

IMAGINARIOS AMBIGUOS,
REALIDADES CONTRADICTORIAS

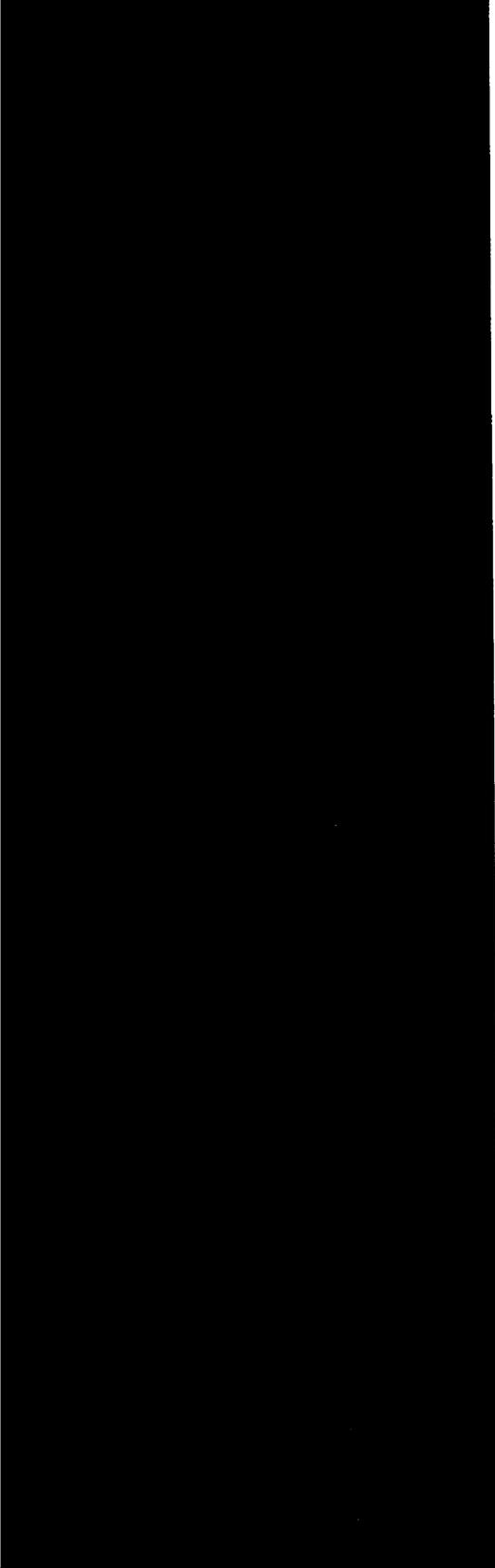
CONDUCTAS Y REPRESENTACIONES
DE LOS NEGROS Y MULATOS

NOVOHISPANOS
SIGLOS XVI Y XVII

ÚRSULA CAMBA LUDLOW



325.26072
C174ima
ej.2



IMAGINARIOS AMBIGUOS, REALIDADES
CONTRADICTORIAS:

CONDUCTAS Y REPRESENTACIONES DE LOS NEGROS
Y MULATOS NOVOHISPANOS. SIGLOS XVI Y XVII

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

IMAGINARIOS AMBIGUOS, REALIDADES
CONTRADICTORIAS:

CONDUCTAS Y REPRESENTACIONES DE LOS NEGROS
Y MULATOS NOVOHISPANOS. SIGLOS XVI Y XVII

Ursula Camba Ludlow



EL COLEGIO DE MÉXICO

325.26072

C174ima

Camba Ludlow, Ursula.

Imaginarios ambiguos, realidades contradictorias : conductas y representaciones de los negros y mulatos novohispanos, siglos XVI-XVII / Ursula Camba Ludlow. -- la ed. -- México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2008.

227 p. ; 22 cm.

ISBN 978-968-12-1374-9

1. Negros (Raza) -- México -- Historia -- Siglo XVI. 2. Negros (Raza) -- México -- Historia -- Siglo XVII. 3. Mulatos -- México -- Historia -- Siglo XVI. 4. Mulatos -- México -- Historia -- Siglo XVII. 5. Negros (Raza) -- México -- Vida social y costumbres -- Siglo XVI. 6. Mulatos -- México -- Vida social y costumbres -- Siglo XVI. 7. Negros (Raza) -- México -- Vida social y costumbres -- XVII. 8. Mulatos -- México -- Vida social y costumbres -- Siglo XVII. I. t.

Primera edición, 2008

D.R. © El Colegio de México, A. C.

Camino al Ajusco 20

Pedregal de Santa Teresa

10740 México, D. F.

www.colmex.mx

ISBN 978-968-12-1374-9

Impreso en México

Para Carlos

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	13
INTRODUCCIÓN	17
CONSIDERACIONES PRELIMINARES	27
Reflexiones y aportes historiográficos en torno al concepto de imaginario	27
La esclavitud y la imagen de África: orígenes, modalidades y cambios	30
La Antigüedad	32
El mundo islámico y la Edad Media	36
África en el imaginario europeo	40
Los negros en Europa	44
Los primeros negros en el Nuevo Mundo	46
CONFLICTOS ENTRE NORMAS Y PRÁCTICAS	53
Normas y prohibiciones	54
“Altivos, audaces y amigos de la novedad”	55
La vulnerabilidad de los indios frente a negros y mulatos	60
Laxitud y excepción en la aplicación de las leyes	70
La prohibición para portar armas: “los que mas se desbergüenzan son negros y mulatos”	70
“Gente de tan poca vergüenza y confianza”: la regatonería	78

PEQUEÑOS ROCES COTIDIANOS	83
La mirada de testigos y denunciante	83
Mulatos y negros que acusan a españoles	83
Mulatos soberbios “gente tan sin alma y sin onrra”	92
La mirada sobre sí mismos	102
Los “méritos”	102
El “desamparo”	106
IMÁGENES CONSTRUIDAS EN LA FRONTERA DE LAS NORMAS	111
De la fuerza física, la belleza y la coquetería hasta la virtud	111
Negros fornidos y mulatas arrogantes	111
Mujeres de excepcional virtud: María de San Juan y Juana Esperanza de San Alberto	118
Los lazos afectivos	121
El amor de pareja fuera del matrimonio	122
El cariño entre esclavos y amos	128
El amor “del que no se habla”: la sodomía	133
El Diablo, la oscuridad y la maldad	138
Espantables y furiosos demonios... son más negros que la pez	140
“Etiopes horrendos”: el Diablo en los relatos de monjas	145
LA LITERATURA Y LA ICONOGRAFÍA: COMICIDAD, EXOTISMO, DEVOCIÓN	151
La literatura	151
Los villancicos: candor y fervor	151
La poesía y las crónicas. Negros y mulatos “reales” y “simbólicos”	164

ÍNDICE	11
La utilización de imágenes como fuente histórica	169
La iconografía como documento histórico	169
La pintura en Nueva España	171
Negros y mulatos en la iconografía	172
Los negros en los códices del siglo XVI	172
La adoración de los reyes: un tema privilegiado	178
Negros y mulatos en la vida cotidiana	192
Los cuadros de castas	197
CONSIDERACIONES FINALES	205
SIGLAS Y ABREVIATURAS	211
BIBLIOGRAFÍA	213

AGRADECIMIENTOS

A pesar de que la investigación de tesis siempre parece un camino solitario y desolado lleno de tropiezos, cuando ¡por fin! se llega al final, se hacen visibles todas esas personas que en realidad siempre estuvieron en el borde de ese sendero para hacer el proceso menos tortuoso. Así, la realización de este libro no hubiera sido posible sin su invaluable ayuda y compañía.

En primer lugar quisiera agradecer a Solange Alberro quien dirigió con paciencia y lucidez la tesis doctoral que precede a este libro. Su tiempo y su sabiduría, pero sobre todo su empatía y su generosidad hicieron posible esta empresa. Gracias por compartir conmigo un pedacito de su vida.

A Guillermo Palacios por su fe y su confianza en mi trabajo y por su apoyo incondicional. No puedo dejar de mencionar a Pilar Gonzalbo por sus oportunas correcciones y comentarios ni a Felipe Castro por tomarse el tiempo de leer con interés y agudeza el manuscrito. También quiero dar las gracias a Adriana Naveda, Juan Manuel de la Serna, Norma Castillo y Berta Ares Queija cuyos señalamientos contribuyeron a enriquecer y mejorar el texto. Mi deuda también es con Luis Aboites que siempre tuvo tiempo y generosidad para escuchar.

Asimismo, agradezco a El Colegio de México por la beca otorgada para realizar tanto los cursos del doctorado como la tesis, y a la Fundación Carolina que me concedió una beca de estancia corta del Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos en 2004 para realizar parte de la investigación en el Archivo General de Indias de Sevilla. De igual forma quisiera expresar mi agradecimiento al personal de los diversos archivos consultados y de manera especial al de la galería cuatro del Archivo General de la Nación, al del Archivo General de Indias cuyas paciencia y gentileza atenuaban la abrumadora sensación de extravío en ese acervo inmenso, y, por último, al Archivo Histórico

de la Ciudad de Pátzcuaro, pues a pesar de lo rudimentario de los instrumentos de consulta y reproducción, hicieron todo lo posible para facilitarme el trabajo. A la secretaria de la coordinación del Centro de Estudios Históricos, Rosa María López, por su eficiencia y amabilidad, y al personal de la Biblioteca Daniel Cosío Villegas por su buena disposición y su ayuda.

A mis entrañables amigos y compañeros, a María José Rhi Sausi, por su amistad generosa y por tantas cosas que no es posible mencionar aquí, a Rodrigo Laguarda, Florencia Gutiérrez, Estela Roselló, Fausta Gantús y Edith Ortiz, por su cariño incondicional. También a Alejandra Araya, Gregorio Saldarriaga y Mario Barbosa, por sus consejos y afectuosas reconvenciones. En cuanto a los míos: Jerónimo, Carlos, Ingela, Beatriz y José Luis, bien saben cuán inmensa es mi deuda para con ellos. Gracias por hacer de este mundo un lugar más divertido e interesante, pero sobre todo, conmovedor.

Contar deforma, contar los hechos deforma los hechos y los tergiversa y casi los niega, todo lo que se cuenta pasa a ser irreal y aproximativo aunque sea verídico, la verdad no depende de que las cosas fueran o sucedieran, sino de que permanezcan ocultas y se desconozcan y no se cuenten, en cuanto se relatan o manifiestan o muestran, aunque sea en lo que más real parece, en la televisión o el periódico, en lo que se llama la realidad o la vida o la vida real incluso pasan a formar parte de la analogía y el símbolo, y ya no son hechos, sino que se convierten en reconocimiento. La verdad nunca resplandece, como dice la fórmula, porque la única verdad es la que no se conoce ni se transmite, la que no se traduce a palabras ni a imágenes, la encubierta y no averiguada, y quizás por eso se cuenta tanto o se cuenta todo, para que nunca haya ocurrido nada, una vez que se cuenta.

Xavier Marías. *Corazón tan blanco*

INTRODUCCIÓN

En México, tanto las conductas como los roles asignados a negros y mulatos en el imaginario virreinal han sido analizados desde un punto de vista que destaca su condición de marginación, explotación y sometimiento absolutos. Más allá de estas interpretaciones, podemos extraer de la documentación colonial otras imágenes de negros y mulatos. Éstos aparecen a veces fieles a sus amos, siempre astutos, violentos, rebeldes y hasta cómicos o vivaces: conforman un prisma donde se reflejan distintas realidades con frecuencia ambiguas y hasta contradictorias.

Nuestro objetivo es analizar las representaciones del grupo negro y mulato en el imaginario novohispano.¹ Se pretende construir estas imágenes en distintos niveles discursivos, es decir, la percepción que de ellos tenían españoles e indígenas, así como la que negros y mulatos se hacían de sí mismos. No existen estudios sistemáticos sobre las representaciones que la sociedad virreinal construyó de los negros

¹ El término imaginario dentro de este análisis será entendido como la definición que ofrecen Le Goff, Revel y Chartier en *Nueva historia. Diccionario del saber moderno*, p. 27: “El campo de lo imaginario está constituido por el conjunto de representaciones que desbordan el límite trazado por los testimonios de la experiencia. Los encadenamientos deductivos que éstos autorizan, lo que significa que cada cultura, y cada sociedad e incluso cada nivel de una sociedad compleja tiene su imaginario. En otras palabras, el límite entre lo real y lo imaginario se manifiesta variable. Mientras que el territorio que atraviesa sigue siendo, por el contrario, siempre y por doquier idéntico, desde lo más colectivamente social hasta lo más íntimamente personal [...] de donde se sigue que si queremos, a través de estos temas, conocer lo imaginario de las sociedades alejadas de nosotros en el tiempo o en el espacio, no podremos por menos de trazar el límite que lo separa de lo real, exactamente allí por donde pasa para nosotros mismos a nuestra propia cultura”.

y mulatos como seres fuertes por naturaleza, propensos al desorden, pero también soberbios, audaces y chuscos. La complejidad de este análisis, empero necesario, radica en que los comportamientos y actitudes de los descendientes de africanos son difíciles de identificar en el imaginario virreinal debido, precisamente, a la ambivalencia que los caracteriza. Establecer un puente que logre integrar la idea de estos grupos como victimarios e insolentes pero también víctimas y afectuosos en ocasiones, sopesar las distintas características atribuidas a los hombres y mujeres de piel negra para escapar de una idea maniquea es tarea ardua pero indispensable, porque permitirá comprender mejor los desfases que existieron en la legislación, los comportamientos y las relaciones entre novohispanos.

En general, la investigación histórica se enfoca a explicar unilateralmente las actitudes y reacciones de la sociedad virreinal ignorando la multiplicidad de factores que influyen en la conformación de las representaciones y las vivencias. En este sentido, podremos identificar cómo se entremezclan imágenes que forman un amplio abanico que abarca la violencia, lo exótico, el erotismo, el cariño, la comicidad, la soberbia y en ocasiones el miedo.

Aunque en México los rasgos de la negritud² sean poco visibles en la actualidad (al contrario de Cuba, Brasil o Estados Unidos), es claro que en el periodo novohispano, negros y mulatos jugaron un papel primordial en los aspectos económico, social y cultural de nuestro país, además de tener una presencia demográfica importante;³ por tanto, señalar las reacciones que provocaban entre sus coetáneos: miedo, desconfianza, deseo o afecto, permite comprender cómo se articularon distintos niveles de interrelación, así como también explicar la vinculación de los distintos sectores de la sociedad virreinal, con base

² El concepto de “negritud” que se utilizará hace referencia exclusivamente al “Conjunto de características sociales y culturales atribuidas a la raza negra”, *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, 2001, 21ª. ed., p. 1067.

³ Aguirre Beltrán señala que a finales del siglo XVI, en Nueva España existían 20 569 negros, 6 644 españoles y 2 437 afroestizos, pero hacia 1646 la cifra se elevó a 35 mil negros, 13 780 españoles y 116 mil afroestizos. Aguirre Beltrán, *La población negra...*, p. 234.

en la experiencia y la tradición.⁴ En este entramado de tradiciones, prácticas y valores, es donde podemos descubrir la manera en que los descendientes de africanos se relacionaban con los demás miembros de la sociedad por medio del trato cotidiano, los enfrentamientos, en ocasiones la creación de lazos afectivos, así como las ideas y los prejuicios vigentes.

A partir de la legislación, de las denuncias y los litigios, pero también de la literatura y la pintura, documentación que se produce en el ámbito de la cotidianeidad, se analizará la diversidad de representaciones que caracterizaron al grupo negro y mulato durante los siglos XVI y XVII.

Para la presente investigación no distinguiré entre negros y mulatos, esclavos o libres, no porque los últimos fueran casos excepcionales, sino porque parece que la situación de libertad modificaba poco la representación que los novohispanos tenían de la negritud. La legislación para controlar a negros y mulatos estaba determinada por la consideración del color de piel y no por el estatus jurídico de los individuos. En efecto, la Recopilación de las Leyes de Indias, así como las ordenanzas y las reales cédulas emitidas respectivamente por la Real Audiencia y la Corona española, que tienen un antecedente importante en las partidas de Alfonso el Sabio, no hacen diferencias entre negros y mulatos libres y esclavos, en lo referente a las prohibiciones para portar armas (salvo en el caso de las milicias de pardos, aunque la situación será de tensiones y conflictos), los juegos de naipes y dados, el maltrato a los indios, las reuniones y las salidas nocturnas. Pero afirmar que existía una distinción basada en el color de la piel y no en la condición de libre o esclavo, no implica de ningún modo

⁴ Aquí se entenderá experiencia como el hecho de vivir algo *a priori* a toda reflexión o predicación. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, t. 2, p. 1095. En cuanto al término tradición, se entiende como un conjunto de normas y creencias a menudo incorporadas en instituciones. La tradición se justifica por haber persistido las normas, creencias y, en el caso de haberlas, las instituciones que la forman. Hay cierta sumisión y respeto a la tradición, ya que ésta no necesita ulteriores justificaciones pues incorpora las experiencias y decisiones de los antepasados, quienes son juzgados como "sabios" y "prudentes". Ferrater Mora, *Diccionario...*, t. 4, p. 3296.

que ésta obedeciera a una concepción *racista* o de “inferioridad racial” debido a la cual el negro o mulato fuese “discriminado”. “El racismo [...] surgió [...] más tarde bajo otras bases ideológicas distintas a las del cristianismo medieval y renacentista y del catolicismo barroco, y más cercanas a planteamientos puritano calvinistas y racionalistas que llevaban en sí la convicción de la superioridad natural de la raza blanca.”⁵ Tales nociones tienen un referente directo en la dinámica esclavista de Estados Unidos y se relacionan con tópicos muy socorridos en el siglo XIX, como “nación” y “raza”, pero que son ajenas a la realidad novohispana de los siglos XVI y XVII.

Los negros y mulatos aparecen en el imaginario novohispano de manera ambigua, cuando no francamente contradictoria. Así podemos distinguir dos niveles discursivos utilizados por los novohispanos para referirse a ese grupo. Por un lado, existe el discurso de las autoridades (civiles y eclesiásticas) que buscaron, a partir de una extensa aunque no siempre coherente legislación, la inclusión de negros y mulatos en el orden colonial.⁶ Por otro, encontramos otro tipo de discurso que reflejaba más el trato cotidiano y los lazos afectivos que se entretejieron entre los distintos grupos. Restall señala que existía gran ambigüedad en las relaciones entre españoles y negros. Así, los negros eran considerados como subordinados y dependientes de los españoles y, a su vez, los negros generaban una necesidad por los españoles para el desarrollo de la economía colonial, el trabajo en las minas, los obrajes y el servicio doméstico.⁷ De manera que aunque subordinados, eran indispensables en el trabajo y, por tanto, considerados como un “mal necesario”. Otra forma de ambigüedad se relacionaba también con el hecho de poseer esclavos para alcanzar o conservar cierto estatus social, si bien los negros y mulatos aparecen como insolentes y altaneros aun

⁵ Moreno, *La antigua hermandad de los negros de Sevilla...*, p. 52.

⁶ Existen diversas acepciones sobre el significado del discurso, pero para la presente investigación tomaremos la definición de Michel Foucault, para quien el discurso es “lo que se dice” aunque éste no esté confinado a los actos lingüísticos en sentido estricto. El discurso es un orden en virtud del cual se circunscribe el campo de la experiencia y el saber posibles. Ferrater Mora, *Diccionario...*, p. 845.

⁷ Restall, “Otriedad y ambigüedad...”, en *Signos históricos*, p. 21.

en esa su condición. También existe ambivalencia en las actitudes de las autoridades hacia hombres y mujeres de color y en la manera como éstos se relacionaron con españoles, indígenas y miembros de su mismo grupo.

El espacio doméstico en el cual negras y mulatas se desempeñaban como nanas, cocineras y hasta amantes, supuso la existencia de vínculos afectivos; las denuncias por amancebamiento entre mulatas y españoles, y los casos de manumisión por parte de los amos a esclavos que les sirvieron fiel y lealmente, son una muestra de ello.⁸

A la par de la idea de que negros y mulatos eran traicioneros y violentos, encontramos diversas representaciones, entre ellas una marcada por connotaciones eróticas. Así, a menudo lo veremos, las monjas sufren el repetido acoso de “demonios en figura de unos negros atezados, feísimos [...] haciendo unos movimientos deshonestísimos”, que las incitan a pecar contra la castidad.⁹ Aunque esos demonios fuesen horribles, con sus movimientos lascivos e incitantes podían inducir al pecado hasta a la mujer más casta. En el mismo tenor, las descripciones que viajeros y cronistas hacen de la “extravagante” indumentaria de negras y mulatas, están teñidas de fascinación y curiosidad;¹⁰ asimismo, la constante prohibición para evitar que dichas mujeres utilizaran las llamativas prendas y joyas da cuenta de una práctica común y extendida que al parecer nunca pudo ser erradicada.

Por último, es importante destacar que no tomaré en cuenta los contextos demográficos, o sea, la distribución de la población negra y mulata en el virreinato, su concentración en núcleos urbanos o su dispersión en medios rurales, ya que sólo consideraré las representaciones que los individuos se formaron de los africanos. Eventualmente algunas de estas representaciones se irán haciendo más rígidas hasta convertirse en estereotipos, los cuales, como se sabe, no se ven mo-

⁸ Además de las manumisiones existieron casos de venta forzosa por la obligación de reunir a una pareja de esclavos que había sido separada. Gonzalbo, *Familia y orden colonial*, pp. 218-219.

⁹ Espejo, *En religiosos incendios...*, p. 197.

¹⁰ Gemelli Carreri, *Viaje a la Nueva España*, p. 25, Ajofrín, *Diario del viaje a Nueva España*, pp. 59-60, y Gage, *Nuevo reconocimiento...*, p. 180.

dificados por la realidad objetiva. Así y todo, pese a los aspectos más objetivos y diversos de los contextos, o dicho de otro modo, a que la vida de un negro o un mulato resultase muy distinta en una hacienda, una mina o en la ciudad, o el hecho de que fuera criollo, bozal, viejo, joven, esclavo o libre, al fin y al cabo las contradicciones permitieron encasillarlos en prejuicios y tópicos, según veremos.

Como ya lo señalé en páginas anteriores, lo que me interesa no es la condición “real” de los negros, sino las ideas y los prejuicios relativos a ellos. Esto por dos razones: por un lado, la situación de los negros y mulatos novohispanos ha recibido mucha atención y existen diversos estudios, como los que tratan de su desempeño económico, su condición de “bien” material, las relaciones familiares, los levantamientos que protagonizaron, su vinculación con miembros de su misma “calidad”, o como detonantes del proceso de mestizaje. Por otro lado, y sobre todo, porque entendí que los seres humanos nos relacionamos con el mundo “real” más por medio de representaciones e imágenes preconcebidas con las que estamos en contacto desde niños en el ámbito familiar, la escuela y el entorno social en la vida cotidiana, que por la objetividad de este mundo real. Tal y como lo señala Roger Chartier,

[...] antes que nada importa descubrir la manera en que, en las prácticas, las representaciones o las producciones se cruzan y se imbrican distintas figuras culturales [...] No hay práctica ni estructura que no sea producida por las representaciones contradictorias y enfrentadas, por las cuales los individuos y los grupos den sentido al mundo que les es propio.¹¹

Efectivamente, estas representaciones son a menudo tan contradictorias que forman un abanico con posibilidades de adaptación, que van de un polo positivo a otro negativo, de modo que nos movemos entre uno y otro. En la mayoría de los trabajos académicos sobre mulatos y negros, el interés está centrado en las desafortunadas condiciones laborales a las que éstos estuvieron sujetos, así como en los malos tratos

¹¹ Chartier, *El mundo como representación...*, p. 28.

que sufrían y la injusticia inherente del sistema esclavista. Empero, sin perder de vista esa realidad indiscutible, subyace otra faceta que refleja parcialmente la imagen de ese grupo en la sociedad virreinal. Efectivamente, al mismo tiempo que existían amos injustos o hasta crueles, en ocasiones incluso se entretejían lazos afectivos: las nanas y las sirvientas, negras o mulatas en su mayoría, traían y llevaban recados entre los amantes o a veces escondían los deslices de sus amos. Los niños negros y mulatos crecían a menudo en casa de los españoles y formaban parte de la vida familiar de comerciantes, funcionarios y mineros, o simplemente eran la compañía de hombres y mujeres solteros, ancianos o viudos. También encontramos que con frecuencia las denuncias presentadas por amancebamiento comprendían a parejas formadas por mulatas o negras y españoles, artesanos en su mayoría. El matrimonio entre mulatas y españoles era raro (aunque no estuviese prohibido), si bien los casos de amancebamiento dan fe de esos vínculos urdidos al margen del orden establecido, que no por ello dejan de ser un medio de unión e integración.

Por otro lado, se ha creado una idea romántica sobre la empatía y la “solidaridad” entre mulatos y negros, debido a su situación desventajosa en la sociedad virreinal. Los documentos muestran, no obstante, que también surgían rencillas entre esos dos grupos; incluso, aunque excepcionales, existen testimonios de mulatos que poseían esclavos negros y los maltrataban, así como daños a indios por parte de negros tanto esclavos como libres.

¿Cuál es el significado de los casos que se analizarán?, ¿son representativos de las imágenes que existían de negros y mulatos?, ¿corresponden a conductas o situaciones recurrentes? La respuesta es incierta pues ignoramos la frecuencia con que negros y mulatos denunciaban agravios por parte de algún español, o qué porcentaje de la población esclava tenía la capacidad de acumular riquezas o de prestar dinero a un español en apuros. Lo mismo sucede con los vínculos afectivos, que podemos percibir sólo entre las líneas de una denuncia o pleito. Así pues, en realidad la pregunta podría ser: ¿qué circunstancias pudieron permitir que existiera la posibilidad de que los hechos mencionados anteriormente sucedieran? Los casos aquí analizados sugieren que los roles sociales en la sociedad novohispana no fueron ni tan rígidos ni

estáticos como a menudo se ha pretendido, es decir, que los negros y mulatos eran maltratados, despreciados y pobres, en oposición a los españoles abusivos, poderosos y cuyos delitos en contra de los primeros quedaban impunes.

La presente investigación tampoco tiene como objetivo hacer un estudio cuantitativo del número de casos que podrían ser considerados “atípicos” o excepcionales en el periodo virreinal. Nuestro propósito es más bien descubrir los matices y el significado que adquieren, primero en su contexto histórico, y luego en la historiografía de nuestro país. Por otro lado, el tema de las cofradías, su conformación, sus objetivos y función dentro de la sociedad virreinal no está contemplado en la presente investigación, ya que merece un análisis aparte que rebasa los límites de nuestra aproximación.

Dividimos este trabajo en cinco capítulos. El primero es una revisión de los orígenes, modalidades y cambios de la esclavitud desde el mundo antiguo hasta la Europa moderna, ya que la imagen de negros y mulatos no puede ser desligada de ese antecedente que es la esclavitud. Rescatamos también la imagen que del continente africano tuvieron la Europa antigua y medieval, cuya tradición fue fundamental para las representaciones de los africanos en Nueva España.

El capítulo dos se enfocará en la legislación, sobre todo en las prohibiciones impuestas a negros y mulatos durante los siglos XVI y XVII, así como en la visión que las autoridades tuvieron de los ilícitos cometidos por ese grupo. También abordaremos el tema de la vulnerabilidad de los indios contrapuesta a la fuerza de negros y mulatos. Efectivamente, la imagen de negros y mulatos representó amenaza y peligro para los indígenas considerados débiles, sumisos y desamparados por las autoridades que intentaron por todos los medios protegerlos, a menudo con escasos resultados. En otro apartado se analizarán los delitos frecuentes de portar armas y de ser “regatones”, para descubrir la manera como esta legislación era aplicada en Nueva España, así como la responsabilidad de los amos en el comportamiento violento adoptado a menudo tanto por libres como por esclavos.

En el capítulo tres consideraremos las diversas posturas que testigos y denunciantes tomaron ante un delito cometido o pleito provocado por negros y mulatos, para después desentrañar las actitudes que

éstos adoptaron para conseguir beneficios o protección ante lo que consideraron un agravio por parte de un español, presentándose como personas honradas, valerosas o desamparadas, según fuera el caso.

En el capítulo cuatro las fuentes nos permitirán asomarnos a la esfera de lo simbólico y lo afectivo más allá de la postura "institucional". Por un lado existen representaciones de negras y mulatas altivas, coquetas, y negros resistentes y de fuerza descomunal, pero también las hay devotas y humildes como es el caso de dos negras que vivieron en sendos conventos. Posteriormente analizaremos los lazos afectivos tejidos entre los diversos sectores y los descendientes de africanos que comprendían amor, protección, complicidad o relaciones sexuales, y continuaremos con las imágenes amenazadoras y eróticas de negros en el ámbito religioso, y que hunden sus raíces en la tradición medieval.

Para concluir, el capítulo cinco tratará de la imagen de negros y mulatos en la literatura y la iconografía como personajes entrañables por su ingenuidad y sencillez, profundamente religiosos, cómicos o considerados símbolo de riqueza y poder (para quienes poseían esclavos). La documentación para el análisis del imaginario es fragmentaria y muy dispersa. A esta dificultad se suma el hecho de que para descubrir los lazos afectivos existentes entre los distintos grupos, los documentos no son explícitos; por ejemplo, en las denuncias por el delito de amancebamiento entre mulatas y españoles, los acusados niegan conocer a su pareja o, en el mejor de los casos, señalan que la conocieron hace poco tiempo y que sólo han tenido amoríos ocasionales. Por otro lado, en las fuentes judiciales, criminales e inquisitoriales, cuando se trata de quejas o pleitos, los denunciantes y testigos utilizan toda clase de términos para convencer a las autoridades del dolo o malicia con que negros o mulatos cometieron un delito. Así, los argumentos esgrimidos por los quejosos apelan y confirman de forma constante el estereotipo de que los descendientes de africanos están siempre dispuestos a la desobediencia, el abuso y la violencia.

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

REFLEXIONES Y APORTES HISTORIOGRÁFICOS EN TORNO AL CONCEPTO DE IMAGINARIO

El análisis de la documentación encontrada se integrará en el ámbito del imaginario novohispano, de manera que es preciso señalar y precisar algunos conceptos que se utilizarán, así como el entorno en el que se inserta el presente trabajo.

El imaginario, aplicado al estudio de los procesos históricos que se relacionan con la vida afectiva, emocional, sensorial, sexual, intelectual, religiosa, artística y moral, se incorporó al vocabulario de las ciencias sociales hace sólo un par de décadas.¹ George Duby contribuyó a ello al mostrar en *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo* cómo elucidar “la relación entre lo material y lo mental en la evolución de las sociedades”.² Sigue existiendo una estrecha comunidad de intereses entre la historia de lo imaginario y la de las mentalidades, de manera que no se puede sostener que la primera haya subsumido a la segunda o que existan diferencias notables en los planteamientos de ambas.³ Le Goff señala que: “[la historia de las mentalidades] se sitúa en el punto de conjunción de lo individual con lo colectivo, del tiempo largo y de lo cotidiano, de lo inconsciente y de lo intencional, de lo estructural y lo coyuntural, de lo marginal y lo general”.⁴ Por su parte, Bronislaw Baczko señala que “las ciencias humanísticas le otorgan a los imaginarios sociales un lugar preponderante entre las

¹ Nava, *México en el imaginario*, p. IX.

² Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, p. 17.

³ Nava, *op. cit.*, p. XI.

⁴ Le Goff, *s/f*, v. III, p. 85.

representaciones colectivas y no los consideran ‘irreales’ si no es, precisamente, entre comillas”.⁵

Los seres humanos aprehendemos también el entorno cotidiano conforme representaciones subjetivas, pues forman parte de nuestra herencia cultural de valores y tradiciones. Por tanto, al estudiarlas no se considerará sólo la realidad objetiva a la que corresponden, sino las vivencias y concepciones que un grupo específico percibió de esa realidad por medio de su experiencia y su tradición.⁶ Solange Alberro advierte que

[...] El psicoanálisis nos desengañó parcialmente, al revelarnos que aun las profundidades más arcanas de nuestra mente y de nuestro corazón no escapan al influjo de los factores más objetivos de la vida social, los que valiéndose de los lazos afectivos, de la familia, de la educación, logran regirnos sutil aunque poderosamente.⁷

En el mismo tenor, Baczko señala que las representaciones en el imaginario social no son un reflejo de una realidad que existiría fuera de ellas; mas una en sí misma conformada por un sistema de creencias y prácticas que permite la creación de una conciencia colectiva,⁸ y agrega: “sólo puede haber comunicación entre hombres por medio de

⁵ Baczko, *Los imaginarios sociales...*, p. 14.

⁶ “La subjetividad va acompañada de una mayor dosis de imaginación creadora sin la cual es difícil concebir la formulación de juicios, principios o teorías fecundos, por otro lado, ‘subjetivo’ ha sido utilizado para designar lo que se halla en el sujeto como sujeto cognoscente. En este caso, lo subjetivo es lo representado y no lo real o substancial.” Ferrater Mora, *Diccionario...*, p. 3143; a su vez, Greimas señala que “El discurso objetivo [...] consiste en la supresión de toda marca de presencia del sujeto enunciado [...] tal discurso posee un carácter taxonómico pronunciado”, Greimas y Courtés, *Semiótica. Diccionario razonado...*, pp. 288 y 395. En ese sentido es importante señalar que en el presente análisis el acento está puesto sobre la subjetividad y la percepción que obedecen a pulsiones y deseos que se encuentran al margen de la realidad objetiva y que son construidos, como ya se mencionó, a partir de la tradición y la experiencia.

⁷ Alberro, “El protagonismo de lo rutinario cotidiano”, en *Imágenes de lo cotidiano*, p. 19.

⁸ Baczko, *op. cit.*, p. 21.

símbolos exteriores a los estados mentales individuales, por medio de signos tomados luego como realidades”. Es decir, que en diversas ocasiones la conducta social interesa no las cosas en sí mismas sino los símbolos de ellas, su representación, el valor y el significado que se les otorga. En efecto, la vida social es productora de normas y valores, y por ende, de sistemas de representaciones que los fijan y traducen. Lo social a su vez se produce dentro de una red de sentidos con ciertas referencias mediante las que los individuos se comunican, tienen una identidad común o se relacionan con las instituciones.⁹

A su vez, Oliver Sacks nos ofrece una explicación de cómo construimos y aprehendemos la realidad, con un ejemplo revelador: un paciente que estuvo ciego durante cuarenta años debido a la aparición de una catarata, será *capaz* de ver gracias a una operación. Al quitarle los vendajes, cuál será la sorpresa de médicos y paciente, al presentarse el problema de que este hombre *no sabe ver*. No distingue colores ni formas, ni siquiera los determina de manera vaga: los rostros son manchas extrañas imposibles de identificar, las distancias entre los objetos son engañosas. Mediante este ejemplo, Sacks muestra que la aprehensión del mundo no se reduce al solo hecho de mirar, sino que el proceso es infinitamente más complejo. Los seres humanos

nacidos con todo un conjunto de sentidos, al correlacionar el uno con el otro creamos un mundo visual desde el principio, un mundo de objetos visuales, conceptos y significados. Cada mañana abrimos los ojos a un mundo que hemos pasado toda una vida *aprendiendo a ver*. El mundo no se nos da: construimos nuestro mundo a través de una incesante experiencia, categorización, memoria, reconexión.¹⁰

Sólo nos queda hacer una última aclaración en cuanto a los conceptos utilizados. Quizás hablar de imaginario novohispano parezca excesivamente amplio y, por tanto, vago. El mundo hispánico estuvo

⁹ Baczko, *ibid.*, p. 22.

¹⁰ Sacks, *Un antropólogo en Marte*, p. 152. (Cursivas en el original.)

articulado de manera tal, que gran parte de los comportamientos y actitudes de los novohispanos pertenecía a una herencia que hundía sus raíces en la península ibérica, que se modificaron y amoldaron a la realidad virreinal. Los malos tratos a esclavos o su compraventa por parte de mulatos, así como el cimarronaje, pero también los lazos afectivos, fueron características comunes de los virreinos americanos. De esta manera, se puede hablar de una serie de imágenes heredadas en el plano de las representaciones, que no variaba de forma drástica porque una zona fuera minera, rural o urbana. Esta afirmación no pretende negar el hecho de que, en la realidad objetiva, la situación de un esclavo doméstico residente en la ciudad de Puebla fuese distinta a la de un esclavo en un obraje o a la de aquel que vagabundeaba en una localidad alejada de la capital novohispana. Es importante insistir en que se hace referencia a la representación de negros y mulatos en el imaginario, es decir, en la subjetividad de los coetáneos. Efectivamente, las representaciones colectivas, que se fijan en el inconsciente, no son tan fácilmente modificadas por la realidad objetiva, ya que se mantienen en aquello que escapa a la reflexión y la conciencia y pertenecen a la esfera de la tradición y la cultura profundamente sedimentadas, según veremos.

LA ESCLAVITUD Y LA IMAGEN DE ÁFRICA: ORÍGENES, MODALIDADES Y CAMBIOS

Para poder hablar de negros y mulatos en Nueva España es esencial tomar en cuenta la institución esclavista cuya práctica se puede rastrear desde las antiguas Grecia y Roma, e identificar su pervivencia en el medioevo europeo; tal y como lo señala Jean-Michel Deveau:

[...] el anclaje de la esclavitud está tan profundamente enraizado en el corazón de las civilizaciones antiguas que se requerían siglos antes de erradicarlo. Lejos de atenuarlo, Grecia y Roma lo volvieron más rígido en una drástica codificación [...] el alba de la civilización griega amanece sobre el fondo de la esclavitud.¹¹

¹¹ Deveau, *Mujeres esclavas...*, p. 25.

Asimismo, la esclavitud también existió en África aunque parece que no tuvo gran importancia antes del comercio atlántico. Los esclavos en ese continente desempeñaban esencialmente funciones domésticas y religiosas, sirviendo como compañeros sexuales o víctimas para sacrificios rituales.¹²

Las Partidas, elaboradas en el siglo XIII durante el reinado de Alfonso el Sabio, tienen su antecedente en el código de Justiniano, y juntos estos dos sistemas legislativos serán la base para la regulación de la esclavitud en América, pese a que el primero haya tenido escasa influencia en la práctica durante la Edad Media. A su vez, el Islam también jugó un papel importante en el mantenimiento y la pervivencia de la esclavitud durante el medievo, sobre todo en España y Portugal. De manera que no podemos olvidar que las funciones desempeñadas por los negros en Nueva España remitían siempre a un origen: la esclavitud, pues aunque no todos fueran esclavos o llegaran al Nuevo Mundo como tales, su actuación y su presencia en el escenario novohispano quedaban marcadas y delimitadas por su condición de esclavos o de libertos; en otras palabras, por una referencia inevitable al estatus de esclavo.

Por otro lado, es importante destacar que las estructuras que se impusieron en América fueron herencia de un proceso de varios siglos en la Europa mediterránea, en el que la esclavitud no desapareció sino que tuvo cierta continuidad aun con las especificidades de cada época. El auge de la esclavitud a partir del siglo XVI no fue de ninguna manera una innovación: fue la implantación de un sistema bien conocido y utilizado cuyas raíces, así como las leyes que lo regían, se remontaban a la Antigüedad. Sin embargo, las características de la realidad americana provocaron que la legislación, y en especial las prohibiciones, se fueran adecuando a las situaciones locales.

No hay que olvidar que también existió la esclavitud prehispánica entre los aztecas y los mayas. En dichas sociedades los esclavos tenían una serie de derechos que los ubicaban en un rango más elevado al de aquéllos traídos por los españoles.¹³ Así, el ingreso a la esclavitud entre

¹² Klein, *The Atlantic slave trade*, p. 8.

¹³ Bosch, *La esclavitud prehispánica...*, p. 25.

los aztecas se producía por deudas, insolvencia en el pago de tributos, miseria o delitos como la traición, pero también los esclavos podían libertarse por muerte de su amo, rescate de sí mismos, sustitución por otros, refugiarse en palacio o tener relaciones sexuales con sus amos.¹⁴ De manera que la institución esclavista tampoco fue desconocida por los indios en el momento de la Conquista.

La Antigüedad

La esclavitud fue un importante legado del mundo antiguo, cuyos lejanos herederos fueron los esclavos y sus amos en América. Aunque la esclavitud se practicó en la Antigüedad, en Israel, en el África subsahariana y en Mesopotamia, entre otros países, la sociedad esclavista por excelencia que surgió antes de Roma fue la de Grecia entre los siglos VI y V a. C. Quizás rastrear los inicios de la esclavitud hasta la Antigüedad pueda parecer una tarea inútil, pero en la medida en que pensadores griegos como Platón o Aristóteles fueron quienes establecieron los criterios y justificación para la esclavitud en la Europa medieval y moderna, nos parece necesario hacerlo. “La Antigüedad dio una dimensión cuantitativa, cualitativa y social a la esclavitud aunque no se dedicó a la trata, como fue el caso del comercio trasatlántico.”¹⁵ Asimismo, tal y como lo señala Hermann Bennett: “En Hispanoamérica y en todo el Nuevo Mundo ‘esclavo’ y ‘africano’ fueron eventualmente sinónimos”,¹⁶ de ahí que se haga necesario el rastreo de los orígenes y cambios de ese fenómeno que no puede desligarse de la experiencia africana en América.

Así, los griegos esclavizaron a los llamados “bárbaros”, que no pertenecían a la cultura griega. Se denominó así a quienes hablaban mal, rústica e incorrectamente el griego.¹⁷ Platón estaba en favor de

¹⁴ *Ibid.*, pp. 50, 58-59.

¹⁵ Aymard, *El tráfico de negros en el África subsahariana*.

¹⁶ Bennett, *Africans in colonial Mexico...*, p. 15.

¹⁷ García Añoveros, *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud...*, p. 61.

esclavizarlos al igual que Aristóteles, que consideraba a los esclavos como posesiones provistas de alma, pero sin derechos políticos y señalaba que la esclavitud formaba parte del derecho natural:

El esclavo, no sólo es esclavo del amo sino que además le pertenece [...] es instrumento de acción separado de su poseedor, el uso que se hace de los animales domesticados y de los esclavos no difiere mucho. Es evidente que algunos hombres son libres por naturaleza y otros esclavos, y que para estos últimos es conveniente y justa la esclavitud.¹⁸

Por tanto, el esclavo era un artículo viviente de propiedad y pertenecía absolutamente al amo. Aristóteles señalaba que “Existen seres humanos que son esencialmente esclavos dondequiera y otros que no lo son en ninguna parte, se trata del gobierno de los sabios sobre los ignorantes”.¹⁹ A pesar de la influencia de las ideas griegas en el pensamiento occidental, la esclavitud en Grecia no constituyó parte fundamental de la tradición que llevó la esclavitud a América, en cambio el caso romano sí formó parte de esa tradición.²⁰ Efectivamente, el derecho romano, codificado en el siglo VI d. C. por el emperador Justiniano y redescubierto e incorporado a los códigos jurídicos de la Europa medieval, fue el instrumento de transmisión. La experiencia romana influyó de manera importante en la práctica posterior de la esclavitud en el Mediterráneo, ofreciendo un ejemplo concreto y una base intelectual.²¹ El jurista romano Florencio señalaba:

1) La esclavitud es una institución del derecho de gentes por la que una persona pasa a ser propiedad de otra en contra del orden natural. 2) Los esclavos (*servi*) son así llamados porque los ofi-

¹⁸ Aristóteles, 1975, pp. 12-17.

¹⁹ Aristóteles, citado en Zavala, 1975, pp. 15-16.

²⁰ Phillips, *La esclavitud desde la época romana*, p. 23. *Mancipium* es el derecho de propiedad absoluta o pleno dominio sobre algo o alguien. Blánquez Fraile, *Diccionario manual latino-español y español-latino...*, p. 294.

²¹ Heers, *Esclavos y sirvientes*, pp. 15-22.

ciales por regla general venden a las personas que capturan o por consiguiente las salvan [conservan] (*servare*) en vez de matarlas. 3) La palabra que designa la propiedad de esclavos (*mancipia*) se deriva del hecho de que son capturados al enemigo por la fuerza de las armas.²²

De manera que los orígenes de la esclavitud en Grecia y Roma se encuentran en la guerra, puesto que en su gran mayoría los siervos o esclavos provenían de las filas de guerreros o eran habitantes de las regiones conquistadas, aunque también se recurría a la venta de niños para el pago de deudas o el abandono.²³

La compra de esclavos fue una práctica antigua, admitida por todas las sociedades mediterráneas y cuya única condición era que la persona que estuviera en venta fuera de verdad esclava y que se pagara por ella el precio justo estipulado. El plagio era un delito que consistía, bien en hacer esclavo a un hombre libre con engaños, bien en comprar a sabiendas un hombre libre como esclavo o en robar esclavos.²⁴

Los romanos practicaron primero la esclavitud en pequeña escala para los trabajos agrícolas y el servicio doméstico. Después de su expansión por el Mediterráneo, la esclavitud se incrementó a la par del auge de Roma. Durante los siglos III-I a. C. los romanos apresaron a miles de esclavos provenientes de los ejércitos vencidos y de las ciudades conquistadas.²⁵ Los esclavos en Roma eran utilizados en la construcción de obras públicas, el trabajo agrícola y el servicio doméstico. Ni el cristianismo ni el estoicismo modificaron la institución esclavista más allá de fomentar un trato más humanitario de los amos hacia sus esclavos. Durante los dos últimos siglos del Imperio se registró un lento descenso en el número de esclavos, debido al final de las guerras en gran escala, un número creciente de manumisiones

²² Citado en Phillips, *La esclavitud desde la época romana...*, p. 24. García Añoveros y Heers señalan que la raíz *servi* proviene de *servare* que significa conservar o guardar, no salvar. Heers, *Esclavos y sirvientes...*, y García Añoveros, *op. cit.*, p. 125.

²³ Royo Bermejo, *El cautiverio en tierra...*, pp. 39-40.

²⁴ García Añoveros, *op. cit.*, p. 138.

²⁵ Phillips, *La esclavitud...*, p. 23.

y una serie de epidemias en los siglos II y III d. C. A principios del siglo III d. C., el emperador Diocleciano emitió un decreto mediante el cual los campesinos arrendatarios quedaron adscritos a la tierra; gradualmente éstos fueron perdiendo otros derechos, como el ingreso al servicio militar en el siglo V d. C., de manera que hacia el final del Imperio, las distintas categorías de los trabajadores rurales apenas se distinguían.²⁶ Los propietarios alentaron la manumisión de sus esclavos, pues comenzaron a resultar demasiado caros en relación con su productividad, y aunque la esclavitud decayó considerablemente, ésta no desapareció por completo. Durante el auge del Imperio se calcula que dos o tres millones, es decir, 35 a 40% del total de la población era esclava.²⁷

Más tarde, mientras el Imperio se disgregaba, Bizancio conservó sólidas estructuras políticas, religiosas y sociales y mantuvo la mayoría de las características de la esclavitud romana. Las fuentes de obtención de esclavos siguieron siendo la venta de niños para pagar deudas, cuando no eran abandonados, y las guerras, aunque se limitaban a escaramuzas fronterizas. El rescate de prisioneros esclavos fue una fuente de ingresos para el imperio bizantino y aunque la esclavitud disminuyó a lo largo de la Edad Media, esto se debió más a cambios estructurales en la economía que a la promulgación de leyes específicas de protección y libertad.²⁸

Antes de Justiniano, el derecho romano consistía en una confusa mezcla de leyes senatoriales, decretos imperiales y opiniones de juristas, carente de cohesión y orden. El *Código de Justiniano*, redactado entre 527 y 565 a. C., constituyó una de las grandes herencias romanas y legó a la Europa medieval un sofisticado código legal que contenía detalladas normas para regirla.²⁹ Con el tiempo, el término bárbaro, que hacía referencia, como ya lo hemos visto, a quienes no hablaban griego, se aplicó entonces a quienes no hablaban latín. Para los romanos, la tierra habitada por los bárbaros se llamó tierra barbárica, y el

²⁶ *Ibid.*, p. 55.

²⁷ Klein, *The Atlantic...*, pp. 3-4.

²⁸ Phillips, *La esclavitud...*, p. 57.

²⁹ *Ibid.*, p. 59.

vocablo se aplicó al conjunto de reinos y naciones que vivían en una extensa región de África del Norte llamada por los romanos Barbari o Berbería, que comprendía Marruecos, Túnez, y Fez.³⁰ Posteriormente, el término bárbaro significó “carente de razón y de comportamiento cruel”, acepción que se impuso y se hizo común en Europa.³¹

El mundo islámico y la Edad Media

Es imposible entender el fenómeno de la esclavitud en la Edad Media y su herencia posterior en el mundo ibérico, sin tomar en cuenta las estructuras y relaciones que el Islam impuso, ya que la practicada por los musulmanes permitió su presencia constante y sistemática durante la Edad Media en España y Portugal, reinos que después tomarían el relevo en el comercio de esclavos en gran escala.

En los siglos VII y VIII, la expansión del Islam produjo cambios fundamentales en la geografía política y económica del Mediterráneo.³² El Islam fue una civilización urbana en la que las ciudades conquistadas eran en ocasiones preservadas y engrandecidas; de ello resultó una relativa unidad económica basada en las ciudades y su zona de influencia, con una religión y un idioma comunes. Entre los vínculos comerciales más importantes estaban las rutas del comercio de esclavos, que satisfacían una demanda constante de criados, soldados, artesanos y aprendices. La esclavitud en el mundo musulmán fue una característica permanente y tuvo mayor trascendencia que en la Europa cristiana, aunque no implicó una sociedad de economía basada únicamente en el comercio de esclavos.³³

Los habitantes del norte de África habían comerciado con esclavos africanos incluso antes de la llegada del Islam, y los negros estuvieron presentes en el mundo islámico a lo largo de su historia.³⁴

³⁰ García Añoveros, *El pensamiento...*, pp. 61-62.

³¹ *Ibid.*, p. 64.

³² Phillips, *La esclavitud...*, p. 99.

³³ Gordon, *Slavery in the arab world*, p. 107.

³⁴ Royo Bermejo, *El cautiverio...*, pp. 39-40.

Los musulmanes se extendieron hasta cubrir todo el Oriente Medio y el norte de África y a partir de 632 fueron conquistando territorios donde la esclavitud era conocida y practicada. Sus métodos para obtener esclavos eran muy similares a los europeos: las guerras y el nacimiento o la compraventa, aunque aquéllas fueron el principal.³⁵ En España y Portugal la proximidad del Islam permitió conservar la esclavitud como una institución con cierta solidez.³⁶ La fundación de tres órdenes para el rescate de cautivos (considerado como un deber primordial y piadoso) da cuenta de la importancia del fenómeno esclavista en la cultura islámica. Órdenes como la militar de Santiago, la de los trinitarios y la de los mercedarios, fundadas en los siglos XII y XIII, estaban dedicadas a la redención de esclavos cristianos en tierra de infieles, y las dos últimas fueron las que le dedicaron el esfuerzo más constante y sistemático.³⁷

En el Islam, las mujeres, los extranjeros y los esclavos estaban excluidos de la participación política y social; considerados legal, física y moralmente inferiores a los varones musulmanes, su testimonio era raras veces válido en los tribunales y no podían poseer ni transmitir bienes.³⁸ Por tanto, un esclavo no podía entablar un pleito en contra de sus amos en caso de ser maltratado, pero los amos podían ser castigados si evitaban que los esclavos cumplieran con sus deberes religiosos.³⁹ Ya en el siglo IX los comerciantes musulmanes llevaban negros del África subsahariana a los puertos del Mediterráneo. El objetivo principal de este comercio era suministrar esclavos al mundo islámico, de manera que España recibió durante la dominación musulmana un abastecimiento constante, si bien relativamente limitado de esclavos negros, aunque la gran mayoría de ellos en ese país siguió siendo de moros.⁴⁰

A su vez, la historia de la esclavitud en Europa occidental muestra una continua transformación de la esclavitud rural en los setecien-

³⁵ Aymard, *El tráfico de negros...*

³⁶ Phillips, *op. cit.*, pp. 100-101.

³⁷ Royo Bermejo, *El cautiverio...*, pp. 39-40.

³⁸ Aymard, *El tráfico...*

³⁹ Gordon, *op. cit.*, p. 60.

⁴⁰ Aymard, *op. cit.*, Gordon, *op. cit.*, p. 106.

tos años transcurridos entre los siglos V y XII, que fue poco a poco sustituida por un campesinado independiente o semiindependiente. En efecto, la servidumbre reemplazó progresivamente a la esclavitud, aunque la transformación no fue total.⁴¹ Aymard señala que a pesar de que cristianos y musulmanes recibieron la herencia de la esclavitud de las sociedades en las que hundieron sus raíces, como Roma y las sociedades preislámicas, Europa occidental “había olvidado” dicho fenómeno entre los siglos XI y XII. Es a partir del siglo XIII cuando los cristianos “redescubren” la esclavitud por medio del mundo musulmán y bizantino.⁴²

Las Partidas del rey Alfonso X, concluidas entre 1263 y 1264, fueron de suma importancia para el posterior auge de la esclavitud en el Nuevo Mundo. La extensa legislación en torno a la servidumbre permitió que la esclavitud tuviera un sustento jurídico, político y social en raras ocasiones cuestionado.⁴³ “Servidumbre es la mas vil et la mas despreciada cosa que entre los homes puede ser [...] et tan despreciada cosa es esta servidumbre que el que en ella cae non tan solamente pierde poder de non facer de lo suyo lo que quisiere, mas aun de su persona mesma non es poderoso sino quantol [*sic*] manda su señor.”⁴⁴ Sin embargo, se reconocía la humanidad del esclavo cuya situación era meramente circunstancial: “el que en ella cae”. Así pues, no necesariamente se nacía esclavo, y en ese sentido se hacía referencia a los cautivos de guerra que eran esclavizados, pero cuya situación podía ser revertida. El siervo debía obediencia absoluta a su señor, por encima de a su propia mujer o de cualquier inclinación personal; su deber era protegerlo y defenderlo con su propia vida; y cualquier pertenencia o ganancia del siervo correspondía por completo a su propietario, aunque también prevaleció cierta protección hacia aquéllos. Así, el

⁴¹ Phillips, *op. cit.*, p. 63.

⁴² Aymard, *op. cit.*

⁴³ Desde la Antigüedad, el término servidumbre fue utilizado para designar a los *servii*, es decir prisioneros de guerra que eran “salvados” o “conservados” de la muerte. Con el tiempo la palabra *servus* cayó en desuso y dio paso al vocablo *sclavus* que aludía a los esclavos de Europa central, quienes durante la Edad Media conformaron parte importante de la población esclava.

⁴⁴ *Las Partidas*, Partida IV, tít. V, p. 30.

amo disponía de su siervo como mejor le pareciese, pero no lo debía matar ni maltratar; en caso de que así fuese, éste podía quejarse ante un juez, quien dispondría su venta a otro amo. También se le permitía contraer matrimonio, y en caso de hacerlo con una persona libre, de inmediato obtendría su libertad.⁴⁵

Las Partidas se referían a los orígenes de la esclavitud: “Servidumbre es postura et establecimiento que ficieron antiguamente las gentes, por lo qual los homes que eran naturalmente libres se facien siervos et se someten al señorío de otro”,⁴⁶ y mantuvieron las mismas formas de obtener cautivos: los prisioneros de guerra, es decir, los enemigos de la fe, fueran moros o judíos; aquellos que nacían de las siervas heredando la calidad de su madre y, por último, los individuos libres que se vendían.⁴⁷ A partir del siglo XII los esclavos ya no trabajaban en el campo sino que eran criados, artesanos o ayudantes de éstos. Así, la esclavitud en el Mediterráneo cristiano fue esencialmente de tipo doméstico.⁴⁸

Los padres de la Iglesia sostenían que Dios hizo a los hombres libres e iguales, de manera que la sujeción del hombre a otro hombre no era propia de su naturaleza original, sino de su condición presente. Aunque el cuerpo fuese esclavizado, la mente y el alma quedaban libres y la esclavitud era admitida en este mundo caído en el pecado.⁴⁹ En consecuencia, los autores cristianos otorgaban a la esclavitud un origen evidente: el pecado. Así, san Agustín, santo Tomás, Torquemada y Soto, señalaban el pecado original como fuente de esclavitud. Santo Tomás explicaba que la esclavitud había sido introducida por el pecado y siguiendo la argumentación aristotélica, aseguraba que algunos seres humanos eran totalmente siervos por naturaleza, idea que repitieron Torquemada y Soto. Asimismo, san Gregorio Magno señalaba que la diversidad de los hombres se debía al pecado.⁵⁰

⁴⁵ *Ibid.*, Ley I, p. 31.

⁴⁶ *Las Partidas*, Partida IV, tít. XXI, Ley I, p. 117.

⁴⁷ *Las Partidas*, Partida IV, tít. XXI, Ley I, p. 117 y tít. XXII, Ley VIII, p. 120.

⁴⁸ Heers, *Esclavos y sirvientes en las sociedades...*, p. 138.

⁴⁹ Zavala, *Servidumbre natural y libertad cristiana...*, p. 23.

⁵⁰ García Añoveros, *El pensamiento...*, p. 127.

Otros autores atribuyeron el origen de ésta en la maldición lanzada sobre Cam o Canaán, el hijo de Noé, interpretación que fue la de san Ambrosio, san Antonino Florentino, Caepolla, Bodino y Forcatulo.⁵¹ Fue san Ambrosio, cuyas palabras reproduce el derecho canónico, quien señaló que en el principio no existía la esclavitud, y que ésta fue introducida con motivo de la embriaguez de Noé al maldecir a Cam, el primero en merecer el nombre de esclavo.⁵² Así, en el mundo cristiano la esclavitud fue considerada lícita y justa, tanto por las Sagradas Escrituras como por el derecho civil y el canónico.

Otro factor que contribuyó al auge de la esclavitud en América fue que los europeos aprendieron a cultivar, producir y consumir el azúcar como resultado de sus contactos con Siria y Palestina durante las Cruzadas y llevaron estos aprendizajes al Nuevo Mundo durante los siglos XVI y XVII. La gran cantidad de mano de obra necesaria para este cultivo contribuyó y reforzó el desarrollo de la esclavitud, que hasta entonces había quedado reducida casi por completo al espacio doméstico en Europa, convirtiéndola en un fenómeno en gran escala en los virreinos americanos.

África en el imaginario europeo

Si la mayoría o al menos muchos de los esclavos que llegaron a Europa y posteriormente a América eran africanos, debemos preguntarnos por la manera como el mundo occidental percibió al continente africano y a sus habitantes. Desde la Antigüedad comenzaron a crearse algunos tópicos e imágenes de los africanos, que retomados posteriormente por la tradición medieval alimentarían algunos estereotipos trasladados a América.

Históricamente hablando, África central se mantuvo inexplorada hasta el siglo XIX y el contacto con ese continente se redujo durante siglos al norte, donde predominaba la cultura árabe. La reducción frecuente de África a sólo Etiopía, por lo menos en el imaginario,

⁵¹ *Idem.*

⁵² *Loc. cit.*

fue algo común hasta por lo menos el siglo XVII, es decir que cuando alguien se refería a un “etíope” era entendido como un habitante africano de piel oscura, aunque éste no necesariamente fuera oriundo de dicho país, sino de Cabo Verde, Guinea u otra de las factorías de esclavos que existieron a lo largo de los siglos XVI y XVII.

El romano Ovidio relata la leyenda de Faetón, hijo del Sol, quien pidió a su padre permiso para conducir el carro solar; pero como no supo dirigirlo, subía a las esferas superiores, o bajaba vertiginosamente y rozaba la Tierra. Allí por donde pasó, la tierra se incendió, al igual que los bosques y los hombres y todo quedó ennegrecido. La palabra etíope en griego significa “cara quemada”.⁵³

Por su lado, las Sagradas Escrituras atribuyeron a Etiopía un lugar paradigmático en el imaginario cristiano, principalmente por el mítico encuentro de la reina de Saba con Salomón. Así, el término abisinio, utilizado para designar a los pobladores del sur de Etiopía, tiene su origen en la palabra árabe *abasha* (que alude al color “mezclado” de la piel), que simboliza la tradición del mestizaje entre los pueblos de Oriente Medio y los etíopes, por esa legendaria unión, cuyo fruto fue Menelik.⁵⁴ Además del norte de África, una de las regiones más conocidas del continente fue Etiopía.

También se creía que el apóstol san Mateo había evangelizado esos territorios,⁵⁵ lo cual supuso que el trato de los africanos en el Nuevo Mundo fuese distinto del de los indios, ya que estos últimos eran neófitos, mientras los anteriores habían recibido la palabra de Dios. A su vez, en el siglo III, Julio Solino recoge en su obra *Colecta rerum memorabilium*, la presencia de un sinfín de personajes maravillosos; según él en Etiopía vivía un rey dotado de cuatro ojos, y habitantes de cara lisa sin nariz; unos que en lugar de boca tenían un agujero y

⁵³ Morales Oliver, *África en la literatura española...*, p. 28.

⁵⁴ Ramos, *Pintura narrativa etíope*, p. 15.

⁵⁵ El dominico Santiago de la Vorágine, en su obra escrita hacia 1264, señala al apóstol como el evangelizador de Etiopía. Vorágine, *Leyenda dorada*, p. 602. Por otro lado, la mayor parte de los relatos sobre la evangelización de san Mateo a su salida de Palestina lo ubica en Etiopía, otros en Persia, Ponto, Siria e incluso Irlanda. Riccardi, *Diccionario de los santos*, p. 1699.

se veían obligados a comer con una paja, otros más que no poseían lengua.⁵⁶ Estas imágenes podrían parecer anecdóticas, pero muestran los primeros acercamientos del mundo antiguo al continente africano y las representaciones que en un inicio se forjaron o recogieron los autores. Ya lo señalamos, la palabra etíope será utilizada con frecuencia para designar a los africanos aun cuando los españoles distinguían entre ellos distintas “naciones” o “razas”.⁵⁷ Sin embargo, a diferencia de los autores cristianos, que ven en el pecado el origen de la negritud, los griegos y romanos la consideraban producida por un “descuido” de los dioses, un mero accidente.

El hecho es que en la sociedad cristiana medieval, en la que el culto a la blancura adquiría dimensiones simbólicas, estéticas y religiosas, los seres de piel negra eran asociados a las tinieblas, el pecado y la fealdad física.⁵⁸ La ausencia de riqueza, vestimenta y poder (a los ojos de los hombres del medievo) convirtió a los africanos en salvajes y engendros. Vladimir Acosta señala que:

[...] la monstruosidad atribuida por los viajeros medievales europeos a esos salvajes periféricos se expresa en similitudes de conjunto con [...] simios y otros animales, en piel demasiado oscura, en pilosidad excesiva, en presencia de proporciones corporales diferentes y en el asombro que les causa ver bocas demasiado gruesas o narices demasiado anchas.⁵⁹

Así, el viajero italiano Marco Polo describió a los negros de Zanzíbar (en la costa del sureste africano) como seres aberrantes:

⁵⁶ Morales Oliver, *África en la literatura...*, p. 28.

⁵⁷ Es importante destacar que las “razas” que los españoles distinguieron entre los africanos nada tenían que ver con un concepto *racial* o *racista* a modo del siglo XIX, es decir, con connotaciones de jerarquía biológica o mental, un estado intermedio de evolución o un tópico relacionado con nociones como patria y nacionalismo, por ejemplo, sino sólo como una diferencia de origen geográfico, religioso y físico.

⁵⁸ Acosta, *La humanidad prodigiosa...*, p. 256.

⁵⁹ Acosta, *op. cit.*, p. 256.

[...] Son altos y muy corpulentos pero su estatura no está proporcionada al tamaño de sus miembros [...] son muy fuertes y uno solo de ellos puede llevar la carga de cuatro hombres normales [...] Son negros y van completamente desnudos, excepto un paño con el que se cubren las partes vergonzosas de su cuerpo. La boca es grande y la nariz achatada y respingona, las orejas largas y los ojos grandes y abultados, lo que en conjunto les da un aspecto horrible; parecen en realidad demonios [...] Viven en esta isla las mujeres mas feas del mundo; tienen la bocaza enorme y nariz aplastada y gorda, y sus enormes pechos son cuatro veces más grandes que los de cualquier mujer de otra raza.⁶⁰

Todo en ellos es demasiado grande, desproporcionado, irreal: los ojos, los labios, los genitales, las orejas. El único símil que parece acudir en ayuda del viajero para poder explicar tanta fealdad es el del Diablo. La asociación del hombre africano con toda clase de demonios será algo corriente en el mundo hispánico. Muchos de los tópicos mencionados por el italiano, como ciertas proporciones corporales desmesuradas, la semejanza con animales y la fuerza desmedida de los negros, serán retomados por la tradición cristiana y llegarán a tierras americanas, en donde incorporarán rasgos nuevos y una especificidad propia. Así, podremos rastrear la permanencia de muchos de ellos en los siglos XVI y XVII.

Aún hacia mediados del siglo xv, cuando las expediciones portuguesas se hicieron sistemáticas, otro viajero, don Pedro de Portugal, describía un mundo de monstruos y seres extraordinarios que habitaban el continente africano. Hablaba de gigantes, cíclopes (más allá del desierto africano), de los gomeros que tenían la pierna redonda como una bola; según él había también seres raros con cabeza de perro, que ladraban y se comían a sus padres, además de los pigmeos y las amazonas.⁶¹ Vemos que aquí se repiten las imágenes descritas por Julio Solino y Marco Polo.

⁶⁰ Marco Polo, *Viajes*, p. 200.

⁶¹ Morales Oliver, *África en la literatura...*, p. 27.

Los negros en Europa

Lo hemos visto, el continente africano, a diferencia de América, fue conocido desde la Antigüedad como tierra maravillosa, poblada de seres prodigiosos y monstruosos, pero de alguna manera, familiar. En efecto, las expediciones esporádicas a la costa africana hicieron que si bien la zona central se mantuviera inexplorada hasta finales del siglo XIX, África fuera conocida por los europeos desde la Antigüedad en su porción norte. Es decir Túnez, Egipto, Argel, Marruecos y Etiopía.

Ya en la Alta Edad Media, como lo señalamos, la presencia de negros en la Europa mediterránea no era una novedad pues desde la época clásica habían llegado negros esclavos a las costas del Mediterráneo aunque su presencia no fuese numerosa. En los siglos XV y XVI el comercio italiano en el norte de África proveyó a Italia de algunos africanos cuyo número tampoco fue considerable. En cambio, el comercio negrero de Portugal se convirtió en un negocio lucrativo; la Corona asumió en 1474 el control total de ese tráfico y el rey Juan II creó la Casa dos escravos de Lisboa a mediados del siglo XV. Se calcula que entre 1441 y 1470 llegaron a este puerto hasta 1000 esclavos al año y entre 1490 y 1580 fueron introducidos entre 300 y 2000 anualmente. Para mediados del siglo XVI éstos eran relativamente poco numerosos pues representaban entre 2.5 y 3.0 de una población total que contaba con 1 200 000 habitantes.⁶² Los hombres de esta condición se desempeñaban como domésticos, estibadores y ayudantes de artesanos; por su parte, las mujeres eran empleadas como lavanderas y recogedoras de basura y desperdicios. Los herreros y los zapateros no ponían obstáculo al ascenso gremial de los esclavos, no así los calceteros y reposteros, que restringían su promoción. Los esclavos sólo se emplearon en la agricultura en grupos reducidos, a diferencia de lo que sucedió en América.⁶³

Durante los siglos XV y XVI existieron dos tipos de esclavos en Portugal: los negros y los musulmanes, estos últimos tratados más

⁶² Phillips, *La esclavitud...*, p. 235.

⁶³ Phillips, *op. cit.*, p. 236.

duramente, pues eran considerados enemigos (gran parte de ellos eran, en efecto, prisioneros de guerra y víctimas de la piratería) y profesaban una religión distinta al cristianismo. En cambio, la mayoría de los negros eran animistas antes de ser esclavizados, muchos eran ya bautizados y parecían aceptar el cristianismo de “buen grado”.⁶⁴ Eran bien vistos por los portugueses y en consecuencia las leyes les otorgaban una posición más ventajosa que a los musulmanes.

Los códigos legales, como las *Ordenacoes afonsinos* del siglo XIV, las *Ordenacoes manuelinos* y las *Leis Extravagantes* de 1514 y 1569, respectivamente, basados en el derecho canónico y romano, otorgaban a los esclavos un estatus que se equiparaba con el de portugueses libres y pobres.⁶⁵ La esclavitud tomó entonces un nuevo cariz: los negros fueron poco a poco sustituyendo a los esclavos musulmanes, hebreos y eslavos, para convertirse en la mano de obra servil más común. En la zona del Mediterráneo, Sevilla y Lisboa, los amos preferían a las esclavas para desempeñar los quehaceres domésticos, y a los capataces negros para confiarles algunos negocios. Por su permanencia en casa de los blancos, a menudo los esclavos se integraban al grupo familiar, vivían cerca de sus amos, y al final de su vida los asistían en las enfermedades y los achaques de la vejez.⁶⁶

Ruth Pike señala que la variedad étnica que caracterizó al siglo XVI en Sevilla, la hizo distinta de otras ciudades españolas y la asemejó a las metrópolis del Nuevo Mundo, según veremos. En efecto, durante el siglo XVI, negros y mulatos constituían una parte significativa de la población sevillana; por ello se volvió habitual la presencia de esclavos para los habitantes de la ciudad.⁶⁷ Ya lo señalamos, esa situación se trasladó a las Indias de manera que los negros se encontraron integrados a una sociedad donde aparecían a veces como exóticos quizás, pero más bien familiares. Por su parte, José Luis Cortés López asegura que en España, “El negro lejos de significar miseria polivalente, ponía un toque de distinción, exotismo y hasta de elegancia que contribuía a re-

⁶⁴ *Ibid.*, p. 237.

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ Heers, *Esclavos y sirvientes...*, pp. 184-194.

⁶⁷ Pike, *Aristócratas y comerciantes*, p. 183.

alzar el rango de sus poseedores".⁶⁸ Esta significación del esclavo como reflejo indiscutible de una (a veces pretendida) posición privilegiada de sus amos, también pasará a América y se mantendrá como uno de los rasgos más característicos de la esclavitud doméstica y urbana.

A partir de las incursiones portuguesas, África se hizo cada vez más conocida y su carácter exótico se trasladó a partir del siglo XVI a la recién descubierta América, que encarnó

el asombro, la novedad y al mismo tiempo, la tierra fértil para las descripciones auténticas, para un mundo basado en la observación y la experiencia [...] y el continente africano, en cambio tan viejo, tan conocido en todos los siglos del cual habían salido escritores de primera fila como Plauto o del que provenían padres de la Iglesia de la talla de San Agustín.⁶⁹

Los primeros negros en el Nuevo Mundo

Con el descubrimiento de América la naturaleza de la esclavitud se modificó, sin ser por ello una innovación o una improvisación, para enfrentar el problema de la mano de obra. La experiencia había enseñado a los europeos que el sistema esclavista funcionaba en determinadas áreas, y además existía ya una amplia legislación de la que sólo se tomarían los planteamientos básicos para elaborar las leyes de Indias.

Es sabido que los negros fueron traídos a América principalmente por la alarmante caída demográfica de la población indígena que dejó casi sin brazos diversas labores en el campo, las minas, los obrajes y el cultivo de la caña de azúcar, recién introducido.⁷⁰ Enriqueta Vila

⁶⁸ Cortés López, *La esclavitud negra en...*, pp. 102-103.

⁶⁹ Morales Oliver, *África en la literatura...*, p. 88.

⁷⁰ Es por todos conocido que fray Bartolomé de Las Casas esgrimió diversos argumentos que promovían el empleo de negros en labores que los indios no podían desempeñar y a pesar de su arrepentimiento posterior por esas peticiones, Las Casas ha quedado en la historiografía del periodo como el máximo promotor de la esclavitud africana en América.

Vilar señala que “La exclusión fue predominante en lo referente al esclavo africano. Casi ignorado en la literatura, los documentos, en los interrogatorios para formar relaciones geográficas, en los relatos de viajeros e incluso salvo en contados casos, en la legislación”.⁷¹ Es cierto que la documentación a menudo resulta esquemática o fragmentaria, pero quizás esto se deba precisamente a un fenómeno contrario: los negros y mulatos se hallaban de tal manera integrados a la sociedad americana, que a menudo la legislación se refería a prohibiciones conocidas de antaño, mientras los relatos de viajeros y las relaciones geográficas simplemente obviaban la presencia africana en Nueva España, por aparecer como totalmente “natural”.

Entre los primeros negros que llegaron a tierras americanas encontramos a Alonso “el negro”, capitán de uno de los barcos al mando de Colón. También sabemos que corría sangre negra por las venas de algunos marineros de esa expedición.⁷² Nueva España fue el segundo punto del continente adonde llegaron esclavos negros, ya que Hernán Cortés trajo a algunos de Cuba en la expedición de 1518. Cuando Pánfilo de Narváez salió en 1520 con una armada contra Cortés, llevó a dos esclavos: uno era bufón y divertía a Cortés con sus chistes, el otro en cambio desembarcó enfermo de viruela, desencadenando una gran mortandad entre los indígenas.⁷³ De manera que en esos primeros esclavos traídos a lo que sería Nueva España, aparecen dos representaciones que se volverán recurrentes de los negros. Por un lado, el negro como sujeto cómico, vivaz, que provoca la risa. Por otro está Francisco de Eguía, que trajo la enfermedad y la muerte, ya que se le imputa el contagio de la viruela que hizo perecer a un tercio de la población indígena de Tenochtitlán. Este hecho podría parecer anecdótico si no fuera por la carga simbólica y cultural que entraña. Ante la vertiginosa caída demográfica de la población indígena debido a la viruela, entre otras epidemias, el culpable de traer la muerte a Nueva España fue señalado: un negro.

⁷¹ Vila Vilar, “La evangelización del esclavo negro...”, en *Negros, mulatos, zambaigos...*, p. 190.

⁷² Du Bois, *The negro*, p. 163.

⁷³ Saco, *Historia de la esclavitud...*, p. 224.

Las crónicas de la conquista sitúan a los negros en “un lugar totalmente marginal, casi anecdótico”.⁷⁴ Retratan figuras heroicas y trágicas, como a Juan Garrido introductor del trigo en México y que participó en la expedición de Antonio de Carvajal a tierras tarascas, así como en una incursión tardía a California, además de que se le menciona incidentalmente en el turbio asunto de la muerte de la esposa de Hernán Cortés.⁷⁵ “A un negro y esclavo se debe tanto bien”, dice de él López de Gómara. Al mismo tiempo, el Marqués del Valle importó a los primeros negros que se dedicaron al trabajo en ingenios y al pastoreo de ganado en la costa veracruzana y el valle de Cuernavaca.

Así, los testimonios sobre negros que participaron en la conquista militar son varios aunque escuetos. Cabeza de Vaca menciona a Esteban Dorantes o “Estebanico”, que lo acompañó en la expedición a Florida y le sirvió de guía.⁷⁶ “Estebanico” fue quien descubrió Nuevo México, pues fue enviado en avanzada para encontrar la mítica ciudad de Cíbola.⁷⁷ Bernardino de Sahagún, por su parte, señala que los indios llamaban a los negros de la expedición de Cortés “divinos sucios”.⁷⁸ Esta imagen nos permite descubrir de nuevo una de las muchas contradicciones que iban a conformar el imaginario virreinal. Los indios deificaban a los africanos como entes superiores, dotados de ciertas capacidades sobrenaturales, pero su color de piel, a final de cuentas, remitía a la suciedad.

La llegada y la presencia de esclavos a Nueva España no fueron cuestionadas por las autoridades sino alentadas. Así, la población española las asumió como necesarias y bien establecidas, pues estaba acostumbrada a la esclavitud desde hacía siglos. Uno de los escasos

⁷⁴ Fra Molinero, “Ser mulato en España y América...”, en *Negros, mulatos, zambaigos...*, p. 134.

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ Cabeza de Vaca, *Naufragios*, p. 82. Baltasar Fra Molinero asegura que “Estebanico” era sordomudo. Enviado a la cabeza de las expediciones españolas, aterrorizaba y perseguía a los indios agitando los brazos, y a su vez los españoles lo acosaban a él, pero no encontré esa anécdota en el relato de Cabeza de Vaca. “Ser mulato en España y América...”, en *Negros, mulatos, zambaigos...*, p. 134.

⁷⁷ Du Bois, *The negro*, p. 164.

⁷⁸ Fra Molinero, *ibid.*

alegatos en contra de la esclavitud negra en el virreinato novohispano (ya que en la capitanía de Venezuela y en Cartagena surgieron personajes como Epifanio de Moirans, José de Jaca y Alonso de Sandoval, respectivamente)⁷⁹ aparece en una carta que envió el obispo Alonso de Montúfar al rey en 1560: “[...] no sabemos que causa haya para que los negros sean captivos más que los indios, pues ellos segund dicen de buena voluntad reciben el Santo Evangelio y no hacen guerra a los xristianos”.⁸⁰ Pero a excepción de este testimonio (al parecer único), la esclavitud de los negros tuvo una extendida aceptación en las Indias, a diferencia de la indígena que generó disgustos, quejas y numerosas críticas.⁸¹ Y cuando se llevó a cabo la abolición de la esclavitud de los indios, quizás el único que protestó porque esta medida no incluía a los negros fue precisamente Montúfar.

Por otra parte, el jesuita Francisco Calderón argumentaba que tanto negros como mestizos y mulatos debían recibir los privilegios de neófitos concedidos a los indios por la bula del papa Paulo III en 1537. Los negros eran “indios orientales” cristianizados por las coronas de Castilla o Portugal y, por ende, obtenían el estatus de neófitos. Asimismo, mulatos y mestizos como descendientes de negros e indios, respectivamente, debían gozar de las mismas prerrogativas, es decir

⁷⁹ Sandoval fue conocido por su labor entre los africanos en Cartagena de Indias. Por su parte, en Nueva Andalucía, también llamada la Capitanía de Venezuela en el siglo XVII, Epifanio de Moirans y José de Jaca, religiosos jesuitas, fueron encarcelados y castigados por el Santo Oficio debido a sus predicaciones en contra de la esclavitud de los negros. Sandoval, *Un tratado sobre la esclavitud* y López García, *Dos defensores de los esclavos negros...*

⁸⁰ “Carta de Alonso de Montúfar al Rey”, en Paso y Troncoso, *Epistolario...*, p. 54.

⁸¹ En la instrucción del 20 de noviembre de 1528, Carlos V ordenó que en Nueva España se revisaran las licencias otorgadas para hacer la guerra a los indios y esclavizarlos y por otro lado las guerras que se emprendieron sin licencia. En agosto de 1530 una real cédula prohibió que se hicieran esclavos a los indios, pero fue revocada en febrero de 1534. Finalmente, la esclavitud indígena fue abolida a partir de las Leyes Nuevas en 1542; los indios fueron liberados de manera breve y sumaria ya que los dueños no pudieron comprobar la legitimidad de sus títulos de posesión, si es que los tenían. García Añoveros, *El pensamiento...*, pp. 171-172.

No están obligados a guardar todas las fiestas sino las que quedan señaladas, no tienen obligación de oír misa sino en las fiestas que les están señaladas, no tienen obligación de ayunar mas de los viernes de Cuaresma, el sabado santo, la vigilia de la natividad de Nro. Sr. Jesucristo [...] y para contraer matrimonio no tienen mas impedimento que por consanguinidad o afinidad que hasta segundo grado inclusive [...] ⁸²

Por tanto, el religioso se queja: “la costumbre de no gozar los Negros en esta tierra [de dichos privilegios] [...] no es razonable, no es conforme a razon, no es legítimamente introducida, luego no tiene fuerza de lei”. ⁸³ Pero hay que aclarar que, según la disertación del jesuita, los negros no se libran de la esclavitud por ser neófitos.

A partir de la supresión de la esclavitud indígena, los dueños de obrajes e ingenios levantaron en repetidas ocasiones súplicas a la Corona para que enviase esclavos negros al Nuevo Mundo, mismas que fueron escuchadas. ⁸⁴ El censo de población no indígena en la zona central del virreinato (México, Puebla, Veracruz, Michoacán y el actual estado de Guerrero), realizado en los últimos años del siglo XVI señaló la presencia de 16 mil negros, 12 mil españoles y 2 300 mestizos. Para 1650 las cifras se elevaron a 35 mil negros, 13 780 españoles y 100 mil afro-mestizos; ⁸⁵ y aunque han sido cuestionadas y revisadas por diversos autores, como ya lo vimos, lo que interesa a nuestra investigación es que el número de negros y castas durante el periodo estudiado fue muy superior al de los españoles, lo que originó preocupación y molestia en las autoridades, como veremos más adelante.

⁸² BN, FR, MS.645. Francisco Calderón, *Cuestión moral en que se trata si los negros son comprendidos en este nombre de neophitos y si gocan de los privilegios de los indios*, f. 12, 1638.

⁸³ BN, FR, MS.645. Francisco Calderón, *op. cit.*

⁸⁴ Durante los siglos XVI y XVII, los virreyes y el cabildo novohispanos insistieron en la necesidad de que la Corona permitiera la entrada de más esclavos a Nueva España, debido a la mortalidad de los indígenas y a la falta de mano de obra para las minas en Zacatecas. AGI, México, 94, r. 1, 31, r. 49, 36, r. 57.

⁸⁵ Aguirre Beltrán, *La población negra...*, pp. 40-45; y Chávez Carbajal, *Proprietarios y esclavos negros...*, p. 92.

Estas cifras nos permiten recalcar la trascendencia que negros y mulatos adquirieron durante los dos primeros siglos del mundo virreinal. Partiendo de la idea de que las representaciones evidentemente hunden sus raíces en la realidad objetiva (aunque aquélla sea un reflejo subjetivo de ésta), no podemos analizarla sin remitirnos al contexto objetivo que la sustenta y nutre, es decir, a la importancia numérica de los negros y mulatos entre la población novohispana. La población de origen africano superó numéricamente a la española durante los siglos XVI y XVII; esa circunstancia, cuya peculiaridad es eminentemente americana y no europea, causó recelo y cierta preocupación entre las autoridades virreinales. Por otro lado, algunos estereotipos llegados de la península ibérica se mantuvieron sin modificaciones, pues a diferencia de las representaciones que van modificándose con la realidad, aunque no en perfecta sintonía, los estereotipos son fijos e inmutables.

CONFLICTOS ENTRE NORMAS Y PRÁCTICAS

Revisaremos ahora la legislación vigente en Nueva España, y haremos hincapié en el incumplimiento de las leyes o la particularidad de su aplicación, ya que si bien en teoría la ley era estricta e igual para los negros y mulatos tanto libres como esclavos que infringían las normas, en ocasiones las autoridades civiles aminoraban el castigo o simplemente lo adaptaban a las circunstancias, de acuerdo con la jurisprudencia y la casuística.¹ La legislación producida por la Corona para la sujeción de negros y mulatos en los virreinos americanos respondió a menudo a los informes, peticiones y quejas que llegaban desde el Nuevo Mundo, es decir, obedeció a una dinámica en la que España procuró atender las necesidades planteadas por las autoridades y la población virreinales.

Las definiciones que proporciona Sebastián de Covarrubias para los términos negro y mulato nos permiten despejar el camino y establecer un marco de referencia. Así, señala que negro es:

uno de los extremos de las colores, opuesto a blanco [...] negro el etíope de color negra. Es color infausta y triste y como tal usamos desta palabra diciendo “negra ventura, negra vida”, etc. Proverbio “Aunque negros, gente somos”; no se ha de despreciar a nadie por humilde y bajo que sea. [...] Negra. la mujer negra. proverbio: “callar como negra en baño”; en el baño entran todos sin luz, y así no se pueden distinguir cuales son negros o blancos, si ellos no se descubren hablando.²

¹ Como se mencionó anteriormente, Gonzalbo ha estudiado la dinámica virreinal enfocándose precisamente en los conflictos para que las normas se aplicaran y cumplieran cabalmente, sobre todo en lo referente a la sexualidad y el matrimonio. Gonzalbo, *Familia y orden...*, pp. 49-92.

² Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana...*, p. 775.

Así, tres elementos conforman la definición: la oposición blanco/negro, la adjetivación que hace referencia a un estado de desventura y la advertencia de que a pesar de la situación de infortunio en que se encuentran los negros, no debe dárseles un mal trato. Por otro lado, este autor remite a una idea sobre la cual volveremos más tarde: los negros se distinguen de inmediato, aun en la oscuridad, por su forma de hablar que nunca es la del blanco. La definición proporcionada por el culto eclesiástico hace hincapié en que el maltrato a los negros es innecesario e injusto, pues aunque su color de piel sea evidentemente distinto del de los blancos, no los exime de ser “gente”.

Para la definición de mulato, Sebastián de Covarrubias señala: “El que es hijo de negra y de hombre blanco, o al revés: y por ser mezcla extraordinaria la compararon a la naturaleza del mulo”.³ La definición remite a una situación “insólita”, o sea la mezcla del burro con la yegua. Aquí la referencia es a un hecho *fuera de lo normal*, o sea extraordinario: la mezcla entre blanco y negro que, como sabemos, en la realidad novohispana fue todo lo contrario: pues a pesar de las prohibiciones que establecían la separación de los indios del resto de la población, o de la insistencia para que los españoles se casaran sólo entre ellos, lo *normal* fue la mezcla entre los distintos grupos, lo que dio como resultado gran variedad de castas.

NORMAS Y PROHIBICIONES

Como ya lo señalamos, la legislación aplicada en Nueva España y el resto de Hispanoamérica durante los siglos XVI y XVII hundió sus raíces en *Las Partidas* de Alfonso el Sabio, pero la Corona española tuvo que modificar algunas de ellas para que se adaptaran a la realidad americana. Así, a diferencia de lo estipulado en dicha legislación medieval, en las posesiones españolas un esclavo no quedaba libre al contraer matrimonio con una persona que lo fuera, aunque se permitía el matrimonio entre esclavos y libres. Por otro lado, las ganancias que pudiera obtener un esclavo mediante su trabajo pertenecían a su amo,

³ *Op. cit.*, p. 768.

quien podía disponer de ellas a su antojo. Este último punto resulta muy importante, pues veremos cómo en la realidad novohispana existían esclavos que poseían importantes cantidades de dinero y bienes producto de su trabajo, situación que era conocida y permitida por sus amos.

A pesar de la reiterada legislación y su adecuación a la realidad americana, hubo quienes expresaron sus dudas o molestia con respecto a su eficacia. Fue el caso de Andrés de Tapia, quien escribió en 1550 a su amigo el licenciado Chávez, del Consejo de Castilla:

[...] Y creo le dixé muchas vezes a V. M. Que esta tierra y parte y la mayor de todas las Indias, son tan mudables en sy y en sus calidades que casi cada año es menester nuevo consejo y nuevas ordenanzas pa las gobernar. No se como esos señores del Consejo les parece que basta ordenallo desde alla una vez pa toda la vida y unas leyes generales pa toda la tierra siendo aca tan larga como es [...]⁴

La queja de Tapia materializa una preocupación que el rey y el Consejo de Indias reconocieron pronto; por tanto, las leyes se promulgaron conforme las autoridades plantearon las necesidades particulares de los virreinos americanos, de manera que a lo largo de los siglos XVI y XVII aquéllas responderían a una dinámica asumida por la Corona, que buscó la sujeción y el control (sin mucho éxito) del grupo negro y mulato.

“Altivos, audaces y amigos de la novedad”

En lo referente a ordenanzas y cédulas no se percibe distinción entre negros y mulatos libres o esclavos,⁵ pues éstas fueron pensadas en

⁴ AGI, México, 168. La puntuación es mía.

⁵ Gonzalbo señala que los individuos podían mejorar su calidad, ascendiendo en la escala social gracias a factores como la posición económica, el prestigio personal o la categoría asignada a su profesión. La condición, en cambio, se refería a una

función del color de la piel y no del estatus jurídico.⁶ El color de la piel remitía en último término al estigma ineludible de la esclavitud, de manera que un liberto cargaría siempre con ciertas implicaciones negativas que recordarían la servidumbre vivida por sus padres, abuelos o incluso por sí mismo. En efecto, tanto las ordenanzas expedidas por la Real Audiencia como las reales cédulas señalaban con precisión que las prohibiciones estaban dirigidas indistintamente a negros y negras, mulatos y mulatas libres o esclavos.⁷ Así, veremos que la insistencia de las autoridades en eliminar las salidas nocturnas de negros y mulatos, fueran libres o esclavos, impedir que anduviesen armados a cualquier hora del día o evitar que se reunieran en grupos de más de cuatro personas durante el día y de tres durante la noche,⁸ implica que esas conductas no desaparecieron sino que, por el contrario, eran un comportamiento común a ambos grupos y hasta cierto punto tolerado.

En una fecha tan temprana como 1527, el cabildo de la ciudad de México ordenó que los negros no tuvieran esclavos (lo que sin duda revela la existencia de una práctica en la que los negros efectivamente poseían esclavos indios), “ni gallinas ni cosa alguna”, además de la consabida prohibición de portar armas, la que se repite a lo largo del periodo virreinal, por lo visto con escasos resultados.⁹ Asimismo, a pesar de que se prohibía a los esclavos poseer ciertos objetos, en la práctica nunca se cumplió del todo esta disposición.

En 1531 el cabildo hizo una solicitud a la Real Audiencia para que nombrara algunos recogedores de esclavos, ya que éstos huían

circunstancia de libertad o esclavitud. En efecto, en la práctica, la calidad no era igual entre esclavos y libertos, por ejemplo, pero en las prohibiciones revisadas, la legislación los engloba en un mismo grupo. Gonzalbo, *Familia y orden...*, p. 14.

⁶ En este punto quisiera insistir en el hecho de que al referirme a la distinción que se establecía para negros y mulatos debido al color de piel, no estoy hablando de una categorización *racista*, ni *racial* (como la entenderíamos ahora) por parte de los españoles, sino de un distintivo que siempre remite en último término a la esclavitud y a la procedencia cultural de dicho grupo.

⁷ *Recopilación*, 1791, libro VII, tít. v, pp. 360-367.

⁸ AGN, Ordenanzas, v. 1, f. 149-50, v. IV, fs. 40-41 y “Legislación del trabajo en los siglos XVI, XVII y XVIII”, en *Historia del movimiento obrero en México*, pp. 100-101.

⁹ AHDF, Actas de Cabildo, 14 de junio de 1527, p. 134.

constantemente, con advertencia de que los recogedores “no harían ningún mal tratamiento” a los negros que escapaban.¹⁰ No obstante la legislación que dictaba la pena de muerte para los esclavos que huían de sus amos, se exigía aquí que los cimarrones no sufrieran daño alguno. Conforme transcurrió el siglo XVI, la preocupación sobre el vagabundeo de negros y mulatos libres aumentó. En 1574 el virrey Martín Enríquez promulgó un auto para que todos los mulatos y negros libres que no tuvieran oficio alguno, ni sirvieran a algún amo, se emplearan mediante buenas condiciones salariales y evitando su maltrato.¹¹ Pero al parecer, aquellos que eran libres no fueron contratados para trabajar la tierra, cuidar el ganado o como aprendices de algún artesano, sino sólo de criados y acompañantes, situación que molestó al virrey conde de Monterrey, quien en 1601 se quejó al Consejo de Indias por

el exceso que se a introducido en esta tierra en razon de la compañía numerosa de negros y mulatos libres o esclavos, por la gran costa que en estos hace la gente principal deste reyno, alguno de substancia ni de onrra [...] fundando vana presunción personas que o son pobres o lo estan por razon de sus deudas y muchas obligaciones de ygualarse en esto a otras de mayor posible [...] se emplean en este genero de serbicio impertinente en mucha cantidad de mulatos y negros que pudieran trabajar en haciendas de minas, labranzas y crianzas [...] la mucha suma dellos, esta entretenida en el ejercicio de acompañar en las calles, a lo cual todo se allega que empiecen en conocido peligro en andarse [...] muy ociosos sacando las esclavas y hurtando las haciendas y levantando ruydos y ocasionando muertes.¹²

En vista de que ese desorden no menguaba, el virrey prohibió que el número de acompañantes fuera mayor a tres criados negros o

¹⁰ *Ibid.*, 18 de septiembre, 1531, p. 165.

¹¹ AGI, Patronato, 182, r. 49, f. 1.

¹² AGI, México, 24, n. 62, 3, f. 1-2. (La puntuación es mía.)

mulatos, pero no limitó el número de “muchachos mestizos” ni de españoles que podían salir en compañía de sus amos. Pero el virrey no pareció lograr su propósito, pues se quejaba: “[...] aquí esta poco recibido ni usado en ellos [los españoles] el acompañar, assi son muy singulares las personas que tienen paxes españoles [...]”.¹³ Los negros y mulatos en cambio eran, para aquellos que querían mejorar su rango social, una suerte de espejismo cuyo número y elegancia en las libreas podía llegar a engañar, ocultando las deudas o la precaria posición económica de quien los poseía, como lo advirtió el conde de Monterrey.

Algunos años después, el virrey Luis de Velasco dijo de los negros y mulatos que “mala yerba siempre crece y no hay que fiar ni confiar dellos. Lo que es posible se hace para tenellos sugetos [...]”.¹⁴ Así, no era conveniente mostrar desconfianza hacia negros y mulatos pues eran astutos y hábiles y se darían cuenta de que suscitaban temor. El alcalde del crimen, Luis López de Azoca, señaló su postura a este respecto al escribir una carta al Consejo de Indias, sobre una reunión “clandestina” en la que negros y mulatos de ambos sexos se emborracharon e hicieron una especie de ceremonia de coronación de uno de ellos: “[...]para escusar ruydo y platicas del vulgo que de menores principios suele imbentar grandes chimeras [no se encontró] fundamento [y] [...]se a pretendido encarecer y exagerar sin haber para que”.¹⁵

Asimismo, las actitudes desafiantes de negros y mulatos eran a menudo solapadas por sus amos, situación que señalan algunas ordenanzas. En 1622 las autoridades exigieron que “[...]se manifiesten [...] todos los negros y mulatos libres para alistarlos y cobrar tributo y servicio real que deben, muchos de ellos se han dejado de manifestar amparándose de algunas personas que los favorecen y que son en mucha cantidad”.¹⁶ Aquellos que eran libres conseguían eludir el pago del tributo que era obligatorio, a tal punto que la situación se

¹³ AGI, México, 24, n. 62, f. 3.

¹⁴ AGI, México, 27, n. 52, f. 5.

¹⁵ AGI, México, 27, n. 63, f. 3-3v.

¹⁶ BAGN, Ordenanzas, v. IX, n. 3, 2ª Serie, pp. 254-255.

volvió ya inaceptable para el virrey y los oidores. En ese mismo año, el virrey marqués de Gelves advirtió:

He sido informado que en esta ciudad se hacen muchas juntas de negros y mulatos libres y esclavos a jugar naipes, dados, bolillas y otros juegos en las plazas [...] cometiendo muchos hurtos y robos [...] cosas que venden a menos precio para tener que jugar y malbaratan y cometen otros excesos. Y aunque por ordenanzas están prohibidas las dichas juntas, no han tenido remedio por ser como son muchos de los dichos mulatos y negros criados y esclavos de personas privilegiadas y de oficios preeminentes que los favorecen y no se atreven las justicias y alguaciles aprehender y castigarlos.¹⁷

No sólo aquéllos se reunían desafiando la proscripción sino que además eran regatones, ladrones, jugadores; a lo que se sumaba el agravante de ser protegidos por personas de cierto rango, que aun a sabiendas de sus infracciones, las ignoraban o hasta las promovían. En efecto, la violencia y la soberbia parecen un binomio inseparable en la imagen que proyectaban negros y mulatos sin importar su condición, y su ánimo de rebeldía no sólo afectaba a los indios sino también a los españoles.

Como ya se mencionó, las prohibiciones establecían que la sanción fuese la misma para mulatos y negros sin tener en cuenta su estatus jurídico, sin embargo, éstos encontraban apoyo en sus amos o empleadores (en el caso de que fueran libres), lo que les permitía contravenir las disposiciones con pocas probabilidades de ser castigados. Así, para describir las actitudes que distinguían a los diversos grupos en Nueva España, a fines del siglo XVII, el virrey marqués de Mancera señalaba:

Los mulatos y negros criollos, de que hay gran copia en el reino concuerdan entre si con poca diferencia, son naturalmente altivos, audaces y amigos de la novedad. Conviene mucho tenerlos en res-

¹⁷ AGN, Ordenanzas, v. IV, fs- 40-41.

pecto y cuidar de sus andamios y designios, pero sin mostrar desconfianza [...] Los mestizos [en] número casi igual al precedente no son menos presuntuosos, pero por mejor camino y con valor más ordenado y sujeto a la razón.¹⁸

Sebastián de Covarrubias define “altivo” como: “El soberbio y levantado de pensamientos”, y a su vez califica la “soberbia” como “arrogancia”.¹⁹ De manera que a pesar de encontrarse los negros y mulatos en el último peldaño de la escala social, aparecen como poco sumisos al orden colonial. Vemos que el virrey asemejó a negros y mulatos señalando que no existían grandes distinciones entre unos y otros, a diferencia de los bozales, que eran percibidos como de temperamento dócil.²⁰ En este sentido, los calificativos aplicados a negros y mulatos no hacen referencia a cierta cortedad de entendimiento, o al carácter torpe y simple que a veces se atribuye a los indios sino, por el contrario, a la altivez y fuerza que los caracteriza, que no deben ser desdeñadas. No obstante, esas características que podían provocar recelo entre los funcionarios virreinales, en la población española en general no parecen haber generado mucho temor, pues tampoco los españoles respetaban las prohibiciones señaladas, que pretendían restringir el margen de acción de negros y mulatos.

La vulnerabilidad de los indios frente a negros y mulatos

Otro de los terrenos de análisis es la oposición que solía hacerse en Nueva España: por un lado, la fuerza y la resistencia propias de los negros y mulatos, y por otro, la debilidad de los indios.

En 1534, los miembros del cabildo de la ciudad de México conminaron a franciscanos y agustinos a evitar pronunciar sermones en

¹⁸ De la Torre, *Instrucciones y memorias...*, pp. 257-259. (Las cursivas son mías.)

¹⁹ Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana...*, pp. 79 y 899.

²⁰ El virrey concluía: “Los negros bozales conducidos de Guinea, se reducen a una porción muy limitada, y aunque fuese crecida, nunca pusiera en cuidado por su natural dócil y servil”. De la Torre, *Instrucciones y memorias...*, pp. 257-259.

contra de la esclavitud y del servicio personal de los indios, ya que con ellos habían provocado “mucho alboroto e escandalos en la república”.²¹ De hecho, los sermones de los religiosos tendían a insistir en la condición miserable, necesitada y desprotegida de los indios, mas no hacían alusiones a un carácter vulnerable o frágil de los africanos.

Durante los primeros años de vida del virreinato novohispano pudo existir cierto recelo ante la posible unión entre indios y negros para llevar a cabo una revuelta, como lo señaló en una carta al rey el conquistador Lope de Samaniego: “[...] si dios permitiese por nuestros pecados q estos yndios se levantasen, en especial con mistura de negros, con ser ya como son otros de los q solian y con tener el conocimiento que de nosotros tienen”.²² Pero pronto ese temor se diluyó, pues surgió un nuevo sector que se perfilaba como más afín a los negros para provocar desórdenes: los mulatos. Esta situación se reflejó en una misiva enviada por el protector de indios en Yucatán al rey, en 1577:

[...] [las indias] que estan en casa de los españoles [...] se les pierden porque unas se les casan con negros, otras con mulatos vagueando calles, de tienda en tienda con quien quieren o las quiere y no vuelven en toda su vida a sus pueblos y son algunas tratadas como esclavas, lo cual no tienen en su natural porque lo menos casanse entre sus yguales y entre su deudos y no se viene a introducir esta mala casta de mulatos y negros que nacen de las indias que se casan con ellos [...] peligrosa cosa para esta ciudad por ser los españoles tan pocos.²³

Desde un principio, la Corona española y las autoridades virreinales insistieron en la separación entre los descendientes de africanos y los indios, por considerar su influencia perjudicial al propiciar el maltrato de estos últimos, entre otros motivos.²⁴ Aun así, la aparición

²¹ AHDF, Actas de Cabildo, 31 de marzo de 1534, p. 147.

²² AGI, México, 95, n. 39.

²³ AGI, México, 101, r. 1

²⁴ AGI, Indiferente, 427, L 30, f. 295-295v./25-11-1578/Real Cédula. La orden fue enviada al virrey de Nueva España, pero también a las autoridades del

de los mulatos a partir de la segunda mitad del siglo XVI muestra que fue imposible lograr ese distanciamiento.

Por su parte, los negros podían, al igual que los indios, sucumbir ante las epidemias que asolaron al virreinato durante el siglo XVI y principios del XVII, pero aun así se creía que los primeros eran capaces de resistir largas jornadas de trabajo, sometidos al látigo y con magras raciones de comida, porque su constitución física era fuerte, y por tanto era muy apreciado su desempeño laboral. Así, los esclavos que llegaban a América habían pasado por tres filtros o etapas adversas: 1) La extracción de África: se escogía por lo general a hombres jóvenes, fuertes y sanos que soportaran el viaje a tierras americanas. 2) La sobrevivencia a un largo viaje en condiciones espantosas y 3) mayor tolerancia que los indios a las condiciones laborales en Nueva España, sobre todo al trabajo en obrajes, minas y trapiches.

Los asesinatos de esclavos por parte de los amos no eran muy frecuentes, a diferencia de los golpes y los azotes, concebidos como una medida correctiva normal, siempre y cuando no se convirtiera en sevicia. De hecho, los amos procuraban cuidar una propiedad que resultaba muy cara, lo que no impedía la crueldad de algunos en la aplicación de castigos corporales excesivos.

La demanda de esclavos durante los siglos XVI y XVII nunca fue del todo satisfecha,²⁵ y las opiniones en cuanto a las características de los negros se hallaban divididas. Había quienes los consideraban excelentes trabajadores, fieles, mientras que otros los veían como traicioneros y huidores; es decir, eran un mal necesario. Pero no se cuestionaban su fortaleza ni su poca docilidad, con excepción de los bozales, que fueron considerados mansos y serviles.²⁶

Una opinión sobre el carácter y el temperamento de los indios, que engloba las ideas en torno a ese tema, fue la del bachiller y oidor

resto de los virreinos americanos como Antioquia, Popayán, Cartagena de Indias, Nicaragua, Honduras, Yucatán, Charcas, Lima y Guatemala, entre otros.

²⁵ Palmer, *Slaves of the White God...*, pp. 2-3.

²⁶ Vetancourt, p. 46. Mota y Escobar, *Descripción geográfica de los reinos...*, p. 145. Gómez de Cervantes, *La vida económica de Nueva España...*, pp. 99-100 y Paredes, 1991, p. 69.

de la Audiencia de Guatemala, Tomás López Medel, quien en 1550 escribía: “[...] es el indio humilde, de bajos pensamientos, sin punta de ambición y soberbia, simple, sencillo, no nada entricado ni malicioso; de poco consejo, poco advertido, de poca providencia en lo por venir [...] fácil y frágil y poco constante. Una gente miserable, sin industrias, ni artificios, ni otros ingenios”.²⁷

Por su parte, Gonzalo Gómez de Cervantes describía a los indios como “gente miserable, desnuda y pobre, que no puede tolerar el trabajo de las minas”, y agregaba que los mineros debían “hacerse poco a poco de negros” para sustituir a los indios.²⁸ En el mismo tenor el virrey Luis de Velasco (el hijo) relataba al rey, en 1594, la precaria situación de los indios:

Como es gente tan miserable y desbalida [...] en haciendo ausencia, aunque sea de pocos días, la muger se le huye o se la hurtan y los hijuelos se desabrigan y quedan desamparados y la cassa y gallinas perdidos [...] no se pueden evitar las vexaciones [...] porque todos cuantos ay en la tierra blancos y negros, mulatos y mestizos comen de ellos y no tienen deffenza.²⁹

Los adjetivos empleados por López Medel, Gómez de Cervantes y por el virrey para describir a los indios, no fueron utilizados para referirse a los africanos, pues nunca se hacía referencia a los negros como seres “flacos y débiles”. Es necesario destacar que el término “miserable” tenía una connotación jurídica que suponía ciertos privilegios y se remontaba a la Edad Media.³⁰ Fue aplicado a huérfanos (menores de edad), ancianos y viudas que cumplían con ciertas características: “inspiran compasión, precisan una especial protección, y cuya determinación en concreto fuera de los claramente precisados por la ley, se deja al dictamen del juez”.³¹ Efectivamente, la expresión

²⁷ López Medel, 1990, p. 208.

²⁸ Gómez de Cervantes, *La vida económica de Nueva España*, p. 144.

²⁹ AGI, México, 22, n. 128, f. 4.

³⁰ Castañeda, “La condición de miserable...”, en *Anuario de Estudios...*, p. 246.

³¹ Castañeda, *op. cit.*, p. 247.

fue aplicada a los indios por ser “menores, miserables, necesitados por tanto de tutoría y amparo especial [...] [para] defenderlos de abusos y atropellos”.³² Asimismo, dicha condición, que fue otorgada al siervo y al cautivo en *Las Partidas*, nunca lo fue en cuanto se refiere a los esclavos novohispanos. En 1601 el Rey advertía:

Porque he sido informado que el trabajo que los indios han padecido y padecen en los obrajes de paños e ingenios de azúcar es muy grande, excesivo y contrario a su salud y causa de que se hayan consumido y acabado en el muchos, prohibo [...] que [...] trabajen en los dichos obrajes.³³

Efectivamente, los españoles que necesitaran trabajadores deberían conseguir negros. Aunque no estaba explícitamente reiterada, su fuerza física y su resistencia quedaban de manifiesto.³⁴

En el caso de los ingenios azucareros en Veracruz, los esclavos adquirieron rápidamente la reputación de ser más resistentes a las epidemias, idea muy extendida no sólo en Nueva España sino en todo el Nuevo Mundo.³⁵ El administrador del ingenio de San Joseph en Puebla declaraba:

va también otro [esclavo] muy bueno, el cual vendió su amo por travieso de manos, y me lo vendió por 310 pesos y no lo diera ahora a cuatro meses por dos mil pesos [...] es muy buen esclavo para la casa de purgar, yo le prometí no serviría en otra cosa y así vuestra merced lo acomode en casa, que es criado de mucho regalo [...] también va otro negro bosal muy bueno [...] y ojalá [hu]biera destes, que le aseguro a vuestra merced no me metiero [*sic*] en compras de negros bellacos que es lástima dar dineros por ellos.³⁶

³² *Ibid.*, pp. 263 y 266.

³³ “Instrucción sobre el trabajo de los indios”, en Konetzke, *Colección de documentos...*, p. 74.

³⁴ *Idem.*

³⁵ Naveda, *Esclavos negros en las haciendas...*, p. 21 y Carroll, 1979, p. 122.

³⁶ Paredes, 1991, p. 69.

Así, la fuerza laboral de los negros fue preferida a la de los indios, que además fueron tenazmente protegidos mediante leyes particulares por la Corona, la Iglesia y las autoridades virreinales que intentaron paliar amenazas exteriores como el maltrato, el despojo de sus tierras, animales o mercancías y los trabajos forzados, o sea la reclusión en los obrajes.

En efecto, desde las últimas décadas del siglo XVI y durante todo el XVII, las quejas de los pueblos de indios eran motivadas por las vejaciones y abusos que éstos sufrían a manos de negros y mulatos. Los delitos iban desde el robo de gallinas, vacas y ovejas (propiedad de los indios), daños a sus sementeras, hasta el rapto de mujeres y la coerción para que aquéllos “vendieran” sus productos a precios muy bajos. Las denuncias comprenden diversas ciudades y pueblos: ciudad de México, Acapulco, Yahualica, Tehuacán, Córdoba, Tenacusco, Mérida, Tlalpujahuá, Tulancingo, Oaxaca, Huatulco, Cholula y Colima.³⁷

En 1620, en la ciudad de Puebla, el alguacil don Antonio de la Mota inició una investigación contra Juan Alonso, mulato esclavo de Pedro del Río, el dueño de un obraje, por el rapto de una india. La primera testigo fue una india (no conocemos su nombre) que, mediante intérprete, dijo que “llevaba de la mano a mariana hija de maria clara [...] y llego a caballo un mulato con dos mestizos y un español que no sabe sus nombres y se llevo a mariana [...] al obraje de Pedro del Río”.³⁸ A continuación acudió un indio, Juan Marcos, que también mediante intérprete declaró haber visto que “[...] a juan alonso mulato a cavallo en compañía de otros dos hombres y viniendo dos indias tomadas de la mano con mariana [...] sin apearse del cavallo la asio por el brazo y la subio al caballo”.³⁹ Juan Alonso fue encarcelado, pidió saber la causa y, al ser interrogado, aceptó haberse llevado a Mariana a un obraje. Su amo Pedro del Río declaró al alguacil De la Mota que ya se le había tomado confesión a su esclavo y pidió que lo

³⁷ AGN, General de Parte, v. 2, exp. 259. F. 52v, exp. 382, f. 79 v. 4, exp. 290, f. 81v. Indios, v. 7, exp. 345, f. 167, v. 8, exp. 147, f. 71 y v. 10, exp 91, f. 45. AGI, México, 102, r. 3 y 22, N. 128, f. 4, 86, r. 4, n. 47, f.2.

³⁸ AJP, año 1620, exp. 1054.

³⁹ *Idem.*

liberaran.⁴⁰ Lo hemos visto, los negros y mulatos no actuaban siempre por motivación personal, sino que podían recurrir a la fuerza y la violencia compelidos por sus mismos amos o empleadores. Por otro lado, una denuncia anónima al Santo Oficio, en 1624, acusó a:

Lucas Olola, negro esclavo de Hernán Pérez [...] ha muerto indios e indias que se tenían por hechiceros, a puros azotes y tormentos, mostrándose señor divino y poderoso y el dicho negro como todos [...] les sacan a los miserables indios sus haciendas; y a las mujeres, de miedo que no las maten, las atraen a que se dejen gozar, y a los enfermos los hacen morir con odio de otros [...] en este modo de curar [...] está acusado un mulato llamado Quintero, contra quien el dicho negro suele hacer grandes pláticas a los indios para que se persuadan es él el más poderoso.⁴¹

El denunciante aseguró que en la Huasteca faltaban frailes para adoctrinar a los indios que se convertían por ello mismo en presa fácil de negros y mulatos. Por tanto era necesario enviar a un funcionario inquisitorial y a un escribano.⁴² Lucas se imponía a los indios de la región utilizando una serie de artimañas mediante las cuales, a los ojos del denunciante, mantenía a los “miserables” indios aterrados pero también, de alguna manera, fascinados. Y no conforme con eso, intrigaba contra un mulato hechicero que intentaba usurpar su lugar, dominando a los indios con artificios muy parecidos.

Asimismo, en 1647, Miguel Ignacio y don Phelipe Buenaventura, regidores del pueblo de Santa María Nativitas Tultepeque, denunciaron a Domingo, negro, y a otros esclavos mayordomos del capitán Francisco de Córdoba, por innumerables atropellos. Los quejosos declararon que al llevar el indio Francisco Ximénez unos bueyes de la hacienda a la cárcel porque éstos habían destruido las sementeras del pueblo, Domingo “de mano armada y desde encima de un caballo en que iba embistio al dho Fco. Ximénez y con una garrocha que llevaba le dio muchos palos

⁴⁰ AJP, año 1620, exp. 1054

⁴¹ AGN, Inquisición, v. 810, exp. 2.

⁴² *Idem.*

y golpes”, llevándose los bueyes sin pagar los daños.⁴³ Las fechorías de Domingo no eran nuevas: solía entrar al pueblo y llevarse a los indios a trabajar a la hacienda, donde los maltrataban y golpeaban; si lo enfrentaban, los insultaba, destruía sus casas llevándose piedras y puertas y no respetaba la autoridad de alcaldes ni de regidores.⁴⁴

Francisco Martín, testigo que iba acompañando a Ximénez el día que fueron atacados por Domingo, declaró (por medio de un intérprete) que el martes “trayan unos bueyes que avian echo un daño mui grande en la milpa [...] les salió un negro esclavo [...] y sin ablarles palabra sino solo diziendo perros donde llevais esos bueyes y alsando una garrocha [...] golpeó a Ximénez dejándolo medio muerto”.⁴⁵

Así, la maldad de Domingo era bien conocida; a menudo se dedicaba a golpear a los indios y le había desbaratado la casa a una viuda llamada Magdalena, para llevarse las piedras a la hacienda de su amo. Además, el ganado de su patrón andaba suelto y se comía el maíz y el frijol.⁴⁶ Don Miguel de San Luis, indio principal y mandón del pueblo coincidió con los testigos anteriores y agregó que una vez que vio a Domingo llevándose las piedras de la casa, se le acercó a preguntarle:

¿porque se llevaba la piedra pues era de los naturales y que si era suia? el dho negro le dijo, que quien lo metia en esto y alsando un palo le dio muchos palos, que si en esta ocasión no llega don Juan Nicolas alcalde del pueblo de San Miguel lo passara mui mal por ser como es el dicho negro mui sobervio [...].⁴⁷

Juan Nicolás fue el siguiente testigo y declaró que “no le osan hablar [a Domingo] aunque se han quejado muchas veces [...] por ser como es el dicho negro de natural ynquieto y deprabado y no quererse sujetar a nada”.⁴⁸ No sabemos si las autoridades tomaron

⁴³ AGN, Criminal, v. 201, exp. 26, f. 302 v.

⁴⁴ *Op. cit.*, f. 303.

⁴⁵ *Ibid.*, 304 v.

⁴⁶ AGN, Criminal, v. 201, exp. 26, f. 303.

⁴⁷ *Ibid.*, f. 304.

⁴⁸ *Ibid.*, f. 305.

cartas en el asunto y si Domingo fue castigado, pero diversos puntos de esta denuncia son reveladores: Domingo trataba por igual a todos los indios sin respetar jerarquías, agredía tanto a regidores, como mandones y macehuales, a la menor provocación los maltrataba, golpeó a un principal y llegó al grado de pretender casi desbaratar el pueblo no dejando piedra sobre piedra (por lo menos eso es lo que declararon los testigos); y fue acusado de ser soberbio, depravado y rebelde, esta vez no por los españoles, sino por los indios que temían su violencia, al parecer injustificada. Si Domingo no recibió castigo alguno por tales agravios, probablemente se debió a que gozaba de la protección de su amo, que incluso lo instigaba a actuar de esa forma para apoderarse de los materiales cercanos a la hacienda y dejando libre al ganado para deambular a su antojo.

Asimismo, en 1669, en la ciudad de Puebla, un indio fue herido con un machete por un mulato libre que andaba “capeando y alborotando a la republica acompañado de otros con armas en contravencion de las reales ordenanzas cometiendo muchos delitos”.⁴⁹ Juan Ramos, indio de Tacuspana, declaró que:

[...] estando parado en la puerta de atrás de la iglesia, llego a el juan parrillas mulato libre en compañía de otro mulato y su mujer, que es loba, y no sabe como se llaman; y sin darle razon alguna con el machete que traya el juan parrillas le dio a este declarante una gran herida en el brazo [...] y la mujer de juan parrillas cogio a este declarante y lo arqueo por detrás dando lugar a que dicho su marido lo hiriese.⁵⁰

Parrillas fue apresado y no debía ser liberado hasta que el juez decidiera su castigo, aunque no sabemos en qué paró esta denuncia. Al igual que en el caso de los indios de Tultepeque, la violencia del mulato apareció como gratuita. La idea del indio desvalido, en contraposición a la prepotencia y la fuerza no sólo de negros sino también de

⁴⁹ AJP, exp. 2292, año 1669.

⁵⁰ *Idem*.

mulatos, queda de manifiesto en las constantes denuncias y la repetida legislación para que los indios sean protegidos contra estos grupos. Muestra de ello es una carta que el alcalde del crimen, Simón Ibáñez Lascano, escribía al consejo del rey, hacia 1687:

[...] a llegado a tal osadia audacia y atrevimiento en mulatos y mestizos (estendiendose ya a españoles) que a todas horas del dia y de la noche estan robando en las calles, plazas y cassas desta ciudad, escalandolas ya con rompimientos, quemando puertas y ventanas [...] desvalijando iglesias y asaltando pasajeros. [...] Este discurso no comprende a los indios, porque aunque su natural los inclina a hurtar [...] con ellos no se debe obrar con rigor sino con toda benignidad, mitigando quanto sea posible las penas, pues regularmente sus excessos los ocasiona la embriaguez [...] favoreciéndoles su incapacidad, y de gozar de los privilegios de menores y miserables personas [...] ⁵¹

Esta postura en torno a la diferencia entre indios, por un lado, y mulatos, por el otro, aunada a la suavidad en los castigos que se debían aplicar a los primeros, revela una percepción generalizada de las autoridades virreinales. Mientras la maldad y la rebeldía de los mulatos aparecían como inherentes a su temperamento, en el caso de los indios las pequeñas infracciones que cometían eran producto de un estímulo externo como el alcohol, pero nunca de una “predisposición” a la perfidia. Esa oposición entre el desamparo de los indios y la actitud alevosa y agresiva de hombres y mujeres negros, permanecerá en el imaginario novohispano, al menos durante los dos siglos estudiados.

⁵¹ AGI, México, 86, r. 4, n. 47, f. 2.

LAXITUD Y EXCEPCIÓN EN LA APLICACIÓN DE LAS LEYES

La prohibición de portar armas: “los que mas se desbergüenzan son negros y mulatos”

Las leyes no fueron siempre respetadas, de ahí que fueran reiteradas con insistencia por la Corona y las autoridades novohispanas, tal y como las siguientes situaciones lo atestiguan. En diversas ocasiones la aplicación del castigo o de la condena era postergada porque los alcaldes y los jueces encontraban atenuantes, o simplemente las autoridades y los amos se hacían de la vista gorda ante los desórdenes de mulātos y negros.

Sabemos que a menudo las leyes no se aplicaban de manera expedita y que la impartición de justicia fue muy deficiente, según lo percibieron muchos novohispanos. Así, el licenciado Valderrama, visitador del rey, se quejaba en 1564: “los oidores [...] no ponen diligencia necesaria para prender los delinquentes y los presos no se castigan como combendría pues los alcaldes ordinarios [...] hazen justizia como entre compadres”.⁵²

A pesar de que se prohibió sistemáticamente la portación de armas por parte de los descendientes de africanos, tanto libres como esclavos, veremos cómo esas leyes eran pasadas por alto, no sólo por éstos sino en muchas ocasiones por sus amos, quienes los autorizaban y animaban a llevar y usar cuchillos y machetes. Alonso Pérez Arza, espadero, se lamentaba de esa situación en una carta enviada al Consejo de Indias en 1573:

[...] en la nueva españa [...] siempre que ha havido alteraciones y rebeliones los primeros que acuden a ellas y que mas se desvergüenzan son los negros y mulatos y como por la mayor parte son esclavos de gente prominente muchas veces se ha disimulado con ellos en delictos [...] porque los amos no pierdan sus esclavos [...] los dichos esclavos, indios y mulatos tienen publica y secretamente

⁵² AGI, México, 92, r. 1, f. 27v.

muchas armas offensivas y deffensivas y ansi cada vez que les parece se juntan y hacen su desorden y se lebantán y alteran [...]⁵³

Este tipo de quejas sobre la protección otorgada a esclavos por personajes influyentes se repetirá a lo largo de los siglos XVI y XVII. Y a pesar de que Alonso Pérez señaló que los indios también tenían armas, de quienes realmente debían preocuparse las autoridades era de los negros y mulatos, pues siempre estaban prestos a perturbar la paz. Así, encontramos casos en los que éstos atacaban a indios y españoles con armas expresamente prohibidas. Por ejemplo, en Pátzcuaro, el 15 de abril de 1575, Joana Hernández denunció a Juan, criado mulato de Cristóbal Péres, quien había estado peleando con un mestizo llamado Cristóbal. El hijo de la denunciante, Antonio Cansino (que no especifica si era español), los quiso separar, ante lo cual

el dicho mulato se volvió contra mi hijo con un cuchillo que tenía en las manos y le dio una puñalada en el brazo, del cual esta muy enfermo y en peligro de muerte [...] [Joana Hernández] bajó a la calle porque le llamo una negra que le dijo que se mataban y cuando bajo hallo a antonio y al mulato agarrados y cansino dijo que el mulato le queria robar el caballo.⁵⁴

Alonso Gómez, español, fue entonces llamado a testificar y declaró que “Juan agarro un cuchillo en la mano y amenazando a Cansino le dijo que le habia de quitar el caballo porque era suyo [...] lo siguio amenazando que lo havia de matar aquella noche aunque lo ahorcasen [...]”.⁵⁵ Juan fue aprehendido pero desconocemos su suerte. Pero los negros y mulatos fueron constantemente acusados de atacar no sólo a los indios, cuya debilidad los convirtió en presa fácil, sino también a españoles. Juan sabía que agredir a Cansino podía traerle graves consecuencias, como una condena a muerte, pero aun así, lo hirió e intentó quitarle el caballo. Probablemente sabía que la justicia podía llegar a ser benévola con él.

⁵³ AGI, México, 99, r. 2.

⁵⁴ AHCP, SP, caja 131, exp. 4, fs. 4.

⁵⁵ *Idem.*

En la misma ciudad, tres años después, ante el alcalde mayor, Contreras Figueroa denunció una agresión física contra un español:

el domingo pasado, un mulato llamado Francisco Fuentes y un mestizo llamado Diego tejada, llegaron a casa de este testigo y dijeron que venían en busca de un español que se llama Leon, el cual [...] llevaron consigo [...] además de estos [iba] un mulato llamado angulo. Le ataron de pies y manos con un mecate y lo colgaron de una viga y lo tuvieron gran rato en este tormento, dándole de palos y el dicho leon como pudo vino a casa de este testigo, arado de brazos y ensangrentado el rostro dando sustos, huyendo e pidiendo justicia de dios contra los susodichos.⁵⁶

Cuando Contreras preguntó la causa de tanto alboroto, le respondieron que León le había robado unas indias a Francisco Pérez, estanciero de San Gregorio de los Chichimecas y amo de Francisco y Angulo. Llamaron a declarar a Mateo, criado indio de Contreras, y a un esclavo; y ambos corroboraron que el español había sido atacado por Tejada, Fuentes y Angulo, y que ensangrentado suplicó protección de su amo, pues lo venían persiguiendo por el robo de dos indias. El alcalde Diego López mandó aprehender a los tres acusados, pero tampoco conocemos la sentencia, si bien probablemente consistió en una multa para Francisco Pérez, el amo de Fuentes y Angulo. La violencia de los criados queda claramente asentada en esta denuncia.

De nuevo, este caso evidencia que no siempre los negros y mulatos actuaban por su cuenta sino que esa fuerza y “proclividad” a la violencia eran promovidas y hasta alentadas por sus amos para conseguir determinado objetivo. Ulteriormente, la ordenanza de junio de 1583 advirtió que “ningún Indio, ni India, Negro ni Negra, Mulato ni Mulata, ya sea esclavo o libre, no traiga cuchillo carnicero con punta”.⁵⁷ Sin embargo, cuatro años después, un zapatero mulato, Diego Rodríguez, aseguraba ser hijo legítimo de español y de “morena libre desde su

⁵⁶ AHCP, caja 3-bis, exp. 55, fs. 558-561. (La puntuación es mía.)

⁵⁷ Ventura Beleña, *Recopilación sumaria...*, p. 72.

nacimiento”, y que por estar casado con una española, el virrey don Luis de Velasco le había dado licencia para portar espada y daga, por lo cual pedía a las autoridades de la ciudad de México le confirmasen si su permiso era válido.⁵⁸ No sabemos si dicho privilegio le fue otorgado, pero lo que nos interesa es la postura de Rodríguez, pues al aclarar su pertenencia al sector español, esperaba tener el derecho de portar armas, preeminencia que a otros de su misma condición de mulato les estaba vedada.

A su vez, en 1590, en Veracruz, las autoridades ordenaron que no se les confiscasen sus cuchillos a los negros que no hubieran delinquido; pero en el caso de que cometiesen alguna infracción, debían ser castigados, no sus amos.⁵⁹ La legislación parece contradecirse pues la insistencia en que ninguna persona del rango que fuese, por ningún pretexto permitiera o facilitara que los negros portasen armas, es aquí pasada por alto, o al menos queda condicionada.

Por su parte, en 1598, Guillén Brondat, miembro del cabildo de la ciudad de México se quejaba:

[...] ha venido en tanto crecimiento los esclavos varones criollos que ay grandisimo numero de lo cual ha resultado tanta insolencia y desvergüenza en los dichos esclavos que cada día se matan unos a otros temerariamente sobre pequeñas ocasiones y para esto andan de ordinario cargados de cuchillos carniceros [...] andan los dichos negros tan sobre sy [...] y tan insolentes que no se espera enmienda alguna dellos pero promete alguna calamidad.⁶⁰

Brondat reveló que en cada hogar español vivían encerrados hasta ocho o diez esclavos, de manera que si intentaban “cualquier traición [...] no puede haber deffenza alguna [...] por ser gente los dichos negros tan belicosa y bestial y feroz”.⁶¹ A diferencia de los indios (con excepción de los chichimecas), que eran percibidos como dóciles

⁵⁸ AGN, Jesuitas, v.1-14, exp. 428, f. 2047.

⁵⁹ AGN, General de Parte, v. 4, exp. 13, f. 2v.

⁶⁰ AHDF, Actas de Cabildo, 9 de enero de 1598, p. 115.

⁶¹ *Idem.*

y obedientes, los negros se mostraban difíciles de someter, altivos, porfiados y fuertes. Los adjetivos utilizados por Brondat remiten a lo irracional, puesto que la palabra bestia no sólo recuerda al animal, o al hombre que se asemeja a él, sino también al Demonio.⁶²

De igual forma, en los primeros años del siglo XVII, en la ciudad de Puebla, unos negros que portaban cuchillos con punta o machetes fueron aprehendidos por la justicia, y liberados por estar enfermos de viruela o mediante el pago de una multa insignificante, con la advertencia de que de volver a incurrir en ese delito recibirían 150 azotes y una multa.⁶³ Empero, persistió la orden de que no portasen cuchillos con punta, lo cual permite pensar que cualquier otra clase de cuchillo no era juzgada peligrosa. De nuevo en Puebla, hacia 1643, Marcos de Andrada, español hortelano, denunció ante el juez Hernando de Carmona al mulato Sebastián, por atacar a su hijo. El español acusó: “anoche yendo mi hijo para la calle de los mercaderes [...] en una mula mia, quieto y seguro, llego el susodicho, por quitarsela le dio una herida en la sien derecha hacia el cabello, de que le corto cuero y sangre y no pudiendo quitarle la mula le dio con el machete en la pierna derecha”.⁶⁴ El niño Pedro Álvarez al ser llamado a declarar declaró “que iba por la calle [...] vendiendo zacate, llego sebastian mulato herrero y me quiso quitar la mula y zacate y porque me defendi, me dio una pedrada en la sien derecha que me derribo al suelo sin sentido”.⁶⁵ Agregó que con el machete lo hirió en la pierna. Tres testigos dieron fe de haber visto la herida en la cabeza de Pedro, pero cinco días después, Marcos de Andrada se presentó ante el juez para retirar el pleito contra Sebastián y pidió su libertad “por estar su hijo y la mula sanos”.⁶⁶ No sabemos los motivos que tuvo Andrada para desistir de la denuncia, pero el hecho es que Sebastián contravino las disposiciones al portar un machete y atacar y herir alevosamente a un niño español, y fue “perdonado” por el mismo denunciante.

⁶² Covarrubias, *Tesoro de la...*, p. 185.

⁶³ AJP, exp. 322, exp. 494, año 1601, exp. 577, exp. 599, exp. 615, año 1603 y exp. 541, año 1605, exp. 690, año 1606.

⁶⁴ AJP, exp. 1902, año 1643, sn/f. (Las comas son mías.)

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ *Loc. cit.*

Para 1647, una real cédula insistió en que los esclavos no trajeran armas pues “[los esclavos negros] andan con más libertad de la que debieran y resultan desto muertes y otras desgracias que se deben obviar”.⁶⁷ Meses después, en noviembre del mismo año, el rey advirtió que dicha cédula no se había acatado como debía y que los negros andaban en “gran relajación y atrevimiento resistiéndose a las justicias”. En Veracruz incluso “llegaron a estar tan soberbios que salieron por las calles con espadas y broqueles matando a dos españoles”.⁶⁸

Hacia 1664, en la ciudad de México una negra atacó a su ama con un machete ocasionándole algunas heridas, pero fue liberada pues sus amos se desistieron de la querrela en su contra. El virrey envió a un alabardero aprehenderla, pero “fue tanto el tumulto de negros, indios y mulatos que acudieron que la bajaron de la bestia y la cargaron y la metieron a la catedral”.⁶⁹ Como fue imposible sacarla, finalmente la enviaron al convento de la Concepción “donde se había criado y se quedó sin castigo”.⁷⁰ Dos años después, otra esclava negra también trató de matar a su ama, doña Gerónima de Robles, y fue sentenciada a que le cortaran una mano y a morir en la horca; pero el día que se ejecutaría la sentencia “compadecidos dichos sus amos [retiraron] la querrela” y la muchedumbre que se había reunido en las calles la llevó a la catedral.⁷¹

En otros casos, hacia 1674, el agustino fray Remigio de Solís murió a manos de un criado mulato que le robó 100 pesos y escapó a Guadalajara, donde fue apresado y sentenciado a la horca. Cinco años después, “saliendo un galleguito mercachifle de la Concepción”, dos mulatos lo robaron y “lo medio degollaron”.⁷² Los robos, agresiones y homicidios por parte de negros y mulatos, no sólo eran perpetrados contra indios y españoles sino también contra sus semejantes. En 1675, Lorenza, una cocinera mulata mató a un mulato en su casa y se refugió en la catedral.

⁶⁷ Konetzke, *Colección de documentos...*, p. 417.

⁶⁸ Konetzke, *op. cit.*, pp. 427-428. Más adelante, analizaremos el suceso con detalle.

⁶⁹ Guijo, *Diario...*, p. 231.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ Guijo, *op. cit.*, p. 31.

⁷² Robles, *Diario*, p. 151.

En otra ocasión, un negro mató a su vez a otro cocinero mulato de San Francisco “de una estocada, en las escalerillas de la Catedral”.⁷³

Pese a que la rebelión de 1612 fue reprimida aun antes de estallar, no prevaleció la severidad en la política virreinal con respecto a las obligaciones y actitudes de negros y mulatos. En efecto, la reexpedición de ciertas cédulas y ordenanzas no pareció corresponder a un miedo real a una sublevación sino a una actitud permanente de recelo. Y aunque una ordenanza de 1612 prohibió nuevamente que se les vendiera ningún tipo de armas a negros y mulatos libres y esclavos, se reunieran más de tres de ellos en entierros, ni tuvieran cofradías, no pareció cambiar la actitud de los funcionarios novohispanos, ni de los amos hacia ellos. Frecuentemente, como ya lo vimos, los negros y mulatos podían actuar en contra de los españoles, aplicándoles un castigo sólo reservado a la población de menor rango, como los golpes y latigazos, llegando en ocasiones hasta el homicidio. A menudo ocurría que la violencia ejercida por negros y mulatos en contra de indios, españoles o aun contra sus congéneres, era inducida por los amos.

Un suceso aparentemente idéntico a los que hemos analizado nos proporciona datos importantes sobre esa dinámica de coerción entre amos y esclavos, así como las actitudes adoptadas por los involucrados. Todo comenzó en la Mérida de 1690, cuando Juan Patricio, esclavo del contador Pedro Enríquez de Noboa, impidió el rapto de una india por parte de unos topiles enviados por el sacerdote Ignacio de Esquivel. Al enterarse de lo sucedido, el cura golpeó a Juan Patricio a pesar de que éste se arrodilló implorando clemencia. Los testigos pertenecían a todos los grupos sociales y en sus declaraciones sobre lo sucedido podemos entrever la imagen que subyace. Así, el primer testigo, Domingo Básques, español, declaró que al enterarse Pedro Enríquez, de la paliza que Esquivel había propinado a su esclavo, le espetó: “¡Ven aca perro!, te dejás dar de palos, ¿no saves que *los palos que se dan al criado es lo mesmo que darselos al amo?* Anda ve y dale otros tantos como te dio o matalo que aquí me tienes y si no lo haces no me pices mi cassa”.⁷⁴

⁷³ *Ibid.*, pp. 271 y 281.

⁷⁴ AGI, México, 368, f. 91v. (Los signos, las cursivas y la puntuación son míos.)

Domingo Básques aseguró que conocía al negro “por su humildad y cortesía con todos los españoles”, en cambio de su amo había escuchado decir “no ser de buen natural”.⁷⁵ Al ser aprehendido, Juan Patricio declaró que, en efecto, Esquivel lo había golpeado con un palo diciéndole “¿Entiende el perro que esta hablando con el bachiller?, ¡ladron deslenguado de su amo! Y este dicho declarante le dixo arrodillandose: suplico a usted mi Padre se soportte, que yo soy el que habla con uste y no mi amo que esta en la ziuudad”.⁷⁶ El esclavo agregó que había encontrado la ocasión de tomar revancha, golpeando a Esquivel, pero cuando llegó a casa de Enríquez, su amo, y le contó lo sucedido, éste lo echó de la casa. Cuando llegaron los guardias a arrestarlo, se escondió varios días en un chiquero y después en casa de su amo.⁷⁷ Por su parte, Sebastián Sansores, mayoral de Enríquez, declaró que Juan Patricio le había dicho “ya queda el padre acomodado, cinco palos me dio y otros cinco le he dado”.⁷⁸

A su vez, Feliz de la Paz, mulato cochero de Enríquez, fue acusado por Nicolás Cardenia de que al enterarse de lo sucedido entre el sacerdote y el esclavo, había dicho: “todo lo que hacemos los criados es causado de lo que nos mandan nros. Amos”, a pesar de que Feliz niega en repetidas ocasiones haber hecho tal aseveración.⁷⁹ De otro lado, Xavier de la Cruz, pardo cochero del obispo Juan Cano, declaró que Juan Patricio le había dicho: “hombre, no saves como el bachiller D. Ignacio de Esquivel [...] me dio de palos sobre quitar yo una india que llevaban a servir a la madre del susodicho y estoy temiendo mi amo no lo sepa por q ya sabes su natural y que me mande hacerle otro tanto”. Xavier intentó disuadirlo, diciéndole que se lo notificara al obispo, pero el esclavo no quiso.⁸⁰ Al ser arrestado, Enríquez Noboa aseguró que al saber que Juan Patricio había sido castigado por el sacerdote, le dijo que debería haber huido para no dejarse golpear.⁸¹

⁷⁵ AGI, México, 368, f. 91v.

⁷⁶ *Ibid.*, f. 48v. (Los signos y la puntuación son míos.)

⁷⁷ *Ibid.*, f. 44v.

⁷⁸ *Ibid.*, f. 65.

⁷⁹ *Ibid.*, 368, f. 96 v.

⁸⁰ *Ibid.*, f. 98.

⁸¹ *Ibid.*, f. 121v.

Este incidente nos ofrece la postura que tanto criados como amos tenían en torno a las órdenes que los primeros tenían que acatar, aun a pesar de que la ley se los prohibiese, como golpear a un sacerdote español. Los testigos insisten en separar las acciones del esclavo de sus intenciones, mismas que quedaban supeditadas a los imperativos de su amo. Los criados parecen compartir la idea de que se encuentran atrapados en una situación en la cual no pueden desobedecer las órdenes de sus patrones, aunque esto signifique quebrantar la ley y que inevitablemente el castigo recaiga sobre ellos.

Negros y mulatos fueron el blanco de una serie de leyes y prohibiciones que insistían en su temperamento alevoso y violento. La realidad en el plano individual y cotidiano fue muy distinta, como lo muestran los casos analizados. El trato personal y la vecindad provocaron que negros y mulatos adquirieran rostro y personalidad propios. Efectivamente, eran reconocidos por su fidelidad, su amabilidad u obediencia (es decir, todo lo contrario a lo que se decía de ellos como grupo). La percepción generalizada era que si los criados o los esclavos habían actuado de forma dolosa, esto no siempre obedecía a su mala voluntad sino a un mandato directo de sus amos, por lo que se veían en la obligación de cumplirlo. Por otro lado, la reacción de la sociedad ante los delitos de negros y mulatos no parece de temor o cólera, sino más bien de desdén, y vemos que a menudo las querellas se retiraron y se les otorgó el perdón a los infractores.

“Gente de tan poca vergüenza y confianza”: la regatería

Sabemos que los negros y mulatos no sólo eran esclavos. En el caso de serlo, trabajaban en el servicio doméstico, en las minas, los obrajes, trapiches, o eran enviados para ganar el jornal que en muchas ocasiones era el sustento de familias españolas de escasos recursos. Pero también encontramos negros y mulatos libres que trabajaban como arrieros, zapateros y mayordomos en haciendas, entre otras actividades.

Así, vemos la condena reiterada de la participación de negros y mulatos en el comercio, actividad que solía afectar directamente los intereses no sólo de los indios sujetos de abuso por parte de aquéllos

sino también de los españoles. En 1591, por ejemplo, se notificó al alcalde de Acapulco que no debía permitir a los negros llevar carne ni sebo, ya que como robaban vacas y novillos, nadie compraba estos productos al dueño de la estancia. El castigo por contravenir esta orden sería de 200 azotes y seis meses de destierro.⁸²

En 1599, el juez y oidor de la Real Audiencia, Gonzalo Gómez de Cervantes,⁸³ se quejaba de la rapidez con la que crecía la población negra y mulata, y de su “recatonería”:⁸⁴

[...] de suerte que todos los bastimentos que traen a esta ciudad, los atraviesan negros y mulatos libres, y nos lo venden y revenden; y de gente de tan poca vergüenza y confianza, ningún bien se puede esperar, ni conviene que tengan tanta mano sobre nosotros, que hayamos de comer por la suya.⁸⁵

En efecto, las autoridades trataron de impedir nuevamente que los negros y mulatos arrebataran sus productos a los indígenas, imponiéndoles una pena de cien azotes y destierro por dos años, pero con escasos resultados. Se les prohibió también la entrada a las plazas cuando los indios iban a vender fruta pues “revenden la fruta, y la encarecen o hacen con ella ganancia sin ser suya [...] y porque siempre es justo que los dichos indios e indias que venden tengan defensa y amparo”.⁸⁶ La ordenanza insistía en que “siendo persona vil, mestizo, Mulato ó Negro, aunque sea esclavo, y diga que su amo lo envió”, se le darán doscientos azotes y será condenado a las galeras.⁸⁷ El conocimiento de las autoridades virreinales acerca de que podía existir algún contubernio entre amos y esclavos u órdenes precisas de los primeros

⁸² AGN, General de parte, v. 4, exp. 290, f. 81.

⁸³ Gómez de Cervantes, *La vida económica...*, p. 13.

⁸⁴ Covarrubias define “recatonería o regatonería” como: “El que compra del forastero por junto y revende por menudo, regatear [es] procurar abajar el precio de la cosa que compra; es muy del regatón”. Covarrubias, *Tesoro de la lengua...*, p. 855.

⁸⁵ Gómez de Cervantes, *op. cit.*, pp. 99-100.

⁸⁶ Ventura Beleña, *Recopilación sumaria...*, p. 8.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 9.

y que estos últimos podían ampararse con sus dueños (situaciones que, como lo vimos, se producían) es irrecusable, por tanto no hay justificación que valga.

Gómez de Cervantes asegura que tiempo atrás (no especifica la fecha, pero su relato es de 1599), cuando amanecía, la plaza se encontraba llena de indios que acudían a vender verduras y frutas, pero antes de llegar “salen quinientas negras y mulatas libres y lo atraviesan y traen públicamente a vender y revender con demasiada ganancia; y no sólo los negros, negras, mulatos y mulatas libres, pero otros esclavos que andan al jornal para acudir a sus amos”.⁸⁸ Efectivamente, con frecuencia los españoles pobres que no podían trabajar por la vileza que implicaba desempeñar actividades manuales, o que no poseían negocios o tierras sino sólo uno o dos esclavos, los enviaban a conseguir algo de comida y dinero. Por su parte, el virrey Luis de Velasco se quejaba con el rey en 1608:

Halle introducida en esta ciudad tanta regatonería de [...] hombres y mugeres, que por no querer serbir ni trabajar dan en esto [...] salen a los caminos, y aun a la laguna por canoas y atraviesan todo quanto los yndios y españoles traen a vender [...] y encierrallos en sus tiendas, donde lo venden como quieren sin guardar postura ni hordenanza. He prohibido este abuso tan perjudicial [...] muchos impugnan y contradicen [la ordenanza] unos por sus intereses y arrendamientos de sus casas, otros y las justizias que lo an de executar solo quieren que aya culpados a quien llevar la pena y que el vicio se quede en pie[...]⁸⁹

La injusta situación que plantea el atribulado virrey no es sólo la reventa de productos a precios exorbitantes, sino la implicación de diversos sectores novohispanos en ese delito. Por un lado están quienes alquilan parte de sus casas para la venta de las mercancías “arrebataadas” no sólo a los indios sino también a los españoles y, por el otro, los

⁸⁸ Gómez de Cervantes, *op. cit.*, pp. 100-101.

⁸⁹ AGI, México, 27, n. 57, f. 5v-6.

alguaciles que sólo llevan detenidos ante las autoridades para cobrar lo que les corresponde. Para mediados del siglo XVII estas conductas prevalecían y, en 1653, el virrey duque de Albuquerque publicó un auto en el que prohibió que negros y mulatos salieran a las calzadas a atajar el carbón y la leña de los indios y que revendieran fruta, gallinas o pollos en la plaza, so pena de 200 azotes para quienes no respetaran la prohibición. También estipulaba que los negros aguadores no podían pedir más de medio real por la carga y que por incumplimiento perderían la mula y los barriles. En caso de ser esclavos y si su amo los obligase a llevar un real, la multa sería de 200 pesos.⁹⁰

La regatonería característica de negros y mulatos, tanto libres como esclavos, remite a una actitud ventajosa sobre el débil (en este caso el indio), al apropiarse de mercancía a muy bajos precios, o robándola para obtener beneficios. La imagen de la vulnerabilidad del indio ante los abusos de negros y mulatos nuevamente se repite. Pero debemos recordar que las oportunidades laborales de negros y mulatos (sobre todo de aquellos que eran libres) eran muy reducidas. En efecto, a causa de las restricciones gremiales y del contexto social, no podían poseer tierras, acceder a puestos públicos, ingresar al sector eclesiástico o a la mayoría de los oficios; quedaban excluidos de los gremios de guanteros, tejedores de seda, sombrereros, loceros, cereros y candeleros; no podían ser oficiales de batihoja, tiradores de oro y plata y mucho menos maestros de escuela, entre otros oficios,⁹¹ de manera que imponerse como intermediarios entre indios y españoles resultó ser una manera de sobrevivir y en ocasiones hasta de mejorar su estatus, como se verá adelante.

⁹⁰ Guijo, *op. cit.*, pp. 229-230.

⁹¹ Lorenzot, *El trabajo en México...*, pp. 52, 130, 135, 145, 174 y 181.

PEQUEÑOS ROCES COTIDIANOS

LA MIRADA DE TESTIGOS Y DENUNCIANTES

Mulatos y negros que acusan a españoles

Nos ocuparemos ahora de las actitudes adoptadas por negros y mulatos ante lo que consideraban un agravio. Si bien la representatividad de estos casos es cuestionable, descubriremos en ellos la existencia de ciertas circunstancias que permitieron a algunos miembros de estos grupos adquirir y poseer bienes, realizar préstamos a españoles y reclamar ante la autoridad el pago de los mismos. La postura asumida por negros y mulatos revela que conocían la posibilidad de acudir a las instancias de justicia, y aunque su calidad era inferior a la de los españoles, no era impedimento para enfrentarse a ellos y exigir reparaciones por un daño sufrido.

Estamos en la Xalapa de principios del siglo XVII: dos mulatas viudas, Isabel López y Úrsula de Villanueva, otorgan sendos poderes a dos españoles para que puedan vender y cobrar en sus nombres. Isabel nombra a Pedro Calderón “para que la represente en pleitos civiles y criminales y que pueda cobrar cualquier tipo de bienes como *muebles, esclavos y mercaderías*”;¹ no se sabe si Isabel realmente tenía esclavos pero queda abierta la posibilidad de que los poseyera, puesto que al parecer tenía los medios suficientes para ello y además la voluntad para adquirirlos. Por su parte, Úrsula encarga a Francisco de Orduña la venta de unos solares en Veracruz, herencia de su abuela materna.²

¹ ANX, prot. 1600-1608, f. 329 v. (Las cursivas son mías.)

² ANX, prot. 1600-1608, f. 233 v.

Por tanto, podemos ver que ambas viudas no se encontraban en una situación de pobreza o de desamparo y que, por el contrario, tenían la capacidad económica de poseer bienes y otorgar poderes para realizar transacciones y negocios.

Negros y mulatos, que se nos presentan generalmente como desprotegidos ante las arbitrariedades de los españoles, hallaron formas de reclamar ciertos derechos ante la justicia. Así, en 1634 encontramos el caso de los mayordomos y diputados de la cofradía de Nuestra Señora de la Concepción del hospital del Marqués del Valle en la ciudad de México, quienes presentan una querrela contra el licenciado Joseph de Peñafiel. Éste tiene en su poder el testamento de una negra que heredó dos casas a la cofradía, pero Peñafiel no ha querido entregarlas a los cofrades.³ Manuel, en compañía de un homónimo, ambos negros zapes libres,⁴ declara:

nosotros subcedimos de unas casas en esta ciudad, al barrio de la Alameda que fueron y quedaron por bienes de Roque libre, que las dio por clausula de testamento con que murio para que las credasemos despues de los dias de la vida de Ana Maria negra su hija que ya es difunta [la cual] puso en empeño el testamento del dicho Roque en poder del licenciado Joseph de Peñafiel presbítero.⁵

El juez, Andrés Fernández, pide a Peñafiel que muestre el testamento, a lo cual el religioso responde que “el no es albacea del dho difunto y que demas de no ser albacea los dichos negros contenidos [...] no son parte para ponerle ninguna demanda”.⁶ En otras palabras, sólo si éstos comprueban ser parte legítima, responderá. Los quejosos insisten en que han solicitado en numerosas ocasiones la entrega del testamento a Peñafiel pero éste se ha negado a hacerlo y “se hecha de ver la malicia con que ba”.⁷ Manuel no duda en calificar de malicioso

³ AGN, Bienes Nacionales, v. 1175, exp. 11.

⁴ Se denominó “zapes” a los esclavos extraídos de África occidental. Gonzalbo, *Familia y orden...*, p. 202.

⁵ AGN, Bienes Nacionales, v. 1175, exp. 11.

⁶ *Idem.*

⁷ *Idem.*

a Peñafiel, pues trató de desconocerlos como herederos legítimos, luego de que varias veces le solicitaron cumplir lo estipulado en la herencia de Roque. Las autoridades conminan a Joseph de Peñafiel por tercera y última vez a entregar el testamento. Finalmente, el presbítero presenta el documento, alegando que la hija del difunto había prometido pagarle 60 pesos con una de las casas que fueron heredadas a la cofradía, por lo cual no quería entregarlo. No sabemos cómo terminó este pleito testamentario que nos permite descubrir la capacidad de los negros para enfrentarse a un español, y además eclesiástico, que los agravió, y exigir justicia.

Dos años más tarde, Magdalena de San Miguel, mulata libre, denuncia al licenciado Pedro del Castillo, presbítero, por no pagarle 80 pesos de oro que le prestó para el entierro del español Francisco Marbán.⁸ Magdalena otorga un poder a Pedro Calderón para que éste pueda llevar el pleito en su nombre. Pedro del Castillo responde a la acusación diciendo que ya tiene “hecha una declarazion ante el sr frco. De Villalovos como juez de testamentos en rrazon de los vienes que se le piden a este declarante por la dha peticion de magdalena de san miguel y que no debe ser compelido en dos tribunales [...] si la susodicha tiene que pedirle a este declarante lo pida ante juez competente”.⁹ Aun así, Del Castillo presenta dos testigos: una española llamada Jerónima Ladrón de Guevara, que declara “que no sabe que fuesen ninguno de los vienes [del difunto] de magdalena de san miguel ni los ochenta pesos mas de que save que murio el dicho francisco marban en casa de la dicha magdalena de san miguel”.¹⁰ El otro testimonio también es el de una española, llamada Francisca de Guevara, quien declara que “aunque es verdad que murio el dho fco. Marban en casa de magdalena de san miguel que poseia algunos vienes que le entregaron al dho lizenziado no sabe esta to. que fuesen de la susodicha [...]”.¹¹

⁸ AGN, Bienes Nacionales, v. 740, exp. 1.

⁹ AGN, Bienes Nacionales, v. 740, exp. 1, f. 2.

¹⁰ AGN, Bienes Nacionales, v. 740, exp. 1, f. 7.

¹¹ AGN, Bienes Nacionales, v. 740, exp. 1, f. 7 v.

Magdalena pide al juez tres días para recabar información en su favor, y le son concedidos. Su primer testigo es Mariana de San Nicolás, mulata libre, mujer legítima de Baltasar de los Reyes, también mulato libre, arriero; que “*tiene casa propia* detrás de la parroquia de la sta. Veracruz”,¹² y manifiesta que conoce a Magdalena desde veinticinco años atrás y que hace como catorce que al morir Francisco Marbán fue a darle el pésame y “estaba contando unos dineros [...] que le queria prestar al licenciado pedro del castillo [...] *porque el susodicho no tenia ni aun un real para poderlo enterrar* [que ella vio y escuchó cuando Magdalena le dijo a del castillo] ldo. Aqui tiene v. M. Este dinero para que entierre al difunto”, y que todavía no se lo ha pagado.¹³

Enseguida acude Beatriz Ramírez, mestiza viuda, quien recuerda que “todas las becinas [del barrio] fueron a dar el pessame y esta t. Vio que magdalena de sant miguel mulata llevo un paño de dinero diciendo [...] [que del Castillo] *no tenia ni aun un real para el entierro [...] y no avia de bender de balde los bienes del difunto* para enterrarlo”.¹⁴ Beatriz agrega que el acusado sigue sin saldar la deuda.

Por último se presenta a testificar en favor de Magdalena Lucrecia de los Reyes, su esclava, quien asegura “que como esclaba que es esta to. de la dicha magdalena [...] desde niña sabe que [...] en presencia de esta to. llevo un paño con ochenta ps”.¹⁵ Corroborra los testimonios anteriores y agrega que “aunque muchisimas vezzes la dha su ama se los a enviado a pedir con esta to. nunca se los a querido pagar”.¹⁶

Pedro del Castillo solicita el traslado del pleito al juzgado de testamentos y capellanías, petición que le es concedida, de modo que no conocemos el resultado. No obstante, podemos descubrir algunas situaciones reveladoras gracias a este documento. Las declaraciones de Mariana y Beatriz coinciden en que Magdalena había dicho en tono de conmiseración (¿o desprecio?) que Del Castillo era tan pobre que ni siquiera podía pagar un funeral, y éste tuvo que aceptar

¹² AGN, Bienes Nacionales, v. 740, exp. 1, f. 7 v. (Las cursivas son mías.)

¹³ AGN, Bienes Nacionales, v. 740, exp. 1, sn/f. (Las cursivas son mías.)

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Idem.*

el ofrecimiento de la mulata. Por otro lado, existe un lazo afectivo sólido entre Magdalena y Francisco Marbán, de quien no sabemos si era esposa o concubina, pues nadie lo puntualiza; lo que sí queda claro es que el vínculo era lo suficientemente fuerte como para que vecinos y amigos del barrio dieran el pésame a Magdalena, y que ésta insistiera en costear un entierro digno. Por último, se presenta una situación sobre la cual volveré más tarde: la capacidad y la voluntad de los mulatos de poseer esclavos.

El siguiente caso es muy sugerente pues permite entrever la postura de distintos grupos (negros, mulatos, indios, españoles, esclavos y libres) en torno a la figura de una mulata esclava. El documento corresponde a un pleito ante la justicia civil de la ciudad de México, iniciado en 1645 por María Ramírez, mulata esclava de doña Catalina Chumacero y Avendaño, contra el sacerdote Miguel de Pedrosa. La esclava acusa al clérigo de robarle dos cajas y un escritorio que contenían lanas, sayas, paños, camisas bordadas, collares, reliquias, cucharas de plata, vajillas chinas y manteles, entre otros muchos objetos de valor que, al parecer, sumaban un total de dos mil pesos de oro.¹⁷ María aseguró que cuando estuvo enferma de tabardillo y no tenía a quién encargarle sus pertenencias, su marido se las llevó a guardar a Lorenza de Santo Domingo, esclava de Miguel de Pedrosa, quien se las quitó asegurando que Lorenza se las había robado a él y a sus padres.¹⁸ La dueña de la denunciante, doña Catalina Chumacero, acude a presentar un poder mediante el cual María tiene autorización y libertad para querellarse, plantear la demanda y hacer las diligencias necesarias.¹⁹

Por la postura del ama, podemos adivinar los lazos afectivos y hasta el apoyo que existieron entre amos y esclavos. Así, doña Catalina autoriza a María para gastar el tiempo y recurrir a los medios necesarios para la comprobación de su propiedad sobre esos objetos. Esto permite pensar que el ama conoce todos los bienes de su esclava y que acredita su queja. El presbítero lo niega todo y acusa a Lorenza

¹⁷ AGN, Bienes Nacionales, v. 630, exp. 11.

¹⁸ AGN, Bienes Nacionales, v. 630, exp. 11, f. 2 y 2v.

¹⁹ AGN, Bienes Nacionales, v. 630, exp. 11, f. 4.

de ladrona y conflictiva, con lo cual se veía obligado a enviarla a los obrajes como castigo.²⁰ Lucas de Medina, abogado nombrado por Pedroza, advierte que a María:

se le ha de mandar poner perpetuo silencio en ella por carecer como carece de verdadera relación tiempo y forma no es verosímil que una mulata esclava tubiese de bienes propios tales y tantos que valiesen dos mil y qtos pesos [...] no es de entenderse q' se dexaria de libertar con ellos siendo como es que la esclavitud es la bejación más considerable y la libertad la cosa más preciosa.²¹

Pedroza agrega que Lorenza de Santo Domingo le estaba robando, por lo que la vendió a un obraje, y que al revisar su cuarto, encontró las cajas propiedad de sus padres. Señala que aquello sucedió dos años atrás y que María Ramírez lo está acusando hasta ahora, pues ambas esclavas dolosamente quieren “hacerle fraude”.²²

María responde: “aunque es esclava de doña Catalina Chumacero nunca la ha tratado como a tal, sino como a hija y ha tenido por mejor permanecer debajo de su amparo y abrigo que pretender libertad alguna y es siniestro decir que mi parte se conviniese con Lorenza para que ella dijera que era verdad lo de las cajas”.²³ La respuesta de María es reveladora: aun teniendo la oportunidad de ser libre, elige quedar en cautiverio por la seguridad y amparo que ello le garantiza.

Antes de iniciar la demanda, María había enviado varios mensajes con diversas personas para que el licenciado le devolviera sus pertenencias. Entre ellas, don Melchor de Rivera, su amo ya difunto, habló con Pedroza enfrente de Lorenza, comprometiéndose este último a devolver todo si le pagaban 300 pesos. “Que todo lo había ganado con diligencias y granjerías y su ama lo sabía y aprobaba.”²⁴ María, apesar de ser esclava tenía la oportunidad de ganarse la vida y de acumular

²⁰ AGN, Bienes Nacionales, v. 630, exp. 11, f. 13.

²¹ AGN, Bienes Nacionales, v. 630, exp. 11, f. 17.

²² AGN, Bienes Nacionales, v. 630, exp. 11, fs. 17v-18.

²³ AGN, Bienes Nacionales, v. 630, exp. 11, f. 19.

²⁴ AGN, Bienes Nacionales, v. 630, exp. 11, f. 21 v.

un caudal importante, con la anuencia de sus amos. La siguiente testigo de parte de María es María Muñoz, la antigua dueña de Juan Espinoza (esposo de María Ramírez), y declara que:

habra dos años que aviendose levantado de una enfermedad, María fue a su casa buscando a su marido y lo riño mucho porque le avia sacado dos cajas y un escritorio y lo habia llevado a casa del licenciado Pedroza y tubieron mui grandes disgustos por ello y Juan de espinoza le dijo que havia echo mui bien de llevar las dichas cajas y ropa a la dicha lorenza de santo domingo, porque ella avía de ser su mujer si se la llevaba dios a ella [...] y asimismo sabe esta testigo, como la dicha María Ramírez, ha tenido siempre mucha ropa blanca y muchas sayas y demas ropa de vestir y otros muchos bienes y le solía prestar a esta testigo 50 y cient pesos y manijaba muchos bienes y preseas de mucho valor porque la susodicha tubo y tiene tratos y granxerías como es recatar pollos gallinas y guebos y otras muchas intelijencias y tratos.²⁵

La ex dueña de Espinoza adopta una actitud quizás compartida por quienes conocían a María: no muestra asombro alguno ante la cantidad de bienes que ésta poseía pues era bien sabida su actividad comercial y las utilidades importantes que ésta generaba. Ya lo hemos dicho, pese a que la regatonería de negros y mulatos fue sancionada por las leyes con azotes, multas y hasta destierro, a María esa actividad le reportaba muchas ganancias que le permitían hasta prestarle dinero al ama de su marido, sin que por ello hubiera sido castigada por las autoridades o criticada por quienes la conocían.

El siguiente testigo es Nicolás de la Cruz, mulato que acompañó a Juan Espinoza a dejar las cajas y el escritorio a casa de Lorenza y vio “tecomates, collares de perlas, ambar y platos de china”, entre otras cosas.²⁶ Por último, es llamada a testificar Isabel de la Cruz, china libre, y dice que

²⁵ AGN, Bienes Nacionales, v. 630, exp. 11, f. 33. (La puntuación es mía.)

²⁶ AGN, Bienes Nacionales, v. 630, exp. 11, f. 35 .

hara dos años llevo a visitar a maria y la encontré llorando porque su marido se habia llevado las cajas [Ella vio] los jubones, las sayas [...] los collares de perlas, platos y escudillas [y dice] que maria tiene y ha tenido muchos tratos y granjerias porque su ama le da licencia para ello, porque le daba jornal.²⁷

Doña Catalina le permite a María poseer una serie de objetos, a condición de que le entregue dinero por el trabajo que realiza. Como el ama era viuda, es muy probable que su única fuente de ingresos fuera el jornal ganado por María, que tal vez no era poco, ya que la esclava tenía joyas, ropa y dinero suficientes hasta para hacer préstamos.

Los testigos en favor de Miguel de Pedroza intentan descalificar a Lorenza acusándola de ladrona. Juana de Padilla, pariente del acusado (no sabemos en qué grado), señala la gran enemistad existente entre María y Lorenza, a tal punto que “llegaron a las manos”,²⁸ si bien posteriormente arreglaron sus diferencias. María, por la mala influencia que Lorenza ejercía sobre ella, “andaba amenazando” a Pedroza diciendo que lo acusaría ante el arzobispo en cuanto éste llegara. Juana de Padilla agrega que a su vez Juan Espinoza era conocido por “hazer hurtos y otras cosas feas”, y que el Santo Oficio le había impuesto una mordaza.²⁹ Blas de Luna, mulato libre empleado de Pedroza, testifica que Lorenza tenía llaves de toda la casa y que había visto en su poder muchos objetos que no le pertenecían, como manteles, camisas bordadas y cucharas de plata. Coincide en que Espinoza tenía fama de ladrón y borracho.³⁰ Enseguida Fabiana de la Cruz, esclava china de Pedroza, dice que María y Lorenza amenazaban a su amo con acudir al arzobispo si no les devolvía unas cajas que señalaban como de su propiedad y también acusa a Espinoza, quien se dedicaba a robarle tocinos, manteca y lomos a su ama para llevarlos de regalo a Lorenza.³¹

²⁷ AGN, Bienes Nacionales, v. 630, exp. 11, f. 35 v.

²⁸ AGN, Bienes Nacionales, v. 630, exp. 11, f. 37 v.

²⁹ AGN, Bienes Nacionales, v. 630, exp. 11, f. 39.

³⁰ AGN, Bienes Nacionales, v. 630, exp. 11, f. 39 v.

³¹ AGN, Bienes Nacionales, v. 630, exp. 11, f. 40 y 40v.

Los testigos de parte de Pedroza acusan repetidamente a Lorenza y a Espinoza, quienes al parecer tenían algún tipo de relación amorosa y no eran de fiar, pues poseían un largo historial de latrocinio. Juan de Pedroza, esclavo del acusado y nacido en su casa, sólo asegura que encontró las dos cajas que contenían pertenencias de su amo y de los padres de éste.³² Finalmente, Lucas de Medina, abogado de Pedroza, advierte que “no tiene berosimilitud ni posibilidad que [María] tubiesse tan grande cantidad de dinero y por ser una pobre esclaba [...] sin accion ni titulo ni dar razon de donde lo saco pues para nada tubo potestad ni licencia ni consta que se la hubiera dado su ama”.³³ Miguel de Pedroza presenta como prueba el testamento de sus padres, el cual contiene un inventario de bienes, mientras María no consigue más pruebas que los testigos llamados en un inicio, de manera que el caso se da por cerrado, dándole la razón a Pedroza. Sin embargo, María presenta varias apelaciones pidiendo más tiempo para recabar pruebas, con el argumento de que es “sumamente pobre y desbalida”.³⁴ Se le conceden tres prórrogas para conseguirlas, pero al no hacerlo, el pleito se da por terminado.

La diversidad de posturas y reacciones ante la demanda iniciada por María nos permite rescatar puntos importantes. La actitud desafiante de María no sólo está plasmada en sus repetidas amenazas contra Pedroza sino en la denuncia misma que presenta, pues acusa de robo a una persona de mayor rango y calidad que ella. Aunque el caudal de María era conocido de todos, en un inicio, Pedroza (por medio de su abogado) apela a un argumento que parece infalible: ¿cómo es posible que una esclava tenga tanto dinero y que no se quiera manumitir? En efecto, ésa sería la postura lógica de un esclavo. Pero María sostiene económicamente a su ama y, a cambio, ésta le permite tener cuantiosos bienes materiales, además de “tratarla como a una hija”. Los testigos se enfocan en gran parte a descalificar a Lorenza y al cónyuge de María, que aparecen como los grandes responsables del embrollo. En cambio, nadie parece encontrar defectos en María, a pesar de su atrevimiento

³² AGN, Bienes Nacionales, v. 630, exp. 11, f. 43 y 43 v.

³³ AGN, Bienes Nacionales, v. 630, exp. 11, f. 50.

³⁴ AGN, Bienes Nacionales, v. 630, exp. 11, f. 61.

y su altanería para con Pedroza. No se le acusa de ser ladrona, borracha, conflictiva o tramposa como a Lorenza y a su probable amante, Juan Espinoza. Por otro lado, podemos ver que la dueña de María no sólo sabía de los bienes que poseía su esclava sino que reconocía su derecho a pelear por ellos y le autorizó a iniciar el pleito. Empero las distintas versiones que parecen confirmar que María era la verdadera propietaria de los objetos en disputa, las autoridades se conformaron con pedir pruebas que ésta no pudo proporcionar.

Así pues, mediante este tipo de fuentes es posible descubrir diversas formas de relación entre los novohispanos, que no aparecen en documentos referentes a la legislación. En efecto, al margen de las normas, hubo negros y mulatos que tenían medios económicos para adquirir objetos suntuosos, joyas y hasta esclavos, lo que les permitió hacer préstamos a españoles; pero cuando el pago no llegaba, o eran víctimas de robo o abuso, no dudaron en pelear para ser desagraviados. Estas actitudes consiguen matizar el estereotipo de mulatos y negros del todo desprotegidos e incapaces de pedir justicia o de denunciar las actitudes dolosas de los españoles.

Mulatos soberbios “gente tan sin alma y sin onrra”

Lo hemos recalcado varias veces, la soberbia fue uno de los defectos que con mayor frecuencia se reprochó a negros y mulatos. Y como lo vemos en los casos analizados, María llegó incluso a acusar a un sacerdote y a amenazarlo con denunciar ante el arzobispo el robo que aquél había cometido; por su parte, Magdalena señaló a un representante testamentario como paupérrimo y al que tenía que entregar dinero para enterrar a otro español; mientras, a su vez, los cofrades acusan de malicia a un albacea, y otros más que se resisten a ser arrestados y atacan a los españoles y a los indios.

Los mulatos comenzaron a generar cierta preocupación entre las autoridades virreinales desde el último tercio del siglo XVI. El virrey Martín Enríquez se quejaba al Consejo de Indias de la vagancia, la rebeldía y el poco respeto de las leyes que los caracterizaban e insistía en la necesidad de que se “asentaran” a servir en las estancias de ga-

nado para evitar que merodearan sin tener hogar ni oficio fijos.³⁵ Un año después, el mismo virrey insistía en que el número de mulatos libres aumentaba peligrosamente por ser “gente bellicosa y no muy aplicada al trabajo”.³⁶ Hacia 1590, el virrey Luis de Velasco externaba una preocupación parecida: “son atrevidos y desbergonzados [...] [se debe poner] freno a los atrevimientos de gente tan sin alma y onrra”.³⁷ A pesar de esta percepción, que se mantuvo conforme avanzó el siglo XVII, veremos que un hecho particular que para algunos llegó a ser motivo de rebelión, para otros apareció como inofensivo. Así, el caso que analizaremos ahora nos permite entrever las posturas que los miembros de un mismo sector, en este caso el clero, adoptaron en torno a un hecho preciso. La variedad de reacciones que produjo el sermón de un sacerdote, dirigido a los negros y mulatos de la cofradía de San Roque, nos revela distintos niveles discursivos y matices en la imagen que los religiosos tenían de los mulatos.

El 21 de agosto de 1659, don Juan Manuel de Sotomayor, alcalde de corte, consultor del Santo Oficio y juez de hospitales, visitó el hospital de San Lázaro el día de la fiesta de San Roque,³⁸ e hizo una denuncia al tribunal del Santo Oficio contra el licenciado Lorenzo

³⁵ AGI, México, 19, n. 142, fs. 2-4.

³⁶ AGI, México, 19, n. 125.

³⁷ AGI, México, 22, n. 24, f. 12.

³⁸ El hospital fue fundado alrededor de 1573 por iniciativa del médico Pedro López, y constaba de una cofradía “dedicada a San Roco”. Diez años después, fray Juan Salmerón daba relación de los hospitales de la ciudad de México y su arzobispado, señalando que en ese hospital se curaban solamente los enfermos del mal de San Lázaro, el cual fue venerado como patrono de mendigos y enterradores. Leonardi, Riccardi, *Diccionario de los santos*, p. 1440 y Cuevas, *Documentos inéditos...*, p. 326. San Roque es considerado uno de los más importantes santos protectores contra las enfermedades y epidemias y se le asocia con diversos santos: Sebastián, principal protector de los apestados; Adrián, protector contra la muerte repentina; Antonio Abad, que curaba a los aquejados de enfermedades nerviosas degenerativas, y con Cosme y Damián, santos médicos. Leonardi, Riccardi, *Diccionario...*, pp. 1999-2002. No es de extrañar que fuese el santo patrono de una cofradía muy concurrida de negros y mulatos, cuando durante los siglos XVI y XVII varias epidemias, como el tifo exantemático y el *cocolixtli*, azotaron a la población virreinal.

Ortiz, presbítero de la ciudad de México (quien había sido jesuita),³⁹ pues en la homilía dijo:

Madres: cuidad mucho de la crianza de vuestros hijos, mirad que paran en ogueras, mirad como los queman y mirad como los arcabuzean, mas esto de arcabuzéallos esta mui vien echo, porque a todos los soldados avian de arcabuzear y prosiguiendo en reprehender la justicia y los jueces que la executan, trujo no se que lugar o lugares reprobando la judicatura absolutamente; sin hacer distinción entre buenos y malos juezes y dixo esta propuesta: que el tribunal de la judicatura era cathedra de la pestilencia [...]⁴⁰

El sacerdote hacía referencia al auto de fe donde fueron quemados varios mulatos, negros y mestizos por el pecado de sodomía.⁴¹ Sotomayor continuó con la extensa denuncia acusando a Lorenzo Ortiz:

Y encareciendo que no avia hombre rico que cuidare de aquel hospital dixo estas palabras: claro es que no ai quien cuide porque solo el remedio ha de venir a el de montibus pardorum ¿quien es este monte pardorum a de venir este remedio a este hospital? quien ha de ser sino los pardos ¿quien son los pardos? estos señores mulatos que estan presentes, que celebran esta fiesta. sobre lo cual les dio muchas gracias, siendo asi que la iglesia estava llena de mulatos, mulatas, negros y negras y mui pocos españoles. Suplico a vuestra señoria se sirva advertir que en este hospital esta la principal cofradia de los mulatos que sacan procession en la quaresma y que es de grandisimo concurso [...] y doña Cathalina Calderón, difunta, dejo al rector desta cofradía cinquenta pesos cada año para que

³⁹ Ni Sotomayor ni los testigos que declaran sobre el proceso precisan si Ortiz había dejado la Compañía de Jesús.

⁴⁰ AGN, Inquisición, v. 458, exp. 21, f. 237.

⁴¹ Serge Gruzinski analiza el caso de los 14 acusados de cometer el pecado nefando en 1657-1658 y que fueron condenados a morir en la hoguera. Entre ellos se encontraban tanto españoles como indios, negros y mulatos. Gruzinski, "Las cenizas del deseo. Homosexuales...", en Sergio Ortega, *De la santidad a la perversión...*

celebrase la fiesta [...] y este rector es mulato y los que celebran la fiesta tambien [...] Dar a este genero de gente de que se ha compuesto esta complicidad, estas alas, llamandoles señores en el pulpito, oponiendose a los juezes que lan an castigado, no es otra cosa que dalles ocasión a que pierdan el respeto a los tribunales y se origine un lebantamiento como se puede temer de personas de tanta libertad. Y la palabra de Dios en el pulpito es para refrenalla y no para darles mano tan licenciosa, que no a muchos dias que un mulato fascineroso desarmo a un español y le dio muchos palos con sus mismas armas y le hicieron espaldas muchos de su generacion y fue tanto el concurso dellos que los españoles que se hallaron presentes no se atrebieron a hablar. Entonces salio una mulata y dijo a voces: ¡agora es vuestro dia mulatos conozcan los españoles quien sois! Y este mismo mulato, esta misma tarde que fue quando sucedió, se fue hacia Santiago donde avia mucha gente por una fiesta que se celebraba y en presencia de toda ella y de la exma. Duquesa virreina, quito la capa publicamente a otro español, como parece en los autos que estan en la real sala del crimen. Prendile y se me resistio, tirandome de puñaladas con las armas que quito al español, mas dentro de pocos dias amanescio aorcado. Esta es la calidad desta gente a quien el predicador alabo y dio el titulo de señores en la cathedra del espiritu sancto[...]⁴²

La denuncia de Sotomayor no constituye una novedad. El mulato no sólo hace uso de la violencia sino que ridiculiza al español al quitarle la capa en presencia de una alta autoridad y personaje público como la virreina. Su destino fatal sólo confirma el hecho por todos sabido: no cabe esperar demasiado de negros y mulatos, por tanto es sorprendente que un religioso se dirija a ellos otorgándoles el honroso título de “señores”.

Los calificadores del Santo Oficio, Diego de Molina, fray Rodrigo de Medinilla y Juan Hortiz de los Heros, señalaron que Ortiz merecía

⁴² AGN, Inquisición, v. 458, exp. 21, f. 237. (La puntuación y los signos son míos.) *Mons* o *montis* significa: “mole, montaña; gran cantidad de una cosa”. Blánquez Fraile, *Diccionario de latin*, p. 308.

una reprimenda porque “aplicó mal y con libiandad y ridiculidad las palabras de la sagrada escritura a saber de montibus pardorum [...] y que se abstenga de predicar con palabras que puedan ocasionar nociones o motivaciones entre diferencias de gentes”.⁴³ Los calificadores fueron estrictos pero cautelosos, pues se limitaron a censurar el uso de citas bíblicas en un contexto inadecuado y únicamente advirtieron que eso podría generar “motivaciones” entre los feligreses.

Se procedió al examen de los testigos y el primero en ser llamado fue don Juan Laporta Cortés, racionero de la catedral, de 59 años de edad, quien dijo que no recordaba si Lorenzo Ortiz había utilizado el latín pero que había dicho “que quien abia de socorrer aquel hospital eran los pardos tratandolos de señores diciendo estos señores pardos y dijo mal genericamente de los tribunales de la judicatura [...] pero no le parece en manera alguna que pudiesse ocasionar motin ni diferencia”.⁴⁴ Es importante recalcar que dentro del sector religioso no prevaleció la uniformidad de criterios. La jerarquía mayor de alguien como Sotomayor no puede compararse con la del racionero. Esto permite notar esas diferencias: para Juan Laporta, el sermón no constituye un ataque directo a los miembros de la judicatura y ni siquiera se plantea la duda de si los mulatos pueden levantarse contra los españoles; sólo entiende las palabras de Ortiz como una alabanza a los miembros de la cofradía de San Roque, que Sotomayor considera “la principal cofradía de mulatos” de la ciudad de México.

El siguiente testigo es Esteban de Megarrieta de la Real Audiencia, de 45 años, quien señala lo mismo que don Juan Manuel, a quien acompañaba. Asegura que Ortiz había repetido constantemente la expresión “señores mulatos” y

[...] parescio a este testigo mal el tratar a los mulatos de señores, y estando descubierto el santissimo sacramento, y abiendo tantos mulatos presentes que serian complices con los mulatos quemados por sodomitas y parientes y amigos suos, porque ai muchos mulatos fugitibos reos en dicho delicto llamados por edictos y pregones.⁴⁵

⁴³ AGN, Inquisición, v. 458, exp. 21, f. 239.

⁴⁴ AGN, Inquisición, v. 458, exp. 21, f. 241.

⁴⁵ AGN, Inquisición, v. 458, exp. 21, f. 243. (La puntuación es mía.)

Es evidente que siendo colegas o hasta amigos, Sotomayor y Megarrieta adoptaron una postura semejante, ya que ambos habían estado directamente relacionados con la investigación y el castigo de los sodomitas.⁴⁶ Megarrieta agregó que algunos feligreses seguramente tenían vínculos no sólo con los condenados sino con los fugitivos a quienes, sin duda, amparaban o escondían. Además, consideraba que el dirigirse a los asistentes como “señores” tenía, tal vez, una connotación algo grave por estar el Santísimo expuesto.

Don Francisco de Monroy, presbítero, músico de la capilla de catedral, otro testigo, dijo no recordar las críticas proferidas sobre la judicatura, pero sí haber escuchado cuando Ortiz aseguró que

el remedio le debía venir aquel hospital de montibus pardorum, explicando que el lugar hablaba a los mulatos, y los trato de señores estando el santísimo sacramento descubierto [...] Y tampoco se acuerda que diesse mano, alas o causa a los mulatos para que pudiesen tener mocion alguna y tener brios que esto es lo que sabe.⁴⁷

Aquí vemos que el sermón le pareció inofensivo al declarante; y pese a que Ortiz se dirigió a ellos llamándolos “señores”, no era suficiente para suscitar una sublevación. Fue llamado a declarar también Antonio Rodríguez de Caraballo, presbítero abogado de la Real Audiencia de 28 años y

[Lorenzo Ortiz] dixo como riendose de los señores mulatos estando descubierto el santísimo sacramento, no oio que otra vez se lo dijese ni que en manera alguna diesse causa en su modo de dezir a que los mulatos pudiesen tener soberbia para obrar contra la paz publica, solo dijo aquello que pudiese mover los mulatos a fomentar aquella festibidad.⁴⁸

⁴⁶ AGI, México, 38, n. 57, r. 2, f. 1-2. y r. 3, f. 2.

⁴⁷ AGN, Inquisición, v. 458, exp. 21, f. 244 v.

⁴⁸ AGN, Inquisición, v. 458, exp. 21, f. 245.

Para Rodríguez el término “señores” tenía un contenido irónico y absurdo, destinado precisamente a la feligresía compuesta en su mayoría de negros y mulatos: claramente las palabras del clérigo buscan promover la participación esmerada de los fieles en la fiesta del santo patrono. Diego López de la Serna, un sacerdote de cincuenta años, aseguró no haber escuchado el sermón y, por su parte, don Diego Picazo, administrador y capellán del hospital de San Lázaro, de 27 años, dijo que:

no estubo a mucha atencion, y despues trajo y pondero el lugar demontibus pardorum, de suerte que este testigo y otros se estubieron riendo de la aplicación, por ver el modo de aplicarlo y trato a los mulatos de señores estando descubierto el santisimo sacramento y prosiguió hablandoles de manera que pudo causar en los mulatos algun *generillo de sobervia* en lo tocante a su cofradía, pero no en ninguna manera que les pudiesse mover a brio o sedicion publica.⁴⁹

Este testigo considera que la utilización del término “señores” para referirse a los fieles era cómica, tomando en cuenta las circunstancias en que fue pronunciado. En todo caso, no representaba peligro alguno pues sólo era un halago hecho a los activos cofrades de San Roque. Su apreciación coincidía con la de Rodríguez de Caraballo; el incidente había provocado la risa de los presentes, pues parecía absurdo llamar “señor” a un mulato. Por otra parte, la afirmación “algún generillo de soberbia” tiene un dejo displicente que remite sólo a la vanidad de negros y mulatos por la importancia de su cofradía, pero en ningún caso al motín. Manuel de Heredia, de 23 años, dijo por su lado, que el día de la fiesta de San Roque acompañó al alcalde Sotomayor, bajó a la capilla de Nuestra Señora de la Bala y se puso a rezar, “por lo qual no escuchó palabra alguna del sermón”.⁵⁰

⁴⁹ AGN, Inquisición, v. 458, exp. 21, f. 249 v. (Las cursivas son mías.)

⁵⁰ AGN, Inquisición, v. 458, exp. 21, f. 250.

El inquisidor Medina Rico ordenó dar traslado al fiscal del Santo Oficio y en junio de 1660, el fiscal Andrés de Zabalza advirtió que Ortiz había aplicado con “libiandad y ridiculidad el lugar de la escritura sagrada”,⁵¹ y que se le debía suspender o imponer la penitencia conveniente. Al parecer, el sacerdote había citado un versículo del Cantar de los Cantares:

*veni de Libano sponsa
veni de Libano veni
coronaberis de capite Amana
de vertice Sanir et Hermon
de cubilibus leonum
de montibus pardorum*

Ven conmigo desde el Líbano, oh esposa mía;
Ven conmigo desde el Líbano.
Mira desde la cumbre de Amana,
Desde la cumbre de Senir y de Hermón,
Desde las guaridas de los leones,
*Desde los montes de los leopardos.*⁵²

Así, puede ser que el sacerdote utilizara una cita de la Biblia desconociendo el significado correcto de la misma y confundiendo “leopardos” con “pardos” o que la utilizara deliberadamente como una licencia de la retórica barroca. Es por ello que los inquisidores califican la aplicación de dicha cita como “libiana y ridicula”, ya que no tenía mucho sentido hablar del “monte de los leopardos” para referirse a los méritos de una cofradía de pardos y mulatos. La naturaleza de esta fuente no nos permite saber si efectivamente Lorenzo Ortiz recibió alguna reprimenda o multa, pero es de notar que aunque Sotomayor lo acusó de cometer herejías, los calificadores no parecen haber hecho

⁵¹ AGN, Inquisición, v. 458, exp. 21, f. 257.

⁵² Cantar de los Cantares: 4,8. Agradezco a Felipe Castro, quién detectó la similitud de la frase pronunciada en el sermón por Lorenzo Ortiz con la de este libro de la Biblia.

demasiado caso de esa acusación y sólo consideraron la ligereza y la falta de seriedad en el sermón pronunciado por el acusado.

Las distintas opiniones en torno a las palabras del ex jesuita nos permiten entrever que dentro del sector religioso no prevalecía una concordancia absoluta en la percepción de negros y mulatos como sediciosos; más aún, las reacciones ante un mismo hecho podían ir desde el enojo hasta la indiferencia, pasando por la risa. Lo vimos, en general, los testigos concuerdan en que un sermón pronunciado en esos términos no es motivo suficiente de preocupación y peligro. Para unos es inaceptable llamar “señores” a mulatos en la misa, a la que asistieron numerosos negros y mulatos. Para otros en cambio, se entiende sólo como un halago al buen desempeño de la cofradía de San Roque y, por último, están quienes simplemente lo consideran un discurso absurdo e irrelevante, una especie de broma.

Otro caso un tanto semejante sucedió en 1665, al enterarse el oidor de la Audiencia de Guatemala, Cristóbal de Calancha, de ciertos rumores sobre una posible rebelión por parte de los mulatos novohispanos. El marqués de Mancera y los oidores acordaron que “[...] no se debían despreciar ni tampoco hacersse tanto casso dellas a que se ocasionase a dar a entender que podian usar cuydado de importancia”.⁵³ Además se debía cumplir lo que estipulaba la cédula con respecto a retirarles las armas, y que se empadronasen y pagasen el tributo.⁵⁴

Las averiguaciones comenzaron con una riña callejera entre dos niños, Nicolás de la Cruz, mulato, y el español Josephe Caballero, al amenazar el primero a éste: “callad que en el año de 666 os hemos de gobernar”.⁵⁵ De hecho, los testigos no proporcionan indicios contundentes acerca de ese enfrentamiento, sino sobre pequeños conflictos cotidianos que habían presenciado y que reflejaban la soberbia y el desorden que encarnaban los mulatos. Pedro Caballero (probablemente padre o pariente de Josephe), mercader de la plaza mayor, declaró que unos mulatos habían ido en la noche a cantar en la calle de la

⁵³ AGI, México, 40 n. 10, f. 1.

⁵⁴ AGI, México, 40 n. 10, f. 1.

⁵⁵ AGI, México, 40, n. 19, r. 6 y 7, f. 8.

Palma donde vivía, hasta que salió un español y los echó, a lo que los noctámbulos respondieron “que no querían [irse] que allí avían de cantar a su pesar”.⁵⁶ Salió un vecino armado y los cantantes gritaron “ombre toca a degollar, muera esta canalla”. Finalmente los revoltosos buscaron otra esquina para seguir cantando. Pero al día siguiente un mulato, criado de Juan de Casaos, contador del tribunal de cuentas, intentó despojar de su espada al español que los había amenazado la noche anterior y Caballero concluyó diciendo “[...] están los dichos mulatos muy ynsolentes y atrevidos”.⁵⁷ Por su parte, el platero Francisco Rendón señaló que cuando había salido para hacerlos callar, lo habían apedreado y habían escapado; al día siguiente se burlaron de su padre quien era anciano, e incluso un negro había intentado golpearlo. A su vez, Francisco Avella, testigo de la pelea entre los niños, declaró que Josephé iba a recoger unos zapatos, pero por algún motivo (que no especificó) tenía alguna vieja rencilla con el zapatero, así que Nicolás, el hijo del artesano, quiso apedrearlo, de modo que “causo mucho alboroto y escandalo en el barrio”.⁵⁸ Finalmente llamaron a declarar a Nicolás de la Cruz, esclavo de un español filigranero, que admitió haberle dicho a Josephé Caballero,

[...] el año que viene an de tener rey los mulatos y que si esso fuesse el se meteria en un rincon. Y no se metiera en nada [...] y lo del rey se lo oyo a unos hombres que no sabe si son mulatos o españoles, solo que estaban tratando lo del año 66 [...] y que no sabe ni entiende que es año de 66 [...]⁵⁹

La averiguación terminó con el testimonio de Nicolás y la pretendida “rebelión” se redujo a altercados callejeros. Efectivamente, los mulatos provocaban constantes disturbios menores pero éstos no se traducían en un llamado a levantarse en armas contra las autoridades españolas.

⁵⁶ AGI, México, 40, n. 19, r. 6 y 7, f. 9v.

⁵⁷ AGI, México, 40, n. 19, r. 6 y 7, f. 11v.

⁵⁸ AGI, México, 40, n. 19, r. 6 y 7, f. 12.

⁵⁹ AGI, México, 40, n. 19, r. 6 y 7, f. 14v.

La investigación histórica ha pretendido sistemáticamente que tanto los virreyes como los oidores y la población española en general, habían vivido con el constante temor de una posible rebelión por parte de mulatos y negros. Y si bien estos dos casos no nos permiten afirmar lo contrario, sí cuestionan las generalizaciones en lo que a estos tópicos atañe.

LA MIRADA SOBRE SÍ MISMOS

Los “méritos”

Hasta aquí hemos abordado la percepción que las autoridades y la población en general tuvieron del grupo negro y mulato. Ahora enfocaremos el tema a partir de la percepción que de sí mismos tuvieron aquellos que ocasionaron tantas preocupaciones a las autoridades virreinales. Veremos que en realidad los mulatos y los negros manifestaron su valentía y su fidelidad a la Corona cuando quisieron obtener ciertos beneficios. Así, Juan de Llerena, mulato, fue a Sevilla en 1576 solicitando un oficio para poder trabajar y la exención del tributo para él y sesenta mulatos ya que,

al tiempo de la rebelion que en la nueba españa se intento hacer contra vuestro real servicio, habra doce años poco mas o menos, yo junte mas de sesenta mulatos amigos mios y despues otra mas cantidad que llegaron a ciento y los provei de armas, [se presentó ante don francisco belasco quien fue nombrado capitán general para apresar a los inculpados y el capitan lo aceptó] y por su orden serbibimos [sic] a vuestra alteza en las prisiones que se hicieron, en hacer guarda de hordinario de dia y de noche con mucho cuydado y diligencia y a mi propia costa y siento haber recibido por ello premio ni certificación alguna.⁶⁰

⁶⁰ AGI, México, 102, r. 2. Llerena se refiere a la conspiración frustrada de Martín Cortés y los hermanos González Ávila, perpetrada en 1564.

De Llerena, agrega que el rey había enviado una cédula al virrey Martín Enríquez precisamente para que le diera un oficio, pero éste no la acató. Estando en España se le expidió una nueva cédula firmada por Antonio Eraso, secretario del rey, en la que se le otorgaba la exención del tributo “porque teniendo en consideración [...] lo que nos ha servido en lo susodicho y que vuelve de esa tierra con deseo de lo continuar tenemos voluntad de le favorecer [...]”.⁶¹ Se presentó como fiel vasallo del rey y no como uno de esos mulatos revoltosos constantemente implicados en riñas y desórdenes. Su diligencia y su eficacia fueron los argumentos para pedir un oficio y la exención del pago del tributo para sus amigos que, a pesar de ser obligatorio, nunca pudo ser impuesto de manera regular y formal a negros y mulatos libres. Asimismo, a pesar de la prohibición de portar armas, Llerena logró reunir una compañía para vigilar a los insurrectos.

En efecto, con el fin de combatir la delincuencia y el vagabundaje, la Corona había creado las compañías de negros y mulatos libres, conocidos como compañías de pardos. Estos cuerpos surgieron a finales del siglo XVI,⁶² y estaban encargados principalmente de resguardar los puertos contra los ataques piratas. Esta medida supuso una contradicción fundamental, ya que contravenía la interdicción de que negros y mulatos portasen armas y se reuniesen en grupos mayores de tres personas, prohibición que continuó durante los dos siglos estudiados. Es decir que la defensa de las ciudades se confió a la población que más desconfianza y recelo inspiraba a las autoridades y a la población en general: los negros y los mulatos. Esto se debió quizás al hecho de que la audacia, la “desvergüenza”, el “atrevimiento”, además de la valentía y la fuerza física, características de ese grupo según la percepción de los novohispanos, también podían amedrentar al enemigo. En 1609 el doctor López de Azoca, alcalde del crimen, advertía al rey: “Y si al puerto de la Veracruz biniese algun enemigo por mui cierto se tiene

⁶¹ AGI, México, 102, r. 2.

⁶² En otros virreynatos la aparición de estas compañías fue más tardía, o sea hacia principios del siglo XVII, y en algunos casos hasta finales de ese siglo. Mellafe, *La esclavitud...*, pp. 84-85.

que los negros que allí estan poblados y simarrones acudiran al dicho puerto a favoreser al enemigo y lo mesmo podria suceder en el puerto de Acapulco”.⁶³

De hecho, en 1645 se suscitó un serio conflicto en Veracruz entre las autoridades españolas y la compañía de mulatos y negros que resguardaba el puerto. El sargento don Juan Fernández de Córdoba informó al Consejo de Indias que el capitán de los negros, al grito de “acavemos con estos españoles caras blancas”, había participado en un altercado que provocó la muerte de dos españoles. El sargento apresó a tres responsables y los condenó a la pena de garrote en la cárcel, para “evitar escándalos”. Retiró las armas de fuego, espadas, dagas y banderas a los soldados de la compañía, exceptuando al capitán, hecho que sólo aumentó la indignación del resto de los milicianos;⁶⁴ de tal forma que los mulatos libres, Francisco de Torres y Rodrigo López, alferez y sargento, respectivamente, enviaron una petición para que se les devolvieran las armas a los miembros de su compañía, alegando que,

como *gente robusta* y expuesta a todo trabajo, emprendian cualquiera que se les encargase *con mas agilidad cuydado y puntualidad* [...] estaban gozando de las onrras y preeminencias militares que les avian concedido [cuando Fernández de Córdoba] los despojo *yndigna e ygnominiosamente* dellas desarmandolos publicamente [...] no aviendo para esto ni el mas leve remoto indicio [sino sólo que] tres hombres *españoles delinquentes y fascinerosos*, estando embriagados acuchillaron a Juan de Alarcón capitán de ynfanteria de los negros libres, haviendo concurrido a las cuchilladas mucha gente [...] resulto quedar dos de los dichos hombres muertos y dos heridos [...]⁶⁵

Los quejosos agregaron que se había difamado a su compañía al pretender que ésta había organizado un “motín o revuelta”, por lo

⁶³ AGI, México, 73, r. 1, n. 4, f. 5.

⁶⁴ AGI, Patronato, 260, n. 1, r. 36, f. 1.

⁶⁵ AGI, Patronato, 260, n. 1, r. 36, fs. 12-13. (Las cursivas son mías.)

que era perentorio “defender su rreputacion y sacar a la luz la lealtad y obediencia con que sirven a su magestad”.⁶⁶ Otros miembros de las compañías de negros y mulatos pidieron una investigación para esclarecer los hechos y por último entablaron una querrela criminal y una petición de juicio de residencia a Fernández de Córdoba, por las irregularidades cometidas en las averiguaciones y la pena de muerte impuesta a los supuestos “cabecillas”.⁶⁷ Por otro lado, el capitán pardo, Lázaro del Canto, envió al Consejo de Indias una constancia de méritos y servicios en la que señalaba que desde 1652 había servido en Yucatán como escuadra, alférez, ayudante y posteriormente capitán de infantería,

en barias ocasiones a salido a las Playas y Campañas a resistir a los enemigos piratas que an yntentado rrobar algunos pueblos desta provincia defendiendolos con grande entereza y balor asta conseguir retirarlos matando en estos enquentros a muchos de los enemigos [...] y se a mantenido siempre en el crédito de buen soldado experimentado y de gran balor.⁶⁸

El capitán mostró una carta del gobernador de la provincia, don Juan Bruno, quien declaró que Lázaro había sido un soldado valiente y que merecía la ayuda de costa que pedía, pues “este género de gente parda son los primeros en la defensa de lo que se ofrece y la experiencia a mostrado ser de mucho balor y de quien los enemigos se recelan por los daños que han recebido dellos [...]”.⁶⁹ En marzo de 1681 el sucesor de Bruno, don Antonio de Layseca Alvarado, extendió otra recomendación en favor de Lázaro. Asimismo, el capitán añadió una carta personal escrita por el gobernador Layseca, en la que se refería a él como “hijo Lázaro” y declaraba “yo estoy siempre muy seguro y satisfecho de tus obras y de cómo as sabido proceder tu y tu gente y mayor lauro hijo sera en todos tiempos el aver cumplido con la obli-

⁶⁶ AGI, Patronato, 260, n. 1, r. 36, f. 13.

⁶⁷ AGI, Patronato, 260, n. 1, r. 36, f. 15.

⁶⁸ AGI, México, 363, r. 7, n. 105, F. 1.

⁶⁹ AGI, México, 363, r. 7, n. 105, F. 4.

gación de un cap.n bueno [...] escriveme siempre que se te ofreciere”.⁷⁰ Finalmente, el Consejo de Indias concluyó en 1684 que se le debían otorgar a Lázaro diez escudos mensuales “para premiar sus servicios y alentar a otros”.⁷¹

Estas situaciones revelan las conductas que los negros y mulatos adoptaron para obtener privilegios o favores de las autoridades, y nos ofrecen la imagen que quieren proyectar de sí mismos como vasallos fieles, valerosos y diligentes. Imagen que no se parece en nada a la que a menudo el resto de los novohispanos tenía de los negros y mulatos, pero que, finalmente, es la otra cara de la medalla ya que la soberbia, la valentía y la fuerza física que inquietan a la población local resultan al mismo tiempo cualidades apreciables cuando se trata de enfrentar al enemigo.

El “desamparo”

Así como negros y mulatos desafiaron a sus amos o a quienes abusaban de ellos y exigieron justicia ante las autoridades, otros se desempeñaron como leales súbditos, mientras algunos más apelaron a una situación de necesidad y desamparo para solicitar algún privilegio o concesión por parte de la Corona. En efecto, hombres y mujeres de color, situándose en una posición de desvalimiento, lograron en ocasiones que sus ruegos fueran escuchados. Enfocaremos hora nuestra atención al tema de esa autopercepción que remitía a su necesidad de protección. En estos casos, los individuos apelan a su pobreza, su condición miserable y la falta de tierras para asegurar su sustento, entre otros argumentos. Por ejemplo, ante la Audiencia en la ciudad de México se presentó en 1568 el sastre mulato Juan Bautista, quien en nombre de otros mulatos dijo: “somos muchos y en mas cantidad de seys mil hombres y porque los mas son pobres y no tienen donde ni con que curarse”,⁷² y pidió la instalación de un hospital en los terrenos

⁷⁰ AGI, México, 363, r. 7, n. 105, f. 7.

⁷¹ AGI, México, 363, r. 7 n. 105, f. 7v.

⁷² AGI, México, 98.

adyacentes a la iglesia de San Hipólito. Agregó que los mulatos aprendían y desempeñaban diversos oficios, es decir que no se dedicaban a la vagancia, como se les imputaba repetidamente, y que Juan de Llerena (el mismo que solicitó la exención de tributo) había cooperado con armas y hombres para socorrer a las autoridades cuando sucedió la rebelión del marqués del Valle en 1564. Los testigos corroboraron los argumentos de Bautista, agregando que ningún hospital los recibía al no ser indios, mestizos o españoles. El caso fue llevado ante el Consejo de Indias por otro mulato, Joan de la Peña, quien declaró que

[...] en la dha nueva españa, hay cantidad de mulatos hijos de negros e indias e de españoles y negras que viven en la dha. tierra, en serbicio de españoles y en oficios de todas artes [...] los cuales en enfermado no tienen hospital [...] porque de tres hospitales que ay en aquella tierra y ciudad de mexico en ninguno los admiten [...]⁷³

Los mulatos pedían la concesión de cuatro solares a un costado de la iglesia de San Hipólito, en la calzada de Tacuba, y una licencia otorgada “por ser gente libre e no esclavos”. Por su parte, el virrey Martín Enríquez se quejó de que en Veracruz había una cofradía de negros y mulatos que había aumentado, pues los religiosos la defendían diciendo “que [negros y mulatos] eran la gente mas desamparada y necesitada de doctrina que avia en aquella tierra y que era justo los dejassen juntar [...]”,⁷⁴ y advirtió al Consejo de Indias que

los mulatos llevaron cedula para que se ynformase si havia [...] ospital donde se curasen esto a de ser aviendo cofradia [...] y assi bastan las que ay sin que se augmente porque la tierra es nueva y asi

⁷³ AGI, México, 98.

⁷⁴ AGI, México, 19, n. 74, f. 24. El virrey se refiere a la cofradía de San Benito de Palermo, que fue creada para la evangelización de los negros novohispanos y cuya fecha de fundación no se conoce pero el primer registro de su existencia es de 1636. Ya para 1666 era una cofradía muy activa en la ciudad de Veracruz. Roselló, *La cofradía...*, p. 31.

no esta asentada [...] que los negros los curen sus amos porque con cualquier ocasión destas se juntan dos mil negros y mas [...]⁷⁵

Hacia 1636 el virrey marqués de Cadereyta escribía a la Corona que el hospital de San Hipólito, a pesar de ser el que recibía a “todos los locos ynocentes y mentecaptos que ai en este rreino”, era también el único que recibía a todas las “naciones”.⁷⁶ Empero, el virrey parece olvidar el auxilio proporcionado por los juaninos, quienes desde 1604 habían tomado las riendas del hospital de Nuestra Señora de los Desamparados y recibían a todos los grupos sociales.⁷⁷

Estos documentos muestran que pese a estar integrados en la sociedad virreinal, los negros y los mulatos se encontraron a menudo en situaciones aún más desventajosas que los indígenas, y que su desamparo les permitió solicitar a las autoridades la creación de instituciones de asistencia. Por su parte, en 1677 los negros de San Lorenzo de Serralvo (también conocido como “Yanga” o “San Lorenzo de los Negros”) se quejaron de que su pueblo estaba fundado en “un puesto mui yncomodo y montuoso, de animales y savandijas ponsoñosas y falto de tierra y pasto para sus cabalgaduras, padeciendo la misma yncomodidad para ser visitados de las justizias y ministros [...]”.⁷⁸ Pidieron mudarse a Las Palmillas y ofrecieron construir la iglesia a sus costas. El fiscal don Pedro Melian les negó lo solicitado, recordando que en el pasado habían sido cimarrones, ladrones y rebeldes, por lo que era necesario tenerlos alejados de los caminos para evitar que atacaran a los viajeros.⁷⁹ Pero los negros no se arredraron y lograron llevar su caso hasta la Audiencia, que les concedió la licencia necesaria para mudarse de lugar.

⁷⁵ AGI, México, 19, n. 74, f. 25.

⁷⁶ AGI, México, 239, n. 6, f. 2. Es importante resaltar que el término “nación” no tiene todavía la connotación decimonónica de “pueblo” lingüística, étnica e históricamente homogéneo con derecho a la autodeterminación, como puede ser entendido actualmente.

⁷⁷ Alberro, *Apuntes para la historia...*, p. 121.

⁷⁸ AGI, México, 94, n.6, f. 50 v.

⁷⁹ AGI, México, 94, n.6, f. 54 v.

A su vez, en 1711 el mulato Pedro Martín acudió al juez Tristán Manuel de Rivadeneyra para acusar a Bernardo Camino, alcalde de San Luis Potosí, por haberle quitado “nueve bacas chichiguas y tres añejas [...] atemorisandome con varios orrores y amenazas [...] [dejándome] ymposibilitado de alimentar a mi persona, la de mi muger, hijos y demas familia, con el rendimiento de pobre, desvalido y sin amparo [...]”.⁸⁰ Pero además, el alcalde, no contento con el despojo, había intentado venderle a Martín su propio ganado en sesenta y tres pesos, los cuales aquél tendría que pagar con el mismo número de fanegas de maíz, incluyendo los tres pesos correspondientes de la escritura. Al negarse a desembolsar el dinero, los criados de Bernardo Camino amenazaron a las hijas, primas y comadres de Martín.⁸¹ El quejoso se describió entonces como “pobre”, “desvalido” y “miserable”, y así consiguió que el juez cancelase la escritura y que el alcalde le devolviera el ganado.

Aunque ciertamente escasas, vemos que estas percepciones sobre sí mismos variaron desde la reivindicación de la “honra” hasta el desamparo que los descendientes de africanos supieron alegar en su favor. Muestran también que el valor, la fidelidad, la disciplina y aun el honor, características señaladas para los españoles, fueron cualidades que los negros y mulatos reclamaron para sí mismos independientemente de su calidad o condición. A pesar de ser a menudo considerados por muchos novohispanos como desvergonzados, gente sin honra, y los más prestos al desorden y al abuso, ellos no interiorizaron sistemáticamente ese discurso, sino que dependiendo de las circunstancias y de lo que deseaban obtener, supieron colocarse al lado de los indios, como “miserables”, o al de los españoles como “gente de calidad”, aunque fue más frecuente todavía encontrarlos en el difícil proceso de identificación junto con estos últimos.

⁸⁰ AGI, México, 1043, fs. 996-996 v.

⁸¹ AGI, México, 1043, f. 997.

IMÁGENES CONSTRUIDAS EN LA FRONTERA DE LAS NORMAS

Hasta ahora hemos descubierto, gracias a fuentes legislativas y criminales, las tensiones que llegaron a suscitarse en el ámbito cotidiano, entre los distintos grupos sociales y principalmente con los negros y los mulatos. Otras representaciones también coexistieron con las anteriores, pero de alguna manera obedecieron más a la esfera de lo afectivo (miedo, amor, deseo y cariño, entre otros), al margen de lo estrictamente institucional y normativo. En otras palabras, aunque se utilizarán algunas fuentes de tipo judicial, interrogaremos ahora la mirada de los cronistas, los relatos de monjas, las denuncias y los procesos ante el Santo Oficio, que reflejaron los temores y las fantasías de los novohispanos.

DE LA FUERZA FÍSICA, LA BELLEZA Y LA COQUETERÍA HASTA LA VIRTUD

Negros fornidos y mulatas arrogantes

Dos características muy comunes fueron atribuidas casi exclusivamente a negros, negras y mulatas. Los negros aparecieron como los súbditos de mayor fortaleza física del virreinato, mientras las mulatas y las negras eran vistas como altaneras, atractivas, desenvueltas. De modo que los africanos y sus descendientes fueron percibidos como resueltamente distintos y hasta opuestos a los indios.

Según lo vimos, los negros fueron trabajadores muy apreciados por su fuerza física y sólo les fue vedado el trabajo dentro de las minas novohispanas, por el daño que esto ocasionaba a su salud, como lo señaló el obispo Alonso de la Mota y Escobar.¹ Ya en la Alta Edad

¹ Mota y Escobar, *Descripción geográfica...*, p. 150.

Media, concretamente en el siglo VII, algunos indicios relacionan a los negros con la oscuridad, una fuerza descomunal y medidas corporales inmensas. Así, un ermitaño llamado Teodosio relató que un día se le había aparecido un joven rodeado de una luz brillante que le ordenó luchar contra “un gigantesco etíope, fuerte y espantoso cuya cabeza llegaba hasta las nubes”. El ermitaño se echó a temblar de miedo ante la inminente derrota, pero con la ayuda de Dios, salió vencedor.²

En la Nueva España, de la misma manera, en el caso de los indios de Tultepeque contra el negro mayordomo de una hacienda, pudimos apreciar cómo la fuerza de un solo hombre aunada al temor que infundía, sobrepasó las posibilidades de defensa de los naturales del pueblo, que no tuvieron la fortuna de recibir el socorro divino, como Teodosio. Los primeros cronistas novohispanos señalaron esta fuerza con frecuencia, así, por ejemplo al describir las desgracias que ocasionó una tempestad en la ciudad de Guatemala, Motolinía aseguró que había muerto mucha gente y

como un español y a su mujer hobiese tomado una viga y los toviere a punto de morir, vino un negro grande y el español rogolo que les quitase esa viga, que estaban ya para expirar [...] y el negro *fácilmente* tomó la viga y sacando [lo] debajo tornó a soltar la viga encima de su mujer y ahí murió y afirma este español que vio ir al negro por la calle adelante como si fuera por enjuto³ lo cual era imposible porque todo estaba lleno de lodo y agua.⁴

Motolinía no explicó por qué el negro no salvó a la española, ni pareció interesarle mayormente esta cuestión. En tales circunstancias, el negro podía ser salvador o verdugo, pues su fuerza se lo permitía: con un sencillo movimiento salvó la vida de un hombre y mató a su mujer. El sobreviviente atribuyó al negro una característica adicional: había sido capaz de caminar por la calle, a diferencia del resto de los

² Mosco, *Historias bizantinas...*, p. 92.

³ “[...] lo que está seco y sin humedad”. Covarrubias, *Tesoro...*, p. 476.

⁴ Motolinía, *Memoriales...*, pp. 289-290. (Las cursivas son mías.)

habitantes, sin chapotear en el fango, como si ante tremenda tormenta se hubiese mantenido incólume.

Una caracterización muy nítida de los negros como seres resistentes y fuertes, y de las mulatas como mujeres coquetas y altaneras, se encuentra también en el relato del asalto perpetrado por el pirata Lorenzo de Jácome, “Lorencillo el de mayores arrojos”,⁵ a la ciudad de Veracruz en el año 1683. Juan de Ávila, guardián del convento de Chalco, visitaba entonces el puerto y su estancia coincidió con la leyendaria acometida holandesa. Según fray Agustín de Vetancurt: “la [...] más sensible y vergonzosa que ha tenido la Nueva España”.⁶ La ciudad fue asediada y saqueada durante diez días, mientras los habitantes quedaron encerrados en la iglesia parroquial. Ávila describió cómo los negros y mulatos fueron los elegidos por los piratas para cargar el botín hasta el barco “en hombros y en carros de plata, como ropa y grana que serían más de 2 mil 400 cargadores”. Asimismo, negros y mulatos estuvieron encargados de proveer agua y comida a los rehenes; así⁷ Fray Juan de Ávila dejó bien claro que fueron éstos los únicos que tuvieron el privilegio de salir de la ciudad y caminar a sus anchas, además de tener el control del agua y la comida. Con rencor y sorna, el religioso observó la actitud altanera y traicionera de las negras y mulatas que más tarde pagarían cara su osadía. “Paseábanse [los corsarios] por la ciudad trayendo a las mulatas a las ancas, con grande algazara de ellas muy bien halladas con ellos porque les habían puesto los vestidos de las señoras, pero se les aguó el gusto porque en la isla las dejaron en cueros.”⁸

Durante el asedio, un mulato acompañado de tres franceses y armado con un escoplo y un martillo se dio a la tarea de saquear a fondo la iglesia llevándose vasos, lámparas, plata y las coronas de las imágenes; los franceses sólo lo observaron, pues era éste quien se encargaba de arrancar los objetos sagrados. Los saqueadores llegaron a la capilla del Santo Cristo y “aunque tenía grandes clavos de plata

⁵ AGI, México, 54, r. 2, n. 39, f.1.

⁶ Vetancurt, *Teatro mexicano...*, p. 77.

⁷ Ávila, *Relación verdadera...*, p. 232.

⁸ *Ibid.*

maciza no lo tocaron”. El vicario los llamó entonces y dijo que los tomaran, ya que después lo culparían a él de esconder la plata, a lo que los saqueadores preguntaron “¿dónde está la plata?”; el eclesiástico la señaló y “se quedaron largo rato mirando sin tocar nada”, de forma que el cura llamó a otro religioso para que subiera a arrancarlos, pero Ávila lo reprendió. El vicario insistió por tercera vez para que los piratas se llevaran los clavos, obteniendo el mismo resultado.⁹ Cuando los vecinos de San Lorenzo de los Negros se enteraron del asedio, acudieron armados, pero fueron rechazados por la artillería de los invasores.¹⁰ Ante esta situación, “Lorencillo” ordenó reunir a todos los negros y mulatos para que trasladaran el resto del botín al barco; en el camino, el mulato sacrílego mató a un hombre diciendo: “aquí estás perro chambergo”. Lorencillo escuchó el disparo y al preguntar qué había sucedido, el mulato respondió que era su enemigo y que por eso lo había matado, a lo cual el almirante espetó: “y por eso matar a sangre fría, pues morir tú perro”, matándolo de otro carabinazo.¹¹ El mulato fue muerto porque había intentado subvertir el orden imperante con soberbia, tomando la “justicia” por su propia mano, situación que no fue tolerada por su jefe. Por otra parte, el incidente sirvió a Ávila para mostrar que, pese a las atribuciones que se tome un hombre de esa calidad, su arrogancia y su crueldad serán castigadas tarde o temprano, aun por el propio enemigo.

Los piratas llevaron a los prisioneros a la isla de los Sacrificios y les quitaron la ropa, dejándolos,

si no en cueros, en los trapos mas deshechados y menos apetecibles
[...] Desnudaron también a las mulatas y negras a quienes hasta

⁹ *Ibid.*, p. 233.

¹⁰ Es bien sabido que San Lorenzo de los Negros fue un pueblo fundado en el siglo XVII, a raíz de la rebelión de Nyanga. Este cimarrón junto con otros de su misma condición pusieron en aprietos a las autoridades virreinales asaltando caminos y resistiéndose a ser apresado, hasta que el virrey accedió a perdonarles la vida y otorgarles el estatuto de pueblo, siempre y cuando no acogieran a más esclavos huidos. Aguirre Beltrán, *La población...*, pp. 184-186.

¹¹ Ávila, *op. cit.*, p. 234.

entonces habían concedido las galas [...] y como lo que tenían ellas era todo bueno, quedaron casi en cueros y muy llorosas, que hasta entonces todo se iba en jugar y retozar con ellos a nuestra vista.¹²

Separaron a hombres y mujeres de color para llevárselos y, para colmo, les dieron el agua y los bizcochos, lo que ocasionó que los españoles vieran aún más reducida su dotación de víveres. Finalmente, los bandidos partieron abandonando a los españoles en la isla, quienes fueron rescatados más tarde.¹³

Esta crónica es esclarecedora por la variedad de elementos simbólicos que contiene. Veamos: los negros fueron preferidos, incluso por los extranjeros, para realizar cualquier faena, por su resistencia y fuerza física. El robo de numerosos esclavos (según Ávila), a su vez se debió a su incuestionable valor como mercancía, cuya venta generaría más tarde jugosas ganancias. Por otro lado, el relato muestra que su calidad de esclavos hizo a negros y mulatos más propensos a aprovechar una coyuntura para desairar a los españoles, utilizar su ropa y, peor aún, administrar productos vitales para la supervivencia, como el agua y la comida; es decir, ejercer algo de poder aunque éste fuera efímero, como una suerte de revancha en contra de los españoles.

La situación de las negras y las mulatas del relato de Ávila fue azarosa, y su final, francamente tragicómico. Fue una especie de carnaval, en el que se invirtió la estratificación social, aunque no por mucho tiempo. Contentas de poder usar las joyas y ropas de sus amas, de pasearse a caballo y coquetear con los invasores, ellas pagaron caro su atrevimiento pues fueron humilladas ante los demás prisioneros. De nuevo, la moraleja es evidente, pues Ávila deja claro que quienes intentan tomar lugares que no les corresponden en la estructura social

¹² Ávila, *op. cit.*, p. 238.

¹³ En noviembre de 1683, la Armada de Barlovento recuperó cinco embarcaciones con la mercancía robada por "Lorencillo", entre las que se encontraban los esclavos y la grana, y cuyo valor ascendía a casi seis mil pesos. Tres años después, peticiones a la Corona de enviar más armas y milicianos a Campeche y Veracruz, muestran que las correrías de Lorenzo de Jácome continuaron. AGI, México, 54, r. 2, n. 39, fs. 1-2 y 91, r. 3 y 4.

establecida, reciben su merecido. Por su parte, sobre la arrogancia que se atribuía a las mulatas, el capitán Marcos de Obregón declaró que en la ciudad de México un sacerdote había presenciado

mayor desberguena en la calle de san francisco [...] estaban unas mulatas paradas junto a la casa del oidor, y cuando pasaron dos españolas enfrente, dijo una de las mulatas, poniendose la mano en jarra y haciendose muy engreida: estas españolas nos serviran como nosotras las servimos a ellas y las traeremos con sayas en brocadas.¹⁴

La altanería fue, efectivamente, un defecto atribuido a negros y mulatos de ambos sexos, pero mientras en los hombres, ésta supuestamente conducía a la violencia, en el caso de las mujeres era un síntoma de presunción y, por tanto, era percibida como un intento de ocupar el lugar de las españolas o al menos de vestirse como ellas, lo cual contradecía las normas vigentes en esta materia, ya que, como es sabido, la legislación prescribía la vestimenta de los distintos sectores conforme a su calidad y condición. Recordemos al respecto que las negras y las mulatas tenían prohibido llevar seda, oro y perlas. Pero estas últimas, lejos de aceptar mansamente tales disposiciones, estaban prestas a desafiarlas a la menor ocasión, aunque fuera sólo de palabra.

Por otra parte, aunada a esa soberbia, se reconocía la belleza de las mujeres de color. A principios del siglo XVII, el mercader italiano Francesco Carletti, quien realizó un extraordinario viaje de doce años (que incluyó África en un fallido intento por enriquecerse con la venta de esclavos, Nueva España, Perú, Nueva Granada, China, Japón y Zelanda), codificaba ciertas actitudes en torno a la belleza de las negras:

quien no las tiene por mujeres de súbito procura tenerlas por concubinas, con las cuales vencidos luego por el afecto, al fin se casan [...] estas negras [...] en valor, juicio y facciones y disposicion del cuerpo y orden de los miembros, *excepto en el color*, superan en

¹⁴ AGI, México, 40, n. 19, r. 6 y 7, f. 13 v. (La puntuación es mía.)

mucho a nuestras mujeres de Europa [...] algunas me han parecido bellísimas y *aquel color negro no me molestaba en absoluto*[...]¹⁵

Así, Carletti coloca a las negras por encima de las europeas, no sólo en apariencia, que elogia profusamente, sino también en temperamento y carácter. A su paso por la isla de Santiago en África, el comerciante notó que los hombres “a las [...] negras aman mucho más que a sus propias portuguesas [...] pues dicen que son de naturaleza más frescas y sanas [...]”.¹⁶ Si bien el viajero recalca que el color de piel puede ser un obstáculo para apreciar la hermosura de esas mujeres, considera que es precisamente su color lo que las hace distintas y aun extraordinarias. A su vez, otro italiano, Gemelli Carreri, se sorprendía pues en San Lorenzo de los Negros “parece que se está en Guinea [...] [y los negros] son de hermosas facciones”.¹⁷ Se impone aquí la imagen de negras y mulatas de una belleza particular, que fue reconocida por los cronistas.

La afición de las mulatas y negras por la seda, los brocados, las joyas y los tacones altos no era una novedad. En efecto, el religioso Thomas Gage criticó a las que con zapatos adornados de bordes de plata tenían “más trazas de jayanes atolondrados que de muchachas honestas”.¹⁸ Y a pesar de que las llamó “moscas en leche”, pareció prestar una esmerada atención a sus ademanes, apariencia física y atuendo. De hecho, su postura (compartida por otros cronistas) fue ambigua, pues en ella coexistieron la desaprobación y la fascinación que ejercieron sobre él, la gracia y el desparpajo de estas mujeres.

¹⁵ Carletti, *Razonamientos...*, pp. 14-15. (Las cursivas son mías.)

¹⁶ Carletti, *op. cit.*, p. 10.

¹⁷ Gemelli Carreri, *Viaje a la Nueva España...*, p. 253.

¹⁸ Gage, *Nuevo reconocimiento...*, p. 65. Jayán significa gigante. Covarrubias, *op. cit.*, p. 680.

*Mujeres de excepcional virtud: María de San Juan
y Juana Esperanza de San Alberto*

Con frecuencia, la conducta arrogante y coqueta de las mulatas y negras asombró a cronistas y autoridades, quienes buscaron con escaso éxito corregirla. Pero junto con esa imagen extendida, coexistieron (aunque poco numerosas) las negras virtuosas que no fueron la encarnación del mal y la tentación, sino un ejemplo de humildad y recato, aun para las españolas. Sabemos que el estatuto de monja en Nueva España estaba reservado a españolas y criollas, aunque las indias de linaje noble fueron aceptadas en algunos conventos.¹⁹ Y las esclavas ingresaban al claustro junto con sus amas, pero también podían ser donadas al convento o compradas para las monjas que carecían de esa ayuda. Vivían en el mismo conjunto habitacional que las religiosas y estaban dedicadas a la cocina, la lavandería y la limpieza de las celdas y el convento.²⁰ A menudo, el número de criadas y esclavas que servían y vivían en los conventos rebasaba lo permitido por las autoridades, que intentaban atajar el desorden sin demasiado éxito.²¹ Sin embargo, hablaremos ahora de dos criadas negras que no sólo se dedicaron a las labores domésticas sino que fueron ejemplos de virtud en sus respectivos conventos.

María de San Juan, negra criolla (no se sabe si fue esclava del canónigo Alonso de Ecija), fue donada al convento concepcionista de Jesús María en la ciudad de México a principios del siglo XVII:

Dizeze de ella haver sido un prodigioso epilogo de las virtudes sin excepción alguna, sobresaliendo entre todos el amor de Dios y un zelo de que nadie lo ofendiese [...] [las preladas le entregaron] las llaves de las azoteas y campanario para que cuando subiesen algunas criadas o monjas a repicar estorvase las platicas que con

¹⁹ En el siglo XVIII dos conventos fueron fundados para las indias nobles: Corpus Christi, en la ciudad de México, y el de los Siete Príncipes en Antequera, Oaxaca. Ramos, *Místicas y descalzas*, p. 204, y Muriel, *Conventos femeninos*, p. 219.

²⁰ Salazar, "Niñas, viudas...", p. 185.

²¹ *Idem*.

personas de afuera podían tener. Dicho se viene quantas serían las injurias que se le dirían por esta causa y quantas las ocasiones de impaciencia en que la pusieron [...] retornando a los oprobios con prudentísimos consejos [...]”²²

Como lo señala el autor, las inoportunas apariciones de María en mitad de una conversación o hasta en un inocente coqueteo, le valieron la enemistad de las religiosas, quienes probablemente no la consideraban un ejemplo de prudencia sino una entrometida, lo que, a los ojos de Sigüenza y Góngora, sólo reafirmaba su virtud y deseo de expiación. Así, Sigüenza admirado describe el audaz triunfo de María sobre el Diablo: Un día, el órgano del coro comenzó a emitir un ruido estruendoso y

[...] al instante se reconoció, por sus circunstancias, no poder ser sino el demonio quien lo causaba. Levantóse la buena María de San Juan [...] y llegándose intrepidamente al lugar [...] halló que lo hacía el que se había pensado y [...] le dio una severa reprehensión y avergonzado aquel espíritu de soberbia de que así lo tratase una pobrecita, hizo pausa en sus inquietudes.²³

Fue tal el grado de perfección religiosa de María, que pudo aplacar a un personaje tan temible y bullicioso como el Diablo, y aunque no llegó a recibir el hábito, su ejemplo permitió a Sigüenza y Góngora resaltar las virtudes de las moradoras en Jesús María.

Otra figura que encarnó destacadas virtudes fue la de Juana Esperanza cuya fama en las dos últimas décadas del siglo XVII, traspasó los muros del convento carmelita de San José de la ciudad de México, y llegó hasta oídos de la marquesa de Mancera, esposa del virrey.²⁴ Efectivamente, “una pobre negra, bozal, ignorante y rústica”, fue ejemplo de humildad, devoción, sacrificio y prudencia para las religiosas.²⁵

²² Sigüenza y Góngora, *Parayso occidental...*, p. 175.

²³ Sigüenza y Góngora, *op. cit.*, p. 177.

²⁴ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo...*, p. 315.

²⁵ Gómez de la Parra, *op. cit.*, p. 309.

Los testimonios de las innumerables virtudes que la caracterizaron se deben a fray Agustín de la Madre de Dios y a José Gómez de la Parra y fueron escritos a principios del siglo XVIII.

Juana Esperanza llegó a Veracruz como parte de un cargamento de esclavos y doña María Fajardo la compró. Al morir ésta, dejó a Juana Esperanza como herencia al convento para que sirviese a las religiosas, aunque no se admitían esclavas en el claustro. Resistiéndose a ser sacada del convento, la esclava dijo: “Hijas de Jerusalén, esposas de Cristo, aunque soy negra, soy hermosa y el poderoso Rey me amó y me trajo a su iglesia y me introdujo en este retrete de sus delicias”.²⁶ Estas palabras probablemente no fueron pronunciadas por Juana Esperanza, pero el uso que hacen de ellas los cronistas es revelador, pues resulta ser una cita textual del Cantar de los Cantares. En éstos, la reina de Saba decía “soy morena, pero bonita, hijas de Jerusalén [...] no se fijen en que estoy morena, el sol fue el que me tostó”.²⁷ La vinculación que establece el cronista entre Juana Esperanza y la legendaria reina de Etiopía no es gratuito, puesto que con ella otorgaba un carácter ancestral y regio a la esclava y al mismo tiempo enaltecía la fama del convento. Además, desde mediados del siglo XVI se percibe un interés creciente en los textos bibliológicos y literarios por el Cantar de los Cantares. La devoción por dicho libro, mostrada por Santa Teresa y San Juan de la Cruz, se trasladó a la orden carmelita y a la literatura conventual.²⁸ De ahí que Gómez de la Parra utilice la cita para engrandecer a una esclava que servía, precisamente, en un convento carmelita.

Gracias a un permiso especial de las autoridades religiosas, Juana Esperanza permaneció sirviendo en el convento y vivió el resto de su vida entre las religiosas, compartiendo sus rigurosas penitencias y ayunos. Nunca se defendió de falsas acusaciones, ni levantó la voz ni formó parte de las intrigas conventuales. Dedicada a la cocina, y en

²⁶ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo...*, p. 310. Retrete es “el aposento pequeño y recogido en la parte más secreta de la casa y más apartada”. Covarrubias, *Tésoro...*, p. 864.

²⁷ Cantar de los Cantares, 1: 5.

²⁸ Gómez Canseco, *Notas para un itinerario...*, pp. 461 y 474.

sus ratos libres a la contemplación religiosa, fue un verdadero dechado de virtudes, tanto así que Gómez de la Parra la llama constantemente la “insigne morena”.²⁹ Ni en su vejez, ciega y tullida, dejó de asistir a los oficios religiosos aunque sufría constantes caídas o llegaba a ser olvidada por las monjas largo rato en un rincón del coro. Podía quedarse aterida de frío hasta altas horas de la noche, parada en los corredores, tratando en vano de orientarse para regresar a su cuarto, sin que por ello cesase en su empeño de recibir la comunión y de escuchar misa. Recibió, finalmente, el hábito de la orden carmelita en sus últimos días de agonía,³⁰ a pesar de que la regla prohibía que las personas de su calidad y condición tuvieran acceso a ello. Como señala Nuria Salazar, los “favores dirigidos a las esclavas recordaban que La Virgen se había entregado al Señor como humilde esclava, y en esta identificación estas mujeres se reivindicaban de haber nacido en modesta cuna”.³¹

La imagen de las negras como mujeres altivas, coquetas y de “cascos ligeros” queda aquí en entredicho ante la imagen de beatitud que proyectan estas dos mujeres. Aunque María de San Juan no fue admitida como monja, su caso se suma al de Juana Esperanza, de modo que las religiosas podían aprender del ejemplo de una “pobrecita e ignorante”. Si bien los textos que describen la vida de ambas negras son de carácter apologético, y el propósito de los autores fue elogiar los dos conventos femeninos, la figura de estas mujeres contribuyó en gran medida a reforzar la imagen de aquellas santas casas en las que florecían las virtudes más excelsas.

LOS LAZOS AFECTIVOS

Hemos visto que los mulatos y los negros pudieron reclamar ciertos derechos y ser amparados y apoyados por sus amos, tanto en litigios en el ámbito institucional, como en pequeños conflictos de la vida

²⁹ Gómez de la Parra, *op. cit.*, p. 311.

³⁰ *Ibid.*, p. 318.

³¹ Salazar, *op. cit.*, p. 184.

cotidiana, y que hasta gozaron de ciertas libertades para infringir la ley, como portar armas, salir de noche y reunirse en grupos con la anuencia de sus dueños. Veremos ahora cómo se entretejieron lazos afectivos de diversa índole: amorosos, solidarios, de cariño y protección mutuos. Éstos surgieron entre españoles, negros y mulatos, ya fueran éstos sus esclavos o criados, y viceversa, de esclavos hacia sus amos.

El amor de pareja fuera del matrimonio

Desentrañar las relaciones de amor, pasión y cariño, por medio de los documentos resulta ser una tarea difícil, ya que durante el periodo virreinal, éstas eran expresadas de manera muy escueta. Encontramos descripciones apasionadas y amorosas sólo en diarios y relatos de monjas, en los cuales, ellas o sus biógrafos a menudo describían con lujo de detalles (dentro del marco institucional que lo permitía y en ocasiones lo celebraba), encuentros y cariñosos diálogos entre las religiosas y Dios.

En Nueva España, como en todos los reinos católicos de la época, la Iglesia era la autoridad competente para reglamentar lo relacionado con el amor conyugal, de manera que vigilaba el cumplimiento de las normas en materia de matrimonio y sexualidad.³² Las dos formas institucionalizadas de amor en la sociedad virreinal fueron el de pareja (evidentemente dentro del matrimonio sacramentado) y el divino, consagrado por el voto de castidad.³³ Así, el primero fue cercado por un riguroso marco jurídico, ya que al ser el origen de la familia constituyó una célula primordial de la sociedad, aunque a menudo existiesen casos de matrimonios sin amor.³⁴ El concubinato fue proscrito por contravenir las normas de la Iglesia, aunque nunca pudo ser erradicado. Negros y mulatos de ambos sexos recurrieron a menudo a ese vínculo de amor, conveniencia o protección, a pesar de la insistencia de las autoridades en prohibirlo. De hecho, la ex-

³² Ortega, "Los teólogos y la teología...", en *Del dicho al hecho...*, p. 16.

³³ Ortega, *op. cit.*, pp. 16-17.

³⁴ *Ibid.*, p. 17.

cepción para negros y mulatos de ambos sexos fue la relación estable y la norma fue el vagabundeo sexual en todas sus formas. De ahí la ambigüedad y la vanidad de las numerosas tentativas para reducirlos a comportamientos que en realidad no tuvieron los medios de adoptar.³⁵ “La proximidad y el contacto cotidiano entre individuos de distintas calidades propiciaron la unión de parejas mixtas, ya fueran bendecidas por la iglesia o simplemente aceptadas por la comunidad.”³⁶ Gonzalbo señala que “mestizos, negros y mulatos se convirtieron en elemento catalizador de las mezclas. Ya que ellos no tenían asignado un recinto determinado, ocupaban viviendas en cualquiera de los límites formales y se relacionaban indistintamente con indios y españoles”.³⁷ La autora muestra que hacia mediados del siglo XVII, el porcentaje de nacimientos ilegítimos entre negros y mulatos en la ciudad de México era de 48% y 62%, respectivamente.³⁸ Asimismo, Guadalupe Chávez Carbajal indica que 70% de los nacimientos en Valladolid en el siglo XVII fue producto del concubinato y del proceso de mestizaje.³⁹

En el ramo de Bienes Nacionales del AGN hallamos casos recurrentes de mulatas y negras amancebadas con españoles, pero no hay indicios de que existieran casos a la inversa, es decir, de negros y mulatos amancebados con españolas.⁴⁰ Los registros consultados son fragmentarios y escuetos, pues los acusados niegan conocer a la pareja con la que se les vincula o, en el mejor de los casos, aseguran haber tenido con ella relaciones sexuales ocasionales, generalmente en un pasado muy lejano. Aun así, nuestra intención no es la de realizar

³⁵ Alberro, “El amancebamiento...”, en *Familia y poder...*, p. 155.

³⁶ Gonzalbo, “Convivencia, segregación...”, p. 132.

³⁷ *Ibid.*, p. 128.

³⁸ Gonzalbo, *Familia y orden...*, p. 213.

³⁹ Chávez Carbajal, *El rostro colectivo...*, pp. 41-42.

⁴⁰ En el Archivo Histórico del Arzobispado de México existe un registro de diligencia matrimonial en Toluca, realizado a petición de la española María Dolores de la Encarnación Bilchis y Robles y de Joseph Rafael García, mulato esclavo, quienes pretenden contraer matrimonio. Al ser interrogada, María declara saber que Joseph es mulato esclavo y que “sin compulsión alguna quiere con el contraer matrimonio”. El documento es de 1774, razón por la cual no fue incluido en la presente investigación. AHAM, caja 113, exp. 67, f. 2.

un estudio cuantitativo de los habitantes que violaban las leyes humanas y divinas sino la de recalcar comportamientos que reflejan las relaciones afectivas y aun amorosas entre mulatas, negras y españoles, al margen de las prohibiciones.

Los españoles que incurrieran en el delito de amancebamiento fueron a menudo artesanos, en gran mayoría carpinteros, herreros, mesilleros, sombrereros, carniceros y zapateros.⁴¹ Así lo demuestra la documentación revisada, lo cual no implica que hombres con una posición económica privilegiada o de cierto rango social no cometieran dicha falta, pero es debido a esa circunstancia de preeminencia que quizás podían evitar la denuncia y, por ende, el castigo. En la ciudad de México de 1601, el castizo Pascual Renxifo y la mulata Mariana fueron acusados de estar amancebados. Al ser interrogado, Pascual aseguró que no conocía a Mariana, que alguna vez tuvo contacto con una mujer llamada Jerónima, pero que ya no la frecuentaba. En 1606 y teniendo ya un hijo con Mariana se le volvió a abrir proceso por reincidente.⁴² A pesar de las multas y el encarcelamiento, los implicados no renunciaron a esa relación y en cierta forma al cariño, la protección y el bienestar que ésta parece haberles brindado a ambos.

También en la ciudad de México de 1609, Gaspar de Trejo, español, y Beatriz Cárdenas, mulata libre, fueron acusados de cometer el mismo delito y los testigos aseguraron que tenían dos hijos. Beatriz fue encarcelada y declaró conocer a Gaspar desde hacía 15 años, pues “alguna vez se comunicaron carnalmente”. Pero según ella, nunca más había vuelto a suceder y “el susodicho la va a ver algunas veces por labarle la rropa, por no tener serbicio ni persona que se la labe”.⁴³ Asimismo, se le preguntó si tenía dos hijos con Gaspar Trejo, a lo cual respondió que tenía “*algunos* hijos mas no tiene ninguno del susodicho”. Al ser interrogado, Gaspar respondió lo mismo, o sea que no tenía hijos de ella.⁴⁴

⁴¹ AGN, Bienes Nacionales, v. 442, exp. 16, 7, 16, 20, 33, 41, 44, v. 497, exp. 11, 13, 29 y v. 810, exp. 6, 19, 36, 55, 59, 65, 92, 102, 125, 126.

⁴² AGN, Bienes Nacionales, v. 810, exp. 36.

⁴³ AGN, Bienes Nacionales, v. 442, exp. 8.

⁴⁴ AGN, Bienes Nacionales, v. 442, exp. 8. (Las cursivas son mías.)

El mismo año, una mulata libre llamada Isabel, y Alonso García, español de oficio tabernero, fueron acusados de compartir la cama y la mesa como si fueran un matrimonio. Alonso ya había estado preso por el mismo delito y se le había prohibido cohabitar con Isabel pero no había acatado la proscripción.⁴⁵ Pedro Gómez testificó que “ha bisto muchas vezes a la susodicha en casa del dho Alo. Garcia muy de assiento dando recaudo en la tienda [...] y save que se murmura mucho en el barrio”.⁴⁶

Por su parte, Joseph Cornejo declaró que unos meses antes, Alonso había estado preso por vivir amancebado con Isabel, y aunque se le había advertido “no se juntase mas con la susodicha ni la admitiese ni consintiese entrar a su casa [...] la ha bisto cassi todos los dias”, atendiendo a los clientes de la taberna, lo cual provocó escándalo y murmuración entre los vecinos. García se defendió diciendo que Isabel era su sirvienta y que no tenía ningún contacto carnal con ella.⁴⁷

El siguiente testigo, Juan de Galarza, alguacil del consulado de la ciudad, también coincidió en que había visto a Isabel detrás del mostrador lavando vasos. Un acuñador de la casa de moneda, Pedro de Zubieta Ibarra, testificó “que la susodicha le sirve [a García] por tres ps. que le da cada mes [...] y por su ausencia la dha. Isabel mulata vende en la tienda vino y otras cosas y algunas noches se queda a dormir en casa y tienda del dho. Alo. Garcia y no sabe si es por mal o por bien [...]”.⁴⁸ García volvió a negar las acusaciones y aseguró que Isabel era su criada y le pagaba. Los dos fueron encarcelados y García recibió una multa y fue amenazado con la excomunión y el destierro si reincidía.

De igual forma, aunque quizás menos frecuentes, se dieron los matrimonios legítimos entre negras y mulatas con españoles. En Xalapa un español tonelero pagó 300 pesos por la libertad de Mariana de San José y Francisco del Barrio, su esposa e hijo legítimo.⁴⁹ Por

⁴⁵ AGN, Bienes Nacionales, v. 810, exp. 55.

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ ANX, prot. 1631-70, fs. 314v-315.

su parte, en una carta enviada a su sobrino que residía en Colmenar Viejo, en España, el español Andrés García relató que había “pasado muchos y diversos trabajos [al llegar a Nueva España] [...] y yo llegué a la muerte, y si no fuera por *una mujer* que se dice Inés Núñez, *que es de color morena*, hízome mucho regalo, que *la debo más que a mi misma madre*, a la cual si Dios os trajere con bien, procuraréis de ir a su casa, porque yo la tengo avisada”.⁵⁰

Asimismo, el español Alonso García (homónimo del acusado de vivir amancebado) cedió parte del solar que poseía en el barrio de San Pablo en la ciudad de México a Ana Pérez, morena, “por amor a ella”.⁵¹

Por otra parte, en la ciudad de Puebla, en 1654, Joan de Sicilia presentó una denuncia contra Juan Carrillo, español, porque tenía “amistad ilícita y carnalmente con una mulata llamada Josepha [...] y en este tiempo ha tenido maña para entrarse a mi casa sin que yo lo vea y almorzar y comer y cenar en ella hurtandome la dicha esclava por su interseccion [...] mis camisas y sabanas y otras cosas para traer vestido al susodicho”.⁵² Isabel, la madre de Josepha, también esclava de Sicilia, le había pedido la llave a su amo la semana anterior “para ir por agua”, pero en realidad había abierto la puerta a Carrillo, quien había sacado varios bultos con ayuda de un indio cargador, llevándose además a Isabel, a Josepha y a la hija de ambos de cuatro meses de edad.⁵³ Acudieron dos testigos más: Catalina de Aguilar (esposa de Sicilia), quien coincidió con el testimonio anterior, y María Magdalena, que declaró que Carrillo entraba todas las noches a dormir con Josepha. Las dos mujeres relataron que cierta vez lo habían encontrado escondido debajo de la cama y otra vez metido en una caja. Ante esa situación, Catalina amenazó con acusarlo si seguía introduciéndose en la casa. María Magdalena agregó que el jueves: “Josepha pidió la llave de la calle quesque para salir por agua” y le dio medio real para que fuera a comprar chorizos. Cuando regresó, Carrillo, Isabel,

⁵⁰ Otte, *Cartas privadas...*, p. 60. (Las cursivas son mías.)

⁵¹ Gonzalbo, “Convivencia y segregación...”, p. 128.

⁵² AJP, año 1654, exp. 2146, f 1.

⁵³ AJP, año 1654, exp. 2146, f 1v.

Josepha y su hija se habían ido.⁵⁴ Pero cuando apresaron a Carrillo, Sicilia expresó que “por aserle un serbicio a dios nuestro señor y por habermelo pedido algunas personas onrradas consiento en desistirme y apartarme de la querella”. Al ser interrogado, aquél, oficial de batihoja, aseguró que tendría ocho o nueve meses que ya no tenía contacto carnal con Josepha.⁵⁵ La unión de Isabel y Carrillo era por todos conocida y la denuncia, en este caso, no fue principalmente por el delito de amancebamiento sino por robo. Isabel vestía a su pareja con ropa de su amo, aun a sabiendas de que podía recibir una reprimenda. No sabemos quiénes fueron las “personas honradas” que convencieron a Sicilia para que retirara la querella, pero el hecho nos permite vislumbrar lazos de solidaridad y ayuda, pues la relación de la esclava con el español era, si no vista con buenos ojos, por lo menos tolerada y hasta solapada por algunos.

Finalmente, en Veracruz, el mulato Lorenzo vivía amancebado con una india llamada Juana y había estado preso por ese delito. Ella era criada de un sacerdote, y Lorenzo, en un arranque de celos intentó incendiar la casa del eclesiástico, a quien culpaba de ser el causante de su prisión. Además sospechaba que el cura sostenía una relación con Juana, por lo que prendió fuego a las casas de los vecinos. Lorenzo fue nuevamente aprehendido y entregado al general de la flota, ya que era marinero.⁵⁶

Vemos cómo, a pesar de los reiterados intentos de las autoridades para evitar la convivencia de parejas fuera del matrimonio, y las sanciones impuestas para romper esos vínculos, el amancebamiento se mantuvo como una forma de relación extendida, y en ocasiones tolerada, por los miembros de la comunidad a la que pertenecían los inculpados.

⁵⁴ AJP, año 1654, exp. 2146, f. 3.

⁵⁵ AJP, año 1654, exp. 2146, f. 4.

⁵⁶ AGI, México, 91, r. 1, f. 3.

El cariño entre esclavos y amos

No sólo los casos de amancebamiento o los ocasionales matrimonios entre españoles, negras y mulatas revelan los vínculos afectivos que llegaron a tejerse entre los diversos grupos en Nueva España. También existieron sentimientos de otra índole, como la lealtad, el interés (evidentemente no económico), la ternura o la simple simpatía entre amos y esclavos. En Pátzcuaro, por ejemplo, el español Andrés de Ledesma aceptó pagar 100 pesos por la curación de Catalina, una esclava de su propiedad que estaba “muy mala de mal de la tierra con muchas llagas y encogida que no se puede menear”.⁵⁷ Pedro de Villafranca se comprometió a sanarla y aunque la esclava muriese, la deuda tenía que pagársele. Catalina se curó pero el saldo no fue liquidado por Ledesma, así que la convaleciente fue vendida en pública almoneda.⁵⁸ Lo que nos interesa en este caso es que el pago por la cura de Catalina era alto si se considera en cuenta que el precio de un esclavo podía oscilar entre los 250 y los 300 pesos. La preocupación de Ledesma por recuperar un bien material no cancela la posibilidad de que también existiera la intención real de cuidar la salud y el bienestar de la esclava, pese a que después no pudiese reunir el dinero suficiente para pagar la curación.

El español Cristóbal de Medina exigió el pago de mil pesos de oro (cantidad exorbitante cuando el precio fluctuaba entre los 250 y 300 pesos) por la muerte de un esclavo suyo a manos de un negro, ya que “era uno de los mejores que avia en todo el reyno por ser ladino y entendido y q sabia leer y escrevir tañia y cantava mui bien y a pesar de que se le hicieron curas exquisitas y extraordinarias” el esclavo falleció, mientras que el agresor fue protegido y escondido por su amo.⁵⁹ Otro caso es aquel en el que otra parte, el cabildo de la ciudad de México, recibió en 1617 una carta del corregidor Antonio Duarte, quien solicitaba reubicar el lugar de venta de los esclavos ya que

⁵⁷ AHCP, caja 5-bis, exp. 56, f. 367.

⁵⁸ AHCP, caja 5-bis, exp. 56, f. 367.

⁵⁹ AGN, TSJDF, Criminal, v. 13, exp. 10.

constandole a vuesa señoría de cuanta importancia es a su Magestad y a esta ciudad el trato de los dichos esclavos y la parte que se les señaló para donde vendiesen es muy incómoda por ser muy lejos del comercio de las personas que los han de comprar [...], yo me ofresco a tener el dicho sitio limpio y toldado con velas para que el sol ni el agua ofendan a los esclavos.⁶⁰

Vemos aquí la preocupación por mantener la venta de esclavos pero también cierto interés por cuidar su salud y su comodidad. No sabemos si se buscaba conservar una propiedad, es decir, mantener a los esclavos en un estado óptimo para el trabajo, o si realmente existía un interés humano por protegerlos.

En la Puebla de 1626, Mariana de Montemayor, viuda española, interpuso una querrela criminal contra otro español, Gonzalo de Collantes, ya que,

[...] teniendo una esclava mulata llamada ysabel de hedad de 20 años poco mas o menos nascida y criada en mi casa que estimaba en mas de seyscientos pessos por ser extremada cocinera y labandera y no tener tacha ni vicio alguno [Collantes] la tenia ynquieta y distrayda con su mala amistad y me rogo que porque yo abia criado en mi casa como a hija a la dicha esclava le hiciese merced y a ella bien de bendersela para libertarla.⁶¹

Además, Ysabel, llorando le pidió lo mismo a su ama. De modo que doña Mariana la vendió en 300 pesos, cuando algunas personas le ofrecían hasta 500 pesos por ella “por averla criado y tenerle particular amor”.⁶² El pleito se suscitó porque Gonzalo de Collantes hizo una escritura por 400 pesos, es decir, que todavía le adeudaba 100 por la compra, y porque tenía a Ysabel trabajando en un obraje, sufriendo maltratos y golpes. Collantes respondió que era siniestro decir que doña Mariana de Montemayor le había vendido la esclava para

⁶⁰ AHDF, Actas de Cabildo, 3 de marzo de 1617, p. 184.

⁶¹ AJP, exp. 1259, año 1626.

⁶² AJP, exp. 1259, año 1626.

que él la liberara: “porque soy pobre, de mercarla fue para que me ganara jornal y no para otro fin y si la parte contraria dice que vale mas [...] devuelvame los quatrocientos pesos de las escrituras y resciva su esclava”.⁶³ El documento quedó parcialmente destruido, por lo que desconocemos la sentencia.

Las cartas de compra-venta y manumisión de esclavos generalmente son escuetas en cuanto a las menciones de posibles vínculos afectivos entre amos y esclavos, pues sólo se asienta que, a los amos, alguno le “ha servido fielmente”, “que no tiene vicios ni tachas” o que se libera al esclavo “por el mucho amor que le tienen”. Aun así es posible descubrir ciertos indicios. Por ejemplo, Montemayor reveló haber criado a Ysabel, apreciar en ella sus grandes dotes culinarias, su eficiencia en las labores domésticas y aun destacó el cariño que le tenía “como a una hija”, y por tanto el disgusto que le había causado Collantes, pues éste no sólo le había pagado menos de lo que valía la esclava sino que la tenía encerrada y maltratada, trabajando en un obraje.

En 1630, el Santo Oficio notificó mediante un auto a todas las personas de la ciudad de México que tuviesen negras que hablaran por el pecho (es decir, que fueran ventrílocuas), la obligación de venderlas. En ese contexto, Baltasar Rodríguez suplicó se le eximiera de la venta de su única esclava, llamada Isabel,

[...] por ser sumamente pobres y ser esta negra todo el [caudal] que tenemos, y la que nos sirve, cría y ha criado a nuestros hijos pequeños con quien están hechos y aquerenciados y cuya falta les será de mucho perjuicio [si alguna vez ha hablado por el pecho] de que no hemos sido sabedores, no habrá sido porque lo haya tenido por entretenimiento ni vicio, sino importunada como negra bozal e ignorante [...]⁶⁴

Rodríguez se comprometió a tenerla encerrada en casa, no dejarla hablar con nadie y a reprenderla si volvía a hablar por el pecho, pero sus ruegos fueron inútiles, ya que el inquisidor Gaspar de Valdespina

⁶³ AJP, exp. 1259, año 1626.

⁶⁴ García, *Documentos inéditos...*, pp. 60-61.

reiteró la orden de vender a Isabel. El documento es elocuente y nos permite descubrir que más allá de la pobreza en la que podía vivir la familia de Rodríguez, la defensa de la esclava rebasaba los límites de lo estrictamente económico y se trasladaba a la esfera afectiva. Es evidente que la función de Isabel en esa casa iba más allá del sustento económico, ya que había criado a los niños, quienes le tenían mucho cariño. En otras palabras, la esclava era parte de la familia.

Hacia 1645, en Puebla, el español Antonio de Ledesma denunció el robo de Francisco, de seis años, hijo de una mulata criada suya llamada Juana. Cuando Francisco había nacido “temiendo la susodicha de que no viniera su marido me entrego al dicho muchacho y lo he criado hasta el día de hoy”.⁶⁵ Pero una india llamada María se lo había robado a Antonio de Ledesma y el niño estaba detenido en la cárcel mientras se resolvía el pleito. Ledesma pidió que “respecto de ser criatura y estar padeciendo extrema necesidad”, le fuera devuelto el niño.⁶⁶ Tal vez era hijo de Ledesma, pero ninguno de los testigos en su favor hizo alusión al padre del niño; y tal vez Juana se lo había entregado recién nacido, temerosa de que el marido descubriera el deliz. Antonio de Ledesma presentó dos testigos, Francisco Marín y a [ilegible] Pérez que coincidieron con su versión.

Por su lado, Juan de Agurto declaró que Francisco era hijo de unos indios gañanes que trabajaban en su hacienda y que hacía siete años, más o menos, Ledesma, coludido con los padrinos del niño, se lo había robado. Presentó dos testigos españoles que, a su vez, corroboraron su declaración.⁶⁷ Posteriormente Juan de Agurto retiró la queja diciendo que le “consta que [Ledesma] le a criado [a Francisco] en su casa por haberssele entregado Juana mulata zambayga su madre del dho muchacho que esta en mi serbicio [...] y le ha enseñado la doctrina christiana y buenas costumbres y todo buen tratamiento que es a lo que yo aspiraba porque no se perdiessse”.⁶⁸ El alcalde le preguntó a Francisco con quién quería quedarse y éste respondió que no quería

⁶⁵ AJP, exp. 1941, año 1645.

⁶⁶ AJP, exp. 1941, año 1645.

⁶⁷ AJP, exp. 1941, año 1645.

⁶⁸ AJP, exp. 1941, año 1645.

a Ledesma porque “lo a asotado y maltratado y quiere yr con su madre y con su padre y con el dho licenciado Agurto porque lo ha criado en su casa”.⁶⁹ Así que el alcalde liberó al niño, que se fue con Juan de Agurto.⁷⁰ Sin embargo, es extraño que aun después de reconocer que el niño no era el que Agurto pretendía, Francisco haya preferido marcharse con él para sustraerse al supuesto maltrato que decía sufrir por parte de Ledesma. Al ser hijo de una mulata zambaiga es probable que los rasgos de Francisco no fuesen totalmente negroides y que fuese (al menos en apariencia) hijo de indios. Lo interesante es el derecho que los dos españoles alegan tener sobre un niño de seis años que no representaba entonces una fuerza laboral indispensable.

Cuando estalló una riña en 1666 en la ciudad de México entre dos españoles, José de Ituarte y José Martínez, este último cayó herido diciendo: “Jesús, me han muerto, confesión’, con que un mulato criado viendo caído a su amo”, sacó una carabina y mató a un sobrino de Ituarte.⁷¹ “[...] Martínez que se había hecho mortecino, viendo que [...] estaba ya algo sosegada la pendencia huyó [...] satisfecho de haber muerto a su contrario.”⁷² Aquí, el esclavo podía no haber intervenido, no obstante, salió en defensa de su amo no sólo para protegerlo sino también para vengarlo.

Asimismo, don Miguel de Torres y doña Gertrudis Cano, su esposa, otorgaron la manumisión a Ysabel, de ocho años, y la describieron como: “de buen rostro, ojos grandes, cavello liso, algo morena por aver tenido viruelas, con algunas picaduras en el rostro, criolla”. Ysabel fue libertada “por el amor y la voluntad que le tiene[n] y averla criado

⁶⁹ AJP, exp. 1941, año 1645.

⁷⁰ AJP, exp. 1941, año 1645. María Guevara ha estudiado un caso parecido en Guanajuato en el siglo XVIII: Una esclava deposita a su hijo con unos indios otomíes que lo crían “como si fuera suyo”, y cuando cumple la edad permitida para trabajar, la dueña de su madre biológica lo reclama para su servicio. El padre adoptivo intentó rescatar al niño ofreciendo hasta 200 pesos por su manumisión hasta que finalmente acude a las instancias judiciales para recuperarlo. Guevara Sanginés, *El rostro...*, p. 47.

⁷¹ Robles, *Diario...*, p. 16.

⁷² Robles, *op. cit.*, p. 17.

como a hija”.⁷³ Efectivamente, los esclavos no eran sólo una propiedad, unos objetos útiles, también llegaron a ser parte de la familia en la que vivían y en algunos casos fueron, además de su único medio de sustento, depositarios de afecto, confianza y complicidad, que a su vez los convertía en factor necesario del equilibrio familiar. El apego que mostraron Baltasar Rodríguez, Mariana de Montemayor, Juan de Agurto y Antonio de Ledesma hacia sus respectivos esclavos, así como los argumentos que ofrecieron para protegerlos o recuperarlos, son una muestra de ello, lo mismo que la actitud violenta del criado de Ituarte que, al ver herido a su amo, decidió vengarlo.

El amor “del que no se habla”: la sodomía

Lo hemos resaltado, el amor de pareja fue reglamentado por la Iglesia en un intento por controlar las relaciones afectivas y sexuales dentro de ciertos parámetros jurídicos y morales. El delito de amancebamiento fue perseguido y castigado, pero no provocó el horror de las autoridades religiosas o de la población en general que, de hecho, lo toleraba, como lo vimos en páginas anteriores. En cambio, el pecado nefando, aquel que “no se puede nombrar” o del que no se puede hablar, fue duramente castigado con la hoguera desde la Edad Media.⁷⁴ El Levítico lo advierte: “No te acostarás con un hombre como se hace con una mujer, esto es una cosa abominable”, y más adelante insiste: “[...] Si un hombre se acuesta con un varón como se acuesta con una mujer, ambos han cometido una infamia; los dos morirán y serán responsables de su muerte”.⁷⁵

Asimismo, el silencio de Sebastián de Covarrubias sobre cualquier palabra que haga referencia al pecado nefando es significativo. En efecto, los términos “sodomía”, “sodomita” o “nefando” no están

⁷³ AHAM, fondo episcopal, sección secretaria arzobispal, serie licencia, caja 10, exp. 33, f. 2.

⁷⁴ Crompton, “The myth of lesbian...,” p. 11.

⁷⁵ Levítico, 20:13 y 22:18.

incluidos en su diccionario, mientras que para “somético” sólo remite al término en latín, *pathicus*, y la definición de “puto” se limita a: “*Notae significationis et nefandae*”,⁷⁶ es decir: “mancha o indicio que señala aquello que no puede decirse, impío, abominable, criminal, execrable, infame, vergonzoso”.⁷⁷

Evidentemente, una transgresión “de la que no se podía hablar” dejó escasos rastros en los registros históricos. Si algún español prominente o miembro de la jerarquía eclesiástica era sorprendido cometiendo el pecado de sodomía, su castigo no era público para evitar el escándalo. En cambio, negros y mulatos, quienes a menudo no tenían honra que proteger ni estatus predominante en la sociedad, dejaron rastros un poco más visibles. Uno de los primeros casos de que se tiene noticia fue el que en 1552 involucró a un negro esclavo llamado Antón y a un mulato que vivían en Puebla, y que fueron enviados a la ciudad de México por el corregidor Francisco Verdugo para ser castigados.⁷⁸ Por otra parte, Antonio de Robles y Gregorio Martín de Guijo, que relatan las ejecuciones en la hoguera, de los negros y los mulatos acusados de ser sométicos, tampoco son muy descriptivos.⁷⁹

Sólo abordaremos aquí la sodomía como relación que involucra a dos personas del mismo sexo. Pero el pecado nefando implicó también un vínculo emocional entre los individuos, y aunque no fuera un delito específico del grupo considerado, a menudo tropezamos con negros y mulatos involucrados en él. Por ejemplo, en el proceso seguido por hechicera a la mulata Beatriz de Padilla se menciona a un esclavo mulato llamado Roque, sospechoso de tener pacto con el Demonio y de haber sostenido relaciones sexuales con un indio.⁸⁰ Y

⁷⁶ Covarrubias, *Tesoro*..., pp. 842 y 901.

⁷⁷ Blánquez Fraile, *Diccionario*..., pp. 137, 321 y 455.

⁷⁸ Boyd Bowman, “Negro slaves in early...”, p. 148. El autor no ofrece más datos de la acusación o del proceso aparte de los que aquí se han incluido.

⁷⁹ Guijo, *Diario*..., y Robles, *Diario*...

⁸⁰ Desafortunadamente no pude encontrar la acusación contra Roque, ya que en el disco Argenta II la referencia lo cataloga en el año de 1690, pero el volumen que contiene el proceso parece ser del año de 1643; aun así tampoco pude localizarlo. El índice que menciona la acusación está en AGN, Inquisición 435, exp. 294, al inicio del volumen.

en 1658, el caso relatado por Guijo muestra que el principal acusado de cometer el delito de sodomía y vestirse de mujer fue un mulato: “Cotita de la Encarnación”, quien hacía tortillas, lavaba, guisaba “y le visitaban unos mosuelos a quienes el susodicho llamaba de mi alma, mi Vida, mi corason [y] [...] se ofendía si no le llamaban Cotita”, aunque también se vieron involucrados esclavos, mestizos, españoles e indios.⁸¹ A pesar de eso, el virrey duque de Albuquerque escribió al Consejo de Indias: “[...] no esta en la causa ombre ninguno, no solo de calidad pero ni de capa negra, sino todos mestizos, indios, mulatos y negros y toda la ymundicia deste Reyno [...]”.⁸² Esta aseveración muestra que si bien el terrible delito podía ser cometido por cualquier miembro de la sociedad novohispana, la mancha y la ignominia sólo recaían en la gente “miserable” y “sin honra”. El mismo virrey agregó que “la caussa, torpezas y circunstancias del pecado son tan increíbles y tan antiguas que solo pueden averlo cometido estando alejados de la mano de Dios[...]”.⁸³

En 1660 un mulato blanco de veintisiete años, acusado por aquellos que habían sido ajusticiados dos años antes, fue quemado en la hoguera del tianguis de San Juan, también por somético.⁸⁴ Por su parte, Robles da cuenta de dos mulatos y tres negros que laboraban en un obraje en Mixcoac y fueron quemados en 1671 en la albarrada de San Lázaro, también por sodomitas. Seis años después, siete negros, mulatos y mestizos del mismo obraje fueron condenados a la hoguera acusados de cometer el mismo delito.⁸⁵ Al pertenecer los culpables al mismo obraje de Mixcoac, es posible inferir que en los centros de encierro donde las mujeres eran poco numerosas (cuando no ausentes), los hombres se vincularon de manera sexual y afectiva con sus semejantes, con quienes compartían labores, techo, alimentos y sufrimientos. Entre ellos establecieron lazos que quizás no fueran propiamente amorosos

⁸¹ AGI, México, 38, n. 57, r. 3, f. 2, Guijo, 1953, p. 137. El análisis detallado de este caso se encuentra en Gruzinski, “Las cenizas del deseo...”, pp. 255-279.

⁸² AGI, México, 38, n. 57, r. 1, f. 1. (Las comas son mías.)

⁸³ AGI, México, 38, n. 57, r. 1, f. 2.

⁸⁴ Guijo, *Diario...*, pp. 139-140.

⁸⁵ Robles, *Diario...*, pp. 101 y 137.

(no tenemos sus testimonios para sostenerlo) sino físicos o incluso puramente sexuales, pero no por ello menos afectivos.

Una de las escasas evidencias que tenemos de las relaciones entre dos hombres nos lleva a la Mérida de 1691, e implicó a un mulato libre llamado Juan Ramírez y a un indio que nadie conocía, acusados ambos de sodomitas. Así, Pascual Covoh, un indio sacristán de la ermita de Nuestra Señora del Buen Viaje, salió a ver a un amigo y en el corredor de la sacristía vió

[...] dos vultos que estaba el uno puesto sobre el otro y aviendo vuelto a dha su cassa, encendió un cabo de candela [...] y llegando a ellos hallo que eran un mulato [...] y un indio [...] el mulato se levanto de encima del dho indio [...] amarrandose los calsones [...] este declarante dixo al dicho mulato Juan que hazes aquí debes de ser muger pues estas con un home [Juan respondió que] [...] estaba jugando.⁸⁶

El alcalde Sebastián de Aguilar mandó aprehender a Juan Ramírez con la advertencia de que se le pusiera en un calabozo aparte y no se le permitiera hablar con nadie. Por su parte, el comisario del Santo Oficio, Nicolás de Salazar, alegó que el proceso era competencia única de la Inquisición y que los testigos debían declarar ante él y no ante la justicia civil. Mientras tanto, el alcalde ordenó la búsqueda del indio acusado, al que otro indio, Juan Vicab, identificó en la plaza, ya que aquél era forastero y nadie conocía su nombre. El indio fue encarcelado; al ser interrogado dijo llamarse Andrés Chan o Covoh, del pueblo de Chichimila, por Valladolid; que estaba dormido en el corredor de la sacristía cuando Juan Ramírez lo despertó, comenzó a conversar con él, le contó que era de Campeche y le ofreció llevarlo pues estaba esperando la salida de unos arrieros: “[...] y entonces lo empeso a pelliscar y a trycar [*sic*] con el tirandole a factar y a tocarle el miembro y este declarante como hombre andava huyendo y resistiendose a la tryca [*sic*] y tacto que le hazia y aviendo estado en esto

⁸⁶ AGN, Inquisición, v. 498, exp. 16, f. 161 v.

mas de dos horas”.⁸⁷ Andrés podía haberse marchado y avisado a las autoridades, pero cuando Juan se fue a unos mandados, el primero esperó su regreso. Al volver, Juan comenzó entonces a acariciarlo y el indio le advirtió que se “dejara de todas esas desvergüenzas”, a lo que el mulato respondió: “no eres mi amigo y camarada porque todos los que lo han sido se dexan manosear y registrar todas sus partes”.⁸⁸ Andrés se levantó y jaló su tilma un poco más lejos pero Juan se le acercó desamarrándose los calzones justo en el momento en que Pascual los descubrió. Andrés aseguró “que nunca entendio [...] la yntencion de dho mulato ni el susodicho le descubrio lo que pretendio hacerle”.⁸⁹ Juan despejaría, sin pudor, las dudas sobre sus intenciones para con Andrés, cuando fue llamado a declarar. Al ser interrogado, Juan no intentó fingir demencia ni inocencia y declaró que no sólo estaba planeando su viaje a Campeche con el indio cuando llegó Pascual, sino que “estava acostado tocandole el miembro viril [a Andrés] con yntencion de que alterase y se lo hiciese por detras a este declarante p. cuyo effto. se habia desatado los calzones”.⁹⁰

Al tiempo que se desarrollaba el proceso, la disputa entre el alcalde y el comisario del Santo Oficio continuaba. Sebastián de Aguilar insistió en que el delito era *mixti fori* y que, por tanto, no era competencia de la Inquisición, pero el comisario no se arredró, y alegando que la sodomía se equiparaba con la herejía, consiguió que Aguilar cediera y le enviara las testificaciones y los papeles referentes al proceso.⁹¹ Dos años después, los inquisidores de la capital novohispana señalaron que ambos jueces estaban equivocados, ya que la causa no era de fuero mixto y el pecado nefando no debía ser perseguido por el Santo Oficio, sino por la justicia civil. Ordenaron a Salazar que devolviera de inmediato los papeles al alcalde y quemara o rompiera las testificaciones que él hubiera tomado por su cuenta.⁹² Debido a

⁸⁷ AGN, Inquisición, v. 498, exp. 16, f. 170.

⁸⁸ AGN, Inquisición, v. 498, exp. 16, f. 170 v.

⁸⁹ AGN, Inquisición, v. 498, exp. 16, f. 170 v.

⁹⁰ AGN, Inquisición, v. 498, exp. 16, f. 172.

⁹¹ AGN, Inquisición, v. 498, exp. 16, f. 174 y 174 v.

⁹² AGN, Inquisición, v. 498, exp. 16, f. 183.

dicha orden, no conocemos el final del proceso, que tal vez culminó con la pena de muerte en la hoguera para Juan y Andrés, aunque este último hubiera alegado inocencia y asegurado que había tratado de alejarse de Juan.

Estos casos, aunque poco numerosos, revelan la diversidad de las relaciones tejidas eventualmente entre los novohispanos, aun cuando algunas de ellas, como la sodomía, fueran terminantemente prohibidas y castigadas con la muerte.

EL DIABLO, LA OSCURIDAD Y LA MALDAD

La presencia del Diablo en el imaginario novohispano hunde sus raíces en la tradición medieval. Si bien el clero culto podía considerar las apariciones de Satanás o su injerencia directa en la vida cotidiana como un asunto de superstición y credulidad, es cierto que en el ámbito popular la creencia en trasgos, brujas, demonios y espíritus, era muy extendida.

Uno de los disfraces predilectos del Demonio era el de negro. En el plano simbólico, José Eduardo Cirlot explica la contraposición del blanco y el negro como positivo y negativo: “la imagen del hombre negro alude siempre a la parte inferior humana, al magma pasional [...] en la doctrina simbólica tradicional [...] las razas negras son hijas de las tinieblas, mientras que el hombre blanco es hijo del sol [...]”.⁹³ Así, el Diablo “suele ser grande y fuerte, de aspecto temible; y el color que en él domina es casi siempre el negro, color asociado con el mal, con la obscuridad y con la muerte”.⁹⁴ Desde la Edad Media una de las caracterizaciones más socorridas por Lucifer fue la de “negro, prieto o mulato como algo constitucional”,⁹⁵ aunque su negrura en ocasiones obedeciera a algo accidental: “pues anda entre humo y fuego

⁹³ Cirlot, *Diccionario de símbolos*, pp. 143 y 329.

⁹⁴ Acosta, *La humanidad prodigiosa*, p. 75. Cirlot, *Diccionario de símbolos*, p. 332, y Delumeau, *El miedo en occidente*, pp. 150 y 377.

⁹⁵ Sola, *El Diablo y lo diabólico...*, p. 57.

o simplemente porque le falta la luz espiritual que tuvo antaño”.⁹⁶ En los relatos de padres de la Iglesia y ermitaños, como los *Diálogos* de san Gregorio, o la vida de san Antonio, aparece ya el color negro como atributo demoniaco.⁹⁷

Por otra parte, en la *Historia Apostólica* de Pseudo Abdías, que data aproximadamente del siglo VI, el autor narra las desventuras de los apóstoles Simón y Judas Tadeo, designados para evangelizar Babilonia. Ambos santos sufrieron el martirio y la muerte en aras de la conversión de los babilonios, pero antes de morir provocaron la destrucción de dos templos idólatras dedicados al Sol y a la Luna, de los cuales salieron “dos horribles demonios negros de figura humana [...] dando alaridos”.⁹⁸ Asimismo, san Mateo, el apóstol enviado para cristianizar Etiopía, según la hagiografía medieval, encuentra que los pobladores insisten en adorar a un ídolo cuyo verdadera identidad él se encargará de revelar. Cuando el apóstol hace la señal de la cruz, el Demonio aparece como un negro etíope, de larga barba, aliento pestilente, rostro afilado y cubierto de pelo áspero hasta los pies, provocando el terror entre sus antiguos adoradores.⁹⁹

Más tarde, en el siglo VII la hagiografía asocia a los etíopes con la maldad y la brutalidad. Juan Mosco relató en *El Prado* su encuentro con un monje que no podía dejar de llorar por haber pisoteado una hostia. Días después, Mosco se topó con un etíope harapiento que le dijo que el afligido monje y él mismo estaban condenados a idéntico suplicio. Al preguntar la razón de ello, el negro respondió que él había golpeado en la mandíbula a Jesucristo, el día de la Pasión.¹⁰⁰ Si bien la imagen que el etíope representa en este episodio no es precisamente

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 57-58.

⁹⁷ Las Casas, *Apologética...*, p. 432.

⁹⁸ Acosta, *Viajeros y maravillas*, p. 35.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 38. Es curioso notar que actualmente la pintura tradicional etíope (heredera de la iconografía bizantina), llevada por los jesuitas en el siglo XVI, representa al Diablo con la piel negra o grisácea y desnudo, mientras que arcángeles, gobernantes y nobles son retratados con tez clara, independientemente de lo morenos que pudieran ser en realidad.

¹⁰⁰ Mosco, *Historias bizantinas...*, p. 66.

diabólica, su actitud fue sacrílega, alevosa, cruel e imperdonable. Queda muy claro que su pecado es mucho mayor que el de atentar contra la sagrada forma a pesar de que ésta sea el cuerpo de Cristo. La maldad y la saña atribuidas al etíope son francamente notorias; golpear a Jesús se convierte en un acto de perversidad brutal. A pesar de que este pasaje sea poco conocido, aporta una idea fundacional en el ámbito religioso: el negro (en tanto color y persona) es opuesto a la bondad y a la luz divina, por tanto se relacionará con los disfraces demoniacos. Puede esperarse cualquier bajeza por parte de un negro. Otro relato de Leoncio de Neápolis, también del siglo VII d. C., cuenta que Simeón “El Loco” (un santo que realizaba milagros y fingía locura para así evitar el reconocimiento de su comunidad) expulsó a un demonio que vivía en un callejón. Éste huyó por una tienda disfrazándose de etíope y destrozó todo a su paso. Cuando el santo preguntó quién causó los destrozos, el dueño respondió: “un maldito negro”.¹⁰¹ A su vez, pese a que santa Teresa aseguraba que los demonios eran espíritus incorpóreos, el Diablo se le apareció “como un negrillo muy abominable”.¹⁰²

En general, las figuras zoomorfas que tomaba el Diablo para asustar o seducir (según fuera el caso) eran negras. Por ejemplo a san Benito se le apareció un ave negra, a la que ahuyentó con la señal de la cruz. Por su parte, los religiosos y monjas novohispanos llegaron a toparse con perros, toros, caballos y pájaros, todos ellos, negros, según lo veremos.¹⁰³

Espantables y furiosos demonios... son más negros que la pez

La definición del Diablo proporcionada por el humanista sevillano Pedro de Medina en 1555 es como sigue:

¹⁰¹ *Idem.*

¹⁰² Sola, *El Diablo y lo diabólico...*, p. 58.

¹⁰³ *Idem.* Loreto, “The Devil, women and the body...”, pp. 188-190. Las Casas, *Apologética...*, p. 432. Ximénez. *Historia de la provincia de San Vicente...*, p. 175.

Si la vista de un demonio es tan espantosa [...] será penoso tener [...] delante los ojos tanta multitud de malísimos, espantables y furiosos demonios [...] *Son más negros que la pez, como aquellos que toman la color del fuego en que continuo arden, que es madre de todo negror.* Sus caras son muy espantosas, los ojos remillados, saltando dellos centellas, las narices rebajadas o muy romas o muy gruesas [...] las mejillas muy consumidas, las bocas muy grandes y muy abiertas [...] [son] falsos y mentirosos, engañosos, sucios, desordenados, disolutos, luxuriosos, escarnidores, tristes, enojosos [...] ¹⁰⁴

La lista de adjetivos es extensa, y el horrible aspecto y peor proceder de los demonios no alcanzan a ser descritos con palabras. De tal manera, no es extraño que aparezcan en los documentos y crónicas virreinales constantes alusiones al demonio como un negro de monstruosas proporciones y semblante espantoso. Asimismo, la ventriloquia, los vuelos nocturnos o los destrozos realizados por manos invisibles en los hogares novohispanos fueron atribuidos a negras que con poderes diabólicos tenían la capacidad de modificar (a los ojos del sector popular) la realidad inmediata.

Torquemada relataba que Papan (hermana de Moctezuma) había muerto y “resucitado”. Durante su “muerte”, que parece ser un sueño, la india había visto

[...] un valle donde había cabezas y huesos de hombres muertos, se oían quejidos y gemidos, mas adelante vio muchas personas negras con cuernos en la cabeza y los pies de hechura de los venados o ciervos, los cuales edificaban una casa [...] el mancebo que la llevaba de la mano le dijo que los que estaban gimiendo en esos campos eran sus antepasados que no habían tenido lumbre de fe [...] y que aquella casa que edificaban los Negros, era para encerrar a los que muriesen en las batallas, que avían de tener con los que venían en los navíos. ¹⁰⁵

¹⁰⁴ Medina, *Obras*, p. 486. (Las cursivas son mías.)

¹⁰⁵ Torquemada, *Monarquía indiana*, p. 239.

Este viaje es semejante al emprendido por Dante en *La Divina Comedia*, quien fue guiado por Virgilio a los infiernos y al purgatorio. La imagen que Papan tenía de quienes habitan los infiernos correspondía al estereotipo (modificado levemente) de negros con cuernos y patas de animal.

A través de la evangelización y los catecismos, los indios pudieron adquirir una idea aproximada de *cómo debía ser el Demonio* y de sus características sustanciales. Así, fray Antonio de Remesal narraba que un sacerdote estaba bautizando a varios indios en Zacapula cuando llegó un anciano y le dijo:

[...] desde chiquito he traído conmigo dos hombres, el uno *negro, sucio y feo y asqueroso* más que yo sabré decir (y diciéndole arrugó el rostro y escupió lejos de sí), y el otro *blanco, hermoso, lucido y resplandeciente* a maravilla a quien yo quería mucho y por lo que le amaba hacía todo cuanto me decía, que todo era santo y bueno [...] El hombre negro me decía que adorase los ídolos que eran dioses. El blanco por el contrario me decía que no lo era y que no los sacrificase ni mirase, que no lo merecían: y cuando el hermoso me decía esto huía el feo de su presencia, y no osaba parecer delante dél.¹⁰⁶

Al igual que en el caso de Papan, el indio parece interiorizar la idea de que la dicotomía negro/blanco asignaba claramente el lugar que españoles y negros ocupaban en el imaginario y en el cual, finalmente y como se podía esperar, triunfaban la pureza y la bondad sobre la maldad y la inmundicia.¹⁰⁷ Por otra parte, el fraile jerónimo Diego de Ocaña inició un viaje por tierras americanas en 1599, y concluyó en Nueva España hacia 1604. Ocaña relató que en Puerto Rico (el primer puerto en el que desembarcó), una noche el prior del

¹⁰⁶ Remesal, *Historia general...*, p. 474. (Las cursivas son mías.)

¹⁰⁷ Existen registros de la participación de negros danzantes en algunas procesiones en Sevilla durante el siglo XVI, en especial la de Corpus en la cual desempeñaban el papel de *diablitos*, representando el desorden y el pecado que el Sacramento redimía. Moreno, *La hermandad de los negros...*, p. 54. (Cursivas en el original.)

convento de Santo Domingo les envió a él y a su compañero de celda a una negra para que les lavara los pies, ocasionando un encuentro terrorífico y cómico a la vez:

el paje que traía el agua era una negra que servía en el convento, de lo que yo estaba ignorante y muy ajeno de mi pensamiento pensar que en los conventos servían mujeres y negras. Y como desperté y vi junto a mi una negra, entendí que era algún demonio [...] y comencé a dar voces y a decir Jesús sea conmigo. La negra me respondió yo no so diablo ¿qué decí Jesús, Jesús?¹⁰⁸

Al escuchar la respuesta a su invocación, el fraile se tranquilizó viendo que la negra era una criada del convento, pero de nuevo comenzaron los enredos cuando ella le dijo: “dámela [*sic*] pierna padre”. Escandalizado, Ocaña la mandó literalmente al diablo, y la esclava, a su vez sorprendida, inquirió: “Jesú conmigo ¿viene labar la pierna y toma diablo?”. Como había dejado el recipiente con agua fuera de la celda, el religioso no podía comprender sus intenciones. En medio de la confusión, su compañero de cuarto despertó y al ver a la negra “arremangada, con las piernas desnudas y el paño en la barriga”, comenzó a gritar también. La mujer salió huyendo y aunque ambos frailes la llamaron para que cumpliera su cometido respondió ofendida: “so diablo y no quiero entrar”. Finalmente lograron convencerla y ella pudo terminar su tarea.¹⁰⁹ La anécdota sirvió a Ocaña para criticar el empleo de negras en los conventos americanos, hecho que le parecía escandaloso.¹¹⁰ Pero también muestra la creencia de que el Demonio podía tomar multitud de formas y aparecerse en el momento más inesperado; como el negro fuera uno de sus colores predilectos, no era un absurdo confundirlo con una negra.

A su vez, el cronista Francisco Ximénez enumeró las persecuciones que había sufrido fray Pedro de Santa María, misionero en tierras

¹⁰⁸ Ocaña, *Viaje fascinante...*, p. 8.

¹⁰⁹ *Idem*. Esa forma de hablar distorsionada será una peculiaridad atribuida a los negros y utilizada constantemente en la literatura y los villancicos de la época, como lo veremos más adelante.

¹¹⁰ Ocaña, *op. cit.*, p. 8.

chiapanecas, aclarando que “no fueron persecuciones interiores o las que llaman sugerencias; eran sensibles y que se percibían por los sentidos y llegó tantas veces en forma terrible á tentarle que ya con la continuación tenía perdido el miedo”.¹¹¹ Francisco Ximénez refirió que en una ocasión, fray Pedro “pasando por un dormitorio vió dos negros feroces que le aguardaban con unas albardas para embestirle: asustóse con lo terrible de la amenaza, volviendo en sí recobró el ánimo y pasó delante de ellos sin hacer caso alguno y desaparecieron”.¹¹²

Como hemos recalcado, el clero culto distinguía entre los engaños o sugerencias promovidos por el Diablo y sus apariciones “reales”, pero no se descartaba del todo que éste pudiese aparecer en cualquier momento, y no sólo a las religiosas sino también a los frailes y a la población en general. Así, una carta enviada al Santo Oficio de la ciudad de México en 1618, relata los sucesos inexplicables y atemorizantes que vivieron los habitantes de una casa, a raíz de la compra de una esclava negra. Juan Gutiérrez denunció:

Sentí de día y de noche tan gran ruydo de pedradas que tiraban a la ventana puerta de la sala [...] y con esto, quebrar toda la losa y macetas y mudar unas cosas de un lugar a otro y tirarlas y quitar un santo crucifijo de donde estaba pendiente y dar con el en el suelo [...] y con esto, caussaba a mi y a toda la gente tan gran miedo [...] que me obligo a mudarme de casa [...] y en ella volvió el Demonio o duende o lo que ella era [...] sospeche [...] de una negra criolla que tenia en mi casa llamada Catalina.¹¹³

En la carta, Gutiérrez explicó que había avisado a un sacerdote y al inquisidor Gutiérrez Flores, quienes no parecieron otorgarle mayor importancia ni crédito a la historia. Como el denunciante seguía sospechando de su esclava, la vendió y se la llevaron a Zacatecas, pero ella volvió al poco tiempo y fue comprada por Juan de Macaya. Cuando el nuevo amo oyó muchos ruidos en su casa y aterrado huyó, Juan

¹¹¹ Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente...*, p. 174.

¹¹² *Ibid.*, p. 175.

¹¹³ AGN, Inquisición, carta enviada al Santo Oficio, diciembre de 1618.

Gutiérrez le advirtió que echara a Catalina de su casa. Al seguir su consejo, los ruidos cesaron en casa de Macaya.

Si bien es cierto que los inquisidores tal vez no creían en este tipo de acontecimientos o en las apariciones del Demonio, la mayoría de los novohispanos compartía ciertas ideas en torno al mal y creía a pie juntillas que aquél existía y podía tomar cualquier forma para asustar, seducir, ocasionar enfermedades o hasta la muerte.

“Etiopes horrendos”: el Diablo en los relatos de monjas

Las apariciones, tentaciones y los tormentos diabólicos fueron tópicos frecuentes en el imaginario de las religiosas novohispanas. A pesar de la cautela de las autoridades, que aseguraban que una de las principales argucias del Diablo era precisamente provocar falsas y frecuentes visiones y engaños entre las monjas, dichas apariciones no sólo no eran vistas como inverosímiles por los biógrafos y confesores, sino que además las consideraban parte de la realidad.¹¹⁴

Los diarios de monjas y los relatos de sus confesores son fuentes importantes para analizar la aparición de Lucifer en forma de “etíope horrendo”, ya que dicha fórmula fue utilizada constantemente para describirlo. Las imágenes que representaban al Demonio en forma de negro y de criaturas muy diversas como leones, perros, caballos o toros, entre otros, fueron parte de la herencia medieval, ya lo hemos señalado.¹¹⁵ Ciertos animales, como el cordero o la paloma, no aparecían en ese ámbito pues estaban asociados con la Pascua y el Espíritu Santo, respectivamente. Es interesante notar que a menudo se planteaba la dualidad entre negros y animales, por lo menos tratándose de las visiones o alucinaciones religiosas, como si los negros compartieran lo salvaje, lo instintivo y lo destructor de las bestias.

Francisco Pardo, biógrafo de sor María de Jesús, monja del convento de la Inmaculada Concepción en Puebla, relata que desde pe-

¹¹⁴ Loreto, “The Devil...”, p. 186.

¹¹⁵ Blázquez, *Intelectuales, ascetas y demonios...*, pp. 538-540.

queña la religiosa realizaba las faenas que estaban reservadas a esclavos y criados, “aunque se mirafen ignominiosos o fueren inmundos [...] por ayudar en lo que [podía] a estos pobres y desvalidos esclavos”, a pesar de las constantes reprimendas de sus padres. Cuando ingresó de novicia, barría, fregaba y tocaba las campanas. Su abnegación llegaba al punto de hacer la cama, cuidar y “lavar los vasos inmundos” de las esclavas enfermas.¹¹⁶

Pero en las visiones demoniacas que sufría la virtuosa monja, los negros no eran desvalidos ni dignos de compasión, sino todo lo contrario: eran seres temibles y violentos. Existe una contradicción en la percepción que María se formó de los negros de ambos sexos, pues por un lado está la abnegación con la que se “rebajaba” de niña para ayudar a los más viles, o en el convento para cuidar a esclavas y criadas enfermas, mientras que en sus visiones los negros representaban lo abominable, una fuerza física descomunal, la repulsión y el poder. Así, en una ocasión el espíritu de sor María de Jesús fue arrebatado y llegó a un salón con grandes puertas por donde “vio esta religiosa entrar un Negro de monstruoso cuerpo, horroroso semblante y desproporcionada estatura”, y junto con él, un toro y un caballo espantosos. Este último lanzaba llamas de azufre y luchaba por desasirse del toro y del negro para despedazar a la monja, “Pero comprimiendolo el Etíope (que tambien era Demonio) [le ordenó] salte luego de este lugar fiero del abismo [...] que no quiere Dios, que le hagan mal a esta criatura que el tanto quiere”.¹¹⁷ Dios “le dio a entender” a María de Jesús que los animales y el negro eran tres demonios: el caballo tenía aprisionada el alma de un pecador por el cual había rezado la religiosa, mientras que los otros dos eran “enbiados de Dios” que impedían la venganza del caballo, que se negaba a dejar ir el alma de ese hombre.

Pardo no parece detectar la contradicción que suponía que dos demonios fuesen enviados por Dios. Es cierto que en el periodo estudiado no se cuestionaba la supremacía del Todopoderoso sobre

¹¹⁶ CEHM-Condumex, Francisco Pardo. *De la vida y virtudes heroicas de la Madre María de Jesús, monja del monasterio de la Inmaculada Concepción de la Puebla de los Angeles*, 1676.

¹¹⁷ *Idem*.

Lucifer y sus huestes, pero en la lógica de ese discurso, Dios enviaba ángeles, no demonios, para proteger a las monjas, y en todo caso sólo *permitía* los tormentos o ataques del Diablo, como pruebas dirigidas a la monja para alcanzar la gracia divina.

En otra de sus visiones, María de Jesús descubrió la “traición” de un negro que planeaba asesinar a sus amos. Éstos, advertidos, registraron al negro y encontraron “hufos de hierro y puntas azerradas, con otras armas fútiles y peligrosas para ejecutar en sus señores fangrientas crueldades e intempestivas muertes”.¹¹⁸ Quizás ello explique la actitud de criadas y esclavas que fueron “discolas, groseras y toscas” con ella,¹¹⁹ pues probablemente María de Jesús les parecía mojigata, chismosa e hipócrita. Por un lado aseaba las inmundicias de las esclavas, pero por otro, en sus “visiones” *descubría* supuestas conspiraciones de criados contra sus amos y corría a acusarlos. Puede ser también que la impopularidad de María de Jesús entre las criadas del convento fuera una imagen utilizada por el cronista para realzar aún más las virtudes de la monja quien, a pesar de sus sacrificios y sufrimientos, era odiada por aquellas de rango, calidad y condición inferiores.

María de Jesús se enfrentó a una negra-demonio en uno de sus arrebatos. El ángel de la religiosa la llevó a un sitio cuya puerta estaba custodiada por “un fiero enemigo o un fevero Demonio [que] les pretendía eftorvar la entrada [...] parecio aquefte efpiritu de contradicion y muy demonio de terquedad, en figura de una abominable Negra o afquerofa Etiopifa, vestida toda y rodeada de fogofas llamas y vorafes ardores”.¹²⁰ Aunque en las biografías de monjas no es común encontrar demonios con formas femeninas, Pardo describió ese engendro del mal con repulsión y desdén, pero sin sorpresa. Otra religiosa que sufrió los constantes ataques de Satanás fue Isabel de la Encarnación, monja poblana de la orden carmelita, quien llegó a percibir entre multitud de animales como tigres, toros, perros rabiosos y cocodrilos, la imagen

¹¹⁸ CEHM-Condumex, Francisco Pardo. *De la vida y virtudes heroycas de la Madre María de Jesús, monja del monasterio de la Inmaculada Concepción de la Puebla de los Angeles*, 1676.

¹¹⁹ *Idem.*

¹²⁰ *Idem.*

de “etíopes horrendos” que la atacaban y maltrataban constantemente.¹²¹ Asimismo, se le aparecían los enviados de la muerte, unos demonios en forma de negros desnudos a caballo.¹²² Así, es posible vislumbrar de nuevo cómo se encuentran asociadas toda clase de bestias infames con la negritud, en las imágenes que surgen en los sueños, pesadillas y visiones de las monjas.

Hacia 1684 Sigüenza y Góngora describió la terrible lucha que sostuvo Marina de la Cruz, monja del convento de Jesús María, contra las tentaciones y tormentos demoniacos. Lucifer “tomando la figura de [...] feissimo Etíope se asomaba por la ventana haziendole gestos y visages que le causasen risa y lo que consiguio fue el que en tiempo de la oración cerrase la ventana para no verlo”.¹²³ En el caso de Marina, el Diablo era, si no benevolente, por lo menos un poco más amable y aunque no renunciaba a su desagradable aspecto, la prueba para la religiosa consistía en no ceder a la tentación de reírse en un acto tan solemne como el de rezar, ante las muecas del feo pero chusco diablillo. En otras ocasiones el demonio se “disfrazaba” de criado del convento y le gritaba súbitamente en los oídos para hacerla dar un respingo.¹²⁴ Al ignorarlo, Marina sólo consiguió que el Diablo enfureciera y al ver que su táctica no surtía efecto, dejara las bromas a un lado para azotarla y golpearla.¹²⁵

Ya a finales del siglo XVII, el Diablo continuaba tomando la forma de negro, esta vez para atormentar a sor Sebastiana, monja del convento carmelita de San José, en la ciudad de México. En repetidas ocasiones, la religiosa sufrió los embates de “una multitud de demonios en figura de unos negros muy atezados feísimos” que a gritos amenazaban con matarla. En otra ocasión se le aparecieron

dos negros de espantosa figura y atezados y corpulentos [...] comenzaron a darme terribles tormentos, haciéndome una guerra

¹²¹ Fray Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el monte carmelo...*, p. 336.

¹²² Loreto, “The Devil...”, p. 190.

¹²³ Sigüenza y Góngora, *Parayso occidental...*, p. 89.

¹²⁴ *Idem.*

¹²⁵ *Idem.*

intolerable contra la castidad poniendoseme desnudos, haciendo unos movimientos deshonestisimos y además instandome a pensamientos deshonestos.¹²⁶

En el caso de las religiosas, el Diablo negro estuvo asociado a una gran fealdad, pero su talante podía ser variable: tuvo actitudes violentas y agresivas pero también podía convertirse en un personaje juguetón y seductor que a pesar de su desagradable aspecto provocaba risa y distraía a las monjas de sus oraciones o las incitaba al pecado quebrantando el voto de castidad. El común denominador en estos relatos fue la gran corpulencia y la fuerza física que adquiriría al tomar la forma de un etíope, percepción que, como vimos, anteriormente fue compartida no sólo por las monjas sino por el resto de la población.

¹²⁶ Espejo, *En religiosos incendios*, p. 195.

LA LITERATURA Y LA ICONOGRAFÍA: COMICIDAD, EXOTISMO, DEVOCIÓN

Lo hemos visto, la percepción de autoridades y población sobre negros y mulatos fue diversa y hasta contradictoria: por un lado el amor, la solidaridad, el cariño y la complicidad, y por el otro la desconfianza, el miedo, la violencia y la prohibición. Esto dio como resultado una serie de ideas y comportamientos ambiguos en torno a negros y mulatos. El enfoque ahora se sitúa en otro tipo de fuentes que poco tienen que ver con aspectos criminales, inquisitoriales o legislativos; se trata de las manifestaciones del arte y literatura novohispanos cultos y populares, que abarcan la poesía, las crónicas, los villancicos y la pintura.

Debido a que negros y mulatos en gran medida conformaron un sector anónimo en la sociedad virreinal, los rastros de ellos que permanecieron en la literatura y la iconografía a menudo aparecen de manera esquemática y desde luego estereotipada. Son escasos los vestigios cuyo principal objeto de representación lo constituyen los negros, por tanto es necesario rastrear su presencia como elementos particulares de un todo en el cual pueden cumplir una función accesoría, paisajística o complementaria.

LA LITERATURA

Los villancicos: candor y fervor

En España, el género del villancico surgió en las postrimerías del siglo xv y hacia mediados del xvi y el término designaba una composición con estribillo y con una organización estrófica bien determinada. En un principio fueron “cancioncitas” amorosas pero a lo largo del siglo xvi se traspusieron a lo divino y se utilizaron para designar composi-

ciones religiosas en las cuales se introdujeron partes dialogadas.¹ Los villancicos se incluían en la liturgia en los días de fiesta, especialmente la de *Corpus* y Navidad. A partir del siglo XVII, el villancico no sólo pretendió ser una canción hermosa sino que buscó una forma novedosa de presentar aquellos episodios conocidos por todos.²

A Nueva España los villancicos llegaron ya con una estructura literaria y musical bien definida y fueron utilizados por los frailes en la evangelización de los indios, ya que facilitaban la comunicación del mensaje y sus rimas eran sencillas de memorizar. Asimismo, los villancicos de negro, también llamados “negrillas”, “guineo” o “letra guinea” se pusieron de moda a finales del siglo XVI, de forma que se convirtieron en un género muy socorrido en las fiestas novohispanas. Los principales autores de “negrillas” en Nueva España fueron Gaspar Fernandes, Juan Gutiérrez de Padilla y Sor Juana Inés de la Cruz, además de otros que permanecen anónimos. Los de Fernandes y Gutiérrez de Padilla pertenecen a las primeras décadas del siglo XVII, mientras los escritos por Sor Juana son de finales del mismo siglo. A pesar de que los villancicos estudiados aquí estén separados por más de cincuenta años, vemos que los rasgos atribuidos a los negros no sufrieron variaciones importantes.

Las “negrillas” son una fuente muy reveladora de la visión que los escritores y la sociedad en general tuvieron de los negros dentro del campo musical. Diversos tópicos convirtieron a los africanos en un estereotipo que se repitió a menudo: eran personajes infantiles, muy devotos, cariñosos, hábiles músicos y bailarines. Pero lo que establece una diferencia con otro tipo de fuentes y los hace aún más ricos en contenido es la fonética atribuida a los negros. El “habla de negro” o “habla guineo” es la característica más sobresaliente de los negros que aparece en los villancicos, pues deforma el lenguaje y no es en un castellano correcto. Dicho lenguaje “fungió como un vehículo de visión y un punto de vista”.³ Los autores pretenden conocer los sentimientos y el temperamento de los negros, imponiéndoles ciertos atributos y

¹ Tenorio, *Los villancicos de Sor Juana*, pp. 13-15.

² *Ibid.*, p. 40.

³ Fra Molinero, Baltasar, *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*, Siglo XXI, 1995, México.

actitudes y convirtiéndolos así en un estereotipo. Si bien es cierto que recién llegados a tierras americanas, los esclavos bozales seguramente chapurreaban un español deformado, probablemente no sucediera lo mismo con aquellos que eran criollos o llevaban muchos años conviviendo con españoles. Aunque quizás los villancicos sólo estén retratando la actitud o la forma de hablar de los bozales, la imagen se extiende a todos los negros incluidos los criollos. Efectivamente, en eso radica el estereotipo ya que: es “una imagen o idea comúnmente aceptada por un grupo o sociedad con carácter inmutable”.⁴ Y a pesar de que la realidad pueda modificarse o variar en el ámbito individual, esa idea hunde sus raíces en la tradición que permanece en el imaginario. “Un negro es un negro siempre, y su presencia tiene que ir anunciada por algo: una lengua, unas situaciones específicas (cómicas), una referencia constante a su situación social de esclavo.”⁵

El mensaje que se repite constantemente es que sin importar el color de piel, a los ojos de Dios y de la Virgen, las almas de todos aquellos fieles que adoran a Jesús son blancas, ya que en el Cielo no existe calidad o condición por encima de las demás. Un villancico de Gaspar Fernández, de la segunda década del siglo XVII, muestra esa percepción:

Guineo a 5
 Eso rigor e repente
 Juro aquí, seniyo siquito,
 Que, aunque nace poco branquito,
 Turo como noso parente.
 No tenemos branco grande,
 Tenle, primo, tenle calje,
 Husihé, husihá, paraciá[...]⁶

Los negros están colocados en un plano simbólico donde los blancos no son más importantes ni mejores y en el cual todos son al

⁴ *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, p. 674.

⁵ Fra Molinero, *La imagen del negro*, p. 21.

⁶ Colección de pliegos sueltos de villancicos de la Biblioteca John Carter Brown, Providence, RI, citado en Swiadon, *Los villancicos de negro...*, p. xxxvi.

fin y al cabo hermanos según las enseñanzas de Cristo. Después de visitar al Niño por una noche, los negros regresarán siendo blancos. El villancico continúa con una serie de palabras inventadas, aludiendo a la habilidad y al gusto de los negros para alegrar las fiestas con sus instrumentos:

Toca negriyo, toca negriyo,
 Tamboritiyo
 Canta parente,
 Sarabanda, tengo que tengo
 Sarabanda, tengo que tengo,
 Sumbacasú, cucumbé, cucumbé [...]
 Ese noche branco seremo
 ¡O, Jesús! Que risa tenemo!
 ¡O, Jesús! Que risa tenemo!
 ¡O, que risa, santo Tomé!
 ¡O, que risa, santo Tomé!⁷

Los “rasgos infantiles” de los negros fueron un principio cómico indispensable de la imagen que buscaba proyectar el teatro del Siglo de Oro. El negro simple, de risa fácil no fue exclusivo de la España barroca, sino que se extendió más allá de las fronteras y se convirtió también en un tópico socorrido en los villancicos de Nueva España. A principios del siglo XVI, Francisco de Villalobos describió la risa de los negros en su *Tratado de las tres grandes*: “Los negros también se ríen mucho unos con otros, mas esta no es falsa risa sino de corazón, porque son inocentes y ríense como niños, de que una palamadica o de un coquito o de ponerles el dedo en la boca se ríen como de un gran donaire”.⁸

Otra muestra de la disposición infantil y regocijada de los negros se materializa en un villancico anónimo que se cantó en la catedral de México, en 1658, en el cual se inventa un diálogo entre varios negros:

⁷ *Ibid.*, p. xxxi.

⁸ Citado en Fra Molinero, *La imagen del negro...*, p. 21.

1. A Negliyo,
Venga turo lo Negliyo
2. ¿Qué manda qué quele?
1. Flasiquiyo
3. ¿Qué quele?
2. Lumingiyo
4. ¿E yo, yo també?
1. Venga turo bocacé,
Y vamo ayá
Donde lo infantiyo sá,
No Portalo de Belé
[...]
Copla
Turo lo Neglito
Ven pode tañé,
Pues, la Dios nasira,
Tangamo prazé
1. Baylalemo junto,
cluzalemo pé,
cantalemo alegle,
sangualán, guangué
[...]
1. Milalemo mula,
Milalemo Buey,
gualdalemo cala,
porque coz no dé
[...]
1. Besalemo mano
A siñol Losé,
Boluelemo alegle
Y blanca despué [...]⁹

⁹ Colección de pliegos sueltos de villancicos de la Biblioteca John Carter Brown, Providence, RI, citado en Swiadon, *Los villancicos de negro...*, p. xxxi.

Los diminutivos que utilizan los negros: *Flasiquiyo* (Francisquillo), *Luminguíyo* (Dominguillo) y *neglito*, aunados a su preocupación por evitar las coces de la mula y el buey, remiten al candor de los negros en los villancicos. El beso a San José no sólo les provocará una gran alegría sino que los convertirá en blancos, situación imposible fuera del contexto del villancico. Las coplas de este villancico de Fernandes son muy sugerentes:

Vamo negro de Guinea
 A lo pesebrito sola,
 No vamo negro de Angola,
 Que sa turu negla fea.
 Queremo que niño vea
 Negro pulizo y galano,
 Que, como sa noso hermano,
 Tenemo ya fantasía [...] ¹⁰

Los negros distinguen entre las diversas naciones que existen de africanos en Nueva España, y mientras los guineos son bien parecidos y limpios, los angoleños son poco agraciados e indignos de ir a visitar al Niño. Ellos quieren presentarse impecables para semejante ocasión pues les causa “fantasía”, es decir, ilusión. La alegre participación de los negros en las fiestas navideñas es descrita en el siguiente villancico de Juan Gutiérrez de Padilla:

Atentos al bayle
 La nación morena
 También, se conbida,
 Y todos se alegran
 Esdrújulos cantos
En sus medias lenguas
Que ni ellos se entienden
Ni ay quien los entienda [...] ¹¹

¹⁰ Gaspar Fernandes, citado en Swiadon, *Los villancicos de negro...*, p. xvii.

¹¹ Swiadon, *Los villancicos de negro...*, p. xvii. (Las cursivas son mías.)

El negro, en el teatro breve del siglo XVI, se asemejaba al bobo rústico, que hablaba un español distorsionado.¹² El dominio parcial del castellano, insinuado por esa verbalización y esa construcción sintáctica defectuosas, introduce un componente paródico: los negros sólo pueden imitar (imperfectamente) la forma de hablar de los españoles.¹³ Otro factor gracioso fue la introducción de palabras africanoides o inventadas con fonemas que remitían a los idiomas africanos; parecían no tener sentido alguno y, por ende, sonaban a disparate. *Sangualán, guangué, sucambé, gulugué*, entre otras, fueron algunas de las expresiones incluidas en los villancicos y que, por su reminiscencia africana, la rítmica que evocan y lo absurdo de su fonética (para los españoles), se convirtieron en un ingrediente cómico empleado con frecuencia.

Los estribillos y coplas de los villancicos insisten en la figura de los negros (quienes siempre van en grupos o parejas) que reciben la noticia del nacimiento de Cristo con regocijo. Convocan a todos para unirse al festejo que inevitablemente estará unido a una serie de bailes, y harán referencia a su origen esclavo y al lugar del cual provienen los jolofes, de Santo Tomé, de Cabo Verde y de Guinea.¹⁴ Los instrumentos serán evidentemente aquellos asociados con la cultura africana: los tambores y sonajas (o maracas).

En un villancico anónimo cantado en la catedral de la ciudad de México en la Nochebuena de 1657, una parte consta de un diálogo entre un español y un negro. El español se dirige al negro insultándolo, lo equipara al sartén, objeto que al estar constantemente en contacto con el fuego es negro,¹⁵ y va aún más allá burlándose: si ha ido a visitar a Jesús, su lugar es el de las bestias, por tanto, comerá como la mula o el buey:

¹² *Ibid.*, p. 50.

¹³ *Ibid.*, p. 65.

¹⁴ Colección de pliegos sueltos de villancicos de la Biblioteca John Carter Brown, Providence, RI, citado en Swiadon, *Los villancicos de negro...*, p. xxix.

¹⁵ Covarrubias, *Tesoro...*, p. 886.

1. Primo, Pariente, Moreno,
Señor Forro de sartén,
Pues ha llegado a Belén
Bien puede rumiar el heno

El negro no se arredra y le responde que “disimule” (palabra que en este contexto significa que esconda su maldad o bellaquería),¹⁶ agregando que la mula es él:

1. Si lo branco disimula,
Que turo venimo a veyá,
Si no le hace la Bueya
Se quelalá por la Mula

Ante esto, el español advierte al negro que tenga más moderación en su lenguaje, y lo amenaza con untarlo de grasa y quemarlo (castigo común para los esclavos, pero que a la vez era considerado cruel e inhumano):

1. Negro hablemos con más tiento
Mira que que me nojaré,
Guarda que te pringaré,
Por el Santo Nacimiento

Mala suerte para los españoles, se burla el negro, pues Jesús ha nacido para la salvación y el júbilo de todos por igual. Los negros serán generosos y darán obsequios al Niño:¹⁷

2. Mal año pala lo blanca,
Que lo niño que a veniro,
Para tulos ha naciuro,
Y a lo negro hazemo franca

¹⁶ *Ibid.*, p. 433.

¹⁷ “Franco, en lengua castellana significa liberal y dadivoso”, en Covarrubias, *Tesoro...*, p. 558.

1. Calla, calla,
Por la Virgen de la Estrella

2. Vaya, vaya vuese con ella:
Y dígame vuesance
¿qué quele?
Que tenemo tanto pico.

El negro pregunta entonces qué es lo que quiere el español, ya que se han enfrascado en una guerra de palabras e insultos,¹⁸ y su adversario responde:

1. Que cantes un villancico
al nacido de Belén

Al saber lo que el español pide, el negro endulza sus expresiones y entona una canción que unirá por igual a negros y blancos en la celebración del nacimiento de Jesús:

2. pasito, quelito,
que yo cantalé
que yo tañelé
que yo tucalé
mi tambolilico
la sonaja,
y cacambé
y cantando lo gugulugú
y tañendo lo gutulugué
y baylando lo gugulugá, [...]
lo branco y lo neglo se aleglalá

1. Bonitamente as cantado
Da gracias al nacimiento,

¹⁸ *Picar* significa herirse de punta o resentirse de lo que se ha dicho. Covarrubias, *op. cit.*, p. 821.

Porque en dexarme contento
Puedes quedar muy pagado¹⁹

El español, con aires de suficiencia, dice al negro que con haberlo complacido, debe darse por bien servido. Al final, el negro parece tomar una actitud conciliadora en la que asume que todos son incluidos en el gozo y la fiesta que celebran al niño en Belén, pero en realidad el villancico termina con una provocación a su contraparte española. En efecto, el negro responde con altivez y sorna que:

Sepa el blanco nalgón
Que lo negla elsá contenta,
Que si ezamo en Nacimenta,
No esalemo en la Palsión.²⁰

Asimismo, otras características que forman parte del estereotipo son la habilidad y el donaire en el baile, atribuidos exclusivamente a las negras (que no a españolas y mestizas) como dice este villancico cantado en la catedral de Puebla en 1673:

2. Pañola, y Miztiza
no save vaylá
sanguangá [...]
1. La sastre veyaco
puele estornurá,
sanguangá
2. Que aunque samo neglo
savemó cantá
sanguangá [...]²¹

¹⁹ Colección de pliegos sueltos de villancicos de la Biblioteca John Carter Brown, Providence, RI, citado en Swiadon, *Los villancicos de negro...*, p. xxvi.

²⁰ *Idem.*

²¹ Swiadon, *op. cit.*, p. xxviii.

Los villancicos recurren a la idea de que ante los ojos de Dios y la Virgen no existe rango, condición ni calidad que prevalezca sobre los demás. En las “chanzonetas” que se cantaron en la catedral de México en 1672, una de las coplas dice:

Proz també luz Neglo quele
 Cantar cumu luz demaz
 Que no importa la color,
 Que a todos recevirá [...]²²

Por su parte, Sor Juana Inés de la Cruz utiliza un recurso en sus villancicos, que parafrasea a Góngora y Argote, y el proverbio: “Aunque negros gente somos”:²³

La otra noche con mi conga
 Turo sin dormir pensaba,
 Que no quiele gente plieta,
 Como ella so gente branca.
 Sola saca la Pañola
 ¡Pues Dioso, mila la trampa,
 que aunque neglo, gente somo,
 aunque nos dici cabaya! [...]²⁴

En el villancico VIII de esa misma serie, la religiosa reproduce una discusión entre la música castellana y un negro, repitiéndose, más o menos, la misma fórmula:

-¿Quién es?- *Un Negliyo.*
 -¡Vaya, vaya fuera,
 que en Fiesta de luces,
 toda de purezas,

²² Colección de pliegos sueltos de villancicos de la Biblioteca John Carter Brown, Providence, RI, citado en Swiadon, *Los villancicos de negro...*, p. xxvi.

²³ Covarrubias, *Tesoro...*, p. 775.

²⁴ Sor Juana, *Obras completas*, p. 223.

no es bien se permita
 haya cosa negra!
-Aunque Negro, blanco
somo lela, lela,
que il alma rivota
*blanca sá no prieta [...]*²⁵

En los villancicos de Sor Juana se repiten ciertos tópicos comunes a los anteriormente analizados, como el gusto de los negros por el baile, la idea de que todos los seres humanos son iguales a los ojos de Dios, su fervor y, por supuesto, el “habla de negro”, pero a diferencia de los anteriores, ella no plantea la posibilidad de que un negro se pueda blanquear subvirtiendo el orden imperante en la realidad. Por el contrario, hace referencias constantes a la situación de infortunio en los obrajes y a los insultos de los que son víctimas los negros, circunstancia que ni la Virgen puede remediar. No refleja esa actitud altanera que consiste en discutir con el español, o en desafiar a las españolas que no pueden bailar ni cantar como ellos.²⁶

Por otra parte, en los villancicos de negro, los esclavos africanos se trasladaron a Tierra Santa o situaron un hecho bíblico en África o dentro de los dominios del imperio español, con lo que dibujaron una atmósfera en cierta forma exótica para la liturgia oficial. Encontramos alusiones a Etiopía y al legendario preste Juan, así como a la visita de los reyes magos, pasaje con el que se identifican algunos personajes de los villancicos a causa del rey mago negro.²⁷ Así, en otro villancico de Gaspar Fernandes,

Un negrito a 4 dice
 Dame albricia, mano Anton
 Que Jisu que nace en Guinea
 Quien lo pari una luncuya,

²⁵ *Ibid.*, p. 234.

²⁶ Sor Juana, *Obras completas*.

²⁷ *Ibid.*, p. 277 y Gaspar Fernandes citado en Swiadon, 2000, p. xvii.

Y un viejo su pagre son [...]
 Y turo lo negro le bayará [...]
 Y turo lo negro le bayará, le bayará [...] ²⁸

Mientras en otro villancico de Sor Juana un esclavo sugiere que san José pudo haber sido negro, ya que tal vez la reina de Saba tuvo un “cualteló” con el rey Salomón y concluye declarando: ²⁹ “[...] ¡qué pol poca es Neglo Señol san José!” ³⁰ Aunque la factura de estos dos villancicos está separada por más de medio siglo, podemos observar que las alusiones a África como lugar de nacimiento de Jesús, y como raíz innegable de ciertos personajes bíblicos, se mantiene al grado de insinuar que Jesús o su padre putativo pudieron ser de origen africano.

Por último, para resaltar la imagen de los negros asociados a la música y al baile, veremos el fragmento de un villancico anónimo que se cantó en Puebla, en la fiesta de la Purísima Concepción en 1676:

[...] vienen entrando
 de músicos gran caterva,
 que en estilo negro cantan
 a la Niña aquesta letra.
 Estribillo
 Negrilla
 1. Cumbé, cumbé
 Que jolofo venimo
 Ye, ye
 2. Cumbé, cumbé
 Que a la Niña cantamo
 Ye, ye

²⁸ Gaspar Fernandes, citado en Swiadon, *Los villancicos de negro...*, p. xv.

²⁹ Se llamó *cuarterón* a la mezcla de blanco y mulata, es decir a quien tenía tres cuartas partes de sangre blanca y una cuarta parte de sangre negra. Aguirre Beltrán, *La población negra*, p. 178.

³⁰ Sor Juana, *op. cit.*, p. 277.

1. Cumbé, cumbé
 Tamboritiyo tlaemo,
 Ye, ye [...]
 Vamo con lo tamboriño,
 Vamo, vamo haziendo son,
 Toca cutumbé, mano Antón. [...]³¹

Los negros están siempre dispuestos a cantar y bailar a la menor invitación, y en las “negrillas” revisadas surgen continuas alusiones a este tipo de comportamiento. Aquí es preciso recordar que la música profana era considerada como sospechosa de desviar a los hombres hacia el pecado y que aun la música sacra podía suscitar cierto resquemor entre las autoridades religiosas, ya que según la tradición cristiana, la música y el paganismo estuvieron estrechamente ligados.³²

El Concilio de Trento manifestó su desconfianza hacia cualquier tipo de música que hubiera introducido elementos profanos en el culto, pero lo hizo en términos vagos, permitiendo por tanto que las prohibiciones no fueran del todo acatadas.³³ De ahí la ambigüedad en torno al papel que los negros desempeñan en las “negrillas”. Sus bailes, los instrumentos que utilizan y su lenguaje recuerdan constantemente tierras remotas, parcialmente paganas, alejadas de la mano de Dios. Aunque durante el periodo virreinal los negros de ambos sexos fueron sospechosos de realizar bailes y cantos lascivos, en el ámbito religioso, el canto y el baile, que fueron características *naturales* en ellos, pudieron ser animados y reforzados por los villancicos y su representación en las fiestas religiosas.

La poesía y las crónicas. Negros y mulatos “reales” y “simbólicos”

Pese a que hemos utilizado las crónicas como referencias históricas en capítulos anteriores, este género contiene diversos aspectos que pueden

³¹ Colección de pliegos sueltos de villancicos de la Biblioteca John Carter Brown, Providence, RI, citado en Swiaddon, *Los villancicos de negro...*, p. xxxv.

³² Delumeau, *Historia del paraíso*, p. 323.

³³ *Ibid.*, p. 358.

ser analizados ahora desde distintos ángulos, al ofrecernos información directa en torno a cuestiones como el vestido, la economía, las fiestas y algunos comportamientos recurrentes, según veremos más adelante.

Por su parte, uno de los aspectos presentes en las crónicas es el lugar asignado a negros y mulatos en procesiones y fiestas, como la bienvenida que las “morenas” dieron al marqués de Villena en 1640. El autor, Nicolás de Torres, las llama “Negras Estrellas [...] producidas en este indiano suelo”.³⁴ Los versos atribuidos a las negras son rebuscados y preciosistas. Las negras desfilan y la primera dice al virrey:

Mi negra nube, por luciente fol
 Recibe de guinea
 Efte pebete, que en tu luz humea,
 Que aunque blanco color me limite
 Si le yguala mi amor, no le compite³⁵

La siguiente utiliza aún más recursos poéticos y literarios:

[...] No turbas gran señor mi negra tinta
 Tu vifta clara en mi nacion fuccinta,
 No quede, no, feñor, mi amor dudofo,
 No viua por fer negro efcrupulofo,
 Quando en tu fol florido
 Amanece lo afable y lo entendido [...].³⁶

Si las mujeres que participaron en la bienvenida al virrey realmente declamaron los versos compuestos por Torres, no es lo que queremos analizar. Más allá de esta cuestión, lo interesante es la composición del autor y los rasgos de belleza, lealtad y humildad que atribuye a las negras. Por otro lado, aunque en la poesía virreinal no existe la figura

³⁴ “Festín hecho por las morenas criollas de la muy noble y muy leal Ciudad de México al recebimiento y entrada del excellentissimo señor marqués de Villena, duque de Escalona virrey de esta Nueva España...”

³⁵ *Idem.*

³⁶ *Idem.*

de negros y mulatos como imagen recurrente, ni se les dedican extensos panegíricos, las referencias que aquí incluimos mencionan algunas de sus características. En el caso de la poesía, el color “moreno” con frecuencia está asociado con la virgen María. Francisco Bramón, en “Los sirgueros de la virgen” escribe: “Linda entre mujeres es la Nazarena bella y agraciada de color morena [...]”,³⁷ el autor recurre de nuevo a tópicos del Cantar de los Cantares, ya que como lo vimos, América no dejó de sentir fascinación por dicho libro, pese a los reparos que las autoridades tuvieron ante las traducciones bíblicas.³⁸

Por su parte, fray Marcos Chacón señala la metamorfosis de la virgen a la inversa, del moreno al blanco: “[...]quedó su cuerpo, muy tratable, más blanco que la nieve, antes moreno”.³⁹ Efectivamente, al igual que en los villancicos, los colores pueden invertirse o trasponerse en el plano simbólico. Asimismo, la “Relación” de Dorantes en los *Anónimos de Sátira Hispano-mexicana* menciona a un gachupín que maldice a los novohispanos por sus desmanes: “[...]negros que no obedecen a sus señores, señores que no mandan en su casa; jugando sus mujeres noche y día; colgados del virrey mil pretensores [...]”.⁴⁰ Aquí los negros aparecen de nuevo como altaneros y desobedientes, en particular hacia sus amos, y en general al orden establecido. Las *Chanzonetas de los maitines de San Pedro en la catedral de México* de 1654 advierten: “Con las suegras no han querido a zalagardas asirse,⁴¹ que hablar mal de sus señoras aun a los negros se riñe, y al son de las muleticas tocan y bailan y ríen, y a los de afuera a la fiesta hacen alegres convites”.⁴² A pesar de la calidad de los negros y de permitirseles un sinnúmero de transgresiones, el reñir con sus mujeres y suegras no es una de ellas. Al mismo tiempo los negros, al igual que en los villancicos, son relacionados con el baile, el canto y la algarabía, los

³⁷ Méndez Plancarte, *Poetas novohispanos...*, p. 137.

³⁸ Gómez Canseco, “Notas para un itinerario...”, p. 476.

³⁹ Méndez Plancarte, *op. cit.*, p. 118.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 116.

⁴¹ “El aspaviento o alboroto de gente ruin, que de tropel salen a espantar y a atemorizar a la gente que está descuidada.” Covarrubias, *Tésoro...*, p. 980.

⁴² Méndez Plancarte, *op. cit.*, p. 82.

cuales parecen formar parte de una disposición natural e inseparable de su temperamento.

Al igual que en los villancicos y la poesía, el color de la piel es un recurso simbólico que se utiliza constantemente para señalar la diferencia en el aspecto, pero también para subrayar la hermosura, la devoción, la fidelidad y la blancura propias del alma de las negras. Pero también existieron otras formas, aunque no propiamente literarias, de expresión como la malicia popular censurada por la Inquisición, que cubrió con sus burlas a los amantes desdeñados.⁴³ Incluimos aquí los versos de un hombre despechado que para reclamar un desaire aludió al negro como el color de la desgracia y la ignominia que deseaba a la mujer que lo había lastimado. Estos versos son anónimos, no tienen fecha y fueron incluidos entre dos cuadernillos requisados por el Santo Oficio. La furia del despechado es desatada por la mujer a la que alguna vez amó y que prefirió el amor de un negro:

Negro se te vuelva el día
 Negro por sus negras horas,
 Y negros trabajos pases,
 Pues de negros te enamoras [...]
 Y pues negro es tu galán,
 Y negro el amor que implora,
 Ese negro es a quien tu adoras
 Con voluntad tan veloz [...]
 Pues a lo blanco desdoras,
 Quiera Dios por tal apetito,
 El que paras un negrito
 Pues de negros te enamoras.⁴⁴

Aunque estos versillos fueran fruto de la inspiración de un hombre y poco tuvieran que ver con la moda literaria o las temáticas permitidas por la Iglesia, su calidad de texto marginal también nos

⁴³ Baudot, *Amores prohibidos...*, p. 10.

⁴⁴ AGN, Inquisición, v. 988, fs. 400r-403v. Citado en Baudot, *Amores prohibidos...*, pp. 149-150.

proporciona datos sobre las connotaciones que los colores tuvieron en el imaginario novohispano. Ya lo vimos, desde la Edad Media el color negro se asoció con las tinieblas, y ese recurso es utilizado por este hombre que alude al color de la piel de su rival para augurar una vida desafortunada y triste que además culminará con el nacimiento de un *negrito*. Así, la mayor maldición que puede desearle a la mujer en cuestión es que su descendencia sea negra. Esto se relaciona con la idea de mácula que los negros traían consigo, y que pervivía tras varias generaciones, pues a pesar de mezclarse con otros grupos sociales, la sangre negra no desaparecía. Volveremos sobre esta idea más adelante al analizar la imagen de los negros y sus descendientes, en los cuadros de castas.

Así pues, vemos que el imaginario en torno a negros y mulatos de ambos sexos se construye principalmente a partir de dos ideas preconcebidas y opuestas: los negros de los villancicos, poesía y fiestas religiosas, son devotos, candorosos y alegres. Por otro lado, negros y mulatos son tachados de embusteros, flojos y violentos, como lo señalan cronistas y autoridades, entre ellos, Gómez de Cervantes y Mota y Escobar, mencionados en capítulos anteriores. Estas representaciones se refieren a dicho grupo en la “realidad objetiva” de la sociedad virreinal (es decir, en la vida cotidiana, al margen de las fiestas y las metáforas literarias). Todavía en 1698, Agustín de Vetancurt coincide con esta visión de los morenos: “Ay millares de negros, Mulatos, mestizos, indios y otras mezclas que las calles llenan, mucho gentío de plebe y como dice Arias de Villalobos en su Mercurio ‘Tanto de esclavos numero moreno quento de quentos y ninguno bueno’”.⁴⁵

Asimismo, fray Juan Santos, cronista juanino, criticaba en 1716 la gran cantidad de castas que existían en Nueva España que tenían

[...] mucho que corregir y enmendar [...] Los mulatos que son los hijos de españoles y negras o mulatas [...] son gente de mucho embuste, de poca verdad, engañosos, y poco seguros, finalmente cumplen con las obligaciones de bastardos, pues raro ay en el mundo que sus acciones no digan que lo es [...] Los Negros unos

⁴⁵ Vetancurt, *Teatro mexicano*, p. 250.

son ladinos, otros bozales y unos y otros fon gente mas docil, o mas fieles a sus dueños [...] ⁴⁶

Los mulatos están en el último peldaño social, despreciados aún más que los esclavos negros, ya que su condición de hijos ilegítimos sólo confirma su tendencia a ser taimados y tramposos.

Esta doble percepción de los descendientes de africanos en Nueva España: en los villancicos y las fiestas religiosas son personajes entrañables, devotos y enternecedores, mientras que en la realidad cotidiana representaban una problemática social difícil de resolver por su proclividad al desorden y la mentira, nos lleva a enfrentar una contradicción fundamental: la coexistencia de dos estereotipos diametralmente opuestos que, empero, no generó conflicto alguno en el imaginario. Es como si se tratara de dos grupos sociales distintos. El estereotipo “candoroso” (es decir el que se plasma en los villancicos) hundía sus raíces en la tradición del teatro del Siglo de Oro, mientras que el “traicionero” surgió de la tradición medieval y de la realidad americana. Tal vez la nutrida literatura acerca del temperamento, las inclinaciones y docilidad de los indios, aunada a la extensa legislación sobre la obligada protección de éstos, motivaron que negros y mulatos aparecieran como el opuesto que representaba las diferencias sustanciales de los indios.

LA UTILIZACIÓN DE IMÁGENES COMO FUENTE HISTÓRICA

La iconografía como documento histórico

Al igual que los relatos orales y los escritos, las imágenes son también una fuente histórica, pero es necesario tener en cuenta ciertas

⁴⁶ *Chronologia Hospitalaria resvmen historial de la sagrada religión del glorioso patriarca San Juan de Dios aprovada por Pío Quinto segunda parte por fray Juan de Santos...*, p. 453.

cuestiones que nos permitan acercarnos atinadamente a ese tipo de testimonios. Peter Burke señala que:

[...] Un artista no es una cámara fotográfica sino un comunicador que tiene sus propios intereses [...] y vistas desde el lado positivo, las imágenes a menudo muestran detalles de la cultura material que la gente de la época habría dado por descontadas y no habría mencionado en los textos.⁴⁷

Así, no debemos desdeñar la posibilidad de idealización, sátira o estereotipo que pudieron plasmar las imágenes estudiadas y, por ello, es necesario situar las obras en su contexto. La pintura no es un reflejo fiel de una sociedad determinada, pero tampoco es un sistema de signos carentes de relación con la realidad social desde la cual se producen. El testimonio acerca del pasado que ofrecen las imágenes es valioso en tanto complementa y corrobora el que proporcionan los textos, y por ello este apartado se inserta en el último capítulo. “Las imágenes siempre añaden algo. Muestran ciertos aspectos del pasado a los que otro tipo de fuentes no llegan.”⁴⁸ No podemos olvidar, por otra parte, que como los textos, las imágenes no fueron producidas para ser tomadas como un simple documento histórico, sino para desempeñar funciones religiosas, estéticas y políticas entre otras. Por tanto, las imágenes pueden ser ambiguas y polisémicas.

Burke explica que “[...] las personas retratadas pueden ser vistas bajo un prisma respetuoso, cariñoso, satírico, cómico o despectivo [...] Lo que vemos en una opinión pintada, una ‘visión de la sociedad’ en un sentido ideológico y visual”.⁴⁹ Así, la imagen sirve en tanto es percibida no como el reflejo exacto de la sociedad en cuestión, sino sólo como una visión parcial de ciertos tópicos y, por ende, como la fijación de algunos estereotipos. Además, las imágenes de los siglos que nos interesan tienen el propósito de transmitir mensajes de diversa índole.

⁴⁷ Burke, *Visto y no visto...*, pp. 115 y 123.

⁴⁸ Burke, *op. cit.*, pp. 235-236.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 152.

La pintura en Nueva España

No realizaremos ahora un registro de las corrientes que influyeron en la pintura del periodo virreinal, ni tampoco un intento por ubicar las tendencias pictóricas de la época o una semblanza de los artistas novohispanos. Primero veamos algunos puntos en torno a la regulación y la función de la pintura en el periodo estudiado, lo que nos permitirá comprender las circunstancias en las que se produjo una obra y los fines perseguidos por el pintor, con el mensaje que intentaba transmitir al espectador.

La factura de las pinturas estuvo regida por las disposiciones tridentinas y por diversos tratados que establecían la forma de representación de los personajes, los atributos que les eran asignados y la utilización de los colores. Además se buscaba, mediante la adecuada representación, exaltar la devoción de los creyentes.⁵⁰ En Nueva España, la iconografía del periodo virreinal también respondió a las necesidades locales que resaltaron temas relacionados con la misión evangelizadora y la pastoral, los pasajes didácticos, los santos, el culto a los sacramentos, la Virgen en diversas advocaciones y, por supuesto, Cristo y los ángeles. Los pintores, en tanto artistas, eran considerados trabajadores como el resto de los artesanos novohispanos, sometidos a una legislación y a una organización gremial compuesta por aprendices, oficiales, maestros e inspectores, que además incluía cofradías.⁵¹ La función de los pintores en la sociedad estaba determinada por los encargos de los mecenas y el gusto de quienes solicitaban una obra de arte, de modo que ésta no implicaba una creación “libre” que surgiera de motivaciones propias del artista, como ocurre actualmente.

La mayor parte de la pintura virreinal fue de carácter religioso y son escasos los testimonios iconográficos relativos a temas mitológicos, por ejemplo. Sin embargo, existía el género del retrato, aunque no resulta útil para el objetivo de la presente investigación pues generalmente fue solicitado por personajes públicos como virreyes, obispos y oidores o para sus familias. De esta manera, la iconografía relativa a la imagen

⁵⁰ Velázquez, *Juan Correa, mulato libre...*, p. 31.

⁵¹ Victoria, *Pintura y sociedad en Nueva España*, p. 74.

que se proyectaba de negros y mulatos es escasa y esquemática, con excepción de los cuadros de castas y de algunas escenas que plasman la vida cotidiana, en las que generalmente aparecen como criados, así como de la adoración de los reyes magos en la Natividad.

Los cuadros de castas son de una época posterior al periodo que nos interesa, además de que obedecieron tal vez a un afán taxonómico que trató de mostrar la variedad étnica existente en América (así como se realizaban catálogos o clasificaciones de plantas y animales), entre otras motivaciones propias de las postrimerías del siglo XVIII. Así, es posible pensar que “el sistema de representación [de las castas] más que con funciones plásticas es utilizado como medio científico y testimonial”.⁵² Por tanto, me referiré sólo a algunos cuadros de castas, pertenecientes a los primeros decenios del siglo XVIII, pues como lo hemos visto, el imaginario es un fenómeno de larga duración en el cual, la tradición y los estereotipos se mantienen con escasas modificaciones. Podremos entrever a partir de ellos algunas de las ideas que prevalecieron durante los siglos estudiados en torno a la mancha indeleble que se atribuyó a la sangre negra.

NEGROS Y MULATOS EN LA ICONOGRAFÍA

Los negros en los códices del siglo XVI

Los códices fueron las primeras fuentes iconográficas que representaron a los negros en Nueva España. Pero tal y como lo señala Hermann Bennett: “El acompañamiento de negros en la conquista de Tenochtitlán y la impresión que provocaron en los nahuas ha sido un tema ignorado tanto por los cronistas españoles, como por los investigadores que han planteado la conquista como un encuentro binario entre españoles y nahuas, ignorando el elemento negro”.⁵³

⁵² Nieto y Cámara, “El arte colonial en Hispanoamérica”, p. 121.

⁵³ Bennett, *Africans in colonial Mexico...*, pp. 15-16.

A pesar de ser un género pictórico que pronto cayó en desuso por su asociación con la idolatría, los modos de representación indígena subsistieron durante el siglo XVI, aunque sufrieron modificaciones sensibles, como la incorporación de la vestimenta europea, la distribución espacial de los elementos representados y la introducción de la perspectiva. Las imágenes de negros en este tipo de documentos no son recurrentes, pero podemos extraer algunas que nos permiten acceder a la visión de los indígenas sobre aquellos que llegaron con Hernán Cortés a conquistar Tenochtitlán. Desde la Conquista, los religiosos reconocieron las habilidades de los indios para los trabajos artesanales como la pintura, la escultura, y el tejido, entre otros. Tomando en cuenta que la pintura era un género muy socorrido por los indígenas desde mucho tiempo antes de que los españoles llegaran a tierras americanas, es posible observar en los códices producidos durante el siglo XVI, la inserción del negro como un componente “vistoso” o “curioso” cuya apariencia, vestido y ademanes están claramente diferenciados tanto de los españoles como de los indígenas.

Los códices *Azcatitlán* y *Durán* (realizados a finales del siglo XVI) muestran la llegada de Cortés a Tenochtitlán, acompañado de sus soldados y de un negro, que capta de inmediato la atención por estar colocado junto a aquél y ser el único, además del conquistador, que posee ciertos rasgos y vestidos minuciosamente coloreados y detallados (figuras 1a, 2a y 3a). La presencia del negro en la pintura no es sólo accesoria o decorativa: con la mano derecha está sosteniendo las riendas del caballo de Cortés y con la izquierda sujeta una lanza, acción que le confiere un estatuto diferenciado del resto de los soldados, pues además de lo anterior, no lleva armadura sino una librea de criado.

En el código *Durán* encontramos sendas representaciones acerca de dos encuentros distintos de Cortés con los indios (figuras 2a y 3a). La primera alude al recibimiento que le dieron los tlaxcaltecas; en ella no aparecen los soldados españoles, sólo Cortés montado a caballo; a pie y siguiéndolo de cerca, vemos a un negro que porta una lanza y parece decir algo ya que tiene la boca entreabierta; su estatura es semejante o quizá un poco mayor que la de los indios que los reciben, está calzado y porta una casaca, medias y calzón, cual español. La otra lámina corresponde al recibimiento con “gran solemnidad y contento

[de] Moctezuma y los mexicas” a Cortés y su séquito. En ésta, el conquistador se descubre la cabeza para recibir el obsequio de los indios, mientras su ejército y el negro observan la escena, inmóviles. Éste está representado con una estatura sensiblemente menor a la de los españoles y los mexicas. En las dos pinturas, el cabello ensortijado y el tono grisáceo de la piel son los elementos que identifican al negro en contraste con el resto de los personajes, siendo los indios de tez rojiza y los españoles, blancos.

A su vez, el códice *Telleriano-Remensis* plasma la imagen de un negro ahorcado que sostiene una cruz en las manos (figura 4a). La explicación que la acompaña señala que en 1537 “humeava la estrella y ubo un temblor de tierra”, y que los negros intentaron sublevarse y fueron condenados a muerte. La principal característica de este negro es, al igual que en los códices anteriores, el pelo crespo y el tono gris oscuro de la piel, y a pesar de su situación de infortunio, aún conserva el atuendo de criado que también lo distingue de aquel que llevan los indios en la pintura. La representación de los negros en este tipo de documentos nos permite conocer la visión temprana que los indios tuvieron de ellos a lo largo del siglo XVI (recordemos que las fechas aproximadas de la realización de los códices son de finales de dicho siglo). Queda claro que los distinguen rotundamente tanto de ellos mismos como de los españoles no sólo por sus rasgos físicos sino por sus actitudes, la vestimenta y el rango que les confieren. En efecto, los primeros negros que llegaron con Cortés eran criados y no soldados,⁵⁴ de ahí que su vestido parezca más un atuendo cortesano y no una armadura. No están descalzos, cabizbajos o al margen de la pintura, sino en el centro de ésta y con ropa similar a la de Cortés y no a aquella que visten los soldados.

Las principales características físicas que resaltan son su piel y su pelo, y aparecen también en las representaciones tanto literarias como iconográficas de los negros novohispanos. Estas imágenes relativas a la aparición del negro en suelo novohispano revelan que para los indios, los negros estaban más cerca (al menos cultural y socialmente) de los españoles que de ellos mismos. Además, los dibujantes parecen

⁵⁴ Aguirre Beltrán, *La población negra...*, p. 51.

entender que la compañía de un criado negro realzaba el rango de su poseedor o que al menos era símbolo de un estatus superior, pues el negro siempre se ubica cerca de Cortés, lo observa, y parece no reparar en el ejército español sino sólo en su amo.

También podemos vislumbrar que los indios interiorizaron la idea de que un criado o los esclavos negros eran símbolos de poder y privilegios para quienes los poseían. Asimismo, la vestimenta y las actitudes de los criados en las ilustraciones contribuían a transmitir ese mensaje a quienes los observaban.

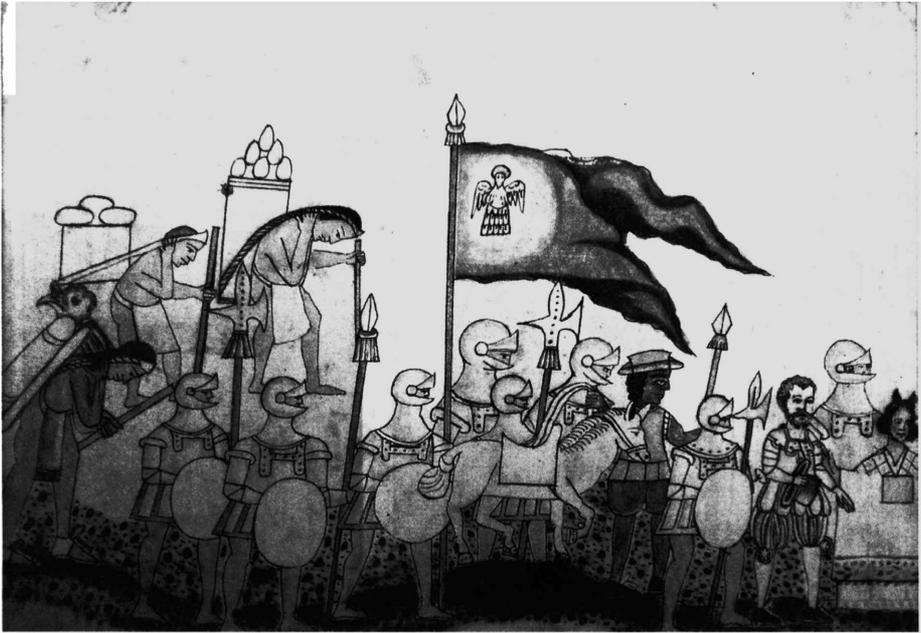


Fig. 1a. Códice *Azcatitlán*.

En la Biblioteca del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM



Fig. 2a. Códice *Durán*.

En la Biblioteca del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM



Fig. 3a. Códice *Durán*.

En la Biblioteca del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM

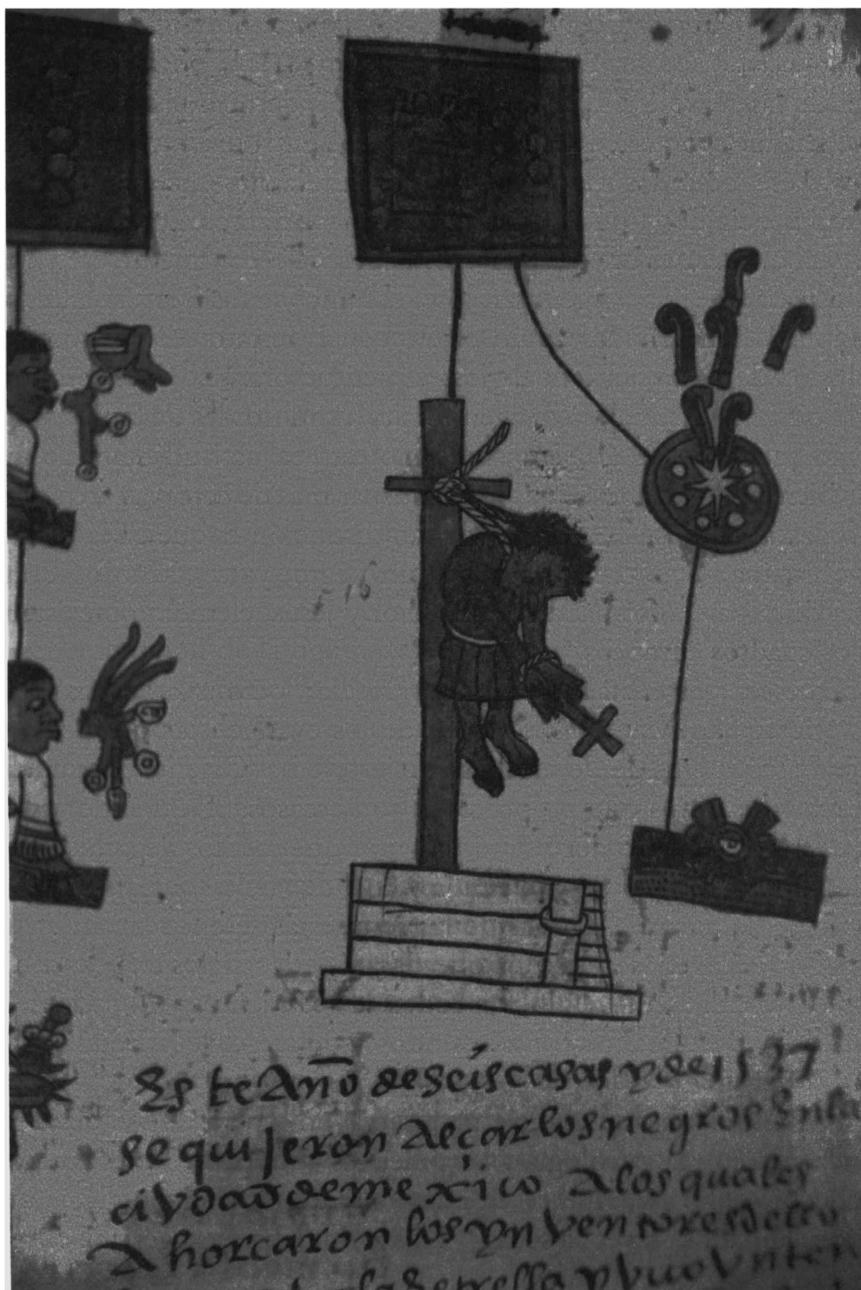


Fig. 4a. Códice Telleriano-Remensis.

En la Biblioteca del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM

La adoración de los reyes: un tema privilegiado

Una de las representaciones más frecuentes de negros en el periodo virreinal fue, por razones obvias, la visita de los reyes magos al niño Jesús. Pese a que los modelos pictóricos utilizados en Nueva España eran herencia de la tradición europea, encontramos algunas diferencias. La primera es que las *adoraciones* del viejo continente enmarcan exclusivamente a la Virgen, san José, el Niño y a los tres visitantes, en ocasiones acompañados de un paje o con el retrato del donante o la inclusión de algún santo o religiosa en actitud orante. Por el contrario, en la pintura virreinal, la imagen retrata a multitudes de curiosos que se agolpan para ver al Niño; ninguno está en actitud de rezar sino más bien ávido de abrirse paso para atisbar más de cerca la escena protagonizada por Jesús. La segunda gran distinción es que en la pintura novohispana encontramos siempre un negro, ya sea niño o adulto, cerca de la pareja formada por Melchor y Jesús, elemento inexistente en los cuadros europeos.

La escena es entrañable, dulce, familiar, pero a la vez exótica y misteriosa. San Mateo es el único de los evangelistas que relata el viaje de los magos desde un lugar incierto en el Oriente para adorar a Jesús y los datos que proporciona son escasos. ¿De dónde venían en realidad?, ¿cuánto duró su viaje?, ¿por qué medios llegaron?, ¿que itinerario habían seguido en su ida y cuál de vuelta?, ¿cuántos eran?, ¿cómo se llamaban? Algunas de las respuestas se encuentran en los llamados evangelios apócrifos que datan de los siglos IV y VI d. C., pero en realidad la leyenda con todos sus elementos y la imagen de los tres reyes magos fue construyéndose a lo largo de la Edad Media y la Moderna.⁵⁵

La palabra *magos* suscitó ciertas reservas en el periodo medieval por su relación con la astrología y las prácticas adivinatorias, encarnadas por hechiceros y charlatanes, de manera que en la tradición hispánica fueron llamados “reyes” a secas.⁵⁶ Existe un debate exegético sobre la

⁵⁵ Cardini, *Els reis mags d'Orient...*, p. 15.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 16.

simbología representada por los tres reyes. Se alude a las tres “razas” descendientes de Noé (Sem, Cam y Jafet); a los tres continentes conocidos en la vieja ecúmene (Europa, Asia y África); a los tres momentos de la vida (juventud, madurez y vejez), y a los tres aspectos del tiempo (presente, pasado y futuro).⁵⁷

Ya en el siglo VI, Beda *El Venerable* mencionaba que uno de los reyes o magos era de piel oscura, pero las imágenes tardaron en reflejar esa idea pues en la Edad Media, como vimos anteriormente, el color negro se percibía como la oposición o negación del blanco, y por ende, se asociaba con las tinieblas. A partir del siglo XIV, después de aumentar el contacto con Asia, los reyes fueron adquiriendo rasgos más orientales, como los turbantes, y en el siglo XV irían acompañados de mayor lujo y exotismo, atendiendo al gusto europeo de la época. Fue también a partir de ese siglo cuando se incluyó la figura del rey negro que representa un nuevo mundo que se expande. El gusto por el exotismo y la extensión y el auge de la esclavitud fue lo que llevó a la generalización de la figura del rey negro.⁵⁸

En Nueva España, la iconografía sobre la adoración de los reyes fue muy extendida. Entre quienes representaron ese famoso pasaje bíblico se incluyen artistas como Cristóbal de Villalpando, Miguel Cabrera, Juan Correa, Andrés de la Concha, José Juárez, Nicolás Rodríguez Juárez y Baltasar Echave Orío, entre otros, o sea los pintores más reconocidos de la época. Aunque durante el periodo virreinal no existió consenso alguno sobre los nombres atribuidos a los reyes, en la actualidad parece aceptarse que el negro era Baltasar, mientras que Melchor y Gaspar eran el anciano de pelo blanco y el adulto castaño o pelirrojo, respectivamente. Es notorio que en las representaciones del negro en la pintura novohispana, y no sólo en la que se ocupa de los reyes magos, Baltasar siempre fue retratado como un hombre joven. Hasta ahora no hemos encontrado una representación de un negro anciano, mientras que las figuras de niños negros son muy frecuentes.

⁵⁷ Moreno, *La antigua hermandad de los negros...*, p. 51.

⁵⁸ Cardini, *op. cit.*, p. 23.

En las *adoraciones* que hemos revisado, José aparece en todos los casos como espectador y no participa activamente en la escena. Colocado a espaldas de María, mira por encima de su hombro el encuentro de los reyes con Jesús. A su vez, ella inclina el rostro mirando el encuentro entre Jesús y el rey anciano; ostenta siempre un manto azul (desde la Edad Media ese color fue reservado sólo para los altos personajes celestiales, y en particular, para la Virgen).⁵⁹ Por otro lado, Jesús sólo mira y toca a Melchor, que siempre lleva la cabeza descubierta, y en señal de humildad deposita su corona a los pies del recién nacido, mientras los otros reyes esperan su turno. Melchor parece estar asociado a la representación de Europa (por su edad, facciones, color de piel y pelo), y sus ropajes no llegan a ser tan elaborados como los de Gaspar y Baltasar que vienen de tierras lejanas. Baltasar, a pesar de estar situado en un segundo plano, siempre atrás de Melchor y Gaspar, nunca pasa inadvertido, pues su ropa o su actitud delatan su importancia. Es representado con la cabeza cubierta, ya sea por un turbante, un tocado o una corona pequeña y, en ciertos casos, con todos esos elementos, uno encima de otro. En ocasiones los rasgos de su rostro son difusos debido a su intenso color oscuro, su cara es casi un manchón, no así los atributos que le son otorgados: el turbante, la corona, la túnica y las ofrendas de colores brillantes y bien definidos (figuras 4b, 5b, 6b y 7b).

La *Adoración* de Francisco de León presenta a Melchor y Gaspar con ropajes que remiten a la moda europea (a excepción del gorro frigio que porta Gaspar), mientras Baltasar aparece vestido con un exótico turbante rematado con una gema y una pluma, que recuerda a los de los marajás.⁶⁰ Atrás de Baltasar se asoma un “negrito” curioso, también vestido de azul con encaje dorado, que se abre paso entre la multitud para ver al Niño y parece empujar a Baltasar hacia delante con el fin de abrirse espacio (figura 1b). En el caso del Baltasar de la

⁵⁹ Delumeau, *Historia del paraiso*, p. 230.

⁶⁰ A partir de mediados del siglo XVII el carácter exótico que América había arrebatado al continente africano a partir de su descubrimiento será trasladado a su vez a Oriente, lugar que comienza a suscitar la fascinación de los europeos, debido al carácter fantástico y extravagante que se le confiere. *Saber Ver...*, pp. 6-8.

Adoración de Miguel Cabrera, la blancura de su turbante resalta la oscuridad de su tez. El rey abre su cofre para llamar la atención de Jesús que sólo tiene ojos para Melchor. A su lado, también se asoma un negro que esboza una media sonrisa para ver no sólo al Niño sino el contenido del cofre que Baltasar ha abierto (figura 2b). Por otra parte, en la *Adoración* de Juan Rodríguez Juárez, Baltasar viene en el último lugar de la comitiva. Su estatura es ostensiblemente mayor que la de los demás, su fisonomía parece morisca, usa barba y bigote (características que no encontramos en otras representaciones) y su aspecto proyecta mayor exotismo en comparación con el de Melchor y Gaspar (figura 3b). Al fondo, del lado derecho, se ve la cabeza de un negro que asoma por detrás de Baltasar y mira a un personaje que parece estar vestido como rey azteca. Ninguno de los reyes carga sus propias ofrendas sino que varios criados las portan en grandes bandejas, mientras ellos extienden sus brazos para mostrar sus respectivos obsequios. El criado que sostiene la ofrenda de Baltasar es negro y de la misma estatura que su amo, y mira como esperando una señal u orden, ajeno a la escena que se lleva a cabo entre el Niño y el rey anciano (figura 3b). En el plano simbólico, eso indica que, si Melchor y Gaspar tenían criados blancos, ese privilegio estaba vedado a un negro, aunque fuera rey, pues tenía que hacerse acompañar y servir por un igual (si no en rango, al menos en color).

En la *Adoración* de Juan Correa, Baltasar es también un negro alto e imponente. Aquí el rey negro está parado entre Melchor y Gaspar y mira de frente al espectador, dejando apenas espacio para quienes están a sus espaldas. Parece querer evitar, con el codo, que los curiosos se acerquen, incluyendo a un negro que alcanza a asomar la cabeza para ver a Jesús (figura 4b). En otra de las pinturas, el rostro de Baltasar es negro a tal punto que se confunde con el fondo del cuadro, de no ser por la pluma roja que sobresale de su turbante, mientras los rasgos de los otros dos reyes están bien definidos y sus ofrendas brillan (figura 5b). En cambio, Andrés de la Concha, en las tres obras sobre la llegada de los reyes que incluimos, retrata con sobriedad el encuentro de éstos con Jesús, sin las comitivas y lujos que ostentan las anteriores. Sólo aparecen José, la Virgen, Jesús y los tres reyes. No vemos criados, multitudes de curiosos ni ejércitos, y las ropas y tocados de los reyes son sencillos:

apenas un turbante, sin plumas ni gemas. Melchor, como siempre, deposita una pequeña corona a los pies del Niño, y las ofrendas son discretas y semejantes en las tres pinturas: unas pequeñas urnas que caben en la palma de la mano y que además están envueltas en paños, evitando así el boato (figuras 7b, 8b y 9b).

También la *Adoración* de José Juárez sólo retrata a los reyes con la Virgen, el Niño, José y un hombre entre José y Gaspar, que podría ser el donador de la pintura. A pesar de los escasos personajes, es notorio el lujo en las ropas de los reyes. Baltasar está mirando de perfil, posición que resalta su nariz y su boca anchas y acentúa el exotismo de su tocado, una mezcla de turbante y corona con una pluma y perlas que rematan en la frente. Es la única pintura en la que el Niño toca con las manos la ofrenda de oro que Melchor le brinda y juega con su contenido. El oro representaba la materia noble por excelencia, se asociaba con la dignidad real y su función era de ostentación, mientras el incienso se relacionaba con la divinidad, y la mirra con el sacrificio.⁶¹ Aunque la única ofrenda que contiene oro es la de Melchor (quizás se le concede tal atributo por ser el representante del viejo continente), las tres ofrendas de los reyes captan la atención por su color dorado y las distintas formas de cada una. Los reyes las sostienen en alto, separadas de sus cuerpos, sin ningún envoltorio; Gaspar hasta parece mostrarla al espectador que mira el cuadro (figura 10b).

La presencia de negros en los cuadros, aparte de Baltasar, refuerza la idea común de que son fieles y devotos, además de querer estar siempre en el centro de los acontecimientos. Su ubicación en los cuadros nunca está alejada del foco de atención constituido por la pareja de Jesús y Melchor. Los niños negros también formaron parte de esa escena, pieza complementaria para que quizás el espectador negro pudiera identificarse con algún personaje del cuadro, sin tener que recurrir a la imagen del rey negro. En efecto, la identificación con Baltasar podría suscitar ciertas interrogantes entre los esclavos: ¿por qué un hombre que en apariencia era igual a uno mismo, ostentaría una investidura tan alejada de su condición particular?, ¿de quiénes dependía que el espectador naciera esclavo y el personaje en la pintura naciera rey?

⁶¹ Delumeau, *op. cit.*, p. 223. Covarrubias, *Tesoro...*, p. 790.



Fig. 1b. Francisco de León, *Adoración*.
Guadalajara, Jalisco. Fototeca Manuel Toussaint, IIE



Fig. 2b. Manuel Cabrera. *Adoración*,
Santa Prisca. Taxco, Guerrero. Fototeca Manuel Toussaint, IIE



Fig. 3b. Juan Rodríguez Juárez. *Adoración*, La Concepción. San Miguel
de Allende, Guanajuato. Fototeca Manuel Toussaint, IIE

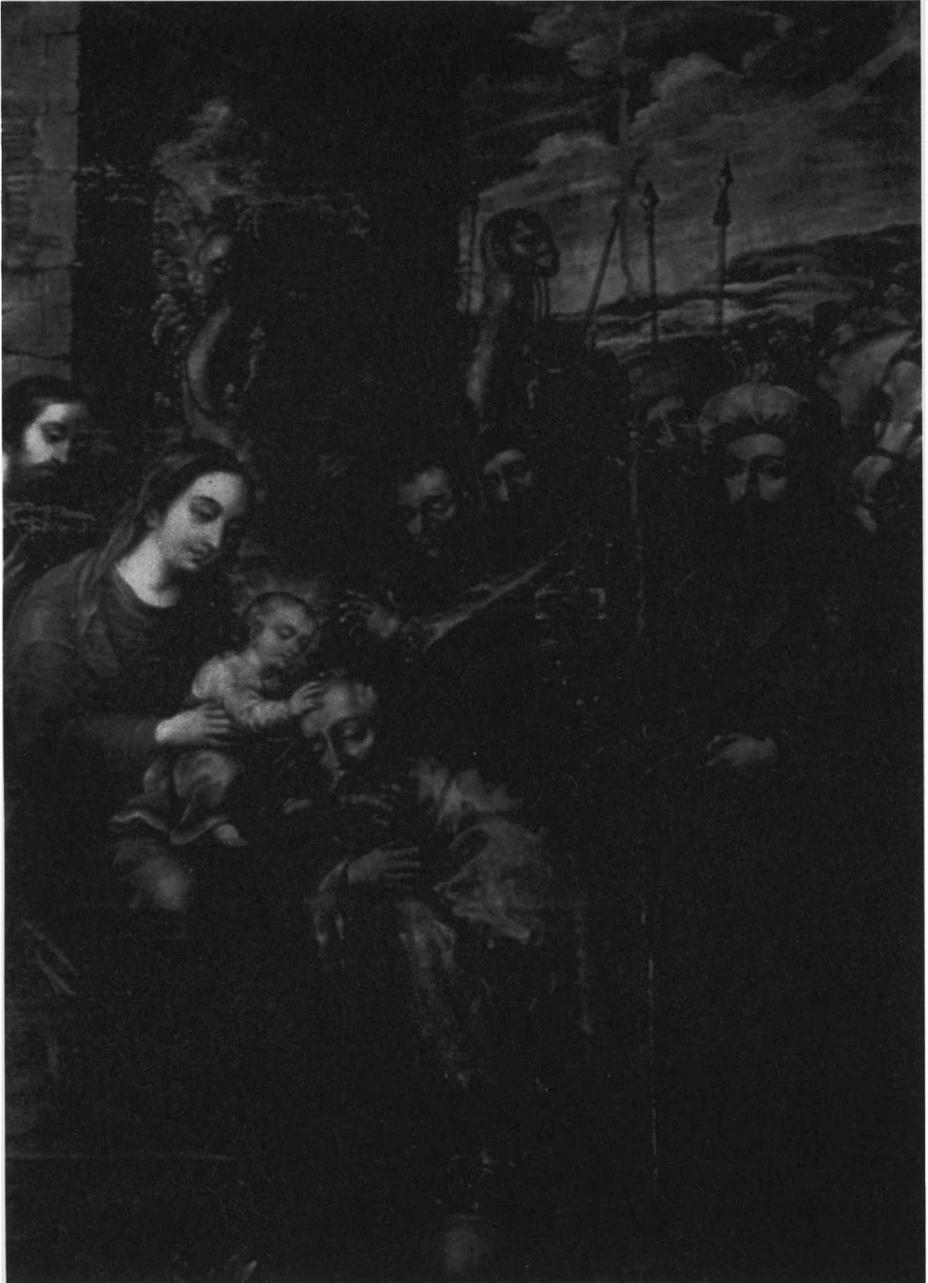


Fig. 4b. Juan Correa. *Adoración*, Catedral de Durango.
Fototeca Manuel Toussaint, IIE



Fig. 5b. José Juárez. *Adoración*,
Capilla de los Reyes. Catedral Metropolitana. Fototeca Manuel Toussaint, III E



Fig. 6b. Baltasar Echave Orío. *Epifanía, La Profesa*. México, D. F.



Fig. 7b. Andrés de la Concha. *Adoración*.
Tamazulapan, Oaxaca. Fototeca Manuel Toussaint, IIE



Fig. 8b. Andrés de la Concha. *Adoración*.
Tamazulapan, Oaxaca. Fototeca Manuel Toussaint, IIE



Fig. 9b. Andrés de la Concha. *Adoración*,
Yanhuitlán, Oaxaca. Fototeca Manuel Toussaint, IIE



Fig. 10b. José Juárez. *Adoración*,
Museo Nacional de Arte, México, D.F. Fototeca Manuel Toussaint, IIE

De esta manera, el resto de los personajes negros en el cuadro, niños, criados y curiosos, tal vez propiciaba mayor aceptación por parte de negros (tanto libres como esclavos), del hecho representado: un negro vestido como rey que, al menos físicamente, estaba tan cerca del hijo de Dios, que hasta podía rozarlo con sus dedos. Por otro lado, aunque en el ámbito cotidiano y social novohispano, el negro ya no poseyera el carácter exótico y misterioso que tuvo desde la Antigüedad, en la iconografía sí se mantuvo como un personaje extravagante y curioso en comparación con los demás representados en el cuadro.

Negros y mulatos en la vida cotidiana

Como vimos, negros y mulatos no aparecían (o sólo excepcionalmente) como la figura principal de una pintura sino que eran parte de una escena o un paisaje; tanto, que fue preciso realizar una búsqueda exhaustiva para encontrarlos. Sin embargo, hallamos a una negra lavandera y a un criado llevando dos jarrones de agua, en los azulejos poblanos que cubren las paredes de una casa de la ciudad de México. Ambos llevan vestidos de colores vivos y contrastantes y desempeñan funciones domésticas bien definidas, como el aseo de la ropa y el acarreo de agua (figuras 1c y 2c). En el caso de las mujeres negras y mulatas, el vestido es a menudo muy pulcro y comprende alguna prenda blanca y el adorno con encajes, que resaltan y contrastan con el tono oscuro de su piel (figura 2c). Las mujeres son retratadas con ciertos atributos que se repiten, como las joyas: pequeños pendientes, diademas, gargantillas o collares de colores vivos o de perlas engastadas en oro, adornos que estaban prohibidos en un principio para las mujeres de su calidad y su condición, pero que eran ampliamente utilizados.

Por su parte, los hombres negros, que en su mayoría son representados como criados, también llevan un atuendo llamativo y pulcro. La casaca puede ser azul o roja, de paño de lana o terciopelo, y no van descalzos como los indios, sino que, calzan medias y zapatos con hebilla, como los españoles. El color blanco cumple la misma función que en el caso de las negras y las mulatas: logra atraer la atención, pues resalta la piel oscura (figuras 1c, 2c y 4c). En el caso

de los azulejos, el tono de la piel es tan negro que lo único que se percibe claramente en el rostro de los dos personajes son los ojos, como sucede en la pintura de los reyes magos. En otros, la nariz y la boca son también un rasgo africano distintivo pues son anchas y grandes. Este tipo de representaciones va estrechamente ligado con el rol principal que desempeñaron los esclavos novohispanos, como lo señaló Aguirre Beltrán: “Entre los símbolos de status de los nobles españoles la posesión de negros esclavos es importante porque hace manifiestamente ostensible, por el número y la riqueza de las libreas que visten, la calidad y el rango del señor”. Al igual que las negras quienes “conviven con el señor, comen la comida del señor, visten la indumentaria que hace notoria la alcurnia del señor”.⁶² Asimismo, hemos visto las constantes quejas de virreyes al Consejo de Indias por el abuso en el acompañamiento de criados negros y mulatos, pues esto provocaba que gente de poca honra y dudoso linaje engañase a más de uno, además de las consabidas riñas callejeras que ocasionaba el exceso de criados que se paseaban “ociosos” por las calles. Dichas imágenes proyectan la idea de que negros y negras cumplen la clara función de engrandecer el abolengo de sus amos, cuyo valor económico los convierte en “objetos” de lujo y ostentación. Al igual que en los códices, estas imágenes de negros muestran su cercanía cultural y hasta social con el sector español, marcando una gran distancia con los indios, con quienes no hay identificación de ningún tipo, ni en la vestimenta ni en la función social ni en el rango que ostentan. En las imágenes que incluimos en este trabajo, los indios son retratados realizando faenas como cargar el agua sobre la cabeza, descalzos y con ropa escasa y deslucida, mientras que los negros nunca serán personajes desharrapados o sucios, sino altivos y hasta cierto punto gallardos. Es así que la necesidad de esclavos y criados negros para transmitir al resto de la sociedad un desahogo económico o una posición preponderante, hizo que encarnaran el rango social de sus patronos, mediante la librea o el vestido que se les impuso.

⁶² Aguirre Beltrán, *La población negra*, pp. 51 y 57.



Fig. 1c. Tablero de azulejos siglo XVIII,
Casa de doña Gerónima de Sandoval, Jorge Vértiz / *Artes de México*

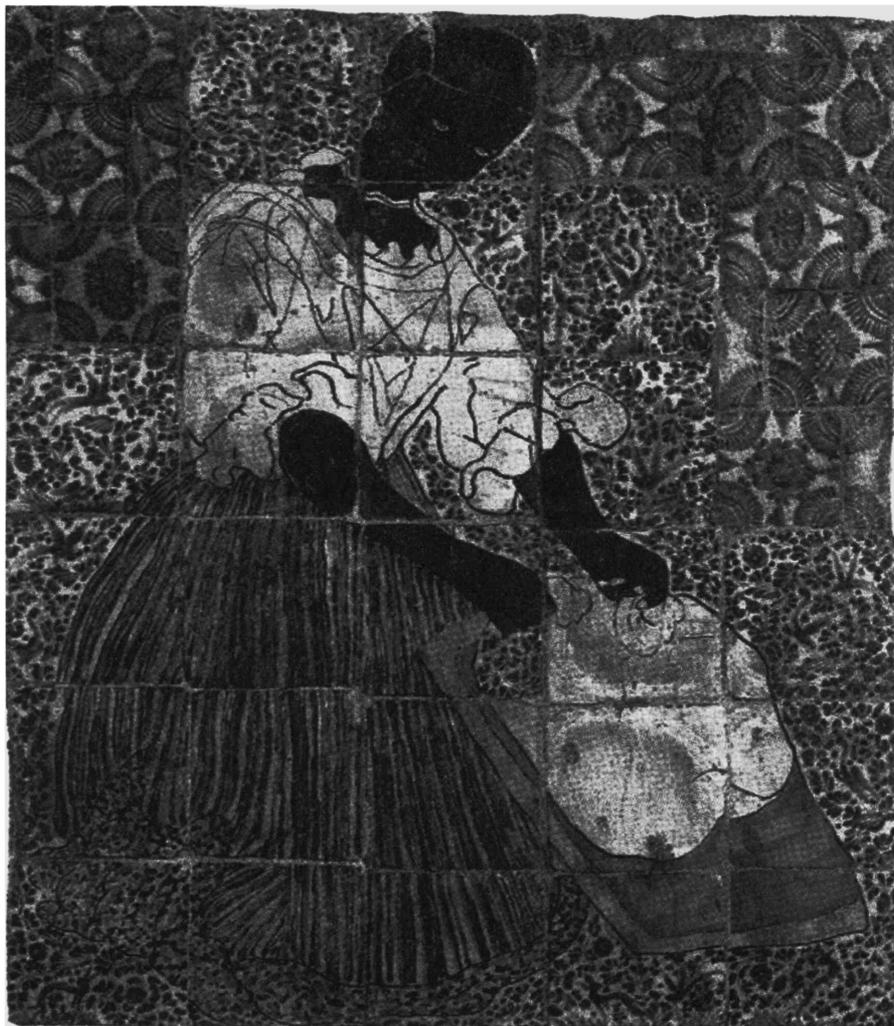


Fig. 2c. Tablero de azulejos siglo XVIII,
Casa de doña Gerónima de Sandoval, Jorge Vértiz / *Artes de México*

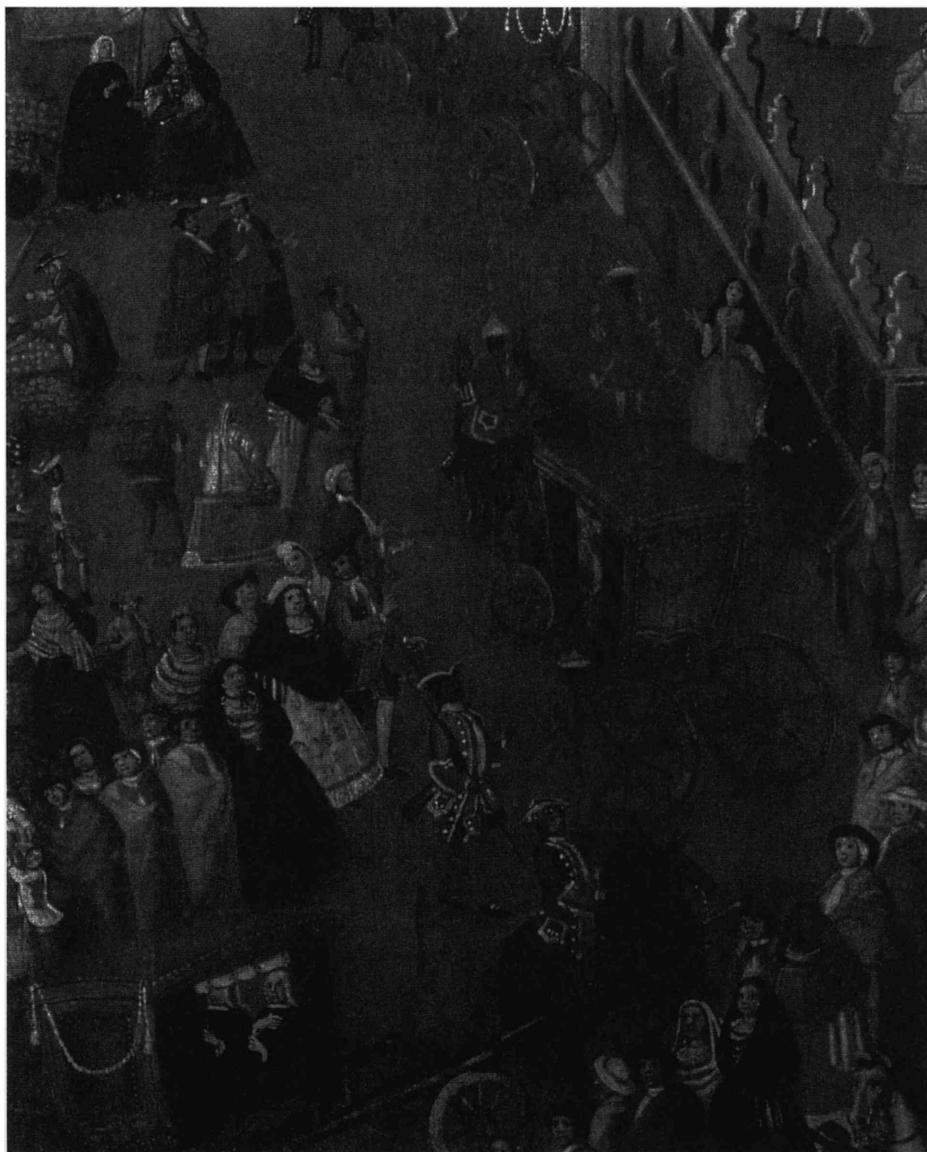


Fig. 4c. *Anónimo*. Plaza Mayor de la Ciudad de México (fragmento), siglo XVIII, Jorge Vértiz / *Artes de México*, 1.

Los cuadros de castas

Los cuadros de castas han sido ampliamente estudiados como un rastro histórico que permite conocer las relaciones y las categorizaciones raciales que tomaron fuerza a lo largo del siglo XVIII.⁶³ Aquí sólo analizaré tres cuadros de este género pictórico que pertenecen a la primera mitad de ese siglo. La intención es extraer la representación de negros y de los grupos que tenían algún antepasado negro, pues a pesar de que los eufemismos como “saltapatrás”, “tente en el aire” o “no te entiendo” fueran inexistentes en el vocabulario cotidiano, materializan la oposición blanco/negro, mediante la cual este último color era una especie de evidencia incontrovertible en tanto mancha.

Una de las principales características de los cuadros de castas es que en caso de mezcla de cualquier individuo con otro de raza negra, el resultado final siempre será negro. En este sentido, las imágenes de “mestizo con española, castizo” y “castizo con española, español” contrastan con “español con mora, mulato” es muy sugerente (figuras 1d y 2d). Al parecer la mezcla con indio desaparecía de inmediato pues a pesar de tener una abuela indígena y un padre mestizo, el color en la piel de la niña no lo denotaba en absoluto. En efecto, la sangre indígena desaparece de la mezcla, porque no constituye una imperfección o una mácula que perdura, cosa que sucede con la sangre negra. No es el caso del *mulato* en el que la piel del niño en cuestión es tanto o más oscura que la de su madre.

Asimismo en los casos de *morisco* y *chino*, pese a la blancura atribuida a las españolas en el cuadro, la prevalencia de la piel más oscura en los niños es también notoria (figura 1d). Por otra parte, tanto las denominaciones de *salta atrás* como *torna atrás* (figuras 2d y 4d) muestran la complicada mezcla que los originaba y su inevitable resultado. Es decir que a pesar de haberse mezclado con diferentes

⁶³ Aunque existen numerosos estudios en torno al tema de los cuadros de castas, los más sobresalientes son García Sáiz, *Las castas mexicanas. Un género...*, León, “Las castas del México colonial...”, Toussaint, *Arte colonial en México...*, Katzew, “La pintura de castas. identidad y estratificación...” y Castello, “Los cuadros del mestizaje y sus pintores” y “La indumentaria de las castas...”

grupos, después de cuatro generaciones el *salta atrás* “recuperaba” su color o mejor dicho no escapaba a él. El caso del *torna atrás* es aún más llamativo pues después de doce generaciones de mezclarse tanto con sangre indígena como española y negra por supuesto, la denominación muestra que no hay escapatoria, el negro prevalecerá. La enumeración de estas clasificaciones puede resultar confusa pero no es ociosa, lo importante es resaltar la idea que se transmitía mediante esas imágenes y categorías: no obstante que a través de generaciones la sangre negra se mezclara con la de distintos grupos raciales, esto no impedía que finalmente *volviera* a su color “original” como lo muestran las imágenes, y que el tono de piel de los niños en la pintura fuera aún más oscuro que el de sus padres. Así y como lo revelan los términos *tornatrás* y *saltapatrás*: no importa cuántas veces se mezcle la sangre negra con la india o la española, el final es ineludible, pues sobresaldrá la sangre negra. De modo que aun cuando en la realidad los rasgos africanos desaparecían a la cuarta o quinta generación, la creencia mostraba todo lo contrario: sí algún antepasado había sido negro, por mucho que hubiera mezclas reiteradas con otros grupos, ese ancestro volvería a imponerse tarde o temprano.

Lo mismo sucede con las las imágenes “*albarazado con negra, cambujo*” y “*zambaigo con loba, calpamulato*”, también muestran que el color de piel vuelve finalmente a ser negro (figuras 3d y 4d).

Así, el color de la piel fue considerado como una especie de mácula indeleble que se relacionó no con cuestiones raciales o racistas sino con orígenes primigenios como la esclavitud y la dicotomía negro/blanco, heredada de la Edad Media pero que se mantuvo en Nueva España y en todo el continente americano durante siglos.

Llama desde luego la atención, esa idea ampliamente extendida de que lo negro se impone a final de cuentas puesto que contradice la experiencia rotundamente. Recordemos que en la sociedad virreinal era indispensable que los españoles probasen su limpieza de sangre hasta la quinta generación ascendente para evitar sospechas sobre un posible antepasado moro o judío. Éstos también simbolizaban una “mancha” aunque exteriormente no era visible, al menos no en los rasgos físicos y por lo tanto podía ser escondida mediante argucias o certificados de limpieza cuya legalidad podría ser un tanto dudosa.

En cambio, se creía a pies juntillas que un antepasado negro, en tanto *mancha*, brotaría ensuciando el linaje y nombre de la familia que hubiera tenido la deshonra de descender de algún esclavo, por remoto que fuera el ignominioso parentesco.



Fig. 1d. Las Castas *Anónimo*, siglo XVIII. CONACULTA-INAH-MEX
 Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia



Fig. 2d. Las Castas *Anónimo siglo XVIII*. CONACULTA-INAH-MEX
Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia



Fig. 3d. Las castas *Anónimo siglo XVIII*. CONACULTA-INAH-MEX
 Reproducción Autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia



Fig. 4d. Las castas *Anónimo siglo XVIII*. CONACULTA-INAH-MEX
 Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia

CONSIDERACIONES FINALES

El trabajo aquí planteado muestra los desfases y las discordancias entre normas y prácticas vigentes en la sociedad virreinal. En medio de esos dos extremos, normas y prácticas, se creó una amplia gama de percepciones, representaciones y vivencias, nutridas, como lo señalamos, por la tradición medieval y la experiencia de la presencia africana en Europa, pero también por las situaciones que se gestaron en Nueva España. Efectivamente, las representaciones y la realidad van estrechamente ligadas y se nutren mutuamente. Aunque las relaciones que se establecen entre unas y otra sean muy complejas.

La divergencia en las posturas adoptadas por los involucrados en pleitos, denuncias y peticiones presentados en este trabajo nos permite debatir en torno a ciertos prejuicios asentados en la historiografía dedicada al estudio de negros y mulatos en América, y particularmente en México. Especialmente aquellos que se han empeñado en describir a negros y mulatos como un grupo despreciado, maltratado e incapaz de integrarse al resto de la sociedad virreinal. Asimismo, se ha soslayado y hasta ignorado el análisis de los lazos de cariño tejidos entre amos y esclavos, y cuando han sido estudiados, el interés estuvo en la imposición de relaciones entre amo y esclavo, negando la posibilidad de otras formas de vinculación que no necesariamente suponían un preámbulo violento y abusivo sino un intercambio afectivo que no siempre implicara una relación de poder y sojuzgamiento. Por otra parte, también se ha insistido excesivamente en el profundo temor que producía en los novohispanos una probable rebelión de negros y mulatos. Aunque hemos visto que, efectivamente, el recelo y la desconfianza existieron, es un hecho que no prevaleció una alarma generalizada ni constante por dicha circunstancia.

La imagen de los negros como un grupo que inquietaba a las autoridades apareció en los años inmediatos a la Conquista, pues

existía entonces la posibilidad “real” de que unieran fuerzas con los indios para rebelarse contra el orden novohispano. Esta inquietud pronto fue descartada debido a la “docilidad” y la obediencia de los indios. Posteriormente, conforme avanzó el siglo XVI, la llegada de numerosos barcos de esclavos a Nueva España provocó que los africanos excedieran en número a la población española, situación que se mantuvo durante los siglos estudiados. Esa particularidad se gestó en América y no tenía antecedentes en la península ibérica, ya que los negros nunca superaron a la población local y, por tanto, no suponían una preocupación para la Corona. Esta llegada contribuyó a despertar de nuevo los temores que se habían prácticamente desvanecido pero que, de todos modos, nunca llegaron a ser tan fuertes como se ha pretendido.

Por otra parte, los mulatos, grupo que apareció a mediados del siglo XVI en América, y que siempre fue asociado con los negros y no con los españoles, aportó nuevos elementos que reforzaron la imagen de una población reacia al orden y la obediencia. Los mulatos encarnaron la soberbia y la audacia, que no eran atribuidas a los españoles ni a los indios. Estas representaciones surgieron conforme avanzó el siglo XVI, y en el siglo XVII se mantuvieron sin mayores modificaciones. Pese a que el término mulato supone la mezcla de negra y español, también fue utilizado para designar a la mezcla de india y negro, ya que el término “zambaigo” no aparece en los documentos del periodo.¹ Así, es posible adivinar que la sangre negra fue factor suficiente para atribuir a los individuos ciertos “defectos” que ya señalamos. Por otra parte, como es sabido, la imagen que se tenía de los bozales fue distinta a aquella de los negros criollos y mulatos. Efectivamente, los esclavos

¹ Sólo encontramos una referencia al término zambaigo en el Archivo Judicial de Puebla, pero en ese caso se utilizó indistintamente junto con el de mulato, como ya lo vimos. El término quizás se utilizará con mayor frecuencia en el siglo XVIII. Berta Ares señala que en el caso peruano, el término zambaigo apareció hacia 1560 pero que su uso fue muy esporádico y que se recurrió más a menudo al de mulato. Ares, *Negros, mulatos y zambaigos...*, p. 83. Asimismo, Gonzalo Aguirre Beltrán asegura que la frecuencia de la mezcla entre indios y negros provocó que el “exótico” vocablo de “zambaigo” fuera desapareciendo del léxico popular, sustituido por el de mulato. Aguirre Beltrán, *La población negra*, p. 162.

recién llegados a tierras americanas, que no hablaban el castellano, no suponían peligro alguno (al menos a los ojos de los españoles) sino que, por el contrario, eran considerados dóciles y obedientes, opuestos a negros y mulatos criollos. Aun pese a su condición de “mansedumbre temporal”, no se les atribuyó el carácter de los indios y, por tanto, no fueron vistos como “flacos” o “miserables”. En otras palabras, se suponía que esta sumisión original se perdía en cuanto los bozales se mezclaban con negros y mulatos criollos. En efecto, se consideraba que al juntarse, los vicios y mañas de éstos pervertían a los negros recién traídos de África.

Un estereotipo es, obviamente, una representación pero no toda representación es un estereotipo. Lo que los distingue es una diferencia de grados o niveles. Así, una representación es flexible y susceptible de modificarse con base en la realidad objetiva, pero no con la exactitud de un reloj cuyos engranajes se corresponden en un mismo tiempo y espacio. Por otro lado, una representación, al repetirse de forma sistemática e irreflexiva, eventualmente puede llegar a convertirse en un estereotipo que adquiere un carácter rígido e inalterable no susceptible de modificarse ante la realidad objetiva.

El estereotipo del negro como sujeto agresivo y que abusa del débil (en este caso, el indio), surgido de la realidad local, y no producto de la tradición europea relativa a la imagen del africano, fue constante durante el periodo virreinal, y sus huellas pueden ser rastreadas hasta el presente. En efecto, un estudio etnográfico realizado en Pinotepa Nacional en el año 2000 muestra que esa percepción se mantiene actualmente: los mixtecos aseguran que “los negros maltrataron mucho a los indios cuando vinieron [...] los negros golpearon mucho a los indígenas, por eso no los queremos”; por su parte los negros opinan que los indios “son más humilditos que uno [...] son calladitos”.²

A su vez, cuando tanto los mestizos como los indígenas de Pinotepa se refieren a los negros, lo hacen de forma teatral y caricaturesca y “[...] el estereotipo del negro agresivo, peleonero, se relaciona con el alcohol”.³ Podemos notar la semejanza de estas representaciones

² Arcadia, *El papel de los estereotipos en las relaciones...*, pp. 153 y 160.

³ *Idem.*

con aquellas que hemos rastreado en los siglos XVI y XVII, pero que se conservan pese al cambio de época y de contexto. Por otro lado, resulta que

cuando la experiencia contradice el estereotipo, se producirá en el individuo uno de dos efectos [...] la inconsistencia será descartada como la excepción que confirma la regla [...] y acto seguido se olvidará el suceso que provocó el cuestionamiento de dicho estereotipo. O por el contrario, se producirá una reacción extrema que sacuda la conciencia, y produzca el descrédito de todo lo aprendido, pues un suceso normal ya no será lo que se suponía tendría que ser.⁴

Este efecto se produce muy raramente, y no podría ser de otra manera, pues estaríamos dudando constantemente del mundo que conocemos. Así, la idea que prevaleció en el periodo estudiado, respecto a la sangre, continuó hasta bien entrado el siglo XVIII e incluso quizás hasta nuestros días: que la sangre negra permanecía o “resurgía” a pesar de haberse mezclado con la de indígenas y españoles por más de cuatro o cinco generaciones. En la realidad sucedía exactamente lo contrario, como lo sabemos ahora por la genética: después de sucesivas mezclas, los rasgos y el color de piel negros desaparecen, pero la experiencia y la realidad objetiva fueron dominadas por este estereotipo: la sangre negra acababa siempre por imponerse a las otras. Efectivamente, no observamos primero y luego definimos, sino todo lo contrario: definimos y *después*, observamos.⁵ Robert Darnton explica que “Ordenamos el mundo de acuerdo con las categorías que damos

⁴ “If the experience contradicts the stereotype, one of two things happens. If the man is no longer plastic, or if some powerful interest makes it highly inconvenient to rearrange his stereotypes, he pooh-poohs the contradiction as an exception that proves the rule, discredits the witness, finds a flaw somewhere, and manages to forget it [...] if the incident is striking enough [...] he may be shaken to such an extent as to distrust all accepted ways of looking at life, and to expect that normally a thing will not be what is generally supposed to be.” Lippmann, *Public opinion*, p. 66. (La traducción es mía.)

⁵ Lippmann, *Public opinion*, pp. 54-55. (Las cursivas son mías.)

por supuestas, sencillamente porque están dadas. Ocupan un espacio epistemológico que es anterior al pensamiento, y por ello tienen un poder extraordinario de permanencia".⁶

Por otro lado, la contradicción está en el seno mismo del estereotipo⁷ pues a pesar de que los estereotipos sólo reflejan una realidad parcial, también conforman un abanico amplio en el cual coexisten contradicciones e inconsistencias. Tanto la amplitud como la ambigüedad permiten la flexibilidad y la funcionalidad de los estereotipos mismos que (ya lo vimos) no son susceptibles de modificarse con circunstancias espaciales, temporales ni sociales. Por ejemplo, hemos visto que dos estereotipos contradictorios convivieron en un mismo tiempo y espacio sin que ello produjera extrañeza o malestar en los novohispanos: por una parte, el negro devoto y fiel de los villancicos, y por otra, el Diablo, que tomando la figura de negro, aterrorizaba a religiosos de ambos sexos. Y pese a que en el trato cotidiano los negros no fueran percibidos como secuaces del demonio, pero tampoco como individuos especialmente humildes y devotos, hemos visto que ambas representaciones se mantuvieron sin modificaciones en el imaginario religioso.

Estas representaciones y estereotipos no reflejan la realidad de los negros y mulatos sino el imaginario de los españoles: sus miedos, sus fantasmas y hasta sus deseos. Miedos, pues los negros eran mucho más numerosos que ellos, lo hemos visto, y en tanto esclavos, habían sido escogidos en el África por su resistencia y fuerza físicas; los que lograron llegar a tierras americanas habían sobrevivido además a una terrible travesía. Fantasmas, porque como lo señalamos, el negro y el blanco eran opuestos simbólicos en el imaginario occidental que representaban, el primero las tinieblas, y el segundo la pureza y la luz divina. De igual forma, la noche era propicia para cometer delitos y fechorías ya que la oscuridad se fundía con los negros facilitándoles el escondite o la huida. Deseos, porque la indignación manifestada por los españoles ante la indecencia de los atuendos y ademanes de negras y mulatas, no

⁶ Darnton, *La gran matanza de gatos...*, p. 193.

⁷ Lippmann, *Public opinion*, p. 86. (La traducción es mía.)

lograba sofocar su fascinación irremediable. Lo mismo sucede con los relatos de monjas en los que ellas cuentan su lucha por no sucumbir a las tentaciones demoniacas a las que las someten los terribles “etíopes” que se empeñan en visitarlas en sus pesadillas y sueños.

Actualmente, el desconocimiento del pasado negro en nuestro país, o más aún, la negación del mismo, provoca que en los programas cómicos el negro sea de nueva cuenta un individuo “que habla raro” (se “come” las letras y su pronunciación es deficiente). Asimismo, su color de piel y sus facciones (sobre todo nariz y boca) provocan los más diversos chistes sobre su origen “primitivo”, “caníbal” y “salvaje”. Así, la imagen de “bufón” o de hombre cándido también pervive en la actualidad. T. W. Adorno muestra en *La personalidad autoritaria* que los estereotipos imponen una generalización sobre situaciones particulares, que no reconoce las diferencias individuales, pues utiliza los términos “todos” o “la mayoría”.⁸ En efecto, nuestro vínculo con la realidad se produce por lo regular mediante generalizaciones, prejuicios y estereotipos. Por tanto, “nos desagradan palabras como: ‘tal vez’, ‘quizás’, ‘no del todo’, ‘pero’, ‘casi’, ‘temporalmente’ o ‘parcialmente’”,⁹ pues estamos acostumbrados a categorías rígidas que organizan nuestra concepción del mundo en clasificaciones cómodamente identificables, que a menudo no ofrecen alternativas de explicación.

El presente trabajo buscó ofrecer interpretaciones y, cuando fue posible, explicaciones que no fuesen unívocas o maniqueístas, y que permitiesen comprender las realidades pasadas con sus matices, revelando actitudes a menudo ambivalentes o contradictorias, propias justamente de los seres humanos.

⁸ Adorno, *The authoritarian personality*, p. 62. (La traducción y las comillas son mías.)

⁹ Lippmann, *Public opinion*, p. 100. (La traducción es mía.)

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AGI	Archivo General de Indias
AGN	Archivo General de la Nación
AHCP	Archivo Histórico de la ciudad de Pátzcuaro
AHAM	Archivo Histórico del Arzobispado de México
AJP	Archivo Judicial de Puebla
AHDF	Archivo Histórico del Distrito Federal
ANO	Archivo de Notarías de Orizaba
ANX	Archivo de Notarías de Xalapa
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
IIE	Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM
FR-BN	Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional
CEHM	Centro de Estudios sobre Historia de México - Condumex
TSJDF	Tribunal Supremo de Justicia del Distrito Federal

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, Vladimir. *La humanidad prodigiosa. El imaginario antropológico medieval*, 2 tomos, Monte Ávila-Latinoamericana, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1996.
- . *Viajeros y maravillas*, 3 tomos, Monte Ávila-Latinoamericana, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1992.
- ADORNO, T. W. *The authoritarian personality*, Harper and Row Publishers, Nueva York, 1950.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *El negro esclavo en Nueva España. La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*, FCE, México, 1994, 211 pp.
- . *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, FCE, México, 1989, 374 pp.
- . *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, FCE, México, 1992, 389 pp.
- AJOFRÍN, Francisco de. *Diario del viaje a Nueva España*, introducción y notas de Heriberto Moreno, SEP, México, 1986.
- ALBERRO, Solange. *Apuntes para la historia de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios en la Nueva España-México, 1604-2004*, El Colegio de México-Orden Hospitalaria de San Juan de Dios, México, 2005.
- . “El amancebamiento en los siglos XVI y XVII: un medio eventual de medrar”, en *Familia y poder en Nueva España. Memoria del tercer simposio de Historia de las mentalidades*, INAH (Colección científica), México, 1991.
- . “El protagonismo de lo rutinario cotidiano”, en *Imágenes de lo cotidiano*, UAM-Azcapotzalco-División de Ciencias Sociales y Humanidades, México, 1989, pp. 17-21.

- _____. *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, FCE, México, 1993.
- _____. “Juan de Morga y Gertrudis Escobar: esclavos rebeldes (Nueva España siglo XVII)”, en David G. Sweet y Gary Nash. *Lucha por la supervivencia en la América colonial*, FCE, México, 1981.
- _____. “La Inquisición como institución normativa”, en *Introducción a la historia de las mentalidades*, cuaderno de trabajo, 24, INAH, México, 1979, pp. 231-258.
- _____. “Las representaciones y realidades familiares de los negros bozales en la predicación de Alonso de Sandoval (Cartagena de Indias, 1627) y Nicolás Duque de Estrada (La Habana, 1796)”, en Pilar Gonzalbo (comp.), *La familia en el mundo iberoamericano*, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, México, 1994, pp. 73-90.
- _____. “Templando destemplanzas: hechiceras veracruzanas ante el Santo Oficio de la Inquisición siglos XVI-XVII”, en *Del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, INAH, México, 1999, pp. 99-113.
- _____. “Zacatecas, zona frontera, según los documentos inquisitoriales, siglos XVI y XVII”, en *Estudios de Historia Novohispana*, v. 8, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1985, pp. 139-174.
- ARCADIA, Amaranta. *El papel de los estereotipos en las relaciones interétnicas: mixtecos, mestizos y afro mestizos en Pinotepa Nacional, Oaxaca*, tesis de licenciatura, ENAH, México, 2000.
- ARES QUEIJA, Berta (coord.), *Negros, mulatos y zambaigos: derroteros africanos en los mundos ibéricos*, EEHA-CSIC, Sevilla, 2000.
- ARISTÓTELES. *Política*, Ciencias Sociales, La Habana, 1916.
- ASUNCIÓN, Fray Isidro de la. *Itinerario a Indias (1673-1678)*, introducción y notas de Jacques Hirzy, Condumex, México, 1992.
- ÁVILA, Fray Juan de. “Relación verdadera que hace fray Juan de Ávila del suceso que hizo la armada de piratas en la ciudad de la Nueva Veracruz”, en Martha Poblett Miranda. *Cien viajeros en Veracruz, crónicas y relatos*, Gobierno del estado de Veracruz, Jalapa, 1992.
- AYMARD, Maurice. *El tráfico de negros en el África subsahariana. Formas y circuitos de la trata de esclavos. Destinos colectivos e individuales de los esclavos*, conferencias dictadas en El Colegio de México, 25-27 de octubre de 2004.

- BACZKO, Bronislaw. *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1984.
- BASTIDE, Roger. *Las Américas negras*, Alianza, Madrid, 1967.
- BAUDOT, George y Águeda Méndez. *Amores prohibidos. La palabra condenada en el México de los virreyes*, Siglo XXI, México, 1997.
- BEHAR, Ruth. "Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: opiniones del Santo Oficio de la Inquisición en México", en *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*, Asunción Lavrín (coord.), traducción de Gustavo Pelcastre, Conaculta/Grijalbo, México, 1991.
- BEL, María Antonia. *La historia de las mujeres desde los textos*, Ariel Practicum, Barcelona, 2000.
- BENNETT, Hermann. *Africans in colonial Mexico. Absolutism, christianity and afro-creole consciousness 1570-1640*, Indiana University Press, Indiana, 2003.
- BERNAND, Carmen. *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*, 2ª ed., Fundación Histórica Tavera: Fundación Hernando de Larramendi, Madrid, 2001.
- BEUCHOT, Mauricio. *Historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona, 1996.
- BLÁNQUEZ FRAILE, Agustín. *Diccionario manual latino-español y español-latino*, Sopena, Barcelona, 1969.
- BLÁZQUEZ, José María. *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*, Cátedra, Madrid, 1998.
- BOLOGNE, Jean Claude. *De la antorcha a la hoguera. Magia y superstición en el medioevo*, trad. de César Vidal, Muchnik, Salamanca, 1997.
- BOSCH GARCÍA, Carlos. *La esclavitud prehispánica entre los aztecas*, El Colegio de México/FCE, México, 1944.
- BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto. *Rostros y rastros del demonio en Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*, Ariel Historia, Bogotá, 1998.
- BOWSER, Frederick P. *The african slave in colonial Peru, 1624-1650*, Stanford University Press, 1974.
- BOYD BOWMAN, Peter. "Negro slaves in early colonial Mexico", v. XXVI, n. 2, *The Americas*, Academy of American Franciscan History, Washington, 1969.

- BURKE, Peter. *Historia y teoría social*, Instituto Mora (col. Itinerarios), México, 2000.
- . *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, traducción de Teófilo de Lozoya, Crítica, Barcelona, 2001.
- CARDINI, Franco. *Els reis mags d'Orient. Historia de una tradició*, 12 diciembre 2001-17 febrero 2002, Museo Mosteir de Pedralbes, Institut de Cultura/Museu D'Historia de la Ciutat, Barcelona, 2002.
- CARLETTI, Francesco. *Razonamientos de mi viaje alrededor del mundo 1594-1606*, estudio preliminar, trad. y notas de Francisca Perujo, Instituto de Investigaciones Bibliográficas-UNAM, México, 1976.
- CARO BAROJA, Julio. *Las brujas y su mundo*, Alianza, Madrid, 1969.
- CARREÑO, Alberto María. *Un desconocido censual del siglo XVI perteneciente a la catedral metropolitana de México*, Victoria, 1944.
- CARROLL, Patrick. *Blacks in colonial Veracruz: race ethnicity and regional development*, University of Texas, Austin, 1991.
- . “Los mexicanos negros, el mestizaje y los fundamentos olvidados de la ‘Raza cósmica’: una perspectiva regional”, en *Historia Mexicana*, 44, 1995, pp. 403-438.
- CASTILLO PALMA, Norma Angélica. *Coexistencia y conflictos intersticios entre afroamericanos e indígenas en el centro de México durante el periodo colonial*, ponencia presentada en el 35 Congreso anual de SCOLAS, Morelia, 2002.
- . “Matrimonios mixtos y cruce de la barrera de color como vías para el mestizaje de la población negra y mulata (1674-1796)”, en *Signos históricos*, II: 4, UAM-Iztapalapa, jul. dic. de 2000, pp. 107-137.
- CASTORIADIS, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad 2*, Tusquets, Barcelona, 1989.
- CASTAÑEDA DELGADO, Paulino. “La condición de miserable del indio y sus privilegios”, en *Anuario de Estudios Americanos*, v. XXVIII, Sevilla, 1971, pp. 245-335.
- CHAMPLAIN, Samuel. *Narrative of a voyage to the West Indies and Mexico*. Burt Franklin Publisher, Nueva York, s/f.
- CHARTIER, Roger. *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Gedisa-Historia, Barcelona, 1999.

- CHÁVEZ CARBAJAL, Ma. Guadalupe. *Propietarios y esclavos negros en el Valladolid de Michoacán 1600-1650*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1994.
- _____. (coord.), *El rostro colectivo de la nación mexicana*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Instituto de Investigaciones Históricas, Morelia, 1997.
- CIRLOT, José Eduardo. *Diccionario de símbolos*, Siruela, Barcelona, 1997.
- CORTÉS ALONSO, Vicenta. *La esclavitud en Valencia durante el reinado de los Reyes Católicos (1479-1516)*, Excmo. Ayuntamiento de Valencia-Publicaciones del Archivo Municipal, Valencia, 1964.
- _____. “La liberación del esclavo”, en *Anuario de Estudios Americanos*, t. XXII, Sevilla, 1965.
- _____. “Los esclavos domésticos en América”, en *Anuario de Estudios Americanos*, t. XXIV, Sevilla, 1967.
- CORTÉS JÁCOME, Ma. Elena. “El matrimonio y la familia negra en las legislaciones civil y eclesiástica coloniales. Siglos XVI-XIX”, en *El placer de pecar y el afán de normar. Seminario de Historia de las mentalidades*, INAH/Joaquín Mortiz, México, 1988, pp. 217-242.
- _____. “Los ardidés de los amos: manipulación e interferencia en la vida conyugal de sus esclavos siglos XVI-XVII”, en *Del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, INAH, México, 1999, pp. 57-74.
- _____. “Negros amancebados con indias, siglo XVI”, en *Familia, matrimonio y sexualidad en Nueva España. Primer simposio de historia de las mentalidades*, SEP/FCE, México, 1982, pp. 285-293.
- CORTÉS LÓPEZ, José Luis. *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1989.
- COVARRUBIAS, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*, Felipe C. R. Maldonado, Castalia (Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica), Madrid, 1995.
- CROMPTON, Louis. “The myth of lesbian impunity: capital laws from 1270 to 1791”, en Salvatore J. Licata y Robert P. Petersen (eds.), *The gay past: A collection of historical essays*, Harrington Park Press, Nueva York, 1985.

- CRUZ, Sor Juana Inés de la. *Obras completas*, prólogo de Francisco Monterde, Porrúa (Sepan cuantos..., 100), México, 1989.
- CUEVAS, Mariano. *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, Porrúa, México, 1975.
- CURTIN, Philip D. *The Atlantic slave trade. A census*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1969.
- DARNTON, Robert. *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, traducción de Carlos Valdés, FCE, México, 1994.
- DAVIDSON, David. "Negro slave control and resistance in colonial Mexico, 1519-1650", en *Hispanic Historical American Review*, v. XLVI, 3, Duke University Press, agosto de 1966.
- DE CERTEAU, Michel. *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia, México, 1993.
- DELUMEAU, Jean. *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, trad. de Mauro Armíño, Taurus, Madrid, 1989.
- . *Historia del paraíso. 3. ¿Que queda del paraíso?*, traducción de María del Pilar Ortiz Lovillo, Taurus, México, 2003.
- DEVEAU, Jean Michel. *Mujeres esclavas de todos los tiempos*, traducción de José Ramón Monreal, Roca, Barcelona, 2001.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. *Estudios de historia económica y social de España*, Universidad de Granada, Granada, 1987.
- DU BOIS, W. E. B. *The negro*, introducción de Kenneth W. Goings, Humanity Books (Classics in Black Studies) Nueva York, 2002.
- DUBY, Georges. *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, intr. y trad. de Arturo R. Firpo, Petrel, Barcelona, 1980.
- ESPEJO, Beatriz. *En religiosos incendios*, UNAM, México, 1995.
- ESTRADA JASSO, Andrés. *El villancico virreinal mexicano*, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, México, 1991.
- FERNÁNDEZ, Rodolfo. "Esclavos de ascendencia negra en Guadalajara en los siglos XVII y XVIII", en *Estudios de Historia Novohispana*, v. 11, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1991, pp. 71-81.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía*, t. 4, Alianza, Madrid, 1984.

- FOCHER, Juan. *Itinerario del misionero a América*, introducción y notas de Antonio Eguluz, Librería General Victoriano Suárez, Madrid, 1960.
- GAGE, Thomas. *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*, FCE, México, 1988.
- GARCÍA, Genaro. *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, 2ª ed., Porrúa, México, 1974.
- GARCÍA AÑOVEROS, Jesús María. *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Corpus Hispanorum de Pace, segunda serie), Madrid, 2000.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, Gloria. *La esclavitud desde la esclavitud. La visión de los siervos*, Centro de Investigación Científica Ing. Jorge L. Tamayo, México, 1996.
- GEMELLI CARRERI, Juan Francisco. *Viaje a la Nueva España: México a fines del siglo XVII*, prólogo de Fernando Sandoval, Libro-Mex, México, 1955.
- GENOVESE, Eugene. *Roll Jordan roll. The world the slaves made*, Pantheon Books, Nueva York, 1979.
- . *In red and black: Marxian exploration in Southern and Afro-American History*, Vintage Books, A division of Random House, Nueva York, 1972.
- GERLERO, Elena. “Dos biombos”, en Elisa Vargas Lugo (ed.), *Juan Correa. Su vida y su obra*, catálogo, t. II, 2ª parte, UNAM, México, 1985.
- GINZBURG, Carlo. “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, en *Mitos emblemas, indicios. Morfología e historia*, Gedisa-Historia, Barcelona, 1999.
- GÓMEZ CANSECO, Luis. “Notas para un itinerario humanístico del Cantar de los cantares en el mundo hispánico”, en Carlos Alberto González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar, *Grafitas del imaginario...*
- GÓMEZ DE CERVANTES, Gonzalo. *La vida económica de Nueva España al finalizar el siglo XVI*, prólogo y notas de Alberto María Carreño, José Porrúa e hijos (Biblioteca mexicana de obras inéditas), México, 1944.

- GONZALBO, Pilar. "Convivencia, segregación y promiscuidad en la capital de la Nueva España", en Clara García y Manuel Ramoís, coords., *Ciudades mestizas: Intercambios y continuidades en la expansión occidental siglo XVI al XIX*, Actas del 3^{er} congreso Internacional de mediadores culturales, Condumex/INAH, México, 2001.
- . *Familia y orden colonial*, El Colegio de México, México, 1998, 316 pp.
- . (coord.). *Índices y catálogo de escrituras del siglo XVI. Archivo Histórico de Notarías de la Ciudad de México*, El Colegio de México, México, 1988.
- GONZÁLEZ, Carlos Alberto y Enriqueta Vila Vilar (comps.). *Grafitas del imaginario. Representaciones culturales en España y América. Siglos XVI-XVIII*, FCE, México, 2003.
- GONZÁLEZ, Aurelio et al. *Estudios de teatro áureo. Texto, espacio y representación*, UAM/El Colegio de México/Asociación Internacional de Teatro español y novohispano de los Siglos de Oro, México, 2003.
- GORDON, Murray. *Slavery in the arab world*, New Amsterdam, Nueva York, 1989.
- GREIMAS, A. J. y J. Courtés. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Gredos, Biblioteca Románica Hispánica, Madrid, 1982.
- GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, 3^a reimpr., México, 2000.
- . "Las cenizas del deseo. Homosexuales novohispanos a mediados del siglo XVII", en Sergio Ortega (comp.), *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, Grijalbo, México, 1985.
- . *El pensamiento mestizo*, Paidós, Barcelona, 1999.
- GUEVARA SANGINÉS, María. "Participación de los africanos en el desarrollo del Guanajuato colonial", en Martínez Montiel (coord.), *Presencia africana...*
- GUIJO, Gregorio Martín de. *Diario 1648-1664*, ed. y pról. de Manuel Romero de Terreros, Porrúa, México, 1952.

- HEERS, Jacques. *Esclavos y sirvientes en las sociedades mediterráneas durante la Edad Media*, traducción de Luis C. Rodríguez García, Alfons el Magnanim, Valencia, 1989.
- ISRAEL, Jonathan I. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, traducción de Roberto Gómez Ciriza, FCE, México, 1996.
- JIMÉNEZ MENESES, Orian. "Los amos y los esclavos en el Medellín del siglo XVIII", en *Historia y Sociedad*, 5, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, 1998.
- KAMEN, Henry. "El negro en Hispanoamérica (1500-1700)", en *Anuario de Estudios Americanos*, XXVIII, Sevilla, 1971.
- KATZEW, Ilona. "La pintura de castas. Identidad y estratificación social en la Nueva España", en *New World Orders. Casta painting and colonial Latin America*, America's Society Art Gallery, Nueva York, 1996.
- KLEIN, Herbert S. *The Atlantic slave trade*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- KONETZKE, Richard. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810*, t. 1 (1593-1659), Instituto Jaime Balmes, Madrid, 1958.
- LAS CASAS, fray Bartolomé de. *Apologética historia sumaria*, ed. preparada por Edmundo O'Gorman, UNAM-IIH, México, 1967.
- "Legislación del trabajo en los siglos XVI, XVII y XVIII", en *Historia del movimiento obrero en México*, v. 1, Departamento del Trabajo, 1938.
- LEE, Yueh-Ting et al. *Stereotype accuracy. Toward appreciating group differences*, American Psychological Association, Washington D. C., 1996.
- LE GOFF, Jacques y Roger Chartier. *Nueva Historia. Diccionario del saber moderno*, Grafo, Bilbao, s/f.
- LEONARD, Irving A. *Viajeros por la América Latina colonial*, traducción de Juan José Utrilla, FCE, México, 1992.
- LEONARDI, C. et al. *Diccionario de los santos*, 2 vols., San Pablo, Madrid, 2000.
- LEVACK, Brian P. *La caza de brujas en la Europa Moderna*, Alianza Universidad, Madrid, 1995.

- LIPPMAN, Walter. *Public opinion*, The Free Press, Nueva York, 1965.
- LÓPEZ GARCÍA, José Tomás. *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII. Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1982.
- LÓPEZ MEDEL, Tomás. *De los tres elementos: tratado sobre la naturaleza y el hombre del Nuevo Mundo*, ed. y pról. de Berta Ares, Alianza, Madrid, 1990.
- LORENZOT, Juan Francisco del Barrio. *El trabajo en México durante la época colonial. Ordenanzas de gremios en la Nueva España*, Secretaría de Gobernación-Dirección de Talleres, México, 1920.
- LOVEJOY, Paul E. (coord.). *Africans in bondage. Studies in slavery and the slave trade*, University of Wisconsin Press, Madison, 1982.
- MADRE DE DIOS, fray Agustín de la. *Tesoro escondido en el monte carmelito mexicano: mina rica de ejemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la provincia de Nueva España descubierta cuando escrita por fray Agustín de la Madre de Dios, religioso de la misma orden*, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, México, 1986.
- MANNARELLI, María Emma. *Hechiceras, beatas y expósitas: mujeres y poder inquisitorial en Lima*, Ediciones del Congreso de Perú, Lima, 1998.
- MARCO POLO. *Viajes*, introducción de María Elvira Bermúdez, Porrúa (Sepan cuantos..., 371), México, 1982.
- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María. *Negros en América*, MAPFRE, México, 1992.
- . (coord.). *Presencia africana en México*, Conaculta, México, 1995.
- McKNIGHT, Kathryn Joy. "La blasfemia como resistencia", en Mary E. Giles (ed.). *Mujeres en la Inquisición*, Roca, Barcelona, 2000, pp. 278-306.
- MEDINA, Pedro de. *Obras*, ed. y pról. Ángel González Palencia, CSIC, Madrid, 1944.
- MELLAFE, Rolando. *La esclavitud en Hispanoamérica*, Editorial de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1964.
- MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso. *Poetas novohispanos primer siglo (1521-1621)*, 2 tomos, UNAM, México, 1942.

- MONDRAGÓN BARRIOS, Lourdes. *Esclavos africanos en la Ciudad de México. El servicio doméstico durante el siglo XVI*, Ediciones Euro-americanas, Conaculta/INAH, México, 1999.
- MOORE, Barrington. *Pureza moral y persecución en la historia*, trad. de Ignacio Hierro Grandoso, Paidós básica, Barcelona, 2000.
- MORALES OLIVER, Luis. *África en la literatura española* (conferencias), 3 vols., Consejo Superior de Investigación Científica, Madrid, 1957.
- MORENO, Isidoro. *La antigua hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia*, Universidad de Sevilla/Consejería de Cultura-Junta de Andalucía, Sevilla, 1997.
- MOSCO, Juan y Leoncio de Neápolis. *Historias bizantinas de locura y santidad*, introducción de José Simón Palmer, Siruela (Biblioteca medieval), Madrid, 1999.
- MOTA Y ESCOBAR, Alonso de la. *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, introducción de Joaquín Ramírez Cabañas, Pedro Robredo, México, 1940.
- MOTOLINÍA, Toribio. *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales della*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1971.
- MURIEL, Josefina. *Conventos de monjas en la Nueva España*, UNAM, México, 1946.
- NAVA, Carmen y Alejandro Carrillo (coords.). *México en el imaginario*, UAM-Xochimilco/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1995.
- NAVEDA CHÁVEZ-HITA, Adriana. "Algunas consideraciones sobre matrimonio esclavos", en *Comunidades domésticas en la sociedad novohispana. Formas de unión y transmisión cultural. Memoria del IV Simposio de Historia de las Mentalidades*, INAH (Colección Científica), México, 1994.
- . *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz. 1690-1830*, Centro de Investigaciones Históricas-Universidad Veracruzana, Xalapa, 1987.
- . "Los estudios afromexicanos: los cimientos y las fuentes locales", en *La palabra y el hombre*, 97, Xalapa, ene. mar. 1996.

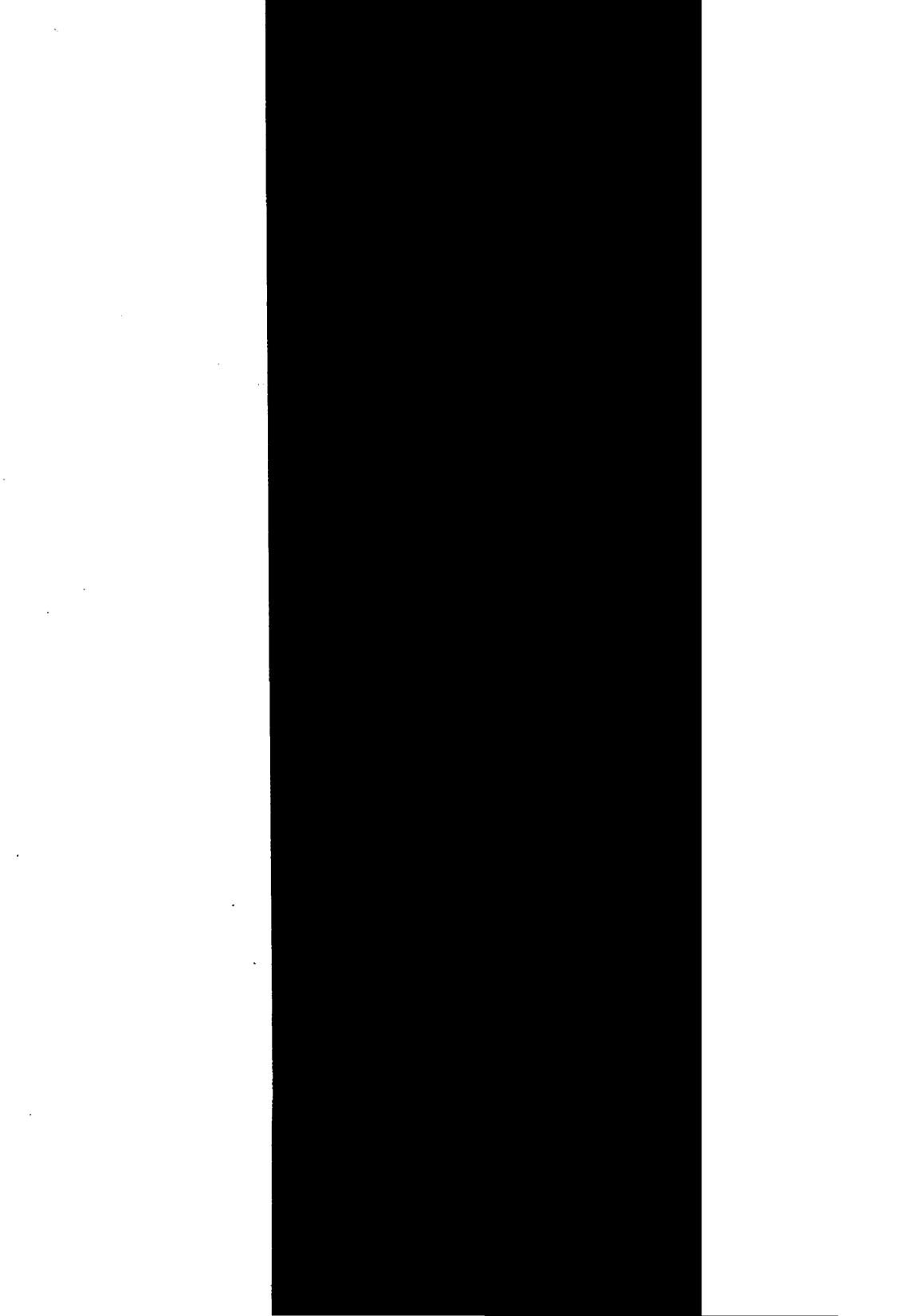
- . (comp.). *Pardos, mulatos y libertos. Sexto encuentro de afromexicanistas*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2001.
- NIETO ALCAIDE, Víctor y Alicia Cámara Muñoz. “El arte colonial en Hispanoamérica”, en *Historia 16, Historia del Arte*, 26, Madrid, 2002.
- OCAÑA, Diego de. “Viaje fascinante por la América hispana del siglo XVI”, en Arturo Álvarez (ed.), *Historia 16*, Madrid, 1987.
- OCHOA SERRANO, Álvaro. *Afrodescendientes sobre piel canela*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1997.
- ORTEGA, Sergio. “Los teólogos y la teología novohispana sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales. Del Concilio de Trento al fin de la Colonia”, en *Del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, 2ª ed., INAH Seminario de Historia de las Mentalidades (Colección Científica), México, 1999.
- OTTE, Enrique. *Cartas privadas de emigrantes a Indias*, FCE, México, 1989.
- PALMER, Colin A. *Slaves of the White God: blacks in México, 1570-1650*, Cambridge, Massachusetts, 1976.
- PASO Y TRONCOSO, Francisco del. *Epistolario de Nueva España 1505-1818*, t. IX (1560-1563), Porrúa e hijos, México, 1940.
- PASTOR, María Alba. *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, FCE, México, 1999.
- PÉREZ-ROCHA, Emma. *Aportaciones a la investigación de archivos en el México colonial y la bibliohemerografía afromexicanista*, INAH (Colección Fuentes), México, 1992.
- PHILLIPS, William D. *La esclavitud desde la época romana hasta los inicios del comercio trasatlántico*, Siglo XXI, Madrid, 1989.
- PIKE, Ruth. *Aristócratas y comerciantes. La sociedad sevillana en el siglo XVI*, Ariel, Barcelona, 1978.
- PRICE, Richard. *Sociedades cimarronas, comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, traducción de Lucio Fernando Oliver Costilla, Siglo XXI, México, 1981.
- QUEZADA, Noemí. *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*, Plaza y Valdés, México, 1996.

- RAMOS, Manuel Joao y Carmen Porras. *Pintura narrativa etíope*, Junta de Andalucía-Consejería de Cultura/Asociación amigos del Museo de Artes y Costumbres Populares de Sevilla, Sevilla, 2004.
- RAMOS, Manuel (comp.). *Memoria del II congreso Internacional El monacato femenino en el Imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, Condumex, México, marzo de 1995.
- . *Místicas y descalzas. Fundaciones femeninas carmelitas en Nueva España*, Condumex, México, 1997.
- Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias* (ed. facs.), Gráficas Ultra, Madrid, 1946.
- REMESAL, fray Antonio de. *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, 2 vols. Porrúa, México, 1988.
- RESTALL, Mathew. "Otrredad y ambigüedad: las percepciones que los españoles y los mayas tenían de los africanos en Yucatán colonial", en *Signos históricos*, II-4, UAM-Iztapalapa, jul.-dic. de 2000, pp. 15-38.
- ROBLES, Antonio de. *Diario de sucesos notables 1665-1703*, Antonio Castro Leal, editor, Porrúa, México, 1946.
- ROSELLÓ, Estela. *La cofradía de negros: Una ventana a la tercera raíz. El caso de San Benito de Palermo*, tesis de licenciatura, UNAM, México, 1998.
- ROYO BERMEJO, Antonio. "El cautiverio en tierra de infieles", en *Historia 16*, año XXV, 302, junio de 2001, pp. 11-43.
- SACO, José Antonio. *Historia de la esclavitud, desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, Alameda, México, 1955.
- SALAZAR, Nuria. "Niñas, viudas, mozas y esclavas", en María del Consuelo Maquívar (coord.), *La "América abundante" de Sor Juana*, IV Ciclo de conferencias, Museo Nacional del Virreinato-INAH, México, 1995.
- SANDOVAL, Alonso de. *Un tratado sobre la esclavitud*, intr. y trad. de Enriqueta Vila Vilar, Alianza Universidad, Madrid, 1987.
- Las siete partidas del Rey don Alfonso el Sabio cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, t. III, Atlas, Madrid, 1972.

- SERNA, Juan Manuel de la. "Cambio y continuidad en el comercio esclavista. Una perspectiva desde el puerto de Veracruz a finales del siglo XVIII", en *BAGN*, 6, 6ª época, México, oct.-dic. 2004.
- . "Periodos, cifras y debates del comercio de esclavos novohispanos, 1540-1820", en *América Latina en la historia económica, Boletín de Fuentes* 21, Instituto Mora, México, ene.-jun. 2004.
- . "La esclavitud africana en la Nueva España. Un balance historiográfico comparativo", en *El rostro colectivo de la nación mexicana...*
- SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de. *Parayso occidental. Plantado y cultivado por la liberal benéfica mano de los muy católicos y poderosos reyes de España Nuestros señores en su Magnífico Real Convento de Jesús María de México*, facs. de 1684, intr. de Margo Glantz, Facultad de Filosofía y Letras UNAM/Condumex, México, 1995.
- SOLA, Sabino. *El diablo y lo diabólico en las letras americanas 1550-1750*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1973.
- SPLENDIANI, Anna María et al. *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias, 1610-1660*, 4 vols., Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Colombiano de Cultura, Santa Fe de Bogotá, 1997.
- SWIADON MARTÍNEZ, Glenn Michael. *Los villancicos de negro en el siglo XVII*, tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, 2000.
- TANNENBAUM, Frank. *El negro en las Américas: esclavo y ciudadano*, Paidós (Biblioteca America latina, 14), Buenos Aires, 1968.
- TENORIO, Martha Lilia. *Los villancicos de Sor Juana*, CELL-El Colegio de México, México, 1999.
- TORQUEMADA, fray Juan de. *Monarquía Indiana*, introducción y notas de Miguel León-Portilla, UNAM, México, 1964.
- TORRE VILLAR, Ernesto de la. *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, 2 vols., Porrúa, México, 1991.
- TOUSSAINT, Manuel. *Arte colonial en México*, 3ª ed., UNAM-III, México, 1974.
- VELÁZQUEZ GUTIÉRREZ, María Elisa. *Juan Correa. Mulato libre, maestro de pintor*, Conaculta, México, 1998.

- . *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, tesis de doctorado, ENAH, México, 2001.
- . “Mujeres de rostros azabachados”, en Ma. Consuelo Maquívar (coord.), *La América abundante...*
- VENTURA BELEÑA, Eusebio. *Recopilación sumaria de todos los autos acordados de la Real Audiencia y Sala del Crimen desta Nueva España*, tomo 1, IIH-UNAM, México, 1991.
- VERGARA, Abilio. *Imaginarios: horizontes plurales*, ENAH, México, 2001.
- VETANCURT, Agustín de. *Teatro mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias. Crónica de la provincia del Santo Evangelio de México*, Porrúa, México, 1971.
- VICTORIA, José Guadalupe. *Pintura y sociedad en Nueva España siglo XVI*, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, México, 1986.
- VILA VILAR, Enriqueta. *Hispanoamérica y el comercio de esclavos. Los asientos portugueses*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, 1977.
- VINSON III, Ben y Bobby Vaughn. *Afroméxico*, traducción de Clara García Ayluardo, CIDE/FCE, México, 2004.
- . “Los milicianos pardos y la construcción de la raza en el México colonial”, en *Signos Históricos*, 4, México, 2000.
- VON MENTZ, Brígida. *Trabajo, sujeción y libertad en el centro de la Nueva España. Esclavos, aprendices, campesinos y operarios manufactureros, siglos XVI a XVIII*, CIESAS, México, 1999.
- ZAVALA, Silvio. *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas de los siglos XVI y XVII*, Porrúa, México, 1975.

*Imaginarios ambiguos, realidades contradictorias:
Conductas y representaciones de los negros y mulatos novohispanos.
Siglos XVI y XVII, se terminó de imprimir en agosto de 2008
en los talleres de Diseño y Letras,
Encino 124, col. Ampliación Miguel Hidalgo,
2a. Sección, 14250, México, D.F.
Portada de Irma Eugenia Alva Valencia.
Composición tipográfica y formación: Gabriela Oliva.
Cuidó la edición la Dirección de Publicaciones de
El Colegio de México.*



Víctimas o dignos de temor, los negros y mulatos novohispanos han sido encasillados por la historiografía del periodo en estos dos estereotipos. Si bien es cierto que los negros amedrentaban a los novohispanos y que llegaron a América como esclavos y por tanto víctimas, este libro explora otras dimensiones en las que se desarrollaron estos grupos así como el entramado de relaciones (no exentas de violencia, pero tampoco de solidaridad, lealtad y hasta afecto) que entretejieron tanto con españoles como con indios y que fueron mucho más amplias de lo que se ha indagado. A través de una rigurosa investigación en fuentes de muy diversa índole que comprenden tanto el Archivo General de Indias y el Archivo General de la Nación entre otros, como la legislación, las crónicas de religiosos y distintas fuentes iconográficas es posible encontrar negros que denuncian a españoles, que inician demandas contra los mismos por despojo, pero también que atacan por órdenes de sus amos o que son protegidos por los mismos. Los hay entrañables como en los villancicos o emisarios del demonio, en los relatos de monjas. La ambigüedad y la contradicción cruzan toda una gama de representaciones y conductas que oscilan desde el desamparo y los méritos hasta la altanería, pasando por la comicidad y el cariño.

Ilustración de portada: *Codice Durán*. Biblioteca del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

ISBN 978-968-32-1374-1



9 789681 213749



EL COLEGIO
DE MÉXICO