castañeda, 2021, p. 25.

adoctrinamiento. No obstante, agrega el autor, que a pesar de ese "catolicismo de fachada", la institución religiosa católica fue un espacio donde los esclavos encontraron la posibilidad de formar sus cofradías y de poder expresar sus emociones mediante el canto, el baile y las oraciones.[70]

A pesar de que se caracterizaba a los esclavos como de una "cosa con habla", tanto la Iglesia católica como la corona ordenaban que estos recibiesen los sacramentos y fueran *instruidos en la fe como los indios*. Los negros tenían que adoptar la religión cristiana como parte de las obligaciones que imponía la corona. En este sentido, los dueños tenían el deber de enviar a sus esclavos a iglesias o monasterios para instruirles en la doctrina.[71] Por tanto, los negros fueron obligados a adoptar la cultura cristiana sin salvedades ni contemplaciones, y, a diferencia de los indios, cayeron bajo la jurisdicción del Santo Oficio de la Inquisición.[72]

La integración de los esclavos a la comunidad espiritual se consideraba una cuestión de importancia, por lo que se buscó hispanizarlos y, a la vez, que pertenecieran a la hermandad cultural con sus poseedores para influir en la conformación de una sociedad con valores religiosos y culturales consentidos por ambas partes, "Es decir, la Iglesia proporcionaba ciertas salidas para las tensiones de los esclavizados y para su descontento por medio de ciertos rituales religiosos y actividades sociales".[73]

Las cofradías de africanos y sus descendientes jugaron un papel especial en los espacios urbanos y rurales, dado que eran corporaciones donde se podían reunir de manera libre y organizarse.[74] En Nueva España, durante los dos primeros siglos de coloniaje aparecieron unas 80 cofradías de carácter étnico, muchas de ellas conformadas por afrodescendientes libres, en iglesias bajo el control de los franciscanos. Entre sus santos titulares se destacan Santa Ifigenia y San Benito de Palermo, ambas advocaciones negras y de origen africano.[75]

Del mismo modo, a los esclavizados se les enterraba en lugares sagrados. En 1554, en la *Recopilación de Indias* encontramos leyes que hacen referencia a este precepto, como es la disposición de que aquellos que muriesen en los campos distantes de las iglesias fueran enterrados en ritual sagrado y no como si *fueran*

70 Castañeda, 2021, pp. 29-30.
71 León Pinelo, 1992, Libro 1, Tit. 1, Ley 9, pp. 76-77.
72 Aguirre Beltrán, 1994, p. 78.
73 Castañeda, 2021, pp. 28-29.
74 Sobre el tema, ver Ngou-Mve, 2019, pp. 115-146.
75 Castañeda, 2021, p. 27.

infieles.[76] En principio, debido a la segregación étnica, dentro de villas y lugares, llevado a cabo por la política española, en cada barrio o pueblo se erigía una iglesia con su correspondiente cementerio, que daba servicio a determinados sectores de población, a pesar de muchos ejemplos de su incumplimiento.

En consecuencia, tanto en Mérida como en Campeche, por citar los asentamientos españoles más importantes de la península, nos encontramos con iglesias donde se administraba a "negros y mulatos". Sin embargo, también se han encontrado restos de personas de ascendencia africana en los cementerios de otras iglesias del centro, en ambos núcleos de población.

Cabe recordar el rescate arqueológico que se llevó a cabo hace algunos años durante la reconstrucción del antiguo Palacio del Cabildo en Campeche, el cual resultó ser clave en el intento por rastrear las primeras generaciones de afro-campechanos. En esa ocasión se hallaron una serie de osamentas negroides que compartieron el espacio sepulcral en torno a su primitiva iglesia. Dichos restos integran el registro de unos 150 entierros en el transcurso de las excavaciones dentro y fuera del recinto.

Ahora bien, originalmente, los restos se habían depositado en el interior y en el atrio de una capilla que aparece representada en las fuentes documentales de los siglos XVI y XVII. Al igual que las otras filiaciones (caucásico, amerindio y mestizo) fueron identificados en la serie varios individuos de procedencia africana mediante la distribución de rasgos morfológicos dentales no-métricos, denominados en la literatura "epigenéticos".[77]

Entre los restos de los individuos hallados en la plaza de Campeche, los estudios osteológicos y macroscópicos presentaron los siguientes resultados: 16 fueron los individuos analizados cuyo origen se presupone africano, 6 de ellos importados de otro lugar que supuestamente no era el continente africano y la proporción de sexos estaría en un 50% masculinos y un 50% femeninos, y sus edades oscilarían entre los 10 y los 40 años, incluso alguno de ellos con elementos culturales como el desgaste de dientes frontales. Todo ello indicaría que la segregación étnica en el interior de las poblaciones no hay que entenderla literalmente, puesto que aquellos esclavos que estuvieran al servicio de los españoles lógicamente habitarían las casas de estos y serían enterrados en la iglesia a la que pertenecían.[78]

76 León Pinelo, 1992, Libro 1, Tit. XVII, Ley 2, p. 255.
77 Scott y Turner, 1997.
78 Tiesler, Zabala y Medina, 2012, pp. 105-109.

Como dato comparativo, se señala que en Ciudad de México se han descubierto osamentas de africanos con rasgos culturales semejantes a la señalada para Campeche. Este hallazgo consiste en tres cráneos diferentes a los demás que se encontraban en una fosa común del siglo XVI que fue descubierta en el Hospital Real de San José de los Naturales. De esas piezas, los dientes frontales presentaban elementos decorativos, tal vez debido a alguna costumbre ritual, propia de su lugar de origen. Los arqueólogos concluyeron que los tres individuos probablemente eran esclavos africanos. Los datos indican que el espacio de desplazamiento de aquella gente no fue limitado al puerto de introducción.[79]

En el tratamiento seguido, tanto en el momento de la defunción como del posterior enterramiento de la población africana, en principio, no se observa distinción con otros grupos sociales. Tanto las constituciones sinodales como los registros parroquiales muestran que, inicialmente, no existían diferencias significativas en las formas de llevar a cabo las inhumaciones, pues dentro de los recintos religiosos o en sus cementerios adyacentes podían ser enterrados individuos de todas las etnias. Aunque sí existía una discriminación de tipo económico que afectaba no solamente a la población africana sino al conjunto de la sociedad, si tenemos en cuenta los aranceles o limosnas que debían abonarse a la Iglesia dependiendo del lugar de enterramiento y de la mayor o menor pompa y boato de los rituales funerarios.

Los resultados del rescate en Campeche, único hallazgo e intervención arqueológica de ese tipo que se ha dado en el sitio de estudio y por ello se retoma la información, indican que, para ese tiempo, a los africanos se les enterraba con los mismos arreglos que el resto de la población. Allí, los finados descansaban acorde a las tradiciones imperantes durante la colonia, es decir, acostados sobre la espalda. La posición de los miembros superiores era variable; algunos africanos guardaban sus brazos a los lados, en tanto que otros mantenían sus manos cerradas sobre el abdomen o el pecho. Un patrón homogéneo se observa en cuanto a la orientación de los difuntos, dado que su cabeza estaba colocada al sudoeste con los pies orientados al noreste y hacia la iglesia, siguiendo el ritual importado de la península ibérica.[80]

Asimismo, pareciera que no fueron empleados ataúdes en la inhumación de los africanos, una observación extensiva a los entierros de toda la población.

79 Barquera, et al, 2020.

80 Tiesler, Zabala y Medina, 2012, p. 110.

Esta afirmación encuentra su justificación en la distribución de los segmentos anatómicos observables, la cual revela una descomposición en espacio rellenado; además, no se hallaron restos de madera o clavos que pudieran indicar el uso de vehículos rígidos para tal efecto.[81] Para Cuba los datos arqueológicos revelan que a los esclavos se les enterraba de forma similar: sin caja y envueltos en una manta.[82]

En síntesis, podemos concluir que la información del registro funerario de los individuos identificados como africanos documenta un patrón de extracción católica, que en realidad no difiere del resto de la población funeraria. Así pues, no se hallaron evidencias tangibles de separación o distinciones relacionadas con la etnicidad y las identidades culturales foráneas de estas primeras generaciones afrocampechanas tras su arribo al Nuevo Mundo. Pensamos que la aparente homogeneidad implica que los africanos o afroyucatecos estaban bautizados, y también subraya la estricta aplicación de la normatividad cristiana en el camposanto de la villa, similar al de otros espacios urbanos de las esferas españolas en el Nuevo Mundo.

Conclusiones

Está claro que la provincia de Yucatán no fue la región a la cual llegó un mayor número de esclavos, pero su presencia, a la par de otras regiones novohispanas, está atestiguada desde inicios de la conquista. Al principio, fueron traídos como criados de los conquistadores y antes de finalizada la misma ya encontramos solicitudes para traer un número superior con la excusa de ayudar a la conquista y pacificación del lugar. Se hace patente, en este periodo, la normalidad con que era aceptada la esclavitud por toda la población. Los funcionarios civiles o eclesiásticos que llegaban a la provincia solicitaban el derecho de traer esclavos domésticos y, claro está, todo aquél que tuviera posibilidades económicas los adquiría. Por lo general, se trataba de españoles con el objetivo de que trabajasen en sus casas, sin olvidar su característica de "producto de lujo" por la moda que se fue imponiendo en Europa, como un elemento más de ostentación. Según se puede apreciar estos fueron los dos aspectos que se destacaron en esta provincia a la hora de mantener un esclavo, así como también comentamos acerca de la carencia o restricción de activida-

81 Tiesler, Zabala y Medina, 2012, p. 111.
82 Domínguez, 1986, p. 279.

des económicas que precisaran una mano de obra abundante, como se había presentado en otras regiones de las Indias. Aunque está claro también que algunos se dedicaban a otro tipo de trabajos, más que nada artesanales, ya que la mayoría de la población de ascendencia africana habitaba en los núcleos urbanos yucatecos. No obstante, su diferencia con otros esclavizados en otras regiones que requería mayor número de individuos, el trasfondo económico de su participación en la vida colonial campechana es innegable, así como también lo es la de su mestizaje sociocultural.

Uno de los aspectos en el que nos hemos centrado para poder conocer la integración de la población de ascendencia africana en esta sociedad es el que concierne al comportamiento de la Iglesia ante la esclavitud. Aunque en la mayoría de las ocasiones, no se les consideraba como al resto de los seres humanos, sí formaban parte de los rituales de la religión católica, desde el bautismo a la inhumación. Esta aparente contrariedad la vemos sobre todo a la hora de la muerte, puesto que eran enterrados en lugares sacralizados y en consecuencia no se observa una discriminación; en principio, en los sitios y en las formas de enterramiento, al menos para algunos de ellos, pese a que los rituales segregaban en función de las posibilidades económicas de toda la población y todas las castas.

En conclusión, podemos decir que, aunque en esta provincia no hubo una abundancia de población de ascendencia africana, si la comparamos con otras regiones de las Indias, su presencia se puede observar desde el inicio de la conquista, hasta, al menos, el final de la época virreinal, donde el puerto de Campeche no fue la excepción.

Fuentes Archivísticas

AGI. Archivo General de Indias.
AGN. Archivo General de la Nación.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, G. (1972). *La población negra de México*, Fondo de Cultura Económica de México.

Aguirre Beltrán, G. (1994). *El negro esclavo en Nueva España. La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*. Fondo de Cultura Económica de México.

Barquera. R., et al. (2020). Origin anad Health Status of First Generatio Africans from Early Colonial Mexico. *Current Biology*, 30(11), 2078-2091. doi: 10.1016/j.cub.2020.04.002

Bassi, E. (2021). *Un territorio acuoso. Geografías marineras y el gran Caribe transimperial de la Nueva Granada*, Editorial Universidad del Norte.

Bennassar, B. (1996). L*a América española y la América portuguesa, siglos xvi-xviii*, Akal.

Campos García, M. (2005). *Casta, feligresía y ciudadanía en Yucatán. Los afromestizos bajo el régimen constitucional español, 1750-1822*. Universidad Autónoma de Yucatán.

Cárdenas Valencia, F. de. (1937). *Relación historial eclesiástica de la provincia de Yucatán de la Nueva España, escrita el año de 1639*. Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.

Castañeda, R. (2013). Hacia una sociología fiscal. El tributo de la población de color libre de la Nueva Espala, 1770-1810. *Fronteras de la Historia*, 19(1), 152-173. https://revistas.icanh.gov.co/index.php/fh/article/view/207

Castañeda, R. (2021). *Esclavitud africana en la fundación de Nueva España*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Davidson, D. (1981). "El control de los esclavos negros y su resistencia en el México colonial, 1519-1650". En R. Price (comp.). *Sociedades cimarronas. Comunidades esclavas rebeldes en las Américas* (pp. 50-120). Editorial Siglo XXI.

De León Pinelo, A. (1992). *Recopilación de las Indias*, (III Tomos), Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.

Domínguez, L. (1986). "Fuentes arqueológicas en el estudio de la esclavitud en Cuba". En: *La esclavitud en Cuba* (pp. 267-279). Editorial Academia.

Donoso, R. (2010). *El asiento de esclavos con Inglaterra (1713-1750)*. Editorial de la Universidad de Sevilla.

Esteban Deive, C. (1980). *La esclavitud del negro en Santo Domingo (1492-1844)*. Tomo I, Museo del Hombre Dominicano.

Fernández Repetto F. y Negroe Sierra, G. (1995). *Una población perdida en la memoria: los negros de Yucatán*. Universidad Autónoma de Yucatán.

García de León, A. (2014). *Tierra adentro, mar en fuera. El puerto de Veracruz y su litoral a Sotavento, 1619-1821*. Fondo de Cultura Económica, Universidad Veracruzana.

González Muñoz, V. y Martínez Ortega, M. I. (1989). *Cabildos y elites capitulares en Yucatán*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla.

González-Ripoll Navarro, M. D. (2020). "La participación en la trata atlántica: licencias, asientos y compañías comerciales". En C. Naranjo Orovio y M. Á. Puig-Samper (Eds.). *El legado cultural de África en el Caribe*. Ediciones Doce Calles.

Helg, A. (2018). *¡Nunca más esclavos! Una historia comparada de los esclavos que se liberaron en las Américas*, Banco de la República y Fondo de Cultura Económica.

Lucena Salmoral, M. (1999). *Rivalidad colonial y equilibrio europeo, siglos xvii-xviii*. Síntesis.

Ngou-Mve, N. (1994). *El África bantú en la colonización de México (1595-1640)*. Consejo Superior de Investigación Científica.

Ngou-Mve, N. (2019). *Lucha y victoria de los esclavos bantú en México (siglos XVI-XVIII): la socialización de los esclavos africanos en Nueva España*. Agencia Española de Cooperación Internacional.

Mallafe, R. (1973). *Breve historia de la esclavitud negra en América Latina*. Secretaría de Educación Pública.

Martínez Montiel, L. M. (2017). *Afro América III. La Tercera Raíz. Presencia africana en México*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Mondragón Barrios, L. (1999). *Esclavos africanos en la Ciudad de México. El servicio doméstico durante el siglo XVI*. Ediciones Euroamericanas, CONACULTA/INAH.

Palmer, C. (1981). *Human Cargoes: The British Slave Trade to Spanish America 1700-1739*. University of Illinois Press.

Pérez de Barradas, J. (1976). *Los mestizos de América*. Espasa-Calpe.

Restall, M. (2001). "La falacia de la libertad: la experiencia afro-yucateca en la edad de esclavitud". En R. Cáceres (Ed.). *Rutas de la esclavitud en África y América Latina* (pp. 289-304). Editorial de la Universidad de Costa Rica. 289-304.

Restall, M. (2009). *The Black Middle: Africans Mayas, Mayas and Spaniards in Colonial Yucatan*. Stanford University Press.

Scholes, F. V. (1936). *Documentos para la historia de Yucatán. Primera serie 1550-1561*. Compañia Tipográfica Yucateca.

Scott. R. G. y Turner, C. G. (1997). *The Anthropology of Modern Human Teeth. Dental Morphology and its Variation in Recent Human Populations*. Cambridge University Press.

The Trans-Atlantic Slave Trade Database, http://www.slavevoyages.org.

Terán, M. (2010). "Los tributarios de la Nueva España frente a la abolición y restauración de los tributos". En: M. León-Portilla y A. Mayer, (Coords.), *Los indígenas en la Independencia y en la Revolución Mexicana*, (pp.249-289) UNAM, Fideicomiso Teixidor.

Tiesler, V. y Zabala, P. (2012). *Origen de la sociedad campechana. Vida y muerte en la ciudad de Campeche desde los siglos XVI y XVII*, Universidad Autónoma de Yucatán.

Tiesler, V., Zabala, P. y Medina, C. (2012). "Muerte, emplazamientos y patrones funerarios en la ciudad colonial de Campeche" en V. Tiesler y P. Zabala, eds., *Orígenes de la sociedad campechana. Vida y muerte en la ciudad de Campeche durante los siglos XVI y XVII*, Universidad Autónoma de Yucatán.

Velázquez, M. E. e Iturralde, G. (2016). *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*, CONACULTA, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

Victoria Ojeda, J. (2024). *Un acercamiento a la introducción de esclavizados a Campeche a través del Asiento de negros de Inglaterra (1713-1739)*, Península, XIX(1), 39-63.

Victoria Ojeda, J. y Canto Alcocer, J. (2006). *San Fernando Aké. Microhistoria de una comunidad afroamericana en Yucatán*, Universidad Autónoma de Yucatán.

Vila Vilar, E. (2014). *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*. Universidad de Sevilla.

Vinson III, B. (2001). *Bearing Arms For His Majesty. The Free-Colored Militia in Colonial Mexico*, Stanford University Press.

Zabala, P. (2004). "La población africana en la villa colonial de Campeche" en *Los Investigadores de la Cultura Maya*, núm. 12, tomo I, Universidad Autónoma de Campeche.

Zabala, P. (2012). "La presencia africana en Yucatán, siglos XVI y XVII", en V, Tiesler y P. Zabala (eds.), *Orígenes de la sociedad campechana. Vida y muerte en la ciudad de Campeche durante los siglos XVI y XVII*, Universidad Autónoma de Yucatán.

2 La iglesia del Dulce o Santo Nombre de Jesús en Campeche. Notas para su historia

Jorge Victoria Ojeda

Introducción

No se sabe demasiado de los espacios de religiosidad de la gente africana y afrodescendiente que estuvo en Campeche durante la vida colonial. Su sitio de administración y de culto primario debió ser la iglesia dominada por los españoles, que se erigió en el centro del asentamiento después de la fundación de la villa, aunque con el paso del tiempo es posible encontrarla en la del Dulce o Santo Nombre de Jesús, designaciones que se encuentran en los documentos históricos, aunque la segunda fue la que predominó, en las cercanías a la plaza principal, atribuida desde sus orígenes para esa comunidad y en varias iglesias de los barrios.[1]

El religioso Francisco de Cárdenas Valencia indicaba para 1639, que la obra construida en la entonces Plaza de Armas de la villa campechana, con el título de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción, administraba a los españoles, mestizos, mulatos, negros e indios naborías del asentamiento.[2] Ello incluía el entierro de la gente en el interior del templo o en el exterior, o sea, en el atrio, incluida en este segundo espacio a la población de ascendencia africana, tal como se ha evidenciado por medio de los trabajos multidisciplinarios allí realizados a inicios del presente siglo.[3] No obstante

1 AHDC, Sacramental, Defunciones, 1664-1668, caja 197. Encalada (2020, pp. 198-199) señala que en la iglesia de la Concepción en 1688 y 1689 registra como niños expósitos bautizados a un pardo y a un "esclavo", respectivamente. Para 1693 registra a un niño moreno.

2 Cárdenas, 1937, pp. 90-91.

3 Ver, Tiesler y Zabala, 2012.

que en aquella iglesia se encontrasen todos los grupos que conformaban la incipiente sociedad campechana, Cárdenas también reportó a pocos metros del centro de la población la existencia de una iglesia, una "ermita" en sus propias palabras, con la denominación del Santo Nombre de Jesús que para el año en que escribió –1639–, estaba destinada para la administración de los negros y mulatos de la villa.[4]

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".[5] La palabra ermita es una derivación de "eremitorio", que es la denominación que reciben las iglesias aisladas alejadas de los centros urbanos. Considerando lo anterior, cabe preguntarnos ¿qué vio ese religioso en 1639?

En la Nueva España existieron otros espacios religiosos para negros y mulatos, por ejemplo, la villa de Colima contó con una iglesia probablemente fundada en el siglo XVII y reinaugurada en la centuria siguiente denominada del Dulce (o Santo) Nombre de Jesús.[6] En cuanto a la iglesia de San Cristóbal de las Casas los registros indican que fue mandada a erigir por el obispo Fray Juan de Zapata y Sandoval (1613-1621) y que posteriormente fue sustituida por otra por indicaciones del obispo Francisco Núñez de la Vega (1684–1706).[7] La iglesia para los negros y mulatos en Mérida se erigió en 1686, durante el obispado de Cano Sandoval (1682-1695), asimismo, Carrillo y Ancona no hace alusión alguna de la participación del mitrado en esa obra, pues únicamente apunta que en su administración se acabó la fábrica y el nombre del gobernante en turno: Juan Bruno de Tello (1683-1688).[8] Por

4 Cárdenas, 1937, pp. 90-91.

5 Covarrubias, 1611, p. 360. Para tiempos posteriores, en el *Diccionario de Autoridades* de 1732 encontramos similar definición de ermita: "Edificio pequeño a modo de Capilla o 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). La Dra. Rocher, experta en el tema de la Iglesia, nos comentó que resulta extraña la mención de Cárdenas dado que una ermita implica que no haya una obligatoriedad vinculante del sujeto con ese espacio, sino que es de manera voluntaria porque por alguna razón se sienten unidos al lugar (Comunicación digital 23 de octubre de 2022).

6 López, s/f, p. 5

7 Aubry, 2004, pp. 138, 140.

8 Carrillo y Ancona, 1977, II, p. 606. Es de notar la intención de Carrillo y Ancona por mencionar lo menos posible a los africanos, de tal manera apunta: "También en el tiempo de este Prelado fue erigida en esta ciudad la iglesia de la Sacra Familia 'Jesús, María y José', que ahora es además desde que

su parte, Rubio Mañé señala que ese gobernante ayudó con su peculio para la construcción del templo.[9]

En cuanto a la "ermita" campechana que menciona Cárdenas Valencia y sus constructores los datos son también desconocidos, la revisión de la historia de Carrillo y Ancona referente a los obispos que estuvieron en la Mitra desde 1572, (desde Diego de Landa hasta Gonzalo de Salazar, que gobernó la diócesis entre1610 y 1636), no menciona algo sobre ello.[10]

En estas líneas se intenta clarificar la información que hasta ahora se maneja acerca de la proveniencia temporal de la iglesia del Dulce Nombre de Jesús, existente en Campeche, así como de su existencia y uso no siempre exclusivo por un determinado grupo social durante los siglos siguientes, ayudados por información proveniente de archivos históricos y nuevas interpretaciones a datos conocidos, sin dejar a un lado referirnos al barrio de Santa Ana, que el imaginario popular relaciona con la población de raíces africanas. Los objetivos no son menores, puesto que la existencia de un espacio de culto, administración y control para los africanos en el siglo XVI implicaría un papel relevante de ese grupo en el espacio social de la villa en tiempos muy tempranos. Asimismo, se pretende ofrecer una nueva visión a la presencia de la gente de raíz africana en Campeche, más allá de lo repetitivo, rompiendo el esquema cronológico y de distribución espacial de aquel sector para extenderlo por el recinto principal y los barrios.

Sobre el tema, los datos publicados hasta ahora son un tanto escasos, repetitivos y con margen de confusión y dudosa veracidad. A pesar del paso de las centurias y de los estragos del ser humano, el inmueble, que se dice construido en parte durante la segunda mitad el siglo XVI y ampliado en el siguiente, se mantiene en buen estado como mudo testigo que guarda sus íntimos secretos.

---

nosotros la reedificamos; Santuario de Nuestra Señora de Yucatán, y la cual fue un tiempo Parroquia de morenos y pardos". Cabe decir que la iglesia se inauguró el 15 de enero de 1686 para los negros y morenos, y estuvieron en ella hasta 1774, o sea, 88 años. Carrillo y Ancona fue nombrado capellán de esa iglesia en 1870, cuando comenzaron las obras de "restauración", que señala en su obra publicada en 1895, o sea, 25 años. El autor borra el origen de la iglesia y parroquia, su nombre, y minimiza el tiempo de su estancia en ella, aunque la gente de raíz africana estuviera en esa iglesia más del triple del tiempo que "ellos".

9 Rubio, 1945, I, p. 406.

10 Carrillo y Ancona, 1977, I y II. Como se indicó, en su momento, si se apunta lo referente a la obra erigida en Mérida.

San Francisco de Campeche

La fundación de la villa junto al mar se llevó a efecto el 4 de octubre de 1540,[11] bajo la orden del conquistador Francisco de Montejo, el Mozo, albergando a treinta soldados como vecinos. La primera obra en comenzar a edificarse fue la iglesia consagrada a Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción.[12]

Sumados a los españoles, también había en el novel asentamiento gente de ascendencia africana arribada con los conquistadores; ello conllevó a que ese otro grupo procedente de ultramar estuviera integrado desde tiempos tempranos al desarrollo de la villa. La utilización de los individuos de ascendencia africana como fuerza de trabajo en las construcciones, y como supervisores de obras, fue fundamental en las décadas de 1540 y 1550, años en que se empezó a dejar atrás la imagen de pequeño campo fortificado junto a la playa para empezar a conformarse en una traza inicial alrededor de lo que sería la plaza. Los primeros colonos recibieron la merced real de la encomienda, pero aquella región no se caracterizaba por un alto índice de población indígena, por lo que los españoles de la villa comenzaron a depender más del comercio con otros sitios como Veracruz, La Habana y Santo Domingo.[13]

En cuanto a los pobladores del asentamiento durante la primera centuria, después del corto número de fundadores, hacia 1545 Bartolomé de las Casas, en una breve estancia en el sitio mientras marchaba a Tabasco y Chiapas, calculó que ahí existían 75 españoles, incluyendo mujeres y niños.[14] En 1588, Antonio de Ciudad Real estuvo en Campeche y estimó para entonces la existencia de unos 400 habitantes,[15] y años después, para 1598, el obispo fray Juan de Izquierdo escribió que en la villa existían unos 200 vecinos.[16] Durante el siglo

11 En 1517, Francisco Hernández de Córdoba bautizó al lugar como San Lázaro, pero ningún expedicionario se quedó en el asentamiento debido a los ataques de los mayas desde Champotón. En 1531, Francisco de Montejo decide establecer su base militar en el mismo lugar y lo bautiza entonces como Salamanca de Campeche, pero fue abandonado. Fue en 1540 cuando el hijo de Montejo funda, en definitiva, San Francisco de Campeche (Piña Chan, 1977, pp. 22-49).

12 Leal, 2003, p. 48; Ugalde, 2003, p. 296; Antochiw, 2012, p. 32.

13 Restall, 2009, pp. 291-292.

14 Piña Chan, 1977, p. 54.

15 Citado en Novelo, 2014, pp. 31-32.

16 Scholes y Menéndez, 1938, p. 103.

XVI e inicios del siguiente el asentamiento se conformaba de trece manzanas en el norte y quince por el sur, con casas de mampostería.[17]

Para 1639, Cárdenas Valencia indica que la población del asentamiento era de unas 300 personas,[18] y en 1663, con base en los relatos del ataque del pirata Mansvelt al sitio, se apunta que eran 750 los habitantes.[19] Cabe aclarar que en esas cifras se hacía referencia únicamente a la población "blanca" o española. Llegado 1623, afirmado en el plano de Campeche efectuado por Nicolás Cardona, se considera que: "La villa solo tiene siete hileras de casas distribuidas con cierta regularidad, tiene una construcción muy cerca del mar y una iglesia vecina a la plaza, al suroeste de la villa e inmediato a la costa hay otro fuerte por el rumbo de San Román y la pescadería".[20]

Décadas más tarde, para 1664, de acuerdo con el plano enviado a la metrópoli por el gobernador de Yucatán, Juan Francisco de Esquivel, se conoce que se componía de unas veinte manzanas en el sentido del mar a la tierra. En ella quedaban comprendidos la plaza principal, la parroquia, la audiencia, la iglesia del Jesús, el hospital de San Juan de Dios, el puente, la iglesia de Guadalupe, así como el convento de San Francisco y la iglesia de San Román, en las afueras de la ciudad, entre otras obras.[21]

Las notas anteriores pretenden ofrecer una idea del inicio de ocupación del espacio para la villa por parte de los españoles desde mediados del siglo XVI, y del asentamiento antes y después de la existencia de la iglesia para los negros y mulatos.

El templo del Dulce Nombre de Jesús en Campeche. Su origen temporal

Se dice que la sociedad de Campeche constituyó una mezcla de españoles peninsulares y criollos, de indios, negros y sus calidades o castas que compartían la villa, aunque su diseño seguía las directrices hispanas donde la distribución urbana pretendía reflejar la estratificación social, designando un barrio para cada grupo social.[22]

17 Leal, 2003, pp. 41 y 51
18 Cárdenas, 1937, p. 89.
19 Piña Chan, 1977, p. 85.
20 Alcocer, 2003, p. 8. Antochiw, 1994, pp. 224-225, ubica el plano en su interesante: Historia cartográfica, dando por válido el mapa.
21 Piña Chán, 1977, p. 92.
22 Rocher, 2005, pp. 13-14; Antochiw, 2010, p. 34.x

En las últimas décadas del siglo XVII, la edificación de la muralla que rodeó al recinto principal del sitio originó una separación de los diversos grupos que convivían en el asentamiento, incluidos los denominados barrios que, a raíz de la obra defensiva quedaron entonces extramuros. Se considera que dentro del recinto amurallado se mantuvieron los comerciantes, navieros, hacendados y burócratas; y extramuros, el barrio de San Román, habitado en sus inicios por indígenas naborios y mexicanos, pero que con el paso del tiempo fueron desplazados por gente relacionada con la actividad marítima, es decir, marineros y maestros y oficiales de los talleres navales, mientras que el barrio de Santa Lucía, de mayas locales. El barrio de Santa Ana fue en principio una parcialidad que surge entre 1548 y 1552 con el nombre de Santa Ana Holckap para albergar a indígenas mayas no peninsulares, principalmente de Guatemala. No obstante, tradicionalmente a ese barrio se le ha señalado como sitio de asiento de negros y mulatos, sobre todo para el siglo XVIII.[23] Una parte del centro de la villa que fue segregada por la muralla fue el barrio de Guadalupe, que en los siglos XVIII y XIX acusa la presencia de mujeres y hombres esclavizados por vecinos con poder económico.[24]

A pesar de la idea segregacionista planteada en el trazado urbano de la villa, desde su inicio los habitantes de los distintos barrios y la parte central debieron de convivir, más allá de compartir la última morada, como se deja ver en las investigaciones arqueológicas de inicios del siglo, en la primaria parroquia. El incremento demográfico de los africanos y descendientes –esclavos y libres– en el puerto campechano debió ser notorio, a la par de las medidas de cierta separación social impuestas en la primera mitad del siglo XVII, lo que se reflejó en el hecho de que esa gente contase con un templo que, según se dice, proviene del siglo XVI.

Al respecto, como se ha adelantado, Cárdenas Valencia apuntó en la tercera década del siglo XVII que en Campeche existía una pequeña ermita en la que se administraban los sacramentos a los negros y mulatos,[25] o sea, se había dado el paso para crear un espacio exprofeso ajeno a la iglesia de Nuestra Señora de la Concepción para ese grupo, como sucedería en Mérida casi cin-

23 Rocher, 2005, pp. 13-14; Rodríguez, 2014, pp. 37-38.

24 Millet, 2020, pp. 10, 18-25.

25 Cárdenas, 1937, p. 90. El cronista religioso Diego López Cogolludo (1955, I, p. 389) repitió la información al escribir su historia entre 1647 y 1656, señalando que en la "del Santo Nombre de Jesús, […] se administran los Santo Sacramentos a los morenos".

cuenta años después, cuando salieron de la catedral.[26] De nueva cuenta la encontramos señalada como "hermita" en 1688 cuando era su cura beneficiado el licenciado don Francisco de Yrearte. En el documento se apunta que, de los dos curas beneficiados existentes en la villa, de los cuales da razón Cárdenas Valencia, por mandato del obispo solo quedó uno que recibiese ambas rentas, comprometiéndose a que la mitad se destine a la construcción de la nueva parroquia recayendo el beneficio en Yrearte. Tiempo después se informaba que ese cura no destinó el dinero para la obra "y que al presente tiene la hermita del Santo Nombre de Jesús, que era de morenos, sin ningún ornato y aseo y que no asistía el dicho Licenciado Don Francisco de Yrearte por estar muy viejo y totalmente ciego, por lo cual no podía asistir a dicha administración y al ornato y decencia".[27]

La mención anterior hace suponer que, en verdad, al inicio se le denominó ermita a pesar de su cercanía a la plaza. Ya para 1663 se le señala como templo en la notificación de la entrada y saqueo a la villa por parte del pirata Mansvelt, en cuya intrusión robó "alhajas y arreos" de los espacios religiosos del sitio, incluyendo "el consagrado al Dulce Nombre de Jesús".[28] Al pasarse los españoles a ese espacio en 1645, como se indicará más adelante, debieron de vestirlo con imágenes religiosas y ornamentos que los piratas destruyeron y robaron, sin embargo, para 1688 habían pasado dos décadas de aquel ataque y el templo seguía carente de ornamento. Cabe pensar que parte del vecindario español prefería acudir a otras iglesias (Guadalupe, San Román), en vez de ese espacio relacionado a gente africana, vacío de imágenes y con falta de aseo. En ese sentido, resulta llamativo que se diga que "era de morenos" si hacía más de cuatro décadas que los españoles estaban en ella, teniéndola como iglesia catedral, según plano de 1680.[29]

La iglesia para los negros y sus castas en Campeche se edificó a escasos cien metros al sur de la plaza principal, en el supuesto recinto señalado para españoles, sobre un alzado, siguiendo las ordenanzas tridentinas. Dos iglesias destinadas para los negros apuntadas líneas arriba también estuvieron en espacios

26 Al caso ver Victoria y Grosjean, 2021, pp. 37-44.

27 AGN, Indiferente General, Sección Clero Regular y Secular, caja 1459, exp. 3, f. 4, (1788). Aunque el acervo tiene en duda el año, por la escritura y contexto se trata de un documento proveniente de un siglo antes.

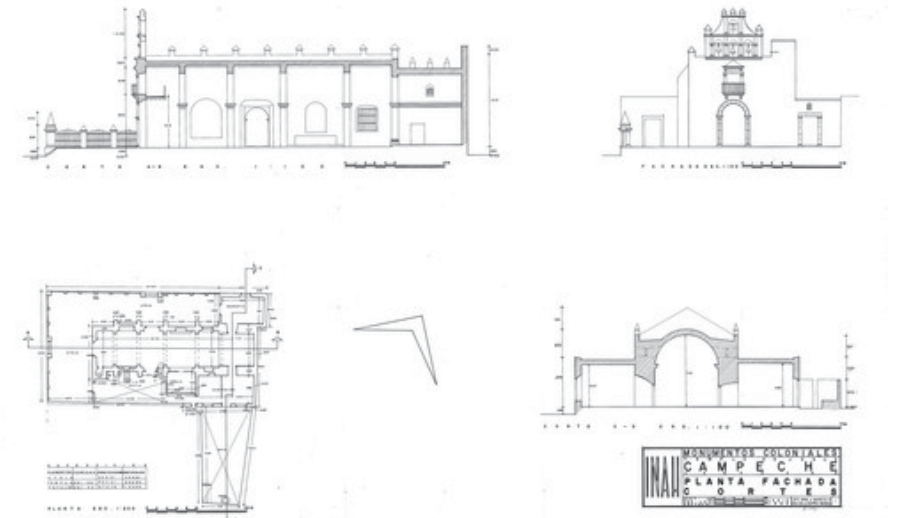
28 AGI, México 1006. La villa de Campeche al rey. 10 de marzo de 1663.

29 AGI, MP. México, 72. Planta de la ciudad de San Francisco de Campeche, en la provincia de Yucatán, 1680.

no indígenas, la de San Cristóbal de las Casas, erigida muy cerca de la plaza principal,[30] y la de Mérida, construida por igual en los límites "intramuros" de la ciudad.[31]

Según escribió el arquitecto José García Preciat hace un tiempo (1965),[32] y retomado en todos los trabajos que lo requieren mencionar por el tema,[33] él afirma que, sobre la base de las características primarias de aquella construcción, la primera obra correspondería al modelo de las capillas abiertas[34] destinadas a la evangelización de los indígenas en el siglo XVI, o sea, que se habría construido en esa centuria[35] (Ilustración 1).

Ilustración 1



Planta, corte longitudinal y fachada del templo del Dulce Nombre de Jesús. A la derecha abajo se indica lo que se ha identificado como capilla abierta a la cual, se le añadió el cuerpo de la nave. Fuente: Mediateca-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

30 Aubry, 2004, pp. 138, 140.
31 Victoria, 2014. No se tienen datos para Colima.
32 García Preciat, 1965.
33 Por ejemplo, Alcocer, 1986 y Ojeda y Huitz, 2012.
34 Bretos, 1992, p. 88, apunta que esa denominación no es acertada para la región yucateca dado que se le adosaba una ramada o techumbre de guano adelante, por lo que prefiere llamarla capilla de indios.
35 García Preciat, 1965.

La primaria obra estaría entonces conformada por el área del presbiterio de anchos muros de mampostería de piedra, que soporta la bóveda de cañón corrido también de mampostería pétrea. Los espacios laterales, sacristía y bautisterio eran también de mampostería, aunque de menor grosor y techadas con vigas de madera hacheadas y abovedado de piedra.[36] De acorde a la descripción de Covarrubias, puede pensarse que una obra similar pudo ser la que observó Cárdenas Valencia, mas nos decantamos por la obra ya concluida en su mención de 1639.[37]

Se asevera hasta ahora que la obra religiosa proviene de la centuria señalada y que para la segunda mitad del siglo XVII se le añadió la estructura de la nave del templo, tal como hoy se conserva[38] (Ilustración 2).

Ilustración 2



La iglesia del Santo o Dulce Nombre de Jesús en Campeche. (Foto de JVO).

36 Artigas, 1992, pp. 37-28.

37 La de Guadalupe, que también se indica como ermita por Cárdenas Valencia, fue posteriormente sustituida por el templo que hoy existe. Por otra parte, en las Relaciones histórico-geográficas de 1579, similares obras en diversos sitios yucatecos recibieron la denominación de iglesia, por ejemplo, la Relación de Tahmuy dice: "tiene su iglesia pequeña con su capilla de azotea de cal y canto" (RHGGY, II, p. 277).

38 García Preciat, 1965; Ojeda e Huitz, 2012, p. 73.

Restall coincide con otros investigadores en que la iglesia del Santo Nombre de Jesús como capilla abierta proviene de la década de 1560, y que fue ampliada con posterioridad. Agrega que, no obstante que ninguno de los autores que cita a pie de página aporta pruebas de los orígenes de la iglesia como capilla abierta, considera que "la especulación es perfectamente razonable".[39]

En cuanto ese tipo de arquitectura religiosa, la historiografía tradicional de los edificios del siglo XVI distingue las capillas abiertas dentro de los conjuntos conventuales, y las llamadas capillas abiertas aisladas, estas últimas separadas de los conjuntos religiosos; tiene ábside edificado y la nave descubierta, o techada con una ramada, y se puede complementar con una o dos pequeñas habitaciones, una para sacristía y la otra para bautisterio. Este tipo de obra es considerada una originalidad, producto de la simbiosis cultural europea y americana.[40]

Artigas señala que si bien las capillas abiertas aisladas y no, son una característica temprana en el proceso de evangelización, únicamente existieron dentro de las circunstancias americanas del siglo XVI, aunque subraya que su empleo traspasó los límites de esa temporalidad en la Nueva España.[41] Con esto, el investigador citado deja claro que el marco temporal de esas edificaciones fue exclusivo de una centuria, y que muchas de ellas se mantuvieron en uso hasta la siguiente. Por lo tanto, posturas similares, como es el caso de García Preciat, son las que han llevado a pensar que la iglesia para la gente de ascendencia africana en Campeche proviniera del siglo XVI, incluso que alguno ofreciera una temporalidad un tanto más "precisa".[42]

Por su parte, algunos investigadores sostienen que debido al incremento de la población surgió la necesidad de construir un templo más cerca de la parroquia para satisfacer las necesidades religiosas de los habitantes de la villa de Campeche, por lo que en 1560 se inició la construcción del templo de El Dulce Nombre de Jesús.[43] Según Hernández, fue hasta 1705 que este templo pasó a ser "parroquia exclusiva de pardos y negros", omitiendo apuntar su argumento que sostiene el señalamiento.[44] Este autor no considera el cono-

39 Restall, 2009, p. 298. Los autores que cita son Piña Chan, 1977, Alcocer, 1986 y Casanova, 1995.
40 Artigas, 1992, pp. 27-28.
41 Artigas, 1992, pp. 20, 22.
42 Ver Restall, 2009, p. 298.
43 Alcocer, 1986, p. 49; Hernández, 2003, p. 838.
44 Hernández, 2003, p. 838.

cido apunte de Cárdenas Valencia acerca de esa iglesia en 1639. Su texto es confuso y poco acertado en su apreciación.

En ese tenor, el imaginario popular campechano señala de manera coloquial que la citada iglesia era una "auxiliar parroquial", asunto que se "sustenta" con lo mencionado en el párrafo precedente, sin embargo, si no existen documentos o pruebas concluyentes de ello para sus inicios, todo queda en una elucubración o hipótesis.[45] Es factible que la denominación de "auxiliar" la haya recibido con posterioridad debido al uso, tal como se notará más adelante. Cabe subrayar que muchas ideas sobre la historia colonial y posteriores están planteadas desde la perspectiva decimonónica y del siglo XX de la invisibilidad de los africanos.

Las cifras de población señaladas líneas arriba hacen referencia a la gente epañola, tal como se indicó, pero en cuanto a la que estaría destinada la construcción religiosa se puede mencionar, además de los supuestos existentes para tiempos tempranos después de la fundación, a los esclavos vendidos a fines del siglo XVI por el asentista portugués Pedro Gómez Reynel, donde se indica que trasladó a Campeche numerosos negros.[46] Para las primeras dos décadas de la centuria siguiente se tiene el dato que la introducción legal de negros a Campeche fue de 293 individuos, además de que el flujo por vía ilegal debió ser numeroso, muchos de los cuales es probable que hayan sido parte de la continuación de la introducción de Gómez Reynel.[47] También hay que considerar la llegada de los denominados esclavos del rey para destinarlos a las obras públicas (defensa). A pesar de ser escasa la información, el arribo forzado de gente africana esclavizada y, por ende, la necesidad de un espacio de administración de culto y de control es más sugerente para las primeras dos décadas del siglo XVII que para el anterior.

En referencia a la temporalidad que señala Artigas y García para las capillas abiertas, el estudioso de las iglesias yucatecas Miguel Bretos, escribe que en esta región "la costumbre de construir presbiterios de piedra con naves de paja no estuvo limitada al siglo XVI". Al caso señala que, en Mérida, en pleno siglo XVIII, cuando la iglesia de San Cristóbal se transfirió a otro espacio fuera de la Ciudadela de San Benito en 1755, mientras se edificaba la obra la nueva sede fue una iglesia consistente de un presbiterio de piedra y ramada construida con prontitud, la cual permaneció en uso durante varios años.[48]

45 Una nota de 1766 la señala como "ayuda de parroquia", Rubio Mañé, 1976, p. 266.
46 Aguirre, 1984, p. 40.
47 Ngou-Mve, 1994, pp. 151-152; Vila, 1977, p. 267.
48 Bretos, 1987, p. 3.

La postura de García Preciat ha sido secundada por otros investigadores; sin embargo, en la iglesia destinada la comunidad afro de Campeche ciertos interrogantes vienen a la mente: la supuesta capilla abierta aislada primaria de la iglesia del Dulce Nombre de Jesús, ¿para qué grupo fue hecha en primera instancia?, ¿sirvió para adoctrinar a los indígenas? Además de la capilla del convento de San Francisco ¿hubo otra capilla abierta para los naturales para tiempos tempranos de la villa? De ser así, ¿por qué no se sabe nada de ello?, ¿se pudo pensar en ese tipo de capilla para el sector africano de esa temprana población? Las dudas son razonables, aunque pensamos que la obra en cuestión en verdad proviene del siglo XVII, asunto que ya de manera muy ligera e inconsciente señala Piña Chan, sin ofrecer información adicional, cuando expresa: "En el siglo XVII […] se construyeron la iglesia del Jesús, el hospital De los Remedios", entre otras obras religiosas y defensivas.[49]

En las siguientes líneas trataremos de explicar nuestra apreciación en cuanto la temporalidad de aquella edificación.

Campeche se fundó a una legua de distancia del asentamiento precolombino, lo suficientemente lejos para protegerse de un ataque de los naturales, pero a la vez cerca para vigilarlos.[50] Por su parte, Leal comenta que los franciscanos que arribaron a Campeche en 1546, "inician la construcción de la capilla abierta en la misma iglesia de la Purísima Concepción […]. Esta capilla abierta debió funcionar hasta que construyeron su convento, un tanto alejado del centro de la villa, en la parte más densamente poblada", o sea, en el asentamiento maya denominado Campechuelo o barrio de San Francisco.[51] A su juicio, en la plaza principal se erigió una capilla para los indígenas y prosiguió de tal forma hasta que fue necesaria una iglesia mayor. En contraparte de esa postura, la excavación arqueológica de inicios del siglo XXI en esa zona vino a desdibujar la idea ya que la iglesia erigida difería de las capillas abiertas.[52]

49 Piña Chan, 1977, p. 155. A pesar de nuestro señalamiento, también es posible que este arqueólogo hiciese referencia a la nave construida en el siglo XVII. Asimismo, llama la atención que en ese libro su autor no dedique unas líneas a la iglesia del Santo Nombre de Jesús, e incluso a los negros, mulatos y pardos los menciona en contextos aislados, sin ofrecer una idea de su importante presencia en el Campeche colonial, a pesar del título del libro.

50 Novelo, 2014, p. 29.

51 Leal, 2003, pp. 48-49.

52 Ojeda y Huitz, 2012, pp. 59-71.

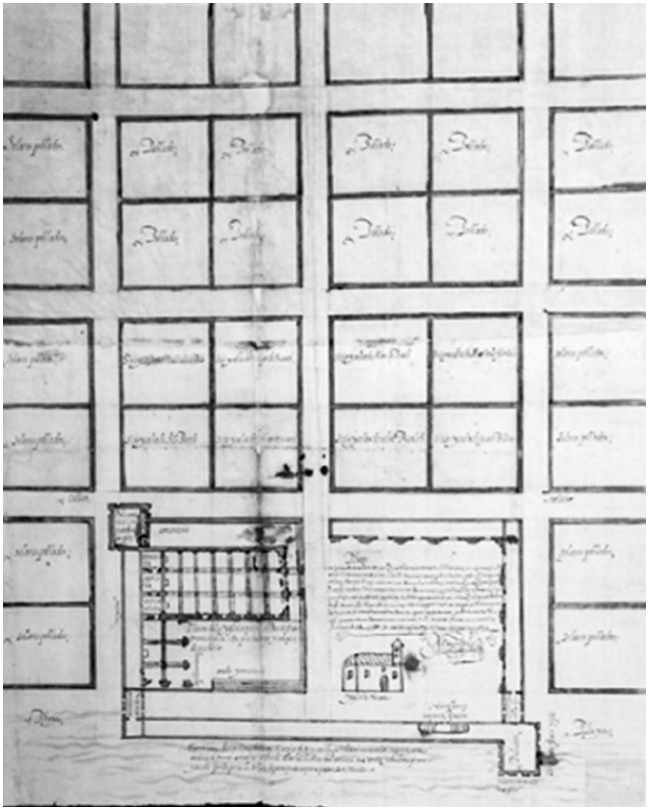
A pesar de lo apuntado por García Preciat, en cuanto a que la iglesia del Dulce nombre de Jesús fue de inicio una capilla abierta del siglo XVI, se sabe que el obispo de Yucatán, Fray Juan Izquierdo, escribió al rey –en 1599– apuntando que Campeche contaba "con una iglesia razonable con que se puede el pueblo pasar buenamente sin que se haga otra de nuevo". En ese documento se hace referencia únicamente a una iglesia, no se menciona que existiese otro espacio para el culto en el corto asentamiento. De la misma manera, indicaba que los piratas ponían en riesgo la población y recomendaba "que en esta villa no se hagan gastos de iglesias ni ornamentos, pues está en un peligro tan vehemente que cuando no hallaren que hurtar a arcabuzazos y mosquetazos darán con el templo en tierra como lo han hecho en otras partes".[53]

En ese contexto, cabe apuntar que en la Probanza de Méritos del vecino Íñigo de Sugasti, realizada en Campeche durante el mes de mayo de 1598, este decía que el 4 de mayo del año anterior los ingleses llegaron a ese puerto en tres bajeles, y ayudados por un traidor entraron a la villa y la saquearon. En el documento se afirma que los invasores pusieron especial atención a la casa de Sugasti "por ser uno de los principales", entonces la rodearon y atacaron hasta que lo capturaron y mantuvieron secuestrado por tres días, antes de que lograra su libertad.[54] La casa de esta persona quedaba enfrente del lote que ocuparía la iglesia del Santo Nombre de Jesús, o bien, la capilla abierta, de la que se dice ya existía con antelación. No obstante, en el texto no se menciona algún indicio que dé cuenta de la existencia de una obra frente a la casa del español Sugasti, ni en el mapa de 1609, donde se advierte el solar de aquel vecino en el cuadrante superior derecho de la manzana inmediatamente arriba de la proyectada parroquia (Ilustración 3).

53 AGI, México, leg. 369, Carta del obispo de Yucatán, Fray Juan Izquierdo, a Su Majestad sobre las iglesias de su obispado. Mérida, 15 de junio de 1599, en Scholes y Menéndez (1938, II, p. 114).

54 AGI, México, leg. 222, N. 30, Informaciones. Íñigo de Zugasti.

Ilustración 3



Plano de la Plaza de Armas, 1609. Carlos de Luna y del gobernador Vázquez del Mercado. Fuente: AGI, MP, México,521.

En continuidad con el correr de la vida del inmueble, debido a problemas estructurales, la parroquia de Nuestra Señora de la Concepción sufrió deterioros y se pensó suplirla por otra, proyecto que dio inicio en 1610,[55] pero

55 Por Real Cédula de 23 de octubre de 1597 se ordenó la reedificación de las iglesias de la provincia de Yucatán que tuviesen necesidad de ello. Después de considerar previamente la situación física de la parroquia en la villa de Campeche, el 26 de enero de 1609 se firmó un acuerdo entre el mariscal y gobernador de Yucatán Carlos de Luna y Arellano y el obispo de la región Diego Vázquez del Mercado, para la construcción de una nueva iglesia con más capacidad por estar la existente muy arruinada

que se interrumpió ese mismo año. Sin embargo, se prosiguió su construcción lentamente en los años subsecuentes. En contradicción con la postura de García Preciat, en el plano de 1609, presentado por el gobernador Carlos de Luna y Arellano y el obispo Vázquez del Mercado, sobre la propuesta de la nueva obra religiosa en la plaza principal, es notorio que el espacio que debía ocupar la supuesta capilla abierta del siglo XVI (la iglesia del Jesús) se señala como "*Poblado*",[56] quizá en referencia a una casa ocupada por indígenas, al igual que las menciones de los otros solares de ese sector, y no refleja alguna estructura religiosa, ni otra señalización que la distinguiese. El dibujo, en cambio, sí muestra la vieja iglesia en la plaza y la planta de la planificada nueva parroquia, incluso con capilla abierta anexa. En relación con la obra en la parroquia planeada, Antochiw se preguntaba en su texto de 2012, "para qué de una capilla abierta si los indios mayas tenían la suya en [el convento de] San Francisco" para inicios del siglo XVII.[57]

El mismo autor señala que la capilla abierta que se programó en 1609, junto con la que sería la iglesia nueva de Campeche pudo pensarse para el servicio de los negros que seguramente no eran pocos y que trabajaban para abastecer a la villa y a Veracruz de materiales de construcción.[58] El autor había apuntado que desde el siglo XVI existía una iglesia para los africanos en el asentamiento (la parroquia vieja), entonces la capilla abierta proyectada en el plano de 1609 sería destinada para aquel sector poblacional. Sin embargo, al parecer, desde el siglo anterior existía un espacio religioso exprofeso para los negros. Esto denota una confusión en cuanto al tema del que se trata. Ante ello, cabe preguntarse: ¿existía la capilla abierta del siglo XVI que menciona García Preciat?

Si hemos de tomar como válido el mapa de Nicolás Cardona de 1623, inserto en sus *Descripciones Geográficas e Hidrográficas* […] publicado en 1632, es posible discernir en aquel documento gráfico una villa trazada con calles con cierta regularidad, la parroquia, el hospital de San Juan de Dios, las edificaciones de autoridades, la vivienda de los españoles, y en el costado sur una fortificación en las afueras. Prácticamente sería lo que en el futuro se encerra-

y despojada de ornamentos, debido al ataque de piratas ingleses, AGI, México, 521. Coronel et al, 2001, p. 189, señala que en 1605 el obispo yucateco pidió al cabildo campechano pruebas y testigos de la necesidad de construir una nueva iglesia.

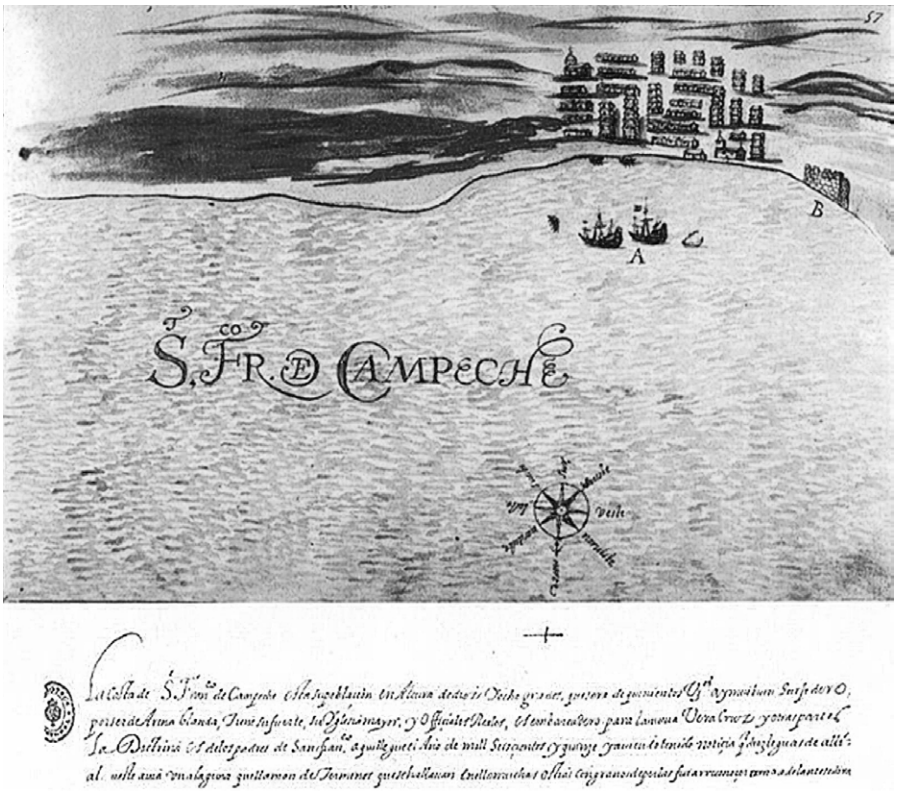
56 AGI, MP, México, 521. Plano de la Plaza de Armas, 1609. Carlos de Luna y del gobernador Vázquez del Mercado 1609. Presuntamente habría casas mayas.

57 Antochiw, 2012, p. 43.

58 Antochiw, 2012, pp. 52-53.

ría en intramuros.[59] En las construcciones que están aproximadamente donde quedaría la iglesia del Dulce Nombre de Jesús, no se señaló en el documento ninguna simbología que pudiese dar visos de una construcción religiosa (Ilustración 4).

Ilustración 4



San Francisco de Campeche, 1623. Mapa de Nicolás Cardona. Fuente: Descripciones Geográficas e Hidrográficas […] publicado en 1632, BNM.

De la elaboración de ese mapa, a la mención de Cárdenas Valencia en 1639 median dieciséis años, lapso en que el Dulce Nombre de Jesús pudo erigirse.

59 Antochiw, 1994, pp. 224-225.

En caso de no considerar válida la imagen de Cardona, entonces retrocedamos al mapa de 1609, donde tampoco se encuentra el Dulce Nombre de Jesús.

Cabe resaltar la importancia que significó la edificación de esa obra destinada a un grupo subalterno que denota la imposición de una visión de la realidad social, del propio espacio y de unas determinadas relaciones de poder. No obstante, ese espacio creado como producto social, para serlo necesitará de las prácticas y de las relaciones sociales de los tres grupos que en él se hallan (africanos, españoles e indígenas), dado que es resultado de la propia acción social.[60]

La presencia de esa iglesia en el asentamiento se notifica por vez primera en 1639, por lo que debió erigirse con antelación, e insistimos, que pudo levantarse en el lapso de 1623 a 1639, o entre 1610 a 1639, pero rechazamos la postura de que proviene del siglo XVI, con crecimiento espacial en la centuria siguiente.

La parte que arquitectónicamente semeja una capilla abierta debió servir únicamente de inicio para, enseguida o poco después, añadir el cuerpo de la obra. Ello no implica que el presbiterio y los cuartos adjuntos provengan del siglo XVI, sino que fue una continuación de esa práctica constructiva. Resulta arbitrario poner un año o un siglo como marco constructivo de algo. El ejemplo apuntado por Bretos es muy claro, en cuanto al uso de esos presbiterios y sacristía en siglos posteriores en la región yucateca. Lamentablemente, las actividades destructivas de los piratas durante sus ataques a la villa ocasionaron que los acervos documentales que pudiesen ayudar a clarificar el hecho se destruyeran, así como vanas han sido nuestras pesquisas por diversos archivos históricos con el objetivo de encontrar más datos sobre la obra.

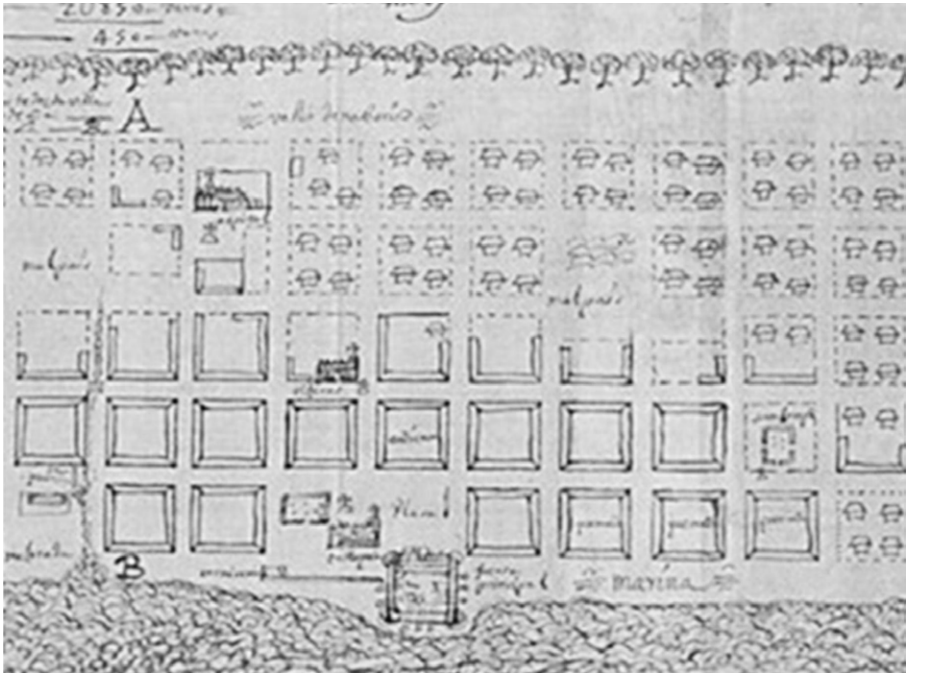
Con posterioridad al hecho propuesto, en los siguientes planos la iglesia es señalada de manera fehaciente. Por ejemplo, en el de 1658, remitido a la metrópoli por el gobernador Francisco de Bazán, es notoria la obra simbolizada con un pequeño edificio y su designación: "Nombre de Jesús",[61] simbología que resulta de mayor tamaño en el plano de 1663, enviado por el gobernante Juan Francisco de Esquivel, donde es evidente con el reducido nombre de "El Jesús"[62] (Ilustración 5).

60 Al respecto del concepto de espacio ver Lefebvre (2013, p. 221). La segunda iglesia en San Cristóbal de las Casas estuvo más cerca de la catedral y de la plaza principal que la primera por cuestiones de estrategia y seguridad (Aubry, 2004, p. 140).

61 AGI, MP, México, 57. Plano de la villa e San Francisco de Campeche, 1658.

62 AGI, MP, México, 60. Plano de la villa de Campeche como se encuentra en la actualidad, 1663.

Ilustración 5



Detalle del plano de Campeche remitido por el gobernador Juan Francisco de Esquivel en 1663. Fuente: AGI, MP, México, 60.

Un dato de 1645 apunta que la estructura del techo de la parroquia de la villa se derrumbó, y por lo tanto se decidió trasladar los servicios a la cercana iglesia del Santo (o Dulce) Nombre de Jesús. De esta manera, resulta ostensible que la sede de los negros y mulatos, que citaban Cárdenas y López Cogolludo, por necesidades urgentes se transformó en parroquia principal, hasta que en 1705 se abrió la nueva sede, aún hoy existente.[63] De tal manera debió comenzar el uso del espacio de los negros y morenos como parroquia auxiliar.

Antochiw opinó que, en 1648, cuando se mandó demoler parte de los muros laterales de la nueva construcción religiosa aún en obras y que sustituiría

63 AGI, México 306, Información sobre la Iglesia Parroquial de Campeche. San Francisco de Campeche de Yucatán, 24 de septiembre de 1650; Rocher, 2005, p. 14.

a la antigua parroquia, la iglesia primaria (la antigua) seguía en uso, así como su cementerio.[64] Sobre ello, en 1672, el exgobernador don Juan Francisco de Esquivel señalaba que la antigua iglesia de la plaza debía demolerse, al igual que las dos naves colaterales de la nueva iglesia.[65] El investigador citado indica que la antigua iglesia y su lugar e inhumación debían seguir en uso para 1672.[66] Sin embargo, como se ha visto, años antes la sede se había trasladado a la iglesia de los negros y mulatos. Por su parte, Ojeda y Huitz son de la opinión que la antigua iglesia fue derribada entre 1672-1678, asunto que se corrobora en un plano de 1680 de Martín de la Torre, donde se la menciona como "Iglesia Cayda".[67]

En el plano citado de Martín de la Torre, referente al amurallamiento de la villa, en la parte superior se señala la del Jesús, apuntada como "Yglesia Cathedral", demostrando que en ese entonces la última era la de uso principal en el asentamiento.[68] Asimismo, en otro plano realizado por el ingeniero Jaime Franck, datado para 1690, aparece señalizada la construcción de la "Yglesia Mayor comenzada", y a la del Dulce Nombre de Jesús se la menciona como la que "sirve de Mayor".[69]

Para 1705, en el plano del ingeniero Luis Bouochard de Becoour, referente a las fortificaciones de la villa, ya aparecen juntas la "Iglesia Mayor", en ese momento casi lista o terminada, y la "del Jesús".[70]

Los asistentes al Santo Nombre de Jesús

Sobre la base de lo señalado por Cárdenas Valencia, se sabe que la iglesia fue creada para albergar a la comunidad de negros y mulatos de Campeche; sin embargo, no contamos con fuentes documentales de ese tiempo, sino hasta que fue utilizada como iglesia principal a partir de 1645, cuando los fieles de

64 Antochiw, 2012, p. 47.
65 Antochiw, 2012, p. 46.
66 Antochiw, 2012, p. 47.
67 Ojeda y Huitz, 2012, p. 80. El inmueble quizá existiera para los últimos años que se indican, pero estaría en desuso para los servicios religiosos en su interior, puesto que se realizaban en el Dulce Nombre de Jesús.
68 AGI, MP. México, 72. Planta de la ciudad de San Francisco de Campeche, en la provincia de Yucatán, 1680.
69 AGI, MP, México, 87. Plano de la fortificación de la villa de Campeche y de su estado, 1690.
70 AGI, MP, México, 99, Plano de la ciudad de Campeche, 1705.

la iglesia de la plaza tuvieron que pasar a la otra sede por problemas estructurales del añejo edificio.

Como testigos de ese hecho, cabe apuntar las actas de bautismos existentes entre 1652 y 1659, que señalan la realización igualitaria del sacramento en esa iglesia, tanto a los españoles como indígenas y gente de origen africano.[71]

Como se ha señalado, la presencia conjunta de negros y mulatos, españoles y también indígenas en el Santo Nombre de Jesús comenzó a mediados del siglo XVII; no obstante, el religioso López Cogolludo, quien escribió su obra entre 1645 y 1657, se limitó a apuntar que, "en esta se administran los Santos sacramentos a los morenos",[72] y nada aporta sobre la convivencia que ya se daba entre esos grupos sociales. Acerca de la parroquia (la antigua) indica que "administra a españoles, mestizos, mulatos, negros, indios naborías y otros siete pueblos de indios".[73] ¿Acaso ese religioso no fue preciso en los datos? En realidad, parece que copió la información previa de Cárdenas Valencia sin verificación alguna.

Por otra parte, debido a la pérdida de archivos por la destrucción de los piratas,[74] los registros de defunciones más antiguos que se tienen para la nueva sede "principal" provienen de 1664, cuando se reporta la sepultura en ese espacio de cuatro indios, cuatro indias, dos negras esclavizadas, un negro esclavizado, dos pardos y un mestizo, es decir, un total de 14 personas. De ese año, hasta el 14 de febrero de 1668, la iglesia y el espacio de junto para tal fin albergaron a 72 fallecidos, de los cuales 25 eran gente proveniente de la comunidad afro: dos negros esclavos, dos negras esclavas, cuatro morenas libres y cuatro esclavizadas, ocho pardas y cinco pardos. Los indígenas de ambos sexos eran mayoría, pues sumaron 32, y la minoría eran los blancos representados uno por cada género.[75]

Asimismo, resulta de interés notar que para ese entonces las inhumaciones de la gente de ascendencia africana y no, también se daban en otras iglesias, al igual que lo debió ser el acudir a ellas en lugar de la entonces sede "principal" que en origen era de los morenos. Entre los años 1664 y parte de 1668, las

71 Ver, por ejemplo: AHDC, Campeche, Bautizos de 1652, libro nº 17. S/F. En este libro se pueden encontrar, mezclados, los registros de indígenas y negros esclavos y pardos.

72 López Cogolludo,1955, I, p. 389,

73 López Cogolludo, 1955, I, p. 387.

74 AHDC, Diócesis de Campeche, Defunciones, 1664-1668, caja 197.

75 AHDC, Diócesis de Campeche, Defunciones, 1664-1668, caja 197. Aunque el libro anuncia que se trata de entierros en Santa Ana en verdad tiene registros de distintas iglesias.

cifras de los entierros fueron: en la parroquia (la antigua, a pesar de su estado) se produjo el sepulcro de 48 personas, dos de ellas mulatas libres; una, en 1664 y la otra en 1668, más un pardo; en Guadalupe, se reportaron 41 entierros: el de una morena esclava y un pardo en 1665, y dos pardos al año siguiente; mientras tanto, el hospital reportó un entierro en su solar. Cabe apuntar que en todos los casos hay hojas o partes del documento ilegibles, por lo que las cifras ofrecidas hay que tomarlas con el debido cuidado.[76]

En general, la iglesia que albergó más difuntos durante esos cinco años fue la del Santo Nombre de Jesús, seguida de lejos por la parroquia, que con seguridad ya languidecía por sus condiciones físicas, aunque seguía en uso para la gente española y sus descendientes, tal vez en consideración al origen del Santo Nombre de Jesús como sitio administrativo de negros y mulatos.

Aunque sin considerar al Santo Nombre de Jesús, lo anterior apoya un tanto la temporalidad señalada por Antochiw, quien apuntaba que, por lo menos, hasta mediados del siglo XVII, la parroquia atendía a todos los grupos étnicos y su cementerio recibía sus restos. Agrega que los individuos de los barrios tenían sepultura en sus respectivos cementerios.[77]

Por su parte, Rocher opina que hasta el fin del siglo XVII los concurrentes a la iglesia del Jesús fueron negros, mulatos y españoles. Adiciona que ese roce interétnico pudo ser ocasión de conflictos que culminaron con "la creación" del barrio de Santa Ana, donde se envió a la población de ascendencia africana de la villa, para que convivan con indígenas naborías.[78] Con ese aporte, la autora descarta la postura de Antochiw en cuanto que ese "barrio para africanos" –como tal– nació desde el siglo XVI, asunto que resultaba poco creíble.

Después de la apertura de la nueva parroquia en 1705, y del supuesto traslado de los parroquianos de origen africano al barrio extramuros de Santa Ana, hacia 1766, los visitadores reales José Antonio Valera y Francisco de Corres señalan al Jesús de nueva cuenta como una "ayuda de parroquia para los negros y mulatos, cuya administración corre al cuidado del ministro que

76 AHDC, Sacramental, Defunciones, 1664-1668, caja 197. Millet (2018, p. 70) reporta la existencia de un cementerio de la iglesia del Jesús, "destinada a la atención de negros y mulatos", frente al lienzo de muralla de las actuales calles 49 y 51; lo ubica para fines del siglo XVII, y era "compartido por negros y otras etnias de la villa". Por nuestra parte, no hemos encontrado datos al caso. Asimismo, la redacción del texto donde se indica es confusa, ya que líneas después lo sitúa junto a la iglesia parroquial.

77 Antochiw, 2012, p. 34.

78 Rocher, 2005, pp. 14-15.

nombraba el cura" de la parroquia,[79] no obstante que desde antes se les encuentra en los registros de varias iglesias extramuros.[80] Lo interesante para recalcar es que el Santo Nombre de Jesús continuó como punto central de su administración.

La permanencia del templo en la memoria colectiva seguramente se deba a que era administrador de la gente con raíz africana, y pudo tener su origen, tal como supone Medina Suárez,[81] en el hecho de instituir que los dos pesos que las parroquias cobraban por entierro de esa comunidad se destinasen al Jesús, una vez abierta la nueva parroquia a inicios del siglo XVIII, asunto que pudo perdurar hasta el momento de la Independencia. El supuesto se basa en el documento de 1784, donde don José Antonio Chacón, cura administrador de aquella iglesia, solicita al provisor de la diócesis que los dos curas de Campeche le remitan los dos pesos del derecho de sepultura "que ha sido y es costumbre por el entierro de negros, mulatos y pardos". Chacón alegaba que su iglesia no contaba con recursos, debido a que la gente de esa calidad ahí enterrada (intramuros) era muy poca y muchos sin recursos, mientras que la mayoría viven y son enterrados en las iglesias auxiliares de los barrios extramuros y haciendas.[82]

A pesar de la nota del cura, desde mediados del siglo XVII existían milicias de pardos en Campeche y para la segunda mitad del XVIII, al menos en intramuros, residían las 1ª y 2ª Compañías de la Segunda División de Pardos Tiradores integrada por 170 personas.[83] Esas fuerzas, por razones de seguridad, debían vivir dentro del recinto amurallado, quizá en un edificio específico para esos hombres, o tal vez en la vivienda popular que se reporta en el censo que mandó levantar Lucas de Gálvez en 1788,[84] aunque al fallecer se les inhu-

79 Rubio Mañé, 1976, p. 266.

80 Por ejemplo, ver: AHDC, Sacramental, Defunciones, 1664-1668, caja 197; AHDC, Campeche, Santa Ana, Defunciones, 1664-1762, s/n.

81 Ver Capítulo 5 de este libro.

82 AHAY, Gobierno, obispos, caja 409, exp. 87, 1784, s/f., Solicitud del administrador de la iglesia del Jesús de Campeche, para que se le paguen los derechos que le corresponden por entierros de negros y mulatos. Ver el capítulo 6 de este libro.

83 . AGS, SGU, leg. 7299.4. Pardos Tiradores de Campeche, 16 de febrero de 1790. Esas fuerzas no disminuyeron en el puerto hasta fines de la primera década en que eran envidas a Veracruz para combatir a la insurgencia. Para 1800 se reportaba igual número que en 1790, AGN, Fondo Indiferente Virreinal, Sección Indiferente de Guerra, exp. 8, Año 1800, caja 5715.

84 AGN, Ríos y Acequias, vol. 1, exp. 7 BIS, fs. 111-119, Don Lucas de Gálvez, Corregidor de Campeche, promueve algunos planes para recaudar fondos y conservar a la ciudad limpia y libre de inundaciones, se remite a la Junta Superior de Hacienda. Campeche. 1788-1790.

mase en otras iglesias. No obstante, la presencia de esos afrodescendientes no resta fuerza a la petición de Chacón.

La utilización del Jesús como parroquia mayor, la entrada y estancia de españoles a ella por décadas ocasionó la dispersión de sus originarios fieles de color por todo el espacio de la villa; sin embargo, después de 1705 se buscó que contase con ciertos recursos. La medida debió de omitirse con el tiempo, hasta que en 1784 Chacón la sacó de nuevo a la palestra en busca de medios económicos. El que se tuviera que remitir los dos pesos por entierro al Jesús puede ser, entonces, ocasión para pensar que su vocación era la administración de los negros y mulatos, tal como apuntaron Valera y Corres, aun después de la intromisión española en 1645, asunto que quizá se dio en otras ocasiones.

En contribución a esa idea, los entierros de gente de ascendencia africana no cesaron en el Jesús, puesto que son reportados incluso después de que pasaran los españoles a ella a mediados del siglo XVII, pero también hacia 1779, finales del siglo y también para 1818,[85] aunque seguramente en menor cuantía, de acuerdo a le expresado por el cura Chacón.

Acerca de los dos pesos señalados, en el arancel que hizo el obispo Ignacio de Padilla para el curato de Campeche en 1757, se apunta que por entierro de "Negro, Mulato o Yndio Grado español" con vigilia y misa cantada se pagará "la cantidad de nuebe pesos", por el de un esclavo enterrado con misa cantada cinco pesos, y tres pesos sin misa.[86] A esas cantidades, en su caso, se les descontaban varios gastos (velas, sacristán, entre otros) y el resto correspondería al cura. Para 1782, en el curato de San Diego Pich, los nueve pesos señalados para aquella gente variaban entre diez u ocho pesos con dos reales, según las condiciones del entierro.[87]

Para Restall, a pesar de que los españoles fueron abarcando de manera sistemática el centro de la villa y, por ende, el espacio cercano a la iglesia del Santo Nombre de Jesús, esta seguía atendiendo a la comunidad afro, aunque en 1830 dejó de ser "exclusiva para negros y mulatos".[88] Pese a que no se

85 AHDC, Sección Sacramental, Serie Defunciones 1793-1818, Caja 202.

86 AHAY. Expedientes. Arreglos parroquiales, 1780-1818, caja 482, vol. 1. Testimonios del Arancel de este curado de Campeche, formado por el Ilmo. Sr. Dr. Ignacio de Padilla, obispo que fue de esta Provincia [1757]. Copia de 1816.

87 AHAY. Visitas Pastorales, caja 620, vol, 13, exp. 8.

88 Restall, 2009, p. 212. En el texto se apunta "exclusively". Cabe apuntar que en la traducción de esa obra en español se escribe que para 1830 "dejó de ser para negros y mulatos" (Restall, 2020, p. 298).

mencionan más datos por parte de ese investigador, es posible que la idea esté relacionada con la abolición de la esclavitud en 1829 en México, asunto anunciado en Campeche al año siguiente,[89] con lo que se finiquitaría la administración oficial de la gente de ascendencia africana en el templo en cuestión.

Asimismo, el documento del AGN (BN) citado por Restall trata de un litigio sobre la cantidad de 622 pesos, 6 reales para "obras pías de fundación" para la cofradía del Santo Nombre de Jesús, sita en la iglesia homónima, desde el 2 de diciembre de 1790 por instrucciones de su poseedor de aquel entonces don Francisco Miguel Gutiérrez de Cosgaya, por la cual estaba grabado el rancho San Antonio Kisil desde diciembre de 1790,[90] y no del cierre del espacio religioso para la comunidad afro, aunque la decisión de Gutiérrez pudo deberse a la situación económica que señala Chacón.

Hoy en día, la única imagen existente en esa iglesia que puede traer algún recuerdo de la población afrodescendiente es la de San Benito de Palermo, localizada en uno de los altares. Para 1854 esa pieza fue descrita como "S(an) Benedito (sic), con aureola, cordón, un corazón y rosario de plata".[91] Castañeda señala que ese santo fue uno de los protectores elegidos por la población africana y sus descendientes en los siglos XVII y XVIII novohispanos y otras regiones americanas, aunque predominó en la primera[92] (Ilustración 6).

89 Millet, 2020, p. 26.

90 AGN, B.N, vol. 20, exp. 25, Concesión 622 pesos 6 reales, hecha a doña María Concepción de la Barba sobre la general de sus bienes y espacial hipoteca sobre el rancho San Antonio Kisil, cuyo capital corresponde a la iglesia del Dulce Nombre de Jesús de Campeche. 1830.

91 AHDC, Inventario de todo lo que existe en la iglesia y sacristía del dulcísimo Nombre de Jesús. Campeche, agosto, 31 de 1853. AHDC, Sección Gobierno, Serie Inventarios, vol. 5, 1837-1945, caja 36.

92 Castañeda, 2016, pp. 40-41.

Ilustración 6



Retablo en la iglesia del Dulce Nombre de Jesús con la imagen de San Benito de Palermo al centro. Foto de JVO.

El barrio de Santa Ana

Hemos mencionado la idea generalizada de que la comunidad afrodescendiente de Campeche fue trasladada al barrio de Santa Ana, pero cabe preguntar dónde vivía la gente antes de su supuesta movilidad.

Para tiempos tempranos, y de acuerdo a lo planteado para Mérida y otras ciudades novohispanas,[93] los que estaban en condiciones de esclavitud al servicio de los españoles residían en los solares de aquellos. Por su parte, los escasos negros libres, que por cierto ya tributaban para esas primeras décadas de coloniaje, eran escasos, puesto que para 1577-1578 se reportó la recaudación de 6 pesos, lo que se traduce en 3 libertos en Campeche.[94]

93 Victoria, 2014.
94 Zabala, 2012, p. 211.

En el siglo XVI resulta difícil de pensar que el número de la población de origen africano requiriese un barrio para asentarse en la villa, en el cual tuviesen que convivir con indígenas. Recordemos las recomendaciones del visitador López Medel en 1553-1554 para evitar contactos entre estos dos grupos, emanadas en esa centuria y continuadas en la siguiente.[95]

Al caso, cabe traer de nuevo a mención la probanza de Sugasti, donde se indica que este tenía "casa poblada", y en caso de urgencia contaba con caballos, armas, sirvientes, y esclavos de procedencia africana, con los cuales responder con acuerdo a lo señalado en ese requisito jurídico para ser apuntado como vecino.[96]

Quizá con base en el plano de 1664 se diga que "los mayas residían en San Francisco, los nahuas o aztecas en San Román y los negros y mulatos libres en Santa Ana, alrededor de las manzanas ocupadas por los vecinos",[97] a lo que cabe preguntar dónde estarían entonces los esclavizados. Por su parte, Piña Chan opinó, fundamentado en ese plano, que los mulatos estaban en el barrio de Santa Lucía,[98] asunto que tampoco tendría sustento.

Si las menciones anteriores se refieren a los negros y mulatos libres, entonces, ¿dónde vivían los esclavizados? En el plano remitido en 1664 por el gobernador don Juan Francisco de Esquivel (1663-1667), en la parte superior un tanto a la izquierda se lee la palabra: "Mulatos", y por el costado derecho se indica "VARIO (sic) [barrio] de naboríos".[99] En opinión de Antochiw, los africanos ocupaban predios detrás de las manzanas de los vecinos, en los cuales cultivaban frutas y hortalizas para el consumo de estos, a quienes también prestaban diversos tipos de servicios domésticos.[100]

En relación con este mapa cabe hacer una consideración de importancia. Las Leyes de Indias, promulgadas por la corona española, disponían "que donde hubiere fábrica se lleven esclavos que trabajen", y esa mano de obra no era en referencia a los esclavizados particulares sino a los denominados esclavos del rey. Tras su fundación en octubre de 1540, la villa de San Fran-

95 López Cogolludo, 1955; I, pp. 100-101, señala que Tomás López Medel, visitador de la Audiencia de Guatemala, durante su estancia en Yucatán propuso celar toda posible interacción de "negros, mestizos o mulatos, ni otro alguno" con los indígenas.

96 AGI, México, leg. 222, Nº 30, Informaciones. Íñigo de Zugasti.

97 Antochiw, 2012, p. 49.

98 Piña Chan, 1977, p. 92.

99 AGI, MP, México, 60. Plano de la villa de Campeche como se encuentra en la actualidad, 1663.

100 Antochiw, 2012, p. 49.

cisco de Campeche iba a requerir mano de obra de esclavos para su construcción y consolidación. Asimismo, como puerto debía de contar con alguna obra defensiva, para lo cual, según se estableció en 1589, como consta en la *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, en lo concerniente al Tomo Segundo, Libro III, Título VI: "De las fábricas y fortificaciones", Ley XV, se mandaba: "Que donde hubiere fábrica se lleven esclavos, que trabajen".[101] En ella se estipulaba que los esclavizados debían ser "sanos y de buenas edades y disposiciones para acudir al trabajo de las obras y fortificaciones". En consecuencia, aunque no se sabe al respecto, es lógico pensar que se destinase desde La Habana cierto número de esclavizados para ese fin, tal como sucedió para San Agustín de La Florida, después de su fundación en 1565.[102]

Recordemos que el llamado primer sistema de defensa del puerto se constituía por varias obras, entre las que se encontraban el fuerte de San Benito, el baluarte del Santo Cristo de San Román, la trinchera estacada que llegaba al cerro de la Eminencia y la fuerza de Santa Cruz en lo alto de la Eminencia. Existían, asimismo, la llamada el Bonete, sin olvidar el pequeño fortín de San Bartolomé, todas construidas desde las primeras décadas del siglo XVII.[103]

Dicho lo anterior, es posible que el señalamiento de "Mulatos" en el plano de 1663 hiciera referencia al sitio destinado para las personas dedicadas al servicio del rey en la obra pública, mientras que los esclavizados particulares vivían en la villa en los solares de sus amos o en espacios cercanos a ellos. Para Restall la élite de la capital provincial y de Campeche mantenían casas pobladas con esclavos que laboraban como sirvientes domésticos, quienes, a su vez, tanto a hombres como a mujeres les otorgaban estatus y reputación social.[104]

Entre algunos investigadores existe la idea de que desde el siglo XVI, el barrio de Santa Ana estaba reservado para los negros libres y los mulatos, cuyo número se fue incrementando en toda la península, a decir de Antochiw, "como lo ilustra la existencia en Mérida del barrio negro de Santa Lucía".[105]

101 *Recopilación*, 1945, Libro III, Título VI; AGI, Contaduría, leg. 261.

102 Cancio, 2021. En San Agustín de la Florida, en sustitución de las primeras casas que los esclavos habían construido para su alojamiento en 1582, el gobernador Avendaño decidió alojarlos en unas casillas de madera y paja, situadas en un extremo de la ciudad y dentro de sus trincheras, o sea, no lejos de la obra defensiva (Cancio, 2021, p. 23).

103 Ortiz, 1993, pp. 133-134; Victoria, 2000, p. 43; García, 2005, pp. 149-151.

104 Restall, 2009, pp. 174-175.

105 Antochiw, 2012, p. 50.

La comparación no viene al caso, ya que ahora se sabe que en la capital provincial, Santa Lucía no fue barrio para aquella población en el siglo XVI.[106] Del barrio campechano de Santa Ana, otra postura señala que, "desde los primeros años coloniales" (¿?), fue asiento de mulatos, pero también de indígenas naboríos y mexicas. Cerca de ese sitio, supuestamente destinado para ellos, existía un asentamiento maya denominado Holckap.[107]

En definitiva, falta trabajo por realizar para conocer de mejor manera a los habitantes de cada barrio; sin embargo, un atisbo en relación con ello indica que los afrodescendientes se localizaban en todos los barrios, en mayor o menor cantidad, pero a la fecha, debido a la ausencia de documentación, no creemos contar con datos fidedignos que indiquen que Santa Ana haya sido un lugar exclusivo de destino a raíz de posibles problemas, debido a la convivencia con españoles en el Jesús.

Conclusiones

Acerca de la iglesia destinada a los negros y sus castas en Campeche cabe hacer una reconsideración sobre antiguas posturas, tanto de su construcción como de esquemas socioétnicos que remarcaban una separación física de los grupos existentes en la población y sus parroquianos.

En estas líneas se propone que la iglesia del Santo Nombre de Jesús no proviene del siglo XVI como se ha afirmado hasta ahora, sino de la centuria siguiente, y que tampoco fue una capilla abierta que se utilizó para los indígenas o para los africanos en ese siglo. De manera similar con otras poblaciones citadas, esta obra estuvo en la cercanía de la plaza principal, no lejos del punto de control de las autoridades civiles y religiosas, por lo que el espacio social creado impondrá unas relaciones de poder que regirán la práctica social. Futuras intervenciones arqueológicas pueden enriquecer la discusión y esclarecer dudas o hipótesis acerca de la construcción de esa obra. Asimismo, tampoco fue durante toda la vida colonial un espacio exclusivo para la gente de ascendencia africana, puesto que, a partir de 1645 hasta 1705, ese espacio religioso fue sede de manera interina de la parroquia, y quizá en otras ocasiones también lo haya sido, aunque no por tanto tiempo.

106 Victoria, 2014.
107 Rodríguez, 2014, pp. 37-43.

Con la llegada de los españoles a esa sede, pudo comenzar el desplazamiento de gente libre a otros espacios barriales, sin que existiese un sitio de destino ordenado por las autoridades. No obstante, con el paso del tiempo, en la memoria popular queda el recuerdo de que el Jesús fue iglesia para negros y mulatos de Campeche durante toda la vida virreinal, cuestión que es verosímil, aunque por un tiempo se compartió con los fieles de origen hispano. Para la identificación de aquella iglesia con la comunidad afro, el pago al cura del Santo Nombre de Jesús de los aranceles por los entierros, aun de los efectuados en otras sedes, debió de fungir como lazo identitario, aunque luego se tuvo que retomar en la década de 1780.

A pesar de que el Dulce Nombre de Jesús dejase de ser sitio oficial para los descendientes de africanos a fines de la segunda década del siglo XIX, con seguridad los fieles siguieron acudiendo a ese espacio hasta que la memoria y el tiempo empezaran a olvidarse de pasadas clasificaciones por calidad.

Archivos

AGI. Archivo General de Indias.
AHAY. Archivo Histórico del Arzobispado de Yucatán.
AHDC. Archivo Histórico de la Diócesis de Campeche.
BNM. Biblioteca Nacional de Madrid.
Mediateca Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bibliografía

Aubry, A. (2004). El templo de San Nicolás de los Morenos: un espacio urbano para los negros de Ciudad Real. *Mesoamérica*, (46), 135-151.

Alcocer, J. (1986). *Las iglesias coloniales del puerto de Campeche*, Universidad del Sudeste.

Alcocer, J. (2003). Campeche visto por los viajeros, *Nueva Época*, (623), 6-18. http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/ojs_rum/files/journals/1/articles/15724/public/15724-21122-1-PB.pdf]

Antochiw, M. (1994). *Historia cartográfica de la Península de Yucatán*, Gobierno del Estado de Campeche, Centro de Investigaciones y de Estudios Avanzados del IPN, Grupo Tribasa.

Antochiw, M. (2010). Mapas y Planos de la Cartografía de Campeche. En J. González Aragón, L. I. Sáinz, N. E. Rodrigo Cervantes, Norma Elisabeth, *Corpus Urbanístico de Campeche en los Archivos Españoles*, (pp. 33-44.) Gobierno del Estado de Campeche, INAH, Conaculta, UAM, Embajada de España en México.

Antochiw, M. (2012). Cartografía de la vida colonial en la Plaza de Campeche. En V. Tiesler y Zabala, Pilar (Eds.). *Orígenes de la sociedad campechana. Vida y muerte en la ciudad de Campeche durante los siglos XVI y XVII* (pp. 31-56). Universidad Autónoma de Yucatán.

Artigas, B. (1992). *Capillas abiertas aisladas de México*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Bretos, M. (1987). Capilla de Indios Yucatecas del siglo XVI: Notas sobre un complejo formal. *Cuadernos de Arquitectura de Yucatán*. (1), 1-12.

Bretos, M. (1992). *Iglesias de Yucatán*. Editorial dante. Mérida.

Cancio-Donlebún Ballvé, J. (2021). Los esclavos del rey de España en San Agustín de La Florida (1580-1618). *Estudios del Observatorio*, 74, 1-85. https://cervantesobservatorio.fas.harvard.edu/es/informes

Cárdenas Valencia, F. (1937). *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.

Carrillo y Ancona, C. (1895). *El Obispado de Yucatán. Historia de su fundación y de sus obispos*. Fondo Editorial del Estado.

Casanova, A. A. (1995). *Campeche intramuros*. Universidad Autónoma de Campeche.

Castañeda García, R. (2016). Modelos de santidad: devocionarios y hagiografías a San Benito de Palermo en Nueva España, S*tudia Historica: Historia Moderna*, 38(1), 39-64. https://doi.org/10.14201/shhmo20163813964.

Coronel, G., Cortés, G., Osnaya, K., David, C., Tiesler, V. y Zabala, P. (2001). Prácticas funerarias e idiosincrasia en la ciudad colonial de Campeche. En *Memorias del X Encuentro Internacional: Los Investigadores de la Cultura Maya*, (pp. 183-196). Universidad Autónoma de Campeche.

Covarrubias, S. de. (1611). *Tesoro de la lengua castellana*, o española. https://www.google.com.mx/books/edition/Tesoro_de_la_Lengua_Castellana_o_Espa%C3%B1o/K10MJdL7pGIC?hl=es-419&gbpv=1&printsec=frontcover

Diccionario de Autoridades (1726-1739). https://apps2.rae.es/DA.html

Encalada Cardoso, E. (2020). Niños expósitos de Nuestra Señora de la Purísima Concepción de la villa de San Francisco de Campeche, 1638-1700. *Signos Históricos*, 22(44), 182-215.

García Bernal, M. C. (2005). *Campeche y el comercio atlántico yucateco (1561-1625)*, Conaculta, Gobierno del Estado de Campeche, INAH Campeche, Instituto de Cultura de Campeche.

García Preciat, J. (1965). *Plano, templo de Jesús, Campeche*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Campeche.

Hernández García, I. (2003). Arquitectura religiosa y militar, en Isaac García, coord., Época Colonial, R. Piña Chan (Dir.). *Enciclopedia histórica de Campeche*, T.II (pp. 823-870). Gobierno Constitucional del Estado de Campeche y Miguel Ángel Porrúa.

Leal Sosa, J. (2003). *La Plaza como eje rector de la vida en Campeche*. Conaculta, INAH.

Lefevre, H. (2013). *La producción del espacio*. Editorial Capitán Swings.

López Cogolludo, D. (1955). *Historia de Yucatán*. 2 vols. Comisión de Historia, Gobierno del Estado.

López Razgado, M. I. (s/f). Las huellas de la religión en la villa de Colima durante la época virreinal. [Protocolo del Proyecto de Investigación, INAH] https://estudioshistoricos.inah.gob.mx/wp-content/uploads/Mar%C3%A-Da-L%C3%B3pez-Razgado-La-huellas-de-la-religi%C3%B3n-en-la-villa-de-Colima-durante-la-%C3%A9poca-virreinal.pdf

Ngou-Mve, N. (1994). *El África bantú en la colonización de México (1595-1640)*, Consejo Superior de Investigación Científica.

Novelo Sánchez, H. (2014). *Construir el vecindario señorial: La conformación del Barrio de Guadalupe durante el siglo XVIII y XIX*. Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Campeche.

Millet Cámara, L. (2018). *La arquitectura civil en Campeche: 1750-1850*, edición propia.

Millet Cámara, L. (2020). *Vecinos de Guadalupe, Campeche. La mar, su patria*. Ediciones Pío Pérez, Mérida.

Ojeda, H. y Huitz, C. (2012). La primera fundación del templo de Nuestra Señora de la Concepción en la villa de San Francisco de Campeche, en V. Tiesler y P. 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, pp. 57-91.

Ortiz Lanz, J. E. (1993). *Arquitectura militar en México*. Secretaria de la Defensa Nacional.

Piña Chán, R. (1977). *Campeche durante el período colonial*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1790 - 1845). Consejo de la Hispanidad.

Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán. (1983). M. de la Garza (Ed.). Universidad Nacional Autónoma de México.

Restall, M. (2009). *The Black Middle: Africans Mayas, Mayas and Spaniards in Colonial Yucatan*. Stanford University Press.

Rodríguez Herrera, E. (2014). Asentamiento en el barrio de Santa Ana en el siglo XVI, *Glifos*, 2, 36-43.

Rocher. A. (2005). Clerecía y sociedad en Campeche durante el período colonial. T*zintzun. Revista de Estudios Históricos*, (41), 9-34.

Rubio Mañé, J. I. (1945). (Notas históricas de los textos). En J. Fernández *Catálogo de construcciones religiosas del Estado de Yucatán*, 2 vols., Talleres Gráficos de la Nación.

Rubio Mañé, J. I. (1976). Discurso sobre la constitución de las provincias de Yucatán y Campeche (1766). En E. Florescano e I. Gil (comps.), *Descripciones económicas regionales de Nueva España, Provincias del Centro, Sureste y Sur, 1766-1827*. INAH.

Scholes, F. y Menéndez, C. R. (1938). *Documentos para la historia de Yucatán, 1560-1610*. Compañía Tipográfica Yucateca.

Tiesler, V. y Zabala, P. (2012). *Origen de la sociedad campechana. Vida y muerte en la ciudad de Campeche durante los siglos XVI y XVII*, editoras, Universidad Autónoma de Yucatán.

Ugalde, G. (2003). Campeche durante el reinado de Felipe II (1556-1598), en R. Piña Chán, director, *Enciclopedia histórica de Campeche*. Época Colonial, Miguel Ángel Porrúa, Gobierno del Estado de Campeche, pp. 279-309.

Victoria Ojeda, J. (2000). *El emplazamiento arquitectónico defensivo en el Campeche colonial*, Conaculta, Instituto de Cultura de Campeche.

Victoria Ojeda, J. (2014). Africanos y afrodescendientes en la Mérida de Yucatán, México. Dos apuntamientos (siglos XVI a XIX). *Fronteras de la Historia,* 19*(2), 148-174.*

Victoria Ojeda, J. y Grosjean Abimerhi, S. (2021). *Muros centenarios, polvo de recuerdo. Historias superpuestas en un solar meridano*. Universidad Autónoma de Yucatán.

Vila Vilar, E. ([1977] 2014). *La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo hispano*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

3

De amores, desventuras y consuelos temporales. Hechiceras de origen africano en el puerto de Campeche, siglo XVII

Carlos R. Gutiérrez Peraza

Introducción

Sin duda, la curiosidad por comprender, modificar y dominar diversas situaciones de la vida cotidiana fue –y sigue siendo hasta nuestros días– la razón por la que muchas personas en el pasado recurrieron a las prácticas hechiceriles y supersticiosas. Es decir, de alguna manera buscaban apartarse de una realidad desfavorable, presos de la desesperación, al no poder encontrar una respuesta a sus problemas o inquietudes. Ciertamente, la creencia en lo mágico como medio para transformar la realidad fue una constante entre los grupos sociales que confluyeron en la Nueva España, "en donde la hechicería se nutrió de diversos elementos culturales propios de las tradiciones europeas, indígenas y africanas".[1]

Al igual que otras prácticas mágicas o supersticiosas, la hechicería tuvo diversas vertientes; una de ellas fue la hechicería amorosa, también referida por algunos autores como erótica,[2] sexual o simplemente como encantamiento de hombres,[3] la cual ha sido definida como "el conjunto de creencias y prácticas que tienen como fin la posesión del ser amado, sin tomar en cuenta su facultad de decisión".[4] Tal y como apunta Quiñones, "el campo en el que actúa este tipo de superstición es el afectivo, el del deseo, de las emociones y de las rela-

1 Delgadillo, 2014, p. 207.
2 Delgadillo, 2014, p. 207.
3 Termino usualmente referido en la documentación inquisitorial.
4 Delgadillo, 2014, p. 207.

ciones sociales y sexuales";[5] por ello, Ruth Behar la ha denominado brujería sexual, "pues trataba o tenía que ver con el amor-pasión".[6] Adicionalmente, Solange Alberro ha señalado que los objetivos que se perseguían al recurrir a este tipo de magia, "eran producir la adecuación simbólica entre los deseos y la realidad".[7]

Ahora bien, como sucedió en prácticamente todo el obispado yucateco, en el puerto de Campeche, la hechicería amorosa gozó de una gran popularidad, sobre todo entre el sector femenino, en donde destacaron las mujeres de origen africano. Ello, debido a que ocuparon un papel protagónico, en especial en su ejecución, al grado de convertirse en personajes bastante procurados, en buena medida gracias a su capacidad de inmiscuirse y transitar, con aparente libertad y margen de maniobra, entre los grupos sociales.

De este modo, en el presente texto nos embarcaremos en un recorrido por la hechicería amorosa, sus motivaciones, elementos, pero sobre todo sus participantes, resaltando el relevante papel desempeñado por las mujeres de origen africano, quienes se convirtieron en principales protagonistas de su práctica. Por ello, nuestro objetivo no se limitará únicamente al análisis de la transgresión, sino a intentar vislumbrar: ¿Qué función desempeñó la hechicería amorosa, en la vida de las mujeres que habitaron en el puerto de Campeche? y ¿cuáles fueron las motivaciones que llevaron a las mujeres de origen africano a inmiscuirse en este tipo de actividades?

En este contexto, la villa porteña de Campeche emerge como un espacio sugestivo, debido a su posición geográfica y conformación social, pues desde el siglo XVI fungió como puerta de entrada a la gobernación de Yucatán. Sin duda, esta posición contribuyó a impulsar el comercio –legal o ilegal– de mercancías, así como el tráfico de personas de origen africano, libres o en condición de esclavitud, provenientes de África, España y diversos puntos del Caribe a lo largo del siglo XVII, convirtiéndose en un lugar propicio para la interacción de personas de diverso origen, así como para el intercambio de conocimientos y recursos mágicos.

5 Quiñones, 2006, p. 101.
6 Behar, 1987, pp. 34-54.
7 Alberro, 1987, p. 88.

El mundo femenino de la hechicería amorosa. Solicitantes y ejecutantes

Precisamente como aconteció en diversos puntos de la América española, la hechicería en su vertiente amorosa fue adoptada y ejercida principalmente por mujeres de todos los grupos sociales, pues formaba parte del legado cultural peninsular, es decir, llevaba una larga tradición en Europa, y al momento del contacto fue trasladada a los nuevos territorios en donde adquirió rasgos singulares según la región o sitio en donde se ejerciera. Así, en el puerto de Campeche podemos vislumbrar un esquema en donde las principales solicitantes fueron mujeres de origen español, generalmente privilegiadas económica y socialmente, quienes se sirvieron de negras, mulatas e indias, cuya labor indistintamente fue la de reunir todos los ingredientes y objetos necesarios, así como la ejecución del hechizo o encanto, es decir, ocuparon el rol de hechiceras.[8] Este hecho nos lleva a reflexionar, en primer término, sobre la relevante participación del sector femenino y las motivaciones que las llevaron a involucrarse en este tipo de actividades ilícitas.

En Campeche, al igual que aconteció en prácticamente toda la Nueva España, resultó abundante y notoria la participación e interés de las mujeres en las prácticas hechiceriles, condición que ha dado pie a innumerables estudios y debates. En principio, la creencia ampliamente arraigada en el imaginario novohispano de considerar a las mujeres más débiles y por tanto propensas a sucumbir ante aquellas estuvo directamente influenciada por los tratados teológicos producidos en siglos anteriores, entre los que destacan el *Malleus Maleficarum*[9] y el *Tratado en el que se reprueban todas las supersticiones y hechicerías*.[10] Aunque, como precisa Quiñones, es posible que las mujeres se hicieran "cómplices del discurso del poder, en donde se les tildaba de ser más proclives a sucumbir ante tales prácticas, con la finalidad de externar sus inconformidades, tratar de solucionar problemas y para destacar en la sociedad".[11] Estudios realizados en los últimos años[12] han atribui-

8 Si bien este esquema resulta bastante común en Yucatán, no podemos pasar por alto el nutrido número de españolas acusadas y reconocidas como hechiceras, principalmente por su mismo grupo social.

9 Kramer y Sprenger, [1487] 2016.

10 Ciruelo, [1538] 1986.

11 Quiñones, 2006, p. 107.

12 Paucar, 2022; Menchaca, 2020; Villa-Flores, 2020; López, 2018; Deeds, 2002.

do tal propensión a la situación de marginación y adversidad de las que fueron presas gran parte de las mujeres novohispanas, razón por la cual intentaron, a través de la hechicería, "alcanzar lo que por medios naturales y lícitos no podían obtener".[13] Es decir, encontraron en la hechicería amorosa un recurso idóneo –y probablemente más eficaz– al cual podían acceder con mayor facilidad, además de que les brindaba cierta esperanza, aunque fuese de manera efímera. En el mismo sentido, Behar apunta cómo por medio de la hechicería las mujeres desarrollaron "un lenguaje simbólico de creencias y actos para oponerse, castigar y controlar a los hombres que las dominaban".[14]

Basta recordar que, durante el periodo colonial, las relaciones sociales de la mujer estuvieron determinadas básicamente según sus vínculos con el hombre y el matrimonio, situándose principalmente en la esfera doméstica en el rol de cónyuge, madre e hija. Incluso, la elección de su futuro esposo muchas veces quedaba fuera de su alcance, correspondiendo tal decisión a su padre, por lo cual ella debía acatar como símbolo de sumisión y lealtad, pues de otro modo –para el caso de las españolas– corrían el peligro de ser internadas en un convento o recogimiento. Por lo tanto, contraer matrimonio era por demás crucial, dado que de este modo podrían obtener el tan anhelado reconocimiento social, aunque también podía acarrear episodios de violencia, marginación y malos tratos.[15]

Para muchas mujeres el reconocimiento social solo se afianzaba en función del marido que aseguraran; por tanto, era de vital importancia entablar amistad con los hombres que pudieran ofrecerles estabilidad económica y social. A cambio, debían estar dispuestas a dedicarse a las labores propias del hogar, educar a los hijos, atender y ser fieles a sus esposos, entre otras imposiciones. Cualquier actitud que trastornara estas funciones se apartaba del orden establecido, tanto por la iglesia como por la sociedad, y por consiguiente entraba en la esfera de lo ilícito y, desde luego, de lo reprobable.[16]

13 Campos, 1999, p. 28.

14 Behar, 1991, p. 206.

15 Quezada, 1988, pp. 347-348. Sin embargo, se suscitaron casos en los que pudieron denunciar los malos tratos y vejaciones por parte del marido ante las autoridades civiles y eclesiásticas. Por lo cual, queda claro que tanto españolas, indias y africanas, en mayor o menor medida, tuvieron conocimiento de los recursos que les otorgaba la legislación civil y eclesiástica para intentar combatir su situación de marginación y de desventaja con relación al hombre. Véase, Lavrín (1997, pp. 195-218); Goicovic (2001, pp. 1-10); Ochoa (2010, pp. 351-370).

16 Quezada, 1988, pp. 347-348.

Ahora bien, es posible que estas concepciones relativas a la debilidad y flaqueza femenina jugaran un papel primordial en el ámbito personal, pues les brindó la oportunidad de desarrollarse socialmente y maniobrar al margen de las autoridades inquisitoriales, quienes al parecer no consideraron como transgresiones de gran relevancia las manifestaciones hechiceriles. Así, para comisarios como Alonso López Delgado, radicado en Yucatán en 1627, las denuncias que recibía de algunas mujeres, delatándose por haberse valido de "supersticiones en suertes para saber de los ausentes y en otros medicamentos amatorios, no eran consideradas más que un engaño general entre ellas".[17] Seguramente, este tipo de posturas, cargadas de indiferencia o menosprecio hacia los problemas que aquejaban a buena parte de la población femenina, contribuyó en buena medida para que muchas de las denuncias relativas a prácticas como la hechicería amorosa no continuaran su curso, se desecharan, y por tanto nunca llegaran al Tribunal de México.

Al parecer las autoridades eclesiásticas tampoco consideraron de gran trascendencia estos eventos, pues se preocuparon más por sancionar las transgresiones relacionadas con el protestantismo y el judaísmo, riesgos latentes para la fe católica. Cuando se encargaban de la hechicería y otras supersticiones, al igual que el Santo Oficio, su interés en realidad giraba en torno a los sujetos involucrados y los fines que perseguían, y en los casos en que se llegaba a sancionar, las penas no resultaron ser tan duras.

Lo cierto fue que, en la práctica, cada sector de la sociedad tuvo sus propios motivos para involucrarse en la hechicería amorosa. En el caso de las españolas –principales solicitantes– se encuentran relacionadas a factores emanados y vinculados directamente a su estado civil. Es decir que, si la mujer era soltera o viuda, lo común era que recurriera a alguna hechicera con el afán de conseguir un hombre; alguien que la quisiera y que no se apartara de su lado. Por el contrario, si la mujer estaba casada, lo habitual

17 AGN, *Inquisición*, vol. 360, 1627, fs. 238-243. Al parecer, el mismo criterio prevaleció, no solo en los tribunales americanos, sino también en los peninsulares, pues los inquisidores consideraron con frecuencias a las hechiceras como embaucadoras y embusteras, mujeres desequilibradas y enfermizas. Por lo general, se trataba de mujeres que intentaban obtener ventaja de las necesidades ajenas, "otras eran enamoradas deseosas de ser amadas, otras de escapar de la pésima situación a la que llevaba la miseria, la viudez, la enfermedad o incluso el propio desamparo de la condición femenina, en una época en la que la mujer no podía aspirar a un trabajo digno y debía estar a la sombra del varón" (Coronas, 1991, p. 248).

era que buscara influir sobre la conducta de su marido, conocer su paradero, terminar con alguna situación de violencia o de malos tratos, el mal genio, los celos, "amansarlo", o en definitiva lograr la separación, incluso se llegó al extremo de desearle alguna enfermedad o en casos más intensos, la muerte.

Ahora bien, en lo que toca a las ejecutantes, llama sustancialmente la atención el protagonismo de las mujeres de origen africano en el rol de hechiceras, cuestión que no fue casual. En primer lugar, vale apuntar que en la sociedad colonial, las hechiceras fueron personajes bastante conocidos, pues se encontraban inmiscuidas en todos los grupos sociales, gracias al aparente margen de libertad con el que podían conducirse y actuar.[18] Principalmente se dedicaban a la hechicería amorosa, proporcionando sustancias, brebajes, oraciones y conjuros para incidir en las relaciones entre una mujer y un hombre, aquellas que en el plano cotidiano resultarían inviables.[19] Es decir, mediante esta práctica se buscaba afectar la realidad "por medio de un vehículo o filtro".[20] Si bien se trataba de una conducta considerada como supersticiosa y, por tanto, perseguida y castigada por las autoridades inquisitoriales, esta no siempre estuvo relacionada con la invocación del demonio, como invariablemente sucedió con la brujería.[21]

18 Al llevar a cabo una vida expuesta en la esfera pública, la hechicera fue en cierto modo asociada a la idea de que gozaba de mayor independencia que el resto de las mujeres. Esta libertad, anhelada por muchas que se sentían asfixiadas por el control masculino, contribuyó a potenciar la capacidad de las hechiceras de atraer a otras mujeres, al ofrecerles controlar sus vidas y relaciones íntimas. No obstante, esto conllevaba serios riesgos, pues creaba inestabilidad en las bases sobre las que se sostenían las estructuras sociales y el poder masculino. De igual forma, la idea de poseer ciertas libertades daba ejemplo a otras mujeres del acceso a la lujuria y libertad sexual, así como controlar la voluntad de los hombres que ellas desean (Alamillos, 2017, p. 422).

19 En el caso de la hechicería (y de otras prácticas como la adivinación, curanderismo, etc.) aunque los involucrados frecuentemente serán acusados también de brujos, la acusación se producirá por hechos efectivos, y palpables, practicados por ellos o de los que existen indicios de su práctica. Los acusados personajes reales o presuntos de lo que se les acusa, pues los dichos y declaraciones pueden ser, en teoría, verificables; siempre y cuando, como en cualquier otro proceso judicial, se cuente con pruebas suficientes para ello. Aunque también es cierto que, si se trata de sujetos o grupos marginales, como lo fueron las mujeres de origen africano, será suficiente la simple sospecha o intención. Esta comprobación material no es posible efectuarla en el caso de la brujería. Este será uno de los factores esenciales que las diferenciarán, tanto en la teoría como en la práctica.

20 Quiñones, 2006, p. 10.

21 La brujería revistió sus propias complejidades por tratarse de un fenómeno conocido y ferozmente perseguido en Europa. Además, contaba con elementos y manuales específicos encaminados a identificarla con facilidad y a castigarla con severidad. Los tratados de la época la concibieron como una superstición que conllevaba el pacto y la cohabitación con el demonio (elemento no esencial en

En el caso concreto del puerto de Campeche, se presenta un escenario similar al existente en el resto de la Nueva España, en donde a pesar de que diversos grupos sociales estuvieron inmersos en la ejecución de prácticas hechiceriles, existió un considerable predominio del grupo de los descendientes de africanos, circunstancia que queda plasmada en la documentación inquisitorial, pues de los catorce casos relativos a este tipo de conductas, registrados durante el siglo XVII, en diez de ellos aparecen involucradas mujeres de origen africano, ya sea directamente o como intermediarias.[22]

Ciertamente, un relevante número de población negra, mulata y parda estuvo asentada en los pueblos o barrios erigidos alrededor de la villa,[23] así como en el núcleo de la misma. Para los primeros años del siglo XVII contamos con algunos datos proporcionados por Cook y Borah, quienes estiman en 350 individuos el número total de negros libres y mulatos.[24] Sin embargo, para 1618, García Bernal propuso una cifra más elevada de aproximadamente 2000 negros y mulatos, sin explicitar el porcentaje correspondiente a cada grupo.[25] A pesar de la carencia de datos concretos sobre su número, su presencia resulta evidente, sobre todo si consideramos que fue el puerto de entrada a toda la península, lugar de paso obligado de las expediciones de conquista y de autoridades civiles y eclesiásticas rumbo

la hechicería), en donde revestía una especial relevancia el sujeto que la realizaba, quien recibió el nombre de bruja o brujo. Así, su figura estuvo rodeada de ciertas atribuciones, como la potestad de volar, así como el carácter grupal, maléfico y nocturno de sus ceremonias (Morales 2000, p. 302). Además, el papel de la mujer, al igual que en la hechicería, jugaría un rol primordial, debido a su presunta flaqueza y debilidad, que la hacía propicia a ser seducida por el demonio. Como se puede observar, se trataba de una práctica definida y hasta cierto punto estereotipada. Cabe señalar que, en el imaginario cotidiano novohispano no existió una conceptualización tan precisa, puesto que, hablar de brujería representó cierta confusión o vaguedad, principalmente por parte de los denunciantes y testigos, quienes en sus dichos comúnmente la confundían y relacionaban con otras conductas ligadas a la hechicería u otras supersticiones.

22 Civeira, 1975; Brito 2006; Gutiérrez, 2021.

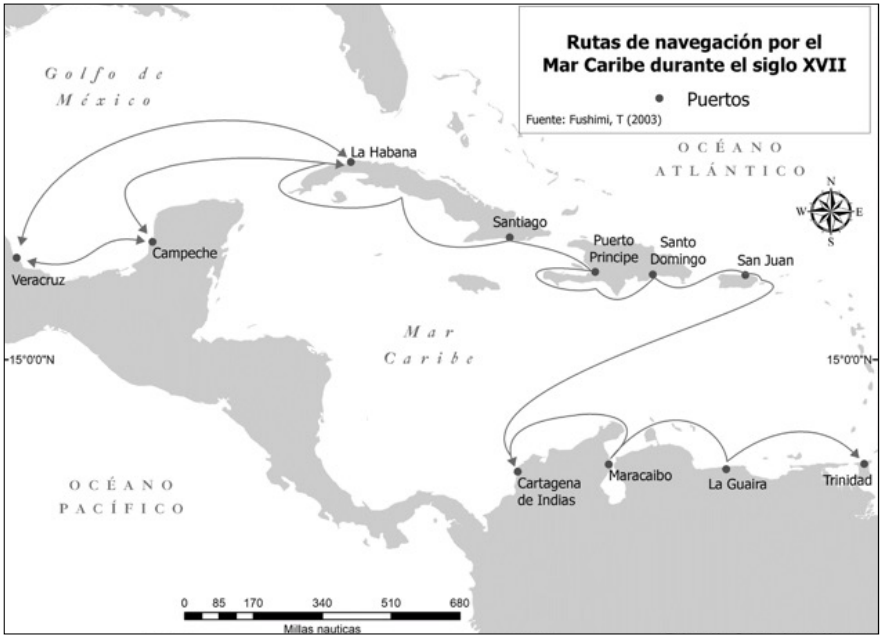
23 Restall, 2020, p. 61. En cuanto a los barrios situados en la periferia de la villa de españoles, destacan el de San Román, destinado para albergar a los aztecas que acompañaron a Montejo y el de Santa Ana, supuestamente y según algunos autores, habitado por los negros y mulatos que participaron en la expedición de conquista (Sierra,1998, p. 35).

24 Cook y Borah, citado en García Bernal, 1978, p.156.

25 García Bernal, 1978, p. 11. Para el caso concreto de Campeche, Gerhard menciona que para 1580 la población indígena no pasaba de 1500 personas. Sin embargo, a raíz del primer censo "en el que es posible separar Campeche de Bolonchencauich" que data de 1688, se registraron 1465 familias indias, unos 5400 individuos" (Gerhard, 1991, 81).

a la ciudad de Mérida, así como de escalas esporádicas de las embarcaciones con destino al puerto de Veracruz.[26] Asimismo, los esclavizados se convirtieron en agentes de vinculación de Campeche con otras regiones del circuncaribe, puesto que aquellos arribaban y, en menor proporción, también salían de nuevo hacia otras regiones.[27]

Mapa 1
Rutas de navegación por el Mar Caribe en el siglo XVII



Fuente: Fushimi, 2003.

Ante este panorama, resulta interesante cuestionarse, ¿cuáles fueron los factores que impulsaron el reconocimiento y prevalencia de las hechiceras de origen africano, frente a otros grupos sociales?

26 Ngou-Mve, 1994, pp. 150-151. Muchos navíos solicitaban la autorización para atracar en el puerto bajo el pretexto de requerir reparaciones o mantenimiento para sus embarcaciones, así como para reabastecerse de provisiones o entregar de prisioneros (Fushimi, 2003, p. 35).

27 Victoria, 2021.

En principio, podemos apuntar que un gran número de personas –en especial las mujeres– solicitaba los servicios de las hechiceras con la esperanza de poder remediar sus afecciones o problemas cotidianos. Precisamente, como apunta Scheffler, su ejecución, en gran medida, se basaba en la percepción de que "el mundo se encuentra regido por innumerables fuerzas sobrenaturales que deben ser honradas o alejadas a través de rituales adecuados, con el objeto de favorecer la vida humana, mediante ritos individuales o colectivos siempre dirigidos por el especialista".[28]

En este contexto, la predilección por las personas de origen africano no resultó para nada fortuita. De entrada, fue crucial la percepción que los españoles tuvieron de los africanos y sus descendientes, pues con regularidad se los tildó de revoltosos, indisciplinados, con poca racionalidad y, sobre todo, más cercanos a la naturaleza y al ámbito de la magia y lo sobrenatural.[29] Igual que sucedió con otras prácticas mágicas, las acusaciones por hechicería estuvieron dirigidas contra los grupos marginales de la sociedad, quienes, en el imaginario novohispano, representaban el lado indescifrable, desconocido y ajeno de la sociedad, presencia que producía miedo e inestabilidad. Así como en Europa "la condición femenina –y en menor medida la de ser judío o moro– fue causa suficiente de sospecha, en la Nueva España lo fueron además la de india, negra, mulata y mestiza".[30] Esta insistencia en asociarla de manera directa con ciertos grupos sociales nos habla de una intención y estereotipo respecto de esos grupos en relación con los demás.[31] Adicionalmente, esta capacidad se presupone y potencia, sobre todo en aquellos individuos que tienen facilidad de contacto con los demás, es decir, aquellos que juegan el rol de intermediarios. También es cierto que, un gran número de las personas que practicaron la hechicería, se caracterizaban por ser extrovertidos y oportunistas, "muchas veces ingeniosos, capaces y astutos, en su mayoría de condición libre".[32] Individuos con el potencial de moverse "como peces en el agua entre el universal consenso de las multitudes", convencidas de su poder y capacidad en el tratamiento de todos los presuntos males,[33] lo que les permitía un amplio campo de acción.

28 Scheffler, 1993, p. 16.
29 Israel, 1975, p. 81.
30 Ceballos, 1995, pp. 85-86.
31 Ayala, 2010, p. 319.
32 Ceballos, 2001, p. 14.
33 Camporesi, 2006, p. 229.

En el caso concreto de las mujeres de origen africano, además fueron vistas como alteradoras del orden social y moral que se buscaba implantar. Por ello, en muchas ocasiones mediante las denuncias, no solo se buscaba reprenderlas por sus actividades hechiceriles, sino que se las juzgaba por sus comportamientos transgresores del orden moral y religioso.[34] Así, las valoraciones sobre "su conducta y sus formas de ser se convirtieron en prejuicios o percepciones que poco tuvieron que ver con la realidad y su aporte a la conformación cultural de la Nueva España".[35]

Por ende, el involucramiento de mujeres de origen africano en la ejecución de prácticas hechiceriles no es sorprendente, ya que, comúnmente, al igual que los reniegos y blasfemias, estuvieron comúnmente vinculadas con el desaliento o frustración de algunos sectores sociales derivado de las desfavorables condiciones de vida, tal como sucedió con las negras, mulatas y sus descendientes.[36]

Lo cierto fue que, al encontrarse al margen de la sociedad, estas mujeres de origen africano aprovecharon cualquier resquicio que pudiera brindarles la práctica de la hechicería para intentar obtener algún beneficio u oportunidad de mejorar sus niveles de vida. Esta dinámica, claramente distinguible en la documentación consultada, vendrá a constituirse como una constante común en los procesos seguidos por el Tribunal novohispano contra estas personas.

Fama, rumores y retribución económica

En Yucatán, la hechicería amorosa gozó de una gran popularidad, sobre todo en los centros urbanos como la ciudad de Mérida y el puerto de Campeche.[37] Para Aspell, la dinámica social en las villas y ciudades brindaba a

34 Paucar, 2022, p. 63.

35 Velázquez, 2006, pp. 233-234.

36 García de León, 2011, p. 578. No obstante, encontramos casos de mujeres pertenecientes a los sectores privilegiados que llegaron a ejercer la hechicería como oficio, aunque, lo habitual era que ellas lo aprendieran y ejercieran a nivel de aficionadas, en beneficio propio o en el de alguna conocida o pariente que ocasionalmente acudía a ellas a expresarle sus problemas.

37 En el caso del obispado yucateco, si bien es cierto que la mayoría de los casos se dieron en contextos urbanos, también encontramos actividad relacionada con la hechicería en el ámbito rural: estancias y pueblos. Tal como señala Deeds, en su trabajo para la Nueva Vizcaya, al ámbito rural, la convivencia entre los diversos grupos sociales también fomentó la construcción de vínculos sociales. "En el campo, los indios ganaderos y pastores de las misiones entraban en contacto con sus equivalentes, tanto indios como mestizos y mulatos que trabajaban en los ranchos; compartían la camaradería, comida y bebida alrededor de los campamentos. En las haciendas, los indios de misiones de ambos sexos trataban con diversas castas y alguna que otra vez

las hechiceras la oportunidad de exponer sus servicios ante un vasto número de personas. Así, las presiones y conflictos propios de la vida en comunidad pudieron incluso potenciar la búsqueda de estos servicios. Sin embargo, el contexto urbano significaba también un mayor control y recelo por parte de las autoridades civiles, eclesiásticas e inquisitoriales, por lo que podían ser denunciadas o sancionadas con mayor facilidad.[38]

Por lo general, en las ciudades, villas o puertos novohispanos existieron personas dedicadas a ejercer la hechicería, unas con mayor renombre que otras; esto a raíz de la confianza que adquirían entre la población, debido a sus éxitos en el manejo y diagnóstico de los presuntos males,[39] al grado de llegar a convertirse en personas muy cercanas y respetadas, no solo por los individuos de su mismo grupo social, sino también por los españoles e indios.

Por ello, resultaba de vital importancia mantener una reputación de "buena hechicera" para que los servicios fueran solicitados. Aunque, al mismo tiempo, debían moverse con prudencia o discreción, sin levantar dudas ni despertar molestias o enemistades entre la población. Por tanto, la fama de "pública hechicera" debía vincularse con la contención que se autoimpusieran. Por lo general, solían ser mayormente mujeres que, "lejos de estar perfectamente insertadas socialmente, escondían parte de su pasado, tenían a menudo una vida itinerante y no siempre compartían sus experiencias vitales con sus vecinas y allegadas".[40]

Personajes como las mulatas Juana Delgado y María de Salas fueron ampliamente reconocidas en el puerto de Campeche por sus habilidades y fama de hechiceras y encantadoras de hombres. La primera, habitante del barrio de Santa Ana, fue denunciada por varias mujeres de origen español en 1639. Una de ellas, doña Melchora de los Reyes, precisó que entre las mujeres del puerto se comentaba sobre las destrezas de la mulata para "encantar o disponer flores o rosas para atraer a los hombres a su amor lascivo y depravada voluntad", pues alardeaba haberlo hecho en varias ocasiones para otras mujeres, incluso en una ocasión le ofreció personalmente sus servicios para encantar a un hombre, lo cual desde luego rechazó. Incluso miembros de su servidumbre,

tenían relaciones sexuales con sirvientes y esclavos negros y mulatos" (Deeds, 2002, p. 42).

38 Aspell, 2006, p. 88. Ciertamente, mediante la maquinaria inquisitorial los sectores dominantes buscaron controlar, censurar y reprimir las prácticas culturales y religiosas de grupos que pudiesen causar inestabilidad o poner en peligro el orden social establecido (Bravo, 2020, pp. 25-26).

39 Scheffler, 1993, p. 19.

40 Alamillos, 2017, p. 302.

como la negra esclava Francisca, señalaban a la mulata por sus habilidades para encantar y controlar el destino de los hombres. Como se puede observar, esta circunstancia deja entrever cierta flexibilidad en la estructura social campechana, ya que la acusada no solo gozaba de reconocimiento social y prestigio frente al grupo dominante, sino también entre los individuos de su misma condición, como lo fueron los negros y mulatos esclavizados.[41]

Asimismo, otra mujer que recurrió a sus servicios fue doña Margarita de los Ángeles, esposa del mercader Pedro de Ontiveros, quien, a causa de los problemas y angustias, originados por los irracionales celos de su marido, "procurando atraerle a su amor y aquietarlo", no dudó en llamarla, motivada por la gran fama de hechicera y encantadora que poseía. Para solucionar sus pesares, le ofreció unos panes que ella misma había elaborado. Las instrucciones fueron simples: darle a su marido tres panecillos, dosis suficiente para amansarlo. Sin embargo, el remedio no dio el resultado esperado, debido a que la denunciante no siguió las instrucciones a detalle, pues según comentó, solo había proporcionado dos de los tres panes requeridos. Al enterarse de esta situación, la mulata se presentó nuevamente ante doña Margarita, a quien reprendió por haber tirado el último de los panecillos, circunstancia a la que atribuyó la ineficacia del remedio. Aun así, le ofreció nuevamente sus servicios, comprometiéndose a enviarle unas rosas "encantadas o hechizadas para que se las pusiera a su marido debajo de las almohadas cuando se fuese a acostar".[42]

Del mismo modo, en ese año la mulata María de Salas, habitante del barrio de San Román, fue denunciada por varias mujeres de origen español. Lo interesante de este caso fue la presunta gran fama de bruja y hechicera que había adquirido en la sociedad campechana, pues se decía "según la pública voz y opinión" que, debido a sus actividades ilícitas había sido desterrada del puerto de Cartagena de Indias, en el virreinato de Nueva Granada, circunstancia que la mantenía hasta cierto punto oculta en la villa de Campeche. Lo cierto es que su fama estuvo mayormente relacionada con la hechicería amorosa. Así lo señalaba doña Margarita de los Ángeles, para quien María de Salas era una hechicera más de las muchas a quienes recurría para tratar de solucionar sus problemas maritales. En una ocasión prometió mandarle unos polvos y hierbas para que con ellas sahumase las camisas de su marido, "y con dicha agua

41 AGN, *Inquisición*, vol. 388, 1639, f. 415.
42 AGN, *Inquisición*, vol. 388, 1639, f. 413.

rociase juntamente la cama y sábanas en que esta declarante y el dicho su marido habían de dormir", juntamente con una serie de ingredientes consistentes principalmente en raíces, que debían ser hervidas en agua y mezcladas en chocolate, para posteriormente dársela a beber a su cónyuge.[43]

Aquí, llama la atención los vínculos de la mulata con el puerto de Cartagena de Indias, su presunto lugar de procedencia, pues nos lleva a reflexionar, en primera instancia, sobre la movilidad que experimentaron algunas mujeres de origen africano, a pesar de estar bajo la lupa del Santo Oficio. Ese dinamismo, o lo que Alberro ha denominado como "vagabundeo geográfico",[44] le permitió adquirir, entre otras cosas, una suerte de imagen misteriosa, propia de quien llegaba de algún sitio lejano, después de recorrer los mares y poblados, al despertar "la fascinación de lo diverso y exótico".[45] Estos factores resultaron determinantes para poder acrecentar su popularidad y prestigio como hechicera, además de permitir su vinculación con personas de distintos grupos sociales, como indios y españoles. Por otro lado, pone al descubierto el singular papel del puerto de Campeche en el flujo comercial y de personas provenientes de otros puntos de la América española. Tal como apunta Ngou-Mve, el endeble mecanismo de inspección y vigilancia imperante en el puerto, posiblemente favoreció el tráfico irregular de esclavos de origen africano y otras mercancías, hecho que sin duda era conocido y hasta cierto punto tolerado por las autoridades de Veracruz, principal puerto novohispano.[46]

Sin embargo, este no fue el único caso en el que se observa la afluencia de personas de origen africano provenientes de otros puntos de la América española hacia la villa de Campeche. La parda Ana de Ortega, denunciada en varias ocasiones durante 1658, fue señalada por varias mujeres, algunas de ellas de su misma calidad, por haber pretendido hechizar a un joven grumete que

43 AGN, *Inquisición*, vol. 388, 1639, f. 417. Ciertamente, las bebidas y brebajes fueron muy característicos en los rituales hechiceriles a lo largo del obispado yucateco. Por lo general, el agua era mezclada con algunas yerbas de la región o más frecuentemente con el chocolate, insumo profundamente ligado a las prácticas supersticiosas, sobre todo en las de índole amorosa. "Como bebida sola, o mezclada con otros ingredientes, fue pieza fundamental en los rituales y bebedizos realizados por las hechiceras y curanderas, sobre todo cuando se buscaba amansar o traer a un hombre a voluntad, tal y como sucede en este caso. Aunque también su usó como medio para la adivinación, para liberarse de algún encantamiento o para maleficios" (Méndez ,1998, p. 12)

44 Alberro, 2019, p. 459.

45 Camporesi, 2006, p. 229.

46 Ngou-Mve, 1994, pp. 151-152.

se encontraba de paso por el puerto. Según sus acusadoras, Ana, originaria de la isla de Santo Domingo, había arribado hacía algunos años, posiblemente en un intento por escabullirse de las autoridades inquisitoriales.[47]

Una de sus delatoras, la parda Agustina de la Serda, la describió como una mujer conflictiva y de mal carácter, cuyas habilidades para encantar hombres mediante hechizos eran más que conocidas en el puerto. En una ocasión, al estar en la puerta de su casa, atestiguó como Ana, encolerizada, despotricó en contra de un joven grumete llamado Pedro, quien al parecer se había embarcado a la Nueva España en un bajel, sin previo aviso. Esta decisión trastornó a la mujer, quien presa del enojo y haciendo gala de sus habilidades de hechicera y encantadora, no dudó en jactarse sobre lo fácil que sería hacerlo volver, pues previamente había conseguido quitarle un "botón del pañuelo y los pelos de debajo del brazo y de otras partes secretas", insumos suficientes para realizar el hechizo y lograr que se mantuviera a su lado.[48]

Pese a todo, este no fue el único caso en el que se vio involucrada, pues posteriormente sería acusada de hechicera y encantadora por María Méndez, dado que aseguraba saber todo lo que pasaba en las casas de los habitantes del puerto, incluso en lugares íntimos como la alcoba. En una ocasión, al encontrarse frente a Ana, esta le reveló con exactitud una conversación que había tenido con su marido durante la noche de bodas, cuestión que la escandalizó, pues a pesar de encontrarse solos, el relato fue preciso, por lo que al confrontarla sobre la manera en que se había enterado, esta le respondió que "siempre se había hallado allí".[49]

Años más tarde fue señalada por varias mujeres, quienes la acusaban de hechicera, pues mediante oraciones y brebajes decía conocer el destino de los hombres que se embarcaban hacia otros puntos de la Nueva España y el Caribe. Así lo expresó doña Catalina Blanco, quien, al tiempo de estar muy preocupada por su marido, el que se encontraba ausente en la mar y "avia tenido nuevas que estaba oleado", tuvo noticias de las destrezas de Ana, a quien recurrió para saber su paradero y estado de salud. Para tal efecto, la instó a rezar una oración a San Antonio con la que conocería el paradero de su cónyuge y lo haría volver, tal y como lo había realizado en varias ocasiones con resultados favorables.[50]

47 AGN, *Inquisición*, vol. 443, 1658, f. 494.

48 AGN, *Inquisición*, vol. 443, 1658, f. 494.

49 AGN, *Inquisición*, vol. 443, 1658, f. 497.

50 AGN, *Inquisición*, vol. 445, 1661, f. 419. Este santo fue muy popular durante el periodo colonial, en

Desde luego, muchas mujeres se sirvieron de la hechicería para saber el destino de sus cónyuges o amantes, que por diversas razones se encontraban fuera de la provincia y de los que recibían pocas o nulas noticias. En este sentido, la movilidad de personas y tripulaciones, propia de la actividad comercial del puerto de Campeche, pudo contribuir a potenciar un tipo de hechicería amorosa más inclinada a la adivinación. Por tanto, esta práctica se convirtió en un medio para hacer frente a las situaciones de incertidumbre e inestabilidad que experimentaban, sobre todo en sus relaciones conyugales presentes o futuras, pues en muchas ocasiones sus esposos, pretendientes o amantes pasaban largos periodos de tiempo fuera de sus hogares, ya sea por negocios, por servir a la corona en alguna expedición o por quedar varados en algún sitio a causa del ataque de piratas o por los fuertes temporales. Como apunta Alberro, muchas de estas prácticas resultaron ser el único medio que podía ofrecerles algo de esperanza y alivio frente a tales preocupaciones, una "solución simbólica o real a las mil dificultades diarias […], que, en un nivel clandestino, hacen simplemente la vida posible, suministrando el grano de esperanza e ilusión que permite soportarlo casi todo".[51]

En el mismo contexto fueron denunciadas, en el año de 1639, dos mulatas; Ana Romera y Elvira Aguilar. Según relataban sus acusadoras, ambas mujeres eran reconocidas por saber el destino de los hombres que se encontraban fuera del puerto, cuestión por las que fueron tildadas de brujas y hechiceras. Una de sus denunciantes, la española Francisca Martínez de Santa Cruz, relató como en cierta ocasión, al encontrarse muy afligida por no tener noticias sobre el destino de su marido, don Matheo de Aguilar, quien meses atrás había zarpado del puerto junto con otras personas, decidió recurrir a las mulatas para averiguar lo que le había sucedido.[52]

Finalmente, una noche al encontrarse en su hogar, arribaron ambas mulatas, quienes inmediatamente, sin dar tiempo a que doña Francisca les expu-

virtud se ser considerado como de los más efectivos por sus devotos a la hora de solicitarle favores o milagros, creencia aún latente hasta nuestros días. Según Carranza, junto con San Judas Tadeo, fueron por excelencia los patronos de causas difíciles o imposibles. Por esta razón fue constantemente recurrido e invocado por las y los solteros para encontrar la pareja anhelada. En este sentido, la oración a San Antonio fue ampliamente utilizada por los ejecutantes de prácticas supersticiosas, para lo cual existieron diversas variantes, mismas que se ajustaban en razón al pedimento que se le hiciera, incluso se podía encontrar en forma de conjuro (Carranza, 2016, pp. 143-159; Campos, 1999).

51 Alberro, 1988, p. 186.

52 AGN, *Inquisición*, vol. 388, 1639, f. 424.

siera sus inquietudes, la instaron a serenarse, pues su marido estaba vivo "y con tanta certeza que en un puerto cercano a tierra los compañeros que con él se perdieron estaban cazando conejos y el dicho su marido en el bajel en que se derrotó paseándose", cuestión que la tranquilizó y tuvo por verídica, pues meses más tarde su consorte regresó sano y salvo.[53] Este tipo de eventos con un desenlace satisfactorio, como el antes mencionado, seguramente contribuyeron a potenciar la popularidad y prestigio de ambas mulatas frente a las mujeres de origen español.

Ahora bien, como hemos mencionado, una buena parte de las denuncias por hechicería y brujería descansaron sobre los sectores marginales de la sociedad (minorías o grupos segregados). Es decir, "personas que por su posición se convertían en fácil carnada de la maquinaria de orden social, ya que estaban expuestos a todas las miradas y, por su papel de intermediarios, vulnerables a suscitar y estar en el centro de los conflictos, por ser personas visibles y conocidas por un gran número de individuos".[54]

Desde luego, esta proyección, algunas veces sin el más mínimo recato o cautela, hizo más plausible que cualquier error o falta a la moral y a la religión fuera considerada como una transgresión al orden social establecido y, por ende, denunciada ante la autoridad inquisitorial.

Así, prácticas como la hechicería amorosa estuvieron estrechamente vinculadas con las habladurías y rumores, elementos que facilitaron la edificación de "redes de comunicación en las que se manifestaban temores e incertidumbres y en las que se expresaban de forma encubierta, o se eliminaban abiertamente, los desafíos contra las estructuras de poder existentes",[55] constituyéndose en elementos indispensables para dar origen y posteriormente sustentar este tipo de acusaciones, sobre todo cuando dichas ideas estaban presentes en el imaginario colectivo de la comunidad.[56] En consecuencia, no

53 AGN, *Inquisición*, vol. 388, 1639, f. 425.

54 Ceballos, 2001, p. 10.

55 Villa-Flores, 2020, p. 253.

56 Stewart y Strathern, 2008, p. 6. "El rumor es información no confirmada, cierta o falsa, que va de boca en boca, generalmente en redes más amplias que las habladurías. Los chismorreos son noticias que desacreditan a las personas contra las que se dirigen, mientras que, en las habladurías y los rumores, no sucede necesariamente eso (aunque por lo general sí). Las habladurías se extienden a veces en circuitos de rumores, y los rumores en las redes de chismorreos. Habladuría es el término que se suele utilizar para referirse a las variedades locales de los discursos, mientras que el rumor alude a la extensión de este proceso en zonas más amplias" (Stewart y Strathern, 2008, pp. 40-41).

era de extrañar que la fama que poseían estas mujeres de origen africano estuviera alimentada por los rumores que iban corriendo por el puerto y que aumentaban su popularidad frente a otras practicantes. Así, la voz pública o fama viene a ser lo que socialmente se sabe de alguien, "lo que define el lugar de una persona en la sociedad, la consideración que se tiene de ella". Empero, la fama no es para nada estática o definitiva, ya que se puede modificar con el tiempo, pues al final de todo constituye una apreciación colectiva, tácita, que se edifica por medio de mecanismos como el rumor y la comidilla. Se ha dicho con relación al tema: "No es objetivable, es decir, es independiente de los rasgos reales del individuo, es una construcción simbólica".[57]

Como hemos advertido, dentro de la dinámica en la que actuaban y se desenvolvían las hechiceras, era de vital importancia el reconocimiento como poseedoras de medios mágicos, pues implicaba cierto estatuto de poder frente a otros miembros de su mismo grupo o ante la sociedad en general. Sin duda, el hecho de ganar fama y prestigio fue una de las razones por las que las mujeres de origen africano decidieron involucrarse en las prácticas hechiceriles, pues además del poder, el reconocimiento y el respeto que podían detentar, resultó ser la base o sustento para obtener otros beneficios, principalmente de índole pecuniaria.

Sin duda, la retribución económica jugó un papel significativo al momento de ofrecer sus servicios, ya que, para un grupo desprovisto de oportunidades, con muy pocas protecciones y nulos privilegios debido a su calidad, la hechicería amorosa les ofreció la oportunidad de obtener ganancias, y así de alguna manera garantizar su subsistencia.[58]

Así queda plasmado en el caso vivido por doña Catalina de Zumárraga, quien entregó veinte pesos a la negra Isabel, en retribución por haber "encantado y tener sujeto a su voluntad" al maestre de campo Bernardo de Magaña,

57 Ceballos, 2002, p. 359.

58 Estudios recientes como el de Silva Campo, dan muestra de cómo estas mujeres, además de obtener recursos económicos a través del ejercicio de la hechicería y demás prácticas supersticiosas, contribuyeron de manera sustancial en el desarrollo de la economía local de los barrios o pueblos en donde habitaban. Por otro lado, muchos de los bienes muebles e inmuebles confiscados por el Santo Oficio a raíz de los procesos incoados y, que posteriormente eran rematados, terminarían beneficiando a personas de diversos sectores sociales, quienes lograban aumentar sus patrimonios al adquirirlos a precios bajos y, en el caso de inmuebles, en ubicaciones privilegiadas, dinamizando así la actividad económica del lugar (Silva, 2021, pp. 197-213).

lo que logró mediante una ceremonia en la que requirió algunas prendas del hombre para después, "colocándolas sobre una mesa y soplando sobre la ropa le hacían detener al hombre".[59]

Del mismo modo se suscitaron casos peculiares, en donde más que una remuneración, las hechiceras buscaban satisfacer sus necesidades básicas, como alimentación o vestido. Así sucedió con la mulata Juana Delgado, quien además de pedir los ingredientes necesarios para preparar sus remedios –como cacao–, también solicitaba dinero, con el que seguramente se mantenía, ya que en última instancia ofreció solucionar los problemas maritales de doña Margarita de los Ángeles "por menos de un peso", aunque por último esta lo rechazó.[60]

Una situación similar sucedió con la mulata Antonia, quien al ofrecer sus servicios para lograr "atraer a un hombre y que no saliera de su casa", solicitaba a sus clientas, además de los ingredientes necesarios para preparar sus remedios, dinero con el que era muy probable que se mantuviera. De tal modo lo señalaba doña Catalina Gutiérrez de Ontiveros, a quien la mulata solicitó "dos pesos" además de unos granos de cacao para realizar un brebaje, con el que podría conquistar al hombre que quisiera.[61]

De ahí que el factor económico jugara un papel importante a la hora de ejercer estas prácticas. En tal sentido, es menester señalar que, en la mayoría de los casos, las mujeres denunciadas pertenecieron a los sectores más bajos y vulnerables de la población, las cuales posiblemente se mantenían de su ejercicio, ya que se trataba por lo general de mujeres solas, solteras, abandonadas o viudas, "cuya misma vulnerabilidad parecía asentarse en la falta de control marital".[62] Por tanto, la hechicería amorosa se convirtió en un medio para asegurar sus necesidades inmediatas, gracias a la reputación que alcanzaban dentro de este campo, al situarse en medio de todos aquellos que recurrían a ellas para solucionar sus problemas materiales y sentimentales.[63]

Así, la retribución económica pudo haber sido la mejor recompensa que les brindaba el ejercicio de la hechicería. Muchas de estas mujeres ejercían tales artes por las ganancias que obtenían, además de que captaban la confianza

59 AGN, *Inquisición*, vol. 621, 1672, fs. 245-249.
60 AGN, *Inquisición*, vol. 388, 1639, fs. 413-414.
61 AGN, *Inquisición*, vol. 621, 1672, f. 132.
62 Aspell, 2006, p. 92.
63 Sánchez, 1997, p. 215.

de sus clientes, lo que se traducía en autoridad y respeto.[64] De hecho, puede establecerse que, para una buena parte de las trasgresoras, la hechicería y demás prácticas de corte mágico fungieron como un medio importante para garantizar su subsistencia y necesidades básicas.[65] Sin embargo, todos estos beneficios quedaban supeditados a la "buena fama" o prestigio que tuviera la hechicera, la cual se construía y abonaba de acuerdo a la efectividad de sus remedios o hechizos, ya que para estas mujeres, "su legitimidad social se acrecentaba según la fama y popularidad que gozaban en la comunidad",[66] pues justo y como señala Godinas al referirse a las artes adivinatorias, "mientras diera resultados, aunque prohibidas por el Santo Oficio, no parecía molestar en absoluto al público novohispano de los barrios populares".[67]

Por cierto que para una hechicera era de vital importancia persuadir al público sobre sus grandes habilidades, destrezas y poderes únicos con los que podría resolver cualquier tipo de problema o vicisitud, por más complejo que este pareciera. Tal circunstancia puede observarse con mayor claridad en el caso de los curanderos, cuya buena fama y renombre se ganaba gradualmente con cada paciente atendido. Es decir, la fama y el prestigio se incrementaban de acuerdo con el éxito en el tratamiento y recuperación del enfermo y, por el contrario, se perdía con el deterioro en la salud o incluso la muerte del paciente, situación por demás perjudicial, puesto que, además de la pérdida de credibilidad frente a la sociedad, podría desembocar en una engorrosa acusación ante el Santo Oficio.[68]

Finalmente, así como sucedió en la mayoría de los casos relacionados con la hechicería amorosa, conocidos por el tribunal inquisidor novohispano, las acusadas acabarían por admitir que carecían de los poderes que se les atribuían, al aducir que su involucramiento solo era con la intención de ganar algo de dinero u objetos que recibían a cambio de los conjuros, hechizos y rituales,[69]

64 Bristol, 2004, p. 50.

65 Tal y como apunta Luis, para algunas mujeres dedicadas a las artes adivinatorias, el lograr convertirse en autoridades o referentes espirituales representaba, sin lugar a duda, una magnifica inversión, "pues les garantizaba su subsistencia en una sociedad cada vez más orientada hacia una economía de corte monetarista" (Luis, 2021, p. 401).

66 Aspell, 2006, p. 40.

67 Godinas, 2004, p. 69.

68 Roselló, 2016, p. 237.

69 Véase el estudio comparativo presentado por Guerrero Galván, en donde se realiza un análisis de la actividad y criterios juzgadores de los tribunales inquisitoriales americanos (Guerrero, 2014, pp. 63-91).

sin olvidar que con estas prácticas al menos lograban cierto protagonismo en un contexto adverso, en donde debían asumirse con poderes y destrezas para remediar las desventuras y satisfacer los deseos más íntimos de las personas.[70]

Conclusiones

Al igual que aconteció en diversos puntos de la Nueva España, la hechicería, en su vertiente amorosa, resultó ser una práctica bastante habitual entre las mujeres que habitaron en el puerto de Campeche, quienes por esta vía intentaron alcanzar sus anhelos o deseos más íntimos. Esta preeminencia de la población femenina pudo estar ligada a la situación de sumisión y fragilidad que experimentaron en una sociedad en la que se situaban bajo el dominio masculino, con lo que se les negaba la posibilidad de externar sus preocupaciones, quejas y necesidades. Es decir, por medio de la hechicería amorosa buscaron conseguir de forma clandestina, lo que por medios lícitos difícilmente podrían obtener.

Si bien en las prácticas hechiceriles estuvieron inmiscuidas mujeres pertenecientes a todos los grupos sociales, en Campeche se dio un esquema similar al suscitado en otras partes del obispado yucateco, en donde las mujeres de origen español figuraron como las principales solicitantes de los servicios de las hechiceras, quienes en su mayoría fueron de origen africano. Lo cierto es que cada grupo tuvo sus propias necesidades y motivaciones para recurrir a la hechicería amorosa. En el caso de las primeras, estuvo asociado con el deseo de modificar o controlar el destino en sus relaciones con los hombres con quienes trataban: terminar con los celos o malos tratos por parte del marido, hacer volver o mantener al amante o pretendiente, saber sobre el destino del cónyuge ausente, etcétera.

Ahora bien, en lo que toca a las mujeres de origen africano estas fueron frecuentemente tildadas de hechiceras, debido, en buena parte, a la concepción que los españoles tuvieron de ellas, pues se les veía como transgresoras del orden social y moral que se intentaba establecer. Lo cierto fue que, a pesar de las denuncias y persecuciones judiciales, el ejercicio de la hechicería les brindó la oportunidad de mejorar sus condiciones de vida y así obtener fama y prestigio, que podría llegar a traducirse en poder −aunque fuese efímero−,

70 Paucar, 2022, pp. 60-61.

frente a los sectores dominantes, además de obtener una retribución económica o en especie por sus servicios, con la que seguramente lograron satisfacer sus necesidades básicas. No obstante, la fama y el prestigio se acrecentaban por medio de la oralidad, es decir, a través de los rumores y habladurías que se diseminaban por el puerto, sobre todo si contenían relatos sobre sus éxitos y destrezas, aunque esta misma exposición fue la que terminaría por delatarlas ante el Santo Oficio.

Finalmente, las denuncias presentadas dejan ver algunas particularidades de la hechicería amorosa en el puerto de Campeche, durante el siglo XVII, período en el que se puede constatar una mayor actividad inquisitorial, posiblemente alentada por la expansión y consolidación de la red de comisarios a lo largo del obispado, lo que se tradujo en una mayor vigilancia y celo por parte de las autoridades. En primer término, llama la atención el lugar de procedencia de algunas hechiceras, lo que desvela cierta afluencia de mujeres de origen africano provenientes de otros puntos del Caribe, como Santo Domingo o Cartagena de Indias, lo que seguramente propició un intercambio de saberes y conocimientos mágicos. Por otra parte, muchos de los testimonios exhiben un tipo de hechicería amorosa tendiente a la adivinación, sobre todo cuando se trataba de saber sobre el destino de los hombres que por algún motivo zarpaban del puerto hacia un destino incierto.

Todas las notas previas constituyen, sin duda, una interesante pincelada de la sociedad campechana del siglo XVII, sobre todo del sector femenino, e inducen a pensar en sus conflictos privados.

Fuentes primarias

AGN. Archivo General de la Nación, México.

Bibliografía

Alamillos Álvarez, R. (2017). *Inquisición y hechicería en Andalucía. Escenarios cotidianos en el siglo XVIII*. Editorial Comares.

Alberro, S. (1987). "Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España". En C. Ramos Escandón (Coord.). *Presencia y transparencia. La mujer en la historia de México*. El Colegio de México. pp. 83-97.

Alberro, S. (1988). *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*. Fondo de Cultura Económica de México.

Alberro, S. (2019). *Movilidad social y sociedades indígenas de Nueva España: las elites, siglos XVI-XVIII*. El Colegio de México.

Aspell, M. (2006). Las denuncias por brujería, hechicería, magia y adivinación presentadas ante el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Córdoba del Tucumán, siglo XVII. *Cuadernos de Historia*, 16, 49-129.

Bravo Palma, K. (2020). *Brujas y diablos en el corregimiento de Yauyos (1660)*, Universidad Andina Simón Bolívar.

Bristol, J. C. (2004). "Ana de Vega, mulata: ¿curandera o hechicera?". *Legajos*, (6), 37-57.

Brito Benítez, E. L. (2006). *La inquisición en Campeche: documentos del Archivo General de la Nación*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes de México.

Camporesi, P. (2006). *El país del hambre*, Fondo de Cultura Económica de Buenos Aires.

Campos Moreno, A. (1999). *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España 1600-1630*. El Colegio de México.

Carranza Vera, C. (2016). "Amenazas y coerción contra San Antonio. Casos de peticiones desesperadas en los archivos inquisitoriales". En A. Martínez de la Rosa (coord.). *Identidades y patrimonios, Encrucijadas entre lo material y lo intangible*. Fontamara.

Castañega, F. M. (1997). *Tratado de las supersticiones y hechicerías*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Ceballos Gómez, D. L. (1995). *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*, Universidad Nacional de Colombia.

Ceballos Gómez, D. L. (2001). La Inquisición de Cartagena de Indias o de cómo se inventa una bruja en el siglo XVII. [Trabajo de promoción a Profesor Asociado]. Universidad Nacional de Colombia.

Ceballos Gómez, D. L. (2002). *"Quyen tal haze que tal pague": sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*, Ministerio de Cultura de Colombia.

Ciruelo, P. (1986). *Tratado en el que se reprueban todas las supersticiones y hechicerías*. Universidad Autónoma de Puebla.

Civeira Taboada, M. (1975). *Catálogo del Santo Oficio en la Capitanía General de Yucatán 1558-1817*. Universidad Autónoma de Yucatán.

Cook, S. y Woodrow, B. (1977). E*nsayos sobre la historia de la población. México y el Caribe*, (vol. 1), Siglo XXI de México.

Deeds, S. M. (2002). Brujería, género e inquisición en Nueva Vizcaya. *Desacatos*. (10), 30-47.

Fushimi, T. (2003). El comercio ilegal de Campeche en el siglo XVII. *América a Debate*, (4), 31-50.

García Bernal, M. C. (1978). *Población y encomienda en Yucatán bajo los Austrias*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla.

García de León, A. (2011). *Tierra adentro, mar afuera. El Puerto de Veracruz y su litoral a Sotavento, 1519-1821*, Fondo de Cultura Económica.

Godinas, L. (2004). El astrólogo enamorado: el caso de Gaspar Rivero, siglo XVII. *Revista de literaturas populares*, (1), 63-78.

Goicovic Donoso, I. (2001). "Mujer y violencia doméstica: conductas reactivas y discursos legitimadores. Chile, siglo XIX". En XXIII International Congress of the Latin American Studies Association: *Family conflict and violence in late colonial and early national Latin America* (pp. 1-10). Universidad de Santiago de Chile.

Guerrero Galván, L. R. (2014). "Perspectivas de los tribunales americanos sobre el delito de hechicería en el siglo XVII". En R. Guerrero Galván (coord.), *Inquisición y derecho* (pp. 63-91). Universidad Nacional Autónoma de México.

Gutiérrez Peraza, C. R. (2021). *Hechicería, brujería y supersticiones. Presencia e integración de las personas de origen africano en el Yucatán colonial, 1600-1748*. [Tesis doctoral, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social].

Kramer, H. y Sprenger, J. (2016). *Malleus Maleficarium*. Editorial Más Libros.

Lavrín, A. (1997). "Intimidades". En *Alain Musset & Thomas Calvo (Eds.). Des Indes Occiodentales a L´ Amérique Latine*, (pp. 195-218), Ens Editions.

López Ridaura, C. (2018). "Los fetiches de María Guadalupe, un caso de la inquisición novohispana en Michoacán en el siglo XVIII". En M. J. Zamora Calvo (Ed.). *Mujeres quebradas. La inquisición y su violencia. Hacia la heterodoxia en la Nueva España* (pp. 273-300). Iberoamericana-Vervuert.

Luis, D. J. (2021). Galleon anxiety: How Afro-MexicanWomen Shaped Colonial Spirituality in Acapulco. *The Americas*, 78(3), 389-413.

Menchaca Montoya, B. A. (2020). Frontera y mentalidades: relaciones sociales de mujeres a través de la hechicería en Sombrerete, Zacatecas (1570-1669). [Tesis para obtener el grado de Maestra en Estudios Culturales, El Colegio de la Frontera Norte]. https://www.colef.mx/posgrado/wp-content/uploads/2020/10/TESIS-Menchaca-Montoya-Brenda-Alejandra-MEC.pdf

Méndez, M. Á. (1998). Una relación conflictiva: la inquisición novohispana y el chocolate. *Caravelle*, (71), 9-21.

Molero, V. (2014). "Prácticas mágicas e inquisición en España y en el Nuevo mundo", en L. R. Guerrero Galván (coord.) *Inquisición y Derecho* (pp. 47-62), Instituto de Investigaciones Jurídicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Morales, A. M. (2000). "Brujerías y hechicerías en la inquisición novohispana: coincidencias y peculiaridades". En N. Quezada, M. E. Rodríguez y M Suárez (Coords.) I*nquisición Novohispana*, Volumen I, (pp. 301-312). Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma Metropolitana.

Ochoa, M. R. (2010). "Por faltar a sus obligaciones', género y autoridad entre la población indígena de la Ciudad de México colonial, siglos XVIII y XIX". En F. Castro Gutiérrez (Coord.). *Los indios y las ciudades de Nueva España (pp. 337-351)*, Universidad Nacional Autónoma de México.

Ortiz, A. (2015). Diablo novohispano. *Discursos contra la superstición y la idolatría en el Nuevo Mundo*. Universidad de Valencia.

Paucar Concha, M. S. (2022). Desafiando la desventura amorosa: el caso de María Arriero, mercachifle y experta en filtros de amor, 1662. *Uku Pacha*, 22, 53-66.

Quezada, N. (1988). Sexualidad y magia en la mujer novohispana: siglo XVII. *Anales de Antropología*, 25(1), 329-369.

Quezada, N. (1989). *Enfermedad y maleficio*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Quiñones Flores, G. I. (2006). Hechicería y brujería en Yucatán en el siglo XVII. [Tesis de Maestría, El Colegio de San Luis].

Restall, M. (2009). *The Black Middle. Africans, Mayas and Spaniards in colonial Yucatán*, Stanford University Press.

Roselló Soberón, E. (2016). "El mundo femenino de las curanderas novohispanas", en A. Baena Zapatero y E. Roselló Soberón (Eds.). *Mujeres en la Nueva España* (pp. 233-250). Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Sánchez Bohórquez, J. E. (1997). "La hechicería, la brujería y el reniego de la fe, delitos comunes entre blancos y negros esclavos". En A. M. Splendiani, J. E. Sánchez Bohórquez y E. C. Luque de Salazar (Eds). *Cincuenta años de inquisición en el tribunal de Cartagena de Indias: 1600-1660*. Hombre Editores.

Scheffler, L. (1993). *Magia y brujería en México*. Panorama Editorial.

Sierra, C. (1998). *Breve historia de Campeche*. El Colegio de México.

Silva Campo, A. M. (2021). Fragile fortunes: Afrodescendant women, witchcraft, and the remaking of urban Cartagena. *Colonial Latin American Review*, 30(2), 197-213. DOI: 10.1080/10609164.2021.1912481.

Stewart, P. J. y Strathern. A. (2008). *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*, Ediciones Akal.

Velázquez, M. E. (2006). *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.

Victoria, J. (2021). El puerto de San Francisco de Campeche en el Circuncaribe. Los africanos y afrodescendientes como elemento de vinculación. En

M. Shrimpton Masson y A. Vidal Ortega (Eds.). *Desde otros Caribes: Fronteras, Poéticas e Identidades*, (pp. 115-138). Editorial Unimagdalena.

Villa-Flores, J. (2020). "El arte de hablar por el pecho: adivinación, ventriloquismo y esclavitud entre mujeres africanas en Nueva España durante el siglo XVII". En R. Castañeda García y J. C. Ruiz Guadalajara (Coords). *Africanos y afrodescendientes en la América hispánica septentrional. Espacios de convivencia, sociabilidad y conflicto*. Tomo I (pp. 247-269). El Colegio de San Luis.

4

Indios y afrodescendientes. La Ilegitimidad en las últimas décadas del siglo XVII en la villa de Campeche

Marlene de J. Falla Carrillo

Introducción

La villa y puerto de San Francisco de Campeche perteneció a la provincia y Capitanía General de Yucatán durante el periodo colonial. El territorio se encontraba dividido en 4 regiones con grandes cabeceras en la ciudad de Mérida, y las villas de Valladolid, Salamanca de Bacalar y, por supuesto, Campeche. Esos sitios eran el asiento de la mayoría de los españoles en la región, destacándose Mérida y Campeche; la primera, por la capital y sede del gobierno de Yucatán, y Campeche por ser el puerto donde entraban y salían maderas preciosas, palo de tinte y como entrada y salida de ultramarinos,[1] lo que convertía a este sitio en un importante centro de población.

Lo populoso del puerto fue una ocasión propicia para que en él se establecieran personas de diferentes calidades que dieron forma a la sociedad campechana, y en donde vivían y convivían españoles mestizos, negros, mulatos y mayas. Se avecindaron familias de colonos de diverso origen y con ellos hombres y mujeres a su servicio.

La iglesia jugó un papel fundamental en la conquista y control de la región que utilizó los sacramentos o estadísticas vitales, como una forma de administrar a su grey, las cuales ofrecen a los demógrafos la posibilidad de conocer diversos aspectos de la sociedad colonial. En ese sentido, para este trabajo nos hemos enfocado en los bautizos de negros y mulatos, así como de mayas criados de españoles de la villa de Campeche. Se abordó al grupo

1 Encalada, 2017, pp. 139-141.

originario para tener la consideración comparativa con el sector de origen foráneo.

Pese a que anteriormente hemos trabajado actas de bautizos de las diferentes calidades (indios, mestizos, españoles; pardos y mulatos) de Izamal, Yucatán, durante el siglo XVIII, admitimos que los registros recopilados de bautizos de Campeche para las últimas décadas del siglo XVII nos parecen sumamente interesantes, debido a que la información que contienen las cédulas es abundante en cuanto a datos de niños esclavizados y criados indios. La información que nos arrojan sobre el tema es de gran valor para adentrarse al escrutinio de parte de la sociedad campechana de esos años.

Asimismo, los datos que nos proporcionan las cédulas sobre bautizos en los adultos nos llevan a cuestionarnos sobre la organización social, y los cambios que se van produciendo en la sociedad campechana colonial, en donde distinguimos interactuando diferentes calidades, como la española, mestiza, indios, mulatos, negros y pardos. Sin embargo, dentro de esas calidades de ascendencia africana, también se distinguen libres y esclavizados.

La presencia de la gente de raíz africana en Yucatán se da desde la conquista, que en parte culminó con la fundación de Mérida en 1542. La llegada de los esclavos se produjo por medio de licencias particulares, donde se concedía transportar tres o cuatro esclavos como criados.[2] La gente llegada de África de manera forzada contribuyó a resolver problemas económicos y demográficos en las poblaciones donde se localizaban en todo lo largo y ancho de la América hispana.[3] Restall señala que la mayoría de los africanos que llegó al nuevo mundo fue vendido para trabajar en plantaciones de azúcar y otras actividades. Solo el 15% fue destinado al servicio doméstico y como auxiliares de los españoles en empresas secundarias.[4] Es claro que, en Yucatán, a diferencia de otras regiones de América, los esclavos tuvieron un carácter de servidumbre (esclavitud patriarcal, según otros autores) y acompañantes de los conquistadores y colonizadores, lo que facilitó su inserción a la sociedad colonial.

El propósito de este escrito es conocer y analizar la ilegitimidad en las relaciones entre las diversas calidades de ascendencia africana y los indios criados, ambos en su rol como grupos subalternos. El trabajo centra su atención en las últimas décadas del siglo XVII, en San Francisco de Campeche. La propuesta

2 Zabala, 2012, p. 207.
3 Ngou-Mve, 1994, p. 150; Helg, 2018, p. 27.
4 Restall, 2009, p. 35.

es trabajar con los indicadores de ilegitimidad de los niños bautizados en la villa, tanto de los africanos libres como de los esclavos y los criados mayas.

En principio debemos partir de que la Iglesia católica de finales del siglo XVI, por medio del Concilio de Trento (1545-1563), buscaba que todos los fieles tuvieran una disciplina religiosa y el matrimonio era parte de esa regulación, en la cual en principio la procreación tenía que darse dentro del propio matrimonio, por considerarse esta la única forma legítima para formar una familia.[5]

La Iglesia católica implementó herramientas para que nadie se apartara de los dogmas de fe "y los fieles tuvieran una práctica religiosa adecuada"; en consecuencia, el levantamiento de los registros parroquiales, de los sacramentos y las visitas pastorales fueron parte de ese control sobre los fieles.[6] En el caso de los archivos de la Iglesia en Yucatán, se cuenta con libros de los sacramentos de bautizos, matrimonios y defunciones, aunque no siempre en forma continua, y en ellos se atestiguan las visitas pastorales, en donde se hacen observaciones pertinentes sobre la manera en que se llevan a cabo los registros de la grey.

Asimismo, se procuraba que la procreación se diera dentro del marco del matrimonio, buscando con esto la formación de la familia como base de la sociedad; por lo tanto, el ser ilegítimo era ser "producto biológico de una pareja que no había sido consagrada ni por la iglesia ni por el Estado". Entre los ilegítimos se incluían también los hijos de gentiles y los cautivos indios o negros. También en relación con el tema se expresó: "En esta categoría entraban igualmente los abandonados o expósitos ya fueran huérfanos o no, así como los hijos de madre soltera".[7]

En este aspecto, podemos decir que se habla de dos tipos de ilegitimidad:

una, la de aquellos niños resultados de esas relaciones ilícitas que son abandonados, y en donde los padrinos se hacen cargo de ellos, desde el momento de llevarlos a bautizar y ponerles un nombre, hasta alimentarlos y verlos crecer. Por lo general, estos menores fungen como servicio en las casas en las cuales fueron recogidos. A estos niños se les denomina expósitos.[8]

5 Cramaussel y González, 2020, pp. 11-12.

6 Cramaussel y González, 2020, p. 11.

7 Cramaussel y González, 2020, p. 14.

8 Dicho de un recién nacido: Abandonado o expuesto, o confiado a un establecimiento benéfico". (RAE, https://dle.rae.es).

La otra, corresponde a los llamados naturales. Se trata de aquellos que únicamente tuvieron reconocimiento ante la Iglesia solo por la madre y no llevan el apellido del padre;[9] estos niños llamados naturales son resultado de relaciones ilegitimas de las mujeres, que por lo general se mezclan sentimental y sexualmente con hombres de castas o calidades diferentes a la suya.

El ser una persona ilegítima ocasionaba varios inconvenientes, ya que se les negaban los cargos de autoridad, fuesen civiles o religiosos; también representaban obstáculos para heredar. Es hasta 1857, con las leyes de Reforma y la introducción del matrimonio civil en México, que se despojó a la Iglesia de su control sobre la formación de parejas.[10]

Entre los factores que influyeron para que hubiese altos índices de ilegitimidad se menciona: la frecuente convivencia entre patrones y servidumbre, quizá ayudado por la "pérdida" de espacios privados en la casa; la movilidad geográfica de grupos sociales y la facilidad de los colonizadores de relacionarse con los nativos, incluso al margen de la ley.[11]

El libro de bautizos que hemos revisado para este trabajo es el catalogado como "Primero de la iglesia de la Inmaculada Concepción de Campeche", que se inicia en 1675; sin embargo, de este año salta a 1686, y de ahí transcurre en continuado hasta 1709, con información correlativa y seriada. En este primer texto se capturaron 1,261 cédulas que fueron con las que se trabajó para el presente capítulo.[12]

Los bautizos en la parroquia campechana

Si bien los bautizos, al igual que los matrimonios y defunciones empezaron a ser registrados en la provincia de Yucatán desde el siglo XVI, los libros de bautizos referentes a la villa de Campeche existen a partir de las últimas décadas del siglo XVII. La anterior información se perdió para siempre, debido a los asedios de los piratas a ese puerto, en el que sobresale el que perpetuaron los piratas Lorencillo y François de Gramont en julio de 1685, donde sa-

9 Campos, 2020, p. 235.

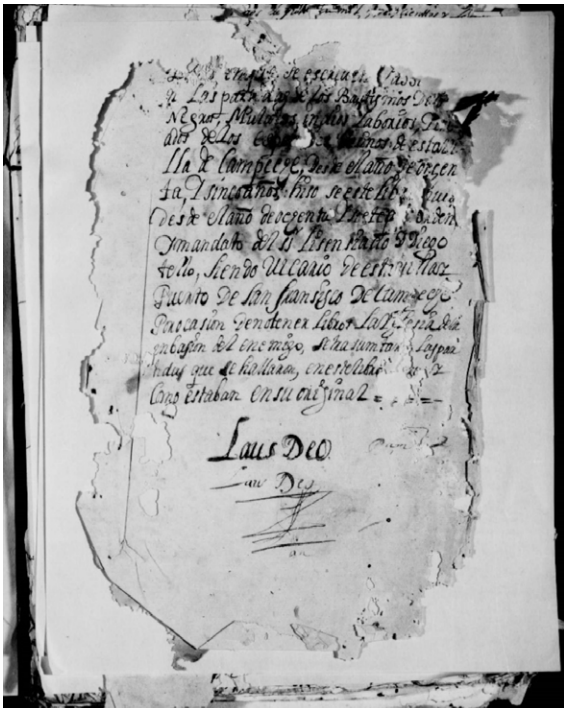
10 Cramaussel y González, 2020, p. 13.

11 Dimas, 2020, p. 77.

12 Datos tomados del libro de Bautizos de Campeche de negros y mulatos 1675-1709. www.familysearch.org. La información para la elaboración de este capítulo fue obtenida en ese libro en línea. El libro original se encuentra en el Archivo de la Diócesis de Campeche.

quearon la ciudad y quemaron el poblado y sus archivos.[13] Los libros existentes no están seriados por años y la información que proporcionan en cuanto a las calidades es escasa. En el caso de este libro recopilado no siempre se asienta la calidad del bautizado, pero al inicio de este se específica que corresponde a "negros, pardos y mulatos e indios criados de españoles", por lo que ofrece una idea clara de que es un libro de castas[14] (Ilustración 1).

Ilustración 1



Primera página del libro de negros y mulatos de Campeche, consultado en línea, San Francisco de Campeche, Nuestra Señora de la Concepción, Bautismos de castas de 1675 - 1728, 1739-1748 (imagen 5 de 528). Fuente: www.familysearch.org

13 Pérez Martínez, 1937, p. 68; Victoria, 2003, p. 22.

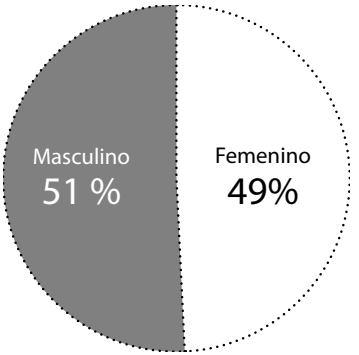
14 Datos tomados del libro de Bautizos de Campeche de negros y mulatos 1675-1709. www.familysearch.org.

La ilegitimidad en la natalidad campechana

La importancia de conocer la ilegitimidad en los nacimientos se debe a que muestra algunos cambios que va sufriendo una sociedad, y denota también su complejidad, no solo en los diferentes grupos de población que la conforman, sino dentro de una misma calidad como serían los negros, así como también entre libres y esclavos.

En el conteo de los bautizos asentados entre 1675 a 1709, el 51% de los niños registrados son mujeres y el 49% varones. Estos bautizos incluyen a indios criados y afrodescendientes (ver Gráfica 1).

Gráfica 1
Sexo de Bautizados

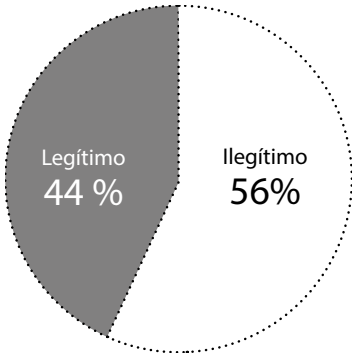


Sexo de los bautizados según datos tomados del libro de Bautizos de Campeche de negros y mulatos 1675-1709. www.familysearch.org. Fuente: creación propia.

De los 1,261 bautizados cuantificados (1675-1709),solamente el 56% está registrado por ambos padres y el 44% restante está asentado como hijo ilegítimo (ver Gráfica 2). De algunas de las actas no fue posible saber el dato, debido a las malas condiciones de los libros, por lo que no se les consideró para el presente trabajo. El porcentaje de ilegitimidad antes citado es muy alto si se le compara con datos siempre de Yucatán tiempo después. Así, por ejemplo, Izamal, entre 1738 a 1900, tenía una ilegitimidad del 11%, de los cuales el 8% eran registrados ante la iglesia solo por la madre y el 3% eran niños ex-

pósitos, es decir abandonadas a su suerte.[15] En este sentido, Campeche, para estas últimas décadas del siglo XVII, triplica la ilegitimidad en comparación a Izamal en el siglo XVIII. Las cifras nos hablan de un reacomodamiento en la sociedad colonial campechana.

Gráfica 2
Bautizados legítimo e ilegítimos



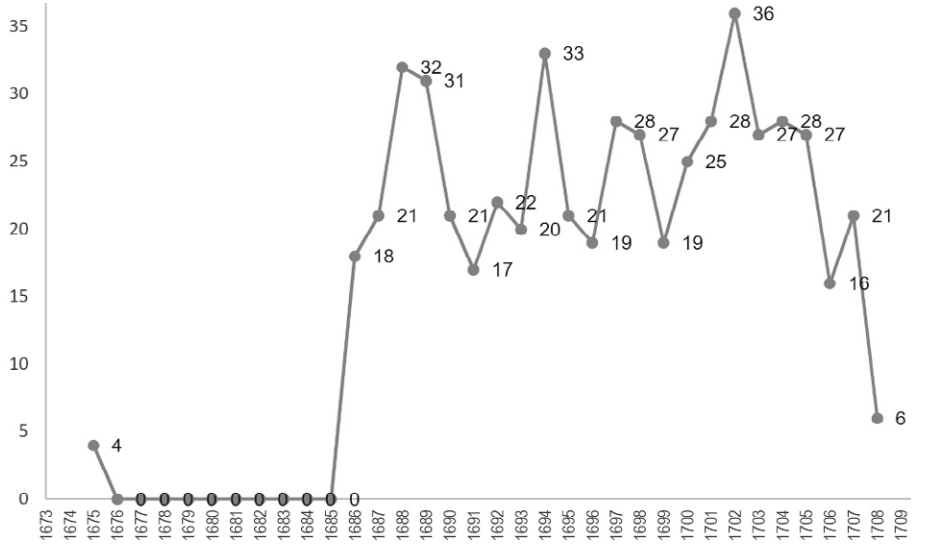
De bautizados legítimos e ilegítimos en Campeche según datos tomados del libro de Bautizos de Campeche de negros y mulatos 1675-1709. www.familysearch.org. Fuente: creación propia.

En algunas poblaciones la ilegitimidad puede subir intempestivamente, debido a años caóticos a causa de epidemias u otras catástrofes naturales. Parece ser que ese no fue el caso de Campeche en este último cuarto de siglo, ya que se observa que los niños expósitos se incrementan para algunos años específicos, como entre 1687-1688, momento en que se elevan abruptamente.

Una gráfica de ilegitimidad por años nos permite visualizar esas alzas en determinados años (ver Gráfica 3).

15 Falla, 2020, p. 125.

Gráfica 3
Ilegitimidad en general



De ilegitimidad en general por años de castas e indios, según datos tomados del libro de Bautizos de Campeche de negros y mulatos (1675-1709). www.familysearch.org. Fuente: creación propia.

En su libro sobre tiempos aciagos peninsulares, Paola Peniche menciona algunas catástrofes presentadas en este periodo de tiempo. Así, en 1686 hubo sequía, en 1687 se presentó una epidemia de viruela, en 1692 arremetió un huracán, en 1693 se produjo una epidemia de viruela y sarampión, mientras que en 1699 otra epidemia[16] (aunque no especifica cuál) y, en efecto, después de cada uno de esos eventos mencionados, el número de expósitos y naturales subió de manera significativa.

Esta alza de ilegitimidad puede deberse a la muerte de alguno de los padres o la de ambos, y también a que la falta de recursos económicos los orilló a abandonar a los hijos en manos de personas que podían mantenerlos y cuidarlos.

El siguiente cuadro (Cuadro 1) permite apreciar cómo a lo largo de los años registrados hay una constante en cuanto a la alta ilegitimidad, tanto en los niños llamados naturales como en los expósitos, y cómo estos últimos destacan después de las epidemias.

16 Peniche, 2010, p. 138.

Cuadro 1 - Hijos por año

Año	Ambos padres	Naturales	Expósitos	Total
1675	8		4	12
1686 (sequía)	24	13	5	42
1687 (viruela)	29	10	11	50
1688	40	2	30	72
1689	24	7	24	55
1690	23	13	8	44
1691	28	12	5	45
1692 (huracán)	26	18	4	48
1693 (viruela y sarampión)	29	14	6	49
1694	44	31	2	77
1695	38	16	5	59
1696	33	16	3	52
1697	41	24	4	69
1698	27	23	4	54
1699 (epidemia)	32	12	7	51
1700	35	14	11	60
1701	37	21	7	65
1702	38	20	16	74
1703	32	19	8	59
1704	24	17	11	52
1705	32	19	8	59
1706	24	11	5	40
1707	33	12	9	54
1708	10	5	1	16
TOTALES	711	349	198	1261

Cuadro 1. De ilegitimidad por años según datos tomados del libro de Bautizos de Campeche de negros y mulatos 1675-1709. www.familysearch.org. Fuente: creación propia.

Parece ser que los altos porcentajes de ilegitimidad durante el siglo XVII no fueron solamente en Campeche, ya que Oziel Talavera en un trabajo sobre ilegitimidad en Valladolid y Uruapan en el estado de Michoacán, México, presenta porcentajes de ilegitimidad que varían desde un 58% a un 25%, entre hijos de madres solteras y expósitos[17]. Otros lugares como Parral y Chihuahua, analizados por Chantal Cramaussel,[18] presentan también altos índices de ilegitimidad en las últimas décadas de esa centuria. Todas estas poblaciones, al igual que Campeche estaban aún pasando por una adaptación de la vida colonial hacia una nueva organización social, pero también moral, económica, religiosa y política.

En la ciudad de Guadalajara, la ilegitimidad se presentó en todas las opciones, por lo que la práctica del concubinato se daba tanto en españoles como en mestizos, mulatos, negros, indios y otras castas. Asimismo, al parecer, el concubinato era más común en la clase alta que en la baja.[19] Esta misma situación pasaba en Izamal en el siglo XVIII, donde los expósitos españoles fueron numerosos.[20]

De manera comparativa, tenemos que, en un estudio de Izamal para los años 1738 a 1798, se percibe que las mujeres madres solteras pardas, mulatas y mestizas fueron las que tuvieron la mayor cantidad de hijos ilegítimos (en número de mujeres) en comparación a las españolas y mayas; sin embargo, se hace muy notorio que solo aparecen bautizando a un hijo y no registran más, a diferencia de las mayas y españolas, que, aunque en número son menos, se observa que bautizan entre tres y cuatro hijos naturales, por lo que se infiere que sus relaciones son más duraderas.[21] Por lo tanto, también allí se daba el concubinato en todas las calidades.

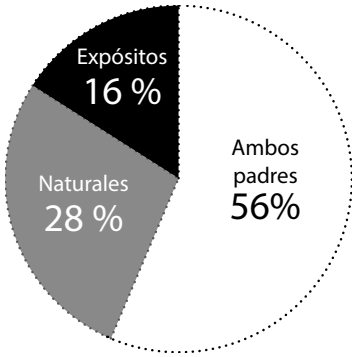
En este sentido, al apreciar que durante las últimas décadas del siglo XVII la ilegitimidad es una constante, no podemos más que pensar que era resultado de las transformaciones sociales, como sería la amplitud de las calidades, la variación en la condición jurídica, y los ascensos sociales y económicos, cuestión que estaba alcanzando la población colonial no blanca en el puerto de San Francisco de Campeche.

17 Talavera, 2020, p. 33.
18 Cramausel, 2020, p. 47.
19 Argumaniz, 2020, pp. 192-193.
20 Falla, 2020, p. 130.
21 Falla, 2019, pp. 160-161.

Ahora bien, pensar en eventos naturales como epidemias, catástrofes atmosféricas o plagas variarían los porcentajes de ilegitimidad de manera menos uniforme que como se presenta. Quizá esta alta ilegitimidad estuvo marcada también por la llegada de contingentes de trabajadores como fuerza para la construcción de la muralla, obra que tardó en concluirse casi tres décadas (1684-1710).[22]

En el caso de Campeche, ese porcentaje de 44% de ilegitimidad se encuentra distribuido de la siguiente manera: 28% hijos asentados en las actas solo por la madre (hijos naturales) y el 16% asentados por las personas que se hicieron cargo de los niños (expósitos) (ver Gráfica 4).

Gráfica 4
Tipo de hijos



De hijos naturales, expósitos y ambos padres, según datos tomados del libro de Bautizos de Campeche de negros y mulatos 1675-1709. www.familysearch.org. Fuente: creación propia.

Pese a que después de alguna catástrofe o epidemia el número de ilegítimos sube, resulta importante señalar que, las cantidades de ilegitimidad en las últimas décadas del siglo XVII fueron altas en comparación al siglo XVIII.

El estudio sobre ilegitimidad en Izamal, antes citado, muestra porcentajes muy alejados a esas cantidades presentes en Campeche en las postrimerías del siglo XVII. En el primer sitio, entre 1738 a 1800, el 11% de los bautizados fue registrado como ilegítimo, de estos el 8% fueron asentados solo por la madre y

22 Ortiz, 1993, pp. 137-139.

3% fueron niños abandonados. Se está hablando de una población que incluía a individuos de diferentes calidades como española, mestiza, africana y maya.[23]

Sin embargo, estos porcentajes presentados para Izamal eran mucho mayores que los que se presentaban en localidades como Acanceh, Yucatán, cuya composición de población era en general maya (95%), según los registros de las actas de bautizos, y donde la ilegitimidad solo alcanzó el 3%, de los cuales 2% representaba a los niños hijos de madres solteras y el 1% a niños abandonados.[24]

Esto nos estaría diciendo que, al ser grupos sin grandes diferencias socioraciales, se está apostando por una mejor organización interna. Este porcentaje que encontramos en una sociedad casi en su totalidad maya se aleja mucho más de la ilegitimidad presentada en Campeche entre los africanos y criados mayas de finales del siglo XVII. Podemos pensar que una sociedad, sin grandes estratificaciones sociales y "libres" de cualquier habitante y de la calidad que fuere, les daba una mayor seguridad social y económica. Sin embargo, es también importante señalar que quizá esta ilegitimidad que se presenta en los conglomerados más complejos, como es el caso para este siglo de Campeche, es el resultado de la cercanía social en que viven.

También es cierto que esas diferencias tan grandes de ilegitimidad, nos refieren a que en gran medida esa situación busca de todas maneras romper las barreras étnicas impuestas, donde a través de los nacimientos y las relaciones sexuales que se entablan pueden aspirar a una nueva posición dentro de la sociedad colonial. Entonces, no es lo mismo ser africano esclavo que un africano libre, y tampoco ser de color pardo en la milicia con ciertas prebendas que un pardo criado, o bien ser criada de color, con la posibilidad de conocer la cultura y costumbres españolas, y el ser criada maya con la consideración de gente sin razón.

Esta discriminación hacia los indígenas es claramente observada en las Constituciones sinodales del obispado de Yucatán realizadas por Gómez de Parada de 1721 a 1722, en el libro 1, párrafo 4, en donde dice: "[…] y porque los mulatos, mestizos y demás mezclas se desdeñan de que se les iguale con los indios, ordenamos que donde la copia de los tales mulatos y los demás fuese tal que de sus hijos haya número competente para separarlos de los indios en la enseñanza de doctrina se les separe y señale maestro o prefecto de ella que no sea indio ni les enseñe ni ellos reciten la doctrina y oraciones en lengua maya […]".[25]

23 Falla, 2020, p. 125.
24 Falla, 2020, p. 126.
25 Solís, 2008, p. 49

También Nancy Farriss menciona que los criados mayas tenían un estatus ambiguo, ya que por un lado eran indígenas, pero por otro vivían separados de los pueblos de indios "[…] sus obligaciones de trabajo eran conmutadas por el servicio en dedicación exclusiva a un español particular y sus señores se hacían cargo del pago de sus tributos. Tenían puestos de responsabilidad y confianza en el servicio doméstico. Eran mozos, jardineros, cocineras y niñeras y generalmente trabajaban a las órdenes de un negro o mulato (la mitad de las veces esclavo) que servía de mayordomo […]". [26]

En el caso de este trabajo, en donde también se analiza a criadas mayas, consideramos que al igual que las mulatas y pardas esas vivían próximas a los españoles, ya que su trabajo era el servicio personal, como el que realizaban los mulatos o pardos y su convivencia era mayor que con los mayas que laboraban el campo o tenían otras actividades económicas.

Esta misma discriminación o en realidad alejamiento cultural se puede observar mediante el análisis de los partos, ya que un estudio realizado en Izamal, con documentación de finales del siglo XVIII, permite ver que las mujeres españolas en el momento de tener un hijo buscaban a parteras mulatas, pardas y mestizas para ser atendidas, pero no a las mujeres mayas.[27] Esto nos muestra la afinidad y confianza habida en esas castas por su destreza, y la compatibilidad de aspectos culturales adquirida a través de las centurias.

El caso de los niños naturales

Del total de niños bautizados durante el periodo estudiado, el 28% es registrado como natural. Muchos de estos menores no tienen asentada su casta, pero sí el nombre y apellidos mayas de la madre; en consecuencia, los infantes fueron registrados con el patronímico, otros se especifica que son indios, pero tienen el apellido de los españoles para los cuales trabajan. Estos bautizos de niños indios con apellidos españoles de las madres puede deberse a dos causas: la primera, que la madre fue expuesta a las puertas de algún español y, por lo tanto, recibió el apellido del español que la recogió, y segundo, que la madre fue traída de otros lugares de México y, en consecuencia, no tiene un apellido maya, ya que solo en Yucatán se conservó el uso de los apellidos autóctonos en los indios. Todos los demás los catalogamos como casta, tal como lo especifica el libro en su portada.

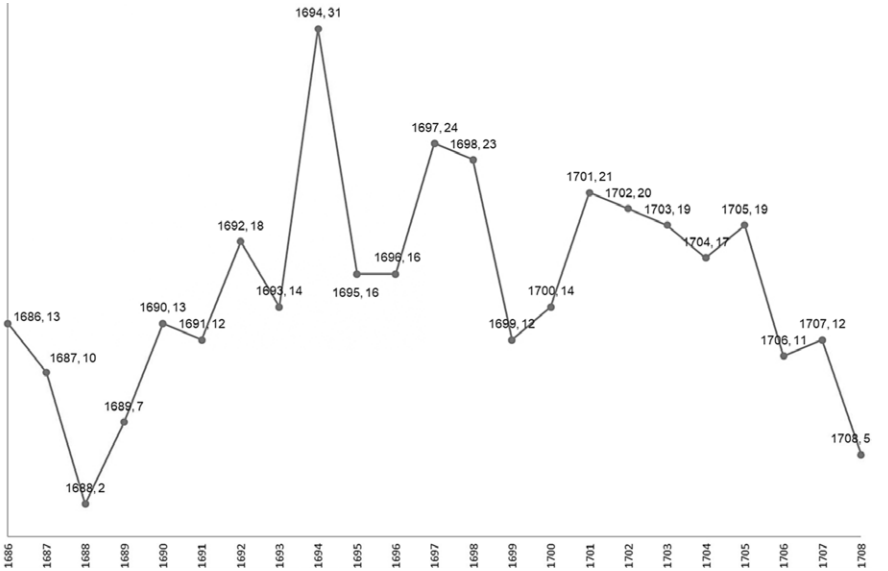
26 Farriss, 1992, p. 171.
27 Falla, 2000, pp. 28-30.

De ese total de niños asentados por la madre (los naturales), el 37.2% son indios y el 62.8% son castas. El hecho de que estas madres asentaran a sus hijos en las actas de bautizo daba fe del parentesco espiritual contraído durante el rito del bautismo.

a) Los niños naturales indios

Del 37.2% de niños indios presentados a la iglesia solo por la madre (ver Gráfica 5) algunos son tenidos como indio chichimeca, indio de Tabasco o simplemente indio. Seguramente, las madres de estos niños eran criadas en casas de españoles, ya que incluso así lo especifica el título del libro. Un ejemplo de esto es Baltazar, niño bautizado en 1700, hijo de Juana Chan, la cual es criada de Baltazar Mimenza, al ser él quien precisamente funge como padrino.[28]

Gráfica 5
Bautizados naturales



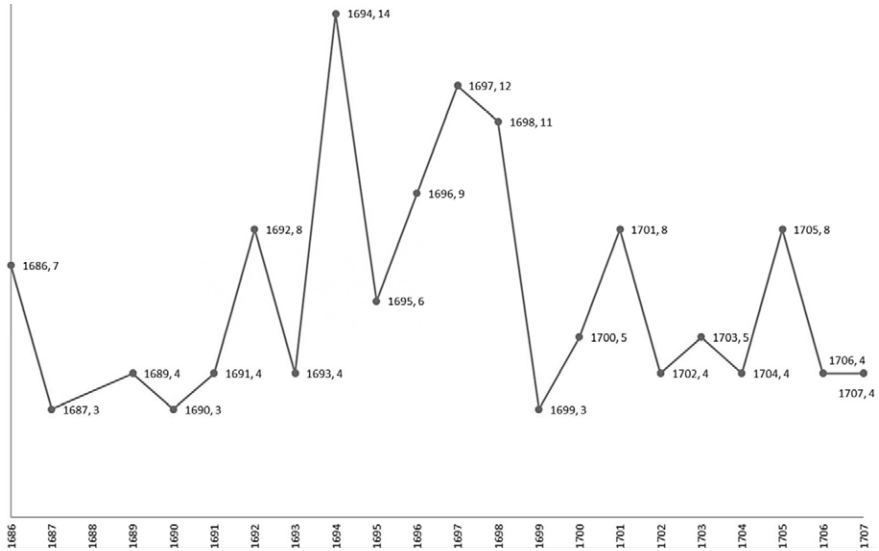
De hijos naturales de castas e indias, según datos tomados del libro de bautizos de Campeche de negros y mulatos 1675-1709. www.familysearch.org. Fuente: creación propia.

28 Datos tomados del libro de Bautizos de Campeche de negros y mulatos 1675-1709. www.familysearch.org

Estas mujeres indias, aunque no llevan la etiqueta de esclavas, seguro estaban sujetas a los españoles en condiciones semejantes a ese estado, y sus hijos quedarían confinados a la misma casa como servicio, o bien podrían pasar a formar parte de otra familia con el permiso o a conveniencia de los amos de la madre.

La siguiente Gráfica (6) nos muestra la distribución de los bautizos de niños que fueron asentados solo por madres mayas, puesto que entre 1694 y 1698 encontramos las mayores incidencias, lo que quizá podríamos atribuirlo a la mortalidad del padre del niño debido a alguna circunstancia desafortunada.

Gráfica 6
Bautizos naturales indios



De niños naturales indios, según datos tomados del libro de Bautizos de Campeche de negros y mulatos 1675-1709. www.familysearch.org. Fuente: creación propia.

Algunas de estas mujeres indias catalogadas como madres solteras fueron "traídas de la montaña" para servir como criadas en Campeche, tal es el caso de la india Antonia Puc, quien era criada de Manuela García, y tuvo un hijo en 1700 como madre soltera. Esta práctica de haber sido capturada en lugares apartados (ya sea montaña, selva, etc.), las pone en una situación vulnerable al

no tener a quien acudir por ayuda, ni moral, ni social o económica, por lo que se imbuían en una situación de soledad, a menos de que se pusiesen a trabajar en lograr relaciones con otras personas, ya fuese de calidades iguales a la suya o diferentes.

Las casas españolas tenían a su servicio a varias de estas mujeres como criadas, la mayoría de las veces para las labores de la casa, aunque no realizaban tareas referentes al cuidado de los hijos ni como nodrizas, ya que muy probablemente esta labor estaba destinada a las mujeres de color o mestizas por afinidad. Esto se debía a que las indígenas no compartían la cultura ni costumbres de los españoles, a diferencia de las mujeres de color con las cuales los hispanos llevaban varios siglos de compartir algunos hábitos sobre todo en el parto, y de la función de nodrizas en la península ibérica.

Una prueba de esta compatibilidad cultural se observa por medio de los partos. En el citado estudio en Izamal, a finales del siglo XVIII, se nota a las madres solteras de esta población asentando a sus hijos en los bautizos y mencionando a la partera que la auxilió en el momento de parir. Entre esas madres se encuentra a mujeres españolas, mestizas, pardas mulatas e indias. Los resultados de la investigación muestran que las españolas tienen una marcada predilección hacia las parteras mulatas y pardas, aunque en ningún caso las parteras indígenas son solicitadas para auxiliarlas en el momento de recibir a un niño.[29]

Por lo tanto, seguramente las familias españolas tendrían viviendo muy de cerca a las calidades de color que de alguna forma compartían los cuidados de los niños y, en este sentido, parte de su cultura. Las mujeres indias tenían como tarea principal fungir como servicio doméstico, pero de una manera más alejada de los españoles, debido a la desconfianza hacia los mayas.

Algunas de las madres indias localizadas en la villa campechana eran criadas de alcaldes, capitanes, alférez, y muchas otras eran criadas de mujeres españolas muy probablemente esposas de los anteriores. La gran similitud con las esclavas es que muchas adquirían el apellido de su ama, quizá por haber sido abandonadas desde pequeñas; así, por ejemplo, el 19 de octubre de 1697, bautiza con el nombre de María Josefa, hija de María Duarte, a una india criada –precisamente– de María Duarte. Pero, esta española además, no tenía solo un servicio, pues en este libro registrado tiene otras dos criadas indias

29 Falla, 2000, pp. 28-30.

(Pascuala y Josefa), que en 1698 bautizan a sus hijos ilegítimos (Juan José y María Lucía), aunque las últimas no llevan su apellido. Quizá la primera que lleva su apellido fue expuesta a las puertas de su casa y se convirtió en el motivo por el cual se le puso el patronímico de la mujer que la adoptó.[30]

En el caso del libro analizado, resulta notoria la diferencia de madres solteras mayas en relación con las de castas, puesto que son mucho menores las primeras; sin embargo, no podemos generalizar en estos momentos, ya que necesitaríamos revisar los libros de indios para conocer la totalidad de madres solteras mayas. No obstante, parece ser que, en otras zonas de la República mexicana, como Sombrerete en Zacatecas, la ilegitimidad en indias se acentuó más que en las castas.[31] Sin embargo, otros estudios como los realizados por Torres en Encarnación de Díaz, Jalisco, dice que fueron los mulatos (libres y esclavos) quienes con mayor frecuencia nacían de madres solteras.[32]

Del total de madres solteras mayas, solo el 2% tuvo como padrinos de sus hijos a personas de ese grupo étnico, del 98% restante los padrinos tienen apellidos españoles, y aunque no podemos señalar si son mulatos, pardos, mestizos o españoles, sabemos por los patronímicos que no son mayas. Una gran diferencia se nota con las madres solteras de Izamal en el siglo XVIII, en donde el 54% de las relaciones de compadrazgo fueron con indios. El 46% restante tuvo de compadres a españoles (57%), mestizos (25%), pardos (11%) y mulatos (7%). Estos porcentajes, muestran la escala social establecida para este siglo y la dirección de los intereses.[33]

b) Niños naturales de raíz africana en San Francisco de Campeche

El 62.8% de los asentamientos bautismales realizados solo por la madre s mulatos, negros y pardos. Muchas de estas mujeres eran esclavas, otras eran libres y algunas más eran criadas de españoles. Los términos bajo los cuales se asentaba a los niños fueron: morenos, negros, pardos, y "negritos". Sin embargo, solo el 39% especifica su calidad, los demás, aunque no la indica, los ca-

30 Datos tomados del libro de Bautizos de Campeche de negros y mulatos 1675-1709. www.familysearch.org

31 Arenas, 2020, p. 78.

32 Torres, 2020, p. 153.

33 Falla, 2002, p. 507.

talogamos como pardos o mulatos porque así lo declara el libro en sus inicios. Ese porcentaje que especifica su calidad se divide en lo siguiente: 2 mulatos, 3 morenos, 14 negros y 65 pardos.

Las cantidades de pardos presentadas dan la impresión de que el color de los niños bautizados cambió con el paso de las generaciones, ya que el color pardo era más claro que uno negro o mulato. Por lo tanto, muy probablemente hubo un proceso de "blanqueamiento".

Para Torres Franco, al parecer la razón posible por las que las familias de mulatos libres variaba de calidad es por el fenotipo;[34] en el caso de los términos utilizados para nombrar a los africanos y sus descendientes, esos estaban determinados por su apariencia física. En este sentido, la gran cantidad de pardos hace imaginar que una gran parte de las madres solteras tuvo hijos con calidades diferentes a la suya, de manera tal que los niños muestran cambios fenotípicos y con ello se blanqueaba su estirpe. Un ejemplo de estos bautizos es el de la niña María de la O, bautizada el 8 de enero de 1696 en la villa de Campeche, "de color pardo", cuya madre es Inés de Contreras y sus padrinos son Juan Lucas Ruiz y Josefa. Este es un buen ejemplo de que la fenotipia determinaba en gran medida la calidad, dado que en el acta no se indica el color de la madre.[35]

Por su parte, Pilar Gonzalbo señala el ejemplo claro de lo que los rasgos podían lograr en una sociedad, en el caso suscitado en el centro novohispano en la persona de Pedro Antonio, en donde la mezcla de calidades resultó ser una madeja enredada. Ermitaño y embaucador, sus conocidos describieron a Pedro Antonio como de aspecto amulatado, pese a lo cual repetidamente lo calificaron de gachupín, pero él mismo se identificó ante los jueces como mestizo, así como también se presentaba "como indio con balcarrotas". Incluso hasta había quienes lo tenían de español.[36] Todo esto resultado de las mezclas producidas entre diferentes calidades.

Cabe anotar que muchas veces el matrimonio de diferentes calidades propiciaba que emigraran a lugares lejanos, lo que daba la posibilidad de que sus hijos pudieran ser registrados en los bautizos con una calidad diferente a la de los padres debido al color de su piel y rasgos físicos.

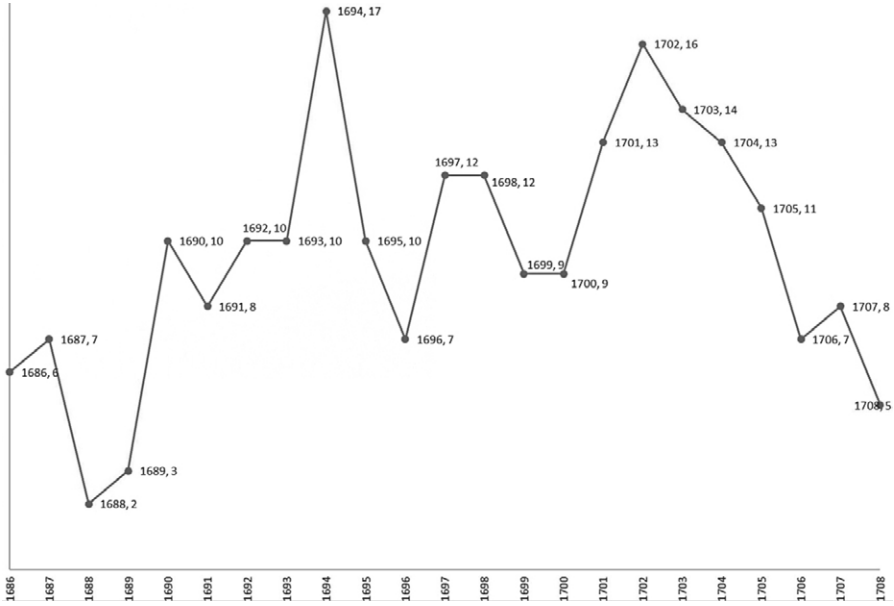
34 Torres, 2017, p. 159.

35 Datos tomados del libro de Bautizos de Campeche de negros y mulatos 1675-1709. www.familysearch.org

36 Gonzalbo, 2013, p. 102.

La siguiente gráfica muestra los bautizos de estos niños naturales de castas por año (ver Gráfica 7).

Gráfica 7
Bautizos naturales castas



De niños naturales de castas, según datos tomados del libro de Bautizos de Campeche de negros y mulatos 1675-1709. www.familysearch.org. Fuente: creación propia.

De ese total de niños naturales de castas, el 22% son esclavizados o hijos de esclavas. Un ejemplo de ello es María, bautizada el 6 de febrero de 1705, quien era una niña de color negro cuya madre era Teresa de Acosta, negra esclava del capitán Andrés de Acosta y cuyos padrinos fueron el licenciado Diego de Cintra y Catalina Muñoz. Esta madre soltera registra cuatro niños bautizados en los años 1701 (Bernarda), 1703 (Antonio), 1705 (María) y 1708 (Melchor).[37] Al caso, cabe preguntarse, ¿en realidad eran madres solteras? o ¿a los dueños solo les interesó asentar en las partidas el nombre de la madre

37 Datos tomados del libro de Bautizos de Campeche de negros y mulatos 1675-1709. www.familysearch.org

porque es a través de ellas que se hereda el estado de esclavitud, a la vez de ocultar su posible paternidad?

Las partidas de bautizos muestran la red social que se entabla entre las madres y los hijos, pero sobre todo entre las madres esclavas y sus hijos que también son esclavizados, y se entrelazan con sus propietarios y la fe cristiana a la que están comprometidos, pero que además queda asentado en los libros como un recordatorio de su papel en la sociedad. Estos libros se vuelven el memorándum y la evidencia escrita de lo que pasaba, y de los cambios que se producían en el transcurso de la historia.

En su trabajo sobre reconstrucción de familias en los altos de Jalisco, Torres Franco menciona que la mayoría de los mulatos esclavos fueron hijos naturales;[38] por lo tanto, esta práctica de asentarlos en el bautizo solo por la madre no fue algo único de Yucatán.

Si regresamos al caso de Teresa de Acosta, en el bautizo de sus tres primeros hijos aparece como esclava, y en el último se describe como criada del mismo personaje que fue su dueño. Ello significa que muy probablemente obtuvo su libertad entre 1706 y 1708. Lamentablemente no contamos con algún documento que avale la libertad de Teresa de Acosta.[39]

En San Luis Potosí, zona minera de la Nueva España, los libros de los archivos parroquiales muestran que a fines del siglo XVII gran parte de la población negra residía en espacios comunes muy cerca de los hispanos;[40] en el caso de Yucatán creemos que sucedía lo mismo, ya que por excelencia el trabajo de estas mujeres era en las labores domésticas y cuidado de los hijos de españoles, y como tal necesitaban vivir cerca de las viviendas hispanas, o incluso en las propias casas. Esta cercanía de convivencia con los españoles quizá dio lugar a un consenso en las relaciones sexuales con las castas, y otras veces aun sin el consentimiento de estas, lo que arrojó como resultado esta ilegitimidad en los niños. En muchas regiones de América hispana el sexo, la seducción y los afectos entre los amos y las esclavas formaron parte de la adaptación pragmática de que esgrimieron las mujeres esclavizadas, [41] y donde Campeche, seguramente, no fue la excepción.

38 Torres, 2017, p. 154.

39 Datos tomados del libro de Bautizos de Campeche de negros y mulatos 1675-1709. www.familysearch.org.

40 Montoya, 2020, p. 100.

41 Arrelucea, 2009.

En el caso de los padrinos de estos niños ilegítimos, hijos de madres solteras esclavizadas, no hay una relación de compadrazgo con sus dueños, pues siempre aparecen como padrinos personas de su misma calidad étnica o españoles diferentes a sus poseedores. Esta razón quizá sea con el fin de no comprometer su relación de esclavitud. Es decir, sin esa relación de compadrazgo, no había una relación filial y el deshacerse de sus esclavos era más fácil. Sin embargo, se da el caso que sea un mismo padrino para todos sus hijos, como sucedió con la esclava Teresa de Acosta, cuya madrina fue Catalina Muñoz en el bautismo de todos sus hijos, incluso el del último que fue asentado como libre.[42]

Por el contrario, en las mujeres de castas, madres solteras libres y en las indias, el compadrazgo se da en forma diferente, ya que, por ejemplo, en las indias los padrinos de los niños son los españoles donde la madre es criada, entonces en este caso no importa que las madres trabajen como servicio doméstico, sino que abrazan a los hijos y los cobijan bajo su protección como padrinos con el fin de tenerlos bajo su tutela como mano de obra barata. Dicha similitud la encontramos en las mujeres mulatas o pardas libres, dado que en esas ocasiones los padrinos son españoles de las mismas casas donde trabajan en el servicio.

Esta situación la encontramos también en Izamal para las castas libres, en donde –en principio– no hay en sus registros de matrimonios, bautizos o defunciones algún esclavo asentado, todos son aparentemente libres. Allí se aprecia una estrecha relación con los padrinos de las diferentes calidades, pero no con los mayas, y se distingue cómo un mismo individuo es padrino de todos los hijos de una mujer madre soltera.[43] Aquello corrobora la diferencia de compadrazgo entre esclavos y libres.

Estas discrepancias en cuanto a los padrinos pueden deberse a que los individuos como esclavos, la mayoría de las veces son objeto de transacciones a través de ventas o intercambios; por lo tanto, no existe una razón para crear un vínculo sobre todo religioso, ni con el compadre ni con el ahijado, mientras que los bautizados libres mediante ese compadrazgo buscan mayor arraigo con las familias para quienes trabajan.

También resulta notorio en el caso de madres solteras por casta, que los dueños y la gente para quienes trabajaban tuvieran cargos elevados dentro

42 Datos tomados del libro de Bautizos de Campeche de negros y mulatos 1675-1709. www.familysearch.org.

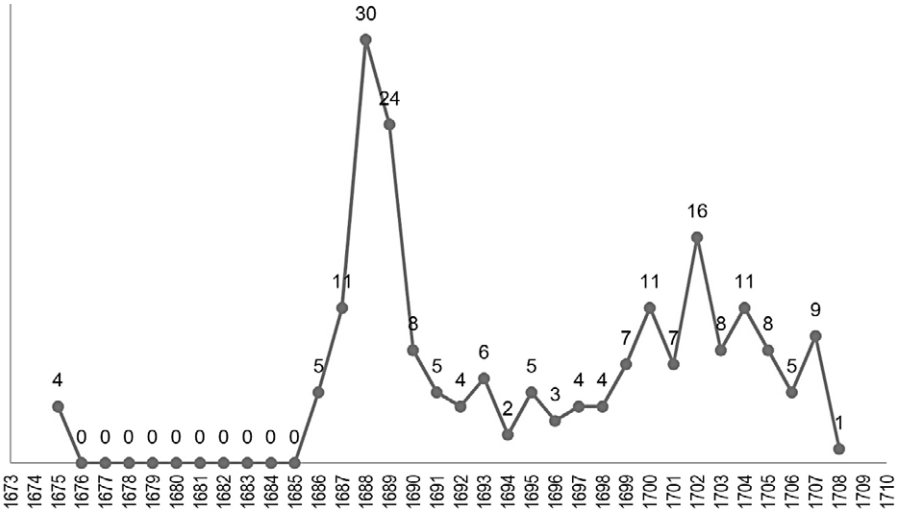
43 Falla, 2002, p. 508.

de Izamal, y las actas de bautizo especificaban esos cargos: capitanes, alférez, alcaldes, sargentos y no sucediera así como en el caso de las indias, las cuales solo decían criada de español.

Niños expósitos

En el caso de los expósitos de Campeche, recordamos que casi el 16% de los registros fueron de este tipo (Gráfica 8), y de estos el 44% fueron mujeres y el 56% hombres. Estos niños algunas veces eran abandonados a las puertas de la iglesia o casas habitación.

Gráfica 8
Expósitos en general



General de expósitos de castas e indios, según datos tomados del libro de Bautizos de Campeche de negros y mulatos 1675-1709. www.familysearch.org. Fuente: creación propia.

El abandono de niños debió ser un problema que tuvo diferentes causas, quizá uno de los principales fue el aspecto económico, debido a que muchos padres no tenían para alimentar a sus hijos; aunado a esto, influían factores de índole social y cultural, ya que muchas mujeres abandonaron a sus hijos para

ocultar el fruto del "pecado" (como es el caso de muchas españolas) o dejaban a los niños en casa de los padres, para que ellos cuidaran y protegieran a los menores.

Durante el siglo XVII en Campeche, la exposición de niños debió ser a las puertas de las casas, iglesias o en solares baldíos, y lo mismo sucedió en Izamal durante el siglo XVIII; sin embargo, en algunos lugares, en búsqueda del anonimato de los padres biológicos y la seguridad del niño abandonado, se creó el "torno giratorio" para la entrega de los infantes.[44] Así se protegía el anonimato de los padres.

a) Expósitos mayas en Campeche

De ese total de expósitos, solamente 15 de ellos fueron mayas (ver Cuadro 2), siete fueron bautizados en edad adulta, entre los 12 y los 25 años. Estos bautizados adultos fueron traídos del Peten Itzá, de la Montaña, lo que significa que, probablemente, la religión cristiana no había llegado a ellos, y recién fueron convertidos en el momento en que arribaron a la villa de Campeche a trabajar como criados de los españoles. Eso quizá fue una ocasión propicia para que si no fuesen tratados como esclavos, dado que estaba prohibirlo ejercerlo con los indígenas, sí se los tratara en peores condiciones que sus congéneres. En el caso de los mayas adultos que se bautizaron, en ningún caso las actas llevaban el vocablo de catecúmeno.

Ejemplo de estos bautizos de adultos mayas es Pedro Blas, bautizado en Campeche el 17 de agosto de 1700, cuyos padrinos fueron Blas y María. El acta señala que es un indio adulto al parecer de 12 años, traído del Peten Itzá y criado de Blas y María. En este caso se observa que, pese a que es un adulto de 12 años que debía tener un nombre donde fuere que viviese, es renombrado por sus captores con su mismo nombre (Blas), y con ello queda marcado.

44 "El torno estaba empotrado y consistía en una tabla puesta en un hueco hecho exprofeso en la pared de la casa de expósitos o casa de cuna. Cuando alguien depositaba un bebé sobre el plato inferior, hacía sonar la campanilla adjunta y desde adentro se giraba el dispositivo para que la criatura ingresara a la casa. Así los padres depositaban al niño en total secreto" (Argumaniz, 2020, p. 189).

Cuadro 2 - Indios expósitos

Año	India	Indio	Total
1688	4	0	4
1689	2	1	3
1690	0	1	1
1693	0	1	1
1696	1	1	2
1698	1	0	1
1700	0	1	1
1702	1	0	1
1705	1	0	1
TOTAL	10	5	15

Cuadro de indios expósitos, según datos tomados del libro de Bautizos de Campeche de negros y mulatos 1675-1709. www.familysearch.org. Fuente: creación propia.

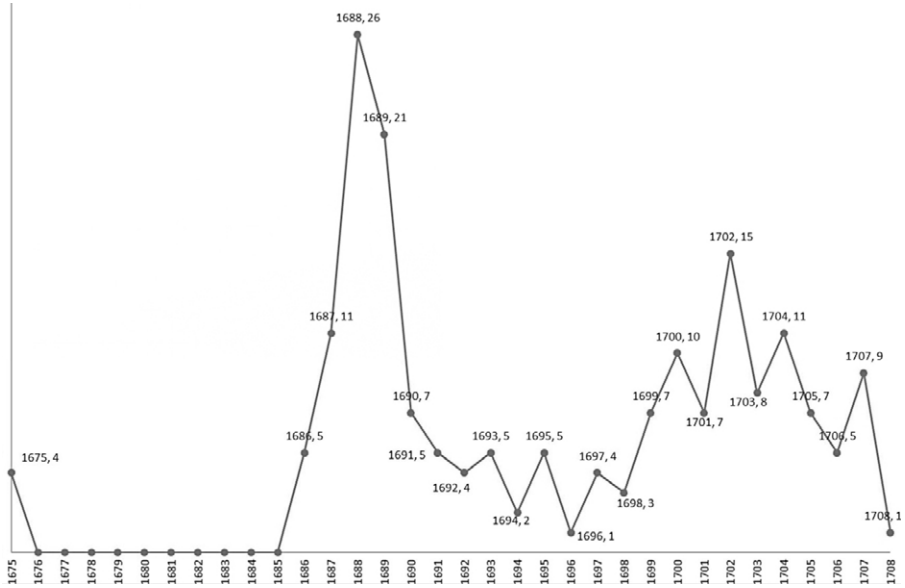
De los otros 8 bautizados expuestos desde pequeños, el número de niñas fue de 6 y solo 2 niños, por lo que las mujeres triplicaron a los varones; sin embargo, esto no es nuevo en la cultura maya, ya que en el siglo XVIII encontramos una situación semejante en Izamal, donde el número de mujeres expuestas entre los mayas duplica la de los hombres.[45] ¿Acaso sentían que las mujeres necesitaban mayor protección que los hombres?, ¿o, por el contrario, una niña era menos importante en su vida que un varón?

b) Expósitos afrodescendientes en la villa de Campeche

En cuanto a los expósitos de castas (ver Gráfica 9), solamente 45 de ellos tienen expresada su casta, de ellos 30 son negros, 5 morenos y 10 pardos. Prácticamente el 75% de las actas de expósitos no asientan su calidad. Esa falta de definición de la calidad de los expósitos puede deberse a que la variación entre los afrodescendientes se torna más compleja entre morenos, pardos, mulatos, ya que todas ellas eran definiciones fenotípicas, en muchos casos según la calidad o casta de los padres.

45 Falla, 2020, p. 130

Gráfica 9
Niños expósitos de castas



De niños expósitos de castas, según datos tomados del libro de Bautizos de Campeche de negros y mulatos 1675-1709. www.familysearch.org. Fuente: creación propia.

En relación con los afrodescendientes denominados expósitos, cabe aclarar que hay muchos que son adultos y que los catalogamos como expósitos porque ninguno aparece con padre o madre. Ello dado que se trataba de gente no menor esclavizada que se los convertía a la religión cristiana y se los introducía a la provincia, e incluso al puerto de Campeche.

Estos adultos catalogados como expósitos son un 36.5% del total de expósitos de castas, algunos traen el vocablo de "catecúmeno", lo que significa que estaban en la instrucción religiosa para recibir el bautismo. El alto porcentaje de bautizados adultos es indicativo de la gran inserción de esclavos y criados al servicio de los españoles en las últimas décadas del siglo XVIII.

De los bautizados como expósitos, el 57% son hombres y el 43% mujeres. Esto se debió muy probablemente a que el lugar de muchas de las mujeres de color, cuyo trabajo era estar al servicio de las casas de los españoles, estaba siendo ocupado por mujeres mayas. Por otro lado, además de los esclavos del

rey,[46] Campeche necesitaba mano de obra para la construcción de la muralla y baluartes, y muchos de esos bautizados como expósitos eran adultos que se introducían a la provincia como esclavos. De los 183 expósitos de origen africano, un gran número (29.5%) tiene edades que variaban entre los 8 y los 30 años, además que el acta incluía el término catecúmeno. Dentro de estos esclavos recién instruidos en la doctrina cristiana, había 40 hombres y 14 mujeres.

Muchos de estos adultos esclavos bautizados ni siquiera eran asentados en los libros con apellidos, aunque sabemos que, por lo general, llevaban el patronímico de su dueño. Un ejemplo de bautizos de esclava adulta es Teresa, negra, bautizada el 14 de febrero de 1700 en la villa de Campeche, cuyo padrino fue Nicolás Cardeño, y cuyo dueño era Andrés de Acosta. El acta señala que era una mujer adulta, sin especificar su edad.[47]

Otro ejemplo es Diego, bautizado el 17 de noviembre de 1699 en Campeche, cuyo padrino fue Juan de Padilla, que era un esclavo de 8 años cuyo dueño era el capitán Juan de Castellón. Aunque en este caso se determina una edad concreta, en otras ocasiones la edad era calculada y decían, por ejemplo, "al parecer de entre 11 y 12 años".[48]

En algunas ocasiones las actas de bautizo también señalaban la procedencia del recién bautizado esclavo. Por ejemplo, José, bautizado en la villa de Campeche el 11 de febrero de 1705, era un negro, cuyo padrino fue Andrés y el acta señala que era esclavo del capitán Juan Ramos Sarmiento, que provenía de nación inglesa y que había sido instruido en la fe católica.[49]

Ese número tan bajo de mujeres esclavas en relación con los hombres puede deberse a que muchas mujeres indias empezaron a realizar el trabajo doméstico que hacían las esclavizadas y, en el caso de los esclavos, era más valioso un hombre trabajando los campos, astilleros u otras actividades más rudas. Probablemente, la creencia estereotipada que se tenía con respecto a que la gente de ascendencia africana era más tolerante a los trabajos de rudeza fue una ocasión propicia para que se diesen esas situaciones.

46 Al caso ver, *Recopilación*, 1945, Libro III, Título VI.

47 Datos tomados del libro de bautizos de Campeche de negros y mulatos 1685-1709. www.familysearch.org

48 Datos tomados del libro de bautizos de Campeche de negros y mulatos 1685-1709. www.familysearch.org.

49 Datos tomados del libro de bautizos de Campeche de negros y mulatos 1685-1709. www.familysearch.org.

La gran mayoría de estos esclavos eran negros traídos de Jamaica, "nación inglesa", del Congo y, como se ha adelantado, generalmente su edad era calculada. Una cosa notoria es que a partir de 1700 el número de bautizos de esclavos fue en aumento.[50]

En el caso de los padrinos de estos esclavizados es evidente los cargos que ejercen estos señores. Así, se encuentran médicos, alférez, capitanes, licenciados y brigadieres.

Los datos hacen suponer que los dueños de esclavos hacían la compra de estos de forma constante, ya que, por ejemplo, según las referencias que nos ofrecen las actas de bautizos obtenidas, el capitán don Diego García aparece como dueño de 7 esclavos desde 1675, 1689, 1703 y 1704. Además, se le detecta apadrinando a otros esclavos que probablemente pertenecían a su esposa. Sin embargo, ahí no termina el asunto, pues también es dueño de esclavas que están teniendo hijos como madres solteras, y también contaba con mujeres mayas bajo su control quienes trabajaban para él como criadas; por lo tanto, debió ser numeroso el personal que ese militar reunía a su entorno.[51]

En general, se puede decir que en Campeche, durante el periodo colonial estudiado, la población afrodescendiente vivió una alta ilegitimidad, que no fue exclusiva de esta calidad como se ha demostrado para otras zonas, entre ellas Guadalajara o Izamal, sino que se debió a la reorganización social por la que pasaba la población en su conjunto, y asimismo al gran movimiento de personas que llegaba a Campeche tanto por el comercio[52] como por diferentes factores (construcción de muralla, movimiento de milicia, migración, entre otras).

Conclusiones

La elevada cantidad de ilegitimidad que arroja el análisis de los datos analizados en este documento, para las últimas décadas del siglo XVII en el puerto de San Francisco de Campeche, estuvo ligada a varios factores, que serían los siguientes:

50 Datos tomados del libro de bautizos de Campeche de negros y mulatos 1685-1709. www.familysearch.org.

51 Datos tomados del libro de bautizos de Campeche de negros y mulatos 1685-1709. www.familysearch.org.

52 García, 2005, pp. 173-174, señala que el movimiento naval y comercial del puerto venía de la mano con las fortificaciones erigidas en la segunda mitad del siglo XVII, siendo el palo de tinte el producto que permitiera su continuidad en el comercio del Atlántico.

1. A finales del siglo XVII, la sociedad novohispana y campechana seguía en un proceso de ampliación y consolidación, como podemos ver por medio del análisis de los grupos no hispanos.
2. El puerto de Campeche era un lugar principalmente de comercio, lo que daba la pauta para la entrada y salida de manera constante de marineros, comerciantes y gente de paso, así como de personal para la construcción de la muralla.
3. Tanto los indígenas como los africanos y los afrodescendientes esclavos nacidos en Campeche buscaban que sus hijos tuvieran en lo futuro mejores condiciones de vida, por lo que el abandono de los hijos fue un recurso para lograrlo. En tanto se pudiera ocultar un embarazo cabía la posibilidad de dejarlo en un mejor lugar.
4. En cuanto a las madres solteras tanto de origen africano como mayas, resulta evidente que la gran mayoría de ellas trabajaba en casas de españoles, por lo que muchos de los niños registrados por las progenitoras posiblemente eran producto de las relaciones, forzadas o no, con los hispanos. Aunque no fueran reconocidos por el padre, quizá buscaban a través del paternalismo ciertos beneficios futuros, como la libertad, en el caso de los que provengan de esclavizadas.

No es difícil suponer que muchas de estas mujeres africanas o de ese origen tuvieran embarazos de indios, y que por la disposición existente referente a que el hijo de esclava fuese también esclavizado se vieran en la necesidad de abandonarlos o registrarlos solo por la madre, puesto que seguramente no era común que un indígena quisiera mantener una relación sexual/amorosa con una esclava. El evitar contacto entre esos dos sectores sociales se trasluce en las Constituciones Sinodales del obispado de Yucatán realizadas por el obispo Gómez de Parada, quien mandaba que se separe a los indios de las demás castas de color para evitar "contagios" indeseables.[53]

Es posible suponer, en función de la cantidad de niños de origen africano asentados como naturales, que quizá en muchos casos no se tomó en cuenta a los padres biológicos, y lo único que importaba era demostrar el sentido de propiedad que los españoles tuviesen sobre los menores que se estaban registrando.

53 Solís, 2008, p. 49.

En síntesis, es posible decir que el alto índice de ilegitimidad presentado en Campeche en este periodo de la historia no es privativa de esta zona de la Nueva España, sino que es consecuencia de todo el movimiento de ampliación y consolidación que se estaba dando en la sociedad, donde las diferentes calidades étnicas y la subposición y sobreposición de unos y otros luchaban por conseguir una mejoría sociojerárquica. Para Campeche, los casos estudiados de mayas y gente de origen africano nos abren la puerta para vislumbrar el movimiento suscitado entre los niveles sociales sometidos por el poder español en cuanto a ese rubro y conocer su actuación y estrategias.

Archivos

Registros de www.familysearch.org

Bibliografía

Aguirre Beltrán, G. (1989). *La población negra de México*, Fondo de Cultura Económica.

Arrelucea, M. (2009). *Replanteando la esclavitud*, Centro de Desarrollo Étnico.

Arenas Hernández, T D. (2020). "Ilegitimidad y calidad en el centro minero de Sombrerete, 1677-1825". En C. Cramaussel y J. G. González Flores (Eds.). *Nacidos ilegítimos la Nueva España y México* (pp. 73-96), Colegio de Michoacán y Universidad Autónoma de Coahuila.

Argumaniz Tello, J. L. (2020). "Entre la ilegitimidad, la vulnerabilidad y la necesidad". En C. Cramaussel y J. G. González Flores (Eds.). *Nacidos ilegítimos la Nueva España y México*, (pp. 187-204), Colegio de Michoacán y Universidad Autónoma de Coahuila.

Cramaussel, C. y González Flores, G. (2020). *Nacidos ilegítimos la Nueva España y México*. Colegio de Michoacán y Universidad Autónoma de Coahuila.

Cramaussel, C. 2020. "Bautizos de ilegítimos y uniones consensuales, San José del Parral, 1634-1823 y nuestra señora de la regla y San Francisco de Asís de Chihuahua, 1709-1823". En C. Cramaussel y J. G. González Flores (Eds.). *Nacidos ilegítimos la Nueva España y México* (pp. 45-72). Colegio de Michoacán y Universidad Autónoma de Coahuila.

Encalada, C., E. A. (2017). Defunciones de los grupos étnicos en la villa de San Francisco de Campeche, México (1664-1708). *Investigación* (12), 136-156.

Falla Carrillo M. de J. (2000). El siglo XVIII y las parteras indígenas. *I´inaj (Semilla de maíz), Revista de divulgación cultural de Yucatán* (11), 28-30.

Falla Carrillo, M. de J. (2002). "Compadres y ahijados entre los mayas de la colonia", en *Los investigadores de la Cultura Maya*, nº 10, tomo II, (pp. 504-509). Universidad Autónoma de Campeche.

Falla Carrillo M. (2019). "Los niños llamados naturales en el siglo XVIII. En M. E. León Méndez, María del Rosario Domínguez Carrasco, M. J. Gallegos Gómora, R. Armijo Torres (Eds), L*a niñez en la cultura maya* (pp. 151-162). Universidad Autónoma de Campeche.

Falla Carrillo, M. (2020). "Los niños abandonados en Izamal durante el siglo XVIII". En C. Cramaussel y J. G. González Flores (Eds.). *Nacidos ilegítimos la Nueva España y México* (pp. 123-134). Colegio de Michoacán y Universidad Autónoma de Coahuila.

Farriss, N. (1992). *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. Editorial Alianza.

García Bernal, M. C. (2005). *Campeche y el comercio atlántico yucateco (1561-1625)*, Conaculta, Gobierno del Estado de Campeche, INAH Campeche, Instituto de Cultura.

Gonzalbo Aispuru, P. (2013) "Las castas y la vida cotidiana". En S. Alberro y P. González Aispuru (Eds.). *La sociedad novohispana, estereotipos y realidades*. El Colegio de México.

Helg, A. (2018). *¡Nunca más esclavos! Una historia comparada de los esclavos que se liberaron en las Américas*. Banco de la República, Fondo de Cultura Económica.

Ngou-Mve, N. (1994). *El África bantú en la colonización de México (1595-1640)*. Consejo Superior de Investigación Científica.

Montoya, R. A. (2020). Los hijos de la trata. El mercado de niños esclavos en el real de minas de San Luis Potosí, siglo XVII. En C. Cramaussel y J. G. González Flores (Eds.). *Nacidos ilegítimos la Nueva España y México*. (pp. 97-110). Colegio de Michoacán y Universidad Autónoma de Coahuila.

Ortiz Lanz, J. E. (1993). *Arquitectura militar en México*. Secretaría de la Defensa Nacional.

Peniche Moreno, P. (2010). *Tiempos aciagos. Las calamidades y el cambio social del siglo XVIII entre los mayas de Yucatán*. Colección Peninsular CIESAS.

Pérez Martínez, H. (1937). *Piraterías en Campeche. Siglos XVI, XVII y XVIII*, Editorial Porrúa.

Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1790-1845). Consejo de la Hispanidad. https://doi.org/10.34720/dfdm-e874

Real Academia Española (2023). https://dle.rae.es/

Restall, M. (2009). *Entre mayas y españoles. Africanos en Yucatán colonial*. Fondo de Cultura Económica de México.

Solís Robleda, G. (2008). *Juan Gómez de Parada: Constituciones sinodales del Obispado de Yucatán. México*, Universidad Nacional Autónoma de México, CIESAS, México.

Talavera Ibarra, O. (2020). "La ilegitimidad en Valladolid y Uruapan en la época colonial 1594-1819". En C. Cramaussel y J. G. González Flores (Eds.). *Nacidos ilegítimos la Nueva España y México*. (pp. 25-44). Colegio de Michoacán y Universidad Autónoma de Coahuila.

Torres Franco, C. P. (2017). *¿Entre parientes? Reconstrucción de familias y estrategias matrimoniales en la parroquia de encarnación, 1778-1822*. Colegio de Michoacán.

Torres Franco, C. P. (2020). "Naturales y expósitos en la parroquia de Encarnación, 1778-1822". En C. Cramaussel y J. G. González Flores (Eds.). *Nacidos ilegítimos la Nueva España y México*, Colegio de Michoacán y Universidad Autónoma de Coahuila.

Victoria Ojeda, J. (2003). *La piratería en la América española, siglos XVI al XIX. Una transición de intereses*. CONACULTA, Instituto de Cultura de Campeche.

Zabala Aguirre, P. (2012). "La presencia africana en Yucatán siglo XVI y XVII". En V. Tiesler y P. Zavala (Eds.). *Orígenes de la sociedad campechana. Vida y muerte en la ciudad de Campeche durante los siglos XVI y XVII*. (pp. 195-224). Universidad Autónoma de Yucatán.

5 Abogados divinos para los negros de Campeche. Fray Luis de Piña y Mazo y la imposición de santos protectores en el bautismo (1780-1795)

Víctor Hugo Medina Suárez

Introducción

La gestión del obispo fray Luis de Piña y Mazo (1780-1795), inserta en el contexto reformista de la dinastía borbónica, fue una etapa de notorios cambios para la Iglesia yucateca. Junto con su vicario general, el doctor Rafael del Castillo y Sucre, el obispo planeó y ejecutó importantes proyectos, como la reforma al concurso de curatos, la transformación del sistema de exacción decimal, la instauración de nuevas normas de conducta para las monjas concepcionistas, la refundación de la casa de recogidas para mujeres, la creación de acciones por la educación y justicia a los indígenas, la restauración de la conducta de los eclesiásticos diocesanos y la vigilancia del comportamiento de la sociedad, persiguiendo sobre todo el amasiato, el alcoholismo, los juegos prohibidos y otros pecados públicos, entre otras relevantes transformaciones que han sido estudiadas en trabajos anteriores.[1]

Otra de las preocupaciones principales del obispo fue el monitoreo del culto a los santos, que bien puede sumarse al fomento de la llamada "piedad ilustrada", es decir,

> un modelo devocional de piedad que pedía expresar la devoción de forma moderada, contemplativa y reflexiva, con base en las ideas reformistas que se venían gestando al interior de la Iglesia, sobre todo a partir del Concilio de Trento y, más recientemente, […] con las Reformas

1 Medina, 2022, p. 190 y ss.; Medina, 2018, p. 169 y ss., y Medina, 2019, p. 237 y ss.

> Borbónicas expresadas en el IV Concilio Provincial Mexicano de 1771, que también buscaba el destierro de la superstición y de los desmanes de las demostraciones devocionales. [2]

La acción más conocida para controlar los excesos en las expresiones religiosas, sobre todo de los indígenas, fue la venta de estancias de cofradías.[3] Con esto, el obispo Piña intentó desarticular las grandes y barrocas fiestas de los santos, pues vender las estancias significaba retirar de manos indígenas la fuente de recursos que se utilizaba para comprar fuegos artificiales, aguardiente, así como invertir en corridas de toros, bailes y comilonas; todo cargado de religiosidad popular, expresiones de un fanatismo inaceptable para el obispo.[4]

Este plan responde al catolicismo ilustrado presente en aquellos momentos dieciochescos. No hay que olvidar que la Ilustración católica española "fue una expresión propia de los funcionarios reales, civiles y religiosos de fines del siglo XVIII".[5] Los obispos, como agentes de los reyes españoles, durante el siglo de las luces, "buscaron reformar la disciplina eclesiástica que permitiera volver a la iglesia primitiva"[6], lo que implicaba el control de las expresiones populares religiosas. La labor pastoral del obispo Piña y Mazo dedicó mucho esfuerzo en estos proyectos que afectaban a toda la sociedad. Vender las estancias de cofradías fue una acción relevante en este rubro, pero a esto se le sumó otra estrategia: modificar las actas de bautizo, y en ellas destinar, por escrito, santos abogados y protectores aceptados y oficializados por la Iglesia. Más aún, este proyecto buscó fomentar las devociones parroquiales, organizadas en cofradías avaladas y materializadas en imágenes de talla o pintadas, exhibidas en los altares y retablos.

Este breve estudio quiere demostrar la existencia y método de un proyecto devocional diocesano que integró las reformas de Piña y Mazo. El obispo utilizó el sacramento del bautizo para promover a las devociones oficiales y aceptadas por la Iglesia, garantizando, de una mejor manera, el sistema de intercesiones divinas que la institución promovía y que el protestantismo había

2 Aceves, 2018, p. 39 -40

3 Las estancias de cofradías fueron unidades de producción ganadera, fundadas por cofrades en torno a un santo, destinadas a generar recursos para mantener las festividades religiosas y subsanar otras necesidades comunitarias.

4 Para abundar sobre la venta de las estancias de cofradías en Yucatán, ver: Solís, 2005, p. 266.

5 García, 2018, p. 12.

6 García, 2018, p. 12.

atacado con fiereza, poniendo énfasis en las prácticas de religiosidad popular, muy alejadas del verdadero sentido de la iglesia primitiva. Con estas acciones, el obispo cumplía con el deber de mantener el culto a los santos, pero con dirección, con selección de los "abogados", congregando a los fieles alrededor de imágenes exhibidas en los altares de los templos y organizados en cofradías registradas, avaladas y auditadas, al menos en la generalidad.

El plan de Piña y Mazo aplicó a toda la sociedad. En este trabajo tomaremos como muestra a los africanos y afrodescendientes de Campeche y los relacionaremos con la imaginería que se encontraba en sus iglesias; en particular, en la del Dulce Nombre de Jesús, que fue el templo oficial de los negros, inserto en el espacio social de la parroquia de aquel puerto.

La iglesia de los negros en Campeche: El Dulce Nombre de Jesús

En este apartado haremos una reflexión en torno a la iglesia del Dulce Nombre de Jesús en Campeche –también llamada "El Jesús"– y de su vocación como espacio para los "negros". Todo indica que antes de 1609 este edificio aún no se había construido, pues en un croquis del puerto, que se realizó en aquel año, aparece el espacio donde hoy se ubica, sin el templo ni mención alguna de su existencia.[7] De acuerdo a Jorge Victoria,[8] su erección debió suceder entre 1609 y 1639, momento en el que hallamos la primera evidencia de su presencia en la obra de Cárdenas Valencia (1639), eclesiástico que la reconoce como una pequeña "ermita", en la cual se administraban los sacramentos a los "morenos de dicha villa".[9] Esta iglesia, de acuerdo con Victoria, materializa "las medidas de segregación socio étnica"[10] de entonces y se suma a la misma práctica realizada en Mérida, con un templo homónimo, construido para los africanos y su descendencia,[11] aunque la diferencia radica en la jurisdicción, pues en el caso de Mérida se erigió como parroquia con su cura beneficiado, mientras que en Campeche era un templo auxiliar atendido

7 AGI, MP-México, 521. Plano de San Francisco de Campeche con el proyecto de fortificación de la plaza y traza de la iglesia nueva, 1609. Ver Capítulo 2 de este libro.

8 Ver Capítulo 2 de este libro.

9 Cárdenas, 1937, p. 90

10 Victoria, 2022, p. 36

11 Para más información ver: Victoria, 2014, pp. 148-174.

por un teniente de cura, sufragáneo a la cabecera parroquial instalada en la plaza mayor del puerto.

En 1645, este edificio campechano trascendió casualmente, cuando el templo mayor del centro entró en desuso por su ruinoso estado. Entonces resultó necesario designar una sede interina; fue elegida aquella pequeña iglesia de los negros, en donde despachó el párroco hasta 1705,[12] cuando se concluyó el actual templo central, hoy conocido como "la catedral". Así, de 1645 a 1705, en el Dulce Nombre de Jesús se concentró la administración parroquial del puerto, y ahí se trasladaron y se desarrollaron –durante los 60 años que duró el interinato– las devociones a los santos de toda la comunidad, perdiendo la "exclusividad" africana. De hecho, se conservan actas de bautizos ejecutadas en esa iglesia, de 1652 a 1659,[13] en donde se puede mirar que, desde momentos tempranos, ya se bautizaba por igual a españoles, indios y negros.

Sin embargo, al parecer el Dulce Nombre de Jesús nunca perdió su identidad como un espacio para los africanos y sus descendientes. En 1766, en el informe de una visita que se realizó a Yucatán por órdenes de don José de Gálvez, se aseguró que la iglesia de "El Jesús" de Campeche "es ayuda de parroquia para los negros y mulatos, cuya administración corre al cuidado del ministro que nombra el cura".[14] Esta afirmación no difiere en mucho a lo que ya había manisfestado en 1639 Cárdenas y Valencia. No obstante, por los registros parroquiales sabemos que para 1766 los africanos ya estaban distribuidos en todo el curato y recibían los sacramentos en diferentes iglesias auxiliares. Son muy notorios los casos de los barrios de Santa Ana y Guadalupe,[15] ambos extramuros, en donde hallamos, desde el siglo XVII, a los africanos y sus descendientes bautizándose, casándose y del momento en que murieron.[16]

12 Victoria, 2022, p. 37.

13 Ver, por ejemplo: AHDC, Campeche, Bautizos de 1652, libro núm. 17. S/F. En este libro se pueden encontrar, mezclados, los registros de indígenas y negros esclavos y pardos.

14 Scholes, 1938, p. 80.

15 Ver, por ejemplo: AHDC, Bautismos de Santa Ana, 1781-1790, vol. 5. Ver también: Libro donde se asientan los muertos libres, y mestizos, y mulatos e indios laboríos. Año de 1664. AHDC, Campeche, Santa Ana, Defunciones, 1664-1762, s/n. Para el caso del barrio de Guadalupe ver: Bautismos de Guadalupe desde el 16 de abril de 1781 hasta el 7 de mayo de 1786; AHDC, Bautizos de Guadalupe, vol. 1, 1781-1786.

16 El caso del barrio de Guadalupe ha sido documentado por el historiador Humberto Novelo Sánchez, y es un buen ejemplo para entender la presencia de los afros en aquella sección de la parroquia campechana. Ver: Novelo, 2014, p. 110. Asimismo, Millet (2020) ofrece una interesante historia de ese barrio.

¿Por qué entonces la insistencia en afirmar que "El Jesús" era la iglesia de los morenos cuando buena parte de esa feligresía ya estaba fuera de las murallas?

La respuesta puede empezar a esclarecerse con un documento de 1784, emitido por el presbítero bachiller don Joseph Antonio Chacón, vecino de Campeche y administrador de "El Jesús". Este sacerdote reportó al provisor y vicario general de la diócesis, en tiempos del obispo Piña y Mazo, que la iglesia a su cargo necesitaba reparaciones urgentes, pero no había recursos para dichas obras. El padre Chacón solicitó a su superior que emitiera órdenes a los dos curas de Campeche para

> que inmediatamente despachen la minuta de entierro de negro o pardo y [le] remitan los dos pesos del derecho de sepultura que ha sido y es costumbre, pues el haber venido en tanta decadencia esta pobre iglesia es por haberle privando del justo derecho de los dos pesos de sepulturas, con motivo de enterrarse, los negros y mulatos que viven extramuros de esta ciudad, en las iglesias de los barrios donde habitan, y los que mueren intramuros son pocos y de estos, los más de caridad.[17]

La cita anterior nos brinda mucha luz. La dispersión de los africanos y sus castas por todo el territorio parroquial y la activación de las iglesias auxiliares en los barrios extramuros, e incluso en haciendas, generó que "El Jesús" perdiera mucha de su feligresía de color. Para 1784 esto no era un problema nuevo, pues las mismas fuentes mencionan que era una "costumbre" que los sacerdotes encargados de la parroquia y de las otras iglesias auxiliares pagaran dos pesos por cada sepultura de los afrodescendientes en sus respectivos cementerios.

Con la orden para recolectar los dos pesos, se intuye que alguno de sus párrocos, en algún momento, fue el creador de esa medida económica, pues de lo contrario, el Dulce Nombre de Jesús quedaría sin los recursos suficientes para mantenerse. Pensamos hipotéticamente que esta estrategia económica se fundó cuando se concluyó el templo parroquial en la primera década del siglo XVIII. Esto ocasionaría que el Dulce Nombre de Jesús perdiera su carácter de templo parroquial interino, y con esto también se acababan las rentas que sostenían sus necesidades. El nuevo templo parroquial demandaba muchos

17 AHAY, Gobierno, obispos, caja 409, exp. 87, 1784, s/f. Los dos pesos son los que corresponderían al cura después de los descuentos correspondientes a los gastos implicados en el entierro, según el arancel vigente.

gastos en su avituallamiento y los recursos parroquiales debieron concentrarse en la nueva iglesia, olvidando al pequeño templo que por 60 años albergó a la sede del cura beneficiado. El "Jesús" regresó entonces a su original vocación, pero con la novedad de que los afros ya no estaban concentrados intramuros y se hallaban desperdigados por todo el territorio parroquial.

Para los últimos años del siglo XVIII, el Dulce Nombre de Jesús se mantenía como templo de los "negros", aunque con una feligresía reducida intramuros, según palabras del padre Chacón. Entre sus reformas, Fray Luis de Piña y Mazo ordenó, durante la visita pastoral de 1782, que las iglesias auxiliares de Campeche enterraran "indiferentemente a todo feligrés en la iglesia a la que correspondan",[18] esto es, sin separación étnica. No obstante, se mantuvo la costumbre de pagar los dos pesos por la sepultura de los morenos para "El Jesús". Suponemos que el dinero, aunque limitado, siguió llegando al extemplo parroquial interino, al menos durante los primeros años del siglo XIX. Desconocemos cuándo se produjo el fin exacto de esta estrategia económica. Presumimos que el pago de las sepulturas de negros fue mermando paulatinamente por el mestizaje, y se acabó con la Independencia y el posterior liberalismo, que buscó homogenizar a la sociedad con la aparición de la idea de un "ciudadano", que rompió la división étnica, al menos ante la ley.

A esa escasez de recursos pudo responder don Francisco Miguel Gutiérrez de Cosgaya para otorgar a la cofradía del Santo Nombre de Jesús la suma de 662 pesos y 6 reales, gravando para ello su rancho San Antonio Kisil, en la región de Seyba Playa, desde diciembre de 1790 hasta las primeras décadas del siglo XIX.[19]

Las devociones en la parroquia de Campeche

No ha resultado tarea sencilla hallar evidencias documentales de las devociones y sus iconos en los templos campechanos del siglo XVIII. Los inventarios más antiguos se fechan, en su mayoría, en la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, existen otro tipo de documentos que nos permitirán asomarnos,

18 AHAY, Gobierno, obispos, caja 409, exp. 87, 1784, s/f. Solicitud del administrador de la iglesia del Jesús de Campeche, para que se le paguen los derechos que le corresponden por entierros de negros y mulatos.

19 AGN, B.N, vol. 20, exp. 25, Concesión 622 pesos 6 reales hecha a doña María Concepción de la Barba, sobre la general de sus bienes y espacial hipoteca sobre el rancho San Antonio Kisil, cuyo capital corresponde a la iglesia del Dulce Nombre de Jesús de Campeche. 1830.

aunque tímidamente, hasta el tiempo de Piña y Mazo, conectando los registros decimonónicos con algunas dieciochescas devociones.

Por su parte, López Cogolludo menciona en su obra "Historia de Yucatán", escrita entre 1647 y 1655, que en Campeche había 5 cofradías: Santísimo Sacramento, Santa Vera Cruz, Nuestra Señora de la Soledad, Purísima Concepción y la de las Ánimas del Purgatorio, fundadas en tiempos del obispo Gonzalo de Salazar (1608-1636)[20]. Cuando Cogolludo escribe, la primera iglesia parroquial de Campeche, en el centro, acababa de ser abandonada o estaba en proceso de serlo, por lo que las imágenes de las cofradías debieron haber pasado al nuevo templo interino de los "negros". No obstante, el autor citado no menciona al "Jesús", y solo dice que en la parroquia se administran a españoles, mestizos, mulatos, negros e indios naboríos, generalizando al curato; aunque sabemos que para entonces ya existía el templo auxiliar de los afros, pero aparentemente sin cofradía alguna.

Más de un siglo después, en 1787, durante la visita pastoral de Piña y Mazo, se reportó que en la iglesia parroquial se veneraban, por hermandades, a la Virgen del Rosario, a San José, a Nuestra Señora de la Caridad, al Santo Sepulcro, a Santa Rita y a las Benditas Ánimas del Purgatorio.[21] Además se mencionan capellanías dedicadas a la devoción de particulares, reconocidas al menos desde 1762, que veneraban a Nuestra Señora de la Purificación, San Lorenzo, Nuestra Señora de la Concepción, San Miguel, San Francisco, los Ángeles de la Guarda, el Corazón de Jesús, Nuestra Señora de la Soledad, San Juan Nepomuceno[22] y al Señor de los Desamparados.[23] Estas devociones estaban instituidas y reguladas por las autoridades parroquiales, quienes percibían recursos con motivo de sus fiestas, misas y novenarios. De aquellas que nombró Cogolludo a mediados del siglo XVII, apenas se mantenían 3 en 1787: la cofradía de las Ánimas, la Inmaculada y la Soledad. Todas las restantes se fueron instituyendo en tiempos del interinato del Dulce Nombre de Jesús y durante buena parte del siglo XVIII, así como otras desaparecieron.

20 López Cogolludo, 1957, T. I, p. 221.

21 AHAY, Visitas Pastorales, caja 3, exp. 65, f. 27. Santa pastoral visita de Campeche, 1787. En un arancel de 1757 se menciona también a la cofradía de Ánimas, que seguro subsistió desde tiempos de Cogolludo, pero para 1787 ya no se nombre. AHDC, Gobierno, Aranceles, 1757-1929, c. 217, registro 1356. Arancel de derechos parroquiales del curato de Campeche.

22 AHAY, Visitas Pastorales, caja 3, exp. 65, f. 25ss. Santa pastoral visita de Campeche, 1787.

23 Esta última devoción se hallaba en la capilla de Jesús Nazareno, contigua a la iglesia mayor. AHAY, Visitas Pastorales, caja 3, exp. 65, f. 26 v. Santa pastoral visita de Campeche, 1787.

Según la misma visita pastoral, para 1787 en "El Jesús" había dos cofradías: la de San Nicolás Tolentino y la de "san Benedicto de Palermo".[24] Ellas se mencionaron aparte en la visita, como organizaciones separadas de las demás que integraban la parroquia del centro. Ya dijimos que las cofradías que registró Cogolludo pasaron al templo interino en 1645 (circa), y luego regresaron al nuevo edificio desde al menos 1705. Otras nuevas devociones, que se crearon durante el interinato, seguramente también se trasladaron al nuevo templo, pero no fue el caso de las devociones de los afros. No sabemos si las cofradías de San Nicolás y de San Benedicto existían desde el tiempo del interinato o fueron creadas en el siglo XVIII. Sin embargo, en cualquier caso, estas se quedaron en "El Jesús" marcando la intención de reactivar ese espacio para los "negros" y sus castas. Así, la pequeña iglesia, después de haber sido sede parroquial interina, regresó a su rango de iglesia auxiliar, identificada con la población de origen africano, pero también se la reconocía como un templo que merecía especial atención, pues seguía siendo recurrido por vecindario multiétnico en desahogo de la iglesia matriz,[25] que, al parecer, no tenía capacidad de atender espiritualmente a toda la feligresía intramuros, o al menos eso reportaron sus curas en 1787.

Las devociones coloniales subsistieron, en muchos casos, hasta mediados del siglo XIX y algunas incluso hasta el día de hoy. En el Cuadro 1 podemos ver el número de imágenes veneradas en las iglesias campechanas, registradas en los inventarios de 1854. El Dulce Nombre de Jesús es el templo con mayor número de iconos, lo que tiene mucho sentido por la historia que hemos presentado en el apartado anterior.

Cuadro 1
Número de santos registrados en 1854

Templo	Número de imágenes
Dulce Nombre de Jesús	26
San Francisquito	21
La parroquia	21
San José	16

24 AHAY, Visitas Pastorales, caja 3, exp. 65, f. 27. Santa pastoral visita de Campeche, 1787.
25 AHAY, Visitas Pastorales, caja 3, exp. 65, f. 27. Santa pastoral visita de Campeche, 1787.

San Román	10
Santa Ana	10
San Juan de Dios	9
Guadalupe	8

Fuente: AHDC, Gobierno, Eventos, Inventarios, vol. 5, caja 36, 1837-1945. Creación propia.

Para 1854 se contabilizaron en esa iglesia 26 imágenes de bulto y cuadros, que se veneraban por la feligresía, lo que sobresale entre todos los otros edificios religiosos. Sería un error pensar que todas esas devociones fueron de la comunidad afrodescendiente. Los santos de "El Jesús" responden a la devoción de toda la sociedad campechana, pues como ya hemos dicho, el templo, a pesar de perder su carácter de sede parroquial, siguió siendo un nodo religioso dentro de las murallas, para los "negros", sus castas y para todo el vecindario. Ello se refleja, incluso, en la inversión de sus retablos, uno de ellos fechado en 1786,[26] que nos habla de una continuidad devocional muy dinámica en esa pequeña iglesia.

En el inventario de 1854 existen iconos registrados en el Dulce Nombre de Jesús, que se repiten en la nueva parroquia (ver Cuadro 2). Por ejemplo, San Joaquín, Nuestra Señora del Rosario, Nuestra Señora del Carmen, Santa Rita, San Francisco de Asís, Nuestra Señora de los Dolores, San José y Santa Ana son las devociones que encontramos en ambas iglesias. Al parecer, estas imágenes tuvieron que duplicarse para no dejar sin iconos a los altares de la pequeña iglesia interina, pero era necesario trasladar las devociones a la nueva cabecera. No sabemos si las nuevas imágenes fueron las que se pusieron en la nueva iglesia o bien si los viejos iconos se trasladaron; lo que sí tenemos en claro es que hacia 1854 las imágenes estaban duplicadas, pero las cofradías se reportaban y se administraban en el nuevo templo. Esto significa que "El Jesús" contaba con imágenes, pero sus cofradías estaban oficialmente en la nueva parroquia central.

26 La fecha puede verse tallada en el primer retablo del lado de la epístola, donde hoy se venera la imagen de Nuestra Señora de la Luz.

Cuadro 2
Imágenes del Dulce Nombre de Jesús y de la parroquia, Campeche, 1854

— Dulce Nombre de Jesús —	— Parroquia —
Imágenes pasionarias	
Jesús Nazareno	Jesús Nazareno
NS de la Soledad	NS de la Soledad
San Juan Evangelista	San Juan Evangelista
Magdalena	Magdalena
NS de las Angustias (cuadro)	-
Cristo de la Salud (descendimiento)	Cristo del descendimiento (dentro de santo) sepulcro)
NS de los Dolores	NS de los Dolores
Verónica	Verónica
Iconos marianos	
NS de la Luz	-
NS del Rosario	NS del Rosario
NS del Carmen (cuadro)	NS del Carmen
NS Guadalupe (cuadro)	-
-	NS de la Merced
San Joaquín	San Joaquín
Santa Ana	Santa Ana
San Rafael Arcángel	
Santos diversos	
San Francisco de Paula	-
San Nicolás Tolentino	-
San Nicolás Penitente	-
San Francisco Solano	-
Santo Domingo	-
San Benito (Benedicto)	-

Santa Rita	Santa Rita
Santa Gertrudis	-
San Francisco de Asís	San Francisco de Asís
San Antonio	-
San José con su niño	San José con su niño
-	Inmaculada Concepción
-	Sagrado Corazón de María
-	San Pedro penitente
-	Desposorios de José y María
-	NS de la Merced
-	San Pedro

Fuente: AHDC, Gobierno, Eventos, Inventarios, vol. 5, caja 36, 1837-1945. Creación propia.

Ahora bien, lo anterior amerita un estudio particular, pues en la religiosidad popular, la imagen como materialidad es la que destella los poderes taumatúrgicos, lo que debió generar un fenómeno interesante entre los devotos campechanos cuando se duplicaron sus iconos. Sin abordar el problema ya mencionado, sí podemos pensar que los santos que se duplicaron para existir en ambos templos son los que veneraba la feligresía no africana. Las devociones asociadas con los "negros" se quedaron en su templo, no se duplicaron, y esto presentaremos en el apartado siguiente.

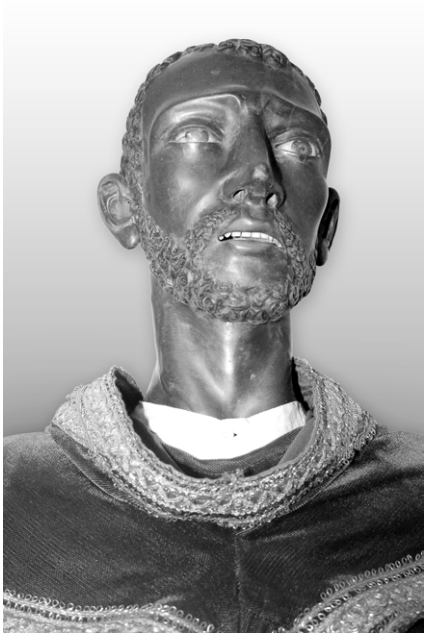
Los santos de "El Jesús" asociados con los "negros"

En este espacio nos referiremos a los santos que se pueden vincular con la comunidad africana de Campeche. Desde luego, encabeza la lista San Benito (Benedicto) de Palermo, a quien se le dedicó el nicho central de un retablo lateral, que se ubica entrando a la iglesia, del lado derecho. Rafael Castañeda ha estudiado con profundidad esta devoción en la Nueva España,[27] su relación con los africanos y sus castas y las complejas identidades que se generaron. El propio autor nos ha legado un panorama general de la presencia de San Benito en todo el territorio americano, hallándolo en Guatemala, en Lima,

27 Castañeda, 2014.

en Girón (Nueva Granada), en Buenos Aires, en Córdoba (Argentina), y en diferentes partes de Brasil.[28] Para Nueva España, Castañeda menciona que, entre 1521 a 1639, se fundaron cinco cofradías en las ciudades de México, Puebla, Veracruz, Querétaro y San Miguel el Grande. El autor no incluye el caso de Campeche que aquí referimos, muy posiblemente por la temporalidad que abarca su estudio, pues al parecer, el San Benito de Campeche es posterior. (Ilustración 1) De todos modos, la cofradía campechana del santo negro se suma a las que Castañeda ha estudiado, lo que no debe extrañar, pues el puerto campechano contó con una importante presencia africana.

Ilustración 1
San Benito de Palermo en Campeche. Detalle.



Fotos VHSM, 2022

28 Castañeda, 2014, p. 147.

San Benito era un franciscano negro, hijo de esclavos, quien murió en olor a santidad en 1589. Su culto se popularizó en 1606 cuando se trasladaron a España sus reliquias, fue beatificado en 1643 y canonizado en 1807. El principal valor que promovía era la humildad y "la constante oposición entre cuerpo negro y alma blanca"[29], asunto que se subraya en la poesía creada para el entonces futuro santo:

> *Al cielo con voz sonora, / suben tus voces Benito/ Dios en el libro te ha escrito/ donde sus vasallos dora/ Tus glorias pones en blanco/ del cambio de tu alegría/ que aunque eres negro, habrá día/ que estés bello, hermoso y blanco.*[30]

Este poema, como bien dice Isidoro Moreno, "reconocía la santidad posible en los individuos de una etnia despreciada",[31] y les daba una esperanza de libertad y felicidad en la otra vida. Sin duda, esto llevaba implícito el control social que debía existir sobre los esclavos y criados negros, quienes soportaban sobre sus espaldas grandes pesos, maltratos, desprecios y humillaciones. La ira de los negros hacia sus opresores, que se podía convertir en una sublevación, tendría que ser aplacada de alguna manera, y una vía consistía en procurar la aceptación de su condición con la promesa de una vida eterna gloriosa, como el caso del franciscano Benito.

Asimismo, otro santo relacionado con los "morenos" fue San Francisco Solano. En su hagiografía[32] se narra que iba el santo en una nao, por los mares del Océano Pacífico, cuando se desató un gran temporal, encallando el barco de manera irremediable en unos bajos, cerca de las costas de Perú. El capitán, reconociendo que se hundirían, echó al agua el batel[33] y convidó a Solano para subir y salvarse. El fraile se encontraba con su prelado o superior, quien también le ordenó que subiera a la pequeña barca, pero Francisco, mirando al navío averiado, se apiadó de 80 negros bozales que no tuvieron lugar en los botes salvavidas. Decidido, fue donde los esclavos para correr su misma suerte. Durante la tormenta bautizó a los que no lo estaban y predicó dando

29 Moreno, 1997, p. 120.
30 Alín, 1997, p. 264.
31 Moreno, 1997, p. 120.
32 Butler, 1965, T. III, p. 102.
33 Pequeña embarcación que llevaban las naves mayores, para movilizarse en aguas bajas, cuando se tocaba puerto de poco calado, pero también podía servir como salvavidas.

consuelo. La fuerza del mar y del viento partieron la nave en dos; una de ellas se hundió, pero la otra, donde se encontraban el santo y varios negros sobrevivientes, quedó milagrosamente sujeta a las piedras en donde había encallado. Así se mantuvieron por tres días hasta que fueron salvados.[34] Esta narración hizo que Solano fuera muy cercano a las comunidades afrodescendientes de América, lo que sugerimos que sucedió en Campeche. Se trata entonces de un protector divino, que optó por los "negros" en aquel terrible momento de naufragio. Los negros campechanos seguramente miraron en aquel santo, a un abogado celestial, bálsamo imaginario en sus duras vidas.

En el inventario también aparecen San Nicolás Tolentino y San Nicolás Penitente. Se trata del mismo santo, pero representado en diferentes momentos de su vida. En su hagiografía no hay eventos que lo relacionen explícitamente con las comunidades afrodescendientes. No obstante, llama la atención que, en el estado de Guerrero, la iglesia de San Nicolás de Tolentino, municipio de Cuajinicuilapa, fue el templo de los morenos durante la colonia y guarda una leyenda local sobre una imagen que tenía del santo, de tez oscura.[35] También en Guerrero, existieron dos asentamientos de negros esclavos: San Nicolás Tolentino Coyuca y San Nicolás Tolentino Cortijos;[36] ambas poblaciones, de morenos, eligieron a esta devoción como su patrón colectivo. Otro caso hallamos en Chiapas, en donde existe el templo de San Nicolás Tolentino para los "morenos". Para este último caso, Aubry menciona que el santo tuvo una vida muy humilde, al igual que los negros americanos, siendo esta la relación que encuentra entre san Nicolás y su feligresía morena chiapaneca.[37] Hay otros indicios que nos sugieren un vínculo entre San Nicolás y los negros. Se tiene noticia de una cofradía, a San Nicolás Tolentino, de personas de origen africano, que existió en la ciudad de México desde el siglo XVI.[38] También se sabe de un ingenio azucarero en Izúcar, hoy Matamoros, que llevaba el nombre de San Nicolás y estaba poblado por 200 negros esclavos.[39] Como se ha visto, aunque no contamos con un documento explícito que asocie a San Nicolás Tolentino con los afros del Dulce Nombre de Jesús, sí tenemos evidencia en otras regiones de la Nueva España. Es

34 Rodríguez, 1735, p. 215.
35 Lewis, 2020, p. 69.
36 Dehouve, 2016, pp. 104 -105.
37 Aubry, 2004, p. 139.
38 Bazarte, 1989, p. 42.
39 Saco, 1853, T. I, p. 181.

muy probable que las imágenes de este santo en el templo campechano hayan sido frecuentadas por los negros, mulatos y pardos que concurrían a la iglesia en busca de consuelo para sobrellevar sus difíciles vidas.

En 1854 se registró, en la parroquia campechana (catedral), una imagen de Nuestra Señora de la Merced. Esta advocación se ha relacionado con la comunidad afro, como promotora de la redención de cautivos y esclavos.[40] Según Lara Mancuso esta devoción se encuentra entre las principales que los negros brasileños profesaban, junto con San Benito, Santa Efigenia, San Pedro Nolasco, San Raimundo Nonato, entre otras. En México también se han hallado cofradías dedicadas a la misma virgen, integradas por los negros y sus castas, como la que se formó durante la colonia en el convento de la Merced en la ciudad de México,[41] que llegó a contar más de 1500 cofrades.[42] Al parecer, esta devoción fue tardía en Campeche, posiblemente de principios del siglo XIX, pues en los documentos dieciochescos no se ha encontrado evidencia alguna de su presencia. Además, su hallazgo en el templo parroquial central nos inquieta, pues ya dijimos que la devoción de los negros y sus castas se concentraba en "El Jesús". Tal vez, cuando llegó, el sistema devocional étnico ya estaba siendo desarticulado. Sin duda, faltan fuentes e investigación para estos casos, aspectos que con seguridad pueden dar luz a estas y a nuevas reflexiones.

Hemos presentado las devociones del Dulce Nombre de Jesús, en particular, aquellas que se pueden relacionar con los africanos y sus descendientes. Ahora bien, corresponde que hablemos de la imposición del nombre en el bautizo y cómo esto se refleja con las devociones de la iglesia campechana.

La imposición del nombre y el control social

"Nombrar es un acto de cultura, un hecho que funda la identidad y enmarca a cada persona en un contexto de pertenencia".[43] Desde luego, cada cultura tiene sus nombres, sus prácticas, sus costumbres y sus ritos; en el caso de las sociedades católicas del tiempo moderno europeo, el nombre es una imposición, es una conmemoración y sugiere un comportamiento ideal para quien lo porta.

40 Mancuso, 2023, p. 233 ss.
41 Apodaca, 2022, p. 262.
42 Pastor, 2004, p. 138
43 Jiménez, 2015, p. 1.

En cuanto a *imposición*, el nombre se otorga por mandato eclesiástico y del rey, pero también es una elección que toman los padres, los padrinos, los sacerdotes oficiantes del bautismo, los amos (de esclavos) o los tutores; el nombre no se decide por el que lo portará, al menos no en la práctica común. Es cierto, fue muy recurrente que el recién nacido recibiera el nombre del santo que se festejaba el día de su nacimiento; sin embargo, los nombres que se imponían solían ser compuestos (más de uno) e incluían el nombre del santo del día, pero también otros que quedaban a decisión y preferencia de alguna de las personas con poder sobre el bautizado.

También dijimos que el nombre es una *conmemoración*. Además, si el nombre impuesto bajo el rito católico conmemora a los santos, a las advocaciones marianas e incluso al mismo Dios. El santoral funciona como el distribuidor principal de los nombres, pero también se toman de santos que en su momento estaban de "moda", aunque no fuera en la fecha del nacimiento, por la promoción devocional que la Iglesia estuviese realizando o, a veces, por la simple preferencia del sacerdote, los familiares o los tutores. Como veremos, los santos materializados en imágenes de bulto o pinturas, exhibidas en los retablos, serán también nombres preferidos por los que los imponían, generando una estrecha relación entre el nuevo miembro de la sociedad y la imagen exhibida, lo que desde luego aumentará las devociones y la relación entre el ser humano y la divinidad. Así, la memoria del santo, conocida por medio de sus hagiografías, difundidas con los santorales, las fiestas y los sermones, se mantiene vigente y fresca entre la población que con reverencia porta su nombre.

Por último, el nombre impuesto, que conmemora a un santo, debe incidir en su portador, pues este debe imitar los valores que su santo promueve, o al menos eso es lo que se esperaba por el poder. La enseñanza de las hagiografías formaba parte del catecismo. La vida de los santos se trataba en los sermones de las fiestas, se recordaba en la doctrina, se revisaba con frecuencia por el santoral diario, la contaban iconográficamente las imágenes, los programas de retablos, los murales en las paredes; en fin, el santo era un modelo para seguir. Cada uno de estos hombres, intercesores ante Dios, era recordado por sus actitudes: obediencia, sumisión, aceptación, castidad, caridad, valentía, temor de Dios, compromiso, pobreza, desprendimiento, resignación, humildad, fe. Todos estos valores, y muchos otros, son los comportamientos esperados de la sociedad. Por lo general, la contra de estas

actitudes positivas son pecados: obediencia-desobediencia, humildad-soberbia, castidad-lujuria, desprendimiento-avaricia, etcétera.

De esta manera, la vida ejemplar de los santos se debe reproducir idealmente en la vida del que recibe el nombre; esto es algo que compromete al portador, pues existe un deber en el imaginario religioso que consiste en imitar los valores de tu santo. Lo antes dicho es una forma de control social del comportamiento. El orden establecido, desde que los españoles llegaron, se logró mantener con la ayuda de la Iglesia, que aplicó toda su experiencia para ejercer control en las nuevas tierras americanas. La imposición del nombre es un modo de personalizar ese control desde el mismo momento del nacimiento. Es comprometer, al recién nacido y a su familia, a una educación basada en la imitación de valores que permiten mantener el *statu quo*, añoranza de la Iglesia y la monarquía que, para entonces, eran grandes aliadas.

El bautizo de los negros

Según Aguirre Beltrán, desde las instrucciones que se dieron a Nicolás de Ovando en 1501, por la corona, para regular el asunto de la esclavitud en el Nuevo Mundo, se favoreció la llegada de negros africanos, pero cristianizados[44] y catequizados en la península ibérica para mayor certeza de su conversión. Después, de 1523 a 1542, se fue construyendo para América un rico ordenamiento jurídico esclavista que trataba diversas temáticas,[45] pero siempre resaltaba como prioritario el adoctrinamiento cristiano, lo que fue una de las principales preocupaciones de los monarcas españoles, pues para respetar los acuerdos con el papado, "no podían coexistir unos indios cristianos y unos negros paganos".[46] Además, de acuerdo con Manuel Lucena, el cristianismo hacía a los negros esclavos más dóciles "ayudándoles a llevar con resignación cristiana su triste condición".[47] En realidad, el adoctrinamiento era una de las principales razones que justificaban el sistema esclavista español y el sacramento del bautismo coronaba aquella primera enseñanza religiosa que trataba de borrar, no solo el pecado original, sino también todo el pasado y la identidad de los esclavos, traída desde sus lugares de origen. Así, su nombre

44 Aguirre, 1972, p. 16 ss.
45 Lucena, 2000, p. 143
46 Lucena, 2000, p. 146
47 Lucena, 2000, p. 146.

"gentil" debía desaparecer para siempre y suplantarse por uno nuevo, cristiano, de algún santo que fungiera como el protector personal de aquel neófito en la fe, y también como su contenedor ante la rebelión, imitando la aceptación de la realidad que "Dios envía", la humildad, la obediencia y la pobreza.[48]

Hemos anunciado que el obispo Piña y Mazo tuvo la intención de incidir en el sistema devocional establecido en toda su diócesis, por medio del control de los nombres de pila y la imposición de santos abogados. Este obispo no fue el primero en preocuparse del nombre que se imponía en la pila bautismal, dado que en realidad, la preocupación venía desde tiempo atrás., En su obra, López Cogolludo transcribió parte de las ordenanzas del oidor y visitador Tomás López Medel, quien estuvo en Mérida entre los años de 1552 y 1553. En dicho documento se puede leer lo siguiente: *"por extirpar toda gentilidad y resabio de entre los naturales, mando que ninguno sea osado de poner a su hijo o hija nombre gentil, ni divisa o señal alguna, que represente haber ofrecimiento al demonio, so pena"*,[49] lo que desde luego se extiende también a los esclavos considerados, en muchos casos, gentiles.

Los Concilios Provinciales de México, principales reuniones episcopales durante la colonia para la normatividad religiosa también trataron el asunto. El Tercer Concilio Provincial (1585) ordenó que los nombres de los bautizados fueran solamente del Nuevo Testamento. La orden es clara: *"Los párrocos de indios no les impongan en el bautismo los nombres antiguos de su gentilidad, ni de los justos del Antiguo Testamento, sino de los santos del nuevo, recomendando a los neófitos les profesen suma devoción"*,[50] asimismo aplicable a los esclavos negros gentiles. No perdamos de vista que este Concilio manda expresamente a los obispos que recomienden a los "neófitos" (cualquier gentil convertido) que profesen suma devoción, esto es, las autoridades eclesiásticas tienen un declarado interés en fomentar las devociones a los santos para borrar la memoria del pasado gentil.

48 Algunos nombres "gentiles" que hemos encontrado en las actas de bautizo, y que fueron suplantados por nombres cristianos son: *Guadoma*, a quien se le impuso el nombre de María del Carmen; *Beke*, a quien se le impuso el nombre de María Melchora; *Pelli*, recibió el nombre de María Candelaria; *Bemba*, bautizado con el nombre de José Joaquín; *Kanvalluna*, quien recibió el nombre de María José Joaquina Ana de Guadalupe. AHDC, Bautizos de Guadalupe, vol. 3, 1792-1795, acta: 485. Bautizos de Guadalupe, 1781-1786; AHDC, Bautizos de Guadalupe, vol. 2, 1786-1792, actas: 632, 645, 853, 1002, y Bautizos de Guadalupe, 1792-1795.

49 López Cogolludo, 1957, T. I, p. 299.

50 *Concilio Provincial Mexicano* tercer. Título XVI, apartado V.

El Cuarto Concilio Provincial de 1771[51] ordena lo mismo que su anterior. No obstante, por aquellos años de finales del siglo XVIII, los obispos que integran el Concilio notaban que los bautizos de adultos o catecúmenos,[52] en donde los esclavos recién llegados eran protagonistas, no se estaban haciendo con eficacia, pues se dudaba de la verdadera conversión y disposición de los adultos bautizados.[53] Este problema, que se generaliza en toda la Nueva España, estaba muy presente en Campeche, y Piña y Mazo lo detectó. Por tal motivo, observando la orden del IV Concilio, de inmediato decretó que los curas vigilaran la instrucción de los catecúmenos para poder recibir el bautizo.

A nivel local también hay ordenanzas para la imposición de los nombres. En las Constituciones Sinodales del obispado de Yucatán, del mitrado Juan Gómez de Parada (1715-1728), se mandó a los curas a que debían corregir la práctica de cómo debían llamarse los indios, entre ellos, solo con sus apellidos usados en la gentilidad, esto es, sus apellidos en lengua maya. Esto le parecía una infracción al prelado, pues muchos indios no se identificaban con el nombre de su santo y en cambio sí con el apellido maya. El obispo, por medio de sus Constituciones, cuidaba que los curas estuvieran vigilantes para que su feligresía no olvidara el nombre de su santo, incluso aplicando castigos a quienes no llamasen a sus familiares con su nombre cristiano.[54]

Para finales del siglo XVIII, en Campeche, encontramos registros bautismales de africanos, esclavos adultos catecúmenos, que al momento de llegar no contaban con el bautizo, o que había duda de que lo hubieran recibido con anterioridad. En algunos casos se mencionan sus lugares de origen: Guinea, el Congo, Angola, y otras regiones de África; también están aquellos que llegaban de islas antillanas como Jamaica, Trinidad y Tobago, Cayo Cocina, las Bermudas e incluso islas pequeñas y cercanas como Holbox. Los antillanos solían ser esclavos de ingleses o franceses que, por alguna razón, habían caído en manos de españoles y, por lo tanto, debían ser bautizados de inmediato, lo que no siempre se cumplía, aunque estaba ordenado.

51 *Concilio Provincial Mexicano* IV, v. 4, Libro 3, Tit. XIX, p. 162 ss.

52 Un catecúmeno es aquella persona que se encuentra en un proceso de preparación doctrinal para recibir el bautizo y así poder pertenecer a la Iglesia. De acuerdo al derecho canónico, un individuo se convierte en catecúmeno cuando lo solicita voluntariamente y se somete a las enseñanzas, dogmas y preceptos de la Iglesia.

53 *Concilio Provincial Mexicano* IV, v. 3, Libro 1, Tit. VII, pp. 26-27.

54 Gómez, 2008, p. 109. Transcripción, edición y notas de Solís Robleda.

Cuadro 3
Bautizos de negros y sus descendientes, 1782-1795

Año	1782	1783	1784	1785	1786	1787	1788	1789	1790	1791	1792	1793	1794	1795	Total
Bautizos	24	31	14	30	60	31	32	25	37	28	18	15	23	19	387
Catecúmenos	2	7	1	7	40	17	10	11	22	16	5	2	9	7	156

Fuentes: AHDC, bautizos de castas, Campeche, Bautizos de Parroquia, 1776-1787, volúmenes 6 y 9, 1776-1787 y 1788-1803. Creación propia.

Entre 1782 a 1795, tiempo de la gestión de fray Luis de Piña y Mazo como obispo, registramos a 387 africanos y afrodescendientes (negros y pardos) que se bautizaron en la parroquia intramuros de Campeche y se asentaron en el libro especial para su categoría social. De ellos, 156 fueron esclavos adultos, la mayoría recién llegados a ese puerto, lo que representa poco menos del 41% del total. Estos fueron los catecúmenos obligados a perder su nombre africano. El otro 59% lo integran, en su gran mayoría, niños negros, mulatos y pardos, descendientes de africanos, de padres libres o esclavos, avecindados en Campeche intramuros.

En las iglesias auxiliares, para el tiempo de Piña y Mazo, ya vivían muchos afros. Por ejemplo, mostremos el caso del barrio Guadalupe (Cuadro 4), reconocido como un espacio donde abundaba población blanca, lo que es muy cierto, pues entre 1782 y 1795 se bautizaron a 2,512 personas, de las cuales 1,120 eran blancos, la gran mayoría criollos (1,117) y unos pocos europeos (3); esto es, Guadalupe era un barrio en donde el 55% había sido registrado como "blanco" durante la gestión del obispo Piña.

Cuadro 4
Bautizados en el barrio de Guadalupe, 1782-1795

Blancos	1120
Mestizos	609
Pardos	709
Negros	34
Indios hidalgos	40
TOTAL	2512

Fuentes: AHDC, Bautizos, Campeche, Bautizos de Guadalupe, volúmenes 1, 2, 3 y 4.

En el Cuadro 4 se puede ver el registro de los bautizos de Guadalupe. Allí, los afros (negros y pardos) en conjunto suman 743 bautizos, esto es, el 30% de los nacimientos del barrio. No obstante, pensamos que el número de los afros podría crecer, pues el mestizaje, representado en 609 bautizos (25%), tiene una peculiaridad: casi no se ven apellidos mayas en los registros y sí se reconocen apellidos españoles, presumiblemente brindados a los afros en tiempo de su esclavitud. Esto nos llama la atención y, por lo pronto, hipotéticamente sugerimos que se trata de un mestizaje entre los africanos y otros grupos.[55] Hay una razón práctica para desaparecer el origen africano: los dos pesos que tendría que pagar el cura ante un entierro de afro en un cementerio ajeno al "Jesús". Asentar en el bautizo a un descendiente de africano, como mestizo, liberaba al cura de pagar la cuota destinada para "El Dulce Nombre de Jesús", de la cual ya hemos hecho mención en apartados anteriores. No obstante, falta investigar a fondo esta hipótesis.

Ahora bien, el 6 de abril de 1782 se comenzó a utilizar un nuevo formato para el acta o fe de bautismo. Este había sido dictado por el provisor y vicario general doctor don Rafael del Castillo y Sucre desde el 25 de febrero del mismo año,[56] pero el cura, don José Fermín Minaya, tardó en socializarlo con sus tenientes.[57] Antes de este cambio, el acta del bautismo era como la siguiente:

55 Resulta también de interés ver las proporciones en el caso de las defunciones en Millet (2020, p. 17).

56 Ver la nota que se encuentra en: AHDC, Bautismos de españoles de Campeche, s/v, 1779-1783, f. 113.

57 La iglesia del barrio de Guadalupe también recibió la orden del cura Minaya, y la empezó a aplicar desde el 24 de octubre de 1782. AHDC, Bautizos del barrio de Guadalupe, vol. 1, 1781-1786, f. 51v.

> En la ciudad de San Francisco de Campeche, año del señor de 1781, en 26 de diciembre, yo, el bachiller don Diego José de Estafor, teniente de cura de esta Santa Iglesia Parroquial, bauticé y puse los santos óleos a Juan Esteban, negro adulto natural de Jamaica, esclavo de don Juan Esteban Quixano, fue su padrino Gregorio García, a quien advertí el parentesco espiritual y obligación de la doctrina cristiana y lo firmé ut Supra. Diego José de Estafor [rúbrica].[58]

Este formato, salvo algunos cambios, es el mismo que puede hallarse en la diócesis desde al menos finales del siglo XVII, lo que podemos corroborar en el libro más antiguo de castas que existe en Campeche.[59] Así, el cambio llegaría hacia 1782, cuando Piña y Mazo, junto con su provisor, redactaron un nuevo modelo:

> Miércoles 23 de junio de 1790, recibió solemnemente y condicionalmente el santo bautismo en esta santa iglesia parroquial de Nuestra Señora de la Concepción de esta ciudad de San Francisco de Campeche, provincia y obispado de Yucatán, una negra adulta esclava de don Josef de Mérida. De su naturaleza y padres no se dio razón, habiendo precedido suficiente exploración de su voluntad, propósito, dolor e instrucción de los dogmas católicos, con conocimiento de ser buenas costumbres y abjuración de sus errores con comunión y piadosos ejercicios, siendo testigos de su relación el subdelegado don Andrés Ramírez, don Josef Iglesias y don Agustín Iglesias; y por no haberse tenido de su bautizo la certidumbre necesaria, se lo administré con palabras condicionales. Yo el bachiller don José Sixto Rosado, como teniente de cura interino de dicha iglesia, hice este bautismo, advertí a la madrina que fue Juana Pérez el parentesco espiritual y obligaciones que contrajo con la ahijada, impúsele el nombre de María Antonia, dile por abogada a Santa Clara, y para que todo conste lo certifico y firmo. Br. José Sixto Rosado [rúbrica].

58 AHDC, Bautizos de Campeche, vol. 6, Libro de baptismos de pardos, chinos y negros que comienza hoy día 3 de agosto de 1776, acta 491, f. 87 v.

59 AHDC, Bautizos de Campeche, vol. 1, Bautizos de parroquia desde noviembre de 1685 hasta el 12 de diciembre de 1709. Pardos.

La diferencia entre ambas actas radica en que la primera no ofrece evidencia escrita de una verdadera conversión, voluntaria y consiente, mientras que la segunda aspira a mayores certezas, pues incluso se llama a testigos para avalar la verdadera fe del catecúmeno. El nuevo formato responde a la orden del Concilio IV Provincial Mexicano de 1771 dirigida a los sacerdotes y dicta lo siguiente: "que a ningún adulto administren el santo sacramento del bautismo, sin que primero les conste que expresamente lo ha pedido con pura fe e intención".[60] En el caso del barrio de Guadalupe, el formato variaba un poco, sobre todo a partir de 1789 cuando encontramos que el cura registraba además el nombre gentil del esclavo africano, acción extraordinaria que no se encontraba en la instrucción oficial.[61]

El Concilio de 1771 reconoce que el problema de la gentilidad no superada se encuentra entre los indios, mestizos, mulatos y demás castas, quienes "teniendo el sagrado carácter y nombre de cristianos ignoran la ley de Jesucristo, la virtud y eficacia de los sacramentos y la disposición con que deben recibirlos".[62] En realidad, para aquel momento de 1771, al menos en Yucatán, los catecúmenos eran generalmente africanos esclavos. Los indígenas y mestizos adultos, sin bautizar, eran escasos. El formato posterior buscaba que el catecúmeno demostrara saber el Padre Nuestro, el Credo y los Diez Mandamientos, aunque sea en su idioma originario. También se pretendía que hubiera señales que demostrasen el dolor y arrepentimiento por sus pecados, así como expresar su aceptación voluntaria para recibir el bautizo.

Esta nueva acta, ordenada por Piña y Mazo y por su vicario Rafael del Castillo y Sucre, fue ejecutada por los sacerdotes diocesanos, tanto seculares como regulares y es una muestra del apego episcopal a las normativas eclesiásticas oficiales, actitud muy propia del catolicismo ilustrado que se hizo notar en el IV Concilio Provincial Mexicano, en contra del catolicismo tradicional.[63] En la nueva acta propuesta por el obispo resalta la imposición de un abogado divino, además del nombre de pila. Esto es, el bautizado tendría al "santo de su nombre" y a un "abogado" a quien acudir en el imaginario religioso. Conside-

60 IV *Concilio Provincial Mexicano*, v. 3, libro 1, título 7.

61 Ver: AHDC, Bautizos de Guadalupe, vol. 2, 1786-1792, actas: 632, 645, 853, 1002, Bautizos de Guadalupe, 1781-1786 y AHDC, Bautizos de Guadalupe, vol. 3, 1792-1795, acta: 485.Bautizos de Guadalupe, 1792-1795.

62 IV *Concilio Provincial Mexicano*, libro 1, título 7, v. 3.

63 Ver el trabajo de Luque, 2005.

ramos que los abogados eran elegidos por los curas, instruidos para imponer santos oficiales y cercanos a los bautizados para procurar, desde el nacimiento, devociones ordenadas y oficiales, alcanzables en los templos por medio de las imágenes, y lejanas –al menos en teoría– a la religiosidad popular contra la cual se luchaba con la Ilustración Católica.

Los abogados de los negros en Campeche intramuros

Como ya se ha dicho, de 1782 a 1795 se registraron bautizos intramuros de 387 africanos y afrodescendientes (Cuadro 3). Cada persona que nacía recibía un nombre por lo habitual compuesto, como en el caso extremo de María Nazaria Ramona Gertrudis de la Santísima Trinidad, registrada en 1793, quien contó con 5 nombres.[64] Pero, además, como ya hemos visto, se le daba también, por disposición episcopal, un abogado o abogada, lo que analizaremos en este apartado.

Cuadro 5
Santos abogados de los afros en Campeche intramuros, 1782-1795

Santa Rita	57
Santa Gertrudis	41
San Antonio	29
San José	29
San Miguel	20
San Juan Nepomuceno	19
San Francisco de Asís	14
San Joaquín	11
Santa Ana	9
Santa Clara	8
San Pedro	8
San Diego	5
San Juan de Dios	5

64 AHDC, Bautismos de Campeche, vol. 3. Libro en que se asientan las partidas de los baptismos de pardos, chinos y negros comenzado el año de 88. Acta 161.

Santa Lucía	5
San Lorenzo	5
Santa María Magdalena	5
Santa Rosa	5
Santa Catarina/Catalina	5
San Rafael	4
San Benedicto	3
San Francisco Xavier	3
San Juan Bautista	3
San Judas Tadeo	3
Santa Teresa	3
Santa Rosalía de Palermo	3
San Luis rey	3
San Nicolás	3

Fuente: AHDC, Bautismos de Castas, Campeche, volúmenes 6 y 7. Registros desde 1782 hasta 1795. Creación propia.

El Cuadro 5 nos muestra a los abogados impuestos de 1782 a 1795. El 6 de abril de 1782, el cura de Campeche comenzó a otorgar estos santos protectores en el bautizo, de acuerdo a orden superior. El primero se le impuso a una niña llamada María Salvadora y fue su abogado San Juan Nepomuceno. Este santo no responde ni al santoral del día de nacimiento ni al del día del bautismo, esto es, fue un abogado elegido arbitrariamente, posiblemente por decisión del ministro bautizante. Lo cierto es que en el Dulce Nombre de Jesús existía una imagen de dicho santo, lo que sugiere que la preferencia de quien lo impuso iba acorde a la materialidad de una imagen, expuesta en los altares, que de alguna manera daba ciertas garantías para que el "protegido", una vez con conciencia de su fe, tuviera ante sus sentidos un icono de quien la debía proteger para toda su vida. Esto, desde luego, fomentaba las devociones locales, pues comprometía al recién nacido con su santo que esperaba paciente su culto en alguno de los altares. De 1782 a 1795 fueron 19 afros quienes recibieron la protección de San Juan Nepomuceno, 19 personas que, si sobrevivían su niñez, serían devotos de una imagen expuesta en los retablos y pagarían

misas, novenas, crearían tal vez capellanías, en fin, activarían una devoción controlada por las autoridades religiosas.

El caso anterior se puede repetir en otros santos como Santa Rita y Santa Gertrudis, que también fueron fuertes devociones en el Dulce Nombre de Jesús y hasta el siglo XIX se exhibían sus imágenes en los altares de la iglesia de los negros. De hecho, hasta hoy existe una imagen de Santa Rita, notoriamente colonial por su hechura, testigo de una devoción poco recordada, pero que en su momento formó parte del proyecto por controlar las devociones personales, desde el nacimiento. Asimismo, Santa Rita y Santa Gertrudis fueron las santas más recurridas como abogadas.

Los santos que tenemos certeza se hallaban en el Dulce Nombre de Jesús, expuestos en altares, fueron Santa Rita, Santa Gertrudis, San Antonio, San José, San Juan Nepomuceno, San Francisco de Asís, San Joaquín, Santa Ana, San Rafael, San Benito y San Nicolás. De estos, los primeros ocho fueron los más recurridos como abogados para los afros. Hubo otros santos que pueden verse en el cuadro, que, si bien no tenían imagen en el "Jesús", sí las había en otros lugares de la parroquia; por ejemplo, la de San Miguel que estaba en la iglesia parroquial, y San Juan Bautista que tenía su propia iglesia auxiliar. Esto es, la imposición de los santos abogados también exhibe la visión de extensa parroquia, pues sus fieles podrían acudir a su imagen en otros templos auxiliares pertenecientes al mismo curato. No obstante, la imposición mayoritaria de los abogados estaba en las imágenes del Dulce Nombre de Jesús.

Conclusiones

Cuando comenzó este trabajo nos propusimos como objetivo demostrar la existencia y método de un proyecto devocional diocesano, que integró algunas de las reformas ilustradas de Piña y Mazo, utilizando como ejemplo a la feligresía africana y afrodescendiente de Campeche. La estrategia de Piña y Mazo fue muy sencilla y clara: una orden a los curas de la diócesis para modificar las actas de bautizo, con un nuevo modelo de documento de registro, que incluía la imposición de un santo abogado, que antes no se había realizado en toda la historia diocesana. Los abogados de los "negros" fueron santos que, en su mayoría, se encontraban representados en los altares de su templo y en algunas de las iglesias auxiliares de la parroquia. A diferencia de la imposición de un nombre, que se vinculaba con la fecha del nacimiento de acuerdo al santoral, el abogado fue una elección, presumiblemente tomada por los ministros del bautizo, quienes destina-

ban un protector accesible en el templo, lo que fomentaba las devociones locales personales y las cofradías o hermandades que también existían, cumpliendo así con su deber de fomentar el culto a los santos. Cabe mencionar que, en contra de lo que se puede suponer, los abogados casi nunca fueron los santos de culto africano, como San Benito, San Nicolás o San Francisco Solano. Fomentar la identidad de un grupo social menospreciado por las élites blancas privilegiadas, nunca fue buena idea. El poder de las imágenes era capaz de generar cohesiones profundas, que incluso pudieran ser motivo de sublevaciones, enarbolando la protección de tal o cual santo, Virgen o Cristo. Tal vez por eso los curas de Campeche no promovieron con entereza las devociones de los "negros" y sí les dieron abogados diferentes. Esto hacía que los afros nunca estuvieran todos unidos alrededor de un símbolo, y se los mezclaba con los otros grupos raciales, deshaciendo cualquier posibilidad de asociación que pudiera ser peligrosa.

Poner como ejemplo a los afros de Campeche intramuros conllevó revisar un problema muy comentado en el círculo de los estudiosos actuales: el porqué de la existencia de una iglesia de negros, cuando todos ellos estaban desperdigados por el curato recibiendo sus servicios religiosos en diferentes iglesias auxiliares: Guadalupe, Santa Ana y San Román. El reclamo del padre Chacón, por sus dos pesos por afro enterrado en un cementerio ajeno al de "El Jesús", deja ver que para finales del siglo XVIII el pequeño templo en cuestión debía beneficiarse de todos los negros, esclavos y libres, mulatos y pardos de la parroquia, lo que mantenía el nombre y "administración" de la iglesia de aquella gente, aunque su feligresía fuese multiétnica. El interinato de "El Jesús" como sede parroquial temporal, y la consecuente apropiación de esa iglesia por las otras categorías sociales del puerto (españoles, criollos, mestizos e indígenas) por más de 70 años, hizo que los afros dejaran de ser la feligresía prioritaria, por salir del control de los sacerdotes de intramuros para pasar su presencia a los barrios extramuros, donde como en el caso de Guadalupe, entre otros, proliferaron los negros, mulatos y pardos.

Todavía falta mucho por revisar. La imposición de los abogados debe corroborarse con los otros grupos sociales en diferentes regiones de la diócesis yucateca. Este trabajo es solamente un principio que ofrece indicios, unos contundentes y otros hipotéticos; sin embargo, algo que está claro es que el tema nos demuestra de nuevo la gran complejidad de la sociedad colonial, sujeta a preeminencias, símbolos y profundos imaginarios que conformaron la realidad de aquellas sociedades que nos anteceden.

Archivos

AGI. Archivo General de Indias.
AGN. Archivo General de la nación.
AHAY. Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán
AHDC. Archivo Histórico de la Diócesis de Campeche.

Bibliografía

Aceves Ávila, R. (2018). La continuidad de las devociones barrocas coloniales en la Guadalajara del siglo XIX. *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, (68), 39-76.

Aguirre Beltrán, G. (1997). *La población negra de México*. Fondo de Cultura Económica de México.

Alín, J. M. y Barrio Alonso, M B. (1997). *Cancionero Teatral de Lope de Vega*, Támesis.

Apodaca Valdez, M. (2011). *Cofradías afrohispánicas: celebración, resistencia furtiva y transformación cultural*. Brill.

Aubry, A. (2004). El templo de San Nicolás de los morenos: un espacio urbano para los negros de Ciudad Real, *Mesoamérica*, (46), 135–151.

Bazarte Martínez, A. (1989). *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869)*, Universidad Autónoma Metropolitana.

Butler, A. (1965). *Vidas de los santos*, John W. Clute.

Cárdenas Valencia, F., de. (1937). *Relación Historial Eclesiástica de la Provincia de Yucatán, 1636*, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos.

Castañeda García, R. (2014). "Santos negros, devotos de color. Las cofradías de San Benito de Palermo en Nueva España. Identidades étnicas y religiosas, siglos XVII-XVIII". En O. Álvarez Guila, A. Angulo Morales y J. A. Ramos

Ramírez, (Coords.). *Devoción y paisanaje: las cofradías, congregaciones y hospitales de naturales en España y América* (pp. 145-164). Universidad del País Vasco.

Concilio Provincial Mexicano IV. Celebrado en la Ciudad de México en año de 1771. (1898). Impreso por orden del ilustrísimo y reverendísimo señor doctor don Rafael Sabás Camacho, Imprenta de la Escuela de Artes.

Dehouve, D. (2018). A*ntropología de lo nefasto en comunidades indígenas*. El Colegio de San Luis.

García Ugarte, M. E. (2018). *Ilustración Católica. Ministerio episcopal y episcopado en México, 1758-1829*, Universidad Nacional Autónoma de México.

Gómez de Parada, J. (2009). *Constituciones Sinodales del obispado de Yucatán*, CIESAS-UNAM. Edición de Gabriela Solís Robleda.

Jiménez, M. (10 de junio de 2015). El nombre como acto de identidad, *AN-Nccom*, en: https://anccom.sociales.uba.ar/2015/06/10/el-nombre-como-acto-de-identidad/#:~:text=Nombrar%20es%20un%20acto%20de,simple%3A%20cu%C3%A1l%20es%20su%20nombre.

Lewis, L. (2020). De barcos y santos: historia, memoria y lugar en la identidad mexicana morena o afro-india, *Cadernos do Lepaarq*, 17(33), 67-88.

López Cogolludo, D. (1957). *Historia de Yucatán*. Editorial Academia Literaria.

Lucena Salmoral, M. (2000). *Leyes para esclavos. El ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América Española*. Ediciones Talavera.

Luque Alcaide, E. (2005). Debates doctrinales en el IV Concilio Provincial Mexicano (1771), *Historia Mexicana*, 55(1), 5-66. https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/1500-

Mancuso, L. (2023). "Devociones, solemnidades y realeza: las cofradías de negros en el Brasil colonial". En A. Bazarte Martínez y J. A. Cruz Rangel, (Coords.). *Entre el cielo y la tierra. Cofradías iberoamericanas durante la colonia*. INAH.

Medina Suárez, V. H. "Actitudes ilustradas durante la gestión de fray Luis de Piña y Mazo, obispo de Yucatán (1780-1795)". En M. E. García Ugarte. *Ilustración Católica. Ministerio episcopal y episcopado en México.(1758-1829)*, (pp. 169-205). UNAM.

Medina Suárez, V. H. (2019). "Utillaje y prebenda: las reformas del doctor Rafael del Castillo y Sucre en el obispado de Yucatán, 1780-1783". En L. Pérez Puente y J. G. Castillo Flores, (Coords.). *Educación y prebenda: investigaciones sobre la formación y las carreras del alto clero novohispano*. UNAM-IISUE.

Medina Suárez, V. H. (2022). *La consolidación del clero secular en el obispado de Yucatán, siglo XVIII*, UNAM.

Millet Cámara, L. (2020). *Vecinos de Guadalupe, Campeche. La mar, su patria*. Ediciones Pío Pérez, Mérida.

Moreno, I. (1997). *La antigua hermandad de los negros en Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia*. Universidad de Sevilla.

Novelo Sánchez, H. (2014). *Construir el vecindario señorial: La conformación del Barrio de Guadalupe durante el siglo XVIII y XIX*, Secretaría de Cultura del Gobierno de Campeche.

Rodríguez Guillén, P. (1735). El *Sol y año feliz del Perú. San Francisco de Solano, apóstol y patrón universal de dicho reino, hijo de la ilustre y santa provincia de los Doce Apóstoles*, Imprenta de la Causa de la V.M de Agreda.

Saco, J. A. (1853) *Obras de don José Antonio Saco*. Librería Americana Extranjera.

Scholes, F. (1938). *Documentos para la historia de Yucatán. III Discurso sobre la constitución de las provincias de Yucatán y Campeche, 1766*. Compañía Tipográfica Yucateca.

Solís Robleda, G. (2005). *Entre la Tierra y el Cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*. CIESAS-Peninsular.

Victoria Ojeda, J. (2022). La iglesia del Santo Nombre de Jesús para africanos y sus descendientes en Campeche y Mérida. *Glifos*, (31), 34-41. https://revistas.inah.gob.mx/index.php/glifos/article/view/17915

Victoria Ojeda, J. (2014). Africanos y afrodescendientes en la Mérida de Yucatán, México. Dos apuntamientos, siglos XVI a XIX. *Fronteras de la Historia*. 19(2), 148-174. https://revistas.icanh.gov.co/index.php/fh/article/view/196

6

Milicias de pardos, morenos y mulatos en el sistema defensivo de Campeche, durante el periodo virreinal

Óscar Rodríguez Galicia

Antecedentes

La milicia afrodescendiente constituye un elemento de importancia al hablar de la presencia de gente no hispana ni indígena en la otrora villa, y luego ciudad de Campeche. Por ende, en el presente capítulo, se pretende reflexionar en torno a la presencia de la población afrodescendiente libre, dentro de los cuerpos defensivos de aquel puerto, comprender su desarrollo durante la vida colonial y presentar el grado de influencia de dicho sector miliciano en ese asentamiento.

El puerto de Campeche, durante la época virreinal, se convirtió en una de las entradas comerciales que permitieron a la Nueva España estar en contacto con el mundo entero por medio del océano Atlántico; por sus calles y aguas circularon personas provenientes de diferentes partes del orbe, principalmente de Europa y África, ya fuera para asentarse de manera definitiva en esta zona o solo de modo transitorio. La población fija de la villa de San Francisco se compuso, en su mayoría, por indios, españoles, negros y todas aquellas personas derivadas de los procesos de miscegenación entre estos sectores.

Dicho puerto fue receptor de población proveniente de África, trasladadas con el fin de explotar su fuerza de trabajo, vendidos como esclavos, ofrecidos como las llamadas "piezas de ébano". Sería difícil tener la cifra exacta de esclavos que estuvieron de paso en el puerto de Campeche, dado que a la par del comercio legal existió otro clandestino.[1] En cambio, lo que sí es seguro es que

1 Ngou-Mvo, 1992, pp. 150-151.

allí tuvo que haberse dado un mercado prolífero, dado que en el lugar existió una factoría inglesa esclavista,[2] donde se adquirieron negros que trasladaron a diferentes regiones y otros tantos fueron comprados por los residentes de la península de Yucatán, quedándose en la zona y de ese modo ampliar el mosaico cultural de la región.[3]

Los esclavos, que se obtuvieron por los habitantes de Campeche, fueron ocupados principalmente en tareas de un puerto, carga y descarga, pero también en quehaceres domésticos y de servidumbre; así como en algunos casos empleados como lacayos, dado que su posesión simbolizaba estatus social. Su inserción en la vida económica virreinal fue muy diversa, ya que en calidad de esclavos o como libertos su presencia no se limitó solo a un sector, también se les encontró ejerciendo oficios: zapateros, herreros, curtidores, carniceros, e incluso en las naves corsarias españolas.[4]

En la sociedad campechana el aumento de la población española y negra superó en número a la india hacia el siglo XVIII, y no por ello el indio dejó de ser partícipe en el mestizaje. Para García Bernal dicha situación otorgó un toque especial al acontecer cotidiano del puerto de Campeche, ya que la escasa presencia indígena en el lugar impidió que lo maya prevaleciera sobre lo español; por lo tanto, las costumbres y el modo de vida se moldearon de manera diferente a Mérida y Valladolid; de tal modo que la lengua maya no llegó a asimilarse generalizadamente como en otros centros de la península yucateca.[5]

Hacia los primeros años de la fundación de la villa de San Francisco el negro fue minoría, para el siglo XVII comienza a notarse una mayor cuantía, mientras que en el siglo XVIII, en el último tercio, su presencia aumentó considerablemente, cuando se abrió el comercio para Campeche.[6]

Una de las actividades en las que se involucró a los negros libres y sus descendientes fue en los cuerpos de milicias del puerto, medida de conveniencia mutua, ya que la administración española vio en ellos una alternativa de defensa económica para cubrir parte de su extenso territorio. A su vez, para los libertos, el pertenecer a las milicias representó una importante escalada social, debido a que por incorporarse a los cuerpos de milicias se contaba con una

2 Aguirre, 1972, p. 76; Victoria, 2024.
3 Ver Introducción de esta obra.
4 Peña, 2024, pp. 29-37.
5 García Bernal, 2005, p. 383.
6 Justo et al, 2011, p. 103.

serie de prerrogativas que difícilmente se hubieran alcanzado de manera individual. Las milicias fueron grupos defensivos heterogéneos, organizadas con la población local, impulsadas por la corona hispana, creadas con la finalidad de repeler cualquier tipo de hostilidad, ya fuera por ataques de otros reinos o por levantamientos intestinos, su radio de acción por lo regular era terrestre y se limitaba a la región que habitaban; además, en ciertas ocasiones se convirtieron en la única fuerza defensiva de la zona.

Las milicias de negros libertos fueron cuerpos defensivos organizados dentro de los territorios hispanos; la primera noticia que se tiene en la Nueva España, de un grupo con dichas características, data de mediados del siglo XVI.[7] A partir de entonces se crearon en diferentes puntos de dicho territorio. La integración de este sector poblacional repercutió positivamente, pues se logró poner en activo una fuerza de resistencia y mantener vigilancia constante en espacios geográficos de difícil acceso, sin que ello representara un gasto oneroso a la real hacienda. Las milicias de negros, pardos, morenos y mulatos fueron bien aceptadas, como se infiere en la Real Cédula del 21 de julio de 1623, mediante la cual el rey ordenó a los gobernadores, castellanos y capitanes generales que trataran bien a estos grupos que se ubicaban en los puertos, así como también reiteraba que debían de gozar de todos los privilegios que les concedieron, debido al buen desempeño en la defensa de los puertos y a su buena conducta.[8]

Primeras milicias de mulatos y pardos en Campeche

El factor determinante para establecer un sistema defensivo en Campeche fue el constante asedio de piratas al lugar, quienes llegaron esencialmente por dos razones: la primera debido a que ese puerto fue la puerta de entrada y salida de productos de la península de Yucatán, lo cual convirtió al puerto de San Francisco de Campeche en el blanco constante de atracos, tanto a barcos ahí varados como a la villa misma; la segunda razón fue la explotación clandestina, por parte de los piratas, de la caoba y el palo de tinte, árboles originarios de la región de Campeche, Belice y Guatemala. Por lo tanto, la vulnerabilidad del sitio, desde épocas muy tempranas, llevó a las autoridades locales a buscar métodos de defensa inmediatos, por lo que no se tardó en agrupar a la población civil y crear sectores milicianos.

7 Vinson III, 2000, p. 90.
8 Cruz, 2006, p. 91.

Las incursiones de piratas en Campeche no solo se centraron en los barcos ubicados allí, los ataques también se dirigieron hacia la villa, donde asediaron a la población, incendiaron casas, iglesias y edificios administrativos. Puede considerarse que Campeche fue la población, de toda la Nueva España, más asolada por la piratería.[9] Los primeros ataques que se registraron fueron hacia los años de 1559-1560,[10] a partir de entonces las denuncias se hacían llegar, ya fuera al virrey o directamente a la península ibérica.[11]

A principios del siglo XVII, en el puerto se establecieron grupos defensivos con gente local: tres compañías de infantería española, dos formadas por los vecinos y una por los forasteros; otra compañía de mulatos y la restante de indios flecheros, con su alférez mayor y sargento mayor,[12] por lo cual esta fue la primera vez que en Campeche se consideró partícipes a los afrodescendientes dentro del sistema de defensa.

Durante el siglo XVII se distinguieron dos tipos de milicias: las urbanas, que se localizaron en los puertos y ciudades más importantes y las rurales, que se ubicaron en las zonas fronterizas. La organización de las primeras se sustentó principalmente en los gremios. El nombre de las unidades era muy variado, es posible encontrar el tercio del comercio, milicia española, milicias de pardos, etc., complementándolo con el arma que usaban. Para incentivar a la población a que formara parte de estos cuerpos de milicias, la administración española decidió otorgarle ciertos beneficios, que variaban según el grupo al que fuera dirigido. No existía una homologación de criterios para el otorgamiento de estos favores, los cuales podían ser el fuero judicial, exención de impuestos, derecho a portar arma o bisutería de oro, entre otros.

Hacia 1634 nuevamente se registró una compañía formada solo por mulatos,[13] sin indicar el número de reclutas; sin embargo, en 1656, entre el cuerpo defensivo del puerto de Campeche se contabilizaron 205 españoles dentro de la infantería, algunos vecinos y habitantes armados con arcabuces, pólvora y municiones, 20 artilleros con sus botafuegos y quince encomenderos con sus caballos, carabinas, lanzas, dagas, mosquetes, arcabuces, pólvora y municiones; entre todos ellos se registró un cuerpos de milicias con 38 pardos y negros

9 García de León, 2004, p. 124.
10 Piña, 1977, p. 49; López, 2001, p. 45; Vaught, 2007, p. 101.
11 Rodríguez, 2015, p. 74.
12 Piña, 1977, p. 43; Antochiw, 2006, p. 19.
13 Restall, 2020, p. 228.

armados con arcabuces y escopetas, los cuales se establecieron estratégicamente alrededor de la villa a modo de centinelas.[14]

Cabe resaltar dos elementos; el primero, es que desde la conformación de los grupos milicianos iniciales de mulatos, pardos y negros, se les otorgó permiso de portar arma de fuego, situación que difirió en el demás territorio novohispano; por lo general, el arma oficial para ellos eran las lanzas; el segundo es que, a pesar de existir milicias de indios flecheros en Campeche, en dicha ocasión, se prescindió de su servicio, lo que se debió, según se decía, al temor latente que existió al inicio de la vida colonial, por parte de las autoridades hispanas, de mantener armados y agrupados a los indios, lo cual podía, según ellos, ser contraproducente y derivar en un levantamiento en contra del régimen colonial.

A pesar de ese supuesto, las investigaciones de la última década indican que el desarme a los indígenas pudo llevarse a cabo únicamente en algunas regiones de la Nueva España, además de que las leyes españolas no se seguían al pie de la letra, y se encontró que no hubo un desarme generalizado de la población. Asimismo, la cantidad de españoles existentes en Nueva España no podía asumir la defensa de tan extensos territorios.[15] Por su parte, Conover, en un estudio reciente, apunta que en Yucatán era imprescindible la concurrencia de los indígenas ante una probable invasión enemiga.[16]

De regreso a tiempos anteriores, en 1663, el gobernador Francisco de Esquivel convocó a una revista de armas; en dicho evento se reportaron dos compañías de pardos, una al mando del capitán Francisco Rodríguez, con 88 hombres y otra al mando del capitán Juan Alejos Pacheco, con 76 integrantes.[17] El territorio yucateco aún mostraba hostilidades por parte de los naturales. Por tal motivo, en 1678, las compañías de pardos, junto con 14 españoles, fueron enviadas para apaciguar un levantamiento de indios en las montañas. En consecuencia, los ingleses al mando del pirata Lewis Scott aprovecharon la ausencia de milicias de mulatos, a quienes temían mucho, para atacar y saquear la villa.[18]

Cabe resaltar, que a pesar de la baja de población que hubo en ese asentamiento a consecuencia del ataque pirata de 1685,[19] esta se incrementó debido

14 Urdapilleta, 2014, p. 241.
15 Güereca, 2023, pp. 9-10.
16 Conover, 2023, p. 258.
17 Antochiw, 2006, pp. 20-62.
18 Piña, 1977, p. 104.
19 Piña, 1977, p. 62.

a la integración de los negros, mulatos y pardos involucrados en el sistema defensivo de la localidad. De acuerdo con los datos arrojados en la revista hecha en 1712, en Yucatán los españoles superaban en número a los pardos, situación que cambió hacia la segunda mitad del siglo XVIII. Ya para 1736, el gobernador Manuel Salcedo hizo una descripción detallada de las fuerzas existentes en Yucatán, donde indicó que en Campeche existía una compañía de pardos con 238 integrantes al mando del capitán Juan Osorio,[20] por lo cual se notó un incremento de aproximadamente 58 integrantes, mientras que para 1739, hubo una baja de 38 reclutas, ya que solo se apuntaban 200 pardos del Batallón de Campeche.[21]

La existencia de las milicias transcurrió sin novedad importante alguna; durante el siglo XVII y a principios del XVIII, cada una de ellas mantuvo su individualidad. Asimismo, cabe recordar que, desde sus orígenes respondieron a las particularidades para el lugar que fueron creadas, pues en distintos tiempos se caracterizaron por ser grupos heterogéneos y autónomos, instaurados con hombres civiles; surgieron por la necesidad de cubrir, en una zona determinada, las deficiencias del aparato militar convencional, es decir al ejército, el cual en más de una ocasión se describió por las autoridades españolas como un "gigante paralítico, numeroso, pero poco respetable o poderoso".[22] Esencialmente, las milicias fueron de carácter defensivo y de un coste mínimo para quien administraba y gobernaba la región donde se erigieron, debido a que no les cubrían un salario, ni les aprovisionaban de armamento; por lo tanto, los gastos corrían por parte de los propios integrantes de las milicias a cambio de ciertos privilegios o prerrogativas. Tal situación del sistema defensivo se modificó con las Reformas Borbónicas.

Milicias regladas a mediados del siglo XVIII

La guerra de los Siete Años (1756-1763) fue un evento que puso en evidencia la insuficiencia del sistema de defensa español. Al perder Florida ante los británicos, España temía que el poderío inglés se expandiera y se adueñara del "seno mexicano". Apenas firmada la paz, la corona comenzó a tomar medidas para la defensa de América. De ellas nacerá lo que se puede llamar

20 Antochiw y Alonso, 2010, p. 241.
21 Restall, 2020, p. 241.
22 Archer, 1983, p. 19.

el definitivo sistema borbónico en ultramar.[23] Hacia 1765, el visitador José de Gálvez y sus funcionarios consideraban que "dueño el inglés de la península de la Florida y poseedor de la costa de Yucatán, estarían en estado de poner de una a otra península dos escuadras que cruzando el seno mexicano estorben el vuelo de los pájaros para el interior de estos dominios".[24]

Por lo anterior, la administración española decidió reforzar sus defensas, realizando una profunda estructura de su imperio, empezando por lo económico, y posteriormente por lo militar. Entre todos los cambios que se aplicaron se reformó el ejército de América, donde se insertaron las milicias; ello con la intención de contar con un cuerpo de apoyo defensivo barato.

Las modificaciones se iniciaron en la isla de Cuba, donde Alejandro O´Reilly se encargó de reestructurar el sistema de milicias, por lo cual, elaboró el primer reglamento para las milicias en 1764,[25] el que sirvió como base para la reorganización de las propias de la península yucateca. En dichos reglamentos, la población afrodescendiente tuvo un papel preponderante, dado que estaba contemplada dentro de los cuerpos defensivos.

Hacia 1767, el gobernador y capitán general de Yucatán, Cristóbal de Zayas ordenó que se formara nuevamente el "Regimiento de Ynfantería de Milicias Pardas de Mérida Yucatán"[26] (ver Ilustración 1), el cual quedó implementado al año siguiente, es decir, en 1768.[27] Cabe recordar que se ha dicho que las compañías de pardos y mulatos ya eran parte de los grupos defensivos desde principios del siglo XVII y el número de integrantes fue en aumento con el paso del tiempo.

El establecimiento de las milicias pardas en la provincia de Yucatán, hacia 1768, se hizo en los tiempos en que Juan de Villalba reorganizó el Ejército de la Nueva España. En el informe de la revista hecho por el comandante Francisco Piñeyro se asentó que las milicias de Campeche, de 1768, se integraron por 8 compañías de fusileros pardos y una de morenos libres, cada una de ellas con 77 reclutas.[28] Dichas defensas comenzaron a funcionar aun con la idea de que sus integrantes no percibían sueldo alguno, incluso en guarnición,

23 Albi, 1987, p. 49.

24 Rubio [1766] 1938, p. 14.

25 Parcero, 1998, p. 229.

26 AGI, MP-Uniformes, 101-1–imagen Núm: 1.

27 AGS, SGU, Leg. 7299, 82 Recto, Fragmento 1, Imagen Núm: 134. AGS, SGU, Leg. 7299, 4 - 2 Recto, Fragmento 1, Imagen Núm: 142. AGN, Gobierno Virreinal, Correspondencia de Diversas Autoridades, Vol. 11, Exp. 21.

28 Antochiw y Alonso, 2010, pp. 261-262.

"sin otro sueldo ni remuneración que el honor y el placer con que las almas grandes se gozan en servir con fidelidad a su amada patria".[29]

Los gastos generados por las milicias eran de organización y de mantenimiento; los primeros se sufragaban por medio de donativos, que podían ser en metálico o en especie, y los segundos corrían a cuenta de las autoridades locales.[30]

Ilustración 1
"Regimiento de Ynfantería de Milicias Pardas de Mérida Yucatán"



"Regimiento de Ynfantería de Milicias Pardas de Mérida Yucatán" de acuerdo a las órdenes del gobernador y Capitán General de Yucatán, Cristóbal de Zayas. Fuente: AGI, MP-Uniformes, 101.

Con la formación de las milicias de 1768 se dio paso a la profesionalización y homologación del sistema defensivo a cargo de la población local; con ello, se amplió el número de integrantes, a quienes se les agrupó en compañías para un mejor control y distribución territorial. Además, se les exigió el uso de uniforme para distinguirlos entre los habitantes del área. Tales criterios se apli-

29 Quintana, 1813, p. 43; Albi, 1987, p. 94.
30 Albi, 1097, p. 110.

caron por igual en la península de Yucatán, empezando por Mérida y Campeche. A pesar de los nuevos elementos con que se condujeron los sistemas de milicias, el recluta continuó costeando los gastos que le generó pertenecer a dichas compañías. Pocos años después, en 1772, el gobernador Antonio Oliver[31] aumentó a 84 el número de integrantes de los grupos de defensa, además de que dotó de cuerpo y estructura a las milicias de la península yucateca, al tomar como base las Ordenanzas Militares de 1768; en especial, se consideró que este batallón de pardos "prestó muy buenos servicios hasta su extinción con la declaración de la Independencia".[32]

Consolidación del sistema de Milicias en la península yucateca

Para 1778 se contó con la versión impresa del *Reglamento para las Milicias de Infantería de Yucatán y Campeche*,[33] el cual tomó como base el *Reglamento para las Milicias de Infantería y Caballería de la Isla de Cuba* de 1769.[34] Dichas disposiciones formaron parte de un plan que pretendió, entre 1769 y 1778, apostar compañías de milicias en los principales puertos caribeños, tales como San Juan de Puerto Rico, Venezuela, Cartagena de Indias, Panamá, Yucatán y Campeche, entre otros.[35] El objetivo primordial fue defender y conservar el Caribe, debido a que dicha región era el paso obligado de entrada y salida de los navíos mercantes que transitaban entre los continentes americano, africano y europeo. Los reglamentos de milicias, emitidos en esta época, fueron un conjunto de disposiciones enfocadas a tratar de normar, estandarizar y homologar criterios en torno al sistema de defensa creado con la población residente de una zona específica. En esencia, buscaron la dignificación del Ejército Americano, basados en una organización de carácter permanente y estable.

En el Reglamento correspondiente a Yucatán y Campeche se consideró la creación de cuatro tipos de compañías de milicias: blancas, pardas, urbanas y mixtas, sin incorporar a la población india dentro de estos grupos milicianos,

31 Antochiw y Alonso, 2010, pp. 261-262.
32 Molina, 1913, p. 257.
33 AGN, Impresos Oficiales, vol. 49.
34 AGN, Indiferente Virreinal, Caja 126, Expediente 11 (Indiferente de Guerra, caja 126); Rodríguez, 2015, pp. 158-160.
35 Marchena, 1992, p. 107.

principalmente por dos razones: la primera, por el temor latente que existió, por parte de la corona, en armar y organizar a este sector poblacional. Dicha desconfianza se fundamentó en hechos sucedidos pocos años antes de que se redactara el *Reglamento para las Milicias de Infantería de Yucatán y Campeche*, en 1761, cuando en el pueblo de Cisteil se inició una rebelión indígena encabezada por Jacinto Canek.[36] La segunda razón fue de carácter económico, debido a que los naturales eran la principal mano de obra de la industria agrícola, y en un ámbito urbano estaban incorporados en las casas de los españoles como criados, dedicándose en exclusiva a dicha tarea, por lo que automáticamente quedaban exentos del trabajo comunitario. Dentro de las casas los indígenas desempeñaron diferentes labores, algunas implicaban estar en puestos con cierto grado de responsabilidad y confianza, como el de mozos de cuadra, jardineros, cocineras, niñeras "y en las casas más importantes solían trabajar a las órdenes de un negro o un mulato (la mitad de las veces de un esclavo) que servía como mayordomo".[37] Debido a lo anterior, distraerlos de esas tareas repercutía directamente en la producción, en la economía, en la estabilidad y en la organización de los españoles. Cabe señalar que esta reticencia a las milicias indias se acentuó con los Reglamentos de Milicias emitidos durante las Reformas Borbónicas, pues años atrás era común ver defensas, en toda la península de Yucatán –en especial en Campeche–, de indios flecheros y piqueros comandados por sus batabes;[38] sin embargo, se optó por dejar de alentar la creación de dichos grupos, al menos de manera notoria.

La estructura de las milicias pardas continuó casi intacta, respetando la conformación del año 1772,[39] pues a los 84 soldados ya existentes en cada una de las 8 compañías, con el reglamento de 1778, se les sumó una plaza más, lo que arrojaba un total de 680 milicianos. Por lo tanto, de aquella organización desaparecieron las denominaciones de "Morenos Libres" y de "Compañías de Fusileros Pardos", quedando únicamente en "Compañías Sueltas de Tiradores Pardos", de las cuales la Primera División se asentó en Mérida, mientras que la Segunda en Campeche. En el Reglamento de 1778, también se consideró una Plana Mayor que estuviera al mando de las compañías de pardos y

36 Patch, 2003.
37 Farriss, 1992, pp. 171.
38 Antochiw, 2006, pp. 18-22.
39 Antochiw y Alonso, 2010, p. 262.

se le denominó "Plana Mayor de Blancos agregada a las Compañías de Pardos Tiradores". Las vacantes de la Plana Mayor estaban destinadas a los españoles o a los criollos.

El número de compañías y su estructura obedeció a dos factores; el primero, fue que la organización de los grupos milicianos se hizo apegada a las Ordenanzas de Carlos III, de 1768, al menos para las que se ubicaron en Mérida y Campeche. Dichas Ordenanzas dictaron que para la infantería española debían de existir dos batallones con nueve compañías por cada uno, que fueran uno de granaderos y ocho de fusileros.[40] Esta regla se cumplió cabalmente para las milicias blancas; en cuanto a las de pardos la estructura fue casi similar, es decir, se crearon también dos batallones, cada uno con 8 compañías, prescindiendo únicamente de la correspondiente a granaderos.

De acuerdo con el reglamento de 1778, el grueso de las compañías que conformaron el Pie de Milicias de Yucatán mantuvo la misma estructura interna entre sí, solo cambió el número de plazas que se destinaron en cada una de ellas, dado que para las blancas fueron 75, para las pardas aumentó a 85 plazas, para Bacalar 63 plazas, mientras que las compañías sueltas contaron con 100 reclutas cada una (ver Tabla 1).

Tabla 1
Plazas y Rangos que conforman las diferentes compañías de Yucatán

Compañías	Número de Plazas				Rangos
	1	1	1	4	Primer Sargento
	2	2	1		Segundo Sargento
	2	1	1	2	Tambores
	3	4	2	10	Primeros Cabos
	3	4	2		Segundos Cabos
	64	73	56	84	Soldados
Compañías de Voluntarios Blancos de Granaderos o Fusileros	**75**				
Compañías Sueltas de Tiradores Pardos		**85**			
Milicia Urbana de Bacalar			**63**		
Compañías sueltas de Milicia Urbana				**100**	

Elaboración propia con base en información de: Información tomada del Reglamento para las Milicias de Infantería de Yucatán y Campeche. AGN, Impresos Oficiales, vol. 49.

40 Balduque, 2002, p. 124.

Con las modificaciones propuestas por el reformismo borbónico, el sistema de milicias de Yucatán y Campeche aumentó el número de integrantes. Para el caso de Campeche, por primera vez, las compañías de pardos, con 680 plazas, superaron en número a las blancas, que contaron con 675, superándolas solo por cinco integrantes, lo cual fue novedoso, debido a que desde las primeras conformaciones de milicias en el puerto, los grupos defensivos de pardos fueron minoría o equiparadas en número frente a las defensas de blancos (ver Tabla 2).

Tabla 2
Milicias de pardos, morenos y mulatos registradas en Campeche durante el periodo virreinal

	Año	Milicia	# de integrantes	Total
1	Principios siglo XVII	1 Compañía de Mulatos		
2	1634	1 Compañía de Mulatos		
3	1656	1 Cuerpo de Milicias	38 pardos y negros	38
4	1663	2 Compañías de Pardos,	Una con 38 hombres al mando del capitán Francisco Rodríguez y otra con 76 integrantes al mando del capitán Juan Alejos Pacheco,	114
5	1712	1 Compañía de Pardos Libres,	190 hombres, 10 usaban lanzas y 180 armas, a cargo del capitán Don Juan de Dios Amador,	190
6	1736	1 Compañía de Pardos	con 238 integrantes al mando del capitán Juan Osorio	238

7	1739	1 Batallón	200 pardos	200
8	1768	8 Compañías de Fusileros Pardos y una de Morenos Libres,	cada una de estas con 77 reclutas.	616
9	1772	8 Compañías	84 soldados en cada una	672
10	1778	8 Compañías	85 soldados en cada una	680

Elaboración propia con base en información de: 1 (Piña, 1977, p. 43; Antochiw, 2006, p. 19). 2 (Restall, 2020, p. 228). 3 (Urdapilleta, 2014, p. 241). 4 (Antochiw, 2006, pp. 20-62). 5 (Antochiw, 2006, p. 35). 6 (Antochiw y Alonso, 2010, p. 241). 7 (Restall, 2006, p. 241). 8 (AGS, SGU, Leg. 7299, 8 2 Recto, Fragmento 1, Imagen Núm: 134. AGS, SGU, Leg. 7299, 4 2 Recto, Fragmento 1, Imagen Núm: 142. AGN, Gobierno Virreinal, Correspondencia de Diversas Autoridades, Vol. 11, Exp. 21). 9 (Antochiw y Alonso, 2010, p. 262). 10 (AGN, Impresos Oficiales, vol. 49).

El incremento considerable de reclutas en el sistema defensivo se entiende también al ver el crecimiento demográfico del puerto de Campeche, pocos años antes de las modificaciones basadas en la experiencia cubana. Hacia 1766 el gobernador Cristóbal de Zayas informó la situación poblacional del lugar, refiriendo que se cuantificaron 18,000 habitantes, de los cuales solo 800 fueron indios, 1,200 españoles peninsulares, 5,000 criollos, 8,000 mestizos y 3,000 negros y mulatos, mientras que para 1771 se contabilizaron 16,472 personas repartidas entre 2,899 familias blancas, mestizas, mulatas y morenas.[41] La baja poblacional registrada se debe a que, entre los años de 1765 y 1774 la península de Yucatán sufrió algunos desastres naturales, tales como huracanes, plagas, sequías,[42] lo que derivó en hambrunas y muertes, además de que existió un sector poblacional flotante que no se asentó de manera definitiva en el lugar.[43]

La década transcurrida de 1770 a 1780 fue determinante para el puerto, puesto que a pesar de la baja poblacional de 1771, se dio un importante crecimiento demográfico durante ese lapso, lo que representó un aumento en la urbanización del lugar, y consigo una serie de cambios. El rey Carlos III, en 1771, "le dio la libertad de comerciar con puertos hispanos y con islas de

41 Justo et al, 2011, p. 105.
42 Quezada y Moreno, 2005, p. 318.
43 Sarmiento, 2012, p. 58.

Barlobento";[44] hacia 1777 le otorgó a la villa de San Francisco de Campeche el título de ciudad;[45] un año después designó al lugar como "puerto menor", lo que significó, una sustancial rebaja en sus cargas impositivas, y para 1784 quedó exento de contribuciones, aunque en la práctica la medida no llegó a aplicarse en su totalidad.[46] Con lo anterior, Campeche se consolidó como centro comercial de la península yucateca. Tales implicaciones demográficas, comerciales y administrativas fueron acompañadas de modificaciones en el sistema defensivo.

Respecto a las milicias, durante la misma década, estas tuvieron, en 1778, cambios sustanciales en su organización. A partir de entonces, la asignación del dinero para sufragar los costos del Pie de Milicias de Yucatán corrió a cargo de la administración real, por medio de las Cajas Reales, y ya no de los encomenderos o de los reclutas. Con ello se centralizó el poder y la administración miliciana, a la vez que esta se profesionalizó, al dejar de lado las viejas prácticas individuales de organizar y negociar con cada grupo miliciano, lo que dio paso a todo un aparato administrativo y burocrático para controlar el Pie de Milicias de la península de Yucatán. Cabe aclarar que de dicha regla se exceptuó a las milicias urbanas de cada pueblo, debido a sus características y particularidades.

Ahora bien, a cada integrante de las milicias se le asignó un presupuesto mensual; en él mucho tuvo que ver el tipo de compañía al que se perteneció y el rango que se ostentaba dentro de ellas para hacerse acreedor del pago y a cierto monto. El presupuesto que en el Reglamento se contempló mensualmente para las milicias varió según el tipo de compañía; por ejemplo, para las Sueltas de Tiradores Pardos únicamente se contemplaron 36 pesos con 6 reales, por tratarse de la fuerza con mayor número de reclutas con un costo mínimo a la administración española, ya que mensualmente –en proporción– recibieron apenas el 6% de las Cajas Reales, en comparación con el 100% otorgado a las milicias blancas en servicio.

En el Reglamento de Milicias de Yucatán y Campeche también se consideró, dentro de las finanzas burocráticas, los gastos devengados por los uniformes, los cuales no variaron mucho entre compañías, pues todas portaban uno idéntico. No hubo distinción alguna en la calidad del uniforme, es decir,

44 Rocher, 2010, p. 39.
45 Leal, 2003, p. 80.
46 Rocher, 2010, p. 39.

los pardos vistieron el mismo uniforme que las compañías blancas, incluso el costo del vestuario fue igual, y solo hubo pequeños detalles para distinguir a una compañía de la otra. Mientras que los soldados, cabos y tambores de las milicias blancas usaron un collarín lila rojo y un sombrero con galón amarillo, para los pardos era un collarín de color amarillo y un sombrero o gorra con la guarnición correspondiente. Para los sargentos de ambas compañías se indicó que usarían la misma ropa, pero de una calidad más fina; el único distintivo entre los blancos y los pardos fue que para el caso de los primeros el sombrero se acompañó de un galón de oro, mientras que para los otros el galón fue de plata.

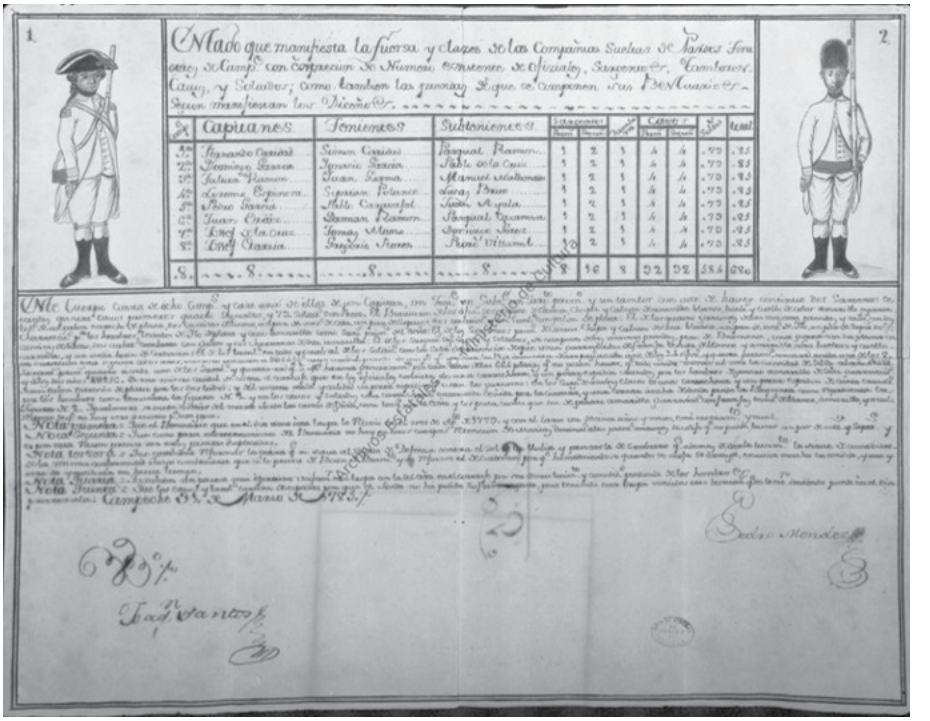
Dentro del *Reglamento para las Milicias de Infantería de la Provincia de Yucatán y Campeche* se contempló proveer, cada dos años, el uniforme a los milicianos. De hecho, las cuentas y las retenciones de dinero estaban ajustadas y modificadas para que se diera en esa periodicidad. Desafortunadamente, el tiempo estipulado de suministro de uniformes no se respetó. En una carta, entablada en Campeche, escrita por el capitán Pedro Méndez, más allá de indicar el estado de las Compañías de Milicias Pardas, constó que desde que se instauraron las milicias, conforme al Reglamento, solo recibieron una dotación de uniformes desde 1779, y desde entonces pasaron más de cinco años sin que se recibieran los vestuarios, los cuales se encontraban en estado "enteramente ynutil"[47] (ver Ilustración 2). Desde 1768, los uniformes de los milicianos de la plaza de Campeche se realizaban en Veracruz.[48]

En el Reglamento se indicó que lo que interesó, en primera instancia, en esa reorganización de tropas, era la "buena calidad, disciplina y exacta subordinación"; para los pardos se consideraron penas por el uso indebido del uniforme, al estar retirados solo podían portarlo aquellos oficiales en dicha condición, a los que se les extendió el fuero militar; en cuanto a privilegios y prerrogativas, a los pardos milicianos se les otorgó el fuero militar, civil y criminal.

47 AGI, MP-Uniformes, 83 - 1.

48 AGN, Correspondencia de Diversas Autoridades, Vol. 10, Exp. 60.

Ilustración 2
Informe del estado de las Compañías de Tiradores Pardos de Campeche, 1785.



Fuente: Archivo General de Indias, MP-Uniformes, 83.

Aunado a lo ya mencionado, se procuró mantener un sistema de entrenamiento llamado "Ejercicios", donde practicarían el uso del armamento, el cual se les proporcionó, en su mayoría, de segunda mano. Cuando se crearon las milicias de pardos en Campeche en 1768 les asignaron 210 armas, entre fusiles y bayonetas de fabricación antigua. Once años después, para poner a funcionar a las milicias bajo el Reglamento de 1778, concretamente el 18 de mayo de 1779, les proveyeron 294 fusiles y 294 bayonetas, absolutamente nuevos.[49] En diciembre de 1789, las milicias de pardos recibieron 168 fusiles

49 AGS, SGU, LEG, 7299, 4.

y bayonetas nuevas, más otras 189 bayonetas y fusiles, solo que esta remesa se compuso de armas usadas, desechos del Batallón de Castilla y de otros grupos milicianos.[50] Ya para 1790, se señaló que el armamento estaba "quasi ynutil", con excepción del que estaba en posesión de la 1ª y la 2ª Compañía, específicamente las 210 armas de 1768, las que junto con las que recibieron en diciembre de 1789 eran las que se encontraban inservibles. Para dichos años, este cuerpo no tenía maestro armero, por lo que los costos de las recomposiciones de armas salían directamente de la Real Hacienda.[51]

Las 680 plazas, divididas en 8 compañías, que se contemplaron dentro de la 2ª División de Pardos de Campeche estuvieron cubiertas en su totalidad durante casi todo el tiempo de su existencia.[52] Por ejemplo, en 1788[53] se dijo "que estas compañías se hallaban en todas sus clases completas habiéndose llenado sus bajas inmediatamente que se verificaron de los sobrantes útiles." Cabe señalar que, con las modificaciones aplicadas a partir de la experiencia cubana, los reclutas se integraron de forma voluntaria a los cuerpos de defensa y no de manera obligada como se hacía en años anteriores. Las plazas vacantes se ocupaban de dos modos diferentes: uno era incorporando a la población civil registrada en los listados, donde se asentaban los nombres de los civiles que eran candidatos a ocupar una plaza; de esta labor miliciana se eximió a las personas que presentaban algún impedimento físico. El cirujano militar era quien evaluaba y avalaba dicha inconveniencia.[54] La otra se realizaba por medio del sistema escalafonario, dado que ascendía escalonadamente en la cadena de mando, hasta llegar como máximo al grado de capitán.

Los lugares de donde procedían los reclutas estaban bien delimitados. Se tratabas de los siguientes: de las Compañías 1ª y 2ª eran personas de la ciudad de Campeche y sus barrios; de la 3ª, de los pueblos de Seybaplaya, Seybaplaya Cabecera, Xkeulil y Champotón; de la 4ª provenían de los pueblos de Hool, Sihochac, Haciendas de Sullucac [sic] y Hobomo; de la 5ª, de los pueblos Pocyaxum y Hampolol; de la 6ª, de Tenabo, Hecelchacán y Pomuch; de la 7ª, de lugares como Calkiní, Becal y Halachó; y para la 8ª solo de Maxcanú.[55] Tal

50 AGS, SGU, LEG, 7299, 4.
51 AGS, SGU, LEG, 7299, 4.
52 Rodríguez, 2015, p. 177.
53 AGN, Indiferente Virreinal, Indiferente de Guerra, Caja 4998, Exp. 43, 1805-1806.
54 AGEY, Fondo Colonial, Ramo Militar, Vol. 2, Exp. 20.
55 AGS, SGU, Leg. 7299, 9.

información indica que a lo largo del territorio de Yucatán existió población de descendencia negra inserta, mezclada y en convivencia en los poblados indios. Por lo tanto, en algunas zonas el negro y sus descendencias solo conocían al maya como idioma.[56]

Ahora bien, formar parte de las milicias de pardos trajo consigo una serie de beneficios para sus miembros, como portar arma de fuego, uso constante de uniforme, pero sobre todo acceder a los fueros militar, civil y criminal. El fuero "era una inmunidad legal ante ciertos juicios, como los procedimientos en los tribunales judiciales y en contra de los deudores. En todas las colonias, previo a la década de 1760, solo los oficiales gozaban de fuero, y a mayor rango militar más amplio el fuero".[57] En el Reglamento de 1778 se delineó de qué manera los milicianos pardos podían acceder a dicho beneficio, lo cual no fue bien recibido por la elite española de Yucatán, ya que tradicionalmente este sector se opuso a que los reclutas pardos accedieran a tal privilegio.[58]

Asimismo, ser parte del sistema defensivo representaba una movilidad social importante; el caso más conocido, para los descendientes de negros, fue el de Eugenio de Acosta, quien, en las últimas décadas del siglo XVII, "pasó de ser esclavo del capitán Joseph de Acosta a ser capitán de una milicia parda en Campeche, un arriero (muletero) independiente y libre dueño de un tren de 28 mulas, e incluso dueño de su propio esclavo".[59]

Por lo tanto, el beneficio social al pertenecer a las Compañías de Pardos fue muy atractivo, situación que lleva a pensar que los descendientes de africanos no fueron los únicos en tratar de acceder a ser miembros de las milicias pardas, también aquellos sectores sociales excluidos del reglamento de 1778, tales como los indios y demás castas se "pardeaban"[60] para incorporarse a estos grupos milicianos. Hacerse pasar como integrante de una casta a la que no se pertenecía no tuvo que presentar mayor problema, ante la falta de un estricto control sobre los registros poblacionales. Al revisar las descripciones realizadas en las hojas de filiación de las milicias y los pases de revista se reitera que la población transitó de una casta a otra sin problema alguno.[61]

56 Granado, 1946, p. 28.
57 Restall, 2020, p. 248.
58 Restall, 2020, p. 248.
59 Restall, 2020, p. 248.
60 Campos, 2005, p. 24. Por ejemplo, en 1766 el gobernador Zayas mencionaba que en la milicia había muchos indios hidalgos, Rubio, 1975, p. 28.
61 Rodríguez, 2018, pp. 127-145.

La mayoría de los integrantes de las milicias de pardos era gente dedicada a trabajar la tierra, siguiéndole los oficios como zapateros, herreros, sastres y carpinteros, entre otros.[62] La agricultura continuó siendo la base del sustento económico; por ello, dentro del *Reglamento para las Milicias de Infantería de la Provincia de Yucatán y Campeche* se tuvo especial cuidado de no distraer de sus labores agrícolas a los milicianos al momento de ejecutar los Ejercicios recomendando que estos no se hicieren "[…] en los tiempos de preparación de milpas, siembra, desyerba y colección del fruto […]".[63] Cabe resaltar que ninguno de los milicianos ubicados en Campeche reflejó dedicarse a alguna tarea que estuviera ligada a las actividades portuarias o marítimas, tales como armadores de barcos, marinos o pescadores, entre otros, como si se procurara que los integrantes de las milicias fueran gente de labores terrestres.

No obstante, aunque no en su papel de milicias por mar, también es acusada la presencia de afrodescendientes en las embarcaciones salidas de Campeche para la defensa. El ejemplo se obtiene en el afrodescendiente libre Manuel Jara, nacido en ese puerto, casado y con dos hijos, quien fue capturado presuntamente en una embarcación que iba en busca de sal, aunque es más probable que haya sido en una corsaria. Fue aprendido por los ingleses enemigos para posteriormente llevarlo a Nueva York y vendido como esclavo.[64]

Ahora bien, volviendo a Campeche, los perfiles de los reclutas, al integrar los cuerpos defensivos, no era azaroso ni novedoso para la época. A pesar de que en el Reglamento para las Milicias de Campeche no existió un perfil determinado, respecto al oficio de los reclutas, quienes enrolaron a las personas debieron tener un conocimiento amplio de la literatura militar de la época; por ejemplo, en *El arte de la Guerra*, de Nicolás Maquiavelo, al referirse a las tropas de tierra, se señala que la gente familiarizada con el trabajo de campo era provechosa para integrar el ejército, así como también recomendaba reclutar herreros, carpinteros, herradores y zapateros, debido a que dichos oficios podrían servir para ocuparse en muchas cosas y con ello se sacaría doble provecho de los reclutas.[65]

La distribución de los grupos de defensa, en el territorio, no fue casual, se hizo de acuerdo a las necesidades particulares de Campeche,[66] con el objeti-

62 AGS, SGU, Leg. 7299, 4.
63 AGN, Impresos Oficiales, vol. 49, p. 21.
64 Peña, 2024, pp. 29-37.
65 Maquiavelo, 2011, p. 28.
66 AGS, SGU, Leg. 7299, 9, 3 Recto.

vo de tratar de proteger la ciudad portuaria en caso de un embate marítimo o de un levantamiento proveniente del interior del territorio. Sin embargo, la ubicación de las diferentes compañías se hizo con una clara influencia de la literatura militar, de las estrategias y tácticas de la época; por ejemplo: las Compañías 1ª y 2ª se ubicaron en el puerto de Campeche, dejando una fuerza permanente en el lugar, mientras que la 3ª en Seybaplaya, la 4ª en Hool, la 5ª en Pocyaxum y la 6ª en Tenabo; las cuatro últimas conformaron una columna o cuadro de ataque "compuesta de sus cuatro escuadrones, los cuales para atacar sucesivamente, se pondrán a distancia dupla de su frente; de suerte que el primer escuadrón, habiendo sido rechazado, sea seguido inmediatamente del segundo […]".[67]

Por lo regular, en este tipo de formación de cuadro se dejaba en la parte interior a los mandos o banderas.[68] Dichas tácticas de guerra se retomaron y se aplicaron en el sistema distributivo de las compañías, en el territorio de la península yucateca, por lo que dicho cuadro defensivo trató de proteger, no un mando o bandera, sino a la ciudad de Campeche; en lo que respecta a las Compañías Pardas 7ª y 8ª, así como las Compañías Blancas 4ª, 6ª, 7ª y 8ª fueron acomodadas de acuerdo a un sistema similar utilizado en batalla llamado "columna de ataque desplegada en línea",[69] el cual consistió en una distribución contigua y ordenada, que para el caso de las tropas se realizó a lo largo del Camino Real que conectó con Mérida.

Guarniciones a pie de alerta

Posterior a 1778, fecha en que quedaron estructuradas las milicias de acuerdo al *Reglamento para las Milicias de Infantería de la Provincia de Yucatán y Campeche*, el puerto campechano contó con una fuerza terrestre de 2,187 reclutas, entre el Ejército regular y las milicias.[70] En conjunción con ello, la ciudad ya se encontraba prácticamente fortificada;[71] por otro lado, para aquellos años los ataques de ingleses y franceses se enfocaron en otras áreas de la península

67 Reglamento, 1825, p. 466.
68 Guerra, 1995, p. 113.
69 Guerra, 1995, p. 113.
70 Rodríguez, 2015, pp. 175-176.
71 Victoria, 2007, p. 57; Justo et al, 2011, p. 93.

de Yucatán,[72] por lo que se entiende que, al contar con un sistema defensivo robustecido en Campeche y con prácticamente el cese de hostilidades en el puerto, se redirigieran las Compañías de Milicias Pardas hacia los otros sectores del virreinato donde se requiriera de ellas. Esto con el debido cuidado de no descuidar el puerto de Campeche; por ello no es extraño encontrar a estos reclutas en Veracruz, Oaxaca, Puebla o la Ciudad de México participando contra el ejército insurgente.[73]

Dentro de la península de Yucatán contar con un número amplio de miembros del ejército implicó un gran gasto, debido a que su manutención era costosa y excesiva, lo cual representó un importante problema. Este inconveniente tuvo que ver con que para la segunda mitad del siglo XVIII, la península comenzó a tener una hacienda deficiente, por lo que la administración intentó implementar una serie de cambios, tales como el aumento de tributos,[74] que solo resolvieron el conflicto por un corto plazo. Dentro de la reconfiguración borbónica defensiva se consideró dotar de financiamiento a los ejércitos, apoyándose en los estancos. Para el caso de Yucatán, el dinero del estanco de aguardiente se dirigió para financiar los costes castrenses; sin embargo, este proyecto únicamente funcionó por poco tiempo, de 1777 a 1789.[75] Por lo tanto, la península comenzó a recibir apoyo económico de diferentes ramos, lo que creó con ello una dependencia financiera que demandó cada vez más dinero para solventar los gastos militares, los cuales crecieron aceleradamente.[76] La insolvencia económica de la península de Yucatán creció al paso del tiempo, más aún cuando los indios dejaron de dar tributo hacia el año de 1810, y por la falta de comunicación entre la península yucateca y el centro de la Nueva España, a consecuencia de los movimientos de insurgencia.[77] Por tal motivo, la administración virreinal ya no logró mantener todas las obligaciones de las tropas.

Hacia la última década del siglo XVIII, la península yucateca fue considerada dentro del plan de reforma al sistema militar propuesto por el virrey Conde de Revillagigedo, quien pretendió que el nuevo orden fuera más práctico y económico para la Hacienda Real. Al momento de evaluar el sistema de

72 Justo et al, 2011, p. 93.
73 Rodríguez, 2015, pp. 226-227.
74 Quezada y Moreno, 2005, p. 311.
75 González, 2022, p. 6.
76 Quezada y Moreno, 2005, pp. 308-317.
77 Ferrer, 2004, p. 355.

milicias yucateco el virrey dijo: "Me consta que es mui mala la Gente del Batallón de Campeche porque la Matrícula de Marina elige a los mejores hombres […]",[78] y además expresó: "[…] pues siendo, como lo son, ciertamente inútiles las milicias de este Reyno, no hay motivo para persuadirse que las de Yucatán sean de mejor condición".[79] Sin embargo, respecto a las milicias pardas su opinión fue favorable, pues señaló: "y he visto recomendada la utilidad de las [milicias] de Pardos",[80] por lo que, al momento de realizar la reestructuración del ejército, las milicias de pardos de Campeche y Mérida quedaron intactas, tal cual se proyectaron en el reglamento de 1778.[81]

Años después, se intentó nuevamente modificar el proceder y la estructura de los cuerpos de milicias. Hacia 1819, a causa de la insolvencia económica, el gobernador Miguel de Castro y Araoz pretendió retirar a las compañías de pardos que se encontraban en guarnición en la plaza de Campeche, por no contar con el dinero suficiente para pagar los sueldos de los soldados;[82] un año después, ya de nuevo en vigencia la Constitución de Cádiz, se retomó la discusión de crear una Milicia Nacional, la que se contempló dentro de la Carta Gaditana en 1812,[83] y en la 8ª sesión de la Diputación Provincial, realizada el 12 de Junio de 1820.[84] Por su parte, José Matías Quintana propuso unificar, en las Milicias Nacionales, a los batallones de voluntarios blancos y pardos tiradores. Por lo tanto, a Campeche se mandaron los lineamientos[85] acerca de cómo debían reestructurarse dichos cuerpos defensivos.[86] Sin embargo, en ambos casos no surtieron efecto los cambios, dado que los pardos continuaron conformados hasta el 1º de diciembre de 1822, de acuerdo al reglamento de 1778, fecha en que dejaron de funcionar las milicias bajo la denominación de pardos.[87] Esto ocurrió debido al triunfo de la Independencia, y a que en Mérida, entre autoridades civiles, militares y eclesiásticas se firmó, el 15 de

78 AGS, Secretaría del Despacho de Guerra, SGU, LEG 6985, Exp. 11.
79 AGS, Secretaría del Despacho de Guerra, SGU, LEG 6985, Exp. 11.
80 AGS, Secretaría del Despacho de Guerra, SGU, LEG 6985, Exp. 11.
81 Rodríguez, 2015, pp. 232-234; Rodríguez, 2018, p. 138.
82 AGN, Indiferente Virreinal, Real Caja, Caja 6261, Expediente 10, 71 Fs.
83 Chust y Serrano, 2007, p. 92.
84 Diputación, 2006, p. 343.
85 BVY/FR XI-1819-007. En *Biblioteca Virtual de Yucatán*. Documento en línea: http://acervo.bibliotecavirtualdeyucatan.com.mx/janium-bin/janium_zui.pl?fn=4653&jzd=/janium/AP/XI-1819.0007/d.jzd, última consulta 14-05-23.
86 Rodríguez, 2015, p. 239.
87 AGN, Indiferente Virreinal, Indiferente de Guerra, Caja 2251, Exp. 09.

septiembre de 1821, la aceptación de esta.[88] Los nuevos cuerpos continuaron cumpliendo sus funciones de defensa, solo que en Compañías denominadas de Tiradores. A los reclutas se les dio la oportunidad de pasar a dichos cuerpos a realizar "el juramento de Yndependencia conforme al soberano decreto del Congreso Constituyente Mexicano, de 21 de marzo de 1822".[89]

Cabe señalar que Yucatán fue el lugar novohispano que concentró el mayor número de milicias novohispanas con la clasificación de pardos o morenos,[90] lo que mostraba con ello la importancia de la presencia, en la península yucateca, de la población afrodescendiente en la cultura, en el acontecer cotidiano y en el sistema miliciano. Por lo tanto, llegó a representar el 46% de la fuerza defensiva del puerto de Campeche y en algunos pueblos fue la única representación marcial existente.

Conclusiones

Desde las primeras conformaciones de milicias de mulatos y pardos en el puerto de Campeche a principios del siglo XVII, estos obtuvieron la confianza de la administración española de organizarse y armarse con un fin defensivo. Al paso del tiempo, estos grupos lograron tal credibilidad que se les permitió el uso de armas de fuego, incluso se prefirió organizar a este sector en lugar de a los indios flecheros.

Los integrantes de las compañías de afrodescendientes fueron en considerable aumento, pues durante el siglo XVII pasaron de ser un grupo no mayor a 40 personas a 164 hacia las últimas décadas de dicha centuria. Mientras que para el siglo siguiente se contabilizaron: 190 pardos en 1712, 238 para el año 1736, y con el reglamento de 1778 llegaron a ser un total de 680 pardos libres, superando en número a los otros cuerpos defensivos organizados con otros sectores poblacionales, situación que se mantuvo hasta el término del virreinato.

El costo de las compañías de mulatos y pardos, ante la administración española, era mínimo en comparación con los excesivos gastos que les generaba

88 Ferrer, 2004, pp. 377-378.

89 AGN, Indiferente Virreinal, Indiferente de Guerra, Caja 2251, Exp. 10, 4 Fs. AGN, Indiferente Virreinal, Indiferente de Guerra, Caja 2251, Exp. 10. AGN, Indiferente Virreinal, Indiferente de Guerra, Caja 2251, Exp. 14.

90 Bock, 2013, p. 12.

mantener al ejército real y a las compañías de milicias blancas, al permanecer en constantes conflictos con sus adversarios. Por otro lado, para el sector afrodescendiente pertenecer al sistema defensivo de milicias representó una oportunidad importante de escalar socialmente y acceder a ciertos beneficios, los cuales difícilmente hubiera adquirido al estar fuera de las compañías defensivas.

El reglamento de 1778, con el que se diseñaron las compañías de Tiradores Pardos Libres de Yucatán y Campeche, tuvo una gran influencia de la literatura militar de la época, además de incorporar las particularidades del territorio de la península de Yucatán, diseñando una fuerza defensiva acorde a las necesidades locales y ocupando a la población habitante en el territorio. A pesar de que en los reglamentos de Cuba de 1769, y el de Yucatán y Campeche de 1778 se contempló a la población afrodescendiente, no cabe duda de que su trayectoria y lealtad les dieron un lugar preponderante dentro de las fuerzas defensivas de la península yucateca.

La funcionalidad y lealtad de los milicianos pardos, pese a la insolvencia económica suscitada en la región y a las condiciones precarias económicas en que se mantuvo al sistema defensivo de Yucatán y Campeche, puede corroborarse al ver que fueron empleados en las defensas, en diferentes regiones novohispanas y no exclusivamente en el territorio yucateco. Asimismo, sus actividades y responsabilidades llegaron a equipararse con las del ejército realista, pese a no recibir las mismas retribuciones económicas.

A pesar de la desaparición del virreinato, con la aceptación de la Independencia en 1821, las actividades defensivas que realizaban las milicias de pardos de Campeche y Yucatán continuaron ejecutándose por un tiempo, al integrarse a los nuevos ejércitos y ser agrupados en las Compañías de Tiradores.

Archivos

AGEY. Archivo General del estado de Yucatán.
AGI. Archivo General de Indias.
AGN. Archivo General de la Nación.
AGS. Archivo General de Simancas.
BVY. Biblioteca Virtual de Yucatán.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, G. (1972). *La población negra de México*, Fondo de Cultura Económica, México.

Albi, J. (1987). *La defensa de las Indias (1764-1799)*, Instituto de Cooperación Iberoamericano.

Antochiw, M. (2006). *Milicias de Yucatán (Siglos XVI y XVII) y la Unión de Armas de 1712*, CONACULTA, Centro INAH Campeche, Gobierno del Estado de Campeche, Instituto de Cultura de Campeche, Universidad Autónoma de Campeche.

Antochiw, M. y Alonso Cabrera, R. (2010). *Los Uniformes militares del periodo virreinal, Nueva España y Gobernación de Yucatán*, Gobierno del Estado de Campeche.

Archer, Christon I. (1983). *El ejército en el México borbónico 1760-1810*. Fondo de Cultura Económica de México.

Balduque Marcos, L. M. (2002). El Ejército de Carlos III: extracción social, origen geográfico y formas de vida de los Oficiales de S.M. [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia].

Campos García, M. (2005). *Castas, Feligresía y ciudadanía en Yucatán. Los afromestizos bajo el régimen constitucional español, 1750-1822*, CONACYT, Universidad Autónoma de Yucatán.

Chust, M. y Serrano Ortega, J. A. (2007). Milicia y Revolución liberal en España y México. En *Las armas de la nación. Independencia y ciudadanía en Hispanoamérica (1750-1850)*, Editorial Iberoamericana.

Conover Blancas, C. (2023). Al servicio del rey. Mayas en la Infantería de la provincia novohispana de Yucatán durante la segunda mitad del siglo XVIII, pp. 225-293. En: R. Güreca Durán (Coord.), *Milicias indígenas en América Hispana*, Miguel García, editor, Universidad Autónoma de México/ San Antonio, Texas.

Cruz Barney, O. (2006). Las milicias en la Nueva España. La obra del Segundo Conde de Revillagigedo (1789-1794). *Estudios de Historia Novohispana*. 34, 73-116.

Farriss, N. (1992). *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Alianza Editorial.

Ferrer Muñoz, M. (2004). "La coyuntura de Independencia en Yucatán, 1810-1821". En A. C. Ibarra (Coord.). *La independencia en el sur de México* (pp. 343-394),UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas.

García Bernal, M. C. (2005). *Economía, política y sociedad en el Yucatán colonial*, Universidad Autónoma de Yucatán.

García de León, A. (2004). *Vientos bucaneros. Piratas, corsarios y filibusteros en el Golfo de México*, Editorial ERA.

González Mireles, G. (2022). La confrontación por la abolición del estanco de aguardiente en Yucatán, 1781. *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, (114), 1-30. doi: https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i114.1954

Granado y Baeza, B. J. (1946). *Informe del cura de Yaxcabá, Yacatán, 1813 (costumbres, hechicería, etc.)*, Biblioteca Aportaciones Históricas. Vargas Rea.

Guerra, F.-X. (1995). *Revoluciones Hispánicas. Independencias americanas y liberalismo español*. Editorial Complutense.

Güreca Durán, R. (Coord.). (2023). *Milicias indígenas en América Hispana*. Miguel García editor, Universidad Autónoma de México.

Justo Sierra, C., Gantús Inurreta, F. y Villanueva, L. (2011). *Historia Breve de Campeche*, 2ª ed., El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica de México.

Leal Sosa, J. (2003). *La plaza como eje rector de la vida en Campeche*, CONACULTA, INAH, México.

López Zea, L. D. (2001). *Piratas del Caribe y mar del sur en el siglo XVI (1497-1603)*.[Tesis de Maestría, UNAM]. https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/3851

Maquiavelo, N. (2011). *El arte de la guerra*, Ediciones Leyenda.

Marchena Fernández, J. (1992). *Ejércitos y milicias en el mundo colonial americano*. Editorial Mapfre.

Molina Solís, J. F. (1913). *Historia de Yucatán durante la dominación Española*, III Tomos, Imprenta de la Lotería del Estado.

Patch, R. W. (2003). La rebelión de Jacinto Canek en Yucatán: una nueva interpretación. *Desacatos*, (13), 46-59. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1607-050X2003000300004&script=sci_abstract&tlng=es

Parcero Torre, C. M. (1998). *La pérdida de la Habana y las reformas borbónicas en Cuba (1760-1773)*, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura.

Peña Núñez, B. C. (2024). *Manuel Jala. Un afrocampechano ataca la esclavitud en la Boston colonial*. Academia Colombiana de la Historia.

Piña Chan, R. (1977). *Campeche durante el periodo colonial*, INAH, SEP.

Quezada, S. y Moreno Acevedo, E. (2005). Del déficit a la insolvencia. Finanzas y real hacienda en Yucatán, 1760-1816. *Estudios Mexicanos*, 21(2), 307-331. http://www.jstor.org/discover/10.1525/msem.2005.21.2.307?uid=3738664&uid=2&uid=4&sid=21105928867753

Quintana, J. M. (1813). *Clamores, de la fidelidad americana contra la opresión o fragmento para la historia futura. Finaliza, suplemento al Clamor Núm. 7*. Impreso en la oficina P. y L. de Don José Francisco Bates, Mérida, lunes 27 de diciembre, Tomo 1º. http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/6/2626/15.pdf

Reglamento para el Ejército y maniobras de la Caballería, de Orden Superior. (1825). Madrid en la Imprenta Real.

Restall, M. (2020). *Entre mayas, españoles y africanos en el Yucatán Colonial*, Fondo de Cultura Económica de México.

Rocher Salas, A. (2010). *La disputa por las almas. Las órdenes religiosas en Campeche, siglo XVIII*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Rodríguez Galicia, O. (2015). B*astiones de ébano. Milicias regladas de tiradores pardos libres en Campeche (1778-1822)* [Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México].https://repositorio.unam.mx/contenidos/ficha/bastiones-de-ebano-milicias-regladas-de-tiradores-pardos-libres-en-campeche-1778-1822-86643?c=4MP01d&d=false&q=*:*&i=1&v=1&t=search_0&as=0

Rodríguez Galicia, O. (2018). "Pardos en Campeche. Su inserción social y militar durante la época de las Reformas borbónicas". En J. M. Serna Moreno e I. Ugalde Quintana (coords.). *Afrodescendientes en México y nuestra América* (pp. 127-145). Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México.

Rubio Mañé, I. (1939). *Discurso sobre la constitución de las provincias de Yucatán y Campeche*. Compañía Tipográfica Yucateca.

Rubio Mañé, I. (1975). *Noticias históricas de Yucatán*. Cuaderno Núm. 1. Libros de México.

Sarmiento Bernuza, D. R. (2012). *La construcción y los inicios de la institucionalización de la identidad campechana en el siglo XIX*. [Tesis de Maestría. Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social]. http://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/786

Urdapilleta Caamal, I. (2014). Más allá de las murallas: el sistema defensivo de Campeche durante el régimen de los Austrias. *Indiana*, (31), pp. 219-244.

Vaught Peña, J. D. (2007). *Piraterías en la Nueva España*. Gobierno del Estado de Campeche y BANORTE.

Victoria Ojeda, J. (2024). Un acercamiento a la introducción de esclavizados a Campeche a través del Asiento de Negros de Inglaterra (1713-1739). *Península*, 19(1), 33-63.

Victoria Ojeda, J. (2007). *Piratas en Yucatán*, Editorial Área Maya.

Vinson III, B. (2000). Los milicianos pardos y la construcción de la raza en el México colonial. *Signos Históricos*, 2(4), 87-106.

Zuleta, M. C., Lima, R., López González, G. y Jaúregui, L. (2006). *La Diputación Provincial de Yucatán; Actas de sesiones, 1813-1814, 1820-1821*. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

LISTA DE COLABORADORES

• **Jorge Victoria Ojeda**
Unidad de Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones Regionales "Dr. Hideyo Noguchi", Universidad Autónoma de Yucatán.

• **Pilar Zabala Aguirre**
Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán.

• **Víctor Hugo Medina Suárez**
Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán.

• **Marlene Falla Carrillo**
Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Yucatán.

• **Carlos R. Gutiérrez Peraza**
Posdoctorante en el Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

• **Óscar Rodríguez Galicia**
Doctorante, Universidad Nacional Autónoma de México.

Africanos y afrodescendientes.
Miradas a su presencia en la historia del puerto de Campeche
editado bajo el sello de Ediciones de la Calle 70,
se terminó de imprimir en el mes de noviembre en los
talleres de Delynar, ubicados en Campesinos 223-E,
Col. Granjas Esmeralda, Ciudad de México.
El tiraje consta de 500 ejemplares

Durante los siglos XVI al XIX el continente americano recibió millones de personas africanas esclavizadas que diversas naciones europeas trasladaron hacia sus colonias en el Caribe y tierra continental. La cantidad de personas que arribaron de manera forzada cambió la demografía y la sociología de las Américas, al grado de superar por cuatro la cantidad de inmigrantes europeos en 1820. Según las estimaciones de *The Trans-Atlantic Slave Trade: A Database*, unos 12 332 000 africanos fueron embarcados rumbo a las Indias americanas, pero después del viaje y la baja por muertes a bordo se estima que llegaron unos 10 millones y medio.

La villa de San Francisco de Campeche, fundada en 1540, en la costa del Golfo de México, en el occidente de la Península de Yucatán, también contó con la presencia de africanos y afrodescendientes, esclavizados y libres. Desde sus inicios ese puerto, el más importante punto de comercio de la provincia, quedó integrado a un circuito de relaciones con el resto del Caribe insular y continental, perdurando durante centurias, lo que facilitó el arribo de gente de ascendencia africana procedente de diversas latitudes. Como muestra de su presencia numérica, para 1766 el gobernador señaló de Campeche "Que era la población que más negros y mulatos tenía en la provincia".

Calle 70

ISBN 978-607-699-134-3