



GOBIERNO DE
MÉXICO

Foto: Jorge Victoria Ojeda

glifos

Revista trimestral del Centro INAH Campeche

Año 8

Número 31

Marzo 2022



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



INAH

   
gob.mx/cultura/inah

DIRECTORIO

Secretaria de Cultura

Alejandra Frausto Guerrero

**Director General del Instituto Nacional
de Antropología e Historia**

Diego Prieto Hernández

Coordinador Nacional de Centros INAH

René Alvarado López

Consejo editorial

Luis Fernando Álvarez Aguilar

Iván Urdapilleta Caamal

Ana Patricia Figueroa Balam

Verenice Ramírez Rosado

Coordinación editorial

Verenice Ramírez Rosado

Marilyn Domínguez Turriza

Marco Antonio Salazar Gómez

Carolina Cervera Rosado

Antonio Benavides Castillo

Diseño Editorial

Gabriela Margarita Ceballos Jaramillo

Coordinadora Nacional de Difusión

Beatriz Quintanar Hinojosa

Directora del Centro INAH Campeche

Adriana Velázquez Morlet

Glifos, año 8, No. 31, Marzo 2022, es una publicación trimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, Colonia Roma, C.P. 06700, Delegación Cuauhtémoc, Ciudad de México, www.inah.gob.mx, revista.glifos@inah.gob.mx Editor responsable: Adriana Velázquez Morlet. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No.: 04-2013-092013430700-203., ISSN: 2007-9451, ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la última actualización de este Número, Centro INAH Campeche, Gabriela Margarita Ceballos Jaramillo, Calle 59 #36 entre 14 y 16 col. Centro Histórico, C.P. 24000, Campeche, Campeche, fecha de última modificación, 28 de marzo de 2022. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto Nacional de Antropología e Historia.



ÍNDICE

- 4 **Editorial**
- 6 **Santuarios y oratorios prehispánicos miniatura**
en la Costa Oriental de la península de Yucatán
Adriana Velázquez Morlet
Per E. Cornell
- 16 **Oratorios privados en las haciendas de Campeche**
en 1790
Víctor Hugo Medina Suárez
- 24 **Evolución arquitectónica de los oratorios en la**
península de Yucatán, del siglo XVI al XXI
Raúl Rivero Canto
- 34 **La iglesia del Santo Nombre de Jesús** para
africanos y sus descendientes en Campeche y Mérida
Jorge Victoria Ojeda

EDITORIAL

Estimados lectores: les presentamos la edición N. 31 de la revista electrónica GLIFOS del Centro INAH Campeche, que en esta ocasión está dedicada a los oratorios de la península de Yucatán, entendiéndose estos espacios como sitios dedicados al culto y la oración. Se construyeron desde la época prehispánica y en especial en las haciendas en el siglo XVIII en el auge del “oro verde”, en los ámbitos domésticos y privados, presentando diferentes dimensiones y estilos arquitectónicos.

En estos lugares, hombres y mujeres depositaron su fe y esperanza en Dios y en las diferentes representaciones e imágenes sacras de santos y vírgenes que formaron parte de sus altares, conservándose algunos de ellos hasta nuestros días.

El primer artículo se titula: Santuarios y oratorios prehispánicos miniatura en la Costa Oriental de la península de Yucatán, en donde Adriana Velázquez Morlet y Per E. Cornell relatan la importancia de la existencia de estos sitios costeros, relacionados principalmente con las actividades comerciales de los antiguos mayas en sus recorridos marítimos que contemplaban distintos puntos de embarque en la costa peninsular.

En segundo plano Víctor Hugo Medina Suárez nos presenta los Oratorios privados en las haciendas de Campeche en 1790, un acercamiento a los oratorios de las haciendas en la jurisdicción de antigua parroquia de Campeche, justo cuando estos espacios productivos eran símbolo de poder y riqueza, sin dejar de lado las necesidades espirituales de sus pobladores, aunque sus prácticas religiosas no fueran siempre supervisadas por el clero.

A continuación, Raúl Rivero Canto nos ofrece: Evolución arquitectónica de los oratorios en la península de Yucatán, del siglo XVI al XXI, en donde precisamente habla de los diferentes tipos de oratorios en la región, de sus materiales constructivos y dimensiones, y de cómo se convirtieron en extensiones de las parroquias para fines pastorales y sacramentales, operados por concepcionistas, juaninos, jesuitas y por otras órdenes religiosas, dejando entrever lo importancia que revistieron y que hoy sigue vigente, incluso en nuevos espacios como los que existen en el parque Xcaret y en algunos hoteles de la Riviera Maya.

Para concluir esta entrega, Jorge Victoria Ojeda relata en: La iglesia del Santo Nombre de Jesús para africanos y sus descendientes en Campeche y Mérida, algunos datos sobre estos espacios de religiosidad que fueron durante la época colonial concurridos por los grupos de ascendencia africana (negros, mulatos, morenos y pardos). Estos sitios brevemente descritos por el autor, fueron no sólo los encargados de suministrar los sacramentos a estos pobladores, sino también las últimas moradas de algunos de ellos, cuyos restos fueron localizados en sus atrios, por medio de trabajos arqueológicos.

Esperamos que este viaje del pasado al presente, sea de su grado y deje en claro el papel que los oratorios han tenido en los habitantes del sur de México.

Consejo Editorial

Santuarios y oratorios prehispánicos miniatura

en la Costa Oriental de la península de Yucatán

Adriana Velázquez Morlet

Per E. Cornell

La idea tradicional de la sociedad maya postclásica en la península de Yucatán describe a un conjunto de comunidades que repoblaron el litoral de la Costa Oriental a partir del año 900 d.C., esencialmente para participar en un creciente sistema de intercambios comerciales a mediana y larga distancia, y para poblar algunos centros de peregrinaje, particularmente en la isla de Cozumel (Freidel, 1975; Patel, 2016). En esta línea argumental, el repoblamiento tardío de esta región estaría vinculado a una serie de migraciones iniciadas en el siglo. X, con la mítica llegada de los putunes, los itzáes (o itzaj) y/o los toltecas a Chichén Itzá, desde donde habrían fomentado la creación de pequeños puertos de intercambio en la Costa Oriental, particularmente en Cozumel (Thompson, 1970:3; Martos, 2002: 32).

Estos “extranjeros” también habrían sido los responsables de la llegada de los nuevos conceptos arquitectónicos y las nuevas imágenes “mexicanizadas” o “internacionales”, que algunos han querido ver en este enorme sitio, así como en las pinturas murales de Tulum y otras comunidades de la costa oriental de Quintana Roo (Robertson, 1970; Pérez de Heredia et al, 2021). Es hasta cierto punto sorprendente, que aún en tiempos muy recientes, se publiquen visiones del Posclásico fundamentadas en viejos conceptos que incluyen un examen superficial de las fuentes coloniales, que desechan la información arqueológica y continúan entendiendo al período únicamente como resultado de las migraciones, influencias y presencia comercial del centro de México, tal como se le entendía hace cincuenta años (Escalante, 2010), por lo que por mucho tiempo se ha visualizado a la Costa Oriental del Posclásico Tardío en términos de una sociedad esencialmente dependiente de un sistema comercial costero (Andrews, 1990, 1998; Attolini, 2009).

El tema del intercambio comercial como motor económico de la sociedad maya posclásica ha sido popular y frecuente en la bibliografía, aunque empíricamente está poco desarrollado. Con frecuencia se presentan mapas de distribución de bienes, tanto perecederos como imperecederos que formaron parte de este





Conjunto de templos miniatura asociados al Templo del Dios del Viento. Tulum, Quintana Roo. Foto: INAH.

sistema, pero a pesar de ello, existen pocos intentos de estudios arqueológicos exhaustivos para sostener estos mapas.

En la bibliografía arqueológica, el concepto de una sociedad maya de mercaderes ha sido desarrollado de dos maneras. Una corriente se basa principalmente en el modelo de una economía redistributiva descrito por Polanyi (1975), que requiere de un lugar central acompañado de una jerarquía y una forma de integración económica de tipo cacicazgo o jefatura (chiefdom). En su trabajo clásico, Puertos de intercambio en Mesoamérica prehispánica, Anne Chapman (1959) retomó el concepto de “puerto de intercambio” definido por Polanyi, para describir el tráfico de bienes a larga distancia en Mesoamérica, una idea que años más tarde fue retomada por Sabloff y Rathje (1975: 7) para crear su “modelo homeostático de centros comerciales” para la isla de Cozumel, en donde esta isla es entendida como un centro sin productos locales exportables, pero que atraía una importante cantidad de personas debido a la existencia de un santuario-oráculo dedicado a la diosa Ixchel, que generaba un importante flujo de peregrinos procedente de diversas regiones, que habrían dado una “fluidez cultural” a la localidad y que habría funcionado como uno de los componentes de la estructura interna del centro comercial.

La existencia de numerosos santuarios aislados a lo largo de las costas de Cozumel, algunos de ellos de muy pequeñas dimensiones, fue vista por Sabloff y Rathje como evidencia de la configuración de un puerto comercial. La segunda corriente se enfoca en el “comercio” y trabaja directamente con modelos económicos neoclásicos, al postular un grupo de mercaderes surgiendo de forma orgánica y constituyendo la base de toda la economía. Un ejemplo de esta postura es la de Kowalewski, quien sostiene una postura neoclásica pura y escribe que “The Mesoamerican economy, at least in Classic and Postclassic times, operate far more

as a market economy than one based on tribute” (2012: 192). A fin de cuentas, las contribuciones de ambas corrientes tienden a coincidir en sus argumentos centrales.

La idea del comercio como motor de la estructura socioeconómica posclásica maya, también ha sido elaborada dentro del marco de la idea de los sistemas mundiales propuesto originalmente por Immanuel Wallerstein, a pesar de que este autor (1974-1980; Moseley y Wallerstein, 1978) no apoyó la tesis de la existencia de sistemas económicos comerciales mundiales antes del capitalismo. El modelo de Wallerstein se basa en la idea de un centro político (Europa, en su modelo original), el cuál explota al resto del mundo por medio de la expansión de un sistema económico político. Entre los problemas de este modelo, está el hecho de que es unidireccional y no considera la interacción entre el centro y la periferia, sino más bien una especie de integración negativa directa al sistema, sin efectos particulares dados por el resultado de interacciones particulares. Incluso en el marco de explotación masiva, no puede haber relaciones enteramente unidireccionales (Cornell, 2015).

Pese a los problemas que presenta este modelo, algu-



Templo miniatura en la plaza del Templo 8. Muyil, Quintana Roo. Foto: INAH.

nos mesoamericanistas han adaptado el esquema original del sistema mundial para proponer un escenario que enfatiza las interacciones entre centro-periferia y el intercambio. Más allá de los problemas originales con el modelo de Wallerstein, estas aplicaciones a casos mesoamericanos tienen la característica particular de trabajar casi exclusivamente sobre el intercambio de bienes de prestigio a larga distancia, lo cual no es el caso en el modelo de Wallerstein (Blanton y Feinman, 1984; Blanton, Kowalewsky y Feinman, 1992). Se cree que estas propuestas no dan suficiente atención a las características socioeconómicas particulares de las regiones involucradas, que el modelo unidireccional es insostenible, y que un modelo de sistema mundial no es aplicable en casos de intercambio de bienes de prestigio exclusivamente. Por lo tanto, no pueden explicar el desarrollo socioeconómico de la sociedad maya prehispánica del Posclásico. Por su parte, Smith y Bredan (2003) desarrollaron su propio planteamiento de un “sistema mundial” para explicar la economía del Posclásico mesoamericano, en donde los intercambios comerciales,



Templo miniatura adosado a un basamento piramidal. El Meco, Quintana Roo. Foto: INAH.

que incluían tanto mercaderes como medios de pago, no dependían de las instituciones del estado (Berdan y Smith, 2004: 44), pero sí de un equilibrio entre entidades políticas independientes. Con base en esta idea, Mesoamérica es vista como un conjunto de unidades políticas autónomas ligadas a través del comercio y beneficiándose de su gran diversidad ecológica (Smith y Berdan, 2003); desde esta perspectiva, el manejo de los excedentes “comercializados”, habría estado en manos de una clase de elite política (Carrasco, 1978). Este modelo no debe llamarse sistema mundial, para no confundirlo con el modelo de Wallerstein, el cuál es totalmente diferente. Un problema con el modelo de Smith y Bredan es que no contempla de manera suficiente, las grandes diferencias entre varias regiones mesoamericanas, en tanto lo socioeconómico y lo político, lo cual seguramente ejercía un efecto importante en el carácter y el tamaño del intercambio.

Es imposible abordar a detalle cuestiones de intercambio en todas sus formas, sin entrar en una

discusión sobre movilidad e interacción. En las fuentes escritas de la época colonial que abordan la historia prehispánica de Mesoamérica, se aprecian referencias frecuentes a lo que parece haber sido un alto nivel de movilidad, en el período inmediatamente anterior a la llegada de los españoles. Por una parte, se habla de migraciones de una cantidad limitada de personas que dejan un lugar temporalmente o durante períodos prolongados, lo cual, por la frecuencia de su ocurrencia, parecería haber sido un fenómeno relativamente común, en caso que se pueda dar credibilidad a estas fuentes.

También hay referencias frecuentes a flujos mayores de personas que se mueven bajo la dirección de líderes. Aunque muchos de estos movimientos poblacionales parecen caer en el terreno de lo mítico, sin duda, obligan a reflexionarlos como un fenómeno social. Un caso clásico en la bibliografía es el de los chontales, discutido por Scholes y Roys (1948), donde también se observa la presencia de varias lenguas en un lugar, durante el Postclásico tardío. El material arqueológico también indica cierta movilidad compleja, ante todo en recientes estudios sobre materiales óseos humanos que han mostrado la existencia de personas de

diferentes zonas, que terminaron sus vidas lejos de su zona de nacimiento e infancia. Aún estamos lejos de entender las particularidades de estos movimientos, pero sin duda son un factor importante y no se les puede dejar de lado en una discusión general sobre lo socioeconómico.

Elementos constructivos y estilísticos de la arquitectura del Posclásico Tardío maya.

En la Costa Oriental de la península, el desarrollo de una nueva arquitectura que sustituyó los grandes basamentos piramidales del Clásico Temprano y a los espléndidos palacios del Clásico Tardío, incluyó importantes innovaciones tecnológicas y estilísticas que evi-

dencian una nueva conceptualización de los espacios y una nueva respuesta a los procesos de apropiación y adaptación del entorno. Entre estos elementos destacan:

-Basamentos piramidales que sostienen templos, cuya función es fundamentalmente ceremonial, pública y, por tanto, ideológica. Estos basamentos ya no tenían la función funeraria que tuvieron las estructuras de períodos anteriores, pues pareciera que las elites del Posclásico Tardío ya no tenían interés en legitimarse a través del culto a una genealogía divinizada.

-Techos planos a base de morillos de madera y un mortero de alta resistencia, que sustituyó a los techos abovedados del Clásico. Esta nueva forma de techar las habitaciones permitió tener disponible un mayor espacio

Dos templos miniatura asociados a un pequeño basamento. Xcambó, Yucatán. Foto: INAH.





interior, mayor iluminación y mejor circulación de aire fresco.

-Construcciones residenciales (de elite) con vestíbulos columnados, con una habitación al frente y otra atrás, que permitió a sus habitantes tener un espacio “público”, quizás para recibir personas, y uno más “privado” en la parte posterior. Esta diferenciación de espacios dentro de la casa no existe en los proyectos arquitectónicos de períodos anteriores.

-Los dinteles remetidos sobre los vanos de acceso, las molduras en el paramento superior de los edificios, con nichos verticales con frecuencia ornamentados con figuras policromadas de dioses descendentes u otros seres sobrenaturales que, si bien no representan una ventaja para sus habitantes, sí representan un elemento innovador en las

fachadas de los edificios mayas, lo que sin duda es evidencia de un mensaje ideológico renovado.

-Los templos construidos sobre basamentos (en ocasiones pirámides más antiguas), edificios costeros que posiblemente fueron ayudas a la navegación, los santuarios en miniatura, y los templos y muros en el interior de cuevas, son algunos de los nuevos elementos arquitectónicos del Postclásico Tardío, que pueden encontrarse en prácticamente todo el paisaje de la costa de Quintana Roo.

Los santuarios u oratorios en miniatura que pueden encontrarse a lo largo de muchos de los sitios de la Costa Oriental de la península, fueron construidos tanto en contextos de elite como en áreas pe-

Templo miniatura aislado. Punta Laguna, Quintana Roo. Foto: INAH.





Templo miniatura en una cueva. Playa del Carmen, Quintana Roo. Foto: INAH.

riféricas o domésticas; se trata de pequeñas construcciones de una sola crujía, con alturas de entre 1 y 1.50 m, que fueron edificadas con piedras burdamente careadas unidas con un mortero de cal y techumbres de lajas. En ocasiones se construyeron en grupos, como los que se ubican al pie del Templo del Dios del Viento, en Tulum; y en otras, se les encuentra al pie de edificios de la misma época o de edificios en ruinas, como es el caso de la Estructura 8 de Muyil. También son muy comunes en cuevas aisladas o asociadas a contextos habitacionales, tanto urbanos como rurales.

Se ha especulado que estos pequeños adoratorios eran utilizados para colocar ofrendas, sin embargo, las escasas evidencias con las que contamos parecen indicar que principalmente eran empleados para instalar en su interior incensarios efigie del tipo Chen Mul modelado, que son pequeñas estatuillas portátiles de cerámica con un recipiente en la parte posterior, que muestran imágenes de los seres sobrenaturales característicos de la iconografía maya del Posclásico Tardío. Este tipo de piezas también eran depositadas como ofrendas sobre el derrumbe de los arruinados edificios abandonados de las ciudades del Clásico.

Dada la diversidad de contextos en los que pueden encontrarse los templos en miniatura, puede suponerse que eran utilizados tanto para ceremonias públicas y de elite, como para los rituales más personales y domésticos de la población, por lo que se les puede considerar un elemento arquitectónico ritual asociado a diversos grupos socioeconómicos, gracias a la sencillez de su diseño y al fácil acceso a los materiales para su

construcción. Se trata por tanto, de uno de los elementos que más claramente se pueden relacionar con los rituales familiares.

Es evidente que los emplazamientos de arquitectura religiosa, administrativa y residencial del Posclásico muestran arreglos internos diversos y cambiantes, donde es notable la aparición de nuevos modelos urbanos, que incluyen estos pequeños santuarios en miniatura, así como el de estructuras dispuestas a lo largo de una calzada (por ejemplo en Tulum o El Rey), el de palacios y templos dispuestos en pequeños grupos (como en Xcaret o Xamanhá), o el de la típica plaza mesoamericana (El Meco), que a diferencia de periodos anteriores, resulta ser la menos usual. Dentro de estos nuevos arreglos, son escasos los basamentos piramidales, salvo los de Tulum y El Meco, que aprovecharon estructuras más antiguas, y los más modestos de El Rey y San Miguelito. En su lugar, se construyen edificios de una o dos plantas, con extraordinarias decoraciones polícromas con un estilo novedoso, que recuerda a las pinturas de los códices mayas posclásicos, así como de los del Grupo Borgia, por lo que algunos investigadores le han llamado “estilo internacional” (Robertson, 1970).

Maqueta de un templo miniatura con un incensario dentro. Cueva en zona urbana de Cancún, Quintana Roo. Foto: Antonio Reyes.



Otra de las innovaciones arquitectónicas y urbanas del Posclásico Tardío es la revitalización de edificios y espacios antiguos. A diferencia de períodos anteriores, cuando los edificios antiguos usualmente quedaban completamente cubiertos por las nuevas edificaciones, los constructores de la Costa Oriental dieron nueva vida a los basamentos que para esa época seguramente se encontraban en ruinas. Ejemplos de ello son el edificio construido en la cima del Nohochmul de Cobá, así como los levantados al pie del derrumbe de las estructuras principales de Chachoben y Chakanbakán, en el sur de Quintana Roo; en algunas ocasiones, también se construyeron templos en miniatura asociados a edificios abandonados. Con ello, tal pareciera que si bien hay una ruptura en la función de los grandes basamentos antiguos, hay una evidente intención de renovar el valor ideológico de estos espacios. El tema del uso de construcciones y materiales del pasado es interesante y merece más atención futura, quizás a partir de la obra de Derrida (Derrida 1967; Cornell y Larsson, 2015).

El registro arqueológico posclásico de la Costa Oriental obliga a repensar la extensión y la organización socioeconómica y política del sistema de asentamientos de esta región. Futuros estudios deberán buscar formas especiales de integración, y la evidencia de una constante interacción entre las comunidades a niveles muy diversos, así como una enorme capacidad para aprovechar y transformar los recursos disponibles.

No podemos seguir viendo a la Costa Oriental como una sociedad en decadencia, o limitada a un sistema costero comercial; es necesario profundizar en el estudio del volumen y el tipo de bienes producidos, así como en los que se comercializaba a media y larga distancia. Solo un análisis de este tipo nos permitirá acercarnos a las formas socioeconómicas de este período y dar un paso más hacia la comprensión de la vida de esas comunidades. Este análisis debe incluir una revisión de la forma y función de sus construcciones, incluyendo los pequeños santuarios a los que aquí nos hemos referido.

Referencias

Andrews, Anthony P. (1990). The Role of Ports in Maya Civilization. *Vision and Revision in Maya Studies* (F.S. Clancy y P.D. Harrison, eds.), pp. 159-167. University of New Mexico Press. Albuquerque.

- (1998). El comercio marítimo de los mayas del Posclásico. *Revista Arqueología Mexicana*. Núm. 33, pp. 16-23. INAH.

Attolini, Amalia (2009). Intercambio y caminos en el mundo maya prehispánico. *Históricas Digital (Caminos y mercados de México)* (J. Long Towell y A. Attolini, eds.), pp. 51-77. UNAM-INAH. México.

Blanton, Richard E. y Gary Feinman, Gary (1984). "The Mesoamerican World System: A Comparative Perspective," *American Anthropologist*. LXXXVI, 3, Sept.,

673-82.

Blanton, Richard E.; Stephen A. Kowalewski and Gary M. Feinman (1992). "The Mesoamerican World System". Fernand Braudel Center, Research Foundation of State University of New York Vol. 15, No. 3, Comparing World-Systems, pp. 419-426. New York.

Carrasco, Pedro (1978). "La economía del México prehispánico". *Economía política e ideología en el México prehispánico* (P. Carrasco y J. Broda, eds.), Editorial Nueva Imagen. México.

Chapman, Ann M. (1959). *Puertos de intercambios en Mesoamérica prehispánica* (Vol. 3). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Cornell, Per (2015), *Colonial Encounters, Time and Social Innovation. Rethinking Colonialism: Comparative Archaeological Approaches* (Cipolla & Hayes, eds.), pp. 99-120. Florida University Press. Gainesville.

Cornell, Per y Stefan Larsson, (2015). *Towns as Historical Process, Traces and Stratigraphy. Architecture, Archaeology and Contemporary City Planning. Proceedings of the Valencia workshop* (Verdiani y Cornell, eds.). Firenze: Università degli Studi, Dipartimento di Architettura. Lulu, pp. 13-21.

Derrida, Jacques (1967). *De la Grammatologie*. Minuit. Paris.

Escalante Gonzalbo, Pablo (2010). "El Posclásico en Mesoamérica". En: *Nueva historia general de México*, pp. El Colegio de México. México.

Freidel, David A. (1975). "The Ix Chel Shrine and other Temples of Talking Idols". En: *A Study of Changing pre-Columbian Commercial Systems: the 1972-1973 Seasons at Cozumel, Mexico*. (J.A. Sabloff y W.L. Rathje, eds.), pp. 107-113. Cambridge. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Harvard.

Kowalewski, Stephen (2012). *A Theory of the Ancient Mesoamerican Economy. Political Economy and the Prehistoric Economies of Latin America* (Ty Matejowski & Donald C Woods eds.). Bingley: Emerald Books, pp. 187-224.

Martos López, Luis Alberto (2002). *Por las tierras mayas de oriente. Arqueología en el área de CALICA, Quintana Roo*. INAH-CALICA. México.

Moseley, Katherine P., e Immanuel Wallerstein. (1978). "Precapitalist social structures". *Annual Review of Sociology*, pp. 259-290.

Patel, Shankari (2016). "Peregrinaciones a la isla de Cozumel". En: *El papel de la arqueoastronomía en el mundo maya: el caso de la isla de Cozumel*, pp. 149-157. Oficina de la UNESCO en México, Gobierno del Estado de Quintana Roo. México.

Pérez de Heredia, Eduardo, Péter Bíró y Sylviane Boucher (2021). "Maíz y balché. Una revisión de la iconografía de los murales de Tulum." *Estudios de Cultura Maya* 57 (2021): 117-149.

Polanyi, Karl. 1975. *Traders and trade. Ancient civilization and trade*. (J.A. Sabloff and C.C. Lamberg-Karlovsky, eds.) University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 133-154.

Robertson, Donald (1970). "The Tulum murals: The international style of the late post-classic". En: *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanisten Kongresses*. Vol. 2, pp. 77-88. Stuttgart-München. Deutschland.

Sabloff, Jeremy A. y William L. Rathje (1975). *A Study of Changing pre-Columbian Commercial Systems: the 1972-1973 Seasons at Cozumel, Mexico*. Cambridge. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Harvard.

Scholes, France V. y Ralph L. Roys (1948). *The maya chontal indians of Acalan-Tixchel: a contribution to the history and ethnography of the Yucatan Peninsula*. University of Oklahoma Press, Norman.

Smith, Michael y Frances Berdan (2003). *The Postclassic Mesoamerican World*. University of Utah Press. Salt Lake City.

Thompson, J.E.S. (1970). *Maya history and religion* (Vol. 99). University of Oklahoma Press. Norman.

Wallerstein, Immanuel (1974-1980). *The Modern World-System*, Vol. 1-3. Academic Press. New York.



Oratorios privados en las haciendas de Campeche en 1790

Víctor Hugo Medina Suárez

Introducción

Los espacios dedicados al culto, en el ámbito doméstico y privado, han existido en la cultura occidental desde la antigüedad. Basta con nombrar los edículos de las domus romanas en Pompeya, en donde se veneraba a los lares y penates, dioses y entidades protectoras de los hogares (Fernández, 2003, p. 394). El cristianismo, liberado en Roma desde el año 313 por el Edicto de Milán, fue expandiéndose poco a poco y, en un momento dado, entró a las casas, halló los altares de los viejos dioses protectores y los fue supliendo con las imágenes de Cristo y luego con los santos. Esta práctica se instauró en la península ibérica (Vinueza, 2016), se arraigó en la religiosidad popular, se complicó y cruzó el Atlántico entre los utillajes mentales de los conquistadores que, una vez asentados en el Nuevo Mundo, reprodujeron esta costumbre en sus casas y en sus haciendas.

Este breve estudio pretende ser un acercamiento a los oratorios de haciendas en la jurisdicción de la antigua parroquia de Campeche. Estos lugares albergaron la religiosidad de muchas personas que vivían en aquellas fincas, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, cuando detonó la hacienda como el principal modelo de producción y se convirtió en el símbolo de riqueza y poder.

Abordo este problema recurriendo a un mapa elaborado por el clero diocesano en el año de 1790 (ver mapa 1), que nos permitirá tener un acercamiento a estos espacios sagrados, un tanto olvidados por la historiografía, pero de gran relevancia por su impacto devocional y por el gran número de gente que recurría a ellos sin la vigilancia suficiente del clero, dejando a esa feligresía con mucha libertad, tiempo e imaginación, para generar prácticas sincréticas que desbordaron el barroquismo de la religiosidad popular.

Las haciendas de la parroquia de Campeche en 1790

La historia de las haciendas en la península de Yucatán, donde abundaron oratorios privados, se remonta a los primeros años de la colonización. Los españoles pronto asumieron que las riquezas en metales preciosos eran inexistentes y no había tierra adecuada para una agricultura comercial basada en trigo u otros productos de valía (Rocher, 2020, p. 55). El maíz, si bien abundaba, era un cereal de precio bajo que ofrecía poco aliciente a los propietarios de tierras (Casanova, 2000, p. 51). Así, lo único que proporcionó una mediana riqueza fue la cría de ganado vacuno, de caballos y de mulas, y la hacienda ganadera fue entonces uno de los principales medios para obtener capital y reconocimiento social.

Las estancias ganaderas de los siglos XVI, XVII y principios del siglo XVIII necesitaron muy poca mano de obra (Bracamonte, 1993, p. 122). Un mayordomo, un mayoral y uno o dos vaqueros eran suficientes para vigilar el funcionamiento de la finca. No obstante, conforme nos vamos adentrando al siglo XVIII, los hacendados comenzaron a adquirir mayores extensiones de tierra, la parcelaban y la daban en arrendamiento. Pronto la población aumentó, apareciendo los llamados luneros (Bracamonte, 1993, p. 122), que pagaban su derecho a usar la tierra con un día de trabajo semanal, que solía ser los lunes. Las milpas del “amo”, la construcción de edificios, de albarradas, el cuidado de huertas y otras actividades, fueron deberes de los luneros y su presencia creciente propició la complejidad social.

En 1790 se reportaron las siguientes haciendas dependientes de la parroquia de Campeche y bajo la vigilancia de los pueblos auxiliares de San Román, Santa Ana, Pocyaxum y Chiná:



HACIENDAS Y RANCHOS DE LA PARROQUIA EXTRAMUROS DE CAMPECHE, 1790

Nº	Asentamiento	Jurisdicción	Estatus	Distancia	Hombres	Mujeres	Renta fija
1	Umul	San Román	Hacienda	2 leguas	18	12	42 pesos
2	Navé	San Román	Rancho	3 leguas	41	35	103 pesos
3	Boxol	San Román	Hacienda	4 leguas	17	10	38 pesos
4	Kala	Santa Ana	Hacienda	1 leguas	16	18	45 pesos
5	Muntunchac	Santa Ana	Hacienda	1 leguas	3	4	9 pesos
6	Kovén	Santa Ana	Hacienda	4 leguas	33	20	74 pesos
7	Castamay	Santa Ana	Hacienda	4 leguas	36	39	100 pesos
8	Dzuyukac	Pociaxum	Hacienda	4 leguas ¹	28	24	71 pesos
9	Xtún	Pociaxum	Hacienda	2 ½ leguas	63	61	167 pesos
10	Chihebchuc	Pociaxum	Hacienda	4 leguas	23	29	68 pesos
11	Xkix	Pociaxum	Rancho	3 leguas	8	4	17 pesos
12	Nohakal	Pociaxum	Hacienda	2 leguas	12	10	30 pesos
13	Kambul	Pociaxum	Rancho	1 leguas	33	21	75 pesos
14	Chapín	Pociaxum	Hacienda	4 leguas	17	16	44 pesos
15	Dzivilá	Pociaxum	Hacienda	3 leguas	5	5	13 pesos
16	San Nicolás	Pociaxum	Hacienda	5 leguas	12	7	27 pesos
17	Yaxcabalkal	Pociaxum	Hacienda	1 legua	3	5	10 pesos
18	Cayal	Pociaxum	Hacienda	5 leguas	24	21	61 pesos
19	Guayamón	Chiná	Hacienda	4 leguas	38	34	98 pesos
20	Yaxa	Chiná	Hacienda	2 leguas	7	7	19 pesos
21	Chulvac	Chiná	Hacienda	2 leguas	13	11	33 pesos
22	Xanabchakán	Chiná	Hacienda	2 leguas	13	14	36 pesos
23	Teek	Chiná	Hacienda	1 legua	21	18	53 pesos
24	Chivic	Chiná	Hacienda	2 ½ leguas	14	15	39 pesos
25	Ebulá	Chiná	Hacienda	1 ½ legua	44	37	110 pesos
26	Mucuichakán	Chiná	Hacienda	3 leguas	10	8	25 pesos
27	Ola	Chiná	Hacienda	2 leguas	12	13	33 pesos
	TOTAL				564	498	1440 pesos

Fuente: "Concurso y erección del curato de Pociaxum, vacante por la muerte de bachiller don Josef Fermín de Minaya"
AHAY, Concurso a curatos, caja 17, exp. 75, 1790

Los oratorios de las haciendas de Campeche al finalizar el siglo XVIII

Casi todas las haciendas tenían un espacio dedicado a la religiosidad. Muchas veces, estos oratorios se encontraban adosados a las casas principales, en un cuarto exclusivo para el culto y, en otros casos, el hacendado ordenaba la construcción de una capilla, totalmente independiente de la casa principal, en un lugar preponderante. Algunos tenían todo el ajuar para la misa, aunque para esto era necesario una licencia especial otorgada por el obispo.

El Concilio de Trento (1545-1563) había ordenado en 1562 que los mitrados no toleraran la celebración de la misa fuera de las iglesias, ni siquiera en oratorios, salvo cuando existiera una justificación (pp. 228-229). Esta orden se reprodujo tanto en los Concilios Provinciales Mexicanos como en las Constituciones Sinodales de Yucatán en 1722 (Solís, 2008, p. 32 ss.). La razón principal era evitar que las parroquias perdieran el control de su feligresía, pues ésta, al tener en su oratorio privado los servicios espirituales, dejaría de participar en la vida comunitaria orquestada desde la iglesia parroquial. Además, estas leyes también vigilaban a

los sacerdotes, sobre todo a los foráneos, quienes necesitaban autorización diocesana para operar.

Las licencias de oratorio se daban ante la solicitud del propietario, incluyendo una breve descripción del edificio y, algunas veces, el inventario del ajuar y los ornamentos. Después, el hacendado mencionaba las razones por las cuales pedía una licencia. Para el caso de las haciendas era muy recurrente alegar la gran cantidad de gente viviendo en la finca y se subrayaba la distancia que había de la hacienda a los pueblos. El hacendado solía mencionar los sufrimientos de su población al tener que caminar varias leguas bajo el sol o las lluvias, con niños recién nacidos para el bautizo, con ancianos que buscaban los santos óleos, con hombres jóvenes que, con pretexto de ir a misa, iban al pueblo a beber aguardiente, entre otros problemas que justificaban una licencia.

Cayal.



El caso de San Antonio Cayal es un buen ejemplo. El propietario en 1783 era Ignacio Rodríguez de la Gala, capitán de milicias urbanas y alcalde ordinario de Campeche. En la solicitud que hizo ante el obispo, el hacendado resalta las cinco leguas de distancia entre su hacienda y Pocyaxum y dice que tiene una iglesia apta para decir misa con todo lo necesario y también para impartir los demás sacramentos “como que, de inmemorial tiempo a esta parte, según es público y notorio, ha servido y sirve actualmente”. Esta última frase deja ver que la iglesia de Cayal había servido como “ayuda de parroquia”, esto es, era un lugar estratégico en el espacio parroquial, que atendía

Uayamón.



a la población de la hacienda, pero también a las vecinas (ver mapa 1). El cura asistía a esta iglesia a impartir los sacramentos y esta costumbre estaba muy arraigada. De hecho, la solicitud del propietario era más bien una renovación. Actualmente, el oratorio de Cayal del siglo XVIII está siendo utilizado como cementerio y la población construyó otro templo en donde se resguarda la imagen de San Antonio, misma que la documentación retrata como de “la estatua de un hombre con hermoso rostro y ojos de cristal”, tal como hoy se conserva.

Otro ejemplo es el oratorio de la hacienda Uayamón, que para 1787 era propiedad del coronel Jacinto Cicero y contaba con licencia del obispo. Hoy, su edificio se encuentra arruinado, pero el inventario de 1787 nos permite imaginar cómo era. Se trataba de un edificio de cal y canto, techado de vigas, con pila bautismal. La existencia de esa pila nos delata su uso como ayuda de parroquia, pues sólo en los oratorios con esa licencia se podía impartir ese sacramento. También tenía sus vasos sagrados y sus ornamentos, incluyendo candeleros, la cruz alta, los cirios, las campanas y un altar de cal y canto con un nicho destinado para una imagen de la Inmaculada Concepción, patrona de la hacienda.



Yaxá.



Castamay.

A pesar de haber haciendas con licencia y equipadas como “ayudas de parroquia”, en realidad las personas no acataban las órdenes del control sacerdotal. Por ejemplo, en la visita pastoral de 1787 se mencionaba que cerca de Dzivilá había indios que vivían en milperías “que no reconocen pasto espiritual”, y lo mismo cerca de Yaxcabalkal. En ese tenor, en Dzuyukak había “muchos indios que no conocen cura” y algunos se habían muerto sin confesión. Lo anterior nos permite reconocer que, a pesar de haber muchas haciendas con oratorios autorizados, éstos no cubrían las necesidades espirituales a plenitud, ni los curas se daban abasto para atenderlos de manera efectiva, existiendo muchos indios que vivían sin doctrina, alrededor de las haciendas y los pueblos. En 1787 se visitaron por un representante del obispo las haciendas Olá, Chulvac, Teek, Chivic, Mucuichakán, Xanab-

chakán, Chihebchuc, Xtún, Yaxcabalkal, Nohakal, Dzuyukac, Chapín y Yaxá. En todas se inspeccionaron sus oratorios, lo que nos indica que tenían licencia, aunque no necesariamente eran “ayudas de parroquia”.

Conclusiones

Hemos intentado hacer un acercamiento a los oratorios de la parroquia de Campeche en 1790. Hay que resaltar la abundancia de estos edificios en las haciendas, muchos de ellos con licencia. Los que funcionaron como ayudas de parroquia fueron importantes nodos en la geografía parroquial, pues a ellos asistía mucha gente, tanto de la finca anfitriona como de las vecinas. No obstante, a pesar de ser ayudas de parroquia, es muy sabido que los sacerdotes no se daban abasto para atenderlas de manera regular. La exposición de los santos y el adoctrinamiento inconstante, junto con la religiosidad ancestral maya, dio como resultado mezclas. Conforme fueron avanzando los siglos XVIII y el XIX, la población siguió creciendo en las haciendas y las prácticas religiosas sincréticas aumentaron, permitiendo que hasta el día de hoy puedan ser percibidas desde la etnografía. Así, los oratorios se convierten en espacios que permitieron la continuidad de los imaginarios ancestrales mayas, mezclados con el cristianismo impuesto por los españoles, dando como resultado nuevas prácticas culturales que integran hoy nuestro patrimonio.



Olá.

Bibliografía

Bracamonte, P. (1993). Amos y sirvientes. Las haciendas de Yucatán, 1789-1860. Mérida, UADY.

Casanova, A. A. (2000). "Estancias y haciendas de Campeche en la época virreinal" en: Peraza. M. T. Arquitectura y urbanismo virreinal. Mérida, UADY.

Fernández, P. A. (2003). La casa romana. Madrid, AKAL.

Rocher, A. D. (2020). "Lenta pero segura, la hacienda durante el período colonial" en: Casanova A. A. Las haciendas en Campeche: siglo XIX. Arquitectura para la producción: orden y progreso. México, Gobierno del Estado de Campeche.

Solis. G. (2008). Constituciones sinodales del obispado de Yucatán. México, UNAM.

Vinuesa R. M. (2016). "Estudio de los oratorios domésticos y capillas privadas en los siglos XVII y XVIII a través de la documentación conservada en el Archivo General del Arzobispado de Sevilla". Tesis doctoral. Sevilla, Universidad de Sevilla.

Evolución arquitectónica de los oratorios en la península de Yucatán, del siglo XVI al XXI

Raúl Rivero Canto

En los últimos años la historia ha dejado de fijarse exclusivamente en las grandes construcciones y ha puesto su mirada en espacios arquitectónicos subalternos. Ya sea por su uso, dimensiones o emplazamiento, tales espacios solían pasar inadvertidos. Tal es el caso de los oratorios católicos. Es por eso que este artículo tiene como objetivo presentar la evolución arquitectónica de los oratorios en la península de Yucatán a lo largo de los últimos cinco siglos. No se pretende profundizar en un aspecto en particular, sino ofrecer un panorama amplio que sirva para ordenar el universo de información vinculada a este subgénero arquitectónico.

El Código de Derecho Canónico (1983) define como oratorio a aquel “lugar destinado al culto divino con licencia del Ordinario, en beneficio de una comunidad o grupo de fieles que acuden allí, al cual también pueden tener acceso otros fieles, con el consentimiento del Superior competente” (canon 1223). Para que

el obispo, quien es el Ordinario por excelencia en su diócesis, pueda conceder esa licencia debe visitar primero el sitio para ver si es apto para tal función y una vez concedida, el oratorio no puede tener otros usos más que los religiosos.

Los oratorios se diferencian de las capillas privadas en el público a quienes están destinados, ya que los primeros son en beneficio de grupos o comunidades y las segundas en favor de personas físicas. Otra diferencia relevante es que, en circunstancias normales, en los oratorios puede celebrarse la santa misa y todos los sacramentos, mientras que, para que eso ocurra en las capillas privadas se tiene que pedir permiso al obispo. No deben confundirse los oratorios con las capillas de visita coloniales o con centros pastorales contemporáneos. Ellas hacen las veces de una extensión de la parroquia para fines pastorales y sacramentales. Es decir, acercan los servicios parroquiales a los vecinos de cierto pueblo, colonia o fraccionamiento.





Torre mirador de Nuestra Señora de la Consolación de Mérida. Fotografía del autor.

Los poseedores ordinarios de un oratorio son los institutos de vida consagrada. De manera ideal, el oratorio es el corazón espiritual de su convento u hospital. Claro, eso no aplicó en el periodo colonial para las órdenes que estaban a cargo de las grandes labores de evangelización como fue el caso de los franciscanos en la península de Yucatán. Sin embargo, sí corresponde para las otras tres órdenes presentes durante la época colonial: las concepcionistas, los juaninos y los jesuitas.



Interior del Oratorio de Nuestra Señora de Guadalupe en Acanceh. Fotografía del autor.

Las madres concepcionistas tuvieron su único convento peninsular en Mérida bajo el título de Nuestra Señora de la Consolación. Los juaninos tuvieron dos hospitales, uno en la capital y otro en San Francisco de Campeche. Por su parte, los jesuitas tuvieron dos colegios: San

Pedro en Mérida y San José en San Francisco de Campeche; y una universidad, la de San Francisco Javier en la capital. Todos estos establecimientos contaron con su respectivo oratorio, exceptuando el Colegio de San Pedro que compartía el oratorio con la universidad. Hay que destacar que son templos con dimensiones mucho más grandes que las necesarias, dada la cantidad de gente a la que daban servicios; esto obedece más a la demostración de prestigio de la orden que a la función del inmueble.

Los juaninos fueron mucho más moderados en cuanto a las dimensiones del inmueble y la presencia de su fachada. También las concepcionistas fueron austeras en la decoración. Su convento carece de portadas laterales gemelas como suele ocurrir en los conventos femeninos novohispanos, pues sólo tiene una portada austerísima y una espadaña sobre la nave. En contraparte, los jesuitas gozaron de oratorios con espléndidas portadas y destacadas torres.

Mientras eso ocurría en el ámbito urbano, en los pueblos algunos benefactores construyeron oratorios que pudieron servirle a cofradías u otro tipo de asociaciones privadas de



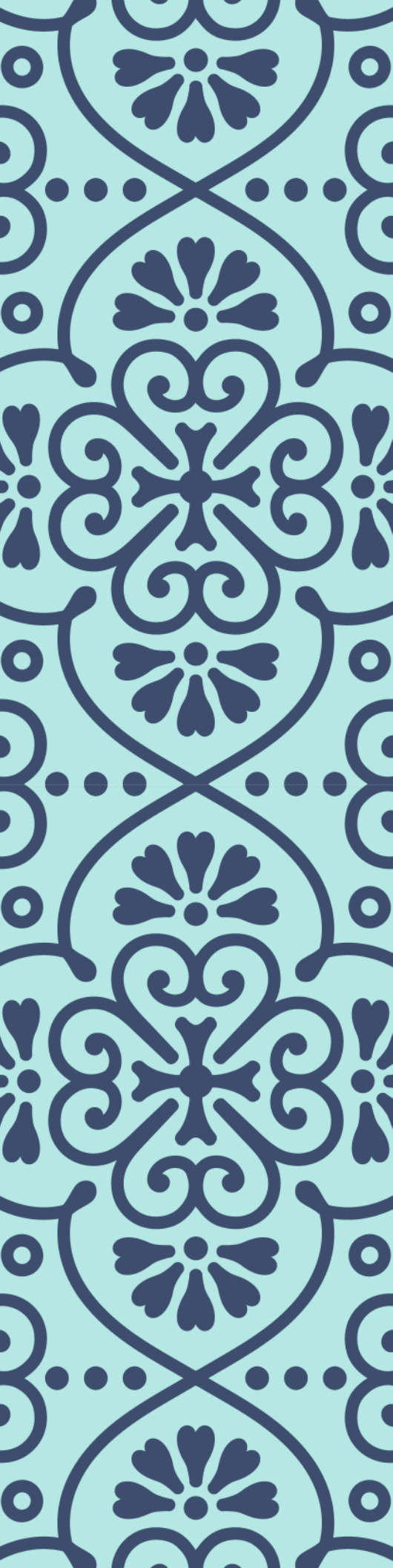
Oratorio del Santo Cristo de la Hacienda Xkanchakán. Fotografía del autor.

fieles para sus reuniones ordinarias. Estos fueron promovidos principalmente en las jurisdicciones parroquiales a cargo del clero secular durante el siglo XVIII y los inicios del siglo XIX. Esto tiene su origen en que, como señala Chico (2000), los seculares pretendían demostrar que “los curatos tenían suficiente vigor y bonanza para asumir ya el control de todo el territorio” (p. 753).

Los oratorios rurales coloniales eran construcciones de mínimas dimensiones, apenas alcanzaba el celebrante para ofrecer el sacrificio de la misa. Sus muros eran de mampostería de piedra recubierta con estuco y podían estar techa-

das con bóveda de cañón o losa de rollizos. Solían rematar con minúsculas espadañas. Hay algunos casos de dimensiones mayores como ocurre con el oratorio de Nuestra Señora de Guadalupe de Acanceh, finalizado en 1825, hasta el diminuto oratorio de la Santa Cruz recientemente rescatado en el centro de Sahcabá.

Hay otros casos de interés como el oratorio de San Cristóbal de Hocabá que presenta dos espadañas altas que simulan torres y que bien podría decirse que es un gran templo “escalado” a nivel barrial. De una fachada semejante, pero con una portada mucho más elaborada, es el oratorio conocido como “El Santuario” en Sotuta. Su techumbre de rollizos estaba sostenida por arcos mudéjares polilobu-



Oratorio de San José de la Hacienda Ek Nakán. Fotografía del autor.

lados de gran calidad estética. Su pésimo estado de conservación ha causado que colapse una de las espadañas y la otra está en ruinas. Cabe apuntar que esta condición no viene de antaño sino de las últimas décadas.

Los procesos independentistas yucatanenses, la Guerra de Castas y la llegada del segundo imperio hicieron que gran parte del siglo XIX no se invirtiera en la construcción y mucho menos de espacios eclesiásticos. Sin embargo, junto con la bonanza henequenera llegaron el orden y el progreso porfirianos. Eso permitió erigir nuevos oratorios. Algunos conservaron las formas coloniales puesto que era común que los alarifes dominaran su construcción, pero en otros casos se incursionó en el eclecticismo historicista que dominó la arquitectura occidental al finalizar el siglo XIX e iniciar el XX.

De nueva cuenta podemos diferenciar a los oratorios de las ciudades de aquellos de los ámbitos rurales. En las ciudades, los oratorios se encontraban en domicilios particulares y en espacios a cargo de los institutos de vida consagrada. Si bien, cuando están en viviendas se trata de capillas particulares y no de oratorios; lo cierto es que las mansiones porfirianas en Mérida distaban mucho de ser cualquier vivienda, lo que sumado a la cercanía entre el clero y la oligarquía facilitaba que gozaran de licencias de oratorios. Algunos ejemplos son el Palacio Cantón y la Casa Peón de Regil, ambos en el meridano Paseo de Montejo, y la capilla neogótica de Nuestra Señora del Carmen en Chuminópolis. Muy cerca de este último estaba el oratorio del asilo del Sagrado Corazón de Jesús (hoy de San José) que contrasta un exterior neorrománico con un interior neogótico. Yaserías y vitrales se convierten en elementos decorativos clave para este tipo de espacios.

En el campo, muchas de las haciendas que no te-

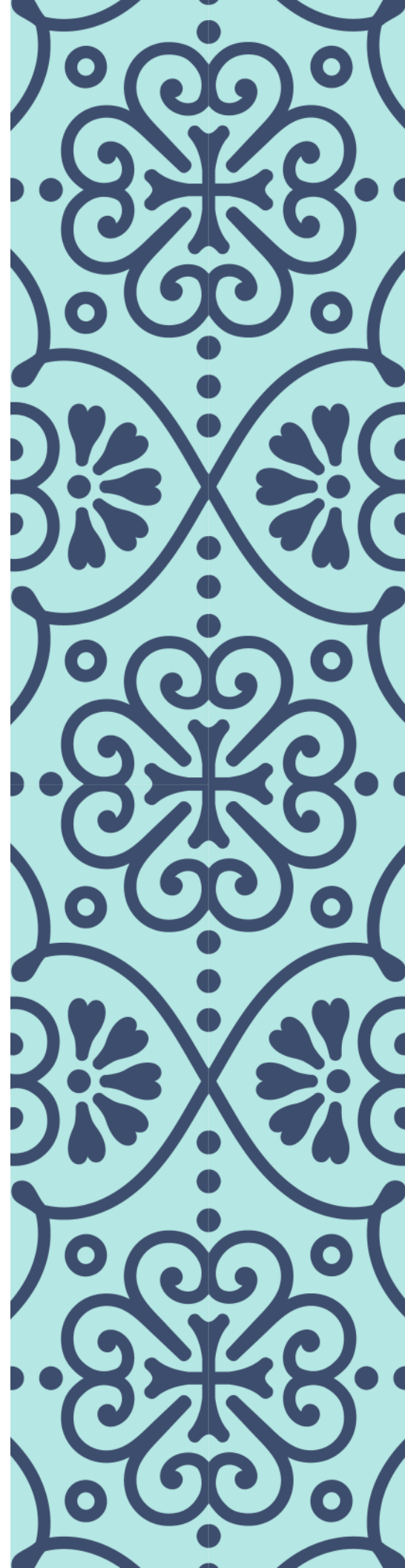


nían oratorio empezaron a construirlo y varias de las que sí lo tenían optaron por reemplazarlo para tener uno mucho más grande. Al respecto, Ojeda (2001) presenta tres tipos de oratorios de hacienda en cuanto a su emplazamiento dentro del conjunto urbano. En el tipo I, el oratorio es una habitación dentro de la casa principal como ocurre en Yaxcopoil, Tankuché y San Juan Bautista Opichén. En el tipo II, es un elemento aislado, pero anexo a la casa principal como es el caso de Uayalceh y San José Carpizo Dos. Finalmente, en el tipo III, es un elemento autónomo dentro del conjunto urbano como se puede apreciar en Ticopó, San Antonio Millet, Lepán, Xcanchakán, San Nicolás Dzoyaxché y Uayamón entre muchas otras.

Rivero (2019) señala que “por lo general la primera variable corresponde a las obras realizadas antes o durante el gobierno de Lerdo de Tejada, la segunda a aquellas de las primeras décadas del Porfiriato y la tercera al final del siglo XIX y los primeros veinte años del XX” (p. 200). Muchos de los oratorios tipo III son los que se atreven a romper con las formas coloniales para incluir elementos propios de los revivals como rosetones, arcos ojivales, almenas y almohadillados. Esto es posible admirar en haciendas como Ek Nakán, San Juan Bautista Xcunyá y San Ignacio.

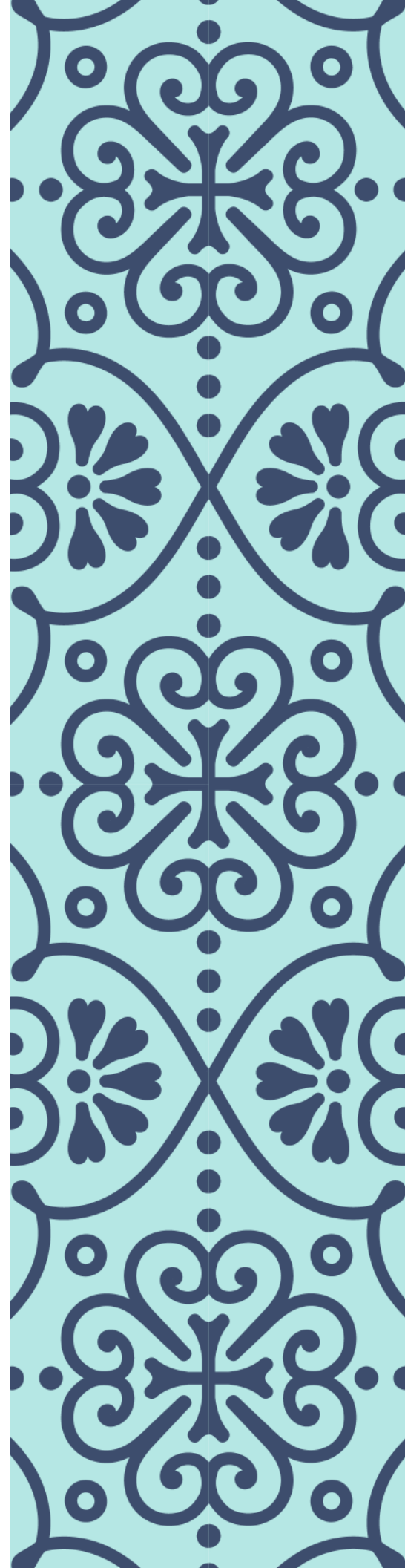
Las persecuciones religiosas de la primera mitad del siglo XX causaron que fueran mínimos los oratorios erigidos en ese periodo. Las casonas y quintas que tenían capillas, como Santa Cecilia en Mérida, no solicitaban licencia de oratorio. Excepciones fueron los oratorios del convento de las Misioneras Hijas de la Madre Santísima de la Luz dentro de una casa en el centro histórico de Mérida y el del Asilo Brunet-Celarain en el remate de la Avenida Reforma en la capital de Yucatán.

La segunda mitad del siglo XX permitió el surgimiento de nuevos oratorios en conventos, escuelas, hospitales y centros de espiritualidad. Esto lle-





Interior del Oratorio de las Clarisas Capuchinas de Mérida. Fotografía del autor.



gó de la mano con la arquitectura del Movimiento Moderno Internacional. Un buen ejemplo de ella es el oratorio de la Casa de la Cristianidad en Mérida, diseñado en 1965 por el Arq. Fernando López Escalante. De acuerdo con González (2009), “es en este recinto en donde se hace un alarde estructural que denota una incursión de lleno a los privilegios de los adelantos tecnológicos en materia de presforzados” (p. 388).

El paso del siglo XX al XXI trajo consigo nuevos tipos de oratorios. Se mantuvo la práctica de tener oratorios en conventos, como ocurrió con el de las Clarisas Capuchinas en Chuburná de Hidalgo (Mérida), o en instituciones educativas, como la Universidad Marista de Mérida; pero también aparecieron oratorios en hoteles, parques temáticos y complejos vacacionales. Esto se dio en respuesta a la prohibición del obispo de Cancún-Chetumal de celebrarse sacramentos fuera de templos debidamente autorizados. De ese modo, las em-

presas que ofrecían servicios de bodas tuvieron que erigir sus propios oratorios en sus instalaciones.

La arquitectura contemporánea encuentra exponentes en los oratorios de los hoteles y parques de la Riviera Maya. En primer lugar, hay que mencionar a la vertiente posmoderna que propone un retorno a las formas del pasado sin descuidar la innovadora tecnología constructiva. Ejemplos notables de lo anterior son los oratorios del Parque Xcaret dedicados a San Francisco de Asís, inspirado en la arquitectura colonial, y a Nuestra Señora de Guadalupe, cuya fachada emula el oratorio de una hacienda henequenera. También destaca el oratorio dedicado a Nuestra Señora de las Nieves, en el complejo hotelero Grand Palladium, que presenta formas y espacios de la época colonial sin pretender ser una copia.

El oratorio de Nuestra Señora de Guadalupe del hotel Wyndham Alltra en la Zona Hotelera de Can-



cún es un referente de la vertiente minimalista pues los elementos estructurales se llevan al mínimo para ofrecer una impactante vista hacia el Caribe. También destaca porque es un oratorio con sagrario, lo que indica que su licencia es permanente. De la misma advocación, pero de tipología neorracionalista, es el oratorio del Planet Hollywood Cancún en Costa Mujeres. Esta tipología ofrece la sobriedad del Movimiento Moderno, pero sin escatimar en costos y lujos de materiales. Este oratorio, diseñado por Zimman & Zimman y construido por Blue Diamond Resorts Civil Works Department, abrió sus puertas en 2021, en plena pandemia, haciendo ver que los oratorios son un subgénero de la arquitectura religiosa que todavía tiene mucho por ofrecer en los años venideros.

Referencias:

Chico Ponce de León, P. A. (2000). Transformaciones y evolución de la arquitectura religiosa de Yucatán

durante los siglos XVII y XVIII. (La metodología de investigación histórica de la arquitectura y el urbanismo en un caso de estudio). Tesis de doctorado. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Código de Derecho Canónico. 25 de enero de 1983 (Ciudad del Vaticano).

González Canto, E. M. (2009). La arquitectura moderna de uso colectivo en Mérida, Yucatán 1940-1970. Tesis de doctorado. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Ojeda Godoy, L. J. "Proceso evolutivo y tipología de las capillas de haciendas de Yucatán". Cuadernos. Arquitectura de Yucatán. Núm. 14. Mérida, 2005, p. 106-114.

Rivero Canto, R. E. (2019). *Adauge Nobis Fidem. Creer, celebrar y construir en la Península de Yucatán (1864-1914)*. Tesis de doctorado. Mérida: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.





La iglesia del Santo Nombre de Jesús

para africanos y sus descendientes en
Campeche y Mérida

Jorge Victoria Ojeda

Poco se sabe de los espacios de religiosidad de la gente africana y afrodescendiente que vivió en Campeche y Mérida durante la vida colonial. Los primeros sitios de administración y de culto en ambas poblaciones debieron ser las iglesias que se erigieron después de su fundación, 1540 y 1542, respectivamente. En el caso de Campeche, Cárdenas (1937) indica que la obra construida en el siglo XVI con el título de Nuestra Señora de la Concepción administraba a los españoles, mestizos, mulatos, negros e indios naboríos de la villa (pp. 90-91). Ello incluía el entierro de la gente de origen africano en el atrio, como se ha evidenciado en Campeche (Tiesler y Oliva, 2021, pp. 170-172). La catedral de San Ildefonso, en Mérida, cumplía con funciones semejantes, aunque el breve sondeo en su

atrio solo dio como resultado osamentas de indígenas (Tiesler y Oliva, 2021, p. 187).

En estas líneas se presentan algunos datos sobre las iglesias denominadas del Santo Nombre de Jesús o del Dulce Nombre de Jesús, correspondientes a los grupos de ascendencia africana (negro, moreno, mulato y pardo), localizadas en Campeche y Mérida. Al caso de la primera, se cuenta con el edificio en buen estado, pero los datos publicados hasta ahora son escasos y con margen de confusión. Al respecto de la de Mérida, aunque inexistente el inmueble, su historia se ha investigado recientemente (Victoria y Grosjean, 2021). La información recabada puede propiciar un diálogo entre ambas, logrando enriquecer las historias y borrar en parte



Iglesia del Dulce Nombre de Jesús que albergaba a los negros y sus castas. Foto del autor.

las ausencias, sobre todo, de la campechana.

El templo del Dulce Nombre de Jesús en Campeche. Origen incierto

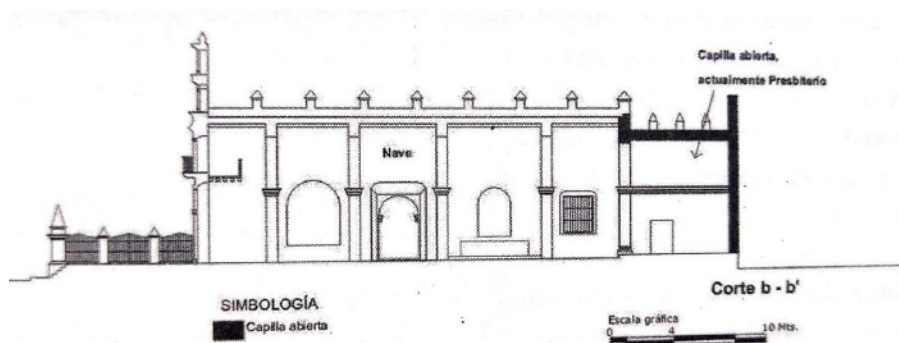
Cárdenas (1937) apuntó en 1639 que en la villa campechana exis-

tía una pequeña “...ermita...” denominada del Santo Nombre de Jesús, en la que se administraban los sacramentos a los africanos y afrodescendientes de la villa (p. 90), o sea, se había dado el paso de crear un espacio ex profeso para los africanos y sus descendientes, como sucedió en Mérida cincuenta años después.

El incremento demográfico de aquella gente –esclava y libre– en el puerto campechano debió ser notorio, a la par de las medidas de segregación socioétnico impuestas en la primera mitad del siglo XVII, lo que se reflejó en el hecho de que contasen con un templo en la primera mitad de esa centuria.

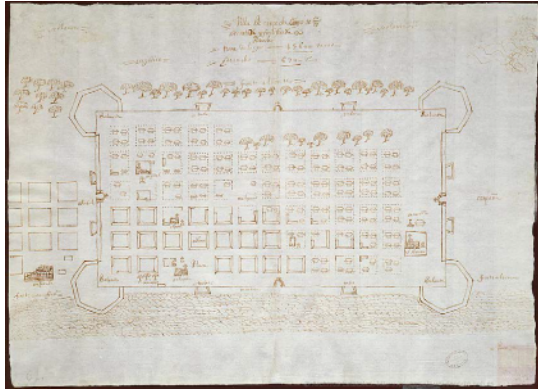
En Campeche, la iglesia para los negros y sus castas se edificó a una cuadra al sur de la plaza principal, sobre un alzado, siguiendo las ordenanzas tridentinas. Con base a sus características primarias de construcción, la primitiva obra correspondería al modelo de las capillas abiertas destinadas a la evangelización de los indígenas (García citado por Ojeda y Huitz, 2012, p. 72). Era una planta arquitectónica conformada por el área del presbiterio y que se comunicaba con dos espacios erigidos por ambos lados (Alcocer, 1986). Se supone que esta obra proviene del siglo XVI y que para la segunda mitad del siglo XVII se le añadió la estructura de la nave del templo (Ojeda y Huitz, 2012, p. 73)¹. Sin embargo, en el plano de 1609 el espacio que ocuparía la ermita se señala como “...Poblado...”,² al igual que otros espacios (AGI. MP, México, 521), y no refleja alguna estructura, por lo cual es posible que la obra primaria sea posterior.

En el plano de la villa de 1658 ya es notoria la iglesia con un pequeño distintivo (AGI. MP, México, 57BIS), simbología que es de mayor tamaño en el plano de 1663, con el nombre “...El Jesús...” (AGI. MP, México, 61) (Imagen 3). Cárdenas apunta una ermita, y es difícil que la confundiese con una obra necesitada de ramada. Sobre el caso quedan pendientes temas de reflexión e información para hablar con más autoridad acerca de la temporalidad de construcción.



Corte longitudinal del templo del Dulce Nombre de Jesús. Nótese la obra primaria a la cual se le añadió el cuerpo de la nave. Nota. Tomado de Ojeda y Huitz, 2012, p. 73).

1. Con base en esta idea, esta fue la obra que apunta Cárdenas en 1639, asunto que es dudoso ya que no es comparable a la ermita de Guadalupe que también cita, aunque les llama pequeñas.
2. Presuntamente habría casas mayas.



La presencia de la iglesia del Jesús en 1663. Nota. AGI. MP. México, 61. "Villa de Campeche. Como se ha de cortar y fortificar de nuevo. 1663".

Un dato de interés es el que proviene de 1645 cuando se informa que la estructura del techo de la parroquia principal (la antigua) de la villa se derrumbó y se trasladaron los servicios parroquiales a la cercana iglesia del Santo (o Dulce) Nombre de Jesús, la cual fungió como parroquia principal hasta 1705 cuando se abrió la nueva sede (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)³. La presencia conjunta de africanos e hispanos en ese templo debió de proseguir, puesto que el religioso López (1955) apuntó en 1688 acerca de la ermita del Santo Nombre de Jesús, apostillando que, "en ésta se administran los Santos sacramentos a los morenos" (I, p. 389), aunque nada aporta sobre

la convivencia pluriétnica a partir de mediados de siglo⁴. Rocher (2005) opina que hasta el fin del siglo XVII los concurrentes a esa iglesia fueron negros, mulatos y españoles. Agrega que ese roce interétnico pudo ser ocasión de conflictos que culminaron con la creación del barrio de Santa Ana, a donde se envió a la población de ascendencia africana de la villa, donde convivieron con indígenas naboríos (pp. 14-15).

Esta iglesia contó con un cementerio a su costado izquierdo cuyas inhumaciones de pardos prosiguieron hasta a finales del siglo XVIII, al menos, según se constata en la documentación histórica (Archivo Histórico de la Diócesis de Campeche. Sección Sacramental, Serie: Defunciones 1793-1818, Caja 202).

La iglesia del Santo Nombre de Jesús en Mérida

Desde la década de 1580 se reporta la existencia de la cofradía del Santo Nombre de Jesús que albergaba a los africanos en el interior de la inconclusa catedral de Mérida, asunto que se ratifica en 1639 (Cárdenas, 1937, pp. 49-50). Aquella comunidad fue retirada de la catedral en 1686 cuando se abrió una sede religiosa exclusiva para los africanos y sus castas, bajo

3. Ojeda y Huitz (2012) apuntan que debido a problemas estructurales la iglesia de Nuestra Señora de la Concepción sufrió deterioros y se pensó suplirla por otra, asunto que se inició en 1610, pero se interrumpió en esa misma fecha. En consecuencia, se tuvo que reparar la edificación antigua que prosiguió prestando servicios hasta su destrucción por cuestiones de espacio para la muralla durante el lapso de 1672-1678 (p. 76). El inmueble quizá existiera para los últimos años que se indican, pero estaría en desuso puesto que los servicios se realizaban en el Dulce Nombre de Jesús.

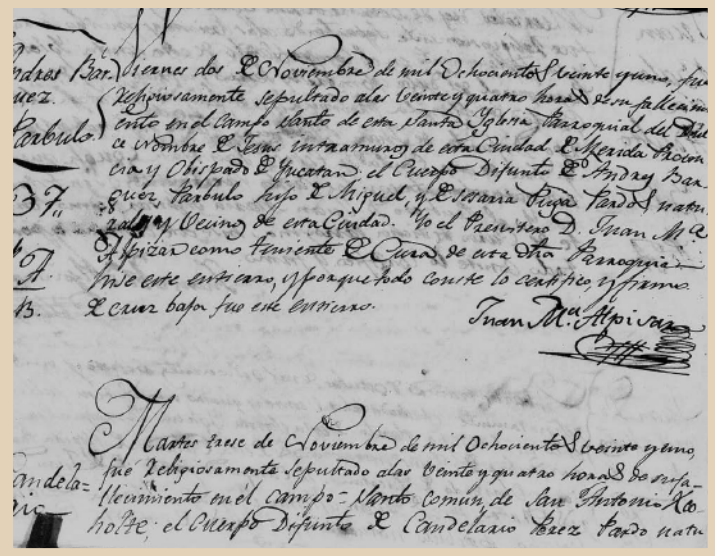
4. López copió casi de manera literal a Cárdenas, asunto que le resta credibilidad sobre la situación ocurrida décadas antes.

la dirección de la Mitra encabezada por el obispo Juan Sandoval (1682-1695). Como dato complementario, se sabe que el gobernador Juan Bruno Téllez de Guzmán ayudó con su peculio para la construcción del templo (Rubio, 1945, I, p. 406).

Aunque se carece de información relativa a la descripción de aquella nueva iglesia en tiempos de su construcción, para 1802 se le indicaba como un pequeño templo (AGI. México, leg. 3101, "Expediente sobre el establecimiento de la Universidad"). La inauguración del templo para ese grupo llevó a que se contase con un espacio destinado para dar sepultura a los parroquianos fallecidos, el cual fue cerrado hasta 1821.

En 1774 la gente de ascendencia africana cambió de sede para ocupar entonces la iglesia, quizá denominada de San Ignacio de Loyola (López, 1955, I, p. 380), que había dejado la Compañía de Jesús tras ser expulsada de tierras americanas en la década anterior.

Reconstrucción de la iglesia del Santo Nombre de Jesús con base a una fotografía de 1883. Elaboración E. Torres.



Acta del último entierro de gente afrodescendiente "... en el campo santo de esta Santa Iglesia Parroquial del Dulce Nombre de Jesús, intramuros de esta Ciudad de Mérida...", el viernes 2 de noviembre de 1821. AHAY. Defunciones de Castas, vol. 5, 1821-1822, fs. 7.

En su mudanza al nuevo asiento, el nombre de la iglesia también se fue con ellos y pasó a ser la sede de la parroquia del Santo Nombre de Jesús (Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán. JM, M, L.14, f.1), señalada en muchos casos como del Jesús, al igual que lo había sido el lugar de proveniencia. Después de la salida de los africanos y sus calidades, su antigua iglesia siguió siendo llamada “...del Jesús...”, o bien “...del Jesús viejo...” (AGI. México, leg. 3101, “Expediente sobre el establecimiento de la Universidad”)⁵, en relación y comparación con la designación que recibía la que entonces ocupaban: el Jesús nuevo.

La parroquia de los descendientes de africanos fue cerrada en 1822,⁶ y pasó a ser ocupada por los Hermanos Terciarios durante ese siglo.

Iglesia El Jesús, en Mérida, sede de la parroquia del Santo (o Dulce) Nombre de Jesús, de 1774 a 1821. Foto del autor.



5. El nombre con el que coloquialmente se le conoce hoy en día –del Jesús–, no es debido a los hermanos de San Ignacio de Loyola, sino al nombre que fue transferido de una iglesia a otra.

6. Archivo General de la Nación. Justicia Eclesiástica, tomo 6, fs. 124v-125. “Expediente instruido sobre la división de parroquias de la capital de Mérida de Yucatán”.

Consideraciones

La presencia de gente de raíces africanas en la península de Yucatán ha sido motivo de investigaciones en las últimas tres décadas, asunto que ha enriquecido la historiografía y lo que se sabe acerca de ese importante grupo social. Su visibilización en el espacio y tiempo colonial, aunque aún necesita de mayores estudios, es notoria gracias a la participación de investigadores nacionales y extranjeros. Aún quedan aristas que abordar y de afinar otro tanto lo que se sabe. Este es el caso de la iglesia destinada a los negros y sus castas en Campeche. Hay que reconsiderar 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. La historia de la iglesia para gente afrodescendiente en Mérida permitió conocer la presencia hispana en la misma, al grado que los españoles impusieron un nuevo culto a fines del siglo XVII y fueron importantes participantes de una cofradía compartida entre “negros” y “blancos”. Un diálogo entre ambas historias ofrece buenas perspectivas de conocimiento en lo particular y para el enriquecimiento informativo sobre la presencia de ese grupo en la región.



Bibliografía

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

Cárdenas Valencia, F. (1937). Relación Historial Eclesiástica de la Provincia de Yucatán de la Nueva España, escrita en el año de 1639. México: Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos. López de Cogolludo, D. (1955). Historia de Yucatán. 2 vols. México: Comisión de Historia, Gobierno del Estado.

Rocher, A. "Clerecía y sociedad en Campeche durante el período colonial". Tzintzun. Revista de Estudios Históricos. núm. 41, 2005. Morelia, 2005. pp. 9-34.

Rubio Mañé J. (1945). (Notas históricas de los textos), en: Fernández, J. recopilador. Catálogo de construcciones religiosas de Yucatán. México: Talleres Gráficos de la Nación.

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

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 Tiesler V. y Zabala, P. editoras. Orígenes de la sociedad campechana. Vida y muerte en la ciudad de Campeche durante los siglos XVI y XVII. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán. pp. 57-91. Victoria J. y Grosjean, S. (2021). Muros centenarios, polvo de recuerdo. Historias superpuestas en un solar meridano. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.



**Centro INAH
Campeche**

Revista trimestral del Centro INAH Campeche

Año 8

Número 31

Marzo 2022



**GOBIERNO DE
MÉXICO**

CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

