

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Instituto de Investigaciones Antropológicas

Tesis que para el título de Maestra en Antropología
presenta la
Etnóloga Ivette Chiclana Miranda

Retorno a la escena ausente:

*Ensayo reflexivo en torno a las políticas de las
representaciones sociales,
a partir de los esclavos africanos de Orizaba, Veracruz; siglos
XVI y XVII*

Tutor:
Dr. Hernán Salas Q.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



*“Albarazado con negra: Cambujó”,
Sistema de castas del siglo XVII
Tomado de la Revista del traje mexicano*

*Al recuerdo de todos esos seres humanos cuyas culturas
contribuyeron a la conformación de nuestra América Latina, aunque
sus vidas, bajo el yugo de la esclavitud,
quedaran sepultadas bajo el peso del silencio*

A papi

Correspondencias

A la nueva familia encontrada en los compañeros de maestría, ¡gracias! Por el compartir, la discusión y el “chupe”; por la polémica, las comidas y el baile; por proveer los espacios y los momentos detenidos en esas imágenes que muestran nuestras múltiples identidades, nuestras diversas y antojadas narrativas. Pero muy especialmente, un abrazo inmenso a todas las hechiceras participantes de nuestras “reuniones de brujas”; nuevos aquelarres con antiquísimas intencionalidades: escucharnos, apoyarnos y reírnos.

A lo largo de estos últimos dos años hemos contado con la asistencia y el apoyo de la Coordinación del Posgrado de Antropología, del Instituto de Investigaciones Antropológicas, a cuyo personal le estamos profundamente agradecidos. Al Dr. Münch Galindo, por compartir ese inmenso caudal de su vasta experiencia etnográfica; por tu disposición y confianza, ¡Gracias Guido! Asimismo va nuestro agradecimiento al Dr. Carlos Serrano, por apoyar nuestra propuesta y permitirnos participar de su proyecto de investigación “Antropología de la región de Orizaba. Población, Cultura y Salud”¹. Agradecemos también la cooperación del Dr. Hernán Salas; así como los sugerentes laberintos reflexivos del Dr. José Luis Vera. De igual forma, debemos expresar nuestra gratitud a la Universidad Nacional Autónoma de México por el apoyo económico que nos permitió llevar a cabo la investigación y redacción de este texto.

Por último, queremos también agradecer la valiosísima asistencia del personal encargado del Archivo Notarial de Orizaba, mismo que se encuentra en la Biblioteca de la Universidad Veracruzana, en Jalapa. De igual modo, agradecemos la calidez y amabilidad del personal del Archivo Municipal de Orizaba, por la disposición y presteza con que tuvieron siempre a bien, asistirme en mi búsqueda alrededor de su hermosa y enigmática ciudad veracruzana.

¹ Auspiciado por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México, en el marco del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PATIT), IX311104.

Bitácora de entresijos

<i>Todo es según el color...</i>	
... del cristal con que se mira.....	7
 <i>Entre bataholas y barullos surge el atolladero...</i>	
... y la maraña de un paradigma exhausto	
<i>El trance de una sagaz “conquista” escamoteada</i>	
<i>de “descubrimiento” y revestida de “encuentro”.....</i>	15
<i>Las caras del silencio</i>	
<i>o del por qué del retorno a “la escena ausente”.....</i>	21
<i>Desalojando barullos para escuchar los silencios</i>	
<i>(herramientas para energetizar el paradigma exhausto).....</i>	36
<i>Trayectoria del retorno.....</i>	40
 <i>De cómo de carne de mazmorras pasé a Theniente...</i>	
... y en Nueva España casé varias veces.....	47
 <i>Por la Gracia de Dios: castellanos...</i>	
... y por maldad del moro: aceitunados	
<i>La Reconquista como proyecto existencial para demarcar un “nosotros”</i>	
<i>(y erradicar a esos “otros” que también somos).....</i>	53
<i>Moros y cristianos, la frontera que une y separa.....</i>	56
<i>El símbolo de la mancha y la manipulación de lo imaginario</i>	
<i>en la problemática del poder.....</i>	75
<i>Mudanza y acarreo de la Historia de Nueva España,</i>	
<i>a según.....</i>	77
<i>Cristianos, indios y negros</i>	
<i>(Primer bastidor americano de significaciones).....</i>	83
<i>Desgaje Mítico.....</i>	103
 <i>Un mundo fuera del esclavista...</i>	
... etnografía de un palenque	107

<i>La “Mística, Conservadora e Industrial” Orizaba...</i>	
<i>... y los inexistentes africanos que la habitaron</i>	
<i>Orizaba, pueblo de “dos razas diferentes,</i>	
<i>la de los indígenas... y la de los españoles”</i>	113
<i>Acerca de los Otros Yangas; más allá de la demografía.</i>	124
<i>Noticias de esclavos y cimarrones en Orizaba.</i>	146
<i>Asomo a la diversidad étnica de las poblaciones africanas</i>	
<i>identificadas en Orizaba.</i>	153
<i>Primeras aproximaciones a la vida de los esclavos orizabeños</i>	
<i>a través de la documentación colonial.</i>	157
<i>Análisis de los textos referenciales:</i>	
<i>sedimentaciones histórico-ideológicas.</i>	168
<i>Cierre parcial de una historia a continuar.</i>	188
<i>Coda.</i>	192
 <i>Relación de dueños y esclavos</i>	
<i>de la jurisdicción de Orizaba.</i>	233
 <i>Los negros se quedaron en la Nueva España...</i>	
<i>... porque en México no hay</i>	
 <i>Reordenamientos simbólicos a través del Saber</i>	
<i>Inserción de la “cientificidad antropológica”</i>	194
<i>‘Objetivas’ clasificaciones de los ‘Otros’ para probar</i>	
<i>que no son parte de ‘Nosotros’</i>	
<i>(o acerca de más paradigmas exhaustos).</i>	198
<i>Asomo a la trastienda: los Otros están en Nosotros...</i>	
<i>... pero calladitos.</i>	207
<i>Cierre de un inicio reflexivo.</i>	215
 <i>Inventario del desbroce de los silencios</i>	
<i>... y los que recónditos permanecen latentes.</i>	223
 <i>Viejas folias y expedientes...</i>	
<i>... y unos cuantos textos que causan prurito neuronal.</i>	257

Todo es según el color...

... del cristal con que se mira

“Sepan todos los que esta carta vieren como en la Nueva ciudad de la Vera Cruz a los ocho días del mes de octubre de mil y seiscientos y quarenta y uno, ante Damián Manzanedo, alcalde de la Sancta Hermandad en esta ciudad y su jurisdicción, se presenta don Joan de Vargas, mayordomo y administrador de la Hacienda Sanctta Fé.”¹

He quedado turbado al verle, sus ojos licuados parecían perderse bajo lo abultado de aquella frente y ceja. Su rostro reflejaba una vieja tierra cual malquerencia imposible de disimular. En su mano, el fuele que sostenía con firmeza, delataba el recio carácter que le llevó a convertirse en administrador de los bienes de don Sebastián de la Higuera y Matamoros. Una leve inclinación de cabeza por saludo justo antes de exigir audiencia. Con cierto recelo, indíqueme que pasara al despacho y tomara asiento frente a la escribanía, mientras llenaba de tinta mi pequeño frasco y conseguía una pluma fresca, pues presentía que este pliego sería uno extenso. De espaldas a él no he podido dejar de sentir la rabia que emanaba.

Justo hacia ya una semana que por orden del corregidor, atendiendo aquella que remitió el Señor Virrey, por mando directo de Don Phelipe – por la gracia de Dios Rey de Castilla, de León, de Aragón, de las dos sillas de Jerusalén, así como de las Yndias Orientales y Occidentales, Yslas y tierra firmes del mar Océano –, habíale enviado al lugar Theniente de la plaza mayor una Cédula Real para que se pregonara a viva voz, y en atención al mucho desorden que había estado aconteciendo en esta provincia en la que tantas almas, cristianas y no cristianas, se amontonan en sus calles y zaguanes.

¹ Este relato, construido con retazos de diversos documentos de Orizaba, pretende en primer lugar un asomo a los documentos mismos, a las variantes de redacción y estilo, a la subjetividad del que expone la problemática particular de la que se da cuenta, además de la de aquel que la escribe, que la redacta. Dos subjetividades con una manera particular de concebirse a sí mismos, y de concebir a los otros, marcada por una particular forma de ser y hacer en el mundo.

“Que ninguno de los negros ni mulatos puedan traer armas de ningún genero y al que le fuesen alladas aunque sean cuchillos se le den doscientos azotes por las calles públicas y se le corte una oreja y sea echado en un obraje hasta que de su servicio se paguen 40 pesos. Pena de la vida al negro o mulato que sacare armas contra algún español. Se anuncia que no bailen de noche más de tres juntos, que no hagan bailes en las plazas, tianguis ni otras partes pena de doscientos azotes a cada uno y que sirvan seis meses en un obraje, que las mujeres no hagan juntas de quatro arriba en ninguna parte pena de 200 azotes y que se le corten las orejas, y por la segunda vez pena de la vida. Que todos los negros estén en servicio de los

***españoles y ocupados como
esta mandado aunque sean
libres.”***

Las noticias, en atención ael mucho desorden que ay en este lugar, parece que ciertas, cuentan que muchos vecinos y estantes andan dentro del lugar con armas cortas, ofensivas y defensivas, de las que resultan graves consecuencias por estar prohibidas. Publicádose por todo el Reyno, las Reales Cédulas y Ordenanzas dictan que *“todas las personas de qualesquier estado, calidad o condición que sean, que a la que se le coxiere qualquier arma corta, para que ninguno alegue ygnorancia y llegue a noticia de todos, se le sacaran 25 pesos y se tendrá en la cárcel pública por tiempo de tres meses siendo español por la primera vez, por la segunda 50 y seis meses de cárcel, por la tercera se le confiscaran sus bienes y saldrá desterrado a un presidio por dos años; y siendo de color quebrado por la primera vez 25 pesos y seis meses de cárcel, por la segunda 50 azotes en la picota y vendido en un obraje, y por la tercera 200 azotes por las calles públicas y quatro años de presidio”*.

“Por el poder que tengo del Capitán don Sebastián de la Higuera y Matamoros, para ello ante el presente escribano digo y pido en estos autos para legitimación de mi persona = como mejora y a lugar en dicho y al de mi parte convenga parezco ante Vuesa Majestad y me querello criminalmente de Juan Fernández, negro esclavo de don Gaspar de Ribadeneyra y mayoral de la estanzuela nombrada Jatiguayan que esta en términos de esta jurisdicción, de la otra vanda del Río Blanco, y asimismo del Capitán de los negros del pueblo de San Lorenzo nombrado Gaspar Nanga hijo del mismo y de las demás personas que parecieren culpadas en esta mi querella cuyo caso relatando hiré.”

Por la ostia divina, juro que me temblaba la mano. Mi memoria llevaba un rato tratando de situar la mala cara deste cristiano. Cruzáronse por mi mente diversos lugares en donde intentaba reconocerle: la Parrochia de la Milagrosa Madre del Niño; quizás durante mis visitas de oficio entre las haciendas de Santa Ana de Tecamachalco o la de Tuxpango, pero he de confesar que su rostro no se me aparecía por ninguno de mis habituales recorridos. De repente, recordé que no hará más de dos años, meses antes de que se me trasladara a esta jurisdicción, por orden de su Excelencia el virrey Luis de Velasco, se suscitó por estas tierras un tristísimo incidente que me fuese relatado por nuestro querido Presbítero y Cura Clérigo don Francisco Hinojosa, encargado de proveer el pasto espiritual a las almas de este caluroso puerto. Cuéntase, que algunos dueños de estancias y ranchos, se solazan en utilizar a negros esclavos como mayordomos de campo a los que los indios llaman calpixtles, sumptuoso título para tan pocas cosas... Pero en fin, sucedió que este desalmado hombre, a quien la piedad divina tiene abandonado, llegó sin un solo real a esta ciudad de la Nueva Vera Cruz, y fuese contratado, por cristiana charidad, para las labores de una de las rancherías de las muchas que rodean a esta jurisdicción, a fin de que se encargase de velar sobre los esclavos en relación con los indios repartidos. Se dice que los dichos indios siempre estuvieron bajo las órdenes de los negros, por lo que a la llegada de este nuevo administrador, no supieron las pobres almas indolentes nombrarle de otro modo que aquel con el que se referían a los susodichos esclavos: calpixtle. Al parecer, el nominativo provocó la ira del bárbaro quien ordenó a los esclavos que los amarraran uno a uno en una escalera, y que tras azotarlos despiadadamente, los encerraran en una bodega bajo tierra, húmeda y pequeña, de donde salieron directo al campo santo.² El suceso causó una muy grande impresión en todo el Curato y se dice que hasta su Ilustrísima, el Arzobispo de Tlaxcala, intervino ante tan horrorosa acción. Sí, sí, no me cabe duda, de Vargas era el nombre del prescrito, y bueno, que como suele suceder en estos parajes en donde la mano de Dios se ausenta ante la codicia de los hombres, fue liberado por las amistades del Capitán Higuera y Matamoros.

² Esta clase de castigo fue cometido contra un esclavo africano de la ciudad de México, según la revisión de Solange Alberro en su libro *Inquisición y Sociedad en México, 1571-1700*.

“Porque a los indios que vienen de servicio al ingenio se les hace buen tratamiento, en la forma y orden que quieren sin ser competidos más y por su trabajo se le da un real cada día... jamás an recibidos agravios ni vexaciones antes por favorecidos, si algunos caen malos les curan y les dan doctor y medicina y les pagan los días que an enfermos, jamás se an hechado indios a hechar fuego porque en dicho ingenio hay negros que saben de este menester y esto se ha usado y acostumbrado de inmemorial tiempo a esta parte y si algo an pedido los susodichos indios a su Excelencia a sido producido de algunas personas apasionadas que para sus fines y propósitos an desasosegado a los indios, y que en todo y por todo esta presto a mandar guardar y cumplir todo lo contenido en dicha provisión y probar con testigos fidedignos en contra de la relación siniestra que los dichos yndios hubiéronte relatado...”

Y de los casos que en esta materia se sucedieron, no bastarían folios para dar cuenta y razón de cómo siempre la verdad estaba con aquel que dominara el verbo, o el que más florido escribiere. ¡Joder! No en balde mi padre insistía e insistía con eso de que haría de mí un cultivado, así el mismo tuviera que rajarme la cabeza en dos para asegurarse de que las letras me entraran. Y bueno, no fue tan feliz el padre Hinojosa. De nada sirvieron las diligencias que hizo tanto con el Cura provincial, así como con el mismo Virrey. Empeñóse como ninguno en que el crimen no quedaría sin castigo, poniendo al Espíritu Santo como comendador de su gestión. Sentóse a esperar luego la respuesta que no llegaba, y siendo desta manera, contábame, que al pasar día tras día tras día tras día, finalmente hubo de comprender que aquel negocio no dependía sólo de su arbitrio, y aceptó el dictamen como uno divino, no sin antes jurar que así se quedara en el hueso, iba a estar como perro de caza, olfateando las intenciones de todos esos malos cristianos, que faltaban a la misericordia con sus pobres y angelicales indios.

“= digo que teniendo yo como tal administrador debajo de mi dominio en dichas haciendas a Mateo Rayado, Nicolás Candiles y Fabián, esclavos del dicho Capitán don Sebastián de la Higuera y Matamoros, como baqueros que son para el uso y beneficio de dicha hacienda y abiéndoseme huido de ellas por el mes de setiembre pasado de este año, a los quince del poco mas o menos, yéndose a la otra estanzuela, el dicho Juan Fernández mayoral con poco temor de dios y de su conciencia y en menor precio de la real Justicia, sabiendo que los dichos tres negros eran esclavos eyban huidos, no solo no los quiso entregar a persona que para ello le despache, pero losa ocultado y amparado en ella baliéndose dellos para sus baqueadas en lo quea cometido muy grave y atroz delito digno de exemplar castigo.”

Yo escuchaba y seguía escribiendo, pero mi mente no encontraba sosiego. No es que me importase un bledo lo que se le haga o pudiere hacerseles a estos negros. Sabido por todos es que su holgazanería, así como sus liviandades contra los hombres y contra natura, los alejan de la verdad divina y de la misericordia. Pero altisonantes me resultaban las palabras que escupía este hombre ante mí, con aquel encono que ¡Jesús!, hacía que la muerte pequeña me recorriera la espalda, y eso, que yo supersticioso no soy. Pero es pasmoso atrevimiento, el que se empeñare con tal furia en recalcar como atroz delito la indulgencia de los susodichos hacia los huidos, cuando él sin compasión y en pleno arrebato de inmisericorde violencia sesgó las vidas de almas inocentes e ingenuas, por el sólo pronunciamiento de la palabra equivocada.

“y el otro capitán Gaspar Ñanga loa cometido asimismo muy grave pues yendo expresamente contra lo capitulado con su magestad aunque losa visto, tratado y comunicado en dicha estanzuela, sabiendo que yban huidos, no solo no los quiso prender pero también les faborese como a otros muchos esclavos de otras haciendas y de los vecinos de esta ciudad. De que le sigue y a seguido que oy estén mas de cinquenta negros alzados de esta dicha ciudad en la ranchería

antigua donde su padre lo estaba sin poder emprenderlos diligentemente. Alguna por no perder el trato y comunicación que con ellos tiene y los demás negros del dicho pueblo de San Lorenzo de quienes y del dicho, protesto querellarme.”

¡Ay Virgen Santísima! ¡Que ya esto lo había previsto el padre Hinojosa! Desde la fundación del susodicho pueblo de San Lorenzo de los negros -hará unos quince años poco más o menos-, si bien controlóse la frecuencia de asaltos que se venían llevando a cabo por cada uno de los ramales del Camino Real, que va desde este puerto a la ciudad de México, así como a las diversas provincias desde donde se obtienen los productos que se envían a la Corona, también es cierto que se han recrecido en desenfado y altanería los dichos negros. Y es que resulta inconcebible el que se le conceda una República de negros, a una banda de perros cimarrones, como recompensa por mantener a los nobles Vecindarios de españoles de toda esta provincia, en un estado de terror. Hinojosa me ha relatado que no incursionaban por estas latitudes, pues el tal Yanga, que comandaba a los huidos, sabía muy bien hasta dónde le cubría su jubón. Y que era un reyezuelo de sus tierras, y que estratega de guerra y que muy ducho en la arenga, pero si hasta han sido capaces de aceptar, al pie de la letra, todas y cada una de las capitulaciones que la tal hiena africana les había demandado. ¡Como vencedor le han tratado! ¡Como si fuera un conquistador; un Cortés y nosotros Moctezumas!! ¡Y es que me quedo de un pasmo que...!

“A Vuesa Magestad pido y suplico que abida la ynformacion que ofresco y continenti al tenor desta mi querella mande prender y prenda al dicho Juan Fernández, negro mayoral de la dicha estanzuela y los demás que parecieren culpados. Hasta tanto que me entreguen los dichos tres esclavos y los demás que de otras haciendas son. Les protesto acusar mas en forma porque a los susodichos como agresor y agresores deste delito les sirba de castigo y a los demás de enmienda y asimismo mande que aviendo dado la dicha ynformacion della y desta mi querella el presidente de la Audiencia, me de los

testimonios que le pidiere para los efectos que me conbengan, pido justicia y costas, y juro en forma que en esta querella no pongo de malicia y en lo necesario al oficio de VM.”

Y por supuesto que no pone malicia, ¡él se la queda toda! Ahora... debo confesar que así pintado el panorama, hasta entiendo su cara de matarife, si es que ha tenido que lidiar con estas joyitas herederas de los malos consejos del susodicho Yanga. Porque un esclavo es eso, un esclavo, y no es más, y mano dura con los infelices paganos, para ver si con la sangre le entra un poco de razón, y así nos daremos por cumplidos en esta nuestra sagrada gesta de ganarles almas a Nuestro Señor Dios.

*“firma ante el Excelentísimo Damián Manzanedo, alcalde de la Sancta Hermandad de esta jurisdicción de La Nueva Vera Cruz, ciudad que es de la Nueva España, y ante Rodrigo Fernando Rentería y Valencia, escribano real de destos reynos,”*³

Joan de Vargas

Damián Manzanedo

*Rodrigo Fernando Rentería y Valencia,
escribano*

³ Estos documentos transfieren las adecuaciones socio-políticas que acontecían cotidianamente. Las quejas de los indígenas son un ejemplo claro de cómo, discursivamente, ya que no eran capaces de “pensar” y eran “infantes”, tenían que haber sido víctimas de agitadores externos, personas con agendas personales, que nos lo dejaban *ver bien la realidad*. Mientras que, por otro lado, los africanos no tenían derecho ni opción de intentar liberarse de los crueles tratos; aun “libres” debían estar bajo la égida de los españoles y las significaciones negativas que éstos tenían hacia ellos.

En cursiva, documentos del Archivo Notarial de Orizaba: *Respuesta de Martín de Bermeo por queja de los indígenas* - Legajo 1589, expediente 1, f 1; *Ordenanza de castigos corporales a los esclavos* - Legajo 1620, expediente 1, f 4; *Querella criminal de Joan Vargas contra Juan Fernández*, Legajo 1641, expediente 1, f 8; *Ordenanza por desordenes en Orizaba*, Legajo 1731, expediente 23, fl.

“Quiero también rechazar la ingenua proposición de que somos prisioneros de nuestro pasado, así como la perniciosa sugerencia de que la historia es cualquier cosa que hagamos de ella. La Historia es producto del poder; pero este poder en sí, nunca resulta tan transparente como para que su análisis se vuelva superfluo. La postrera marca del poder podría estar en esta invisibilidad; el reto crucial, la exposición de sus raíces.”

Michel-Rolph Trouillot

*Entre bataholas y barullos surge el atolladero...
... y la maraña de un paradigma exhausto*

“Ahora bien, si es cierto que la historia es incapaz de llevar nada a cabo sin conciencias que la reasuman y por ello mismo la decidan; si, en consecuencia, nunca puede estar separada de nosotros para sus fines, precisamente porque siempre es historia vivida, no le podemos rehusar un sentido por lo menos fragmentario.”

“El tiempo no es una línea, sino una red de intencionalidades.”
M. Merleau-Ponty

*El trance de una sagaz conquista
escamoteada de descubrimiento
y revestida de encuentro*

Los 500 años de una América des-cubierta y las subsiguientes celebraciones y manifestaciones de protesta e indignación llevadas a cabo, prácticamente en todos los países del continente, despertaron inquietudes y cuestionamientos alrededor de la pertinencia del evento, su relación con la historia oficial (enarbolada en los discursos que todos y cada uno de nosotros aprehendemos como *ciertos* durante nuestra formación escolar) y aquellas historias *heredadas*, esas que llevaron a muchos a preguntarse ¿qué es lo que tenemos que celebrar? Las múltiples y costosas festividades alrededor de este quinto centenario, llevadas a cabo en Puerto Rico durante todo el año de 1992, marcan el inicio de un interés personal en el juego de significación inherente en las políticas de representación y sus variantes funcionales de control social. Este evento constituyó, logística y simbólicamente, un acontecimiento enigmático de cuyo centro nacieron una serie de dicotomías de naturaleza socio-política que revelaban la turbia polivalencia de la celebración: recepción y rechazo, bullicios y silencios, imposición y resistencia, en recursivo espiral sobre lo *blanco* y lo *negro*⁴ como elementos antagónicos que el discurso

⁴ Antropológicamente, entiendo que el concepto biológico de “raza” es uno que debe trascenderse por las implicaciones teórico-discursivas que llevaron a la valoración de unos sectores poblacionales sobre otros. Pero debemos poder reconocer que socialmente, *la raza* es parte de la cotidianidad. Por un lado, y a un nivel histórico, son los aspectos discriminatorios del concepto los que nos interesa analizar. Por el otro, y en el tema que nos ocupa, el *indio*, lo *negro*, lo *blanco*, los *mulatos*, los *pardos*, son palabras del contexto.

oficial anunciaba fusionados en nuestra cultura. Elaboradas representaciones que parecieran no tomar en cuenta la multiplicidad de relaciones – evidentes o ambiguas, concordantes o contradictorias – que acontecen, se intercalan o se sobreponen, entre los eventos pasados, la reconfiguración de los mismos, y la manera en que estos acontecimientos son descritos, en los variados y específicos escenarios históricos que se adecuan de acuerdo a los intereses públicos.

Esta celebración re-creada del emblemático *Encuentro de dos mundos* – nuevo revestimiento del silencio; *encuentro* por *conquista* como prótesis para el olvido –, no representa una acción innovadora. Por el contrario, la historiografía mundial está repleta de ejemplos de cómo los pueblos que se han impuesto y dominado a otros pueblos, destruyen material y simbólicamente, el pasado de los *conquistados* para “fundar” un nuevo comienzo sobre los silencios impuestos. Pero lo que llama la atención es, que por esta *moderna obviedad*, pasamos por alto que el pasado es una reconstrucción ejecutada desde el presente, y que por lo mismo, debemos estudiar estos acontecimientos dentro del marco de la complejidad que encierran. Son múltiples las redes de convenciones y tensiones contenidas en cada lectura y mirada que se hace del pasado, así como son múltiples las interpretaciones que cada quien ha realizado, dependiendo del contexto y del momento histórico desde donde parte para acercarse a eso que intenta analizar.

Los seres humanos somos actores sociales, participantes activos o pasivos de eso que denominamos nuestra historia, pero también narramos aquello que aconteció desde nuestras particulares referencias metaculturales, desde los umbrales de nuestra personal manera de ser en el mundo. Reconstrucciones que no siempre esbozan claras distinciones, pero sobre las cuales debemos asomarnos para intentar entrever el juego de la rememoración que establece significados, unas veces vagos y fugaces, y otras, de tal fortaleza que terminan *sedimentándose* en eso que recuerdo, en eso que digo y aseguro, sucedió. Comprendo por sedimentación, la acumulación o encadenamiento de significados superpuestos en donde se hace patente el juego entre memoria e historia, en

Aunque por supuesto, no debemos olvidar que entre el concepto y la palabra -sobre todo en nuestra disciplina-, existen capas de teorías, que se asumen ya “muertas”, trascendidas, pero cuya vigencia espanta.

donde se expresa la dialéctica social de una memoria colectiva que antecede a la individual, demarcada por los universos simbólicos diferenciados culturalmente⁵.

La conmemoración del *Quinto centenario* –tanto como el *Cuarto*, celebrado en España en 1892⁶– fue un evento *creado*, un ejercicio en donde se exhiben las intrínsecas relaciones que el poder sostiene con los discursos, la memoria y lo cotidiano. Los que presenciamos los diversos escenarios informativos, académicos, artísticos y recreativos, nos enfrentamos a la puesta en escena de un producto tecnológico, mercantilizada propaganda que terminó *trivializando* los acontecimientos históricos, para sanear los hechos; depurarlos de significaciones políticas nocivas o desventajosas, y hacerlos brillar –a conveniencia de los intereses político-económicos–, a través de un místico crisol forjador de “La Historia”. Es en esta clase de juegos discursivos en donde vemos la dimensión ética-política del *hacer* vinculada a la acción, en un tiempo y espacio determinado, pero también a la narratividad y a la memoria, como elementos que construyen un posicionamiento con respecto a ese discurso, que incide en la forma en que reaccionamos, así como en la manera en que vivimos nuestra cotidianidad.

Muchas de las protestas televisadas, tanto como en las que personalmente participé, revelaron un fallo en esta apuesta discursiva: el pretender generalizar una construcción romántica, idealizada, como *hecho histórico real*. Los organizadores, confiados en el poder de los medios y de su capacidad subliminal de intervención, no se

⁵ Esta dialéctica entre *memoria e historia*, vinculada al desarrollo de los conceptos de *narratividad, identidad y tiempo*, se encuentra en el texto *Tiempo y narración III* de Paul Ricoeur. La construcción hermenéutica del concepto de *sedimentación*, es una variante interpretativa, que surgió a partir de la reflexión fenomenológica de Maurice Merleau-Ponty en su libro *Fenomenología de la percepción*, y gracias al *fecundo* intercambio con la Dra. Ingrid Geist Rosenhagen, con la que aprehendí que para acercarnos a la complejidad inherente a la reflexión antropológica, era necesario cuestionarse también los sentidos pasivos, latentes, detrás de las significaciones con que se resume de un plumazo los laberintos de la complejidad humana.

⁶ Para una lectura de la complejidad de relaciones entre el saber y los silencios de éste, y de cómo la *producción histórica* marcó las celebraciones del Cuarto Centenario del descubrimiento de América, ver a Michel-Rolph Trouillot: *Silencing the Past*. Indica este autor que el Cuarto Centenario, socio-políticamente, fue un evento que intentó retornar y validar el pasado de esplendor de España, y a la misma vez, una oportunidad de imaginar glorias futuras con los diplomáticos movimientos que impulsaron la migración de miles de españoles buscando promover *el hispanismo* en las diversas naciones de Latino América. Pero por otro lado, no podemos entender lo anterior, si no contemplamos que socio-económicamente, esta celebración y el posterior impulso migratorio, fue una estrategia política, que respondía a la cada vez más influyente economía de los Estados Unidos, pp. 118; 128-134

detuvieron en las múltiples diferencias culturales, geográficas, políticas, educativas y económicas de cada región que fue impactada, de una u otra manera, por el *hecho histórico en sí*, así como por la tergiversación del significado con el que quiso revestírsele. No podemos pasar por alto que esta clase de actividades, como la celebración del cuarto y el quinto centenario de la conquista, son intentos de reordenación simbólica, en donde los procesos de producción y de consumo del conocimiento mucho han tenido que ver. Nos referimos a la elección de aquello que determinamos meritorio de investigación y divulgación, contrastado con lo que *silenciamos*, con lo que descartamos como digno de difusión. Hablamos del proceso de validación o rechazo de aquello que se anuncia como *cierto*, de lo que se asoma como claro ejemplo, este atolladero de significaciones a través del cual se escamotea un acto de conquista e imposición, como uno de celebración. Al respecto, el antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot señala:

“... las celebraciones son creadas, y esta creación es parte y parcela del proceso de producción histórica. Las celebraciones traslapan los dos lados de la historicidad. Imponen un silencio sobre los eventos que ignoran, y atiborran estos silencios con narrativas de poder acerca del evento que quieren celebrar.”⁷

Las protestas que germinaron en Puerto Rico y otros países latinoamericanos, a lo largo de estas actividades, fueron evidencia del conflicto inherente a estas políticas de representación social que sobre imponen factores jurídicos, demográficos y económicos, sobre los vínculos personales y las estrategias de ordenamiento y conservación de los pueblos. Es decir, lo que la gente siente, piensa e imagina sobre esa construcción cultural – compartida con otros países de América, en mayor o menor medida – que nos revela producto de tres razas: *blanca, india y negra*. Nuestra mirada conceptual partió entonces, de este desfase categorial entre lo que la gente percibe y reconstruye a partir de su crianza e historia personal, atravesado por otros medios históricos – como el cine y la televisión, por poner sólo un ejemplo –, y los lineamientos de la historia oficial. Paradójicamente, fueron estos mismos avanzados recursos tecnológicos, los que complementaron las incertidumbres, que junto a la cada vez mayor amplitud de los niveles educacionales de las poblaciones latinoamericanas, indudablemente, llevaron a

⁷ Trouillot, M. R. - *Silencing the Past. Power and Production of History*, p. 118

una serie de cuestionamientos acerca de cómo la historia oficial no resultaba *del todo clara*.

Tenemos entonces, que la reflexión acerca de la conmemoración de la *conquista* de los pueblos amerindios, significada como un proceso de *descubrimiento* y *celebración*, me sirvió de pantalla magnificadora para el reconocimiento de las construcciones “otras” – y en conflicto con las oficiales –, sobre las que se sustenta nuestra cotidianidad como sujetos, pero también nuestro particular universo académico como antropólogos.

Ahora bien, esta simbiosis genética, sociocultural y simbólica, que discursivamente se resume como corolario directo de la conquista, no se manifiesta de igual forma en todos los países que le reconocen ni los tres componentes culturales estuvieron o están visibles a un mismo nivel. Porque una cosa es lo manifiesto, lo que a simple vista se observa; y otra, las construcciones que sustentan las variaciones en la historia y devenir de cada uno de estos países, así como el impacto de estos aspectos sobre los universos simbólicos de las variadas culturas que los habitan. En el caso de la isla de Puerto Rico, los historiadores concuerdan que entre finales del siglo XVII y mitad del XVIII, los Taínos – aborígenes que habitaban la isla antes de la llegada de los españoles –, habían “desaparecido”⁸. Aun así, el elemento indígena se perpetúa, discursivamente, como componente secundario de la cultura puertorriqueña, cuando el aporte africano ha tenido y tiene, hasta el día de hoy, mayor presencia y persistencia. La mayoría de los pueblos de la isla tienen nombres de origen taíno, la investigación antropológica – mayormente arqueológica – se concentra en las variadas poblaciones indígenas que habitaron el archipiélago de Borikén; relegando al folclor turístico, los elementos culturales africanos, hasta hace unos años.

Es interesante ver entonces, cómo se postula una histórica continuidad de los taínos caribeños en el imaginario antillano. Las recreaciones literarias, como las llamadas

⁸ Coll y Toste, Cayetano – Este escritor de finales del siglo XIX y principios del XX, recoge una serie de crónicas, epístolas y documentos en general, a manera de recuperación y reconstrucción de la historia de la isla, *Boletín Histórico de Puerto Rico*. También puede verse: *Puerto Rico negro* de Jalil Sued Badillo.

novelas indianas, fueron escritas en países del Caribe en donde los indígenas habían dejado de existir, físicamente. Esta clase de fenómenos llevan a la reconfiguración de una identidad diferenciada. En la República Dominicana, por ejemplo, y para finales del siglo XIX, un líder político aseveraba que ciertas leyes climatológicas estaban transformando – *aclarando* – la apariencia de los mulatos. Es común conocimiento, que incluso actualmente, muchos dominicanos se conciben así mismos como “indios”, y no como descendientes de los esclavos africanos⁹.

Son estos fenómenos de apariencia perceptuales, manejados ideológicamente, los que nos interesa tener como telón de fondo para el desarrollo de la temática que nos ocupa. Quiero decir, que nos parece vital la necesidad de reflexionar sobre la existencia de una fuerza ideológica subyacente en esas *sedimentaciones históricas*, que al fin y al cabo, intervienen en eso que rememoro, en eso que destaco como significativo de mi experiencia colectiva, imbricado con mi vivencia, con lo que expreso prospectivamente y narro como significativo para mi, desde mi experiencia individual. Hablamos del sentido experiencial, diferenciado histórica y geográficamente, de las aportaciones de los pueblos africanos como *tercera raíz*¹⁰: la presencia o ausencia – fenotípicamente hablando –, confrontada a la permanencia o desaparición de las estructuras de sentido características de los variados universos simbólicos africanos, de frente a lo que cada uno de los sectores, que antropológicamente categorizamos como *afromestizos*, piensan de sí mismos y de sus comunidades ¿Se reconocen estas poblaciones en este término académico? ¿Cómo se asumen o son asumidas actualmente las personas identificadas como parte o descendientes de esta *tercera raíz*? En otras palabras ¿qué es lo que lleva a

⁹ Esta concepción ha sido analizada como consecuencia de la pugna por una diferenciación político-cultural entre los dominicanos y los haitianos, éstos últimos son concebidos por los primeros como “realmente negros”. Ver a Hoetnik, H.– *Slavery and race relations in the Americas*, pp. 155-161. Recomendamos también el excelso trabajo de Juan Bosch: *Composición Social Dominicana: Historia e interpretación*. Por otro lado, esta concepción de los efectos de la naturaleza y el clima, sobre los criollos en México, puede leerse en el trabajo de J. Falcón – *Razas, estamentos y clases*.

¹⁰ El término *tercera raíz*, ha sido utilizado para referirse a los descendientes de los esclavos africanos en diversos países de Latino América. A pesar de que en México ha existido cierta polémica alrededor de su origen, Luz María Montiel se atribuye el “mérito” de utilizarlo para referirse a la población afrodescendiente. En el Caribe, el término ha sido utilizado por muchos de los intelectuales que trazaron las primeras definiciones de las culturas de las islas que componen el Archipiélago antillano. De esta manera, por ejemplo, el ser puertorriqueño fue construido como el producto de *tres raíces culturales*: blanca, india y negra, quedando como polémica, no el término mismo, sino la valoración contenida en el orden numérico.

los académicos a definir a estos sectores poblacionales como *afromestizos*, su color de piel o las referencias culturales de origen africano?

Sin embargo, sabemos que en México ha sido otra la dinámica intercultural por ser una nación en donde milenariamente han convivido decenas de etnias. Aun así, durante la celebración del quinto centenario – y participando de la misma contagiante *efusión discursiva* que afectó prácticamente a todos los demás países de América –, México reconoció la inherencia de esta tercera raíz como componente de la *cultura mexicana*. Me resultó inevitable, en aquel entonces, preguntarme ¿por qué? ¿Cuál era la textura operativa subyacente en esta clase de acciones discursivas? Es decir, ¿realmente las personas de cada uno de estos países se sentían identificadas con ese pasado *reconstruido* en donde lo africano era parte “inherente”? ¿Qué es lo que se buscaba con este “rescate” de una *negritud* en la que incluso ciertos pueblos afro-descendientes no se reconocen? A este respecto, ¿Bolivia puede compararse con Brasil? ¿Lo sucedido en Puerto Rico es analogable al proceso colonial de México? ¿Cada uno de los diversos pueblos de Latinoamérica comparte *elementos culturales* de origen africano; significan el mundo partiendo de reminiscencias de las estructuras simbólico-cosmológicas africanas? ¿O qué es lo que se quiere decir con esta *inherencia compartida*? Estas preguntas surgían, precisamente, de una discursiva sedimentación histórica; eran el elemental producto de la historia oficial que esbozaba un México culturalmente indígena y blanco, ante los ojos de una caribeña.

Las caras del silencio

O del por qué del retorno a “la escena ausente”

Cuatro años después de estas controversiales celebraciones, viajo a México. A través de varios recorridos por los litorales de las costas del Golfo y del Océano Pacífico, descubro que, efectivamente, existe una *tercera raíz* – personas con rasgos fenotípicos

identificables con las poblaciones afro-descendientes –. Aun así, no tenía el conocimiento para decir si, consecuentemente, se podía hablar de su *inherencia* como componente de la cultura mexicana. No fue hasta después de cursar la licenciatura en etnología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, que mis añejas interrogantes se encarnaron en la coyuntura de una investigación antropológica de los descendientes de los esclavos africanos en México, prácticamente nula hasta hacía unos años. Fuera del doctor Gonzalo Aguirre Beltrán, eran escasos los textos antropológicos que tocaban el tema. Sin embargo, tuve la oportunidad de consultar variados estudios y trabajos históricos – no antropológicos – de los africanos y sus descendientes *afromestizos*. Particularmente destacables son las aportaciones de los investigadores del Colegio de México. De estos valiosísimos aportes reflexivos, los que tocaban el tema o se concentraban en el devenir de la población esclava se remitían a la ciudad de México. Lo que significaba que mi interés en las zonas costeras permanecía sin fuentes de información. Fueron muchas las dudas que me acompañaron de regreso a Puerto Rico, así como un creciente interés de realizar una investigación comparativa alrededor del tema.

Mi regreso a México, después de tres años de ausencia, viene marcado por una experiencia antropológica fundamental: la oportunidad de realizar trabajo de historia oral en los barrios periféricos a la hacienda azucarera La Esperanza, del siglo XIX, localizada en el pueblo de Manatí, Puerto Rico; y dirigido a rescatar las narraciones alrededor de los esclavos y sus descendientes¹¹. Labor que nutrió mi deseo de *retornar a la escena ausente* (añádase ciertos libros, de esos que causan prurito neuronal y te inundan el cerebro de preguntas), y de llevar a cabo un estudio comparativo de las narrativas de los afro-descendientes entre Puerto Rico y México, aunque no tenía idea de por dónde empezar.

¹¹ Por dos años estuvimos trabajando etnográficamente en un proyecto interdisciplinario que incluía arqueólogos, etnobotánicos, geógrafos, historiadores, sociólogos, museógrafos, entre otros, para reconstruir la vida cotidiana y laboral de esta hacienda azucarera, propiedad de don José Fernández, marqués de La Esperanza, que permaneció como *colonia* azucarera de una importante central hasta 1970.

Durante la primera etapa de búsqueda referencial, me percaté de que había cambiado la escena de investigación *afromestiza*, pues actualmente existen nutridos estudios etnográficos centrados en el área de la Costa Chica de Guerrero y en la de Oaxaca. Sabemos también que se está trabajando etnográficamente la Costa del Golfo de México, concretamente, los pueblos del llano costero de Veracruz. Pero no fue hasta la lectura del libro de Octaviano Corro: *Los cimarrones en Veracruz y la fundación de Amapa* – en donde se narra una de las variadas versiones acerca del establecimiento, en 1609, de una “*República de negros*” llamada San Lorenzo de Cerralvo –, que pude identificar un área de interés, y lo que se convirtió en mi inicial tema de investigación: la ciudad de Orizaba y el devenir del sector cimarrón que vivió en esta área montañosa, desde su llegada de África hasta nuestros días. En un principio, nuestro proyecto de investigación contemplaba un análisis semiótico de las identidades narrativas, a través de los relatos tradicionales de una comunidad *afromestiza* de Veracruz, que lográbamos identificar como descendiente de los esclavos que vivieron en los ingenios de la ciudad de Orizaba. Por medio de las narraciones que expresan formas de estar en el mundo, modos de pensamiento y prácticas culturales – cuyas fronteras están constantemente rehaciéndose y negociándose –, intentaríamos acercarnos a las cadenas de asociaciones que trastocan los significados y construyen redes de expectativas, creencias, valores morales, que apuntan a su vez, a la conformación de las estrategias simbólicas que se entretajan en las representaciones culturales. En otras palabras, pretendíamos un acercamiento al conjunto del sistema simbólico de memoria e identidad, y de manera intergeneracional, que nos aproximara a cómo se han constituido las afinidades culturales que permiten se hable de una *tercera raíz* en México.

Pero para identificar una comunidad *afromestiza* cuyo origen fuera Orizaba, necesitábamos fuentes histórico-antropológicas que nos permitieran trazar la trayectoria de estos esclavos que se tornaron *cimarrones*, que luego fueron *libertos*, que pasaron a ser miembros de la *sociedad de castas*, hasta llegar a ser *mexicanos morenos*, o *afromestizos*. Este enfoque particular, se tornó recurso y método de acercamiento. La necesidad de una reflexión histórico-antropológica convirtió a la investigación en una mirada etnológica al pasado, en una apuesta integral producto de la ausencia de

referencias que ofrecieran el necesario trasfondo para comprender la presencia o ausencia, antropológicamente hablando, de este sector poblacional en la historia de Orizaba. De esta manera, y por la escasez de estos materiales referenciales, nos vimos obligados a recurrir a las fuentes documentales para tener un panorama más claro del posible recorrido de estos grupos a lo largo del tiempo. Lo que nos exigió convertir el objetivo principal del proyecto, en una segunda fase del mismo. Es decir, tras un primer acercamiento al material documental, tuvimos que reformular nuestro proyecto para dar cuenta de la riqueza de información encontrada alrededor de los esclavos africanos y *afromestizos* de esta ciudad, que vivieron y resistieron, de variadas formas, la imposición de la esclavitud. Material que en muchos sentidos, contrastaba con los datos encontrados en los textos de referencia. Esta información contenida en el acervo del Archivo Notarial de Orizaba, no es contemplada por muchos de los habitantes de esta ciudad con quien me entrevisté durante el 2005, pues para ellos su ciudad era una “*fervorosa*”, de noble estirpe “*más cercana a Puebla en significación*”; “*los negros estaban en el puerto y en Córdoba, y hasta en Xalapa, pero no aquí*”. Esta “realidad”, operante en estos orizabeños, transfiere una evidencia ideológica. Este relato “ficcional”, es su *Verdad*, la auto-evidencia de una identidad establecida, a lo largo de siglos de antagonismos entre los “nobles” y “religiosos” ciudadanos españoles y criollos, que se las tenían que ver con los “desalmados” y “agresivos” africanos y mulatos cimarrones¹².

Lo que me resulta paradójico y confuso, no es que estas personas hayan excluido a los africanos y afro-descendientes de su historia – consecuencia inevitable de los procesos de producción del conocimiento que destacan unos hechos, silenciando otros –, lo que me sorprende es la irreflexiva continuidad de estas significaciones coloniales en los trabajos de algunos autores académicos. Aun hoy, cuando confrontamos ciertos textos que hablan de los africanos de otras ciudades del estado de Veracruz o de la ciudad de México, vemos que esta construcción social colonial permanece en el imaginario de ciertos autores, que parecen no contemplar las bases ideológicas que

¹² Estas voces que recogen “lo que decían los mayores” según las personas con quienes sostuve conversaciones informales, parecen extraídas de algunos de los documentos que revisamos en el Archivo Notarial de Orizaba. Por ejemplo: Legajo 1620, exp. 1, f4, y Legajo de 1641, exp. 1, f 8. Además, son los calificativos y adjetivos utilizados por los textos referenciales consultados, los que mantienen vigentes estas significaciones, que perpetúan esta clase de antagonismo social colonial.

subyacen en sus afirmaciones. Baste un ejemplo para demostrar el por qué estas construcciones ideológicas llamaron tanto nuestra atención. Entre las razones que se dan para la actividad cimarrona en Veracruz, destaca “*su referido Ethos agresivo y violento*” como una disposición *natural*, un “*patrón de conducta consistente con sus personalidades*”. Estas citas que Patrick Carroll retoma de Gonzalo Aguirre Beltrán y de Carlos Federico Guillot, respectivamente, se refieren a diferentes sectores o regiones de Latinoamérica.¹³ Aun así, el autor omite este dato y engloba los adjetivos como representación social de todos los esclavos, independientemente de las particularidades histórico-culturales que marcaron el devenir de cada uno de estos sectores. Por lo que estas citas terminan reduciendo monóticamente, en un solo Ethos, la pluralidad étnica y cultural del vasto continente africano, además de sostenerse en presupuestos totalmente racistas.

En los documentos coloniales de la ciudad de Orizaba¹⁴ encontramos esclavos representantes de una gran cantidad de etnias. Sólo entre 1588 y 1653 se encuentran: Mandingas, Cambalpos, Cafis, Berbezis, Bio hos, Galifantes, Coxos, Biafaras, Minos, Bran, Nalus (Nafu), Zozongos, Fongos, Manicongos, Angolas, Carabalís, Xalofes (Jolofe), Bañoles, Casangas, Capes, Mozambiques, Sapes, Lambas, Malemba Mategüelo, Loagos, Meolas, Cumbes, Gangüeles, Brundis, Muleques, Moanzas y Matambas, como los más recurrentes. ¿Por qué extenderse en la enumeración? Porque me parece necesario el que se contemple, efectivamente, que si bien muchas de estas personas fueron genéricamente etiquetadas con un calificativo étnico que quizás no correspondía con el lugar exacto de procedencia, esta lista muestra lo que para mí ha sido una falla de los estudios histórico-antropológicos: la de descuidar la variabilidad cultural de los pueblos africanos que vinieron a América; los múltiples universos simbólicos que construyeron maneras diversificadas de ser y hacer en el mundo, y que transferían apuestas éticas y estéticas humanas integradas a la identidad. Estamos hablando de *personas*, individuos

¹³ Las citas aparecen en Patrick Carroll, “Mandinga: a Mexican Runaway Slave Community, 1735-1827”. Y son tomadas de *Cuijla* (1976) de Gonzalo Aguirre Beltrán; y de *Negros rebeldes y negros cimarrones* (1961) de Carlos F. Guillot. Actualmente, Patrick Carroll es destacado como uno de los académicos más importantes de la investigación de los afrodescendientes en México.

¹⁴ Archivo Notarial de Orizaba, conservado en la biblioteca central de la Universidad Veracruzana de Jalapa.

con sueños y expectativas que fueron arrancados de sus lugares de origen por la fuerza, para convertirse en “herramientas de trabajo”, en “objetos costosos”, en *piezas de indias*. Esta cosificación que los redujo a un *bien cambiario* entre bienes, fue una mirada que se imprimió y quedó como huella, cuya palpable vigencia es producto de la estructura socioracial mexicana, misma que compartimos, como herencia colonial, muchos de los pueblos de Latinoamérica. Punto sobre el que volveremos más adelante.

La impronta de esta huella, se reconoce en las explicaciones que se le dan a las actividades cimarronas como reflejo del “afán de venganza” inherente en los esclavos prófugos. En los textos consultados, los palenques son tratados como centros desde donde los africanos y *afromestizos* llevaban a cabo sus “fechorías”, pero no como lugares refugios en los cuales se llevó a cabo un estilo de vida otro, diferente del esclavista que los lastimaba y los separaba de los suyos. ¿Por qué entonces referirse al robo de ganado y a la quema de haciendas como “fechorías” que reflejan ese Ethos agresivo del africano, mientras que a las violaciones de mujeres, a las separaciones forzadas de hijos y madres, así como a los cruentos castigos físicos – muchas veces, por un enfermizo placer de hacer ver quién era el amo¹⁵- no se le llama “tortura”, no se le llama “asesinato”? ¿Por qué no se habla de los españoles y criollos como “criminales”? ¿Por qué sobre su comportamiento no se imprime la etiqueta de un Ethos “*decididamente agresivo y violento*”? Por el contrario, se perpetúa la visión del *conquistador* que veía a los esclavos cimarrones como delincuentes por las pérdidas económicas que sufrían tras los escapes. No se cuestiona la calidad de vida, que estas personas esclavizadas en contra de su voluntad, llevaban antes de las fugas. No hay una reflexión de cómo esta acción evasiva pudo haber cambiado sus perspectivas, tras la experiencia de ser esclavo y su posterior libertad, imbricada a los manejos culturales que cada uno de estos seres humanos traía de sus particulares modos de vida.

Estamos hablando, *antropológicamente*, de gente que venía de sociedades diferenciadas sociocultural, económica y políticamente: pueblos agricultores, pueblos

¹⁵ Alberro, Solange – *Inquisición y sociedad en México*; pp. 426-485; “El amancebamiento en los siglos XVI y XVII”, en *Familia y poder en Nueva España*, pp. 155-166

ganaderos, dedicados al pastoreo, pueblos nómadas del desierto, pueblos guerreros de estructura militarizada, reinos y civilizaciones, con múltiples sistemas de creencias y de filiación, con cosmovisiones y universos religiosos diferenciados, con maneras diversificadas de acción y reflexión. ¿Por qué no se da cuenta de los esclavos que permanecían leales a sus “amos” (porque provenían de sociedades en donde la servidumbre era un modo de ser parte de la estructura doméstica, por ejemplo)? ¿Por qué no se habla del afecto e incondicionalidad de muchas nodrizas que cuidaban y amamantaban a los hijos de los hacendados como suyos (vínculos afectivos condicionantes que surgen entre los *seres humanos*)?¹⁶ No todos los africanos “se alzaban”, no todos reflejaban conductas extremas que los vincularan a este supuesto *Ethos agresivo y violento*; como no todos los españoles fueron “cruels criminales desalmados”. En los documentos de Xalapa y Orizaba – tanto como en los de Estados Unidos y los del Caribe –, se encuentra evidencia de cómo en ciertos sectores se amonestaba a la población blanca “mala gente”, “amantes de negros”, porque eran solidarios o al menos indulgentes en su trato hacia los esclavos.¹⁷ Esta manera discursiva, de acercarse y describir al Otro, son significaciones que respondían a la colonia: una mentalidad particular diferenciada por un universo simbólico que suponemos trascendido, y por lo tanto, fuera de la discusión académica contemporánea.

Muy lamentablemente, hoy día seguimos padeciendo la permanencia de ciertas significaciones retrogradadas en no pocas de las reflexiones que han producido las diversas disciplinas de las ciencias sociales alrededor de nuestro tema. Por lo que siento que hemos caído en una “pasiva recepción” de los sentidos ya configurados y definidos, por una, cada vez mayor, “academización” que termina dejando de lado la “*pasión activa en búsqueda de los significados*”¹⁸ que emergen en las construcciones y resignificaciones de nuestras dinámicas sociedades. Creo que debería tenerse un mayor rigor académico, y antes que continuar reproduciendo una significación perpetuada en la etiqueta de “*negro*

¹⁶ Beatriz Morales – *Seminario Cultura y Sociedad en el Caribe*, del 8 al 29 de junio de 1999, ENAH.

¹⁷ Archivo Notarial de Orizaba (ANO). En México, ver a García Bustamante y David Davidson; en Puerto Rico, Jalil Sued Badillo y Benjamín Nistal-Moret. Para este tema en los Estados Unidos, ver Sydney Mintz y Melville Herkovitz.

¹⁸ Grúner, Eduardo – “El retorno de la teoría crítica de la cultura”, p. 16

violento y agresivo”, convendría detenerse sobre esas matrices generativas que transforman en eternas, ciertas condiciones históricas delimitadas. ¿Por qué no asomarse a las relaciones que se establecieron entre los diversos sectores sociales que convivieron durante la época, para contemplar la complejidad sociocultural que llevó a la reducción racial de la multiplicidad de pueblos y culturas del continente africano en la voz: *negro*? ¿Por qué cuando hacemos referencias geográficas decimos españoles, ingleses y *negros*? ¿Por qué no decimos, consecuentemente, congolese, sudanese, nigeriano? Oficial y antropológicamente, desestimamos el concepto de raza por la jerarquización de unos grupos humanos sobre otros. Implicaciones éticas sancionadas a un nivel discursivo pero que continúan vigentes, sino ¿por qué estas contradicciones que abundan en la cotidianidad social y en los textos referenciales?, ¿y por qué las mismas no han sido reflexionadas desde la antropología? Se han descuidado, por demasiado tiempo, los niveles y las acepciones que utilizamos para referirnos a esos Otros que (sentimos) nos han construido tan lejanos de nuestra realidad.

Por otro lado, y en relación a esta dualidad referencial de una mirada construida, podemos también *deducir* que hubo conquistadores que mataron por la necesidad de cumplir con su deber, pero también podemos *inferir* que existieron otros que lo hicieron por vicio de poder. Puede entenderse que este hecho no sea juzgado y etiquetado como vil asesinato, sin la comprensión del contexto histórico y las condicionantes histórico-culturales que marcaban cierta mentalidad y maneras de accionar en aquella época (sin embargo, juzgamos y condenamos como genocidas a los alemanes que exterminaron al pueblo judío). Aun así, hoy día, terminan re-conociéndose como acciones consecuentes con la actividad que estaban llevando a cabo: eran *conquistadores*. Unos fueron y serán siempre *hombres*, otros fueron esclavos y ¿serán siempre *cosas*? Como indica Trouillot, esta clase de señalamientos nos lleva a lo que fue una *cierta manera* de concebir al *Hombre*. Explica este autor, por ejemplo, cómo tras la revolución francesa, ya para 1791, las legislaciones de Francia, Inglaterra y Estados Unidos, reconocían el inalienable derecho de defender, incluso por las armas, la auto-determinación de *los hombres* y de los pueblos. Señala además, que para esta misma fecha no existe registrado ningún debate público en donde se haya discutido el derecho de los esclavos africanos de

obtener la libertad y autodeterminación de sus pueblos incluso por medio de la resistencia armada¹⁹. Los *hombres* blancos tenían derecho a defender su integridad y libertad; el africano *negro*, no.

Es por esta razón que nos pareció necesario *retornar a la escena ausente*. Bien valía la pena intentar dar cuenta de las relaciones que se dieron entre los africanos y sus descendientes y los diversos grupos socioculturales que compartieron un espacio geográfico y simbólico, en pugna. Y decir relaciones, era poder darle *personalidad* a los africanos que, efectivamente, quemaron o asesinaron buscando su libertad, en un contexto de sufrimiento, humillación y horror ante el cual sólo tenían dos alternativas: someterse o resistirse. Atender, pues, las relaciones y la complejidad del momento histórico, era incluir *el quehacer* de los *sujetos activos* y las *apuestas éticas-estéticas* o de honor, muchas veces vinculadas a los sistemas de creencias, de estas *personas* pertenecientes a universos simbólicos tan diversos. Pero, tras la reflexión alrededor de la complejidad que despliegan los variados significantes, explícitos e implícitos, en los acercamientos que se han realizado sobre esta población en México, un nuevo giro reflexivo se impuso como eje. Se complejizó nuestro interés original. *Regresar a la escena ausente* impuso el *desencadenar* los significados que transfieren ciertas mentalidades, para contraponerlos al entrelago de las políticas de las representaciones sociales que se reflejan en los procesos de la producción histórica, contrapunteada por esas matrices ideológicas que hacen eternas ciertas maneras de ver al Otro.

Nuestro interés no radica en pasar juicio sobre lo acontecido, sino en que podamos visualizar las diferentes maneras en que significamos, dependiendo de nuestro contexto, pero también, de quién sea ese Otro. Por supuesto que podemos entender la diferenciación jurídica colonial que consideraba, como señala Guadalupe Castañón, a “*los negros y castas derivadas de esta raza... como ‘infames de derecho’, esto es, como carentes de honra, crédito y estimación, despreciables y malos por su origen*”²⁰. Lo que

¹⁹ Trouillot – *Silencing the Past*, p. 88

²⁰ Guadalupe Castañón - *Punición y rebeldía de los negros en la Nueva España*, pp. 64-65

sorprende es que en la actualidad, inicios del siglo XXI, este régimen jurídico colonial continúe haciéndose ideológicamente patente, en el discurso y los escritos de algunos antropólogos. Si *deducimos* la conducta de los pueblos indígenas prehispánicos a partir de sus restos materiales, por ejemplo; si *inferimos* la historia colonial a partir de los documentos, ¿por qué no se hace lo mismo con la historia de los representantes de los diversos pueblos africanos que vivieron durante siglos en todo México? ¿Estaríamos *especulando* sobre arena movediza; cuál es la línea que divide la plausibilidad de un tema con respecto de los otros? ¿Qué es lo que explica esta clase de silencios frecuentes en el corpus antropológico?

Preguntas que nos conectan con uno de los más debatidos conceptos en la historia Occidental: la ideología. El uso cotidiano de este término tiene su anclaje en los debates eruditos clásicos. Mismos que muestran una evolución conceptual en la que se le ha adjudicado definiciones funcionales, estructurales y simbólicas: sistema de creencias erróneas, falsas o distorsionadas, ilusiones o suposiciones relacionadas a los opositores políticos o sociales, etc. Movimiento de evolución conceptual ilustrativo, pero cuyas interpretaciones fueron construidas sobre otra clase de contextualización que se aleja de nuestro interés teórico: un significado y un uso negativo que indica que las ideologías expresan y ocultan nuestra posición social y política. Nuestra es la *Verdad*, lo de ellos es *Ideología*. Por el contrario, para Teun Van Dijk, la ideología es la base de las representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo, aquello que permite a las personas organizar las creencias sociales y actuar en consecuencia. De este autor me interesa la discusión del aspecto socio-cognitivo de las ideologías y cómo pueden influir en lo que se acepta como falso o verdadero, aunque esté en función de los intereses materiales y simbólicos de un sólo sector social²¹. Lo que, indudablemente, se conecta con los manejos del poder hegemónico – siguiendo a Antonio Gramsci – como matriz, cuya condición y propósito de control, pretende organizar y coordinar las interpretaciones y prácticas sociales de los grupos y sus miembros, así como las mismas relaciones que estos subalternos tengan con el poder.

²¹ Van Dijk – *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, pp. 22-40

Quisiera por tanto aclarar, que mi enfoque es más político-cultural, un acercamiento hermenéutico, a través de los textos histórico-antropológicos, a la dimensión simbólica de la sociedad, en donde lo ideológico es expresado, además de vivido – *padecido* –, por los diversos actores sociales. Me interesan las condiciones, funciones y efectos que tiene lo ideológico en las estructuras sociales y en los reordenamientos simbólicos. Hablo de las representaciones compartidas: evaluaciones, juicios, valores, normas, opiniones; lo que se transfiere a una particular manera de ver y ser en el mundo que condiciona nuestras miradas e interviene en nuestro entendimiento de las cosas, a veces de forma consciente, y a veces, no. Este enfoque también contempla cómo lo ideológico incide en lo afectivo, pues del mismo modo, las emociones, como pasiones humanas, involucran interpretaciones. Y es esta conjugación de representaciones y emociones, la que termina, muchas veces, objetivando el mundo que miramos subjetivamente.

Pienso que la sedimentación histórica – aquello que recuerdo y adecuo, intersubjetivamente, para luego recrear como memoria cierta –, está intrínsecamente relacionada a esta manera socio-cognitiva de ver a la ideología, y ambas, en conjunto, representan un contrapunteo constante para la construcción y las modificaciones que afectan el universo simbólico sobre el que está anclado nuestro ser en el mundo. Si como indica Paul Ricoeur, la acción debe verse como algo mediado por lo simbólico, por los movimientos de las configuraciones culturales, esta afección retrospectiva y prospectiva, es lo que significamos e internalizamos²², pero también, lo que termina regulando, como indica Slavoj Žižek, las relaciones entre lo visible y lo invisible, el vínculo entre aquello que imaginamos y aquello que nos resulta imposible de imaginar²³. Precisamente, lo que condiciona nuestras maneras de interpretar y accionar en el mundo, pero también, la elección de las temáticas y de las teorías que, como antropólogos, seleccionamos.

²² Ricoeur – *Ideología y Utopía*, p. 270-278

²³ Žižek – *Ideología: un mapa de la cuestión*, pp. 8-12

Y este contrapunteo entre las narrativas históricas de personas con una mentalidad particular y, las subsecuentes interpretaciones que de ellas se han llevado a cabo en manos de personas que están alejadas, significativamente, de esos universos simbólicos, transfieren manejos ideológicos: las relaciones entre aquello que podemos imaginar, y aquello que sencillamente *no vemos*, porque nuestras configuraciones metaculturales y la misma evolución de la ciencia y su manera de hacer conocimiento, son paredes simbólico-representacionales que nos causan cegueras selectivas. Justamente, como nos indica Trouillot, debemos entender que las narraciones históricas son premisas que se sostienen sobre explicaciones previas, las cuales a su vez, son proposiciones que parten de los procesos de producción de un conocimiento, profundamente marcado por los procedimientos y convenciones de *una* particular manera de concebir al mundo y sus relaciones sociales, políticas y económicas.²⁴ Es decir, las relaciones entre el poder, los discursos y la cotidianidad de acuerdo a una mentalidad occidental, atravesada por significaciones históricas que encierran *las viejas concepciones judeocristianas*, así como los *exhaustos paradigmas científicos* acerca de la concepción de *a quién se reconoce o no como Hombre*.

Es por esto que nuestra reflexión intenta salir de la cronología de lo histórico-económico. Salir del análisis de la esclavitud como institución, para ir sobre el esclavo y sus opciones elegidas a pesar de su estatus determinado por otros. Este texto es producto entonces, de la *lectura* de las identidades narrativas que transfieren los discursos de los documentos coloniales, así como de las *inferencias* comparativas, a partir de los estudios realizados en esos otros países de América, en los que el *Encuentro de dos mundos* dejó el mismo saldo de silencios. Hasta el momento, tenemos que los africanos y sus descendientes, de *piezas de indias* pasaron a ser “animales de obra”, de “herramientas de trabajo” a un número demográfico; es decir, entrevemos un pasado reconfigurado en referencia numérico-económica que no parece remitir humanidad. Y aunque estas referencias cubren aspectos que resultan de sumo interés, no suplen la información que nos parece de vital importancia para acercarnos *antropológicamente*, al cómo vivían

²⁴ Foucault, Michel – *La vida de los hombres infames*, p. 189-193; Trouillot – *Silencing the Past*, p. 55

estas poblaciones, cuáles podrían haber sido las condiciones de trabajo, cuáles sus expectativas de vida, etc.; tomando como pauta, por ejemplo, los procedimientos heurísticos utilizados en las investigaciones acerca de los pueblos prehispánicos. Estas nociones o reflexiones alrededor de lo que podría haber sido la vida cotidiana de los africanos y sus descendientes, así como su impacto en la conformación de las variantes culturales mexicanas, están ausentes en la mayoría de los textos que tratan sobre la esclavitud en México, con la excepción de ciertos historiadores. Una de ellas es María Elena Cortés, quien a través de la exposición de los documentos coloniales de la ciudad capitalina, expone cómo los esclavos y libertos recurrían y utilizaban las instancias eclesiásticas para conseguir aquello que necesitaban o sentían les pertenecía.²⁵ Es decir, sus textos retratan la *agencia activa* de estos africanos y *afromestizos*, que a pesar del estatuto de “personas sin derecho” accionaron y lidiaron con un sistema que los excluía. Cortés describe a un sujeto que siente y que padece, retrata a *una persona* que acciona rechazando la pasividad de su posición estructural.

Entonces, insisto, ¿cuál es la textura operativa que subyace en el reconocimiento de la *inherencia del componente africano* en la cultura mexicana a un nivel discursivo, cuando estas concepciones acerca del ethos violento del africano, así como la ausencia de la población afro-descendiente en la historia oficial de México, lo suprimen? ¿Se quedaron los negros en la Nueva España y ya no alcanzaron a llegar a México, la República? ¿Por qué entonces, continuar hablando del “objeto” esclavo, y no de la *persona* que vivió, rió, celebró, lloró, luchó y trabajó más allá de su antigua posición de “costosa *pieza de ébano*” al interior del sistema esclavista?

Un ejemplo de esto sería la gesta de Yanga, el esclavo cimarrón que en 1609 dirigió, en mi opinión, una *resistencia armada* contra los españoles establecidos entre Orizaba y el puerto de Veracruz. A través de las variadas reconstrucciones oficiales de este hecho histórico protagonizado por un esclavo sublevado, insólitamente, puede leerse la conquista, simbólica y material, de un espacio digno para los suyos. Sin embargo,

²⁵ María Elena Cortés – “Negros amancebados con indias. Siglo XVI”, en *Del dicho al Hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, pp. 285-283. También en *Familia y sexualidad en Nueva España*, pp. 57-74.

ninguno de los autores repara en los detalles de la narración del padre jesuita que ingresó al palenque, cuando éste describe “*los bellos tratos hacia los de su color*” que vio (*percibió*) del líder hacia los cimarrones. Tampoco parecen reparar en los detalles, que el párroco también refiere, acerca de la organización militar que los sublevados mantenían. Igualmente omitidos y sin reflexión antropológica, son los apuntes cuasi-etnográficos acerca de la organización socio-laboral con división de roles para la agricultura y la crianza de animales.²⁶

Paradójicamente, Yanga es el tema recurrente en casi todos los textos antropológicos que se acercan al tema de la población africana en la Nueva España, como si fuera la única documentación que hablara de esclavos. Con la excepción de un par de investigadores, los demás se refieren a estos hechos desde la misma postura. En vez de cuestionar lo que era la apuesta de vida de este contingente de seres humanos, que recurren a la fuga como respuesta a la imposición de un régimen que los deshumaniza, repiten los juicios valorativos y las lecturas de los pioneros en el tema, que establecían como quebrantamientos a la obligatoriedad normativa española, estos esfuerzos por vivir libres de opresión. Precisamente mi punto de partida y lo que da dirección a mi investigación. Los escritores de las décadas de 1930 a 1960, respondían a unas posturas otras, enmarcadas en la mentalidad de una manera de hacer antropología y de generar conocimiento. Formas encuadradas, a su vez, en una situación socio-política particular, con unos lineamientos que respondían a una política de edificación de una nación multicultural. Complicada coyuntura para nuestros predecesores, que no demerita sus esfuerzos ni sus aportaciones, por el contrario, su labor es una apreciada y valorizada. Lo que llama la atención es la *actual reproducción de un discurso sin la necesaria reflexión de las condiciones sociales y políticas sobre las cuales se produjo*. ¿Por qué la antropología mantiene vigente este encadenamiento de significados estigmatizados y excluyentes? ¿Por qué estuvo marcada por este “desinterés” o “silencio” alrededor de los

²⁶ Para varias de las versiones, ver a G. Aguirre Beltrán – “Nyanga y la controversia en torno a su reducción a pueblo”; Guadalupe Castañón, *Punición y rebeldía de los negros en la Nueva España en los siglos XVI y XVII*; Octaviano Corro, *Los cimarrones en Veracruz y la fundación de Amapa*; David Davidson, “Negro Slave Control and Resistance in Colonial Mexico”; Miguel García Bustamante, “Dos aspectos de la esclavitud negra en Veracruz”; y Luisa Herrera Casasús, *Piezas de Indias. La esclavitud negra en México*; Adriana Naveda, *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba*.

grupos *afromestizos* que, efectivamente, existían y aun existen, en los litorales del Atlántico y del Pacífico? ¿Por qué la antropología ha mantenido *ausente la escena* africana y no ha reflexionado *antropológicamente*, acerca de la vida de estos grupos socioculturales, que son parte integral de la *historia silenciada*? ¿Las posturas políticas de construcción de nación marcaron ideológicamente un interés indigenista y excluyente de los otros grupos que vivían en México, o la fuerza ideológica de la rememoración histórica *sedimentada*, causó una “ceguera selectiva” en los antropólogos?

Estas preguntas, contrastadas con los diversos textos referenciales y documentos coloniales, se ven apoyadas por los comentarios y afirmaciones de personas que aseguran que en México nunca existieron negros en el pasado, por lo que actualmente es imposible que existan afro-descendientes. Por ejemplo, en el IV Coloquio Internacional: *Religiones afroamericanas y las identidades en un mundo globalizado*, celebrado en Cuba en el mes de julio del 2005, varios ponentes mexicanos hablaron de temas indígenas porque “en México ya no había negros”. Para colmo, los temas de las ponencias de otros latinoamericanos, ni siquiera tenían que ver con las religiones y su relevancia en la construcción de identidades. ¿Acaso no es esto una falta de rigor académico? Hablar de indígenas o de los sindicatos del siglo XIX en un coloquio de religiones afroamericanas, ¿no es evidenciar la mentalidad socioracial que permite desestimar la relevancia del evento por ser uno de *negros*? O, por otro lado, ¿esta inadecuación no refleja la ya referida *academización* que termina por alejarnos del compromiso ético con el conocimiento y con aquello que se conoce para perpetuar un *turismo academicista*? Éstas y otras actitudes discriminatorias que parecen inconscientes, así como los vocablos despectivos y prejuiciosos hacia los afro-descendientes (tanto como hacia los indígenas), ciertamente esbozan un contenido que compromete significaciones conectadas a la jerarquización decimonónica de las razas, que relegan a los pueblos africanos y aborígenes a un estadio más cercano a los animales que a los seres humanos.²⁷ Si como

²⁷ En Xalapa una señora me contaba acerca de un “negro brujo que daba consulta”, el cual es recordado más “*como un gorila que como un cristiano*”. En muchas ocasiones han amonestado a mis compañeros por decirme “negra”, “*porque no hay necesidad de decirle tan feo*”. En un curso se habló de la dicotomía entre cultura y biología, y se ejemplificó la construcción diversificada de la *identidad* diciendo (sin guardar

dice M. Merleau-Ponty, *el hombre* no es más que un nudo de relaciones, donde solamente las relaciones cuentan para él²⁸. Pienso que en esa perpetuación referencial de los esclavos y sus descendientes como *objetos, piezas de ébano, números* de registros y *cifras* demográficas, se ha tratado a este contingente de hombres, mujeres y niños, como si no lo fueran.

*Desalojando barullos para escuchar los silencios
(herramientas para energetizar el paradigma exhausto)*

Es a través de este *asombro experiencial* cómo entramos en contacto con lo que quisiéramos llamar una *hermenéutica del silencio* – inspirada en la *simbólica del mal* de Paul Ricoeur –, en donde entrevemos que la política de las representaciones sociales, que arrastra este enfrentamiento simbólico, tiene un anclaje centenario. Esbozo esta herramienta conceptual, para ver la complementariedad de la memoria y lo social, trastocada por los manejos académicos dentro del proceso de construcción del conocimiento. Pienso que los universos simbólicos instauran un *modo de ser* y un *modo de hacer*, que vinculado a las nociones normativas y jurídicas, establecen relaciones de interioridad y de exterioridad, de inclusión y exclusión, de aquello que consideramos posible o inconcebible. Conceptos que se levantan como patrones que terminan incidiendo en eso que validamos a partir de la construcción de unas certezas, pero que a su vez, cancelan o imposibilitan el otorgarle existencia a eso que está fuera de nuestras particulares construcciones socioculturales²⁹. Entonces, para intentar encontrarle sentido a un pasado construido discursivamente, a un nivel hegemónico, y un pasado construido

atención a los niveles conceptuales): “*no soy negro, no soy animal, no soy salvaje*”; por poner sólo algunos ejemplos.

²⁸ Merleau-Ponty, M. – *Fenomenología de la percepción*, p. 498

²⁹ Ricoeur, Paul – *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. En este texto se ejemplifica cómo los encadenamientos de significados, tienen una lógica inherente, que responde a nuestras condiciones intersubjetivas, históricas y geográficas. Por otro lado, Rüdiger Safranski, en su texto *El mal o el drama de la libertad*, apunta acerca de cómo las significaciones del discurso judeocristiano, que sustenta nuestro universo simbólico, contienen en sí mismas el germen de la diferencia en la noción de “nuestro dios”, que hace del extranjero, o diferente a “nosotros”, un bárbaro, no humano.

evocativamente, a un nivel subalterno (ambas como reconstrucciones parciales de lo acontecido y con significaciones encontradas), asumí que debía recurrir a la historia. Esta *hermenéutica del silencio*, sobre el acercamiento hacia estas *personas* que llegaron a América como esclavos y que permanecen en el olvido, está vinculada a lo que Michel Foucault llama la *insurrección de los conocimientos subyugados*. Precisamente, lo que contemplo como otra forma de “resistencia esclava”, de permanencia a pesar del discurso hegemónico que establece como nimios o insulsos los contenidos históricos que se quedaron, atrapados unos, sepultados otros, entre las varias etapas o capas de construcción de una coherencia funcional de la sistematización científica.³⁰

Un *retorno a la escena ausente* en este sentido, por su apuesta centrada en la complejidad de los encadenamientos de significados, así como por su carácter regional, bien pudiera verse como una reflexión des-centralizada de esta funcionalidad sistémica, pues sus contenidos hacen emerger los efectos de las luchas y los conflictos que este orden está diseñado para ocultar. Esta propuesta de una *hermenéutica del silencio*, como herramienta heurística y teórica, busca promover la insurrección de las historias olvidadas, así como provocar un cuestionamiento de la forma en que perpetuamos métodos de acercamiento. Es una invitación a repensar nuestro posicionamiento cuando reproducimos cualquier clase de discursos sin la obligatoria reflexión – como antropólogos que decimos estudiar la diversidad cultural de los seres humanos –, de las condiciones sociales y políticas sobre las cuales los mismos fueron producidos:

“Los conocimientos subyugados son entonces, esos bloques de conocimiento histórico que siempre han estado presentes pero escamoteados al interior del corpus de la teoría funcionalista sistematizada y cuya crítica – que obviamente recae sobre los intelectuales – ha podido revelar... los reclamos de atención de conocimientos locales, discontinuos, descalificados e ilegítimos, en contra de los reclamos de un cuerpo teórico unificado que los filtra, jerarquiza y ordena en nombre de cierto conocimiento verdadero y de cierta arbitraria idea de lo que realmente constituye a la ciencia y sus objetivos.”³¹
(el subrayado es mío)

³⁰ Foucault, Michel – *Power and Knowledge: Selected Interviews and other Writings*, p. 80-81

³¹ Foucault – “Subjugated knowledges are thus those blocks of historical knowledge which were present but disguised within the body of functionalist and systematizing theory and which criticism – which obviously draws upon scholarships – has been able to reveal... the claims to attention of local, discontinuous, disqualified, illegitimate knowledges against the claims of a unitary body of theory which would filter, hierarchies and order them in the name of some true knowledge and some arbitrary idea of what constitutes a science and its objects.”, *Power and Knowledge: Selected Interviews and other Writings*, p. 82-83

Estamos hablando, como nos indica Gregorio Kaminsky, de la necesidad de reconocer en estos silencios, en estos “*conocimientos subyugados*”, los mecanismos y procedimientos político-imaginarios – que incluyen las ilusiones, los miedos, las supersticiones, mitos, creencias e ideologías – “del *sojuzgamiento inmanente de los hombres por los hombres mismos.*”³² La apuesta queda, precisamente, en la posibilidad de entender las particulares condiciones de emergencia de los procesos de significación, interdependientes de la trayectoria de los eventos sociales, así como de los recorridos y accidentes que llevaron a la conformación de la particular estructura socioracial mexicana.

Este concepto, que discute H. Hoetnik para acercarse a la problemática de las relaciones raciales en América, plantea que existe una peculiaridad intrínseca en cada uno de los procesos que caracterizan a las sociedades multirraciales que surgieron de los sistemas esclavistas del Nuevo Mundo.³³ Punto con el que estamos de acuerdo, pues pienso que las formas lingüísticas y sus convenciones, las variantes religiosas y las organizaciones sociales, así como la conciencia o no que se tenga de éstas, pero también, las presiones transculturales e intersubjetivas de nociones como raza, género, clase y estructura, intervienen y caracterizan diferenciadamente cada sociedad. Particularidades que a veces siento no se toman en cuenta por esa tendencia de las ciencias sociales de generalizar los procesos humanos en un afán empírico-explicativo, más cercano a las ciencias duras, que a la *compenetración comprensiva con el quehacer humano*. Ahora bien, para acercarnos al proceso multirracial de México, en primer lugar, pienso que debemos complementar los enfoques socio-económicos o socio-políticos, con una reflexión acerca de los entrelazamientos semióticos que esbozan una serie de relaciones, que se implican y se contradicen, pero que finalmente, influyen en la sujeción o transformación de los conceptos que significamos e interiorizamos y que nos afectan en el plano personal y en el social, como sujetos, pero también como antropólogos en un universo académico.

³² Kaminsky, Gregorio – *Spinoza: la política de las pasiones*, p. 20

³³ Hoetnik, H. – *Slavery and Race Relations in the Americas*, 53-54

Comprender al sujeto es buscarlo en la encrucijada de sus dimensiones, decía Maurice Merleau-Ponty. Para este filósofo el error de los proyectos intelectuales que se centran sobre la conducta humana es disminuir o eliminar los contextos de significación-afectiva: “*el pensamiento objetivo (que) ignora al interrogativo, al subjuntivo, el anhelo, la esperanza, la indeterminación positiva de estos modos de conciencia*”³⁴. Razón por la cual, nos acercaremos a este contingente de personas desde tres niveles de análisis³⁵. En primer lugar, como *agentes socio-económicos*, los africanos que llegaron a la Nueva España fueron *esclavos*, lo que establece una posición estructural, con unas condicionantes de movilidad y acción, establecidas por otros. Precisamente, es este acercamiento académico, que parte de esta *agencia* estructural, la que ha petrificado a la población africana y afro-descendiente, en un número o cifra demográfica importante sólo como elemento vinculado a la producción azucarera, por ejemplo. En segundo lugar, como *actores sociales* fueron esposos, madres e hijos, arrieros, lavanderas, cortadores de caña, maeses de azúcar, etcétera, en interacción con los otros actores sociales: españoles, indígenas, árabes, asiáticos. Grupos que compartían espacios laborales como la hacienda, los ranchos, pero también espacios domésticos en donde se establecieron relaciones interraciales e interculturales. Y en tercer lugar, como *sujetos* fueron hombres, mujeres y niños conscientes de la imposición de esta condición de servidumbre y sus consecuencias. *Personas* que por sujetas estructuralmente, no dejaban de tener una voz y una voluntad para intentar cambiar las condiciones desventajosas, o adecuarse a las posibilidades que su posición estructural en esta sociedad multirracial determinaba.

Estos tres niveles de análisis, que retomo de Trouillot, contienen un posicionamiento político que propone romper con las nociones que han perpetuado una mirada silenciadora sobre este contingente de personas. Pienso que en los textos consultados, la *agencia* – como la posibilidad de acción de los seres humanos – se ha visto marcada por los estatutos sociológicos, particularmente los durkhenianos, acerca de

³⁴ Merleau-Ponty, Maurice – *Fenomenología de la percepción*, p. 488

³⁵ Retomo y adecuo esta forma diferenciada de acercarme a los diversos ámbitos de acción y existencia de los esclavos africanos, siguiendo los lineamientos de Ralph-Michel Trouillot en *Silencing the Past*, pp. 22-23

la determinación de la sociedad sobre los individuos. Opuesto a este axioma que muchos antropólogos toman como *certeza*, pienso que la sociedad condiciona, pero no determina estos horizontes de posibilidad. Razón por la cual – y como reacción al manejo de *agencia estructural* que se acerca a los esclavos tan sólo como elementos de la producción azucarera – hago una distinción entre esta referida visión de la *agencia socioeconómica y pasiva*, que se entrelaza socio-culturalmente con las opciones que los individuos como *sujetos activos*, sienten, piensan y llevan a cabo. Los manejos prácticos de los esclavos en su cotidianidad, son aspectos que no pueden ser reconstruidos satisfactoriamente según los lineamientos empíricos. Pero sin embargo, las contradicciones discursivas que se leen en los documentos coloniales implican que las acciones de estos diversos sectores sociales, fragmentados por una construcción jerarquizada, no se limitaron a las reglas establecidas socialmente.

Trayectoria del retorno

De cómo de carne de mazmorras pasé a Theniente... y en Nueva España casé varias veces, tiene la misma apuesta expositiva del relato inicial *Todo es según el color... del cristal con que se mira*. Ambos, junto a *Un mundo fuera del esclavista... etnografía de un palenque*, son construcciones que parten de la amplitud temática que se encuentra en la documentación colonial y que pretenden ser un medio novedoso e informativo de presentar extractos de la misma. En este segundo relato pretendo dar cuenta de una mentalidad, tanto como de los intentos de movilidad social de un hombre español, como reflejo de las preocupaciones que afectaban a los diversos sectores sociales que emigraron desde la Península Ibérica, así como de aquellos que vivían ya en la Nueva España. Y es que reflexionar y hablar de las mentalidades y de las posibles apuestas de vida de los esclavos africanos, es hablar también de aquellos que compartieron espacio-temporalmente el mismo universo de reglas, preocupaciones, alegrías y miedos. Reconocer las relaciones que los vincularon o distanciaron, mediadas por las diversas

construcciones simbólicas, es salir de este *paradigma exhausto* en su despliegue empírico-no-afectivo de explicaciones que apuntan a generalizaciones, no siempre válidas a mi entender.

Desenterrar esas historias sepultadas bajo la primacía impuesta por los particulares intereses de la historia oficial, es reconocer las “vicisitudes” de nuestra disciplina; es intentar salir de esa “*crónica de las estrategias del desprecio*”, de la dimensión pragmática que termina descartando “*la complejidad de los órdenes morales y la reflexividad del sujeto sobre los fundamentos y las resonancias de éstos*”.³⁶ Pretendemos entonces, en un primer nivel, demostrar cómo está sujeción de unos patrones particulares de hacer ciencia social – concentrados rigurosamente en sus *pretensiones explicativas*, más que “*en la consolidación de ese horizonte de cientificidad*” y como reflejo de ese *paradigma exhausto* –, condicionan y eliminan una serie de aspectos que aportarían a la comprensión de las problemáticas socioculturales. Pues tal y como indica Raymundo Mier, entendemos que:

“El enfoque antropológico hoy es quizás la pieza más crítica capaz de desarticular los modos de pensar tradicionales de la historia, pero al mismo tiempo esa historia, profundamente sacudida, está desarticulando, disgregando, minando los fundamentos de lo que fue el pensamiento antropológico tradicional.”³⁷

Por otro lado, y un segundo nivel, hay que tomar en cuenta que entre estos diversos sectores sociales existían estatutos pautados por las diferencias raciales. Debemos tener presente esta realidad socioracial, para comprender nuestra particular línea de acercamiento, no a un pasado, sino a las lecturas que sobre ese pasado se han establecido. Lo que necesariamente nos lleva a distinguir entre las relaciones interétnicas o interraciales – convivencia de varias etnias o grupos, sujeta a variadas influencias culturales, demográficas y económicas –, y la estructura socioracial como ordenación sociopolítica:

³⁶ Mier, Raymundo – “Las Taxonomías del desprecio. Vicisitudes en la historia de la Antropología en México”, en *La Historia de la Antropología en México*, p.273

³⁷ Mier – *Ibid*, p. 272

“... la jerarquía de los grupos socioraciales en las sociedades multirraciales es una función de los intereses y preferencias de un grupo racial dominante... preferencia enraizada en la necesidad de mantener el poder, la seguridad física y económica, y en unas no siempre conscientes preferencias somáticas, que virtualmente, por definición, tienen un carácter permanente, sólo su racionalización varía, adaptándose a los cambios históricos.”³⁸ (el subrayado es mío)

Precisamente, es esta *racionalización* la que ofrece un amplio campo de reflexión. Discursivamente, las mismas personas que aseveran que en México no existe ni existieron negros, aseguran que tampoco existe racismo. Las raíces histórico-simbólicas de esta estructura socioracial precedían a los sistemas socioeconómicos de las encomiendas o de la esclavitud. Llegaron con las percepciones de mundo que ondeaban en los mástiles de los galeones españoles. “*Por la gracia de Dios: Castellanos... y por la maldad del moro: aceitunados*”, pretende un retorno a la España de la *Reconquista* como el marco simbólico necesario para entrever las concepciones del Otro, coyunturalmente centradas en la intolerancia y la exclusión de aquellos pueblos, árabes y judíos como principales grupos, que la mantuvieron dominada e influenciada por ocho siglos. La mezcla racial ibérica anterior a la conquista de las tierras “des-cubiertas”, los reclamos de “pureza de sangre” e “hidalguía”, así como el discurso político-religioso, serán analizados como significaciones que activan una particular manera de ver y acercarse al mundo y que nos son heredadas a través de un universo simbólico que se perpetúa en el pensamiento judeocristiano y en la socialización de las construcciones lingüísticas. Pues si el sujeto es un “*campo de presencia*” ante sí, ante el otro y ante el mundo, “*y esta presencia lo lanza al mundo natural y cultural a partir del cual se comprende*”³⁹; entendemos entonces, que en la Nueva España, estos sujetos nahuas, yaquis, totonacos, carabalíes, filipinos, congolese, vascos, catalanes, portugueses, judíos, ibos, mudéjares – provenientes todos de culturas con universos simbólicos opuestos –, se enfrentaron en una situación que fueron construyendo en un campo intersubjetivo, lo que implica necesariamente aceptación y rechazo, y a la vez, la imposición de uno de estos universos simbólicos sobre los demás, así como la obligación de cumplir con unas normatividades

³⁸ Hoetnik, H. – “... the hierarchy of socioracial groups in a multiracial society is a function of the *interests and preferences of the racially dominant group...* preferences rooted in the need for maintenance of power, for economic and physical security, *and in not always conscious somatic preferences*, virtually by definition have a permanent character, only their *rationalizations* adapt themselves to the fashions of the times.”, *Slavery and Race Relations in the Americas*, p. 55

³⁹ Merleau-Ponty – *Fenomenología de la percepción*, p., 494

condicionadas por el grupo cultural dominante. De esta manera vemos cómo lo hegemónico construye diversas calidades de subalternos: los “sumisos” e “ingenuos” indígenas del sur; los “perros rabiosos” y “salvajes” del norte (yaquis, pápagos, mayos, etc.); los “herejes” y “asquerosos” *judeizantes* (entre los que se incluyen a los portugueses), y los “violentos” y “agresivos” africanos. Voces todas contenidas en los pliegos coloniales.

Esta discusión nos parece de vital importancia para poder acercarnos a los documentos de esta época, en los que no sólo leemos una riqueza de datos informativos, sino una exposición de las diversas variantes relacionales que muestran factores subjetivos en las motivaciones e intencionalidades que transfieren las opciones discursivas. Opciones que sentimos presentes en muchos de los datos documentales que hoy conocemos como nuestra historia. Profundizaremos sobre todas estas contradicciones y relaciones socio-económicas y psíquico-afectivas – con un ordenamiento simbólico particular y diferenciado –, en el capítulo *La “Mística, Conservadora e industrial” Orizaba... y los inexistentes esclavos que la habitaron*. Incluiremos en el mismo, los datos encontrados en la documentación colonial, confrontados con los textos y reflexiones histórico-antropológicas que sobre este sector poblacional, afrodescendiente, se han producido hasta el momento.

Esta reflexión acerca de los procesos de producción de la historia, a la luz de la información de los esclavos y sus descendientes, y a través del filtro teórico de las políticas de las representaciones sociales, pretende aportar a la comprensión de cómo la significación es un encadenamiento dependiente de las condiciones socio-políticas y socio-económicas, pero también de los elementos afectivos-subjetivos, o psicológicos si se quiere, de las personas que no sólo viven al interior de un sistema social-colectivo, sino que también tienen apuestas personales, deseos, miedos, angustias, mismas que terminan incidiendo en la manera en cómo objetivan sus condiciones de vida. A la vez, como antropólogos, debemos de comprender que estos elementos afectivos-subjetivos son parte de nuestros propios universos simbólicos, y que la apuesta de objetividad de nuestra disciplina como ciencia no nos impermeabiliza ante este tipo de construcciones

ideológicas, *porque también somos seres en el mundo*. Nuestro universo académico participa de una construcción hegemónica del saber, construida sobre unas premisas que aceptamos, no tan sólo como válidas, sino como *ciertas*. Conviene poder reflexionar, epistemológicamente, sobre estas construcciones occidentales y sus repercusiones para los pueblos – que aunque atravesados por las políticas institucionales de Occidente –, tienen su origen en universos simbólicos otros. De igual forma, la reflexión permite también acercarnos a los efectos que estas construcciones tienen en nosotros como antropólogos, que no sólo describimos una serie de datos, sino que definimos un perfil del Otro, que puede ser utilizado por terceras personas o instituciones representativas de esos lineamientos ideológicos que se interesa perpetuar. Pues como señala el epígrafe inicial, “*el tiempo no es una línea, sino una red de intencionalidades*”.

En el capítulo *Los negros se quedaron en la Nueva España... porque en México no hay*, confrontaremos la información de los textos de referencia con la producción antropológica. Este apartado que pretende ser un primer esbozo de lo que nos interesa investigar más a fondo, es uno que parte de nuestra particular mirada: una antropología humanista. En el mismo, expondremos nuestro análisis acerca de la acumulación y entrecruzamiento de los silencios que revelan los procesos de producción y consumo de la historia de nuestra disciplina. Profundizaremos entonces, en las variadas capaz de construcción teórica y conceptual que pensamos han intervenido en la continuidad de esa imagen sedimentadamente jerarquizada de referirse a los afrodescendientes o de omitirlos. La influencia de las teorías decimonónicas acerca del hombre y de la naturaleza, el desarrollo del pensamiento occidental y los inicios de la antropología física en la construcción del racismo científico, unido a las posturas políticas de construcción de nación, son elementos que interfieren y reordenan simbólicamente las nociones que se tienen del Otro, del mundo y de uno mismo. Reconfiguraciones que influyen decisivamente en la manera en que la élite ilustrada de México, piensa y postula un proyecto de nación inspirado en el *progreso* como concepto clave de la Ilustración, como paradigma científico que dominó el siglo XIX y la mitad del XX. Pues como indica Laura Cházaro, en este México decimonónico se volvió:

“...parte del sentido común confiar en el conocimiento derivado de las medidas de las cosas. Inmersos en una cultura que valora la objetividad y la precisión, aceptamos como deseable un discurso hecho de cifras y proporciones estadísticas... y esos significados están incorporados en los discursos y las construcciones científicas, en los objetos que una época hizo visible y en las penumbras que estableció.”⁴⁰

La apuesta entonces, es ver y comprender cómo esta construcción de categorías socioraciales, activa en las ideologías de nuestro continente, repercute en nuestra actualidad. Esta mirada etnológica a las construcciones del pasado, es un ejercicio reflexivo que surge como un cuestionamiento epistemológico, y por consecuencia, metodológico en el sentido más amplio. Pues, a mi entender, son ciertos esquemas de nuestros procedimientos académicos, así como esa rígida delimitación de las fronteras que marcan las guardarrayas de las diversas disciplinas de las ciencias sociales, lo que ha detenido el avance del conocimiento comprometido con lo que se conoce. Lo que a su vez, lleva a muchos a rechazar todo posicionamiento consciente de ciertas temáticas controversiales, como uno ilusorio, que resulta insustancial por ideológico, sin darse cuenta que la ideología es también parte de nuestro universo simbólico, y que esta desestimación bien puede responder a la imperante imposición de una moderna “política correcta”, que no por contemporánea deja de ser también ideológica.

Necesitamos de armas conceptuales otras para pensar estos silencios, cuestionarnos cómo es que funciona la historia y tener presentes que a lo que nos enfrentamos es a un manejo político del saber como poder. Importa comprender, como señala Trouillot, que la historia se revela a sí misma sólo a través de la producción de narrativas específicas, y del silenciamiento de otras⁴¹. El compromiso ético entonces, a mi entender, está en abordar estos procesos y condiciones de la producción del conocimiento, del encadenamiento de los significados, de estas “*taxonomías del desprecio*” – robándole una frase a Raymundo Mier –, que terminan desdibujando los estatutos epistemológicos de nuestra disciplina. Recobrar la convergencia entre la historia y la antropología, me parece un primer paso para salir de los silencios; una

⁴⁰ Cházaro, Laura – *Medir y valorar los cuerpos de una nación. Un ensayo sobre la estadística médica del siglo XIX en México*, p. 1 y 13

⁴¹ Trouillot – *Silencing the Past*, p. 25

apuesta e invitación a retomar la tensión existente entre la comprensión dentro de sus contextos significativos y la explicación como imperativo de lo científico. Quiero decir, que la complejidad de nuestra reflexión acerca del ser humano en sociedad, y a partir de su diversidad cultural – que por mucho tiempo se sostuvo sobre una voluntad de control del Otro – nos exige buscar nuevos caminos, nuevas herramientas que nos inviten a repensar las variantes de sentido que se acumulan o se bifurcan en el ser y en el hacer humanos. Pienso que es necesario entender la integralidad del impulso original de la antropología, inscrita en una “*encrucijada ética y política*” que “*pertenece a la historia de la formas culturales de la modernidad o a sus perversiones burocráticas*”⁴². Apuesta que se contempla en la interdependencia que se dibuja entre los hechos que existen, y aquellos que deben ganar el derecho a existir, en este caso particular, a la luz de este nuevo impulso o “moda” del estudio de la influencia africana, en las investigaciones internacionales de los últimos diez años. Pues como indica Michel Foucault, necesitamos retomar los acontecimientos:

“atisbarlos donde menos se les espera, y en lo que pasa por no tener historia –los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos-; captar su retorno, no para trazar la curva lenta de su evolución, sino para reconocer las diferente escenas en las que ha representado distintos papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han sucedido”⁴³.

⁴² Mier, R. - “Las Taxonomías del desprecio. Vicisitudes en la historia de la Antropología en México”, en *La Historia de la Antropología en México*, p. 272

⁴³ Foucault, Michel - *Nietzsche, la genealogía y la historia*, p. 30

*De cómo de carne de mazmorras
pasé a Theniente...*

... y en Nueva España casé varias veces

Érase el año del Señor de mil y quinientos y noventa y cinco, quando nuestros padres sufrieron tan mala cosecha que no en balde la peste se instaló en la comarca. Ni haba ni lenteja ni cohombro tampoco senteno ni millo, ¡joder! Lo que quedó para comer fue sebola y ajo. Y me dije a mí mismo: demasiadas bocas para un par de tetas. Partí de mi Navarra, sin pena y sin gloria. Caminé por tantos sitios como pude, pues en aquella España oscura y violenta no era para que un rapaz andara como si fuera romería, te atravesaban de un lado a otro como quebrarle el rejón en la cruz a un turco. Acordaos que era reciente aquello de una España pa' los españoles. Aun quedaban vestigios de todos los siglos que nos costó sacar al moro de nuestra tierra. Los hombres andaban con la herreruza encima; dagas y espadas acompañando al mal talante. Si hasta una vez vi a un Justicia acuchillar siete veces a un recoleto, porque el hombre le había llamado villano. Así que... sin un escudo y como pude, de Guipúzcoa pasé a Valladolid, de allí a Toledo, y terminé en Sevilla con mi jubón raído y emporcado. ¡Voto a Cristo!

Convendrán vuestras mercedes que un rapaz, entre tanto rufián y logrero, no podía amostazarse. No me podréis reclamar el que terminara morigerado por ciertos vicios. Mentiros sería felonía. Además, mi honor está en juego. Maldita la gracia que me hizo porque sicario no soy, pero un palmo de daga en la garganta de un mal cristiano no es pecado mayor, y total, aquella mujer bien lo valía. Pero a la voz de “relator, escribano y verdugo”, salí huyendo y me refugié en el primer navío que encontré dispuesto a partir en el momento. Así fue como vine a dar a esta Nueva España. Un lance bien pagado, diría yo, pues todo el mundo sabe que en Sevilla, las razones se terminan dando en las galeras del rey.

Que cómo yo Ladrón de Peralta y Mauleon, de muerto de hambre pasé a Theniente, pues a fe que no lo sé. Es decir, que no fue que me empeñase, sino que la suerte parece bendecir a los de buen hígado, y yo siempre me he andado con mucho

tiento. Los del navío comentaban que no existía mejor salvoconducto para los desesperados de corazón aventurero que las Indias. Y os juro que es cierto. Llegando al puerto de la Vera Cruz y consiguiendo sagrado con unas meninas dedicadas a alegrarles la vida a los marineros, fue la misma cosa. Y como todo se reduce a bien colocarse, enseguida me agencié el indumento: jubón pardo con capa, una breve valona a juego con las calzas, y en el cinto, bien colocada, una espada. Y así, entre cargadores y calafates me estuve entreteniendo. Hasta que me cruzo con una mojjiganga de beatas comentando la suerte de una hija de familia, que por no haber disponible un hombre fervoroso y decente en todo el puerto, sería ingresada en el convento. Podréis concluir que aquello me prestaba, ¡y cómo no habría de ser! Fue entonces que me convertí en hijodalgo, para casarme como Dios manda.

A dies y seis días del mes de octubre de mil y seis cientos y quatro, se presenta en este Puerto de la Vera Cruz, para dar constancia de Carta de dote y arras. El Sor. Don Ladrón de Peralta y Mauleon, original de Navarra y vecino de la Nueva Veracruz casa con doña Francisca de Morales Argumedo. La Sra. viuda de Morales, madre de doña Francisca ha Prometido en dote cinco mil pesos de oro común, de a ocho reales cada uno y esclabos y ajuar de casa... Una negra nombrada Maria Jolofa portuguesa de edad de treinta años poco mas o menos, cuió valor es de seis cientos pesos; Y también otra negra nombrada Francisca de tierra carabali de edad de beinte años poco mas o menos labranderá en quinientos pesos; y también un negro nombrado Lorenzo de tierra Bran de edad de dies y ocho poco mas o menos en quatro cientos pesos.¹

¿Qué os parece? Nada mal para un recién llegado. Y de aquí el resto fueron migas. La madre de mi señora esposa se encargó de introducirme a sociedad y comenzaron los viajes y las noches de canto y organillo, aquí en el puerto, en Xalapa y hasta en la misma ciudad de México. Y en una de estas tertulias, como si del cielo fuese mandado, un gentilhombre se me acerca y me dice “¿Tomáis el acero?, pues necesito un buen custodio para atender un negocio”. Pues ya veis, no es cosa baladí. Y así fue como

¹ Los cuatro documentos citados se encuentran contenidos en el expediente 1, f 8; y en el expediente 2, f 114, ambos de 1641, Archivo Notarial de Orizaba.

por encargo, me tenéis acompañando a dos cristianos al poblado de Orizaba con una carta poder en un asunto de arrendamiento.

“Martin de Bermeo, vezino de la ciudad de México, otorga su poder a Antonio de Espinoza – a cuyo cargo están las haciendas del marqués del Valle en la provincia de Tuxtla y su comarca, y- a Antonio de Matienzo... para que puedan recibir e darse por entregados del Ingenio de Orizaba y estancias de ganados mayores e menores, caña e cañaverales... que don Rodrigo de Bibero está obligado a le entregar en virtud del asiento que con el hizo e arrendamiento de todas las dichas haciendas que le otorgó”

Y el asunto no se resolvió en corto, y pues, ¿qué diréis? ¡Todo tiene su aquel! Y estaréis de acuerdo que hubiera sido bellaquería no tenderle la mano. En fin, que el Bermeo me tuvo a bien quando todo quedo presto. Y es que como sabéis, para los pobladores desta Nueva España, asegurar el dominio y la ganancia sobre las tierras, tiene vetos del más elevado honor. ¡Ostia! Si es que estaba en juego el reconocimiento de su nobleza, de su dignidad personal. Ante todo, la posición social. ¡E importa un bledo si auténtica o comprada! Y es mi creencia, que resulta hasta innecesario el tejemeneje de la *limpieza de sangre*. Es obvio quién es quién, aquí como en Sevilla; sólo hay que asomarse a cualquier camino para confirmar nuestra hidalguía: indios, negros, mulatos, mestizos y extranjeros comulgando con cristianos viejos. ¡Vive Dios! Y es que hay que guardarse de todos los peligros de tanta gente de calidades diversas.

Y en fin, que visitando al Bermeo para informarle que la carga de requas con la mercancía que esperaba no llegaría según lo acordado, me encuentro con una doncella de quarenta años, con aquellos tirabuzones rubios que le encandilaban el rostro y quedé perdido. Con la suerte, que un tiempecillo después quedé viudo. Y por el honor y la nobleza con que las riquezas de mi pasada esposa me vistieron, en México supieron reconocer virtudes en mi prodigiosa manera de ejercer el mando, el ocio y la ostentación.

Ya decía el cura de mi pueblo: el hombre se define por lo que hace de sí mismo. Y como señor con fortuna y distinción, me establecí en México.

Sepan todos quantos esta carta vieren, que en la ciudad de México, a los beinte y siete días del mes de octubre de mil y seis cientos y veinte, el Theniente Don Ladrón de Peralta vecino de la ciudad de Mexico casa con la Sra. Doña Ana de Olibares que desposará con una dote de cinco mil y trescientos ochenta pesos de oro común que La Sra. Viuda de Olibares ha prometido Mas una casa de altos a espaldas del convento de Santo Domingo en la ciudad de Mexico... Y tambien una negra nombrada Polonia de Mexico y con ella un negrito nombrado Pasqual de hedad de dos años poco mas o menos cuió precio es de seiscientos pesos; Y tambien Otra negra esclava criolla nombrada Elena de hedad de 16 años labranderá soltera en quatrosientos pesos.

Pues así fue, de Guipúzcoa salí en busca de mejor fortuna porque en el Mediterráneo los peces se iban volando, y aquí, quando quiero, me saco uno de cada manga. ¡Voto a Cristo! De campesino vascuense, a propietario y Theniente en Nueva España. ¿Qué os parece? Y qué si les digo que de tanto atender los negocios de Bermeo en Orizaba, de codearme entre comerciantes, tratantes de esclavos y de azúcar, terminé por mudarme a esa campiña de tan agradable temperamento, tras la muerte de mi señora esposa, que Dios tenga en su regazo. Pues que sí, como se lo he dicho, y nada, que me acomodó una feliz extensión de tierra cerca de San Juan de Coscomatepec, en el partido de Guatusco, en donde el reconocimiento de mi hidalguía fue premiado con un ascenso a Capitán, por lo que meritorio fue nuevamente casar, como Dios manda, para vivir cristianamente con mi familia y mi gran fortuna. Os juro que no miento, todo aconteció tal y como os lo he relatado; y para muestra, aquí les dejo parte del último inventario que mandaron a hacer los sopencos de mis hijos, tras un tosecilla que me diera el pasado diciembre. ¡Vive Dios!

En San Juan de Coscomatepec del partido de Guatusco, se hace Particion e Ynventario de los bienes del capitan Ladrón de Peralta Mauleon... Una Casa en la ciudad de Mexico... y en este partido las casas de bivienda de

altos y bajos cubierta de tejas con sus corredores altos y bajos con diez aposentos... los cuadros y sus marcos... los tejidos, prendas en oro y plata, de filigrana y esmeraldas... Y tambien los Esclabos... Una esclava mulata llamada Margarita de hedad de beinte y sinco a beinte y siete años con dos hijos, el uno llamado Jusepe de hedad de siete años y otro nombrado Blas de hedad de sinco años ambos esclavos; Y tambien otra esclava negra llamada Polonia de hedad de quarenta años poco mas o menos con dos hijos llamados Pasqual de hedad de beinte y dos años poco mas o menos y el otro llamado Diego de hedad de ocho años mulatos y ambos esclavos; Y tambien otra negra esclava llamada Maria de hedad de mas de cinquenta años con una hija y un hijo, el uno llamado Bartolo de hedad de dies y seis años y la otra nombrada Beatris de hedad de catorce años y ambos esclavos; Y tambien otra esclava negra nombrada Elena de hedad de treinta y tres años con un hija nombrada Ana de hedad de siete años esclava; Y tambien otro esclavo nombrado Anton de hedad de mas de treinta años; Y tambien otro esclavo negro nombrado Nicolas de hedad de 17 años; Margarita en quatrosientos pesos; el mulato Jusepe – quebrado y algo enfermo en sien; Blas mulato, en sien; Polonia en quatrosientos y cinquenta; Pasqual en quatrosientos pesos; Diego en siento y cinquenta pesos – Ambos mulatos; Maria en doscientos y quarenta; Bartolome negro en quatrosientos; Beatris “negrita” en tresientos; Elena en quatrosientos y quarenta; negrita Ana en dosientos; Anton en quatrosientos y sesenta; Nicolas en trescientos y quarenta. Todos los esclavos asi abaluados son criollos excepto el negro nombrado Antón.

“En una España de tan hipócritas apariencias,
donde hasta el más bajo villano alardeaba de hidalgo y cristiano viejo,
el odio al judío era general,
y los expedientes de limpieza de sangre probada,
auténticos o comprados con dinero,
eran imprescindibles para acceder a cualquier dignidad o cargo de importancia.”

Arturo Pérez-Reverte

Limpieza de sangre.

Las aventuras del Capitán Alatriste

“Lo decisivo es que la diferencia, en cuanto dada o en cuanto hecha, tiene como consecuencia una rigurosa división del mundo moral. Las relaciones interiores se hallan bajo una ley moral, en la lucha hacia fuera tienen vigencia otras reglas. No hay ningún universo moral, sino solamente una isla de moralidad en un océano de luchas salvajes de autoafirmación y conquista. Aquí el reino, la alianza, la ley; allí afuera, el desierto, la ausencia de reglas, los extraños, los bárbaros. Contra ellos, si es necesario, hay que proceder incluso “bárbaramente”. En todo caso, el reino moral tiene un límite; a partir de él recibe su sentido limitado, de ninguna manera universal.”

Rüdiger Safranski

Por la Gracia de Dios: castellanos...
... y por la maldad del moro: aceitunados

“Nosotros y los otros, el imperio y los bárbaros;
esta división condiciona la dinámica de la historia,
que en consecuencia
es también una historia de las enemistades.”
Rüdiger Safranski

“De la cultura de su época y de su propia clase nadie escapa,
sino para entrar en el delirio y en la falta de comunicación.
Como la lengua, la cultura ofrece al individuo
un horizonte de posibilidades latentes,
una jaula flexible e invisible para ejercer dentro de ella
la propia libertad condicionada.”
Carlo Ginsburg

*La Reconquista como proyecto existencial para demarcar un “nosotros”
(y erradicar a esos “otros” que también somos)*

Mucho es lo que se ha escrito acerca del extenso proceso religioso-militar que la Península Ibérica mantuvo por casi ocho siglos. Se dice que la Reconquista o la recuperación del territorio peninsular de manos de los diversos grupos musulmanes que invadieron el antiguo reino visigodo desde el siglo VII – y que permanecieron en él hasta el XV –, fue un proyecto llevado a cabo por los residentes godos y cristianos que vivían en las montañas del norte de la Península. Hoy en día, son múltiples los trabajos que dan cuenta de la necesidad de ver las particularidades y los diferentes desarrollos históricos de cada uno de los reinos existentes, durante este extenso periodo de tiempo, para desmitificar a la Reconquista como una “empresa nacional”.² Pero a pesar de estas

² La Reconquista – “guerra santa” o “guerra contra el moro infiel” –, fue la expansión territorial de ciertos estados cristianos diferentes al musulmán. Una empresa, que por sacralizada, no deja de ser una político-económica. Un proyecto militar, que justificó el poder de los reyes católicos –más allá de su históricamente destacada, función unificadora– de frente al Islam. Para el mito de la Reconquista recomendamos a Barbero, A. y Vigil, M. – *Sobre los orígenes sociales de la reconquista*.

diferencias regionales en la manera de ver y concebir lo que significaba este proceso de recuperación territorial, importa entender, como establece Adeline Rucquoi, que más allá de los conflictos entre Aragón, Portugal, Navarra y Castilla, y sus rivalidades con los catalanes o con el reino de Granada, todos los cristianos peninsulares, de una forma u otra, participaban de este “proyecto ‘existencial’ convertido en ‘esencial’.”³

Retornar a la España de la Reconquista, resulta ineludible entonces para entender los lineamientos sociales que imprimieron una particular mentalidad sobre los ibéricos. Un modo de ser y hacer condicionado⁴ por ese *horizonte de posibilidades latentes* que nos ofrece la *cultura*. Un retorno a la España de los siglos XIV y XV, es el marco simbólico necesario para vislumbrar las concepciones del Otro, coyunturalmente centradas en la intolerancia y la exclusión de aquellos pueblos que la mantuvieron dominada e influenciada por ocho siglos; pero también, para entrever las significaciones etnológicas que fueron emergiendo durante los siglos posteriores a la simbólica expulsión. Es decir, lo que nos interesa destacar es que la recuperación territorial no fue sinónimo de una *extirpación de la diversidad cultural* de los pueblos que habitaron en la Península durante estos siglos anteriores a la conquista de América. La mezcla racial ibérica (y la inevitable imbricación sociocultural producto de la misma) anterior a este periodo de reconquista – así como la que ocurrió con los diversos grupos de musulmanes y judíos –⁵, son elementos que debemos tener como trasfondo de lo que entendemos un encadenamiento de significaciones creadas, transformadas, reconfiguradas por los

³ Y es que estamos hablando de pionescos, vascos, valencianos, catalanes, granadinos, francos, aragoneses, castellanos, mallorquinos y portugueses, entre otros. Rucquoi, Adeline - *La historia medieval de la Península Ibérica*, p. 248

⁴ Quisiéramos enfatizar en que no compartimos la visión sociológica-determinista que ve a la cultura como una camisa de fuerza. Las referencias metaculturales nos colocan en un universo simbólico que nos condiciona a ver e interpretar de ciertas maneras, pero pienso que los sujetos pueden siempre ir más allá. Como dice Paul Ricoeur: estamos “envueltos en una dialéctica de comprensión y explicación”, en la que constantemente estamos reconstruyendo, creando y recreando a partir de nuestras experiencias, así como de nuestras expectativas a futuro, *Ideología y Utopía*, p. 25

⁵ Judíos, almorávides desde el siglo XI, almohades desde el XII, mudéjares desde el XIII, y meriníes desde el XIV. Para el siglo XIII, sólo en Valencia se contaban 50,000 cristianos contra una población de 200,000 mudéjares. Mientras que en Navarra, reino del norte, supuestamente libre de la invasión mora (igual a musulmán, igual a norafricano), eran los judíos y los mudéjares quienes mantenían la economía rural. Estos pueblos musulmanes, representaban los sectores mayoritarios, pero también hubo africanos subsaharianos, italianos, turcos y otros pueblos árabes norsaharianos, así como aquellos otros pueblos de regiones más orientales; Rucquoi – *La historia medieval de la Península Ibérica*, p. 250-271. Ver también a F. Braudel, L. M. Díaz Soler o J. W. Blake.

resultados y consecuencias de la interacción misma de tantos diversos pueblos, con credos e intereses político-económicos diversos. Pero, sobre todo, estas redes de sentidos que pretendemos desglosar, surgen como signos manipulados por los intereses de los sectores poderosos y como producto directo de una particular manera de ver y concebir el mundo, que tenía como signo rector el *ideal de distinción*.

Tenemos entonces que esta mezcla racial-cultural ibérica debe contemplarse como el marco sobre el cual se inscriben y contextualizan los conflictos políticos y socio-económicos que provocaban los reclamos de “pureza” y “limpieza de sangre”, así como la consecuente movilidad social, unidas a las variantes del discurso político-religioso. Son estas las significaciones que destacan como aquellas que activan una particular manera de acceder y relacionarse socialmente. Quiero decir, que más que la sucesión de eventos que conocemos como la *Historia de la Reconquista de España*, lo que nos interesa es destacar las mentalidades, el universo simbólico que sostenía las maneras de proceder, de actuar y concebir a los demás, que trajeron consigo los hombres, mujeres y niños que llegaron a América. Un modo de apreciación y un acercamiento a los Otros, que nos fueron heredados a través de un universo simbólico que se perpetúa, principalmente, en las concepciones político-ideológicas del cristianismo como estandarte y fuerza moral de los conquistadores españoles en América, durante el periodo colonial.

“La guerra es sin embargo, el hecho dominante que estructura la sociedad y su economía en la Península Ibérica medieval... está continuamente presente en la vida cotidiana y en el horizonte mental hispano: la sociedad ibérica es una sociedad de frontera y, como cualquier sociedad de frontera, se caracteriza por un alto grado de movilidad social, en la que hay tantas posibilidades de ascenso como riesgos corridos.”⁶

⁶ Rucquoi - *Ibid*, p. 249

Moros y cristianos, la frontera que une y separa

“En la imaginación,
la razón roza la locura e incluso se mezcla con ella.”
Rüdiger Safranski

El mundo mediterráneo de los siglos XIV y XV, más allá de las particularidades regionales, era un complejo de sociedades vecinas relacionadas por intercambios políticos y socio-económicos, así como por los conflictos que éstos generaban. No debemos olvidar, que por mucho tiempo, el Mar Mediterráneo fue “*el mundo*”, y la navegación de sus aguas permitía el comercio y los intercambios culturales más diversos. Fernand Braudel, al analizar estos conflictos que surgían por el choque de estas diversas mentalidades, se preguntaba: “*¿Podría ser de otro modo, en este complejo de sociedades vecinas, y vinculadas las unas a las otras y, por ello mismo, en frecuente conflicto, aunque también, muchas veces, más distintas que entremezcladas?*”⁷

Pueblos diversos, con universos simbólicos distintos. Cada comunidad étnica aceptaba o rechazaba a otras comunidades de acuerdo a sus vínculos existenciales, territoriales, comerciales o religiosos. En el espacio que nos ocupa, podemos contemplar cómo la sucesión de pueblos fue constante y variada. Tras el impacto del Imperio Romano, gran parte de la Península Ibérica estaba poblada por comunidades de suevos, alanos, vándalos asdingos y silingos. Ya para el siglo VI el Reino Visigodo compartía el territorio con el Reino Suevo, con los cántabros, los vascones y los bizantinos. Pueblos con especificidades culturales que mantuvieron un control político-territorial que eventualmente conformaría los diversos reinos ibéricos anteriores a la conquista de América. Pueblos y reinos con culturas y lenguas otras – maneras de hablar, de ver y significar el mundo –, que se ven impactados por la invasión de los pueblos árabes.

Como todos sabemos, es para finales del siglo VII, cuando comienzan a entrar las diversas comunidades africanas de religión islámica, que posteriormente, llegaron a

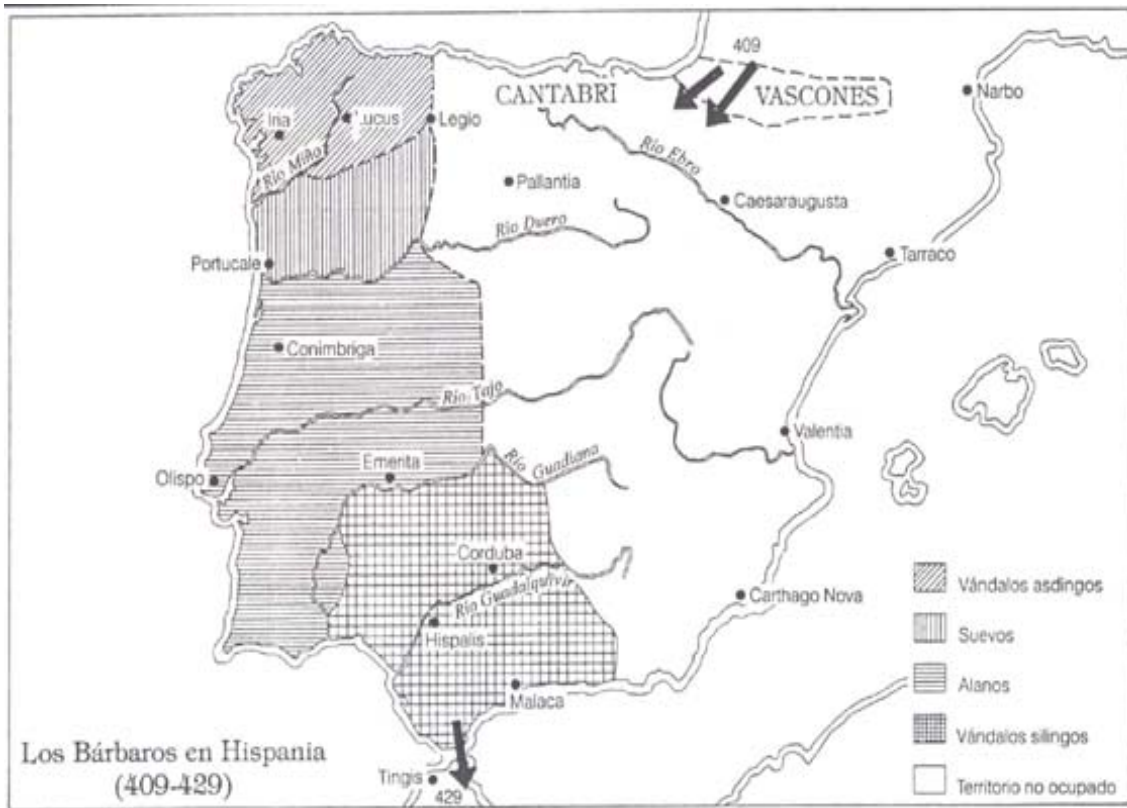
⁷ Braudel, Fernand - *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Tomo I, p. 9-50

establecer el reino de Al-Andaluz en los siglos IX y X. Durante éstos y los siguientes tres siglos, los ibéricos se interesaron en la ciencia y la filosofía árabe, así como por el conocimiento práctico del pueblo judío. Hubo un intercambio cultural vasto que va desde lo culinario a la astronomía, de la filosofía a la arquitectura, y a pesar de que se mantenían líneas defensivas instaladas desde el siglo XI⁸. Las referencias concuerdan en que este interés por el saber islámico decayó para la segunda mitad del siglo XIII y es sustituido por la construcción de un imaginario excluyente. Entonces, ¿qué es lo que detona esta distancia y encono entre estos musulmanes, judíos e ibéricos, que compartieron lugares comunes y modos de vida? ¿Cómo es que surge la representación político-religiosa del musulmán como el *enemigo*?

Durante el siglo XIII, los soberanos peninsulares llegaron a darles el estatuto de *bienes de la corona* a los pueblos no cristianos que habitaban entre ellos. Les garantizaban el uso de sinagogas y de mezquitas, de escuelas de Corán y de Talmud, a cambio de que las comunidades judías e islámicas pagaran ciertas contribuciones.⁹ Entonces, si los mismos reyes ibéricos – según fueron recuperando territorios –, continuaron las costumbres visigóticas y musulmanas, de tolerar la presencia de comunidades con religiones diversas; si incluso, permitían magistrados propios y el que tanto judíos como islámicos fueran juzgados según sus propias leyes, ¿cuáles fueron los elementos que llevaron a los *cristianos* peninsulares a la intolerancia y la represión de todos los *no cristianos*? ¿Cuál es la carga simbólica impuesta sobre esta frontera étnico-religiosa? ¿Cuál es el encadenamiento de significaciones que hace que todos aquellos hombres y mujeres de lenguas y culturas otras fueran representados en el clasificación genérica de *moros*?

⁸ Domingo, Xavier – “La cocina precolombina en España”, pp. 18-20

⁹ Rucquoi –*Ibid*, p. 338-352



Los diversos grupos étnicos de la Península Ibérica
 Mapas tomados de *La historia medieval de la Península Ibérica*



División territorial de la Península Ibérica antes de la Conquista de América

Fernand Braudel nos recuerda que en la España de la época dominaba una mentalidad deudora de un poderoso tríptico: la filosofía griega, el derecho romano y el pensamiento judeocristiano, que a su vez, era atravesado por las concepciones de nobleza, honra e hidalguía. Aunado a esta visión de mundo, en la Península – como en el resto del Mediterráneo – los procesos socio-culturales llevaron a que esta nobleza, celosa de su posición social, desarrollara un desprecio del trabajo manual y las labores del comercio.¹⁰ De los griegos, recordemos el elogio del sistema esclavista que hace Aristóteles: el ciudadano debe sustraerse de todo trabajo para lograr “*su mayor felicidad*”¹¹, y cómo esta construcción ideológica, espacialmente, transfiere “no razón” al que está fuera de la ciudad/civilización. En los romanos, esta dualidad se concretiza en la necesidad de control del Otro como amenaza política al orden y a la ley, que garantizaba los privilegios de una pequeña parte de la sociedad, enmarcados en la diferenciación de a quién se concebía como *Hombre* y a quién no¹². Conceptualización de la que es deudora la rigurosidad dogmática y el afán ortodoxo de esta Iglesia Romana y medieval, centrada en la prioridad de distinguir su diferencia y unicidad de frente a otros credos.

La complejidad de los procesos que sacuden a la Península durante estos siglos de *invasión, tolerancia y reconquista*, permite leer una mentalidad que promulga unas representaciones de esos Otros diferentes que no compartían el escalafón de nobleza; de todos esos Otros que resultaban amenazantes por el saber que poseían y detentaban: musulmanes y judíos con cátedras en las universidades, como consejeros reales o médicos de las cortes, recaudadores de contribuciones, etc. Y por otro lado, eran estos mismos “infieles” musulmanes, junto a los judíos, los que se encargaban de las labores artesanales y comerciales que tanto despreciaba la nobleza. Es entonces, que bajo la influencia de los intereses mundano-celestiales de la Iglesia y el temor político-económico de las Cortes – y tras siglos de un prolífico intercambio socio-cultural –, cuando comienzan los ataques a los judíos “usureros” que “renegaron del Cristo”, y el

¹⁰ Braudel – *Ibid*, p. 9-11

¹¹ Díaz Soler – *Historia de la esclavitud negra en Puerto Rico*, p. 17

¹² Para una amplia explicación de la evolución simbólica de este manejo, y concepción de a quién se concebía o no como humano, bárbaro, salvaje o animal, ver a Roger Bartra – *El salvaje en el espejo*.

prejuicio hacia los islámicos en general, y particularmente, a los del norte de África, que fueron representados como “*los secuaces de una infame secta*”, como “*los enemigos de la fe*” bajo la égida del “*hijo de Satanás*”: Mahoma. “*Seres depravados e impuros, de sangre negra, infieles y desleales, enviados por Dios para castigar a los españoles por sus pecados.*”¹³ (el subrayado es mío)

Estas citas, que Rucquoi retoma de la documentación de la época, concentran signos rectores sobre los que se sostiene el aparato simbólico-ideológico de la Iglesia como Institución. Quiero decir, que me parece que en este giro político de las Cortes, así como en las consecuencias sociales que el mismo desata, contemplamos la fuerza simbólica de dos de las dicotomías principales del pensamiento judeocristiano: la luz y las tinieblas, lo puro y lo impuro. Signos que – como aspectos universales de la hierofanía eclesiástica, reasentada en la pureza de la sangre sacrificial derramada por Jesús – se levantan como parámetros primordiales en donde se integra y se unifican una multiplicidad de significados. Pues si la pureza es el bien, la impureza será el mal, y este mal es la ausencia de luz, por lo que es en la oscuridad en donde habita el desenfreno que lleva al vicio, vicio que corrompe la luminosidad y deja sumido en las tinieblas. Por tanto, y siguiendo este giro recursivo del dogma medieval, el infiel *no tiene lealtad, su sangre es negra*, carente de luz. Pero cabe preguntarse ¿cómo es que este nuevo ordenamiento simbólico – que imposibilita discursivamente, el que se pueda “confiar” en ellos *los infieles*, y los reduce a ser los enemigos por esta ausencia de luz, y por tanto, de entendimiento – afecta y redefine las prácticas sociales de la Península Ibérica?

Lo que nos interesa destacar es cómo de esta simbología que sostiene el aparato religioso de la cristiandad, se pasa a establecer valores morales y lineamientos de conducta social específicos, por medio de los cuales, ideológicamente, a través de la exposición de estos signos, se pretende mucho más que controlar a los fieles. Es decir, tras casi tres siglos de coexistencia, estos símbolos trascendentales para ejemplificar la pugna entre el bien y el mal – que toda religión utiliza para organizar la interacción y el orden social –, serán reconfigurados por razones más mundanas y políticas, que por un

¹³ Rucquoi – *Ibid*, p. 319

impasse ante lo sagrado. Atender estas reconfiguraciones de los sistemas simbólicos, que contienen en sí mismas las premisas de un nuevo orden social, es acercarnos a las relaciones de poder que contiene la historia y sus procesos silenciados, particularmente, los circunstanciales artificios y amaños de una institución, que por sus pretensiones sagradas, no deja de ser una creada y manipulada por los intereses mundanos de los hombres.

“Con la cultura cristiana coexistieron una cultura musulmana y una cultura judía, cuya aportación resulta esencial para comprender la evolución de la filosofía, de la teología e incluso del pensamiento político en la Península. Si bien España escogió ser cristiana, su cristianismo permaneció durante mucho tiempo sospechoso para los romanos, que no veían con buenos ojos la coexistencia de las tres religiones.”¹⁴ (el subrayado es mío)

Existía una duda con respecto a la ortodoxia de los peninsulares, que no tenía tanto que ver con la fe de sus habitantes, y sí mucho con la negación de sus gobernantes de someterse al control de Roma como sede del poder de la Iglesia. Todas estas intencionalidades significativas que producen temor e inseguridad, fueron motivo y circunstancia para que las representaciones construidas de los Otros, se vocearan como máximo peligro para uno de los grandes baluartes en la mentalidad de la época: el alma. Este juego discursivo que muestra las relaciones entre el poder y la cotidianidad en una España en transición, revela los símbolos en los que se expresaban y actuaban los diversos espacios sociales que convivieron en la Península Ibérica. Las representaciones sociales que se construyen, como adecuación político-económica, serán activadas jurídicamente como un valor socio-cultural que impone – a través de las actitudes, opiniones, comportamientos y juicios –, un conjunto organizado de creencias que serán eventualmente compartidas y valoradas como un criterio de *Verdad* que permanece en la memoria social, y es reflejado en los hábitos y en las disposiciones estructuradas de las prácticas sociales. Este juego de “reacomodo simbólico”, como reflejo del engranaje de una política de las representaciones sociales, da cuenta de los límites que se fueron estableciendo para viabilizar una doble ética del exilio – física y social –, debida a la inestabilidad socio-económica que aquejaba a esta España del siglo XV. Vemos entonces, cómo esta *diferencia construida* que se centra en valoraciones particulares

¹⁴ Rucquoi – *Ibid*, p. 351

hegemónicas, y tal como señala Safranski en el epígrafe inicial, tiene como consecuencia una rigurosa división del mundo moral.

“Lo cierto es que la Península, insuficientemente urbanizada pese a todo, apenas dispone, para las faenas del comercio, más que de intermediarios, extraños a los intereses reales del país, y que, sin embargo, desempeñan en él un papel necesario... En la Edad Media, este papel lo habían desempeñado las comunidades judías, de donde salían en aquel tiempo los mercaderes, los usureros y los recaudadores de contribuciones. Por eso la expulsión de los judíos abre, en España, un vacío que vuelve a llenarse con elementos no españoles... Son los moriscos, los cristianos nuevos a quienes pronto se acusará de conspirar contra la paz pública, de acaparar y de dedicarse al comercio de armas.”¹⁵ (Subrayado es mío)

Estas labores necesarias –como los trabajos artesanales y arquitectónicos, la enseñanza, la consejería real, la recolección de contribuciones, la misma fabricación de las armas que los peninsulares necesitaban para sus personales litigios, así como para continuar su “guerra santa” –, contrapuestas a esa nobleza ociosa, dividida en clanes para sus guerras privadas y que sólo buscaban afirmar y perpetuar sus beneficios políticos en las Cortes, nos lleva a un panorama de fluctuaciones e incertidumbre. La necesidad de mantener un control sobre estos “*extraños a los intereses reales del país*”, así como la de prevenir cualquier amonestación político-religiosa de Roma, lleva, consecuente y convenientemente, a ver “conspiradores” en todo aquel que en el pasado se tuvo como “amigo”. Y por otro lado, al iniciar la cancelación de esta fuerza laboral, se provoca una mayor explotación del vasallaje al servicio de estos señores nobles, en sus búsquedas de las riquezas que mantuvieran su posición. Lo que provoca un resentimiento doble en el campesinado, hacia esta nobleza que los mantenía bajo el yugo, pero también hacia aquellos que lo “provocaban”: musulmanes y judíos. Es en este terreno en donde podemos distinguir, a un nivel epistemológico, entre las prácticas socio-políticas que suscitan el desarrollo de esta clase de representaciones, y las prácticas socioculturales que las representaciones promueven, intercaladas al manejo ideológico que un sector poblacional en el poder, despliega sobre la mayoría de la población.¹⁶ El poder de las Cortes (intereses materiales y simbólicos de un sólo grupo social) funciona como condición y propósito para el desarrollo de las concepciones que van a organizar –

¹⁵ Braudel – *Ibid*, p. 10

¹⁶ Van Dijk – *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, pp. 60-72

religiosa e ideológicamente, en los siguientes siglos –, la interacción diferenciada entre los diversos grupos socioculturales que conviven en la Península.

Ahora bien, esta mentalidad de frontera que el largo proceso de la Reconquista marca en los ibéricos – intrínsecamente vinculada al universo religioso de las pugnas del cristianismo como institución –, hizo de la Iglesia una instancia en donde los nobles podían obtener recursos y ejercer su poder. Bien como “cruzado” encabezando las órdenes militares en la “guerra santa”, o bien, a través de los privilegios eclesiástico-económicos que se disfrutaban como miembros del alto clero. A lo largo del tiempo, estas posiciones jerarquizadas, sin una estricta reglamentación – más caracterizadas por la informalidad de cuánto fuera el monto de lo que cada aspirante pudiera pagar –, comenzaron a ser ocupadas por mercaderes y comerciantes. Lo que inevitablemente conduce al paulatino surgimiento de una “nobleza” nueva con orígenes diversos. Para mediados del siglo XIV, la guerra contra Granada, por ejemplo, permitía a todo aquel que se destacara en las incursiones contra los moros, el ser armado caballero. Cada puesto jerárquico entonces, era un posicionamiento social y divino. De esta manera tenemos una carrera de movilidad social para alcanzar bienes terrenales y celestiales. Y si los peninsulares acreditaron gozar de una relación directa, sin necesidad de la intersección de la cabeza institucional en Roma, fue debido a la personalización que hicieron del dios de la cristiandad. Se adjudicaron un dios de contienda, un *dios de la Reconquista* – que aunque con pretensiones de universalidad –, era un dios de una sociedad en particular: la castellana. Y en nombre de este dios, arrastrado al conflicto del pueblo que le alababa, se desarrolló una “*pasión timótica: la valentía y el orgullo de distinguirse*”; un dios que hace diferencia entre quiénes merecen existir y quiénes no¹⁷. El dios judeocristiano de los peninsulares, a pesar de sostenerse en el canon institucional de la misericordia y la piedad de aquel que regala a su único hijo para salvar al mundo, es un dios de la diferencia, un *dios político* que exige la intolerancia y la exclusión.

¹⁷ Las pasiones humanas, ese lado afectivo-irracional que, por no objetivo, es descalificado, se levanta como fuerza que moviliza la acción “racionalizada” de esa “pasión”. Fuerza que desemboca, para este autor, en la voluntad de coacción y avasallamiento, pues “*Desata el orgullo de querer ser señor.*”, Safranski, Rüdiger – *El mal o el drama de la libertad*, pp. 104-108.

Tenemos entonces, que este tríptico jurídico-moral, unido a la continuidad de los procesos bélicos desde el periodo romano hasta el musulmán¹⁸, fundamentó un concepto del poder, así como de su práctica, arraigada en una marcada jerarquización social y una marginalización de todo aquel que no pudiera “comprobar” nobleza. Bajo estos preceptos surge la unificación de estos reinos, centrados en la monarquía española de Fernando e Isabel La Católica. Monarquía con una mentalidad de frontera, no sólo de frente a los no cristianos que ocupaban políticamente el territorio, sino sobre cualquier *Otro* que no cumpliera los requisitos para pertenecer al escalafón social. Vemos así, como lo hegemónico va construyendo diversas *calidades* de subalternos bajo la bandera del cristianismo; pantalla tras la cual se ocultaban los intereses político-económicos de las Cortes, la Iglesia y la nobleza. Entonces, ese *Otro* también era el hombre “simple”. Las poblaciones fueron separadas en “franquicias urbanas” que diferenciaban entre los *rustici* o *villanos* que vivían en el campo, y los *vicini* que poblaban las ciudades.

“Los *rustici* que sólo a finales de la Edad Media serán calificados como ‘villanos’ bajo la influencia aunada del vocabulario francés y del interés por la etimología –‘villano’ como derivado de ‘vil’ -, fueron el objeto durante toda la época medieval del desprecio que ya le deparaban los autores de finales del imperio romano para los cuales ‘rústico’ y ‘bárbaro’ eran sinónimos... manifestación visible de la diferencia que existe entre los *rustici*, cercanos a la animalidad, y los hombres”¹⁹ (el subrayado es mío)

Esta concepción discriminatoria, de raíz grecorromana, hizo que por más *cristiano viejo* que se fuera, y aunque no se tuviera ningún vínculo con moros y judíos, un *villano* fuera igual, o peor, que un moro dentro del imaginario peninsular. Pero este *villano* o *rústico*, más “animal” que hombre, fue quien sostuvo el imperio español que se levantaba, pues los nobles estaban eximidos de tributar por su participación en las cruzadas para erradicar al musulmán. Es decir, la “misión divina” de devolverle a la Península su cristiandad, se tomaba como un servicio religioso-militar que “*se quedaba en el discurso*”, como nos indica Rucquoi, pues las razones de la participación de muchos de estos señores en los conflictos, eran más económicas que devotas: recibían un

¹⁸ Durante el Imperio romano, las regiones controladas por los cántabros y los vascones no fueron asimiladas al orden social. Tanto el reino visigodo de Toledo, como el reino franco de las Galias, promovieron continuas guerras, basadas en las peculiaridades de su organización social. Situación que se extendió al periodo musulmán; y que marcará muchas de las pugnas internas de la España moderna y actual. Vigil y Barbero – *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, pp. 6-7

¹⁹ Rucquoi – *Ibid*, p. 268 y 274

suelo por la duración de las campañas, además de su parte del botín²⁰. Herederos de la antigua Roma, tomaban el ejercicio militar como un servicio público que exhibía las “virtudes” personales que les hacían parte de la sociedad; como la actividad que garantizaba su participación del “*Orden querido por Dios, la nobleza, una nobleza moral sancionada a los ojos de los hombres por el título que la garantizaba.*”²¹ Espiritualmente salvos, y terrenalmente eximidos de la carga fiscal, los nobles provocaron indignación en unos, rencor y envidia en otros. Precisamente, lo que a finales de la Edad Media, llevó a que muchos soldados, campesinos, comerciantes, pero también bribones, truhanes y pícaros, buscaran “ingresar” o “hacerse” nobles para escapar del peso de las contribuciones o para darse una vida menos miserable. Más aun cuando los señores, cruzados o no, tenían también el derecho de disponer a voluntad de su servidumbre, a quienes mantenían en estado de esclavitud. Como nos indica Braudel:

“La esclavitud es una realidad en esta sociedad mediterránea, tan dura, tan implacable para con los pobres, a pesar del gran movimiento de la piedad y la caridad religiosa que irá en ascenso al acercarse el final del siglo.” (XVI)²²

Este “derecho” de la nobleza también autorizaba, por ejemplo, la costumbre medieval de la *prima noctis*, con la que algunos señores se concedían la primera noche con la novia de cualquier pareja de recién casados. Este *ius malectractandi* que la Corona apoyaba, fue abolido por Fernando de Aragón a finales del siglo XV, tras nuevas sublevaciones de los campesinos.²³ Y el decreto real abolió oficialmente la servidumbre, pero la práctica no fue conforme a ley, sobre todo en las regiones alejadas de los centros urbanos. Por otro lado, aunque los textos analogan las condiciones físico-psicológicas del vasallaje y las del sistema esclavista, fue la esclavitud la que proveyó grandes recursos económicos para la Corona. Musulmanes prisioneros de la “guerra santa”, campesinos pobres o endeudados – más todos aquellos pluriétnicos extranjeros que podían ser comprados en los puertos que daban al Mediterráneo –, vinieron a ser de extrema

²⁰ Rucquoi – *Ibid*, p. 260

²¹ Rucquoi – *Ibid*, p. 87

²² Este desprecio general, para el autor, es revelador de un clima, que se da tanto “en la España del sur como en la del norte, donde subsiste todavía una considerable esclavitud doméstica”, Fernand Braudel – *Ibid*, p. 18

²³ Rucquoi – *Ibid*, pp. 255-265 y 274

conveniencia para la reconstrucción de feudos y mayorazgos, lo que llevó al acaparamiento y concentración de la propiedad. Por esta búsqueda de renta y dinero, los nobles de Aragón, Andalucía y Provenza, por citar sólo algunos de los referidos, ataban cada vez más a sus vasallos, administrando la “justicia” y sentenciando a sus servidores a la pena de garrote, o a ser vendidos como “*carne de remo para las galeras*” reales. “*En Portugal, la nobleza trataba a los campesinos como a esclavos negros*”.²⁴

En el tratamiento diferenciado que se le daba a estos vasallos o villanos –palabra cargada de negatividad hasta nuestros días –, se exhibe una particular manera de categorizar a quién se concebía como hombre y a quién no. Los reductos simbólicos del pensamiento griego y el derecho romano, se unen a la visión escatológica y milenarista del discurso eclesiástico – impulsada por estas pugnas religiosas – para concluir, que los no nobles, villanos o esclavos son “*seres sin voluntad y sólo con parte de razón, y por tanto, inferiores en su naturaleza*”²⁵. Esta percepción del Otro, es manejada ideológicamente, e interviene en la cotidianidad y en la manera en que se construyen y se significan las relaciones con los demás. Conforman una convención, una estructura de sentido que se construirá diferenciadamente en cada sector social. Pero la permeabilidad de significación de estas estructuras va conformando una política de representación social, una organización de sentido en donde los factores político-jurídicos se imponen sobre las estrategias personales y comunales de significar la experiencia, que llevará a muchos de estos parias sociales, a buscar alejarse de ese espacio de significación que solamente los incluye como bestias de carga, como bárbaros, como animales. Hasta en el mismo Fernand Braudel, vemos el peso de esta estructura de sentido: los campesinos portugueses eran tratados *como esclavos negros*, ¿cuál es la diferencia entre un esclavo blanco, moro, o negro? ¿Acaso la esclavitud no es en sí misma una actividad indigna, no importa cual fuera el pueblo esclavizado? ¿O es que hay un reconocimiento de que al *esclavo negro* se le trataba peor que a cualquier otro? Sobre la continuidad de esta significación socioracial sobre los africanos y sus descendientes, nos ocuparemos más adelante.

²⁴ Braudel – *Ibid*, pp. 17-30

²⁵ Díaz Soler – *Ibid*, p. 17

Lo que nos interesa destacar es que existió una correlación negativa entre el rango de “virtud” de la nobleza y la condición de “villano” del campesinado. “*La ausencia de nobleza se convirtió en una tara, una mancha, una carencia, una mancilla*”²⁶. El villano era innoble, por posición socio-económica, pero también como *calidad* social. Pienso que esta suerte de movilidad en la significación es la que lleva a que los “hijodalgos” o hidalgos comiencen a multiplicarse en la Península. Surge entonces, el primer *universo de ficciones* a partir de esta inadecuación entre los límites y las posibilidades; fundamentalmente, porque los no-nobles se esforzarán en *recubrir* estas limitaciones. Unos, lo lograrán por sus méritos durante la “guerra santa”; otros, accederán económicamente. Es decir, se presenta una oscilación en la configuración social, pues este desfase gregario exhibe la modificación de un antes estricto y limitado estamento social. La posición socio-económica se ficciona. Los individuos que “obedecen” estos lineamientos clasificatorios en la sociedad ibérica, y se esfuerzan por conseguir desprenderse de esta *tara que los mancilla*, van conformando una “nobleza” de diversas *calidades* sociales que hace que la estructura social se diversifique y que la nobleza sea una categoría fantaseada, independiente del modo de vida:

“Hay hidalgos que viven como campesinos; otros ejercen oficios artesanales y sin embargo reciben confirmación de su condición por la Chancillería real; se encuentran caballeros, empadronados como nobles, que no poseen caballo y sirven a pie; los miembros de la alta aristocracia desdeñan sus castillos y prefieren sus palacios en las ciudades; los grandes mercaderes, que disfrutaban de los privilegios propios de la nobleza y se pagan a veces señoríos, no por eso dejan de dirigir sus negocios ni de seguir las ferias.”²⁷ (El subrayado es mío)

Como vemos, la nobleza ejerce una gran “atracción”, desarrolla una “*calidad ontológica*”, según nuestros autores, por esa ambición generalizada de entrar a “*sus filas, fundirse con ella o, por lo menos, casar a sus hijas, ricamente dotadas, con maridos nobles*”. Estos matrimonios “desiguales”, entre la nobleza y las hijas de comerciantes, eran la norma aunque estuvieran socialmente condenados. Al fin y al cabo, el dinero todo lo movía, pues “*sólo la pobreza era plebeya*”²⁸. Y con él, se compraba honra e hidalguía.

²⁶ Rucquoi – *Ibid*, p. 286

²⁷ Rucquoi – *Ibid*, p. 287

²⁸ Braudel – *Ibid*, p. 14

La misma Corona vende títulos de caballeros o pergaminos que aseguraban el poder codearse con todos los otros hidalgos, de “sangre noble” o campesina. En este conglomerado de significaciones maleables, podemos ver cómo estas modificaciones estamentales mantienen, por un lado, la “incompatibilidad” de un origen social despreciado, bajo el amparo de una económicamente conquistada nueva *calidad* social; y por el otro, el encadenamiento de unos valores de origen teológico-militares sobre las configuraciones culturales, lo que permite que la significación contenida en el ideal de nobleza se torne un estatuto ontológico. Entonces, reproduciendo esa pasión timótica – de la que da cuenta Safranski –, que sólo busca distinguirse y destacar, la política de movilidad social en la Península se centrará sobre la necesidad de *Aparentar*, de construir un simulacro que represente eso que reconozco son los lineamientos sociales que me permitirán vivir igual que los otros que se levantan como imagen del poder y la sabiduría: la nobleza en las Cortes y las altas figuras eclesiásticas. Simulacro inicial, pero que eventualmente, irá reconfigurando los arreglos culturales que resignifican las maneras de *ser* y *hacer* en el mundo, asignando valores diferenciados a las relaciones que construyo con los demás. El Obispo de Limoges, por ejemplo, sorprendido de que se concedieran títulos de nobleza a 500 hombres por velar las fronteras españolas, se asombra de la *vanagloria* que existe entre estas recién “ennoblecidas” personas: “tanto es la vanidad entre las gentes de este país, que pasa hambre con tal de darse aires de nobleza y de poder vestirse y aparentar como si fuesen nobles.”²⁹

Y en esta compleja red de intenciones, deseos y afectos – o irracionalidades racionalizadas – contemplamos el impacto de los estatutos de control de ese tríptico poderoso del que hablaba Braudel, y sobre el que, a mi parecer, se aglutinan y empalman las instituciones reales e imaginarias, las problemáticas interiores y subjetivas, con lo social y lo colectivo. Vemos entonces, el complejo juego de la concatenación de ciertos signos, que establecen una circularidad de significaciones entre el temor y obediencia a una fe, y la utilización a conveniencia de la misma por factores económicos, pero también por elementos banales. El cinismo político de esta época, es la construcción – que perdura hasta nuestros días en la historia oficial occidental – de un *cielo de la razón*

²⁹ Braudel – *Ibid*, pp. 14-16

y la fe, que soslaya el *infierno de la irracionalidad* sobre el que se sostiene. Es precisamente, esta red de significaciones que movilizan conductas entre el límite y la posibilidad, la que lleva a uno de los símbolos de más continuidad en el imaginario hispano: la *limpieza de sangre*; signo social, que en mi opinión, sostiene la particular mentalidad socioracial de América colonial, pero cuyos reductos y reminiscencias continuamos padeciendo en nuestros modernos y actuales países.

Con la referencia simbólica de la sangre de Cristo vertida en la cruz, emerge la condensación de un razonamiento más mundano que divino. Vuelve a aparecer como significación central a quién se le puede otorgar “humanidad” y a quién no, pero esta vez, con un cambio sustancial marcado por ese ideal de nobleza como estatuto ontológico, y en constante interacción simbólica con el entrecruce de la teológica construcción de lo puro y lo impuro. *Sangre limpia y converso*, emergerán entonces como nueva separación categorial que exhibe el acomodo simbólico del significante *exclusión* en esta sociedad de frontera. El noble rico y el trabajador pobre, como polaridad social, contienen en sí mismos, tras este movimiento, una imposibilidad. Por el contrario, en este nuevo arreglo existe un lazo analógico, que une el sentido literal con el simbólico, y nos lleva más allá del mismo. *Sangre limpia* es el “noble verdadero”/ “verdadero cristiano” que mediante “buenas obras” y “acciones virtuosas” se purifica como el Cristo. El *converso* – moro, judío, o cualquier otro extranjero – se veía imposibilitado de alcanzar el mismo estatuto del *cristiano viejo*, por una valoración diferenciada de antigua significación.

“la sociedad se rehusó a otorgar a esos conversos un estatuto semejante al de los cristianos de vieja cepa, asimilándolos a sabiendas o no a los libertos, que, en derecho romano, disfrutaban de una condición intermedia entre los hombres libres de nacimiento y los esclavos; el término mismo de ‘conversos’ que les fue dado, remitía a los conversos que, en los monasterios, no gozaban del estatuto de los monjes o de los canónigos, pero que les servían.”³⁰

Entonces, esta “pureza” implicaba la exclusión de todo aquel clasificado como “impuro”, categoría en la que entraban tanto los villanos, como los judíos, los moros, y sus descendientes. Sin embargo, la estructura de significación de esta sociedad de

³⁰ Rucquoi – *Ibid*, p.358

frontera, mediatizada por intereses más materiales que espirituales, formaliza de manera integral la reducción del estatuto inicial del símbolo, reinstalándolo en un lenguaje de intencionalidades otras, aunque se mantenga latente la significación original. Es por eso, que aunque el “*no noble recibió entre otros epítetos los de ‘pecador’, ‘sucio’, ‘puerco’ (marrano)*”³¹, y a pesar de la inicial segregación entre el cristiano viejo (de “pura” sangre) y el converso (de sangre “impura”), unos y otros, mediados por los intereses político-económicos de la Corona, tanto como los de la Iglesia, accedieron socialmente a esta *condición imprescindible para acceder a cualquier dignidad o cargo de importancia*³². Lo que no implica, por supuesto, que este giro simbólico modificara las concepciones prejuiciosas y la política de exclusión de todos aquellos otros – *sucios* y pecadores, *manchados de impureza* – que no pudieran comprar o ganarse la “tan necesaria” hidalguía. La exclusión del Otro, “*a fin de que reinara únicamente la verdad y que no hubiese sino una sola fe – cujus regio, ejes religio-*”³³, seguiría siendo, después de todo, y tras estas resignificaciones, equivalente al “*más allá y la honra, en este mundo.*”

Ahora bien, hemos visto cómo los cambios sociales y económicos, van delimitando reconfiguraciones simbólicas que afectan de variadas maneras a los diversos sectores sociales de la Península. Además de las concepciones jurídicas grecorromanas, también intervienen otros aspectos del ideal griego en estas construcciones simbólicas. Las virtudes ejemplares exaltadas por la filosofía griega como la excelencia individual, la valentía, la belleza, el patriotismo y la virilidad, se conectarán con sólo un sector social. Los ciudadanos griegos y romanos se ven emulados por los nobles peninsulares, proveen el patrón de excelencia con el que se mide el progreso monárquico y humano. Athena S. Leoussi señala el papel primordial que el pensamiento judeocristiano ha tenido en el conectar estos ideales estéticos griegos con la idea de sociedad, cultura y nación.³⁴ Por lo mismo, parte de esta calidad de ser castellano – católico, cruzado, valiente y corajudo que se *distingue* por su belleza y por su patriotismo –, fue diferenciarse del hombre

³¹ Rucquoi – *Ibid*, p. 357

³² Pérez-Reverte – *Limpieza de sangre*

³³ Rucquoi – *Ibid*, p. 359

³⁴ Leoussi, A. S. – *Nacionalismo y Clasicismo*, p. xv

común, del villano, así como del “infiel” sea este islámico, africano u oriental. La preocupación por pasar del *cristiano cruzado* al *cristiano perfecto*, fue la simbólica y efectiva respuesta a los lineamientos canónicos con los que la Iglesia pretendía controlar y acotar la diversidad cultural, y por tanto, doctrinal, que existió por siglos en la Península. Preocupación que extenderá su cerco de significación para incluir a muchos de los sectores sociales que de inicio estaban excluidos de esta carrera de distinción.

No obstante, debemos aclarar que este celo católico – aunque practicado a conveniencia –, no deshace las “contaminaciones” mutuas que se dieron entre los tres grupos religiosos. Como establece Iuri Lotman, existe una permeabilidad de significaciones entre los espacios compartidos por las diferentes esferas sociales³⁵. Si nos sorprenden las reconfiguraciones que surgen en sociedades que comparten culturalmente elementos similares, ¿podemos imaginar los sincretismos y resignificaciones que ocurrieron en un espacio en donde la coexistencia entre cristianos, musulmanes y judíos – como grupos mayoritarios – fue permanente y continua, en la mayor parte de los campos y ciudades hispánicas por más de ocho siglos? Esto nos lleva a otro complejo entrelazamiento de significaciones, que marcará la dinámica de intolerancia y exclusión de la España monárquica de Isabel y Fernando en las Indias Occidentales.

Como ya señaláramos, la convivencia prolongada de credos contribuyó a la emergencia de las órdenes militares y religiosas. Éstas últimas, pero destacadamente, las mendicantes, batallaron con la relatividad con que se interpretaban los contenidos de la doctrina, que presuponía este constante compartir universos simbólicos diversos y hasta encontrados, a nivel dogmático. La utilización de recursos tradicionales como el herbolario, la participación en festividades “paganas”, la crianza y educación en manos de mujeres y profesores no cristianos, representaban una situación de “independencia” con respecto a la Iglesia. Como el Menocchio, de Carlo Ginsburg, cada cual interpretaba las escrituras, los dogmas, o los sermones, de acuerdo al universo simbólico que tenía y partiendo no sólo de las referencias colectivas de su nación y religión, sino también a partir de su historia local, familiar, personal. Elementos reelaborados no sólo con la

³⁵ Lotman, Iuri – *La Semiósfera*, p. 8

influencia del islamismo y el judaísmo, sino también de las creencias paganas latentes y muchas veces manifiestas en las festividades populares, que “favorecieron” las herejías. Apostasías, sacrilegios, abominaciones reales e imaginarias, por fe temidas o imputadas por conveniencia, que se levantaron causa poderosa para la eventual creación de una de las más complejas y temibles instituciones que el hombre haya inventado: la Santa Inquisición.

“¿Entonces creéis – replico el inquisidor – que no se sabe cuál es la buena ley?’, a lo que Menocchio respondió: ‘Señor, sí que creo que cada uno cree que su fe es la buena, pero no sé sabe cuál es la buena: pero como mi abuelo, mi padre y los míos han sido cristianos, yo quiero seguir siendo cristiano y creer que ésta es la buena.’ ”³⁶

La Inquisición, promulgada en la Península por los Reyes Católicos a finales del siglo XV, exhibía esta “perspectiva escatológica de limpieza” de frente a todos lo no cristianos. Pero tenemos que poder ver también, que no se limitaba a los aspectos teológicos o de celo doctrinal, como el control de la relatividad en la interpretación de los dogmas. La creación, pero sobre todo, la continuidad de la Inquisición como institución, se debe a razones más políticas, económicas y jurídicas, como la obstrucción a la acumulación de las riquezas de los mismos nobles de frente a los intereses de la Corona o como respuesta a la mirada especulativa de Roma. Por este complejo entramado de circunstancias y reconfiguraciones, los Reyes Católicos, a partir de 1475, desatan una política de exclusión contra todo extranjero, con el fin de evitar, principalmente, que obtuvieran o participaran de estos beneficios eclesiásticos y económicos del reino. Precisamente, lo que las coronas ibéricas conquistaron tras la decadencia de las órdenes militares del siglo XII: templarios, hospitalarios, caballeros del Santo Sepulcro, etcétera. Órdenes que llegaron a tener poder y recursos, que se constituyeron en grandes potencias económicas en la Europa medieval y cristiana, y cuyas tierras y tesoros pasan a las arcas de la Península, tras la condena que Roma lanza contra ellas. Una razón más para que la sede del cristianismo no contemple a los reinos ibéricos con buenos ojos. A la par, y como ya indicamos, más centradas en el control de la población común, las órdenes mendicantes de los dominicos y los franciscanos, tuvieron un papel primordial en la desestabilización del pueblo y en la mayor atención y

³⁶ Ginsburg, Carlo – *El queso y los gusanos*, p. 99

condena hacia los diversos credos de los no cristianos. El mensaje escatológico y de celo doctrinal, contribuyó tremendamente a este ambiente de intolerancia.

“los canonistas de la segunda mitad del siglo XV se esforzaron en redefinir la herejía; la existencia de judíos sin convertir fue presentada como un escándalo – cuanto más grave que retrasaba el advenimiento final de Cristo – y los musulmanes se transformaron en secuaces de Satanás.”³⁷ (el subrayado es mío)

Estas teorías milenaristas de las órdenes franciscanas, y la consecuente intolerancia que causaban – apoyada por la *nobleza de sangre limpia* que despreciaba al vulgo –, llevaron a una cacería de “*infieles*” en aquellos que profesaban otras doctrinas, pero también sobre todo aquel que expresara “*comportamientos*” de fortuita conveniencia socio-económica, lo que era transferido, a su vez, a una dudosa legitimidad cristiana. Esta construcción de faltas socio-morales que se les adjudican en el siglos XIV y XV a los villanos, judíos y a los islámicos, aunada al sentimiento de descontrol político-económico de la nobleza y a los proyectos centralistas de las Cortes, paulatinamente, desembocará en el gran símbolo de *la mancha*: ese algo que nos *afecta desde afuera*, que ensucia nuestra “pureza” social y religiosa, y contra lo que hay que proceder, “*incluso bárbaramente*”. Desde este momento, se activa la aparente división socio-moral que terminará con dos siglos y medio de coexistencia y condicionará la dinámica de la historia de España: “una historia de las enemistades”.

“Los reyes de Aragón y de Castilla se vieron en la obligación de arreglárselas sin muchos de sus consejeros y médicos judíos; los *bayles* judíos de la corona de Aragón fueron destituidos, y la represión de la revuelta de la Navarrería en 1277 en Pamplona desembocó en la masacre de la comunidad judía.”³⁸ (el subrayado es mío)

³⁷ Rucquoi – *Ibid*, p. 350

³⁸ Rucquoi – *Ibid*, p. 353

El símbolo de la mancha y lo imaginario en la problemática del poder

La aparente racionalización de la experiencia cristiana del pecado, da sentido a la polarización de las significaciones contenidas en la dicotomía de *lo puro y lo impuro*, sobre la que se sostiene esta división étnico-económica que termina siendo una socio-moral, en apariencia. *Aparente*, porque es mucho más producto de ciertas pasiones que conducen a un bienestar material, en unos; y en otros, por el obcecado celo de la ley moral enraizada en la diferencia. Motivos ambos que reflejan ese *afán de distinción* que caracterizará las relaciones sociales de la Península. Paul Ricoeur establece a *la mancha* como un símbolo primario que, relacionamente, habla de peligro y de amenaza. Y es esta problemática del mal la que afecta y conduce a la problemática del poder.³⁹ De esta manera, vemos que este sentimiento de inseguridad es lo que vincula a la justicia y al derecho en esta pugna socio-moral y político-económica. Quiero decir, que es la adecuación relacional que vemos entre los signos que *excluyen* y aquellos que *distinguen*, lo que nos permite interpretar que esta significación primordial de *la mancha*, es la que decretará se legisle y se legitime el poder para darle sentido, además de valor práctico y jurídico, al significado de las dicotomías de lo “puro” y lo “impuro”; lo que termina, efectivamente, autorizando el accionar contra *la mancha*, así como la creación y aplicación de los diversos medios que fueron empleados para sancionar y eliminar a todo aquel que la “exhibiera”.

Estos motivos político-económicos, tras un supuesto celo por mantener pura la fe, hacen que en España exista una “*Iglesia ‘nacional’ sometida a lo temporal*”.⁴⁰ *La mancha* emerge entonces, como símbolo que se nacionaliza. Los pecados de España serán lavados con la expulsión de esos Otros “de afuera” – aunque éstos fueran tan ibéricos como cualquier otro –. El lenguaje que crean los canónigos de la Iglesia, esclarece, traduce y reconfigura las contradicciones que entraña esta acusación, en donde la religiosidad y su “pureza” sirven de bandera legítima, tras la cual se ocultan los

³⁹ Paul Ricoeur – *Finitud y Culpabilidad*, p. 16

⁴⁰ Rucquoi – *Ibid*, p. 338

intereses sociales, políticos y económicos de una España en guerra. Entonces, el símbolo de *la mancha*, inserta relacionamente al mal en una coyuntura socioeconómica consecuencia de los avances de la Reconquista, que impactó la posición social y representacional de los judíos y musulmanes. Cambios en los significados que desorganizaron una manera particular de vivir en la que los tres grupos estaban insertados.

Un lenguaje cifrado existencialmente, más que racional o espiritual. La reconstrucción de un mundo discursivo y las elaboraciones secundarias que nos transfieren un proceder y sus causas, pero también, un accionar y sus consecuencias, es el necesario marco referencial para adentrarnos en esta política del consentimiento, en donde las pasiones de un sector social afectan la voluntad y la razón, en detrimento de una vasta población, que permanece al margen y afectada negativamente. Como nos indica Gregorio Kaminsky, en el orden socio-histórico, hay dos pasiones decisivas: la esperanza y el temor, sentimientos que se levantan como enclave central de todo un encadenamiento deductivo, y que surgen indispensables para acercarnos y comprender “*el uso perverso (social y político) de lo imaginario.*”⁴¹ Precisamente, son estos dos sentimientos, los que otorgan significación a nuestra tradición judeocristiana, y que están intrínsecamente vinculados a la *obediencia* y al *castigo* dentro de este universo moral, centrado sobre un dios antropomorfo, sujeto a las mismas pasiones humanas, y resuelto a involucrarse con las mismas respuestas febriles de los hombres. La imaginación construye su propia lógica de contingencia y emergencia. A partir de este juego de “*pliegues, despliegues y repliegues pasionales*”, robándole una frase a Kaminsky, se impone una ética del exilio que provoca la movilidad física y social, como respuesta de la alienación que se padece. A finales del siglo XV y principios del XVI, aumenta la migración interna en la Península, mucho más tras la “colonización” de las tierras rurales, en la que incurren muchos señores nobles en su afán lucrativo. Ética que cobrará un mayor auge a mediados del siglo XVI, tras las noticias de las recién conquistadas Indias.

⁴¹ Kaminsky, G. –*Spinosa: la política de las pasiones*, p. 59

Mudanza y acarreo de la Historia, a según

“El poder no se introduce en la historia
de un sólo golpe,
sino en diferentes momentos y desde diversos ángulos”
Michel-Rolph Trouillot

Esta construcción representacional de una España confiada por dios a los españoles para conseguir una unidad territorial, política y de fe – así como los consecuentes conflictos que arrastra esta construcción imaginaria de las identidades colectivas con respecto a los Otros –, llegó al *Nuevo Mundo* con el contingente de ibéricos que se embarcaron en busca de aventuras y nuevos horizontes, pero también con aquellos que salieron con “temor y esperanza”, en fuga de un espacio social en donde “no eran”, en donde “no existían”. Las referencias concuerdan en un aumento demográfico en el Mediterráneo para finales del siglo XV. Lo que junto a las hostilidades padecidas a manos de los nobles peninsulares, las arbitrariedades de los eclesiásticos, y las demás adversidades – como malas cosechas y la extensión de la peste –, motivaron a muchos de estos “villanos” a salir de esa España violenta, arrastrando consigo ese *temor* del pasado con la *esperanza* de mejor suerte a futuro. Pero ese conglomerado de gentes que temen y esperan no se alejará, simbólicamente, de aquella mentalidad que en la Península los mantenía como escoria y al final de la escala social. Es esta “imagen ambigua” que perpetúan los conquistadores españoles en América – decididos a continuar su “sacra misión” mientras se enriquecían unos, y otros, podían vivir en mejores condiciones que las recién abandonadas –, la que nos permite interrogar, a través de los documentos coloniales, las direcciones y modificaciones simbólicas, contrapuestas a los sectores poblacionales con los que los españoles compartirán el nuevo territorio que les deparó su castellano dios.

Como todos sabemos, la primera fase de esta migración – continua por los próximos cuatro siglos –, fue una violenta y extensa. La problemática inherente al establecimiento de centros de autoridad, el asombro y el choque cultural, quedó para nuestra revisión en las diversas crónicas, testimonios y diarios de los primeros

exploradores que llegaron a lo que hoy es México. A través de ellos es posible dar cuenta de los elementos estructurales, de la continuidad de ciertas prácticas y la modificación de otras. En ellos leemos también, aquellos aspectos emocionales y afectivos – que tienden a dejarse de lado – y que translucen las intencionalidades, los deseos, miedos y angustias que aquejaban a estos españoles “puros”(a pesar de sus diversos orígenes étnicos) que impusieron su religión, su lengua y su manera de ver el mundo y de concebir a los demás, a la multicultural población que encontraron a su llegada, así como a los representantes de los diversos pueblos africanos que fueron secuestrados de sus tierras para venir a formar parte de la Nueva España.

Es curioso, por ejemplo, cuando observamos las firmas temblorosas e inestables, que pueden leerse en estos escritos y documentos coloniales, cómo muchos de estos tenientes, capitanes y regidores, apenas sabían bien escribir sus nombres⁴². El escribano era el que redactaba e interpretaba aquello que el otro iba diciendo, intentando poner en orden las ideas que los otros expresaban, pero que no podían plasmar por carecer de la necesaria instrucción o de la autoridad institucional para hacerlo. Así nos encontramos con pliegos que fueron borradores, con enmiendas o sustituciones, que buscaban cumplir con unas normas establecidas, pero que también dan cuenta de unas intencionalidades, de una conciencia de la función y posibles repercusiones que ese documento podía tener en su particular situación. En un primer plano, vemos cómo la forma, la pulcritud o no del trazo, el estilo y el contenido de cada documento, así como la elección del papel y la calidad del sello – que variará dependiendo de a qué sector social perteneciera el otorgante y el otorgado –, transfieren el mismo arreglo estamental de la sociedad ibérica. Los documentos nos permiten adentrarnos a los juicios valorativos que se expresaban en la diferenciación del servicio jurídico, asomarnos a los juegos discursivos que exhibían las apreciaciones sociales – así como las divisiones socioraciales –, y además, contemplar la importancia, perpetuación y manejo de las significaciones peninsulares en

⁴² Son varios los autores que se han interesado en quiénes fueron los hombres que navegaron en las primeras exploraciones. H. Hoetnik, así como José A. Saco, establecen que las primeras naves cargaban una tripulación compelida involuntariamente. Por ejemplo, para 1497, los reyes católicos ordenaron que todos los delincuentes del reino fueran expulsados a la isla de la Española (hoy República Dominicana). Saco: *Historia de la esclavitud de la raza Africana en el Nuevo Mundo*; Hoetnik: *Slavery and Race Relations in the Americas*, p. 57 Por otro lado, Antonio Rubial García indica que la sociedad que vinieron a formar estos peninsulares, era una analfabeta. *Monjas, cortesanos y plebeyos*, p. 59

su “reacomodo” simbólico. La jerarquizada sociedad novohispana – tal como en la Península – reprodujo una forma de ver y de ser en el mundo, que acentuó las diferencias. Demarcación que fue liándose con la marginalización de los sectores sociales emergentes, con el transcurso del tiempo, en esta naciente Nueva España.

Sin embargo, no podemos olvidar que el conocimiento que tenemos de estos documentos es reducto del proceso de producción histórica que toma los hechos narrados y les proporciona una inteligibilidad. Son en los archivos documentales en donde se lleva a cabo el proceso de selección y preservación de esta información. Por tanto, los archivos se han convertido, a lo largo de estos siglos, en los mediadores entre los procesos sociohistóricos y las narrativas que se construyen de los mismos: “*ayudan a seleccionar las historias que importan*”.⁴³ Ralph-Michel Trouillot nos invita a reflexionar sobre este proceso selectivo que ha contribuido al silenciamiento de unas narrativas sobre otras, pues desde el momento mismo de la creación del dato, se inicia un ciclo de procesos heurísticos y hermenéuticos, que, a veces, sólo se transfieren en los intersticios de los conflictos que se reflejan entre cada uno de los intérpretes previos. A esto, hay que añadir que la investigación histórica se ha caracterizado, como las otras disciplinas de las ciencias sociales, por las variadas formas de definir – desde una particular práctica occidental de lo que es y merece ser conocido – cómo y qué clase de información es la que se destaca. Son estos silencios, para Trouillot, los que cristalizan los aspectos de la producción histórica y exponen cuándo y dónde el saber como poder “entra” en la Historia a través de variados frentes.⁴⁴ Este carácter procesual, nos permite ver sus diferentes inserciones, así como los diversos ángulos de implantación. Las historias de Nueva España reflejan la censura de este proceso de producción histórica, a través de un programa de transformación y modificación de la información contenida en los textos, así como de un control discursivo: lo que se dice y cómo se dice. Tan temprano como para 1571, la Corona prohibió se continuara con la recopilación de las historias indígenas:

⁴³ Trouillot, R. M. – *Silencing the past*, p. 52

⁴⁴ Trouillot – *Silencing the Past*, p. 45-56

“y creó los cargos de cronista y cosmógrafo mayor de Indias. Al renombrarla, clasificarla y describirla con conceptos ajenos a los indígenas, se inició un proceso de apropiación de la naturaleza física y humana. En adelante, toda aquella persona que quisiera escribir sobre las Indias debía solicitar permiso y recibir autorización para imprimir algún manuscrito. De ahí el carácter panegirista y descriptivo de las llamadas fuentes de la época.”⁴⁵

Posteriormente, los intereses de los demás países de Europa – que también entraron en la carrera de conquista territorial de América –, afectaron negativamente la calidad de esta información recopilada y clasificada por los designados cronistas y cosmógrafos del *Nuevo Mundo*. Los intereses celestio-terrenales de la Iglesia, así como la seguridad de los mismos territorios conquistados por España, llevaron a la Corona a demandar de sus censores que rescribieran los diversos textos ya modificados. Se “sanearon” los hechos, se depuraron para forjar una *mística* de creación, un revestimiento de silencios que ejemplifica cómo los conquistadores buscaron modificar y reconstruir, material y simbólicamente, este, su pasado inmediato, para “fundar” *La Historia del Imperio Español en las Indias*. Tenemos entonces que para 1577, el proceso de producción histórica ya contaba con una triple interferencia: 1) la interpretación de aquel que mira al Otro desde el extrañamiento hacia su modo de vida; 2) la censura y adecuación de esa mirada “*panegirista y descriptiva*” con la que se inició el silenciamiento de la diversidad mesoamericana, que finalmente, 3) queda desfigurada en manos de un poder temeroso de ser destronado y exiliado de esas tierras recién conquistadas, con la omisión de los *hechos históricos en sí*, para salvaguardar las *Apariencias* y provocar el reconocimiento de las demás naciones. Todo esto, por esa racionalizada irracionalidad: la pasión por *Distinguirse*.

“Cambiaron todas aquellas palabras que evocaban crueldades y violencia; tergiversaron o suavizaron las narraciones sobre alborotos, motines y levantamientos de indios y criollos; anularon partes enteras; enmendaron otras y, con el fin de ensalzar o denigrar la obra de algún conquistador o distinguida personalidad, introdujeron nuevos relatos.”⁴⁶ (el subrayado es mío)

El último cuarto del siglo XVI, marca la primera evidencia de la fragmentada inserción del poder sobre el conocimiento. Esta construcción de elaboradas

⁴⁵ Pastor – *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, p. 37

⁴⁶ Pastor – *Ibid*, p. 92

representaciones – que intercalan lo sucedido con la conveniencia político-económica; la estructura social de valores cristianos con la ambigüedad moral del beneficio y la comodidad –, nos exponen la turbia polivalencia de esos eventos que, concordantes y contradictorios, aprehendemos, significamos e internalizamos como la *Historia Oficial*. Estas órdenes reales que exhiben el juego de significación inherente en las políticas de representación y sus variantes funcionales de control político-social, evidencian las intrínsecas relaciones que el poder sostiene con los discursos, la memoria y lo cotidiano. Son reordenaciones simbólicas, que se han perpetuado como la *Verdad de lo acontecido*, precisamente, porque los procesos de producción y de consumo del conocimiento y su estrecho vínculo con el poder, permanecieron intocables por demasiado tiempo.

A pesar de la evolución de las diversas teorías históricas y los nuevos paradigmas que contemplan el estudio de las mentalidades y la historia de la cotidianidad, resulta impresionante cómo aun hoy día se sigue tomando esta historia oficial – reformulada e institucionalizada –, como cierta, como lo que realmente sucedió. Y es que son estos procesos silenciados y sus productos los que constituyen esa *sedimentación histórica* que aprehendemos socio-cognitivamente – *ideológicamente* –, y reproducimos como la *Verdad*. Lineamientos simbólicos que incorporamos consciente o inconscientemente en nuestros juicios y opiniones, porque constituyen las referencias metaculturales con que nos nutrimos a lo largo de nuestro desarrollo a través de las diversas instituciones sociales: familia, escuela, organizaciones culturales, laborales, etc. Referencias que confirmamos, cuestionamos o rechazamos, eventual e intersubjetivamente, dependiendo de nuestro contexto, de los diversos ámbitos de acción y de relación social que tengamos. Importa entender entonces, que el saber por siglos no sólo ha sido afán de conocimiento. Bajo su égida la sociedad ha sido medida, manipulada, engañada; fuente de valorizaciones en función de intereses otros que la sabiduría, por consiguiente, el saber es también un instrumento de poder. Como nos indica María Alba Pastor, al transcribir las palabras de un censor de la corona española: “*la verdad no podía decirse ‘inconsiderablemente’*”.

“Pero a fines del siglo XVI y principios del XVII, en Hispanoamérica, las fronteras entre la verdad y la ficción, lo natural y lo supernatural, el conocimiento y la superstición, no se

habían demarcado con claridad. El saber escolástico y humanista no se contraponía al misterio y al temor; el rumor y la intriga eran usos corrientes que favorecían las prácticas autoritarias y el afianzamiento de verdades únicas y absolutas.⁴⁷ (el subrayado es mío)

Este era el tenor de control con que la Iglesia, como primer centro de recopilación y difusión de los diversos campos del saber, revestía la cotidianidad de las poblaciones a través de los sermones e imprecaciones dogmáticas. En España, y a pesar de figuras como Erasmo y otros sabios, el control del saber como poder, estaba intrínsecamente vinculado a los valores morales que la Iglesia promulgaba (aunque muchos de sus propios miembros no cumplieran con ellos). Esta divulgada *Verdad* y las ficciones que alrededor de ella se construían, deformaban los contenidos de la doctrina, lo que repercutía en la manera en cómo el pueblo reconstruía significados partiendo de su experiencia y – como ya indicamos en el anterior apartado –, dependiendo de su situación personal, local o regional, también. Entonces, todos esos universos simbólicos encontrados con los que vivieron los ibéricos, provocaron reconfiguraciones imaginativas con las que cada sector fue intentando dar coherencia y explicación a los fenómenos que no comprendían, como respuesta a la ambigüedad de un dogma de amor que era promulgado a la fuerza y causaba dolor. Por eso *el misterio y el temor, el dogma y la superstición*, coexistieron como sistemas que suplían caminos por los cuales elucidar los acontecimientos y experiencias al interior de una estructura socio-religiosa ambivalente.

Por otro lado, en la Nueva España, estas *Verdades absolutas* que fueron embarcadas con todo el bagaje cultural de los ibéricos, se enfrentaron a la pluralidad de universos simbólicos presentes en las cosmologías y religiones mesoamericanas. Lo que eventualmente, produjo nuevas interpretaciones y adecuaciones simbólicas en los diversos sectores poblacionales que llegaron a México. Y de forma semejante, la pluralidad de creencias y el multicultural saber popular y tradicional, arraigado por siglos en las comunidades indígenas y africanas, se nutrió de las significaciones contenidas en estos arreglos simbólicos ibéricos. Modos diferenciados de ser y concebir el mundo que fueron entrecruzándose a lo largo de la convivencia colonial. Especialmente en los textos

⁴⁷ Pastor – *Ibid*, p. 87

que refieren las gestiones inquisitoriales de la Iglesia, encontramos en los listados de causas para ser procesados por la Santa Inquisición, un amplio espectro de conductas condenables en las figuras de los curanderos, las mulatas, brujas y hechiceras: filtros amorosos, limpias y adivinaciones, salutaciones y protecciones, unidas a las ibéricas apariciones del demonio⁴⁸. Nociones, que como nos indica Pastor, no se alejaban de la mística religiosa europea: visiones, arrebatos, levitaciones, silicio, etc., pero que al fin y al cabo, transferían múltiples formas de una construcción alterna, de una sabiduría otra para comprender el mundo.⁴⁹ Pero entonces, ¿por qué se dan ciertas adecuaciones que entrelazan, incluyen y mimetizan ciertos símbolos, y sin embargo, hay ciertas significaciones *otras* que tienen una *permanencia casi inamovible*?

Cristianos, indios y negros (Primer bastidor americano de significaciones)

“El hombre, es un ser que no sólo vive el presente,
sino que ve ante sí un futuro incierto y que arrastra consigo su pasado.”
Rüdiger Safranski

Este complicado entrelazamiento de signos a través del cual contemplamos la movilidad de las significaciones y los reordenamientos simbólicos que afectaron a los reinos ibéricos durante la llamada Reconquista, tuvo un impacto medular en las tierras recién conquistadas. Las representaciones sociales impuestas sobre los villanos, moros y judíos, asumirán nuevos arreglos simbólicos que inician con la reducción de las múltiples culturas aborígenes de América y de África, en dos sectores socioraciales que aun imperan en nuestro imaginario: *indios* y *negros*. Significación de *permanencia casi inamovible*, por la continuidad simbólica de esta política de representación social centrada en la necesidad de diferenciación y de distinción.

⁴⁸ Alberro, Solange – *Inquisición y sociedad en México*, y “Templando destemplanzas hechiceras veracruzanas ante el Santo Oficio de la Inquisición”; Rodríguez, Adriana – *Catálogo de mujeres del Ramo Inquisición del Archivo General de la Nación*.

⁴⁹ Pastor – *Ibid*, p. 88

Ahora bien, esta emergente sociedad no surge en un vacío social ni simbólico, por el contrario, se levanta sobre una pugna y un enfrentamiento de cosmovisiones y maneras diversificadas de ver la vida y la relación con los Otros. Por esta razón nos sorprenden ciertos análisis de la sociedad novohispana que se refieren a las conductas intolerantes, a los diversos medios “ilegales” de movilidad social y a las apreciaciones cotidianas de la colonia, como “pérdida de valores” que surgen de la crisis integral de un sistema que se vio impactado por “*el desafío de configurar un nuevo modelo de estructuración social capaz de incorporar las formas culturales de la población inmigrante y reconfigurar las indígenas e hispánicas ya existentes.*”⁵⁰ Aseveración que implícitamente establece como existentes y prácticos estos valores en la Península. Precisamente, lo que expongo como una de las contradicciones de las construcciones socio-culturales que exponen a estos reinos ibéricos como una nación homogénea, como una España idealizada, si se quiere, en el imaginario latinoamericano.

Por el contrario, pienso que esta *pérdida de valores* es mucho más que un producto del choque intercultural; y definitivamente, no creo que hubiera una intencionalidad para *incorporar e integrar* las formas culturales de los diversos grupos. La historia de la monarquía española, está plagada de reconfiguraciones a raíz del intercambio con otros modos de ver y ser en el mundo. Si bien es cierto, que ocurrieron procesos de acomode y ajuste, no fue por un “desconocimiento” de frente a los Otros. Esta descompensación social y falta de cohesión debe conectarse al complejo proceso socio-cultural y político-económico de la España de la Reconquista. Los ibéricos ya tenían la experiencia – tras las distintas etapas de invasión, convivencia, aprendizaje mutuo, y posteriormente, de intolerancia y exclusión –, de tratar con formas culturales otras. Son precisamente los puntos que discutimos en el anterior apartado, lo que lleva a cuestionarnos ¿cuáles y de quiénes son estos *valores perdidos?*, ¿los construidos por la moral católica que no se reflejaban en la conducta social de los novohispanos, como tampoco en la de los ibéricos?

⁵⁰ Pastor, María A. - *Ibid*, p. 8; Rubial García, A – *Monjas, cortesanos y plebeyos*, pp. 91-146

“Asimismo, durante este periodo, la codicia por ciertos ‘botines’, como la mano de obra, la tierra, los tributos, el dinero, los títulos nobiliarios, los cargos públicos y eclesiásticos, el prestigio y el linaje, desató enconados conflictos y competencias entre colonos y advenedizos, peninsulares y americanos, frailes y seculares. Todos estos pleitos constituyeron el campo de prueba y formación de conductas criollas típicamente ambivalentes, rebuscadas, simuladoras...”⁵¹ (el subrayado es mío)

¿No será, más bien, que esta interpretación de la descomposición y pérdida de valores en la sociedad novohispana, es un producto más de los procesos de producción histórica que a través de la historia oficial de *descubrimiento* y *encuentro de dos mundos*, nos llevan a reconocer en los españoles y sus intenciones – como sector político dominante, como custodios de unos *valores universales* que debieron ser emulados en América –, un ideal de una “perfección” construida? Sin lugar a dudas, Nueva España a finales del siglo XVI y principios del XVII, atraviesa por un proceso de recomposición socio-cultural en donde nuevos modelos de estructuración social se contemplarán para lograr, no la integración de las *formas culturales* del Otro, sino el control territorial, político y económico; razón por la cual esas mismas *formas culturales* debían *desaparecer*. Es decir, esta clase de mirada sedimentada perpetúa una visión ingenua que soslaya ciertas significaciones político-culturales, que resultan vitales para poder acercarnos etnológicamente a las maneras en que significamos nuestro presente en América Latina. Y lo que se soslaya son las intencionalidades detrás de los hechos discursivos. El choque de culturas que se traduce, efectivamente, en la imposición de una cultura y el intento de erradicación de las otras, se reviste de fábulas que aunque contradictorias, son perpetuadas en nuestros textos académicos y en nuestras discusiones cotidianas.

Al respecto, es curioso ver cómo estas mismas sedimentaciones históricas transfieren un desfase con respecto a las significaciones que se perpetúan. Las referencias describen unas “contaminaciones”⁵² entre ciertos ideales y formas de proceder opuestos, que implícitamente presuponen una “pureza” de los mismos, contrapuesta a una “impureza” que los “contamina”: lo cortesano y lo popular, la

⁵¹ Pastor – *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, p. 11

⁵² Rubial García, A. – *Ibid*, pp. 50-52; Falcón Ramírez, J. – *Clases, estamentos y razas*, pp. 21-29; Pastor, M. A. – *Ibid*, pp. 8-17

legalidad y la transgresión, lo español y lo novohispano, libertad y autoritarismo, virtuosidad y codicia. Dualidades que descansan en la interdependencia de los valores medievales con que la Iglesia “adoctrinó” un modo de proceder y una “moralidad” a través de la evangelización: sabiduría, honor, castidad o virginidad, fama y distinción. Y estos valores descansarán sobre una nueva construcción resultado de la coyuntura de la conquista de América, pero también, como secuela de las reconfiguraciones culturales que surgieron alrededor del ideal de nobleza en la Península.

El noble ibérico, al interior de sus referentes culturales, se diferenciaba del villano, del plebeyo. Tras el sacudimiento estructural de la recuperación territorial, el noble añadirá a esta distinción, la que lo separa icónicamente del moro y del judío, la “pureza” de su sangre. “Pureza” que le servirá para diferenciarse, a su vez, de todos aquellos que accedían a su estatuto social por medios económicos. La colonización de los nuevos territorios lleva a una nueva reconfiguración que se refleja en la nobleza como signo de la sociedad peninsular en su trance de conquista. Esta nueva adecuación omitirá las antiguas diferencias para descansar en una significación étnico-nacional o geográfica: peninsulares versus novohispanos; que en este primer momento, se refiere a todo aquel que no sea español, todo aquel no nacido en la Península.

Como vemos, esta proyección no fue consecuencia de un aislado proceso padecido por los pobladores de la Nueva España, sino resultado de *las adaptaciones de una mentalidad particular sobre un nuevo territorio*. En estos textos referenciales, hay un reconocimiento de que los valores en pugna son medievales, peninsulares; pero a la vez, parecen no contemplar que la reorganización de los mismos mantiene vigente un universo simbólico en el que las representaciones del Otro están marcadas por una ideología particular: la diferencia. Misma que concentra, traduce y define las polaridades sociales, así como la estructura socioracial que se levanta como marco político-moral, y que definirá, a su vez, el sistema de valoración étnico-cultural de la Nueva España: *las calidades*. Nuevo estamento social que estaba contenido en la diferenciación entre el noble “puro” y el noble *advenedizo* “impuro”; una nobleza que se significaba “igual” como posición social, pero que se diferenciaba por la “calidad” de la misma. Y esta

noción de *calidad* – como atributo físico y disposición moral vinculada al origen étnico o racial –, a mi parecer, es la que detenta una significación etnológica vital para entender muchas de las contemporáneas referencias a estas construcciones simbólicas socioraciales, configuradas durante el periodo colonial, y aun activas en la interacción social de muchos de nuestros pueblos latinoamericanos.

Quiero decir, que pienso que existen análisis históricos – particularmente aquellos que se han desarrollado desde la mirada antropológica –, en los que pervive un aislamiento semiótico al explicar los procesos, por esa no complejización de la combinación de los elementos retrospectivos y prospectivos con que nos constituimos como seres en un mundo mediatizado por una pluralidad de fuerzas e intereses. Esta estructura autoritaria novohispana, de la que dan cuenta las referencias, no sale de la nada: es una estructura autocrática por el arrastre simbólico, por las expectativas a futuro y por la sedimentación de una particular manera de ver el mundo y de conceptualizar a los demás. En Nueva España, la huella de estos procesos semióticos, establecerá una pauta socioracial en donde *blanco y descendiente de español*, se constituirán como la significación superior que organizará simbólicamente una estructura, aun hoy vigente, de valorización negativa de aquel que es diferente a este parámetro pautado. Patrón avalado por el ideal griego, por la herencia romana y por el mismo pensamiento judeocristiano, como medida y canon ideológico.

“Aun cuando los primeros inmigrantes españoles provenían del sur de España, e indudablemente algunos tenían mezcla de sangre mora y negra, bastaba que fueran originarios de la península ibérica para ser considerados blancos puros en la Nueva España. (aunque) tenían que comprobar ‘ser cristianos viejos, de limpia casta y generación, sin raza ni mezcla de moros, ni de judíos, ni de otra secta reprobada’, se llamaba a esta certificación ‘Probanza de limpieza de sangre’.”⁵³ (el subrayado es mío)

El símbolo primario de la *mancha* – así como sus derivaciones secundarias: *cristiano viejo, noble puro, limpieza de sangre* –, acompaña a los ibéricos a los nuevos territorios, punteando un nuevo giro simbólico. Este giro étnico-racial es el que va a demarcar la eventual crisis social de un sistema que no estaba dispuesto a lidiar con la diferencia. Es decir, la segregación – que en la Península se manifestó sobre los

⁵³ Luisa Herrera Casasús – *Piezas de Indias. La esclavitud negra en México*, p. 98

musulmanes por motivos político-religiosos, y en los judíos por intereses económico-religiosos –, es una significación que llega a Nueva España como remesa de este símbolo primordial. Al complejizar el acercamiento de las variantes relacionales que se presentan en los procesos de producción histórica, no hacemos otra cosa que ahondar en las capas de sentido que arropaban el contenido principal del símbolo. Como indica Ricoeur, debemos encontrar el lazo íntimo que conecta su intención primaria con su intención secundaria, así como su incapacidad para comunicar su sentido pleno sino es mediante la operación misma de la analogía⁵⁴. Es decir, debemos encontrar el lenguaje articulado a su contenido, su función de ausencia y de presencia en aquello que significa: las intencionalidades latentes, escamoteadas y revestidas con otros signos que le servirán de mampara a través del cual ocultar su sentido primario.

En la Península fueron *moros y cristianos*; en Nueva España, esta segregación se traducirá en un nuevo arreglo: *cristianos, indios y negros*. Mismos que padecerán la política de exclusión que gravita en la atmósfera de vigilancia socio-cultural de la rigidez doctrinal, como mampara sacralizada que oculta, tras el signo de la fe, la mentalidad de *distinción e intolerancia* que provoca la segregación como manifestación y solapado reflejo de la *mancha*. Atmósfera, que la Inquisición se encargará de implementar y hacer respetar. La tonsura de esta vigilancia, estará demarcada por los nuevos estatutos convenidos en la serie de juntas que conformaron los Concilios de Trento entre 1545 y 1563. La Iglesia define entonces, las bases sobre las que se sostendrá la política social para con los nuevos pueblos conquistados: “*la recuperación de la fe como la mayor virtud humana y como el único camino para la salvación eterna y la lucha contra el demonio*”. Esta vieja bandera, con nuevas vestiduras – con la que se continúa la misión de controlar y dirigir la sociedad española y sus súbditos en Indias –, anuncia su campaña en contra de los “*instintos antisociales, las pasiones y las emociones*” que llevan al pecado y al alejamiento de la fe.⁵⁵ (Sin que por esto, al igual que en España, deje de ser una iglesia dividida entre aquellos obcecados por el celo doctrinal, defensores

⁵⁴ Ricoeur, Paul – *Finitud y Culpabilidad*, pp. 180-181

⁵⁵ Pastor – *Ibid*, pp. 16-17

de los aspectos espirituales; y todos esos otros, que utilizan los mismos elementos como vehículo para obtener los beneficios temporales de sus espirituales investiduras.)

La Iglesia, como institución, concentrará su política de control espiritual y territorial – por tanto político-económico –, en los sermones y peroratas que exponían los males acarreados por las riquezas y el cuerpo. Para Pastor, “*esto, al ser planteado con demasiado detalle y amaneramiento, significó, simultáneamente, la exaltación de sus potencialidades.*”⁵⁶ Si bien es cierto que muchos de estos conquistadores y primeros pobladores fueron analfabetas que sólo tenían como información aquella que escuchaban en las homilias sacramentales, pienso que este pretendido control sobre el cuerpo no puede desligarse de la situación político-religiosa imbricada a ese arrastre de una mentalidad de nobleza y diferenciación del Otro. No podemos ser tan ingenuos de pensar, como algunos funcionarios españoles de la época, en que estos estatutos carnales y de comportamientos *no cristianos*, que pregonaba la Iglesia, eran respetados y acatados en toda la Península. Y que por tanto, la razón de estas *bajas inclinaciones* en los novohispanos se debía *al clima y al aire del Nuevo Mundo* que provocaba un cambio en la manera en que los peninsulares radicados en Nueva España sentían y se dejaban llevar por las sensualidades y apetencias corporales.

“Algunos de los altos funcionarios y religiosos creían que la naturaleza americana invitaba a la degradación física del individuo, a la pérdida de fuerza y energía corporal, al oscurecimiento de la piel, al adelgazamiento de las carnes, a la ociosidad, los vicios y el relajamiento de las costumbres... quedaban en posición de inferioridad y el sentimiento de menosprecio motivaba diversas reacciones de queja y malestar.”⁵⁷ (el subrayado es mío)

El control político-económico se desplaza entonces a lo corporal-afectivo con más insistencia, y vinculado, a su vez, a una comprometida dicotomía: naturaleza-cultura. Los novohispanos serán mimetizados con el entorno, como las variantes de significación grecorromana que Roger Bartra expone en la construcción del *salvaje*, que por estar

⁵⁶ Pastor – *Ibid*, p. 59

⁵⁷ Se argumentaba en la Península que “la crianza de las nodrizas indias, ejercían una influencia negativa en los americanos: los invitaba a la lascivia y la rebeldía, les restaba energías, los hacía propensos al ocio y la avaricia y debilitaba y corrompía sus entendimientos.” Pastor, p. 47 y 74. Además: Alberro, Solange – *Inquisición y Sociedad en México* ; Ramírez Falcón – *Estamentos, clases y razas*

fuera de la civilización/cultura, era visto como semejante a los animales.⁵⁸ Entonces, se levanta una preferencia somática y diferenciada entre estos españoles territorialmente separados: los que continúan en la Península y aquellos que radicaron en los nuevos territorios. Diferenciación que refleja una oposición simbólico-espacial que podría verse como inusual, si ignoráramos los conflictos regionales que mantenían divisiones categóricas entre los diversos reinos ibéricos, antes, durante y después del proceso de Reconquista⁵⁹. Y esta oposición en Nueva España tendrá un reacomodo singular en las prácticas sociales, si tomamos en cuenta la importancia de la distinción y del dinero en estas sociedades hispánicas: la división gubernamental de pueblos de españoles y pueblos de indios, la continuidad estamental, la diferenciación por honorabilidad, etc. El viajero italiano Giovanni Gemelli, por ejemplo, da cuenta de cómo las damas novohispanas “*hermosísimas y muy bien plantadas*” prefieren a “*los gachupines*” europeos “*y con ellos (aunque muy pobres), más a gusto se casan que con sus ciudadanos llamados criollos, aunque ricos*”, pues supuestamente, estos novohispanos eran “*amantes de las mulatas, de las cuales han mamado junto con la leche, las malas costumbres*”.⁶⁰ El miedo a *la mancha* se impone al impulso de riqueza, se prefiere un *blanco pobre y puro* a un rico que *ha mamado negras impurezas*.

Y esta posición de inferioridad con respecto a la Península, por otro lado, muestra otra construcción más, la inversión discursiva de los comportamientos sociales. Como vimos en el apartado anterior, muchos de los problemas político-económicos que aquejaban a los ibéricos surgían por ese desprecio al trabajo y a las labores manuales. Tras las reconfiguraciones socio-culturales que siguen a la conquista de América, los ibéricos invertirán moralmente los significados y juzgarán a los novohispanos por las “faltas” que ellos cometieron por siglos en la Península. Estos que fueron ibéricos, pero ya son “otros” – pues están fuera del territorio castellano –, son evaluados acorde a unos

⁵⁸ Bartra, Roger – *El salvaje en el espejo*

⁵⁹ Pueblos con culturas y lenguas diversas: catalanes, vascos, gallegos, etc., cuyas maneras de ver y significar el mundo se elevaron sobre la imposición de Castilla y su proyecto centralista, para prevalecer hasta hoy día como pueblos otros, con tradiciones y costumbres propias y con un idioma que los distingue y separa de lo que conocemos genéricamente como español.

⁶⁰ Rubial García, A. – *Ibid*, p. 49

valores que aunque son promulgados en la Península, no resultaron efectivos en la sociedad ibérica. María Pastor cita a un funcionario, tras una visita a Nueva España:

“Y no se les ha de dar lo que ellos pretenden para sustentar sus excesos o demasías en trajes y en gastos desordenados y en sus casas y comidas, sino aquello que basta para un honesto entretenimiento; y si más quisieren busquen en que lo ganar, como se hace en España”⁶¹ (el subrayado es mío)

Se nos presenta una evidencia ideológica en esta inversión discursiva que se vuelve palpable en esa nueva adecuación simbólica para la diferencia. Adecuación validada a través de las voces reconocidas como el *Saber*, y que muestran cómo los manejos discursivos interfieren en las representaciones sociales. Como indicáramos, el nuevo arreglo simbólico será uno étnico-nacional, el que *distingue* entre novohispanos y peninsulares⁶². Dualismo que llevará a construcciones más complejas, pues de la animosidad y diferencias de religión, ahora se pasará a vincular la degradación espiritual al carácter y a la corporalidad, como *somatización de la diferencia*. Cuerpos y espíritus, que el dios político de la Contrarreforma peninsular, procurará mantener al margen, simbólica y materialmente, pues no están liberados de la condena celestial de no compartir la “pureza” que depura del mal y los aleja de las sombras. Los *blancos* pobres, los *indios* y los *negros*, así como sus descendientes: las *castas*, no son nobles ni peninsulares. Por lo tanto, son seres “impuros” que se mezclan entre sí – aunque también lo hagan aquellos que se conciben “sin mezcla” –, incapaces de las virtudes que acompañan a la pureza espiritual, a la “fidelidad” a una fe y a los estatutos que la acompañan. Seres que se mimetizan con la naturaleza y, que por lo mismo, necesitan ser instigados unos, purificados otros, sobre esa misma materia que los lleva a pecar, para corregir su ofensa mayor: la diferencia que encarnan en sus propios cuerpos, en su propia existencia.

⁶¹ Pastor – *Crisis y recomposición social*, p. 49

⁶² La pugna discursiva en Nueva España entre peninsulares y criollos transfiere una animadversión centrada en esos valores que ambos lados promulgan: la fama, el prestigio y el que dirán. Por la competencia de los puestos de altos funcionarios, “*los criollos desataron una intensa lucha que se orientó, en buena parte, a deteriorar su fama, ese valor humano que Tomás de Mercado calificaba como uno de los más elevados.*” A las acusaciones de corrupción, nepotismo y abuso en las Audiencias, “*los funcionarios contestaban en el mismo tono y la guerra de discursos se animaba.*”, Pastor – *Ibid*, pp. 132-133

Vemos entonces, que esta recomposición social de la Nueva España presenta un encadenamiento de significación con la situación social de la Península. Aunque cada proceso despliega particularidades, hay una permanencia de la incertidumbre y del miedo, de la inseguridad y la tensión existencial que implantaba el absolutismo de unas instituciones sociales con carácter sagrado y verdadero. Instituciones que fueron manipuladas por todos aquellos que contaban con el aval de su posición social, por nacimiento o distinción, para infligir sin castigo esas mismas “leyes” de acción y pensamiento que sancionaban en los sectores sociales sin nobleza o prestigio. Es por este arreglo simbólico que este temor parece cargarse con más fuerza sobre sólo una parte de la población. Si reflexionamos en lo que hemos aprehendido de la misma historia oficial, veremos que solamente los “fieles” criollos o peninsulares tenían la aprobación – con el único propósito de garantizar la “pureza” de la fe, por supuesto – para inmiscuirse, demandar y dirigir las vidas de los otros sectores no *blancos*, y a pesar de sus propias faltas y contradicciones.

Bajo el estandarte del juicio final, el moral y el social, el absolutismo eclesiástico se torna autoritarismo. Confirma y apoya esta nueva división socioracial; esta *somatización de la diferencia*. Los novohispanos criollos *blancos* y los novohispanos criollos *indomestizos* y *afromestizos*, sufrieron un trato diferenciado por las construcciones ideológicas y por esas valoraciones religioso-políticas demarcadas por este nuevo acomodo que se centrará sobre la pigmentación de la piel, y como reflejo de la significación trazada sobre la “infidelidad” de los islámicos africanos de color “oscuro”. Estigma que pasa por alto que la piel oscura no es una característica única de los pueblos africanos – en quienes puede contemplarse una amplia gama de tonalidades de piel – sino que entre los pueblos americanos, la pigmentación oscura también era patente.

“Las castas del temor: El poder y la riqueza pertenecían a españoles y criollos... Las castas estaban formadas por los hijos de las diversas uniones entre blancos, indígenas y negros; su vida podía desarrollarse en los pueblos de indios o en las villas y ciudades, pues su estatus social era impreciso. El temor de los blancos ricos ante esta población mezclada la encasilló en una detallada clasificación a la que respondía también una rígida reglamentación sobre las

prendas, el calzado y hasta los tocados que debían portar las aproximadamente cincuenta y nueve castas que llegaron a existir en la Nueva España.”⁶³

Este acomodo social y simbólico, que quedó plasmado en los diversos cuadros de castas de los siglos XVII y XVIII, nos muestra que no todos estaban en el mismo nivel social ni gozaban del mismo reconocimiento que las elites peninsulares y las criollas. Efectivamente, en los cuadros de clasificación puede observarse ciertos aspectos de los que se puede inferir la calidad de vida, los oficios, y hasta ciertas actitudes que interesaba vincular con cada una de las castas, y de acuerdo a las percepciones que de ella tenía la sociedad (o el pintor): tristeza, cansancio, satisfacción, obediencia, etc. Sin embargo, no puedo evitar cuestionarme, si eran los españoles y criollos los que tenían el poder y las riquezas, si eran ellos los llamados por dios a dirigir las vidas de los *ingenuos indios* y los *salvajes negros* ¿por qué los descendientes de las uniones interraciales o interétnicas, pintadas con expresiones que transfieren actitudes derrotistas y de bajeza, eran vistos como las *castas del temor*? ¿Era únicamente racial este temor, o el color de la piel transfería un miedo alterno?

En la próxima página, un cuadro de Castas de la Nueva España, del siglo XVII, tomado de la *Revista del Traje Mexicano*

⁶³ Lavín, Lydia y Balassa, Gisela – *Museo del traje mexicano “El Siglo de las Luces”*, volumen IV, p. 268. Por su parte, Falcón Ramírez nos dice, siguiendo los planteamientos de un hombre de la época: el marques de Varinas, que la “sociedad colonial era inminentemente racista, pero si alguna casta era despreciada sobre las demás, ésta era la mulata. Dado su origen ilícito, fue considerada como infame y manchada. Su relativa abundancia, provocó también que se les temiese, y más aun si se considera su actitud rebelde, ya que se consideraban superiores por ser hijos de españoles. La proliferación de los mulatos se debió fundamentalmente a la preferencia de los españoles por las negras y mulatas jóvenes, que aunque menos apacibles que las indias o mestizas, eran mucho más bellas y eróticas, vistiéndose además, de forma provocadora e insinuante.” – *Clases, estamentos y razas*, p. 81 (el subrayado es mío) Insinuante para los españoles; seguramente acordes con sus modos culturales.



Sobre los *indios* y *negros*, así como sobre sus descendientes, como nueva categoría de exclusión, recaerán las valoraciones negativas – adecuadas a la particularidad de sus respuestas a la imposición y represión –, que padecieron los judíos y musulmanes. Son ellos los dos sectores sobre los que más se ejercerá esta *amenaza de liberación* de las *pasiones e instintos antisociales*. Sobre ellos y las castas, el autoritarismo de la Iglesia ejercerá una presión normativa que medirá, sancionará e intentará controlar sus deseos, sus expresiones, de antemano vinculadas a la “impureza” y a la “oscuridad” de *la razón*. Entra entonces a juego, una significación alterna que trastocará la cadena de símbolos sobre los que se sostenía la diferenciación de los ibéricos. Simbolización que exhibe una asombrosa permanencia hasta nuestros días: la supuesta *irracionalidad de estos pobladores de Indias*. La “impureza” de la *mancha* que descalificaba al moro y al judío, por la desviación religiosa, se radicaliza. Hay un giro de la intencionalidad primaria del símbolo para cargarse de nuevos contenidos, para pasar a “*representar la contingencia de las culturas introducidas en el modo de razonar*”⁶⁴. Es decir, las sedimentaciones de la memoria cultural de los ibéricos deben ser vinculadas a las sedimentaciones laterales que proveen los estatutos jurídicos grecorromanos y el pensamiento judeocristiano, sobre el que se sostiene nuestra cultura occidental. Lo que precisamente, permite las variaciones simbólicas que justificarán la represión y control sobre estos Otros, que difieren de los otros “Otros”, por las intencionalidades desiguales que vinculan al grupo dominante con los grupos subalternos.

En la Península, la influencia de la Iglesia y su poder de interferencia en la vida cotidiana de los reinos ibéricos, instauró la preeminencia del símbolo de *la mancha* intrínsecamente vinculado a la dicotomía de lo “puro” e “impuro” como equivalencia del “bien” y el “mal”. Los musulmanes y los judíos se volvieron *enemigos*, por la amenaza político-económica que representaba el control territorial y comercial que detentaban. Esta es la base de su “impureza”, el símbolo teológico *de superficie* que autorizaba la acción violenta y exterminadora contra ellos utilizando como justificación las creencias no cristianas. Pero con los *indios* y los *negros* otra cosa acontecía. Los diversos grupos

⁶⁴ Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 182

indígenas que fueron sometidos por los conquistadores, así como los representantes de una gran variedad de culturas africanas que fueron traídos a la fuerza para ser esclavizados en el Nuevo Mundo, no significaron – tras la conquista y control del territorio colonial – una amenaza político-económica tanto como simbólica. En Nueva España, *la mancha* permanecerá latente como símbolo primario y se retomarán esas sedimentaciones históricas laterales representadas en los lineamientos jurídicos del pensamiento grecorromano para construir una dicotomía excluyente que perdura hasta nuestros días, pero aplicada a la diferenciación de frente a las comunidades indígenas: *gente de costumbre, gente de razón*.

No sucede igual con los africanos y sus descendientes. La representación social que hacia ellos se construye es una que arrastra el peso simbólico-afectivo de una tierra ancestral. Una aversión en donde se entrecruzan varios aspectos centrados en esa exterioridad que viene a *mancharlos* como pueblo elegido por dios. La reconstrucción de un mundo discursivo, las elaboraciones secundarias que se concentran sobre los africanos – como “secuaces” de la “secta maldita” musulmana por quienes se libró la “guerra santa” –, esbozan una continuidad de esta aversión. Son los africanos los supuestos responsables del necesario celo que debe observarse hacia esos Otros que quisieron hundir el *Orden* de la Península en su *Caos* de infidelidad. El pecado cometido por los diversos pueblos africanos – reducidos a una masa monolítica – fue el compartir el territorio y, supuestamente, la religión con los infieles, ser parte de una “*misma tierra*” que les nutre esa “*sangre negra*”, carente de luz, que comparten.⁶⁵ La plurivocidad de *la mancha* transfiere tanto sentimiento como razonamiento (o irracionalidades racionalizadas). “*Se producen relaciones de proximidad y de distanciamiento, que derivan inevitablemente de la estructura de nuestra memoria y herencia cultural.*”⁶⁶ La mancha relaciona y conecta las experiencias pasadas, promulgadas como misión divina en una significación profunda y cada vez, más complejizada, porque se enmarca en unas

⁶⁵ Los pueblos del continente africano no pueden ser más variados, física, cultural, lingüística y religiosamente. Ahora bien, sabemos que el África norsahariana se ha distinguido por el dominio político-religioso del Islam desde tiempos antiguos, pero no sucede así con las diversas regiones africanas, en donde la lengua y la religión han sido los parámetros centrales de la diferenciación étnica y territorial, así como la razón principal de los conflictos de muchos de estos pueblos sursaharianos con los reinos islámicos del norte.

⁶⁶ Ricoeur, P. – *Finitud y culpabilidad*, p. 183

expectativas a futuro. Como nos indica Ricoeur, cuando el símbolo perpetúa la misma línea de las hierofanías más primitivas, su sentido es más radical que el mito;⁶⁷ mismo que se desarrollará en forma de relato, articulado y validado por las instancias de poder de la sociedad peninsular. Se mitologiza la Reconquista como ese *espacio y tiempo esencial* en donde los ibéricos expulsaron del Edén a las *serpientes africanas*.

Estas construcciones para desestimar al Otro – y justificar su utilización – estuvieron presentes en la Península Ibérica desde antes de la Conquista de América. Las narraciones acerca de la introducción de esclavos africanos a las Islas del Caribe, casi tres décadas antes de que Hernán Cortés llegara a México, contienen evidencia de la pugna alrededor de este grupo humano, así como de las experiencias que delimitaron a ese Otro con unas características particulares que encierran una concepción estigmatizada.

“Los ladinos o esclavos de urbe (Sevilla), habían conocido... el rostro del orden del sistema que les oprimía, y también la cara de su debilidad... Los que llegaron a Puerto Rico eran considerados por sus amos como ‘castas de negros soberbios, inobedientes, revolvedores e incorregibles’... los gelofes eran los más acusados”, (este pueblo en particular, era uno musulmán)⁶⁸

Estas consideraciones estigmatizadas, hicieron que la Corona emitiera órdenes reales para que se prohibiera la entrada al continente americano, de esclavos ladinos o berberiscos. Importa entender que el principio de utilidad – y no el de humanidad – fue el que marcó el trato diferenciado, así como las construcciones para validarlo. Entonces, importaba poco que fueran esclavos ladinos de la Península – aculturados, conocedores del sistema y de lo que de ellos se esperaba –, o *esclavos bozales*, que fue como se les llamó a los hombres secuestrados de sus diversos pueblos de África, y por lo mismo, desconocedores de los modos de vida españoles, así como del papel que se supone cumplieran en la estructura económica que los ibéricos pretendían establecer en las Indias. Ángel López Cantos nos informa cómo los españoles exigían reglas diferentes y más estrictas para los bozales – esclavos no aculturados –, pues según ellos:

⁶⁷ Ricoeur, P – *Ibid*, p. 181

⁶⁸ Sued Badillo, Jalil – *Puerto Rico Negro*, p. 172

“Son bárbaros, osados e ingratos a los beneficios... Nunca dejan los resabios de la gentilidad. El buen trato los insolenta. Su genio es duro y áspero... Son propensos a la desesperación, al tumulto, al robo y a la embriaguez. Son alevosos, incendiarios e inclinados a toda especie de vicio.”⁶⁹

Descripción, que con escasas variantes, puede leerse en muchos de los textos coloniales, pero refiriéndose a los indígenas de México. Es decir, el Otro se construye desde esa mirada “ennoblecida y justa” que parte de una concepción de un yo jerarquizado en la cúspide de la pirámide social, que no se detiene sobre las necesidades o expectativas de ese Otro a quien somete por la fuerza y esclaviza, y del que pretende sumisión instantánea, cual reconocimiento de la diferenciación social “obvia” que entre ellos existe. Como hombres libres, representantes de maneras diversas de acción y pensamiento de acuerdo a sus respectivas culturas, al fin y al cabo, los africanos se resistieron a la imposición de este régimen que de porrazo los sometía a unas condiciones infrahumanas, unos más que otros y según los textos, dependiendo de las regiones de donde provenían. Comienza entonces, otra concatenación discursiva de elaboraciones que vendrán a explicar y justificar el horripilante tratamiento que dieron a estos millones de seres humanos: la necesidad de servir a ese *dios político* y castellano, que hace que este cruel sometimiento sea reducto del miedo a que la conversión de los esclavos africanos fuera una superficial. Nuevamente, tenemos a la religión como bandera que encubre la racionalidad utilitarista de estos nuevos conquistadores. Por ejemplo, Jalil Sued Badillo nos explica cómo en la Sevilla de finales del siglo XV, ya existían africanos que habían conseguido de una manera o de otra, la manumisión, y cómo esta condición no “liberaba” de la presión social a causa del estigma centrado en los reductos de significación de los africanos como infieles.

“la liberta negra, además de ser pobre, cargaba con el estigma adicional de ser sospechosa en asuntos de fe; eso en una sociedad rabiosamente intolerante, era un estímulo a la emigración”.⁷⁰

Lo que, efectivamente, hizo que esta liberta se decidiera a cruzar el océano para terminar en la isla de Puerto Rico. Ahora bien, preciso es también recordar, que muchos

⁶⁹ López Canto, A. – *Puerto Rico Negro*, p. 250

⁷⁰ Sued Badillo – *Ibid*, p. 160

de estos esclavos ladinos – así como los posteriores bozales – habían sido capturados en el norte-occidental de África, área geográfica que aunque subsahariana, era vinculada a los musulmanes, a todos esos pueblos y naciones a donde fueron llevados los cristianos prisioneros de la “guerra santa”, y a donde tenían que ir, penosamente, las órdenes religiosas a pagar rescate o a realizar intercambios de prisioneros⁷¹. Lo que provocaba según los autores, un rencor y un mayor encono en los peninsulares. ¿Podríamos imaginar lo que significaba para estos ibéricos estar atrapados en esa África de “*sangre negra*” e “*impura*”, por el enemigo infiel? ¿Podríamos comprender la rabia y el furor que entrañaría su prisión, por esa convicción racionalizada de su superioridad socio-nacional y de la hegemonía que la fe imprimía a sus particulares modos de ser y ver el mundo? Entonces, también deberíamos comprender la rabia y la angustia que significaba este secuestro que impide el contacto con la tierra, vínculo sagrado y reverencial en muchas de las culturas del occidente de África; deberíamos poder comprender el dolor de la separación de familias y de todos los referentes que daban sentido a unas vidas, para caer desbocados en una carrera de tortura, humillación y desprecio constante, y sin una explicación que encause el por qué se les condenó a esa vida de suplicio. Se dice que cuando Cristóbal Colón, en 1493, regresa a las Cortes con indígenas de las islas como prueba – los que luego de ser presentados serían vendidos como esclavos – Fray Bartolomé de las Casas, presente en la recepción, y tras escuchar los planes que se tenían para los indígenas, exclamó: “*¡Como si los indios fuesen africanos!... Las Casas deducía la esclavitud del negro como el estado natural para esa raza.*”⁷²

Y esta concepción diversificada del *Hombre*, que los ibérico-católicos promulgaban, se transfiere a la sociedad novohispana. A quién se concibe como ser humano y a quién no, se une a la preocupación de mantener una diferenciación y un estatus de nobleza y distinción. Lo que al fin y al cabo, establece – tras el cruzamiento de las tres razas principales que la conforman –, esta división socioracial que las referencias remiten como una “*necesidad de verificar una rígida separación de grupos sociales...*”

⁷¹ Rucquoi, A – *Ibid*, p. 193

⁷² Díaz Soler – *Ibid*, p. 33

como medio para asegurar el dominio sobre las tierras conquistadas y colonizadas”.⁷³ Es decir, esta mirada diferenciada y reductora, que construye unas *calidades* subalternas que terminaron aglomerando a las diversas culturas indígenas, así como a los variados grupos africanos en las voces: *indio* y *negro*, sostiene este imaginario sobre un andamio que asegura la exclusión: el miedo. *El temor a las castas*, se plantea como un recelo justificado por esas construcciones que llevarán a la desconfianza, y por tanto, al abuso del sector dominante sobre las diversas *calidades* sociales. Imposición avalada y garantizada por las autoridades coloniales debido a la diferencia numérica de ambos grupos, contrapuesta a la minoría de españoles colonizadores. Falcón Ramírez nos informa que para la década de 1570, “los negros, mestizos y mulatos representaban el 2.34 % de la población, de frente al 1.25 % de la población blanca.” Números que para la década de 1650, “continuaban duplicando a la población española y criolla”⁷⁴, y que en conjunto, representaban una minoría de frente a la población indígena.

Pero por otro lado, si el propósito principal de la Contrarreforma – como guía político-moral de la monarquía en los nuevos territorios – era “*la recuperación de la fe como la mayor virtud humana... y como lucha contra el demonio*”, teniendo como objetivo mayor la evangelización para ganarle almas al Señor ¿por qué entonces esta “rígida separación” de los grupos sociales que deberían ser *integrados* a la sociedad para conducirlos al seno de la Iglesia? Esta *recuperación de la fe*, ¿sólo les concernía a los españoles? Pues por ser una *virtud humana*, ¿los demás grupos sociales se veían imposibilitados de adquirirla?

“El dominio de los espacios y el uso servil de los hombres siguieron significando el medio de ennoblecerse, alcanzar una posición privilegiada, acumular riqueza y acceder al estatuto de honorabilidad que implicaba el reconocimiento social de sus virtudes, el ejercicio del mando que les permitiría seguir disfrutando de toda esa cultura de lujo, el ocio y la ostentación que progresivamente se hacía más atractiva.”⁷⁵ (el subrayado es mío)

La anunciada *pérdida de valores* – así como la supuesta intencionalidad de integrar las diversas culturas –, de la que intentan dar cuenta los diversos textos que se acercan al

⁷³ Castañon, Guadalupe – *Punición y rebeldía*, p. 43

⁷⁴ Ramírez Falcón, J. – *Clases, estamentos y razas*, p. 81

⁷⁵ Pastor - *Ibid*, p. 48

tema de la crisis social que aquejaba a la Nueva España – insistimos –, no es una condición intrínseca al proceso de conquista y conocimiento del Otro, sino un resultado de la continuidad de una mentalidad de exclusión hacia la diferencia. Los factores analizados hasta el momento muestran el encadenamiento de unas significaciones centradas en la necesidad de *Aparentar* para lograr la *Distinción* de una posición privilegiada con respecto a los demás. Distinción que se eleva como simulacro de esas *virtudes* que ideológicamente son productos de la sedimentación lateral del pensamiento grecorromano: el lujo, el ocio y la ostentación. Valores, que como en la cita, se reconocen parte de una cultura novohispana, pero no así el hecho de que la misma está franqueada por la herencia simbólica de las reconfiguraciones culturales por las que atravesó la Península tras el proceso de Reconquista. Esta apreciación, nos permitiría acercarnos al por qué de esta rigidez en la separación de grupos que lleva a la conformación de una estructura socioracial en México.

Las significaciones que arrastra el símbolo de *la mancha*, unidas a la nueva conceptualización alrededor de la *irracionalidad*, se conectan con la mentalidad que arrastra esta “cultura de lujo” y el código de honorabilidad que la sostiene. El *Honor*, para los peninsulares y, consecuentemente, para los novohispanos, es una construcción de peso, aunque maleable, que orienta las conductas individuales y colectivas que buscan el reconocimiento de las acciones, reales o imaginarias, que garanticen la continuidad de la *Distinción*. Como buenos cristianos, este honor les compelió a permanecer “puros”. La bastardía entonces, se levantaba como signo antagónico de este reconocimiento, se convertía en sinónimo de ilegalidad. “*Para los cristianos, ganar el honor era tener la certeza de la procedencia, de la herencia, de un pasado reconocible.*” La “pureza” de los nobles novohispanos, como la de los peninsulares – auténticas o compradas –, se demostraba a través de la “sangre”. El origen genealógico demostraba *la ausencia de mezcla*, y esta ausencia, a su vez, garantizaba no tener sangre mora o judía, *india* o *negra*. La mezcla entonces, pasó a ser significada como pérdida del honor, de la *Distinción*, lo que simbolizaba perder la vida misma, “*caer al inframundo, barbarizarse, semejarse a un animal.*”⁷⁶ En una sociedad en donde vales de acuerdo a tu estatuto

⁷⁶ Pastor – *Ibid*, p. 68

social, el miedo a lo “impuro” es un acto que desencadena el mal. La mezcla “daña”, socio-culturalmente, en esta sociedad heredera de un manejo simbólico de frontera, es la “*violación objetiva de algo que está vedado*”. Planteamiento teológico que se transfiere al socio-cultural, al “*ámbito de los acontecimientos del mundo*” y por tanto, a las intencionalidades de los agentes. Siguiendo a Ricoeur, tendríamos que reflexionar sobre la línea divisoria entre el orden discursivo de la mala acción como desplazamiento ético, contrapuesto al mal físico que pertenece al orden cósmico-biológico⁷⁷. Es decir, esta mezcla que contraviene los lineamientos de la “pureza” como signo rector, establece unas equivalencias entre los estatutos éticos-ideológicos que se anuncian como control de los comportamientos sociales, y la somatización de esta “impureza” en el cuerpo. A un nivel, estrictamente discursivo, la mezcla entonces, se convierte en la *infección* que se debe evitar para permanecer “puro”; para impedir la pérdida del honor: la animalización.

“La clasificación empleada por los españoles para denominar a los negros y a los indios denotaba burla y desprecio, utilizando nombres, como mulato, lobo y coyote para los negros, y perro, macuache, cuatro orejas, ‘compa’, etc., para los indios. A los españoles se les denominaba: español, europeo, ultramarino, blanco, cristiano, gachupín, criollo, gente de razón.”⁷⁸

Este miedo, no sólo pautará las políticas de exclusión e intolerancia con respecto a esos otros grupos que no exhiben los lineamientos socioraciales con que simbólicamente se representan los peninsulares y criollos, sino que también inducirá otras formas de interacción social que contemplan el “control” imaginario de esta “pureza”. La mezcla racial ibérica anterior a la Reconquista, tanto como la que se llevó a cabo durante este periodo con musulmanes y judíos – como grupos mayoritarios –, impuso un control físico-moral sobre la mujer como reproductora de esta “pureza” de sangre. Control que la sociedad novohispana aplica como herencia ética: la “*Madre-Virgen, o la necesidad del sacrificio femenino en aras de la conservación física y moral de la familia y la comunidad*”.⁷⁹ Construcción ideológica aprehendida y reproducida, que continúa con asombrosa vigencia en muchos de nuestros países latinoamericanos.

⁷⁷ Ricoeur – *Finitud y culpabilidad*, pp. 189-192

⁷⁸ Pastor - *Crisis y recomposición social*, p. 98

⁷⁹ Además de estos lineamientos morales concernientes a la familia, la Iglesia impuso su poder en la educación con un paradigma de virtuosismo y erudición sagrada, que se contradecía en sus propósitos, pues, como indica Pastor, “*no pretendieron generar nuevos conocimientos, sino reafirmar o profundizar los dogmas y memorizar los principios y fundamentos de un saber preestablecido.*” - *Ibid*, pp. 18, 90-91

Representación social, que en Nueva España, se vuelve contradictoria, simbólicamente hablando, porque en la práctica, los hombres y mujeres peninsulares, así como los criollos, se mezclaron con los grupos indígenas y africanos a lo largo de los siglos; son responsables de la existencia de las castas, son los que voluntariamente “infectaron” su genealogía.

Estos mismos hombres y mujeres son los que reproducían discursivamente, los lineamientos que delimitaba el ideal de “pureza”, los mismos que desplegaban conductas contrarias a los estatutos morales que pregonaban debían regir una conducta ética de honor, tal como supuestamente acontecía en la Península Ibérica. Incompatibilidad entre el discurso y el comportamiento de los novohispanos, que los autores denuncian en sus textos, y que irremediamente, nos lleva de regreso a la *Apariencia* como escape simbólico de las presiones que presupone el afán de *Distinción*; ambos, como signos que rigen y explican:

“... la angustia e inseguridad, la conciencia de culpabilidad, la doblez y el disimulo y, también, las transgresiones y las formas de protesta y rebelión que han quedado registradas en la historia de los pueblos que han compartido este código moral. La ambivalencia ha sido desde entonces una de las características más pronunciadas de las culturas y las sociedades americanas y mediterráneas...”⁸⁰

Desgaje mítico

“Los caracteres morales de los hombres de las razas y castas comenzaban a acentuarse bien en el siglo XVI, pero viciándose por el estado social y político de la raza o casta a que pertenecían, así el indio, vencido, mal tratado, teniendo que temerle todo de los conquistadores... fue desde entonces taciturno, melancólico, sombrío, reservado en el secreto hasta sufrir los tormentos y la muerte antes que hacer una revelación y profundamente desconfiado y supersticioso; los negros, víctimas de la esclavitud y de todas las consecuencias de ella, pero teniendo por base de su desgracia el infortunio particular, más bien que el de su nacionalidad, y habiendo, por otra parte, conocido otros mundos y otras sociedades, se conservaban hipócritas, rencorosos y dispuestos siempre a la sublevación... Los españoles, no salían

⁸⁰ Pastor - *Ibid*, p. 19

de la era de los pendones de Carlos V y Felipe II... de aquí su carácter orgulloso, altivo y despótico, su desdén por el trabajo personal, su profundo desprecio por las otras razas y la conciencia de su alta superioridad.⁸¹

Vicente Riva Palacio

Este cuadro de los caracteres morales de la sociedad novohispana del siglo XVI, que Vicente Riva Palacios, mexicano, escribe en el siglo XIX, mantiene viva la división social colonial. De un lado, lo racial: *indios* y *negros*, y del otro, la referencia geográfica o nacional: *españoles*. Son extremadamente escasos los textos que no perpetúen esta mirada. No hay una atención a cómo estos modos nominales y referenciales acomodan en diversos niveles a las personas. ¿Realmente hemos trascendido lo racial?

La tríada religioso-político-económica de los intereses de los conquistadores en la colonia, estableció una cualitativa diferencia en los fundamentos morales que distinguían a las personas por una serie de atributos ideológicamente manejados, que sufrieron una degradación palpable cuando fueron contruidos y significados como raciales. Mismos que sostuvieron el aparato eclesiástico virreinal de control poblacional y territorial. Aunque los entendemos como producto de una época otra, con otras valoraciones; al fin y al cabo, fueron el instrumento ideológico utilizado para la expansión imperialista de España sobre las Indias, y contienen en sí mismos, el germen de una cadena de significaciones cuyos sentidos permanecen en la sedimentación histórica de muchas de las configuraciones culturales de nuestra América Latina. Antropológicamente, debemos contemplar que esta construcción del Otro, que la distinción política entre los habitantes de ciertas ciudades o barrios, o los de todo un país, establece un reconocimiento y valoración de unos, y el desprecio y la deshumanización de otros, cuyo tenor – como señala Safranski –, es la tendencia a controlarlos, e incluso aniquilarlos, material y simbólicamente, por cuanto esbozan una diferencia que transpira una amenaza, real o imaginaria, en potencia.

Quitarle el velo a la historia oficial y leer las identidades narrativas – que dan cuenta de las intenciones, de los miedos, de las fantasías que existen detrás de esas

⁸¹ Riva Palacio, Vicente – *México a través de los siglos*, p. 480

acciones justificadas por un discurso autorizado y avalado moral, política y científicamente –, transfiere el dualismo entre lo voluntario y lo involuntario, entre lo que se destaca y lo que se silencia, del que Ricoeur y Trouillot dan cuenta. Al volver sobre la Reconquista de la Península Ibérica – el universo simbólico que revelan los textos que hablan de ella – nos confrontamos con otras esferas de interpretaciones dentro de cuyos límites están encerradas una multitud de textos distintos del que da cuenta la historia oficial. Observamos un conflicto entre los lenguajes utilizados para la formación de *Un Sólo Sentido*, mismo que ignora el poliglotismo de las culturas, las diversas maneras de significar los dualismos orden/desorden, sagrado/profano, seguro/amenazante, material/espiritual⁸², para imponer un ideal, un “gobierno de ficciones”, en donde hay que distinguir la emergencia de una sociedad, de la socialización de los deseos de una clase particular, lo que termina provocando la servidumbre de muchos, por los deseos de unos pocos⁸³. El mal se inserta en la realidad humana a través de la problemática del poder y de la alienación, ambas instancias, a la que la ciencia occidental ha servido de celestina, por demasiado tiempo.

En esta continua carrera por la nobleza entrevemos un esfuerzo por cubrir estas limitaciones, por lidiar con las ilusiones de acceder a estos modelos que me imponen como los correctos. Estamos hablando de lo que Kaminsky llama una “*Antropología política de las fuerzas imaginarias-pasionales*”. De cómo el orden civil, las leyes y el derecho, y demás comportamientos colectivos se constituyen; sus bases socio-históricas de aparición e implementación, y cómo las mismas inciden en las condiciones socio-culturales, siendo atravesadas por universos simbólicos latentes y soslayados, la más de las veces, por las relaciones “objetivas”, por los datos empíricos. Las causas *irracionalizadas*, que dictan estos ocultamientos, son un complicado entramado de significaciones. Muchos no están dispuestos a aceptar su misma existencia, mucho menos a desenredar los ligamientos que han construido miradas parcializadas en un afán empírico-explicativo. Invalidarían el ejercicio, precisamente, por estas condensaciones

⁸² Lotman, Iuri – *La semiósfera*, p. 84

⁸³ Kaminsky, G. - *Spinosa: la política de las pasiones* p. 124

furtivas que nos llevan a ver como bueno, sólo lo que concuerda con nuestra particular apreciación cultural.

Salir de la tiranía del dato, es salirnos del *Texto* para acercarnos a la Vida, decía Lotman. Complementar lo empírico con la moralidad y lo subjetivo, con los universos semióticos sobre los que estos datos se sostienen, es comprometernos comprensivamente con el quehacer y la reflexión humana; sus modelos imaginativos del bien y del mal, y la relación que estas creencias sostienen con los modelos de organización social y política, que designan como bueno aquello que conviene a sus esfuerzos de control e imposición de una manera particular de ver el mundo, de ninguna manera la real o verdadera. Precisamente, lo que marca mi interés en esta clase de temática: cuando el mal y la moral, aplicados ideológicamente sobre otros, se convierten en estatutos que pretenden definirlos. Cuando ciertos rasgos o características, creadas, formuladas y manejadas a un nivel discursivo, se toman, imaginariamente, como elementos ontológicos del Otro, y partiendo de este encadenamiento de significaciones.

René Girard decía que *“la disposición a la violencia tiene raíces muy profundas, y que es tan angustiosa como contagiosa.”*⁸⁴ Por lo que nos preguntamos, ¿es la violencia que retratan estos textos y documentos históricos, consecuencia y transposición de la que sobre los campesinos ejercían las elites ibéricas? ¿Estos españoles maltrataban, discriminaban y segregaban a los Otros porque fueron a su vez maltratados? ¿O esta violencia esta más vinculada a una mentalidad en donde la “enemistad”, marcada por la diferencia socio-religiosa (mi dios contra tu dios), estamental (superior versus inferior), racial (blanco versus negro), de poder (amo versus siervo), es la clave que marca la permisividad de la agresión y la violencia? ¿Por cuánto tiempo más seguiremos repitiendo el relato oficial que plantea la inherencia de la violencia en el hombre “simple”, y silencia las causas que la provocan y “contagian”?

⁸⁴ Safranski – *El mal o el drama de la libertad* p. 232

Un mundo fuera del esclavista...

... o la etnografía de un palenque

“El pueblo del Naranjal se halla al Sudest de la Cabecera de Orizaba, en distancia de quatro leguas, habitado de ciento y ocho familias de Indios, y dos de Españoles, administrados por Cura Clérigo, y a su doctrina pertenece el Ingenio de Tuxpango, es de moler azúcar, y en él asisten hasta ochenta familias de negros esclavos, cuya Población, y términos espaciosos es una porción del Marquesado de Sierra nevada.”¹

Desde que llegué a esta hacienda, no he parao' de contemplar la belleza de estos lares. Me he quedao' maravillao' con tanto monte verde, verde, con tanta agua y río' que cruzan la' estancias de los lugareños por to' lao'. Ya bien que me lo había dicho el primo, que Orizaba era uno de los mejores pueblos del Obispao' este. ¿Y que vúa a decí del paisaje de sierra que me ha hecho sentí tan como si en mis viejos campo' e'tuviera? El único problemilla que le he visto es que hay demasio' clérigo pa' la cantidad de armas y de tierra' que controlá, y también habrá que decí que los dichoso' negro' se pasan de fanfarria en fanfarria, pegándole caá susto al arcarde mayó... y digo yo, no hay derecho, macho.

“Distribuidos en diversas cuadrillas, conforme a las naciones, se dejaban caer de noche sobre los ranchos y haciendas vecinas, que tenían bien conocidas, para proveerse de alimento y de armas. La frecuencia de estos robos y talas, tenía en una continua inquietud a los paisanos, que hubieron de llevar sus quejas al Virrey.”²

Por esta situacioncilla, me tuve que mantené al margen de los Justicias, y es que comenzaron a requerí hombre' pa' formá las compañías que iban a darle los San Benitos a los canalla' estos. Si hasta mandaron a salí compañías de la Vera Cruz y de otros pueblillos pa' reprimí esto' insulto'. Y me dije: Antonio, habrá que recogerse un tiempecillo en lo que este asunto es arreglao' por los paisanos. Mucho má', cuando me he encontrao' de frente con el mal talante del comandante enviao' pa' ajusticiá a esto' negros fuga' o del buen viví.

¹ Arróniz, Joaquín - *Ensayo de una historia de Orizaba*, p. 284

² Alegre, Javier - *Memorias para la historia de la Provincia que tuvo la Compañía de Jesús en Nueva España*

“El Comandante de aquella difícil y peligrosa expedición, pretendió llevar consigo dos jesuitas para tener primero todos los medios suaves, y especialmente el de la religión, cuyas impresiones se sabía no estar enteramente borradas del ánimo de los alzados. Se había observado que jamás robaron iglesia, ni capilla alguna y aun se decía que quisieron llevarse un sacerdote con la condición de no haber de salir jamás del recinto.”

Según las noticia', parece que no han resultao' tan salvajes como los bárbaros del norte. Al menos han demostra' tener algún temor de dios. Si me han conta' que no hará mucho que unos que llaman tepejuanes o algo así, han asesinao' a no sé cuantos hermanos curitas que se esforzaban en impartirle' un poco de piedad cristiana. Y me han dicho que to' ha ocurri' porque un bellaco anciano les ha dicho que su dios se le apareció en sueños pa' decirle que hacía. Y que fue así cómo al cadáver del curita, que les enseñaba el bien y el mal, le han arrastrao', *“diciéndole entre muchas injurias con algazara y con befa: dinos ahora: Padre nuestro y Dios te salve María.”*³ ¡Osú, habrás visto, tal ignorancia y atrevimiento!

“Condescendió el Padre Provisional que era actualmente el Padre Alonso Castro, y señaló con otro compañero al P. Juan Laurencio, de no menos celo y espíritu, que sagacidad y destreza en tratar los ánimos de semejante gente. El suceso fue muy vario, pero por lo común con pérdida de los españoles, que por dos o tres ocasiones fueron forzados a retirarse, y a rehacerse de gentes y de provisiones de guerra y de boca. Cada pulgada de terreno costaba sangre y tiempo. Forzarles por hambre no se podía pues en lo interior de las montañas tenían ya siembras y crías, con muchos arbitrios que habían tomado para procurarse allí una habitación segura e independiente. En esta incertidumbre e imposibilidad, uno de los negros prisioneros, viendo la humanidad y dulzura con que lo trataba el Padre Juan, le preguntó si tenía valor para entrar a verse con el Jefe de los negros, que éste era el único modo que él hallaba de poner fin a aquella discordia, que por armas no era posible que los españoles consiguiesen ventaja alguna considerable.”

³ Alegre, Javier – De cómo varios jesuitas fueron asesinados, tras la revelación de un anciano tepehuano, que avisaba el deseo de su dios de regresar a las viejas costumbres, y sacar a los padres de sus tierras, pp. 220-221

Y es que perdíos en esos montes de dios, quien podría darles caza. Más, que dicen que en montes vivían antes de traerlos a estas tierras. Y muchos de los susodichos negros eran tan buenos pa' la' guerra', que no es de extrañarse de que pudieran mantené a los nuestros a raya. Pero iguá, no se vale que a costas de sus antipatías resulten muertos y heridos tantos de los nuestros. Al menos entre ellos, ha apareció uno con un poco de seso en la mollera como pa' solicitá a los curitas la asistencia.

“Oyó el Padre este discurso con extraordinario consuelo, habló con el Comandante, suplicándole que cesase toda hostilidad, mientras pasaba a verse con los enemigos. Este se opuso fuertemente diciendo que sólo lo permitiría acompañándole competente escolta. Replicó el Padre que no podía salir acompañado ni aun de la puerta de la tienda sin faltar a la confianza que de él ser había hecho; que de su vida no temiese, antes estuviese seguro que iba a entregarle aquella roca. Cedió finalmente el Comandante, y el Padre, con el mayor secreto, salió hasta una pequeña quebrada donde lo aguardaban ya los guías. Llegado el padre a la presencia del Jefe, quedó maravillado, así de los caminos impracticables, como de la amenidad y belleza del sitio, del orden y de la limpieza de sus casas, de la multitud, decencia, abundancia y uniformidad hermanable de sus moradores. El que entre ellos tenía el mando, era un negro gentil y bien hecho de talle, que se explicaba perfectamente en el castellano, y mostraba unas luces muy superiores a su esfera. En nada se distinguía de los demás en la habitación ni en el traje. Recibió al Padre con sencillez y sin alguna de aquellas ceremonias que suelen afectar mucho a las ruines cuando se ven sublimados. El se dio a conocer inclinándose a besar la mano del sacerdote de Dios y lo mismo hicieron cuasi todos los presentes.”

¡Y que való!, digo yo, de solito entrá en la guarida de estas hienas africanas viviendo como si estuvieran en sus reinos. Pero lo que me ha asombrao' es que me han dicho, que vivían en comunidad, tal como enseñó nuestro Señor, Jesú' el Cristo. Que buen servicio era este el que habían aprendido de nosotros fervorosos y creyentes cristianos, que sin nuestra educació' otra cosa hubiera aconteció'.

“El Jefe expuso al Padre los motivos que habían tenido para tomar aquella resolución, y cuánto habían deseado hacerlo sin perjuicio de

la conciencia; concluyó que si no fuera el deseo de vivir como cristianos nada habría en el mundo que pudiese obligarlos a tratar de paz, que allí tenían sus mujeres y sus hijos, un país abundante y seguro, donde si no era a costa de inmensos gastos y de mucha sangre, jamás podría forzárselos; que el tiempo en lugar de disminuir antes había de aumentar su seguridad, su comodidad y sus fuerzas. Pidióle que hablase con el Comandante y le propusiese las siguientes condiciones: La primera que luego que se firmase el tratado habían de dejar aquel sitio y bajar a vivir en poblado. Lo segundo, que no se les había de hacer extorsión ni castigo alguno, sino un perdón general de lo pasado. Lo tercero, que cuantos allí hubiese esclavos, habían de quedar libres, llevándole escrituras de sus amos o libertad general en nombre del Rey, de modo que en ningún tiempo, bajo pretexto ni color alguno, se pudiese alegar derecho para reducir a servidumbre a ellos o a sus descendientes. Lo cuarto, que a toda aquella multitud se hubiesen de dar en nombre asimismo del Rey, sitios donde habitar en aquellas cercanías y tierras de qué mantenerse conforme al número de familias. Lo quinto, que en dicha población se hubiesen de gobernar por ministros subalternos de su nación y color, sin intervención de español o blanco alguno fuera del párroco y un ministro de justicia. Lo sexto, que a ningún español o blanco les sería permitido establecerse en dicho pueblo, ni aun morar en él, fuera de un caso de necesidad, sino es veinte y cuatro horas, entre las cuales la comunidad sería obligada a proveerle por su dinero lo necesario para su viaje.”

Y es que hay que tener babilla y buen hígado pa' atreverse a exigí condiciones cuando era conocimiento de todos que estaban faltando a las reglas que nos reúnen y gobiernan a to' el mundo. Que cada cual tiene el lugar que le corresponde, eso digo yo, macho. Por eso es que me quedo sin entendé' cómo es que se las han aceptao' una por una.

“El Padre Juan Laurencio prometió hacer cuanto estuviera de su parte, pidió que se le diesen dichas condiciones por escrito, y con tanto después de haberlos exhortado a guardar y anteponer siempre la Ley de Dios a todas las comodidades de la vida presente, dio la vuelta al Real, donde se le esperaba con ansia. El plan de

composición parecía demasiado altivo e indecoroso a los españoles. Singularmente levantaban la voz muchos de los amos de Ingenio, y ricos-hombres del país, que tenían mucho que perder en la libertad de los negros, diciendo que no era justo que los amos recibiesen la ley de sus esclavos, y que la impunidad de aquellos sería de un ejemplo perniciosísimo para que los demás sacudiesen el yugo. El Virrey, informado de las razones por una y otra parte, mandó que se firmasen las condiciones propuestas, añadiendo que reconociesen al Rey, con un pequeño tributo. Tacharon los negros esta condición, poniendo en su lugar, que en las necesidades del Reino se ofrecían a servir con un determinado número de lanzas y caballos, estar siempre de parte de España en cualquier otro alzamiento o palenque de esclavos fugitivos, que se pudiese formar con el tiempo, y asimismo en los trabajos públicos de murallas, puentes, etc. Mantener determinado número de obreros en algunas leguas al contorno de su población. Firmadas y ratificadas estas condiciones, se entregó la roca. Los Padres hicieron una fervorosa misión, y con facultad concedida, del Santo Obispo de Puebla, revalidaron muchos matrimonios contraídos sin presencia de párroco, y remediaron muchos otros desórdenes ocasionados de las revueltas pasadas.”⁴

¡Buen hígado, sí señó’! Se le han rifado y han ganao’ la batalla. Y es que según los cuentos que por aquí se comentan, los negros habían sío’ ya vencíos en varios encuentros. Entonces, la buena arma de nuestro virrey se ha apiadao’ de los cascarrabias y finalmente se le concedieron las dichas capitulaciones. Y así sucedió, y ahora, se asientan en un cerrillo próximo a estas tierras de Tuxpango, en un sitio que le han llamao’ San Lorenzo de Cerralvo. Y ya está. Pero la verdad verdadera es que los tumultos y los asaltos no han parao’. ¡Malhora la que me ha llevao’ a mi, por creerle al sopenco de mi primo, que era este un plácido pueblo en donde poder bien viví!

⁴ La narración sale del libro de Javier Alegre – *Memorias para la historia de la Provincia que tuvo la Compañía de Jesús en Nueva España*, pp. 204-209

“Por este mismo estío una masa de más de 500 negros esclavos fugitivos, se había juntado en los montes de Orizaba, población hoy en día muy considerable, y que entonces, como la Villa de Córdoba, no era sino un valle, habitado de pocos españoles y gran número de negros ocupados en el trabajo de los ingenios o haciendas de azúcar y vegas de tabaco. La rudeza de esta ocupación, los malos tratamientos de sus amos y la oportunidad del sitio entrelazado de cerros altos, espesos e impenetrables, los convidó a la fuga. De allí se convidaron compañeros y partidarios y ya en buen número, hurtaban mujeres y niños de su color, que criaban a su usanza en los montes hasta llegar a formar una competente población.”

Javier Alegre

*La “Mística, Conservadora e Industrial” Orizaba⁵...
... y los inexistentes africanos que la habitaron*

“Para la mayor parte de los veracruzanos de la Colonia, raza quería decir un conjunto de características físicas heredadas, usadas para definir fenotipos generales y amplios.

Aun cuando estos estereotipos físicos sólo se aproximaban a la raza biológica, desempeñaron un papel significativo en la estratificación social y la liberación política dentro del mundo blanco, bajo la dominación española.”

Patrick Carroll

*Orizaba, pueblo de “dos razas diferentes,
la de los indígenas... y la de los españoles”*

Tras la caída de Tenochtitlan, se efectuó el sometimiento de las diversas culturas que habitaban el espacio territorial recién conquistado. En la región que hoy día se conoce como el Valle de Orizaba, diversos pueblos nahuas llevaban siglos establecidos en las faldas de las serranías desde donde podían ejercer su influencia sobre las llanuras veracruzanas. Nonoalcas en la zona de Zongolica, alcohuas en las sierras, teniendo como centros principales Huatusco, Chicontepex y Chiconamel.⁶ Tras los primeros asentamientos de los peninsulares, se nos dice que Tequila fue el lugar original en donde el conquistador Gonzalo de Sandoval fungió como corregidor. En sus alrededores, los indígenas fueron reducidos a *pueblos*. Es decir, reubicados a la fuerza fuera de sus lugares de origen para organizar, obligatoriamente, las labores y los tributos que necesitaban los ibéricos, y por supuesto, para la evangelización de los mismos también.

Ernesto Lemoine relata que hasta la primera mitad del siglo XVI, “Orizaba debió haber sido un insignificante caserío, poblado en su mayor parte por indígenas, y

⁵ Leonardo Pasquel – adjetivos que caracterizan y diferencian a Orizaba, “*más cercana a Puebla por la religión y el conservadurismo*” que la “*agrícola y boca de tierra caliente*” Córdoba, “*la burocrática y estudiantil*” Xalapa, y la “*porteña, liberal y mercantil*” Veracruz. - “Estudio preliminar”, en Arróniz, Joaquín, *Ensayo de una historia de Orizaba*, p. xiv

⁶ Faulhaber, Johanna – *Antropología física de Veracruz*, p. xvii

subordinado en lo administrativo a alguna de las localidades vecinas.”⁷ En 1580, el adelanto de este asentamiento “*hizo que el gobierno trasladara de Tequila a Orizaba, el asiento de la autoridad de la jurisdicción*”. Pero este nuevo arreglo no solucionaba los problemas que existían entre los gobiernos separados de los indígenas y de los españoles. Recordemos que la Corona española, pretendió crear una sociedad dual, verticalmente dividida, en donde las repúblicas de españoles y la de los indígenas existirían separadamente, “*cada una manteniendo su integridad cultural, social y territorial, y ambas sujetas a la autoridad real*”⁸. Ahora bien, y a pesar de los esfuerzos de los primeros frailes franciscanos y agustinos que llegaron a evangelizar, las referencias concuerdan en que la doctrina impartida no resultaba suficiente para “*arrancar a los indígenas sus prejuicios y preocupaciones*”⁹. ¿Acaso no es normal *preocuparse* ante una sacudida existencial de la magnitud de la conquista? ¿Acaso no se perciben y se construyen actitudes *prejuiciadas* contra los que, salidos de la nada, vienen a imponerse? Esta mirada sedimentada, histórica e ideológicamente, en una manera particular de concebir a los *supersticiosos indígenas* contrapuestos a los *civilizados españoles*, deja ver a contraluz esa convicción de la que habláramos en el capítulo anterior.

Ciertamente, los pueblos indígenas ya habían confrontado conflictos político-territoriales debido a los procesos de imposición y sometimiento anteriores a la conquista española. Procesos, que aunque comprometen cambios funcionales y estructurales, traslucen otra clase de acomodo político y simbólico del que no nos ocuparemos. Los españoles llegaron a expropiar las tierras que por siglos fueron de estos pueblos nahuas, impusieron su lengua, su religión, sus expectativas de lucro y sus necesidades separando a los indígenas de sus centros de vida y labor, de sus vínculos

⁷ Lemoine, Erenesto – *Documentos y mapas para la geografía histórica de Orizaba, 1690-1800*, p. 466

⁸ Hoetnik, H. - *Slavery and Race Relations in the Americas*, p. 147. Por su parte, Antonio Rubial indica que “desde el siglo XVI, los españoles, los primeros forasteros, pretendieron llevar a la práctica una política de separación racial entre indios y blancos. Razones de control disfrazadas con la idea de una protección paternalista, crearon dos ‘repúblicas’ sujetas a distintas leyes, tribunales y autoridades religiosas y civiles.”, *Cortesanos, monjas y plebeyos*, p. 43 Separación que sólo perpetuaba la significación diferenciada, pues en la vida práctica, las repúblicas de indios estaban sometidas al control político-económico y territorial de los españoles.

⁹ Calero, Carlos – *Orizaba*, p. 132 Este autor escribe en 1970.

geográficos, pero también cosmológicos, ¿y debían estos *indios* dejar *sus prejuicios y preocupaciones* para someterse *alegremente* al deseo *civilizatorio* de riqueza y poder de unos completos extraños? El desfase no radica en los acontecimientos y los cambios que estos producen; el problema sigue estando en el posicionamiento que se oculta tras la mirada que desde el presente se hace al pasado.

Tenemos entonces que para 1571, Orizaba cuenta con 250 tributarios de lengua mexicana en la cabecera, “*donde reside el dicho vicario, a legua y media; no hay hospital en ellos ni otro lugar pío.*” Para 1580, la población española de Orizaba “*iba en aumento*”, por lo que se inició la construcción de “*las primeras casas de cal y canto*”, poblándose otros barrios¹⁰. Carlos Calero, por su parte, nos lleva a un desfase demográfico pues indica que para esta misma década “*el número de habitantes de razón (así se llamaban a los españoles) llegaba a cinco mil.*”¹¹. Sin embargo, Francisco del Paso y Troncoso nos indica que el Archivo de Indias de Sevilla estipula que entre 1579 y 1582 “*este pueblo tiene sesenta y dos casas en las cuales hay ciento y treinta y dos vecinos con sus familias*”¹², entre indígenas y españoles. Si multiplicáramos por cinco como se suele hacer demográficamente, estas cifras nos darían 660 personas. Y aunque del Paso y Troncoso no especifica cuántos eran españoles y cuántos indígenas, los números de la documentación revisada en el Archivo Notarial de Orizaba tampoco reflejan las cifras que Calero remite. En los testamentos contenidos en este acervo, son varias las familias de españoles que no tuvieron descendencia, y las que sí, en promedio, no pasaban de cuatro hijos. Por otro lado, nos resulta curioso, el que para principios del siglo XVIII, se amenazara a los peninsulares con incautar los bienes de aquellos que no regresaran a la Península a buscar a sus esposas. Último recurso al que recurre el virreinato, de frente a los oídos sordos con que los españoles recibieron la serie de ordenanzas y cédulas reales, a lo largo de los siglos XVI y XVII, que les prohibían “*amancebarse*” con indígenas y africanas. Lo que nos deja con unas inquietudes adicionales: los pocos españoles que habitaron Orizaba durante el siglo XVI, ¿con quiénes estaban conformando “*familias*”? Estas cinco mil *gentes de razón* que calcula

¹⁰ Lemoine, E. – *Documentos y mapas para la geografía histórica de Orizaba*, pp. 466- 467

¹¹ Calero, C. – *Orizaba*, pp. 134-135

¹² Del Paso y Troncoso, Francisco – *Papeles de la Nueva España*, p. 39

Calero, ¿son un intento de *blanqueamiento* del origen *indomestizo* y *afromestizo* de Orizaba? Guadalupe Castañón nos dice que desde 1539, se ordena a los encomenderos casarse en el plazo de tres años o, si ya estaban casados, “*mandar a buscar a su(s) esposa(s) a España, bajo pena de perder sus encomiendas*”. Aun así, en los registros coloniales aparecían “*conquistadores y pobladores casados con mujeres de color, cuando menos, desde el año de 1540.*”¹³

“Diligencias hechas... contra los casados en los Reynos de Castilla que se hallan en este pueblo de Orizaba para que vayan a hazer vida maridable con sus mugeres... se aprendan luego y aseguren sus personas y vienes haciendo para ello pesquisa secreta...”¹⁴

En los padrones poblacionales ¿se contaba a las mujeres indígenas y africanas con quienes, es más que probable, habitaban los peninsulares del siglo XVI? De igual forma, nos preguntamos si en estos censos fueron incluidos los hijos de estas “*mujeres de color*” – las que asumimos africanas por la continuidad del referente racial –, dejando de lado el hecho de que la pigmentación de la piel de las mismas fue tan variable como la de muchos pueblos indígenas. En este primer momento de la conquista, y tras la pauta cultural ibérica de mezcla con la pluriétnica población que habitó la Península durante los siglos anteriores, ¿cómo fueron concebidas estas criaturas? Aunque los documentos no dan cuenta de ello, podemos deducir, que es muy probable que la política de segregación que lleva a la clasificación de castas, no estuviera vigente en esta primera etapa de conquista. Los primeros pobladores no fueron nobles ni gente de las Cortes, por lo que pensamos que la estricta mentalidad de exclusión, no se activa inmediatamente, sino que será resultado de las pautas de organización social posteriores a estas primeras décadas de encuentros y pugnas.

Ahora bien, no podemos pensar, por otro lado, que Calero contaba también a la servidumbre o a los esclavos, pues los mismos no solían incluirse en esta clase de censos, precisamente, porque no eran *gente de razón*. Se contaban las cabezas de familias de los indígenas porque eran tributarios, pero no a la servidumbre africana,

¹³ Castañón, G. – *Punición y rebeldía de los negros en la Nueva España en los siglos XVI y XVII*, p. 46

¹⁴ Archivo Notarial de Orizaba (ANO), Legajos 1733-1736, expediente 10, f 34. Esta situación que se intentó controlar y estuvo siendo denunciada desde el siglo XVI hasta mediados del siglo XVIII, provoca muchas interrogantes que se contraponen a la separación discursiva entre estos sectores poblacionales.

mulata o *mestiza*, de quienes sólo se da cuenta como fuerza laboral en los inventarios de los ranchos y haciendas¹⁵. A partir de la muestra revisada, así como de los textos referenciales, pensamos que la población de Orizaba no llegaba ni a 100 españoles para 1600. Sin embargo, para finales de este mismo siglo, en los inventarios, cartas de compra y venta de esclavos, así como en los testamentos, tenemos al menos 228 esclavos africanos y afro-descendientes viviendo en las haciendas, ranchos y casas de la jurisdicción de Orizaba¹⁶, sin contar con los que se fugaban o aquellos obtenidos mediante el contrabando¹⁷. Si tomamos en cuenta las pugnas y conflictos étnicos que deben haber sido continuos a raíz de la muy reciente época de conquista y dominación, la bonanza de los centros mineros, la ciudad de México y otras promesas contemporáneas de beneficio socio-económico, el desbalance de géneros, las adaptaciones a ambientes ecológicos distintos, así como la propagación de enfermedades – entre las cuales la malaria hizo estragos tanto en la población indígena como en la española del área de Veracruz¹⁸ – los números de Calero resultan exageradamente altos.

El estimado de alrededor de 100 habitantes españoles residiendo en Orizaba durante el siglo XVI, se ve apoyado por la información que brinda fray Alonso de la

¹⁵ Nuestra investigación, comprendió los siglos XVI y XVII, con algunos documentos de las primeras décadas del siglo XVIII –mal ubicados –, y por lo mismo, incluidos en los siglos anteriores. ANO

¹⁶ Nuestra muestra de los siglos XVI y XVII no fue una exhaustiva debido a las condiciones del acervo. Muchos documentos están en muy mal estado, comidos por la polilla, con manchas de moho o ilegibles por varias razones, lo que impide aun más hablar de números precisos, pero aun así nos da una idea del desbalance de estos tres sectores poblacionales que habitaron a la Orizaba de inicios de la colonia.

¹⁷ García Bustamante señala que “*Los pocos documentos que hacen referencia a las transacciones de esclavos, destinados a los ingenios y trapiches de caña, entre 1628 y los años finales de la centuria, no reflejan necesariamente la cantidad real de las compras efectuadas*”, no sólo por la ausencia de archivos o por los documentos deteriorados, sino además por la imposibilidad de dar cuenta de las compras y las ventas ilegales de esclavos, a través del contrabando que se llevaba a cabo en los litorales del Golfo de México y en la Península de Yucatán., p. 163

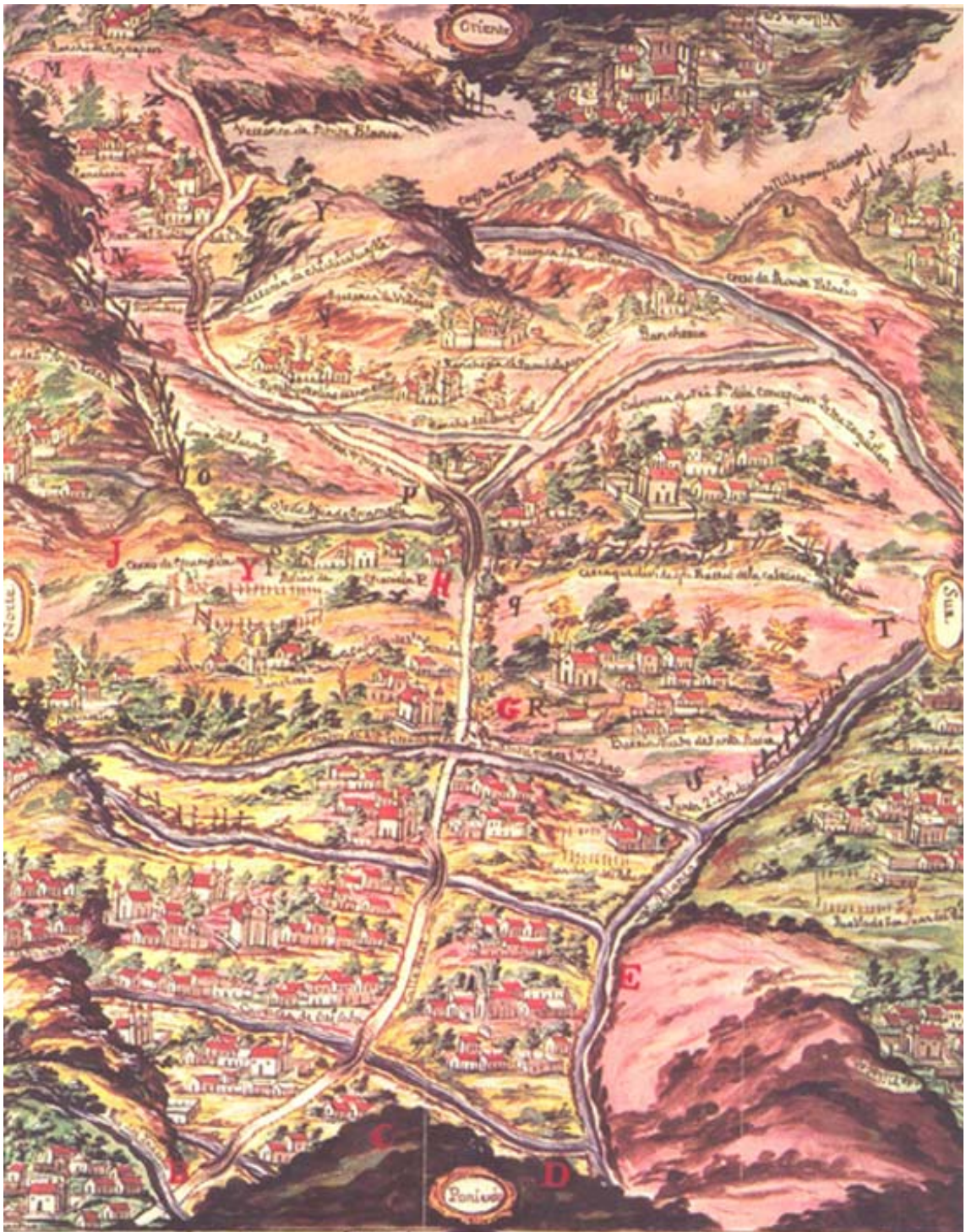
¹⁸ Friedlander – “Malaria and Demography in the Lowlands of Mexico: an Ethno-Historical Approach” En este artículo, la autora revela que la anemia falciforme como adaptación genética de ciertas poblaciones africanas – presentes en la jurisdicción de Orizaba – tiene un papel considerable en los movimientos demográficos del área de Veracruz, así como en la construcción imaginaria de una “fortaleza descomunal” en los africanos que, contrario a los indígenas y españoles, sobrevivían a las epidemias de malaria, para la cual no se había desarrollado una explicación científica aun. Vicente Riva Palacio por su parte, nos dice que particularmente, las epidemias de 1576 y 1577 tuvieron “*de notable que sólo cebó su saña en los naturales del país, de raza pura, respetando, no sólo a los españoles, sino aun a los mestizos, criollos y mulatos*”. Quedando la década posterior marcada por las consecuencias de estas enfermedades: “*El hambre y la miseria mataban a los abandonados convalecientes que habían alcanzado escapar de la peste...*” Además de todos aquellos que dependían de estos hombres y mujeres, sobre todo, niños y ancianos., p.467

Mota y Escobar. El entonces Obispo de Tlaxcala, en 1610, realiza un recorrido por la región de Veracruz. En su informe nos revela que en dos pueblos, Ahuilizapan (Orizaba)¹⁹ y Maltrata, habían “1,063 *criaturas, entre ellos algunos españoles, mulatos y negros*”, además de los “*indios tributarios*” que cuenta separadamente: más de 200 en Ahuilizapan y 300 en Maltrata²⁰.

En la próxima página, contemplamos un plano de la jurisdicción de Orizaba, en donde podemos distinguir dos momentos históricos. Las letras rojas, que van de la A a la J, comprenden un primer asentamiento. Las letras negras que van de la L a la Z, muestran la extensión de la cabecera, en la jurisdicción de Orizaba, para el siglo XVIII. Tomado del libro *Documentos y mapas para la geografía histórica de Orizaba (1690-1800)*, de Ernesto Lemoine.

¹⁹ Ahuilizapan era el pueblo de indios que los españoles fueron invadiendo poco a poco. Pugna por linderos territoriales que ha repercutido en las relaciones entre indígenas y no indígenas a lo largo de estos siglos, hasta la actualidad. Agustín García – *Raíz y razón de Ixhuatlancillo*

²⁰ Mota y Escobar, fray Alonso de la – *Memoriales del Obispo de Tlaxcala*, p. 96 y 141



abarcan de Occidente a este demarcado, fize campo amarillo, lo verde
 in fize rojo, y los cuartos circunvecinos fize verde, y puse
 en la confuere que pueden caudar las fombas de los colores
 el dolo de los terminos de cada uno con letras encerradas
 A. fize L. y los de la fuenta de fize con las negras.
 M. fize. Z. para fize la circunferencia de ambos.



Solo esta fize el fize la medida que fize media legua
 de la faldada de Occidente fize el fize de Occidente fize
 y la otra media que fize de fize. Dize fize la comarca
 de fize fize como de fize fize, puse, que fize
 de circunferencia en la fize de fize. fize verde las fize

Para 1618 en Ahuilizapan (Orizaba) confirmó “509 criaturas, españoles, indios, negros y mulatos”. Lo que revela que aun en 1618, Orizaba era un pueblo indígena en el que vivían algunos españoles, bastantes africanos, y los descendientes de todos ellos²¹. Situación que aparenta ser la misma de Maltrata, en donde contó más de 300 vecinos indígenas casados, con “*algunos españoles por vecinos.*” Las 509 personas de Orizaba con las 490 que dice que tenía Maltrata para el 1618, nos da 999 personas entre ambas localidades; es decir, 64 personas menos que en 1610. Nos dice el prelado, además, que de estas 490 criaturas que contó en Maltrata “*españoles, indios, mulatos y negros, parte de ellos fueron del Ingenio de Orizaba.*”

Ahora bien, mientras estas problemáticas de asentamiento, control y adecuación entre españoles e indígenas se procesaban – pues nunca se menciona pugna alguna con la población africana –, en el Valle de Orizaba se consolidaba para finales de la década de 1540 el cultivo de la caña de azúcar. Convirtiéndose esta producción en el renglón más importante de la economía del Valle, y de todo Veracruz, durante el siglo XVI y XVII. Para 1537, el virrey Antonio de Mendoza se adueña de las tierras que van del actual Nogales a Acultzingo, sectores ambos, que formaban parte de la jurisdicción de Orizaba.

“Como arbitrio para contribuir a la prosperidad de la colonia, Mendoza funda una empresa destinada al beneficio del azúcar en el Valle de Orizaba; lugar estrecho, poco fecundo; abundantemente irrigado, con estaciones de sequía, lluvias y nortes bien definidas, y temperatura acomodada, es parte conjunta de un corredor comercial, de edad y vigencia prehistóricas, que baja de Tepeaca y Tehuacan a las costas de Veracruz.”²²

Estas tierras que el virrey se apropia para “*contribuir a la prosperidad de la colonia*” – y a la de su bolsillo, sin duda –, se convirtieron en *El Ingenio*, hacienda azucarera que eventualmente será la propiedad más importante del sector, bajo la tutela del Conde del Valle de Orizaba. Ahora bien, es necesario destacar que mientras estos eventos se desarrollaban, y a lo largo de estas primeras cinco décadas de conquista y

²¹ Ernesto Lemoine indica implícitamente, lo que Agustín García expone de manera explícita, que los españoles fueron quedándose con las tierras de lo que fuera Ahuilizapan, pueblo indígena: “*a uno y a otro lado del ‘Camino Real’ a Veracruz se fueron construyendo sus casas, la mayor parte de materiales pobres, y no fue sino hasta bien entrado el siglo XVII cuando se levantaron edificios de alguna calidad.*”, p. 468

²² Aguirre Beltrán, Gonzalo - *Cuatro nobles titulados en contienda por la tierra*, p. 21

asentamientos, como ya señaláramos, el contacto con los españoles desató una serie de epidemias, que se sucedieron una tras otra, diezmando la población indígena que “*sucumbe a millares*”. María Alba Pastor nos dice que a partir de 1545 estas pandemias fueron constante: 1548, 1563-1564; 1576-1581; 1587-1588; 1590-1593; 1595-1597. Y aunque estas calamidades tuvieron un impacto diferenciado en las diversas regiones de Nueva España, la devastación general, se dice que fue alta. “*Al parecer, la más terrible sucedió entre 1576 y 1581 y acabó con poblaciones enteras.*”²³ Esta cadena de plagas terminó desintegrando la población indígena de las encomiendas, por lo que las autoridades novohispanas buscan congregarse nuevamente a las familias dispersas, en un intento, no de piedad cristiana, sino de reestructuración de su fuerza laboral.

“Esta política de congregación cambiaría ‘radicalmente la ubicación geográfica, la organización política y la fisonomía social y cultural de los pueblos indígenas’. A través de ella, los españoles garantizarían el servicio de los indios para la formación de las haciendas y se apoderarían de las parcelas indígenas. La orden de congregación se aplicó efectivamente a partir de 1590. Desde entonces, se formaron nuevas comunidades cuyos miembros, a pesar de proceder de un mosaico de entidades sociales con notables diferencias lingüísticas, religiosas y culturales, quedaron englobados en un solo grupo.”²⁴

Tenemos entonces, para finales del siglo XVI, una población indígena diezmada y reagrupada independientemente de sus referentes culturales, tal y como sucedió con los representantes de los diversos grupos africanos que fueron traídos a la fuerza a este sector de Veracruz. Podemos inferir a partir de estos datos, – así como de los edictos y ordenanzas reales que prohibían que los indígenas se ocuparan en la producción de azúcar, y que “bajaran” a las tierras calientes en tiempos prohibidos²⁵ – que, efectivamente, la jurisdicción de Orizaba fue uno de esos sectores impactados por la serie de plagas infecciosas. Estas epidemias, unidas a la expropiación de tierras, la separación y segregación de las comunidades, así como los malos tratos, provocaron que los sobrevivientes indígenas volvieran a sus lugares de origen, a partir de 1552,

²³ Pastor, María Alba – *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, pp. 31-32

²⁴ Pastor, M. – *Ibid*, p. 39

²⁵ Legajo 1591, expediente 1, f 1; Legajo 1623, expediente 2, f 44, ANO. Estos documentos en que se prohíbe que los indígenas bajen a tierras calientes con sus carros y recuas en tiempos prohibidos, desde junio hasta el 5 de octubre – época de lluvias y, por lo tanto, de la propagación de mosquitos, debe ser vinculado a la información que Friedlander brinda acerca del efecto que la malaria tenía sobre la población indígena. Por lo que los africanos y sus descendientes, serían encargados de la labor de transportación, por no resultar afectados.

iniciando la antiquísima pugna político-territorial, cuyos reductos, aun hoy, continúan afectando ciertos sectores de Orizaba. Razones todas, que llevan a las autoridades virreinales a dictar un control de las condiciones laborales de los indígenas. Control que no se seguía ni se respetaba a cabalidad, pues tenemos referencias textuales y documentales que así lo denuncian, exponiendo a la vez, la pugna discursiva que discutiéramos en el capítulo anterior y que caracterizará esta etapa colonial. Para 1589, los indígenas de Zongolica, trabajando en El Ingenio de Orizaba que arrendaba Martín Bermeo, acusan a éste:

“de hacerlos trabajar de noche y de día, enganchassen caña en los molinos y leña a los hornos y que como hera mucho el fuego y calor y estaban desbelados y somolientos sucedían muchas veces caer en el fuego y rescoldo que salía de los hornos y quemarse e quando yban a echar la caña a los molinos padecían mucho trabajo de peligro y lo mismo en hazerles aser a la redonda unos palos grandes que llaman esprimideras que de andar tanto en la redonda... caían”²⁶

A esta denuncia – que expone los rigores e insufribles condiciones de trabajo inherentes a la molienda y a la producción de azúcar en general – sucede una respuesta por parte del español radicado en la ciudad de México, y por lo mismo, “arrendatario ausente” de El Ingenio. Martín Bermeo contesta: “*en dicho ingenio hay negros que saben de este menester*”, la reclamación entonces es “infundada”. El urbano hombre rico y poderoso se indigna ante la “*relación siniestra*” que atenta contra su *distinción*, contra su obediencia de la ley. Su respuesta entonces, intenta desvalorizar las quejas, haciendo ver que las mismas tienen su origen en los intereses de terceras personas, que utilizan (nada diferente de lo que él mismo hace) a los indígenas.

“porque a los indios que vienen de servicio al ingenio se les hace buen tratamiento porque trabajan salido y sol por la forma y orden que quieren sin ser compelidos mas y por su trabajo se le da un real cada día... jamas an recibidos agravios ni vexaciones antes por favorecidos si algunos caen malos les curan y les dan doctor y medicina y les pagan los dias que han enfermos como si estuvieran...
... jamas se an hechado indios a hechar fuego porque en dicho ingenio hay negros que saben de este menester y si algunos indios sean ocupados dentro del dicho ingenio an sido solo para (---) a la molienda sin riesgo ninguno y esto se ha usado y acostumbrado de inmemorial tiempo a esta parte y si algo an pedido los dichos indios de Cingoluca a sido producido de algunos personas apasionadas que para sus fines y propositos an desasosegado a los indios y que en todo y por todo esta presto a mandar guardar y cumplir todo lo contenido en dicha

²⁶ García Bustamante, Miguel – “Dos aspectos de la esclavitud negra en Veracruz”, p. 195

provision y probar con testigos fidedignos en contra de la relacion siniestra que los dichos yndios hubieron y pedir en este caso lo que convenga a sus yndios...²⁷

Andrés García Bustamante, nos dice que por esta razón, ya desde inicios del siglo XVII, “*sólo los negros trabajaban en la molienda*”²⁸. Quiere esto decir, que la esclavitud durante el siglo XVI, fue compartida con los diferentes pueblos indígenas del área, y es a partir del siglo XVII, cuando esta clase de labor sólo fue llevada a cabo por los esclavos africanos y sus descendientes, a un nivel oficial. Pues sabemos que muchos indígenas continuaron laborando en las haciendas azucareras, aunque “eximidos” de las labores más arduas. Se nos dice que es por todas estas complicaciones, que el virrey Mendoza recurre, además de la mano de obra forzada de estos “restringidos” indígenas, a los esclavos provenientes de África. Aguirre Beltrán indica, que además de los indígenas, este trapiche, desde 1542 contaba con una fuerza de trabajo esclavo que “*estaba constituida por 147 negros; de los cuales dos tercios eran hombres y uno mujeres.*” Lo que muestra, aunque las referencias textuales no den cuenta de ellos, que los africanos y sus descendientes, como sector poblacional, estuvieron presentes desde la fundación misma de El Ingenio. Establece este mismo autor – con lo que estamos de acuerdo tras las noticias constantes de fugas de esclavos encontradas en la revisión documental –, que es de este ingenio de Orizaba, así como de los ranchos, trapiches y granjerías que estaban establecidas en la jurisdicción, de donde salen los esclavos que conformaron el palenque que dirigió Yanga, el esclavo bran huido alrededor de la década de 1570, y al que se fueron uniendo los cimarrones a lo largo de las siguientes tres décadas²⁹. Recordemos que Córdoba – como sector veracruzano en donde la cantidad de la población esclava fue mayoritaria – se funda años después de que se les concediera a estos cimarrones una “República de negros”, en 1609³⁰.

²⁷ Legajo 1589, expediente 1, f 4. Además, Legajo 1588, expediente 3, f 27: “*Martin de Bermeo, vezino de la ciudad de México, otorga su poder a Antonio Espinoza... para que pueda recibir e darse por entregados del Ingenio de Orizaba y estancias de ganados mayores e menores, caña e cañaverales... que don Rodrigo de Bibero está obligado a le entregar en virtud del asiento que con el hizo e arrendamiento de todas las dichas haciendas que le otorgó*” - ANO

²⁸ García Bustamante – *Ibid*, p. 135

²⁹ Aguirre Beltrán – *Cuatro nobles en contienda por la tierra*, p. 23 y 27

³⁰ Naveda, Adriana – *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*

David Davidson indica que durante el periodo de 1519 a 1650, México recibió 120,000 esclavos; dos terceras partes de todos los africanos importados a las posesiones españolas en América. Añade, que como resultado de esta migración forzada, para 1650 ya eran más de 35,000 africanos acompañados por una población de 100,000 afroamericanos. Y que de éstos, entre 8,000 y 10,000 fueron ubicados entre las tierras bajas de Veracruz hasta las faldas de la Sierra Madre Oriental. Razón por la cual, la Corona redactó una serie de estipulaciones iniciales entre 1530 y 1550, relativas al trato y control de los mismos.³¹ Si contraponemos esta información a la demográfica, entenderemos que en Orizaba, el número de africanos e indígenas siempre fue superior al número de españoles. Entonces, cabe cuestionar, si la población africana estuvo presente en la ciudad de México, así como en Orizaba – en esta última, al menos desde de la década de 1540 –,³² ¿por qué los mismos aparecen omitidos en sus historias oficiales? ¿Por qué en Orizaba sólo se habla de “*dos razas diferentes, la de los indígenas en el barrio de Ixhuatlán, hacia el norte y la de los españoles hacia el sur*”³³?

Acerca de los Otros Yungas; más allá de la demografía

Para esta etapa del siglo XVI y en Orizaba, solamente Aguirre Beltrán los menciona cuando hace referencia a las preocupaciones de la nobleza y del virrey Mendoza como dueño de la hacienda de azúcar: “*los negros, sin embargo, representan una opción peligrosa*”³⁴. Como indicamos en el capítulo anterior, el peligro radicaba en su número y en la resistencia de los mismos a la precaria calidad de vida que le deparaban los peninsulares en las nuevas tierras. Se nos dice que los esclavos de la ciudad de México se amotinaron tan temprano como para 1537, por lo que el virrey

³¹ Davidson, David – “Negro Slave Control and Resistance in Colonial Mexico, 1519-1650”, pp. 236-237

³² Castañón, Guadalupe – “Los casamientos entre españoles y negros eran conocidos en España aun antes del descubrimiento”, *Punición y rebeldía de los negros en la Nueva España en los siglos XVI y XVII*, p.46

³³ Calero – *Ibid*, p. 130

³⁴ Aguirre Beltrán – *Ibid*, p. 22

regente, “*se siente obligado a reprimir despiadadamente*”.³⁵ Tras esta represión, Mendoza ordena sean castrados todos aquellos africanos que levantaran su voz en contra del atropello, pues tenía información de que habían elegido a un rey y estaban prestos a “*matar a todos los españoles*” y tomar las tierras con la ayuda de los indígenas. Nuevamente, esa disociación que mantiene a los africanos del lado de la animalidad. Al toro se castra para amansarlo. ¿Crearían los peninsulares, que efectivamente, al castrar a estos hombres, mitigarían esos *instintos animales* que, suponían, los compelerían a escaparse de sus amos, y por tanto, a comportarse “irracionalmente”? Más aun – y siguiendo la mentalidad utilitarista de estos peninsulares del siglo XVI y XVII – cuando esta clase de medida, iba en detrimento de la posibilidad de que estos mismos esclavos, como *objetos de trabajo*, se reprodujeran. Debemos de entender que la mentalidad de estos ibéricos de principios de la conquista, se concentraba en la obtención de todos los beneficios que promulgaran la acumulación de sus bienes, lo que garantizaba su estatus social superior. Por lo que, como nos señala Pastor, el fundamento del autoritarismo de la Iglesia y de la Corona, “*consistió en el constante cultivo del miedo y la tensión emocional*”. Por ejemplo, y en relación a las comunidades indígenas, el Obispo de Chiapas recomendaba en el Tercer Concilio Mexicano celebrado en 1585:

‘Los indios aunque los hemos de amar y ayudar quanto nos fuere posible: pero su natural por ser muy bajo y muy imperfecto pide que sean regidos y gobernados y llevados a su fin más por temor que por amor [...] Y esta gente no sabe juzgar la gravedad de los pecados sino por la gravedad y rigor de la pena con que son castigados’.”³⁶

Este era el tenor con que se buscaba adoctrinar a los indígenas. Tanto en las infames medidas de Mendoza hacia *los negros*, como en estas resoluciones de “amor” eclesiástico hacia *los indios*, vemos la prioridad ibérica de imposición, coacción y sometimiento de estos dos sectores poblacionales, en pos de un control territorial y político. Específicamente, esta cita nos transfiere una construcción ideológica del indígena: “*por ser muy bajo y muy imperfecto*”; *gente sin razón*, que “*no sabe juzgar*”. Mientras que sobre el africano contemplamos un claro sentido de *amenaza* intrínseca, pero sobre todos, eran los cimarrones quienes simbolizaban el terror para los vecindarios

³⁵ Aguirre Beltrán - *Idem*

³⁶ Pastor – *Ibid*, p. 36

novohispanos. Estos hombres y mujeres, que los textos perpetúan como “prófugos” – sentido negativo, sólo válido para el sistema esclavista – y que yo prefiero llamar *emancipados* – acepción de liberación de una carga externa – fueron un motivo de continua preocupación para los colonizadores. Tenemos entonces, sobre los indígenas y los africanos, dos construcciones que transfieren esas redes de convenciones y tensiones con que las referencias metaculturales de los ibéricos terminan creando una política de las representaciones sociales como adecuación socio-política, que es activada jurídicamente como valor socio-cultural. Se impone la normatividad del grupo político dominante, creándose diversas calidades de subalternos, pero también una serie de medidas diferenciadas para tratarlos, concebirlos e imaginarlos, y por lo tanto, para controlarlos. Es decir, la ley y la interpretación de la misma, las transgresiones permitidas a algunos y los castigos impuestos sobre otros, serán acotados por la posición social y el color de la piel. Tenemos entonces, un reacomodo simbólico, que organizará las creencias compartidas, los juicios y opiniones que, eventualmente, serán establecidos como criterios de verdad, permaneciendo en la memoria social que nuestros hábitos y prácticas sociales, lamentablemente, aun hoy, siguen reflejando en muchos sectores.

Ahora bien, esta “amenaza” del cimarrón que causaba aprehensión, se transfiere a un temor racionalizado, por lo que se accionará diferenciadamente con los africanos, sin poder erradicar el germen del miedo como sublimación moral, de ese temor físico, de *contagio e infección* inicial, del que habláramos en el capítulo anterior. Este reflejo ideológico del orden socio-histórico de lo imaginario, como espejo de los deseos y pasiones humanas, tiene un innegable impacto en los ordenamientos sociales y políticos de la Nueva España. La adaptación de una mentalidad ibérica sobre un nuevo territorio y unos nuevos Otros, lleva a una recomposición social, a un eventual nuevo ordenamiento. Pero, en este primer momento de colonización, debemos poder contemplar cómo los africanos siguen siendo los *salvajes infieles*, cuya *impureza* rompe con el orden sacro; sus *tinieblas* son una afrenta a la *divina luz* y su *pureza*. Siguen siendo los *enemigos*.

“Los funcionarios eclesiásticos consideraban a los negros menos aptos para el cristianismo que los indios y temían que la mezcla con ellos los contagiara con infidelidades como el Islam, religión de algunos africanos antes de ser esclavizados.”³⁷

No debemos olvidar que para entonces, la personalidad moral y legal de “*los negros y castas derivadas*”, perpetúa esta imagen de amenaza y temor, al ser voceados como “*carentes de honra, crédito y estimación, despreciables y malos por su origen.*”³⁸ Valorización que responde a la construcción simbólica del moro como islámico norafricano; a las significaciones heredadas del proceso histórico de la Reconquista. Pero por otro lado, debemos poder ver cómo esta concepción engloba a los variados representantes de las diversas etnias, pueblos y ciudades africanas en un todo monolítico y reductor de la multiculturalidad de estos hombres, mujeres y niños que llegaron a México. La mayoría de estos hombres, sobre todos los que venían de regiones del occidente medio de África, nada tenían que ver con los musulmanes. Incluso, por sus creencias no sólo se alejaban de los modos de vidas de los islámicos, sino que tal resistencia fue causa de variadas guerras entre estos pueblos con cosmologías diferentes. Entonces, estos arreglos jurídico-eclesiásticos de la colonia, nuevamente, esbozan el empalme de las instituciones reales e imaginarias con las problemáticas interiores y subjetivas. El *temor* y la *obediencia*, unidas a la *esperanza* y al deseo de *castigo*, serán pasiones que movilizan las conductas entre el límite y la posibilidad. Son relaciones de orientación que terminan sublimando este temor. Como indica Safranski, el mal es “*sólo un nombre para lo amenazador*”. La antigua tirria contra los musulmanes es racionalizada como justa, plena de veracidad, pues “*el que está persuadido de lo que dice y quiere persuadir de ello a otros, no miente ni siquiera cuando sus afirmaciones son erróneas.*”³⁹

La deshumanización de los africanos – residuo del acomodo simbólico producto de la Reconquista de España – lleva al maltrato, al castigo y la tortura física como métodos de contención y sujeción, que al tener como soporte principal ese orden de la *distinción* y la *diferencia*, se hunde en transposiciones emocionales, que no hacen otra

³⁷ Pastor – *Ibid*, p. 46

³⁸ Castañón – *Ibid*, p. 64

³⁹ Safranski – *El mal o el drama de la libertad*, pp. 14, 104-105, 242

cosa que reforzar las reconfiguraciones culturales que marcarán ese calimbo de “agresividad” y “violencia” sobre los africanos y sus descendientes, cuando éstos protesten, respondan o escapen de este régimen de violencia hacia ellos. Entonces, establecer la diferencia con respecto a los Otros no basta, hay que avasallar y coaccionarlos – *si se castiga es porque se ha pecado* –; justificando de este modo, la agresión misma que se ejerce sobre ese que se estigmatiza como agresivo, logrando de esta manera, que la *distinción* sea plena. Pero esta plenitud va estar cargada de la inestabilidad que causa *la culpa* como conocimiento de que esa conducta hacia al Otro, hiere y lástima, aunque ese Otro sea considerado como subalterno, como inferior, como animal. Por esta razón, este brutal sometimiento, a su vez, redundará en el temor a la represalia: “*el afán de venganza inherente*” a los africanos, que cual cacofónica frase hueca, los textos actuales siguen repitiendo, imprimiendo la indeleble marca en la piel de aquellos africanos – y en el corazón de sus descendientes – de un Ethos del Otro refractado en la palabra miedo.

A este temor encausado por aquel que lo padece, y por lo tanto, un miedo moral y físico – como contingencia y emergencia de las respuestas pasionales de estas personas que lidiaron con sus deseos y particulares formas de ver la vida, contrapuestas a las expectativas y pautas sociales que exigía una separación jerarquizada –, se le otorga un valor práctico, existencial, y por lo tanto, subjetivo. Estas respuestas y juegos de adecuación, se reflejan en los documentos coloniales. Entreveamos en ellos las intencionalidades y expectativas, las acciones y reacciones, los juicios valorativos y las opiniones de estas personas que conformaron la Orizaba de los siglos XVI y XVII. En los documentos testamentales, por ejemplo y, paradójicamente – además de las conductas inciertas que denotan la ambigüedad del momento histórico –, contemplamos, por lo que suponen la inminencia de la muerte, arrepentimientos morales que podrían verse como evaluaciones éticas de las acciones con que se sometió y menosprecio la vida del Otro. Apreciaciones que están acompañadas de sentimientos de culpa, por las normas sagradas y el miedo moral al más allá. Evaluaciones que, sin embargo, son seguidas por un retorno a los juicios valorativos condicionados por estas divisiones socioraciales, tras superar la enfermedad. Pues como nos indica Luisa Herrera, “*En*

otros testamentos se ‘descargaba la conciencia’ del moribundo... Descargo inútil, pues luego de la enfermedad se arrepentían y echaban a tras lo otorgado, o ya los esclavos estaban muertos.’⁴⁰

En el testamento de los bienes de Juan Morera de Silva, hermano de la Orden de San Francisco, aunque casado con María Francisca de Leyba y con dos hijos, todos vecinos de Orizaba, se lee:

“Tambien declaro que yo tengo por mi esclava a Ana Gertudris que sera de edad de mas de un año hija de Maria Blanco asimismo mi esclava la qual por el mucho amor y voluntad que le tengo y que la dicha mi mujer asimismo se lo tiene es mi voluntad que la susodicha sea libre despues de los dias de el fallecimiento del que nos quedare vivo, porque hazta entonces no ha de poder gozar de dicha libertad por los exemplares que tengo vistos en que andan descarreadas perdiendose por las calles publicas y en caso de que pretenda o quiera gozar de ella antes del fallecimiento del que nos quedare vivo, esta clausula la doi por nulla y de ningun valor ni efecto, y la dicha doña Maria Francisca Y Leyba mi muger huze de su esclavitud como le pareciere porque bien conoce la dicha Maria Blanco su madre el beneficio que se le hace y el cariño que se le tiene a dicha su hija, declarolo asi para que conste.”⁴¹

Por supuesto que María Blanco no consiguió su libertad, pues “no se comportó” como María Francisca de Leyba “estimaba correcto”. Entrevemos además, en este ejemplo, una de las modalidades que interfieren en la calidad de vida de muchas de las libertas: “*los ejemplares... que andan descarreadas perdiéndose*”, como referencia a modos de vida que rompen con los lineamientos morales de la religiosa y contradictoria sociedad peninsular y a los que recurrían, en Veracruz, no solamente las mujeres africanas o afrodescendientes.⁴² Otros documentos llaman la atención, porque a pesar del discursivo *amor y la estimación* que expresan – lo que muchas veces ha sido utilizado, erróneamente, como medida que destaca la bondad del trato hacia el esclavo –, parecen no reparar en que la concesión de la libertad del mismo, por estar condicionada a que éste durara más que toda la familia a la que servía, era una imposible.

“y tambien declaro que el otro negro llamado Francisco, tambien es mi esclavo que quiero y es mi boluntad y por su buen serbicio y lealtad que me ha tenido quiero que sea esclavo

⁴⁰ Herrera Casasús, Luisa – *Piezas de Indias. La esclavitud negra en México*, p. 67

⁴¹ Esta cita documental, como las dos que siguen, son referencias de la década de 1740 y están contenidas (mal ubicadas) en el Legajo 1644, expediente 2, f 63 del ANO.

⁴² Alberro, Solange - “Templando destemplanzas: hechiceras veracruzanas ante el Santo Oficio de la Inquisición. Siglos XVI-XVIII”, pp. 99-113

durante las vidas de mis tres hermanas doña Maria, doña Anna y doña Teresa y que al fallecimiento de la última se le de la libertad a quienes encargo me lo miren como a un hijo y en tal lugar lo he tenido y lo he estimado y no como esclavo”

Agradece “*su buen servicio y lealtad*” atándole a la vida de tres mujeres. Este fraseo formal, que responde más a un patrón y a un estilo de escritura que a un sentimiento, no puede confundirnos. “*Mirar como un hijo*” resultaría la frase típica de un presbítero que siente que esta a punto de tener que responder – al dios en el que cree –, por sus acciones en este mundo. Como nos dice Herrera es un descargo de conciencia, pero la conciencia de un creyente, por lo que estos testamentos están todos revestidos con los mismos colores de bondad y reparo. Sólo que ciertos documentos posteriores, dan cuenta de la oquedad y el vacío intencional de esos *descargos*, cuando cancelan los pliegos anteriores al superar la enfermedad, o cuando mandaban a redactar nuevos manuscritos en donde se condiciona de otras formas la sujeción del esclavo.

Otros documentos son ejemplos de cómo la muerte representa un enfrentamiento moral con los estatutos religiosos. Resulta curioso, el que no se haya reflexionado en cómo este remordimiento refleja la innegable situación conflictiva de estas personas pertenecientes a una sociedad en guerra, que pasan a establecer otra sociedad de frontera en Nueva España. Seres humanos lidiando con ciertos modelos de autoridad, y que prospectiva y retrospectivamente, validarán un posicionamiento político que les da pertenencia, pero que por lo mismo, no dejan de ser personas vinculadas a un mundo en donde el entrelago entre las *tinieblas y la luz* – lo *puro y lo impuro* –, desata y acrecienta el miedo ante el más allá y la amenaza del purgatorio y el infierno, como signos contenidos en sus más hondas raíces ibéricas. Es decir, los arreglos socio-políticos, si bien influyen y condicionan los arreglos socio-culturales, no erradican los encadenamientos de significación que el absolutismo y autoritarismo de la Iglesia imprimieron en las mentalidades peninsulares por siglos. Por esto, a mi entender, es que conviven las dualidades que apuntalaba María Alba Pastor, como características de los novohispanos: legalidad y trasgresión, libertad versus autoritarismo, etc. Quiero decir, que estas dualidades marcadas por las configuraciones culturales de una sociedad de frontera, transfieren unas referencias metaculturales interiorizadas, inconscientes, si se quiere, que delimitan las maneras de proceder y de ver a los Otros. Pero, por otro lado, si

sentían remordimiento, si intentaban reparar “el daño” antes de enfrentarse con su dios, entonces, había una conciencia de la falta ética que se omitía, bien sea por la conveniencia económica, la comodidad, el afán de *distinción*, o bien, por el miedo y la inseguridad del caótico momento histórico que vivían. Y este desfase de significación, surge como remesa de la etapa de decadencia que marcó a la Iglesia Peninsular antes de la conquista, y se manifiesta, paralelamente, al que se hace patente en esas omisiones testamentarias en las que se muestra la bifurcación entre la ley y la obediencia; entre los lineamientos jurídicos contenidos en las leyes que promulgaba la Corona, y las acciones e intencionalidades contenidas en los modos de proceder de los pobladores novohispanos.

‘El Capitán D. Juan Ricardo Gusmán, estando en cama el 22 de mayo, otorgó un poder para testar. Y para descargo de su conciencia, y por habérsele olvidado entonces que había recibido de Tomasa, que fue su esclava, 50 pesos que le dio por la libertad de Joseph, negro, siendo éste niño de pecho; y el cual tendrá hoy como 16 años, al que nunca le hizo carta de libertad, y lo tiene en su compañía. Y atendiendo a esto, manda se le dé carta de libertad, en atención a ser libre desde que su madre se lo pagó.’

Esta postergación en el reconocimiento de la manumisión, respondía no sólo a la voluntad o “necesidad” del hacendado, sino a las mismas contradicciones inherentes en los estatutos y cédulas reales que por un lado, voceaban las leyes ordenadas por la Corona, y por el otro, a un nivel regional, encausaban líneas de control y sujeción particulares. Medidas que pretendían restringir el movimiento, las labores, las relaciones, las decisiones de los libertos, por el hecho de no ser blancos. “*Que todos los negros estén en servicio de los españoles y ocupados como esta mandado aunque sean libres.*”⁴³ La “libertad”, aunque “otorgada”, no significaba una emancipación que lleva al reconocimiento de una igualdad, al menos cívica. Por el contrario, “*aunque sean libres*”, es la sentencia que contendrá la significación central de la mirada político-religiosa del peninsular *blanco* sobre el africano *negro*. El menosprecio, el sometimiento de los novohispanos sobre los esclavos negros, es reducto de *la mancha*, de la vieja tirria hacia el musulmán *infidel*, es el residuo de una significación sedimentada. Mirada que transfiere una concepción del africano, que esclavo o libre, era y sería visto, como inferior al español.

⁴³ Legajo 1620, expediente 1, f 4, ANO

Mostramos otro caso de olvido “involuntario”: habían pagado por la libertad del esclavo hacía dos años, y no es hasta que cree estar a punto de morir cuando “*otorga que lo libera*”:

“El Cap. Claudio Teodoro de Ceballos, propietario de un mulato esclavo, criollo del Ingenio Ntra. Sra. De la Concepción, de más de 45 años, manco de un brazo y muy enfermo, que le ha servido con mucho amor, asistencia y lealtad, así a su padre como a sus tíos; y porque su tío, Fray Beocio Gutierrez de Ceballos, de la orden del Sr. Santo Domingo y Provincia de la Cd. De la Puebla de los Angeles, hacia dos años que por su justo valor le pagó por él 200 pesos de oro común, otorga que lo libera.”⁴⁴

La “fortuna” de ser un esclavo “estimado”, si se llega a más de 100 años, hace que esta próxima señora aumente la carga de su servidor, al comprometerle a conseguir el dinero necesario para pagar por misas para su alma. Esta clase de condicionantes aparecen constantemente en los testamentos, lo que Luisa Herrera nos confirma como causa de que muchas esclavas y libertas terminaran prostituyéndose, y que muchos libertos recurrieran a prácticas ilegales, por ser obligados legalmente a pagar por estas celebraciones simbólicas, sobre sus propias necesidades existenciales.

“Ana Francisca Matamoros ordena en su testamento de 1678 que por las causas que ello me mueven, y de buen servicio que me ha hecho Simón López, negro criollo esclavo mío y de mi marido, no pueda ser vendido ni enajenado, sino que sirva a mis herederos toda la vida. Y si los alcanzare en las suyas, goce de libertad; y con cargo que mientras viviere libre, haya de mandar decir por mi alma en cada un año, dos misas rezadas y se le ha de compeler a ello.”

Aunque hubo claras excepciones, la mayoría de los esclavos eran liberados hasta el final de sus días, lo que exhibe, en estos casos, las intenciones que el miedo organizaba para garantizar el orden. Lo que importa entender es que estas citas representan las demarcaciones significativas de una manera de ver y ser en el mundo enfrentada a nuevas facetas del hacer, que aunque condicionadas por los estatutos socio-políticos, irán reconfigurando nuevos arreglos simbólicos en los que se justifica esa construcción diferenciada del indígena y del africano, y sus descendientes. No basta entonces, con dar cuenta de los datos que incluyen estos documentos, hay que revisar las

⁴⁴ Este documento, como el que sigue, forman parte de la investigación de Luisa Herrera en Veracruz y Campeche, p. 80-81

intencionalidades ocultas, los conflictos existenciales que se reflejan en estas contradicciones discursivas. Debemos poder entender el carácter procesual de estas representaciones elaboradas que intercalan el acontecimiento personal con la conveniencia político-económica, la estructura ética de valores cristianos a la ambigüedad moral del beneficio y la comodidad; es decir, la polivalencia de los eventos en un primer siglo de contacto e intercambio. Pero esta realidad que demarcaba el modo en que vivía el pueblo, podemos inferir, no puede ser deslindada del orden de los juegos de significación inherente a las políticas de representación social como variantes funcionales de control político-social. Es por esta razón que la *afrenta impura e infecciosa* de los africanos, misma que *mancha* la idea imaginaria de orden ibérica, será expiada por éstos a través del sufrimiento, como precio a pagar por infligir y violar, a un nivel simbólico, el *orden divino*, y por lo mismo, social. La tortura, se levanta como castigo físico con el que se pretende incorporar estas “almas desviadas” al mundo moral de los creyentes. Como sabemos, el esquema de racionalización de nuestro universo simbólico occidental surge y es conducido por las relaciones de causa y efecto, mismas que en nuestro tema, terminan por responsabilizar y hacer de la víctima su propio verdugo. Vemos así como lo ético y lo físico, como unidad indisociable del pensamiento judeocristiano, surgen como basamento sobre el que se levanta la somatización de la diferencia como un valor sintomático – utilizado ideológicamente –, pues no sólo sirve para detectar *la mancha*, sino lo que la hace evidente, provocando a su vez, el rechazo, la exclusión, como valores explicativos y etiológicos del mal moral⁴⁵ que los ibéricos personificaron en los esclavos africanos.

Pero sobre todos ellos, los esclavos cimarrones que, efectivamente, se alejaban del “orden”, eran la encarnación misma del mal. Estos “prófugos” – de una sociedad que los lastimaba, que violaba a sus mujeres y los separaba de sus hijos –, se tornaron en el imaginario novohispano en *seres malvados*. Cimarrón fue sinónimo de demonio, encarnación de un mal que debía ser erradicado porque con sus fugas, su elección de vivir alejado de ese sistema que los esclavizaba, y sus impunes asaltos y robos, evidenciaba los puntos débiles de esa construcción simbólico-moral, pero también, los

⁴⁵ Ricoeur, Pual – *Finitud y culpabilidad*, p. 195

fallos operativos de ese orden socio-político que se intentaba promulgar y hacer obedecer como el “correcto”. Concepciones que pueden leerse en las protestas de los hacendados que nos relata el padre Javier Alegre, tras la exposición de las condiciones que Yanga estipula para el cese de hostilidades:

“Singularmente levantaban la voz muchos de los amos de Ingenio, y ricos-hombres del país, que tenían mucho que perder en la libertad de los negros, diciendo que no era justo que los amos recibiesen la ley de sus esclavos, y que la impunidad de aquellos sería de un ejemplo perniciosísimo para que los demás sacudiesen el yugo.”⁴⁶

Como nos indica Davidson, “*realidad o fantasía, la conspiración levantó una ola de terror entre la población española alrededor de las actividades de los esclavos negros*”. Tan temprano como desde 1548 los documentos estipulan que “*se prohibía la venta de armas a los negros*”, así como las reuniones públicas de más de tres esclavos, si no estaban acompañando a sus propietarios. ¿Se les vendían armas a los africanos? En las primeras dos décadas de la conquista, ¿aun no se constituía este “temor” que lleva a la contundente represión de este sector poblacional? ¿La desmedida e incontrolada adquisición de los mismos es lo que azuza este miedo que responde con medidas extremas de control?

Para entender plenamente esta clase de disyuntivas tenemos que tomar en cuenta la jerarquización social peninsular, con la consecuente marginalización de aquellos que no alcanzaban a *distinguirse*. La incongruencia entre la honorabilidad discursiva y el doblez de los actos y acciones – sobre los que dan cuenta los textos revisados en el anterior capítulo –, exhibe la dialéctica en la que el *temor* y la *esperanza* pintaban una América que se abría horizonte abierto a la oportunidad socio-económica. Todos estos elementos intervienen en estos arreglos que condicionan la estructura socioracial que caracterizará a la colonia, pero – y según Hoetnik – en función de los intereses del grupo racial dominante: la necesidad de mantener el poder, la seguridad física y la económica. Los cimarrones y la “imposibilidad de someterlos”, de la que dan cuenta los documentos del siglo XVI, constituían la evidencia de que algo no estaba del todo bien con este orden. Se

⁴⁶ Alegre, Javier – *Memorias para la historia de la provincia que tuvo la Compañía de Jesús en Nueva España*, p. 208

convirtieron en un mal simbólico y político, por lo mismo, lo que *manchaba* la carrera de *distinción* de estos peninsulares y novohispanos en el Nuevo Mundo. Por otro lado, este autor establece también, que la calidad de las relaciones se vio impactada por la amenaza socio-económica que el, cada vez más alto, número de esclavos representaba.

“En tanto que la relación entre amo y esclavo es buena, este no necesitará temerle. Pero cuando simultáneamente hay demasiados libertos cuyo comportamiento social no es regulado y cuya subsistencia es incierta, el miedo del amo se dirigirá sobre ellos. Y si varios de estos libertos adquieren cierta prosperidad, los blancos, especialmente los pobres entre ellos, percibirán este bienestar del liberto como una amenaza social y lo racionalizan en términos raciales y prejuiciados.”⁴⁷

Pero ¿cuántos de estos españoles residentes en Orizaba eran pobres? No tenemos estos datos empíricos, pero ciertamente podemos deducir a partir de las formalidades de los documentos – clase de papel, referencialidad, sellos, estilo y claridad –, así como de la información misma que cada uno contiene, que había un escaso número de hacendados o dueños de tierras, alrededor de los cuales gravitaban los pequeños comerciantes o dueños de ranchos agrícolas. Las maneras diferenciadas de referirse a ellos, el tratamiento de “don”, sus títulos de nobleza, la claridad del trazo en sus documentos, el precio de los sellos que los validaban, son indicadores de estatus y reconocimiento. De igual forma, el número de esclavos que poseían refleja un abismo económico, entre aquellos que ostentaban centenares, y los muchos otros, que sólo podían acceder a unos cuantos. También las quejas y denuncias con que otros españoles les imputaban conductas acaparadoras o injustas para con sus negocios u ocupaciones, denotan la estratificación social que se vivía en Orizaba. Por otro lado, las referencias textuales indican que fueron muchos los peninsulares que llegaron a Nueva España buscando nuevas y mejores condiciones socio-económicas. Gente afectada por las epidemias que arrasaron toda Europa, las pugnas y la cacería de herejes que desató la Contrarreforma tras la decadencia espiritual en la que estuvo inserta la Iglesia como institución, así como las malas cosechas, las masacres y expulsiones de los judíos y moriscos. No debemos olvidar como indica Pastor, citando a Miguel de Cervantes, que:

⁴⁷ Hoetnik, H. – *Slavery and Race Relations in the Americas*, p. 8 y 55

“También eran las Indias refugio de los desesperados, salvoconducto de los homicidas y de los jugadores y añagaza de mujeres libres, de suspensos, apóstatas que se introducían disfrazados de sacerdotes y de otros con grandes máculas que buscaban mayor libertad. En su mayoría se trataba de campesinos con moderadas aspiraciones, hombres hábiles para los negocios, los oficios, las profesiones civiles y eclesiásticas, la trata de esclavos y el comercio. La mirada de algunos se concentró rápidamente en la exportación de azúcar, algodón, índigo, añil, cochinilla y, naturalmente, oro y plata. También llegaron soldados, aventureros, miembros de clases acomodadas y muchos de los parientes y criados de los que ya estaban asentados en Nueva España.”⁴⁸

Pero lo más que llama la atención de estas noticias, son las quejas de los hijos y parientes de esos primeros conquistadores que llegaron a Nueva España, acerca de cómo los advenedizos y recién llegados peninsulares eran gente que “*aun teniendo un origen oscuro, pretendían ser hidalgos y usurpar posiciones que, según los novohispanos, habían requerido grandes esfuerzos.*”⁴⁹ Estas quejas que el marqués de Varinas también notifica, pintan un cuadro de necesidad y abandono de estos descendientes de los primeros conquistadores que se encarna en una lucha entre peninsulares, criollos, caciques, frailes y sacerdotes, quienes, como nos indica el marqués, “*no entienden más que a sus propias conveniencias.*”⁵⁰ La codicia era el acicate del mal, lo que revestía de intencionalidades inciertas las acciones y los discursos de estos pobladores. Y la Iglesia evidenciaba, más que cualquier otra instancia social, las contradicciones y conflictos contenidos en una bandera de fe con la que se reviste la codicia material. Varinas se queja en las Cortes de que:

“la decadencia de la colonia está motivada por el descomedido número de eclesiásticos, y de no tomar medidas contundentes, en el plazo de cincuenta años la totalidad de las haciendas estarán en manos de la Iglesia y los eclesiásticos.”⁵¹

Preocupación que aunque de origen económico, no deja de traslucir una serie de consecuencias serias, más aun cuando los textos concuerdan en que muchos de estos frailes, sacerdotes, presbíteros y vicarios carecían de una formación doctrinal. En Orizaba, durante los siglos XVI y XVII, son estos personajes los que aparecen recurrentemente gestionando la compra y venta de esclavos en la jurisdicción. Nombres

⁴⁸ Pastor – *Ibid*, p. 50

⁴⁹ Pastor – *Ibid*, p. 52

⁵⁰ Falcón Ramírez – *Clases, estamentos y razas. España e Indias a través del pensamiento arbitrista del Marqués de Varinas*, p. 41

⁵¹ Falcón Ramírez – *Ibid*, p. 29

como el del presbítero Luis de Oliveros, quien aparece en 1583 llevando a cabo transacciones de esclavos en El Naranjal y en Tequila; en 1584 en Cuzcatlán; en 1587 con dos ventas en Zongolica; no hace nada diferente que su contemporáneo “*cura y bicario de la provincia de Orizaba*”, don Luis de Saavedra⁵². Según Falcón Ramírez, no es hasta 1671, cuando en España se comenzaron a exigir ciertos lineamientos formales para ser ordenado como religioso: “*era necesario dominar la doctrina y leer y escribir en latín; para ordenarse en Epístola, era necesario saber contar y leer el breviario*”. Lo que revela que la formación de frailes y sacerdotes en la Península “*era prácticamente nula.*”⁵³ En la Nueva España, el panorama no era nada diferente.

“Por su parte, muchos miembros del clero diocesano eran iletrados y su conocimiento de la fe se reducía a la repetición mecánica de algunos rezos. La mayor parte de ellos desconocía las lenguas nativas, otros descuidaban sus parroquias, no administraban los sacramentos, abusaban de las limosnas y de los ahorros de los indígenas, no sabían confesar, participaban de negocios ilícitos, tenían relaciones con mujeres y concebían hijos con supuestas sobrinas.”⁵⁴

¿Podremos imaginarnos las contradicciones y conflictos que debe haber generado esta clase de disyuntiva, entre una exigencia moral-religiosa y la conducta licenciosa de quienes la promulgaban, en la población indígena y africana que se intentaba adoctrinar? Una Iglesia que anunciaba descanso y salvación para el alma, en muchos casos fue refugio de aventureros en busca de las riquezas que una posición estamental como la del clero, aseguraba. Situación que repercutía en los sometidos indígenas y africanos, que padecían muchas de las arbitrariedades de esta clase de personas. Me resulta curioso, por ejemplo, cómo los judíos que en la Península fueron acusados de sanguijuelas y usureros, parecen haber sido sustituidos por este clero parasitario y codicioso, con la significativa diferencia, que ideológicamente, los frailes de muchas de estas órdenes contemplativas y mendicantes – con votos de pobreza –, serán reconocidos como los que promovieron la economía novohispana con su “crédito comercial”. ¿Cuál es la diferencia entre la ganancia y la especulación de la usura judía y el lucro de los dividendos que los préstamos de los carmelitas descalzos proveían, por ejemplo, como representantes de la

⁵² Apartados 203, 206, 334, 446, 449, 503 y 512 del Índice del Archivo Notarial de Orizaba, 1580-1928

⁵³ Falcón Ramírez – *Ibid*, p. 23

⁵⁴ Pastor – *Ibid*, p. 24

economía eclesiástica? Por supuesto que imaginamos que existieron sacerdotes y religiosos que eran guiados por la espiritualidad y por un temor y celo de sus creencias, pero debemos poder contemplar cómo las contingencias existenciales, interfieren en las pautas de conducta, creencias e inclinaciones sociales, si queremos intentar acercarnos a profundidad al *escenario ausente*, simbólico y afectivo, que también intervino en nuestra historia.

Ahora bien, todos estos aspectos socio-económicos que condicionan la estructura socioracial de la Nueva España, pueden leerse en las noticias secretas que los virreyes mandaban a la Península. Pero resulta significativo que para la década de 1550, el nuevo virrey Luis de Velasco, enfrentándose a las quejas y pugnas de todos estos sectores, elige pensar que había un problema mayor que superaba todos estos conflictos, por lo que decide repetir las restricciones de Antonio Mendoza que ordenaban se castraran todos los esclavos cimarrones. Entre 1551 y 1553 escribía: “*Esta tierra está tan llena de negros y de mestizos, que exceden en gran número a los españoles, todos con deseos de comprar su libertad con la vida de sus amos.*”⁵⁵ ¿Realmente era un problema superior a todas las demás pugnas que aquejaban a la naciente Nueva España?

“Al llegar el virrey Mendoza a la Nueva España, la cantidad de negros obedecía al gran número de asientos otorgados y al abuso con que se realizaba el contrabando, pues eran traídos en número muy superior al permitido y desembarcados subrepticamente en las costas, donde era nula la vigilancia de los oficiales reales... El comercio había cobrado tal auge, que la mercancía (negros) codiciada por otros europeos, provocaba el contrabando entre particulares y los mismos funcionarios reales, que propiciaban el aumento del tráfico para obtener mayores ganancias.”⁵⁶ (el subrayado es mío)

Probablemente la economía y la estabilidad social eran las preocupaciones mayores de los pobladores de la Nueva España. Pero el problema con los esclavos – provocado por la codicia de los españoles mismos –, fue el número constante que entraba al país, así como la ausencia de una mirada prospectiva que viera las posibles consecuencias de este avaro descontrol en el acceso a los mismos y las respuestas que los esclavos podrían tener de frente al sometimiento. Por todas estas razones, el contrabando – que todos los

⁵⁵ Davidson – *Ibid.* pp. 243-244

⁵⁶ Castañón – *Ibid.*, p. 30-31

textos consultados reconocen como uno de los elementos de análisis de mayor importancia por la ausencia de datos oficiales que existen al respecto –, debe tomarse también en cuenta al cuestionarnos acerca de la población de la Orizaba de inicios de la colonia⁵⁷.

García Bustamante señala que ciertos documentos, como los poderes para la compra y venta de esclavos de la Villa de Córdoba, sugieren que “*en alguna medida Orizaba ocupó durante las décadas finales del siglo XVII un lugar importante en la comercialización del africano*”.⁵⁸ Sugerencia que es acorde con lo que hemos encontrado en el Archivo Notarial de Orizaba, pero no sólo en el siglo XVII. Nuestra muestra contiene suficiente evidencia para demostrar que desde el mismo siglo XVI la jurisdicción de Orizaba se distinguió por este tráfico de seres humanos. La cantidad de compras y ventas de esclavos efectuadas en la jurisdicción, muestra un comercio activo centrado en los personajes de poder de Orizaba: corregidores, presbíteros, curas, vicarios y alcaldes mayores aparecen comerciando africanos con las áreas circundantes, pertenecientes a la jurisdicción, próximas o lejanas de la cabecera: ciudad de los Ángeles, Tepeaca, Tecamachalco, Huatusco, Chocamán, Cuzcatlán, Zongolica, Tequila, Chinantla y el puerto de Veracruz, entre otras. (Ver tabla al final del capítulo) Este comercio que encontramos registrado oficialmente entre 1582 y 1600, muestra una cantidad considerable de africanos entrando y saliendo de Orizaba, y sin contar aquellos que eran obtenidos mediante el contrabando. Cartas poder de españoles no residentes en la jurisdicción, que enviaban a sus albaceas o representantes legales para comprar nuevos esclavos o vender los que tenían. Cronológicamente, ofrecemos unos cuantos ejemplos de los contenidos en el índice del Archivo Notarial:

202. 12 de julio de 1583 – Orizaba – Carta de Venta de Esclavo. “Juan de Leiba, de la ciudad de Tepeaca, vende a Luis de Oliberos, reverendo padre del Naranjal, un esclavo nombrado

⁵⁷ Herrera, Luisa – “Una inmensa mayoría de negros fueron introducidos a la Nueva España de contrabando, junto con otras mercancías, por piratas y corsarios de los países excluidos de la trata, con conocimiento y disimulo de las autoridades del virreinato”, *Ibid*, p. 40

⁵⁸ García Bustamante – “En 1686, Josefa García de Miranda, dueña del trapiche San Francisco (de Córdoba), indicó a Juan García de Miranda, su sobrino que “comprase... dosse piessas de esclabos de la armazón de negros que actualmente se halla en el pueblo de Orizaba del cargo del factor capitán Juan de la Carra. Similares documentos fueron remitidos por otros hacendados afincados en la localidad.”, *Ibid*, p. 160 y 178

Gaspar... de Casanga entre bozal y ladino de 30 años aproximadamente, y lo vende por ladrón y huidor.”

226. 30 de diciembre de 1584 – Orizaba – “Pedro Hernández se obliga a pagar a Álvaro Patiño Dávila, corregidor por su majestad deste pueblo... 28 pesos de oro común los quales son por lo que mereció... del hallazgo de un negro e una negra e más de la comida”

334. 28 de diciembre de 1584- Cuzcatlan – “Francisco del Toro paga a Luis de Oliveros, reverendo padre, 500 pesos por negro llamado Diego y 11 mulas.”

444. 25 de junio de 1587 – Orizaba – Venta de esclavo – “Juan Cano de Tepeaca vende a Juan Fernández de Taliscoya (500 pesos) negro harriero y de tierra bioho llamado Antón de 25 años.”

446. 29 de junio de 1587 – Orizaba – Venta de esclavo – “Luis de Oliveros presbítero de Zongolica, vende a Juan Estrada, un mulato llamado Hernando... que por huidor está preso en la cárcel pública del pueblo de Cuernavaca, y está herrado en el rostro”

503. 29 de abril de 1586 – Orizaba – Carta de Venta de Esclavo – “Luis de Saavedra, cura e bicario de la provincia de Orizaba, vende a Diego de Montalvo, encomendero, una negra llamada Ana, criolla de la ciudad de México, que tiene unas letras en el rostro que dizen Peñaloza”

512. 25 de enero de 1588 – Orizaba – Carta de Venta de Esclavo – “Luis de Saavedra, vicario del partido de Zongolica, vende a Francisco de Estrada, clérigo presbítero del partido de Chinantla, un esclavo negro nombrado Francisco de tierra de biafra, de 20 años más o menos y bozal por 400 pesos”

528. Carta Poder –Orizaba- “Juan Fernández de Taliscoya otorga poder a Juan Moreno de Tecamachalco, y a Baltasar Rivera de Oaxaca, para que vendan un esclavo de tierra biafra de 24 años poco más o menos llamado Alejandro o en trueque.”

529. – en Orizaba – Carta de venta de Esclavo (no se otorgó) “Antonio de Espinoza, estante en el pueblo de Orizaba, vende a Luis de Saavedra, clérigo presbítero, cura e bicario de esta provincia de Orizaba, un esclavo mulato herrado en el rostro con una es+”

531. 31 de julio de 1588 – Orizaba – Carta de Venta de Esclavo – “Felipe de la Cueva Herrera, estante en Orizaba, vende a Payo Patiño Dávila, corregidor por su majestad de este pueblo de Orizaba, un esclavo negro, Francisco de 25 años, de tierra biafra”

538. 16 de agosto de 1588 – Orizaba – Poder – “Juan Carlos, arriero vecino de Ishuatlan, otorga poder a Domingo Sánchez para que cobre por Bartolomé Martín, mayordomo de las haciendas de Gaspar Ribadeneira, 24 pesos de oro que le deben del flete de ocho mulas en que fueron unos esclavos negros desde Veracruz, allí.”

545 – 26 de octubre de 1588 – Orizaba, Carta de Venta de Esclavo – “Luis Muñoz Bravo, escribano, vende a Payo Patiño Dávila, corregidor, una esclava negra llamada Polonia de 13 a 14 años entre bozal y ladina de Angola en 315 pesos”

573. 25 de enero de 1589 – Orizaba – Carta de Venta Esclavo – “Álvaro Patiño Dávila, de la ciudad de los Ángeles, vende a Cristóbal Rodríguez de Iguala, señor de su recua, un esclavo negro llamado Andrés de tierra Sape, entre bozal y ladino de 25 años poco más o menos por 408 pesos.”⁵⁹

De estos esclavos, los que permanecían en el sector, muchos eran destinados al servicio doméstico de las casas urbanas y al personal servicio de los vicarios y presbíteros. Esclavos, que permanecían con estos curas, tal y como se ve en los testamentos, siempre y cuando no incurrieran en la fuga o en las diversas actitudes de resistencia, como el retraso en el cumplimiento de las labores, la ausencia por cortos periodos o la demora en los encargos con que los mandaban a otros lugares de la

⁵⁹ Índice documental del ANO

jurisdicción. Los esclavos que fueron vendidos, por lo general, eran aquellos que procuraban la fuga. Así lo establecen muchos de los pliegos que contiene este acervo: “*por huidor*”. Es decir, documentalmente, tenemos prueba no sólo de la existencia de esclavos africanos en el área de Orizaba durante el siglo XVI y XVII, sino también de su continua gesta por lograr alejarse de la inferior calidad de vida que los esclavistas les deparaban, aun los mismos religiosos. Por otro lado, si a estos esclavos huidos, vendidos y revendidos, le añadimos la significativa cantidad de esclavos africanos en las haciendas azucareras de Orizaba como El Ingenio, la hacienda de Tuxpango – también fundada a mediados del siglo XVI –, los de los ranchos y trapiches como el de Tilapa, además de todos aquellos que andaban fuera de estos espacios alquilados por sus dueños para otras labores, entenderemos que la población de Orizaba, durante todo el siglo XVI fue una mayoritariamente indígena y africana.

Tenemos entonces, que toda Nueva España, desde mediados del siglo XVI, ardía en confrontaciones y enfrentamientos entre indígenas, africanos y españoles, como sectores poblacionales en pugna⁶⁰. Situación que debemos poder ver como una normal para esta clase de sucesos de conquista e imposición por la que han atravesado tantos pueblos a lo largo de los siglos, y aun siguen padeciendo muchas de nuestras naciones contemporáneas. Pero estas respuestas antagónicas, a pesar de que nos han sido descritas desde el punto de vista del conquistador – “*codiciador de la mercancía (negra)*” –, revelan un ambiente de tensión e inseguridad en el que vemos sujetos activos resistiendo la carga de una posición estructural que consideraron injusta. Los indígenas de Ixhuatlancillo y los cimarrones africanos de las haciendas tuvieron vínculos de resistencia, actuaron en reacción a la violencia que provenía de un sector social que

⁶⁰ Para la década de 1560, los cimarrones de las minas atacaban las regiones de Guadalajara y Zacatecas, uniéndose a los “*no pacificados chichimecas*” en una guerra brutal contra los colonizadores. Los “*cimarrones de las minas de Pachuca*”, se refugiaron en cuevas, uniéndose posteriormente a los esclavos de Atotonilco y Tonavista. Estos cimarrones “*crearon un inexpugnable palenque*”, que junto a los reportes locales de varias zonas, revelan que estos movimientos de resistencia fueron extendiéndose hacia el este, y que el “*cuadrángulo que se forma entre la ciudad de México, Zacatecas, Pánuco y Veracruz confrontaban revueltas similares.*”, Davidson, *Ibid*, p. 244 – “*Para 1579 se sabía que los esclavos de las zonas rurales se huían internándose en los montes, o buscaban refugio entre los indios, y salían a asaltar los caminos.*” Por lo que el virrey Martín Enríquez repite la orden de castigo de Antonio Mendoza: “*cualquier esclavo negro que se averiguara haberse huido del servicio de su amo y se hallara en los montes por el mismo caso, sea preso y capado, sin que sea necesario averiguación de otro delito ni exceso; y si otros delitos hubiese hecho, sea castigado por ellos demás de lo susodicho...*”, Herrera – *Ibid*, pp. 84-85

sacudió su existencia y modos de vida. Sin embargo, continuamos sin poder entrever cómo la acumulación o encadenamiento de significados superpuestos que hace patente el juego entre memoria e historia – vinculada a los procesos de producción histórica –, transfieren las formas en que la ideología se expresa y se reproduce en ese discurso que los omite, que los anula en la perpetuación de la visión del conquistador.

Se nos dice que para 1569 “*casi todo el mundo estaba en contra de los conquistadores*”, por lo que la cooperación de las comunidades indígenas debe haber sido central para el éxito de las fugas y del mantenimiento de los palenques de cimarrones. El virrey Martín Enríquez les notifica a los reyes, de manera secreta, que “*la cooperación entre negros e indios hace que la represión sea una difícil, por lo que solicita ayuda de España.*”⁶¹ Noticias todas que exponen dos facciones encontradas: *indios y negros* versus *cristianos*, y que además, despliegan las intencionalidades de imposición y represión, contrapuestas a esa construcción ideológica que los procesos de producción histórica perpetúan como “intentos de integración”. Aproximaciones a los conflictos que se generan con respecto a los Otros, que no sólo responden a unas configuraciones culturales peninsulares, sino a la compleja madeja ideológica de la situación sociopolítica de control en Nueva España. Tenemos entonces, dos sectores vinculados por el dolor y la inconformidad, unidos en contra de un opresor común⁶². Una cooperación que hace inclusiva la participación de sectores de ambos grupos en la resistencia. Es decir, no sólo los africanos fueron cimarrones, los indígenas también huían, también buscaban escapar del abuso que sobre ellos y sus familias se perpetuaba. Y me parece que cualquiera lo haría, de vivir bajo esta clase de infernales circunstancias. Curiosas entonces, resultan las anotaciones oficiales – repetidas sin la necesaria reflexión del momento histórico en el que fueron escritas – de cómo “los *indígenas* temen a los *negros*”, y de cómo estos últimos abusaban de los primeros. Anotaciones que además de construir una imagen agresiva de los africanos, desdibuja la agencia activa de los indígenas, en la perpetuación de ese supuesto carácter pasivo y de resignación, de frente

⁶¹ Davidson – “Negro Slave Resistance”, p. 245 y 252

⁶² Al respecto, Hoetnik establece que esta percepción está condicionada a la calidad de la relación entre amo y esclavo. *Slavery and Race Relation in America*, p. 8 Relación que pienso debe extenderse para incluir a los indígenas, sobre quienes los españoles tenían otra clase de construcción, pero que al fin y al cabo, condicionaba también, un trato de inferioridad con respecto a los españoles.

a las exigencias de los ibéricos. El conde de Varinas relataba la “*posición privilegiada de los negros*”:

“Los patronos los apreciaban mucho como instrumento para explotar a los trabajadores indígenas, en calidad de sobrestante, capataz o mayoral; en México se decía siempre, un poco en broma, que un negro podía hacer dar vueltas con un dedo a doce indios. Los corregidores consideraban a los negros excelentes intermediarios para obligar a los indígenas a comprar o vender, y en otros tipos de operaciones.”⁶³

Pienso que es muy probable que muchos de estos africanos, sobre todo aquellos que provenían de estructuras sociales jerarquizadas o militarizadas – o por razones personales e individuales –, tomaran esta clase de puestos de confianza e hicieran uso y abuso del poder que se les otorgaba. Pero lo que llama la atención es la generalización contrapuesta a las noticias del siglo XVI que planteaban como alarmante “*la cooperación entre negros e indios*” ¿No sería ésta una medida de evitar que el sometimiento compartido, generara alianzas que podrían redundar en grandes dolores de cabeza para los peninsulares? ¿No estaremos frente a una construcción discursiva más de justificación para poder separar a estos sectores sociales que se levantaban, numéricamente, como amenaza a la imposición de un orden que sólo a los peninsulares les interesaba establecer? ¿No le temían los indígenas a los españoles? ¿Los campesinos peninsulares no eran igualmente maltratados por sus coterráneos ibéricos? ¿No hubo caciques indígenas que abusaran de su propia gente? Nuevamente, lo que nos interesa destacar es que la complejidad del hacer humano es contemplada de manera referencial y unilateral, partiendo de los lineamientos socio-cognitivos de la ideología de un sólo grupo social. Misma que irá demarcando caracteres, enfatizando comportamientos y omitiendo otros rasgos que irán *deformando la mirada*, estableciendo una definición y una *tipología social de conductas* que, finalmente, determinó la *calidad* de los habitantes de Nueva España, y a pesar de que este mismo sector hegemónico exhibía las mismas conductas no éticas que eran sancionadas en los grupos subalternos. Estas construcciones ideológicas buscarán salidas simbólicas para desmerecer los hechos, o al menos, justificarlos como efectos de una causa externa a la personalidad religiosa-moral que, discursivamente, los colocaba en la cúspide de la pirámide social. *Los pecados morales*

⁶³ Falcón Ramírez – *Ibid*, p. 71

de los indígenas y de los africanos entonces, fueron estigmatizados y racionalizados de manera diferenciada; aunque estos *pecados en contra de la moral* fueran los mismos cometidos por los colonizadores.

Aun hoy, y aunque nos neguemos a aceptarlo, esta suerte de tipología social continúa vigente en las conversaciones cotidianas que escuchamos en los diversos ámbitos sociales de México, como en otros países de Latinoamérica. Las referencias a estas construcciones sobre *los indios y los negros* son constantes, aun en los escritos académicos. Insistimos, entendemos la mentalidad de la época, pero aunque comprendemos la concatenación de significados que perpetúa estas construcciones simbólicas, se nos hace difícil aceptar o entender, el que al interior del mundo académico – validado por la continuidad de ese énfasis en la *cientificidad recalcitrantemente objetiva* de las ciencias sociales – se continúe repitiendo el mismo parámetro socioracial, sin la necesaria reflexión del contexto histórico y simbólico sobre el que surgieron estas apreciaciones, este modo de percibir y concebir a los demás. Sin la aceptación de que son *personas* las que hacen *ciencia*. Miradas ideológicamente construidas, culturalmente condicionadas y políticamente delimitadas, que a través de los siglos, y partiendo de los lineamientos de sus contextos históricos occidentales, han incidido en los comportamientos humanos, intentando dar cuenta de esa complejidad, multifocal y plurívoca que somos.

Estas descripciones ideológicas generalizadas, son las que serán racionalizadas desde la irracionalidad de la conveniencia y del interés. Hay que recordar que la historia oficial está llena de ejemplos de cómo a un nivel discursivo, se aminoraba o repudiaba ciertos aspectos particulares de la cotidianidad para beneficio de ciertas personas. En las islas caribeñas, por ejemplo, en un inicio se alababa la labor de los esclavos africanos que poseían habilidades para ciertos oficios, como el manejo de los metales y las esculturas en madera, entre otros. Posteriormente, puede contemplarse cómo en las cartas se pedía que no se les permitiera estas mismas labores, pues carecían de “*la inteligencia suficiente*”, por ser *negros*, para llevarlas a cabo. De esta manera las destrezas y habilidades de muchos de estos hombres y mujeres fueron descartadas, disfuncionales

para sus nuevos entornos sociales. Desvalorización basada en la ideología racial, que buscaba asegurarle, sin competencia, esa clase de oficio a los blancos pobres,⁶⁴ colocando y empleando a los africanos y sus descendientes, en labores más acordes a la visión animalizada, salvaje y bárbara que sobre los mismos construyeron. ¿Pero realmente todos estos *negros* fueron “cruels” bárbaros?

“... los negros obtuvieron en la colonia el empleo de calpixtles ó mayordomos de campo, y se hicieron en esos destinos tan famosos por su dureza y crueldad para tratar a los indios, que los religiosos se presentaron muchas veces al rey pidiéndole el remedio de aquel abuso, porque no sólo se limitaban a esas crueldades, sino que vivían en los pueblos de sus amos, los encomenderos, y abusaban allí de la consideración que los indios les tenían por miedo a los españoles. Los reyes de España ordenaron que los negros y mulatos no viviesen en pueblos de indios.”⁶⁵

Todas las referencias dan cuenta de este “*miedo psicológico*”, que para Vicente Riva Palacio, “*tendía a materializarse con los negros huidos*” o cimarrones. Miedo que surgía como consecuencia de la diferencia numérica entre las tres poblaciones y de acuerdo a la región que ocupaban. Pero sin embargo, al final de esta última cita, vemos la explicitación que justifica esta clase de gestiones discursivas: la orden de segregación racial, evitar que los “*negros y mulatos*” conviviesen – confabulasen, conspirasen – con los pueblos indígenas. Impedir que estos dos sectores sociales, numéricamente superiores al conquistador, se vincularan social e ideológicamente, para evitar posibles insurgencias y mantener el poder político-territorial sobre la colonia. Pero parece que es más sencillo aceptar lo dado, que cuestionar los fundamentos de lo que parece a nadie importar. Es más sencillo reproducir lo “empírico”, que reflexionar sobre las “deducciones” subjetivas. El “dato duro” prevalece como la herramienta política de lo hegemónico.

Pienso que los seres humanos tenemos lineamientos de conducta que están conectados con los universos simbólicos culturales, y que en cada sociedad hubo, hay y habrá individuos que se caractericen por conductas extremas y salidas de esos parámetros sociales de conducta, pero ¿por qué sólo se elige destacar la “maldad” o “faltas morales” de unos y se silencia la de los otros? ¿Por qué perpetuar esta mirada unilateral, que deja de lado la complejidad inherente a estos grupos culturales en pugna,

⁶⁴ Trouillot – *Silencing the Past*; y Hoetnik – *Slavery and Race Relation in America*

⁶⁵ Riva Palacio – *México a través de los siglos*, p. 81

así como la que entraña el mismo momento histórico? María Alba Pastor, es una de las pocas que nos brindan la otra cara de la moneda. Con este próximo ejemplo – de una obviedad social que es silenciada en muchos de los textos históricos –, Pastor da cuenta de la reflexión de unos indígenas quienes se cuestionaban la parcialidad de la justicia. Y decir parcialidad, es apuntar a la arbitrariedad y mutabilidad a conveniencia, de esos estatutos religioso-morales con que se justificaba lo injustificable, con los que se validaba una visión que aun hoy repercute en nuestras construcciones imaginarias y en el universo simbólico sobre el cual las mismas descansan. Los españoles podían hacer lo que querían, podían castigar, pero “*no había castigos para ellos*”.

“Este mismo indígena decía que los españoles mentían porque no había castigos para ellos, y que los indios les habían cogido tanto miedo que sólo respondían lo que creían les agradaba oír, diciendo a todo que sí, aunque fuera imposible.”⁶⁶

Noticias de esclavos y cimarrones en Orizaba

“El deseo de separación implica una auto-percepción tan diferente del adversario dominante, que la meta no es llegar a ser igual que él, la meta sólo será alejarse del mismo”
H. Hoetnik

Tenemos entonces, que el siglo XVI fue un siglo de transición y adaptaciones, de arreglos sociales, culturales y biológicos. Las reducciones a *pueblo* que movían a los indígenas de sus centros y espacios de vida, así como las condiciones de esclavitud a la que eran sometidos en las encomiendas y los repartimientos, la constante migración de españoles y africanos, los condicionantes y las reacciones que provoca la esclavitud en éstos últimos, más las enfermedades que mermaban grandes sectores poblacionales, marcan las pautas socio-políticas del siglo XVI. Siglo en el que, según Alba Pastor, los peninsulares y criollos surgen como mediadores y constructores de la supuesta verdad

⁶⁶ Pastor – *Ibid*, p. 26

histórica, “*dueños de la memoria de todos los habitantes de Nueva España como una estrategia para adquirir un poder sustentado en el saber y para ocupar un mayor espacio de dominio social.*”⁶⁷ Y esta mediación, impondrá unos lineamientos de comportamiento social, pero también unos juicios valorativos del Otro, que parten de este arreglo político y simbólico, y cuya adecuación transfiere los arreglos de una política de representación social conveniente a los sectores criollos que buscaban redefinir e introducir los elementos que los situaran en esa posición de dominio y poder, para *distinguirse* y equiparse al peninsular.

El siglo XVII, marcha arrastrando los conflictos, preocupaciones y consecuencias de las últimas tres décadas del siglo XVI. Décadas, que a su vez, fueron impactadas y reconocidas por las actividades cimarronas de los esclavos africanos que se alejaron de la calidad de vida que el esclavista imaginaba para ellos. El foco de las revueltas entonces, se volvió hacia las regiones azucareras del este de la colonia. Las referencias indican levantamientos y revueltas aisladas en diversos sectores de Veracruz desde el 1560. Regiones como el Puerto, lo que hoy es Córdoba, Tamiahua, Palmillas, Totutla o Huatusco, entre otras, son señaladas por los diferentes textos consultados, como áreas afectadas por el “*bandolerismo*” y las “*fechorías*” de estos esclavos que se resistieron a ser sometidos.

“Desde comienzos del siglo XVI se tienen noticias de evasiones de negros esclavos, quienes formando gavillas se dedicaban a atacar el camino que desde México a Veracruz pasaba cerca de las Lomas de Huilango. Los insurrectos se refugiaban en las montañas, entre el Cofre de Perote y el Citlaltépetl, y su número aumentaba rápidamente con otros cimarrones.”⁶⁸

El Citlaltépetl o Pico de Orizaba, junto al Cofre de Perote son las dos montañas que dominan el paisaje veracruzano. Esta abarcadora área es señalada como el espacio de refugio y escondite, que durante estos dos siglos, eligieron los miles de africanos que escaparon en grupo o individualmente de los trabajos forzados, de las violaciones y las humillaciones a los que se veían sometidos. Son estas fugas, como comprensible resistencia al sometimiento, las que han sido reseñadas como exponente generalizado del

⁶⁷ Pastor – *Ibid*, p. 214

⁶⁸ Herrera Casasús, Luisa – *Piezas de Indias*, p. 85

supuesto Ethos *agresivo y violento* de los esclavos africanos. Y a su vez, es esta sedimentación ideológica, la que ha convertido a estos hombres, mujeres y niños, en gente sin historia.

“los negros tenían la fuerza numérica, ya que en muchos puntos era mayor la población negra que la blanca. Ello, avivado por la profunda hostilidad y el deseo de venganza, explicaba la actitud levantisca de los grupos negros.”⁶⁹ (Es mío el subrayado)

¿El *deseo de venganza* o el deseo de vivir fuera de la ignominia? ¿Se levantaban para vengarse de lo que les hacían o para intentar obtener un lugar en donde vivir de cualquier otra manera, pero diferente a la del esclavista? Estos conflictos anti-coloniales podrían ser vistos, como sugiere Hoetnik, como apuestas de auto-determinación ya que la auto-percepción de los colonizados difería de aquella de los colonizadores.⁷⁰ Las concepciones de lo justo, del bien y del mal, enraizadas en las creencias particulares que estas personas traían de sus diversas regiones, no han sido tomadas en cuenta en las reflexiones socio-culturales que se han realizado acerca de los conflictos sociales de esta época histórica. No dudamos de la existencia de africanos que hayan procurado vengarse de la opresión de los españoles y criollos; pero a partir de la comprensión de los universos cosmológicos de muchos de estos pueblos africanos, también tendría que contemplarse el hecho de que esta auto-percepción de la que habla Hoetnik, haya compelido a muchos de ellos, a simplemente alejarse de los espacios controlados por los peninsulares para intentar reproducir un estilo de vida otro, más cercano a sus costumbres y a sus maneras de concebir la vida y las relaciones con los demás. Por el contrario, la carencia de unos y el despilfarro de otros llevó a muchos a la marginalidad, y a partir de ésta, las “*comparaciones morales o psicológicas, estéticas o geográficas, explícitas, insultantes o alusivas y discretas, pero siempre favorables al colonialista*”⁷¹ condujeron a la emergencia de un nuevo orden de significaciones estereotipadas y estigmatizadas. Estas conductas y juicios valorativos hacia los *indomestizos* y *afromestizos*, terminaron agrupando bajo los calificativos de “*gente vil y despreciable*” – como justificación moral de la explotación y el sometimiento – a toda la variedad de

⁶⁹ Castañón – *Ibid*, p. 106

⁷⁰ Hoetnik – *Ibid*, p. 142

⁷¹ Memmi, Albert – *Retrato del colonizado*, p. 83

personas encuadradas en estos dos grupos sociales, que fueron clasificadas, posteriormente, como *las castas*.

Para 1591, el virrey Luis de Velasco escribía a la Corona a raíz de “*la situación que los negros habían creado en la zona de Totutla*” – pueblo de la jurisdicción de Huatusco, vecino de Orizaba – diciendo que “*los negros cimarrones vivían en sus casas como si estuviesen en Guinea, a un tiro de arcabuz de las sementeras de los naturales.*”⁷² Esta clase de referencias, escasas en los textos que se acercan al tema, buscaba dar la alarma, denunciar la cercanía que los esclavos tenían con los indígenas; es una llamada de atención que transfiere ese miedo del que acabamos de dar cuenta. Sin embargo, también contiene una indicación alterna: “*vivían... como si estuvieran en Guinea*”. Pensamos que es más que probable, que en los palenques de cimarrones – tal y como ocurrió en diversos lugares de Latinoamérica –, muchos de estos esclavos auto-emancipados pudieron haber llevado un estilo de vida semejante al que tenían antes de ser secuestrados de sus tierras y alejados de sus familias. La edad promedio de la abducción era entre los 18 y los 30 años. Sabemos que, etnológicamente, muchos de estos grupos celebraban ceremonias rituales en donde se comunicaba a los neófitos los saberes de su cultura, justo antes o durante la pubertad de sus miembros. Tenemos entonces una población, que sin la sabiduría que da la experiencia, si entendían y tenían integradas las pautas culturales que los distinguían como grupos.

Ahora bien, para intentar reflexionar acerca de la vida de estas personas esclavizadas que elegían escapar de la opresión del sistema colonial, tendríamos que establecer en primer lugar, tal y como indicaba Raymundo Mier en clase, que el cómo construyo mis actos dependerá de una trama simbólica, pues nuestras concepciones de nosotros mismos y de nuestras potencias y nuestro universo no están determinadas por el campo autónomo de la acción, sino por los modos simbólicos. Pero a la par existen los vínculos jurídico-sociales que establecen ciertas normas, mismas que son interpretables, contradictorias y circunstanciales. Insistía Mier en que la norma surge de unas regularidades y, a su vez, de un modo de acción de los sujetos, quienes crean su propio

⁷² Castañón – *Ibid*, p. 108

sistema de regulaciones. Y es que la regla no es igual al sistema. La regla no es imperativa, es una orientación hermenéutica, si se quiere, un principio de inteligibilidad. No hay tal obligatoriedad entonces, si la sigo es para hacer posible la reciprocidad.⁷³ Pero si ésta no se materializa, no hay por qué perpetuar estas normatividades, lo que consecuentemente, puede llevar a las personas a buscar en dónde y con quiénes crear un ambiente, un sistema de regulaciones recíprocas propio. Este entrelazo entre el sometimiento y la fuga, pone en juego la capacidad de movilización de las categorías simbólicas. Hay un principio dinámico en los arreglos que buscan estas personas lidiando con un sistema en donde no tenían referencia ni derecho de acción y reflexión. Pero esta legalidad jurídica de la norma, no puede ser traducida como lo que realmente los definió y los sepultó en una inercia y aceptación de la regularidad del sistema hegemónico. Muchos de estos africanos buscaron comprender el por qué de su situación, se vincularon a personas que les hicieron conocer medios alternos para lidiar con la misma; aquellos que estaban aislados laboralmente, buscaron caminos otros para adecuarse al sistema o huir de este régimen de opresión. Algunos se habrán resignado a la vida que les tocó, otros eligieron adecuarse a las posibilidades contenidas en ciertos trabajos que permitían movilidad física; y es más que probable que muchos, *pensaron, eligieron y accionaron* a favor de su decisión de escape, como probablemente lo haría cualquier otra persona de cualquier otra cultura o región geográfica, y por supuesto, mediados por los condicionantes culturales de sus propios sistemas simbólicos. Quiero decir, que me parece que nos hemos quedado en la definición regulada, en el régimen de codificación y ordenación, precisamente, por la ausencia de reflexión alrededor de los sistemas de significación, de los universos semióticos sobre los que se sostiene nuestra manera de darle sentido a las cosas, a las vivencias y a nuestras relaciones con los otros. Hemos ignorado por demasiado tiempo, la movilidad de estas fuerzas simbólicas encontradas en una situación determinada.

Y es esta omisión reflexiva la que no ha permitido el que se contemple la agencia humana de estas *personas* esclavizadas. El cimarronaje plantea algo irreductible en estas acciones de fuga, de posibilidad de libertad; acciones capaces de engendrar en este

⁷³ Mier, Raymundo – *Teorías del ritual en la antropología contemporánea*, enero-mayo del 2000, ENAH.

vínculo de escape una serie de símbolos comunes, una permeabilidad energética que se traza en virtud de la convergencia de intencionalidades. La privación de una personalidad social, de una identidad individual y familiar, culmina, efectivamente, en la fuga como *separación elegida*, en la actividad cimarrona como cúspide del distanciamiento de la obligatoriedad social. Esta separación entonces, es el signo que impera a través de los relatos de los esclavos y de sus experiencias. Se establece una idea de pertenencia opuesta a la de aniquilación y privación que mantenía el sistema esclavista. El palenque entonces, se convierte en un mecanismo de articulación, la experiencia diferenciada que exhibe diversos valores se conjuga en este ámbito externo al sistema opresivo en donde puede darse una continuidad de la vida. No es el espacio marginalizado – como perpetúan las referencias textuales – desde donde partían a llevar a cabo sus “*fechorías*” en contra de los españoles; este espacio de convivencia fuera del orden hegemónico, desbordaba una fuerza simbólica, un imán, una expectación por ese debilitamiento de las condiciones de estructuralidad del sistema colonial. El palenque, simbólicamente, contiene una fuerza expansiva de esta vivencia significada diferenciadamente, que sale del palenque mismo, como efecto de diseminación que brinda la esperanza de algún día poder acceder a este espacio de posibilidad. Los que no alcanzaban a escapar o no se atrevían, seguramente conocían de la existencia de estos lugares escondidos, platicaban de las fugas, imaginaban las posibles nuevas condiciones de vida de los cimarrones, así como las posibles consecuencias a las que tendrían que enfrentarse los mismos de ser capturados. No fueron meras víctimas, sino *personas reaccionando, reflexionando y accionando* a partir de sus inquietudes y expectativas, a favor de sus propios sentimientos y pareceres. Es precisamente esta *realidad humana de reflexión y acción*, lo que producía temor e inseguridad en los españoles y criollos, por la imposibilidad que transferían *tales capacidades humanas*, de mantenerlos en esa posición inferior y sometida que, según su concepción del mundo, era la debida para todos los descendientes de los africanos.

Nuestras acciones no están ancladas a visiones estáticas del pasado ni orientadas a imágenes fijas de lo que imaginamos hacia el futuro, sino que creamos modos de proceder y de pensar las cosas del mundo. Los seres humanos no estamos condenados a aceptar y a tomar lo dado por los sistemas que organizan nuestras vidas colectivas, por el

contrario, somos creadores de las adecuaciones y los reordenamientos con que significamos y experimentamos nuestras vidas. Resignificamos nuestras experiencias intersubjetivamente, llevamos a cabo ajustes y acomodados de las condiciones en las que vivimos de acuerdo a nuestros universos simbólicos y a la particularidad de la situación en la que coexistimos. Pienso que en esta ausencia de la escena africana en la historia mexicana se perpetúa esta visión “*naturalizada*”, biologicista si se quiere, que termina imposibilitando contemplar a los representantes de las diversas etnias africanas como *seres humanos capaces de crear cultura*. Como establecía Ingrid Geist, debemos poder entrever cómo la historia tanto como la percepción misma, son mundos relativos que no existen en un vacío simbólico, y que tienen su engranaje y raíz en procesos culturales, en construcciones complejas de las que no siempre estamos conscientes⁷⁴. El descuido de esta imbricación de los diversos lenguajes semióticos, cual pared simbólico-representacional, ha permitido el que se perpetúen esas concepciones estigmatizadas, utilizadas para referirse a los africanos cimarrones – y a todos sus descendientes –, como gente “*naturalmente agresiva y violenta*”, que vive con un “*afán de venganza*” producto de su “*indiferencia hacia la vida*”. Aspectos que desarrollaremos más adelante.

Esta concatenación de signos y significaciones que se leen en los actuales textos de referencia, es lo que nos permite acercarnos comprensivamente a cómo la decisión y acción de los seres humanos – y no los designios divinos o la “compulsión biológica” –, es la estructura que debe analizarse para darle inteligibilidad a estos procesos en donde el peso de los grandes modelos del pensamiento, terminan por legitimar acciones prejuiciadas y estigmas sociales sobre ciertos grupos humanos. Concepciones imaginarias que terminamos, inconscientemente, justificando como acciones cónsonas con esa visión funcional-estructural, que hace que integremos la concatenación de estos sentidos como realidades ontológicas del Otro – “así son y siempre serán” –. Por lo mismo, para muchos, la exclusión o segregación de estos grupos, ha sido contemplada como acciones correctas, o al menos válidas, por la tensión simbólica que implican estos modelos de racionalización.

⁷⁴ Geist, Ingrid – *Seminario de Antropología y Semiótica*, enero – mayo del 1999, ENAH.

Asomo a la diversidad étnica de las poblaciones africanas identificadas en Orizaba

Por otro lado, a un nivel étnico, aunque sabemos que muchas de estas personas fueron “etiquetadas” de acuerdo al lugar del embarco, cada uno de estos fondeaderos delimitaba una región cuyo radio de captura ha sido trabajado etnológicamente. En el interesante trabajo del cubano Jesús Guanche, de la Fundación Fernando Ortiz,⁷⁵ tenemos un excelente precedente referencial para la ubicación de los grupos culturales que fueron englobados en lo que el investigador llama meta-etnias. Por ejemplo, los pueblos de lengua mandé están ubicados entre el Cabo Blanco y el Cabo las Palmas. Zona amplia que cubre la línea costera de países como Mauritania, Senegal, Guinea, Sierra Leona, Liberia y Guinea-Bissau. De este sector provienen los pueblos que fueron registrados con la meta-etnia: *guineos* y *mandingas*. Grupos que mantenían relaciones amistosas a través del comercio agrícola o artesanal, pero también relaciones antagónicas por el control de los recursos naturales o de las rutas comerciales. En esta meta-etnia estarían contenidos varios de los grupos de los que dan cuenta nuestras referencias documentales. Los *sapes*, *baeles* o *bagas*, fueron pueblos de Guinea, ubicados entre los ríos Núñez y Conakry, cuyos hombres se dedicaban a la caza y a la recolección, mientras que las mujeres trabajaban los cultivos. Los *malinkés* son los que conocemos como *mandingas*, también presentes en nuestra muestra. Dedicados al comercio y a la agricultura, y especializados en labores como la metalurgia y la alfarería, se distinguen por sus griots o músicos cantantes que a través de alabanzas narraban la cosmología e historia de sus pueblos, misma que extiende su linaje hasta el imperio de Malí, bajo la dirección de Sundiata Feita durante el siglo XIII. Para el XVI eran estados costeros independientes y muy militarizados, lo que los llevó a participar de la trata de esclavos. Otro grupo incluido en esta meta-etnia y que aparece en nuestra muestra son los *xoxos*, *chochos* o *coxos*. También de lengua mandé, fueron agricultores y pescadores dedicados al comercio de la sal. El reino Xoxo de los siglos XII y XIII estaba muy vinculado a los

⁷⁵ Guanche Pérez, Jesús – *Africana y etnicidad en Cuba* (Los componentes étnicos africanos y sus múltiples denominaciones) - CDRom interactivo

wolof, que en Orizaba aparecen como *jolofes* o *xalofes*. Pueblos matrilineales que para el siglo XVI se organizaban bajo el reino de Djolof, con estructura social en castas, de la cual la guerrera era una parte central. Como los *malinkés*, fueron grandes artesanos, distinguidos por sus labores con el metal, así como por sus griots. A diferencia de los otros grupos mandé hablantes, eran islámicos y se caracterizaban por la tenencia de esclavos, mismos que eran vistos como parte de la unidad doméstica.

Otros grupos de esta región contenidos en nuestra muestra son los *kananga* o *cassanga*, además de los *bainuk* o *bayun*, que en Orizaba aparecen, respectivamente, como *casangas*, *bañol* y *gañol*. Los *bidyogo* o *bidsogo* de las Islas Bissagos de Guinea-Bissau, fueron pueblos animistas, pescadores y agricultores, productores de vinos y canoas, que por ser pueblos costeros también participaron del comercio de esclavos. Estos últimos, en Orizaba aparecen como *bio-hos*. Los *nalú*, aunque vivían en Guinea-Bissau, Senegal, Gambia y Guinea, a diferencia de sus vecinos mandé hablantes, se nos dice que hablaban una lengua nigerocongoleza. Un grupo mayoritario de nuestra muestra son los *bran*, etnia a la que supuestamente pertenecía el cimarrón Yanga. Los *bram* o *brames* de Guinea-Bissau fueron capturados y vendidos como esclavos por las etnias circundantes que participaron de la trata de esclavos. Guanche nos dice que en México “*Aguirre Beltrán los confunde con los brong y los asocia con la factoría de San Jorge El Mina en la Costa de Oro*”.

La zona denominada como Costa de Oro, misma que abarca los territorios costeros e interiores de Ghana, Burkina Faso y la famosa Costa de Marfil, tiene como meta-etnias a los *minas* y los *gangá*, dos sectores que poblaron Cuba, Colombia y República Dominicana, según Guanche. Entre los grupos culturales englobados en esta meta-etnia se encuentran los *bonna*, los *ashantis* y los *gwa*, no presentes en nuestra muestra.

El tercer sector es el llamado Costa de los Esclavos, en la Ensenada de Benin, que fue un nombre utilizado durante los siglos XVIII y XIX para parte de la Costa del Golfo de Guinea, entre el río Níger y el río Volta. Los pueblos contenidos en las denominaciones meta-étnicas de *carabalís*, *ararás* y *lucumí*, se encuentran en territorios

de los actuales Togo, Ghana, Nigeria y Benín. Del área del Puerto de Calabar, al sudoeste de Nigeria vinieron los *ibos*, que en Orizaba aparecen como grupo predominante del siglo XVI, y que fueron registrados como *biafaras* o *biafras*. Hablantes de lenguas *Kwa* del grupo Níger-Congo y con diversos dialectos que les permitían comunicarse en la red comercial que mantenían con otros pueblos *ibos* para sus trabajos en metal, madera tallada y tejidos, estos pueblos se mantuvieron activos a lo largo de la trata, además de mantener por siglos una fuerte resistencia a la influencia musulmana. Sus creencias incluyen la reencarnación, el sacrificio durante la vida, y el culto a sus antepasados. Guanche nos dice que Aguirre Beltrán ubica a los *biafras* en Guinea-Bissau, muy distante del Calabar, y los diferencia de los *ibo*, como una comunidad bantú no identificada.

Los Koko o bakokos del sur de Camerún, son los pueblos de lengua bantú que aparecen en nuestra muestra. Fuertemente impactados por la trata de esclavos, representan uno de los grupos culturales presentes en casi toda América. En Orizaba, tanto como en Cuba son denominados *cocolí* o *pacocolí*, siendo *li* un sufijo que vinculaba al territorio. La zona entre el Cabo López y el Cabo Negro exhibe una gran complejidad étnica, pues es parte del conglomerado de pueblos de habla bantú que se extiende desde Gabón hasta Angola. De esta zona, la mayor denominación meta-étnica es la de *congo*, en ella se incluía una decena de etnias. Pero en la República Democrática del Congo y el norte de Angola tenemos kikongo hablantes. En el siglo XVI este reino centralizado tenía un sistema monetario con las conchas llamadas *nzimbu*, que venían de la isla de Luanda. Se nos dice que sus reyes sostenían intercambio con la monarquía de Portugal⁷⁶.

De los grupos englobados en esta meta-etnia, en Orizaba se encuentran *loangos*, *balembas*, *malembos* o *malembas*, y *manicongos*, reconocidos como grupos *mbalas*. También los *Nganguelas* están representados en nuestra muestra como *gangueles* o *cumbe-banguelas*. Los *rundi* o *Burundi* de Ruanda que se desglosan en los *Tutsi* o *watusi*, y los *hutu* o *wakhutu*, en Orizaba aparecen denominados como *brundi-baunde*,

⁷⁶ Bender, Gerald – *Angola. Mito y realidad de su colonización*



Hilandera y pintor o “restaurador”, dos de las muchas labores con que las familias de castas contribuyeron a la economía novohispana
Imagen de un cuadro de castas del siglo XVII,
tomado de la *Revista del Traje Mexicano*

quienes se diferencian de los *sundi* de Angola, y que Aguirre Beltrán reconoce en México. Del Congo también son los *Teké* o *anzikas*, que aparecen en la muestra de Orizaba, tal y como Guanche indica que le llamaban en Cuba, Colombia y Santo Domingo: anchicos, chicos o enchicos.

Primeras aproximaciones a la vida de los esclavos orizabeños a través de la documentación colonial

Los esclavos de nuestra muestra, que parte de 1582 hasta los primeros años del siglo XVIII, cubren varios sectores geográficos, zonas lingüísticas y complejos culturales de África. Todos estos grupos exhiben patrones afectivos, políticos, religiosos, económicos y sociales cualitativamente diferentes. Son universos simbólicos diferenciados, por más que se intente reducirlos a la generalidad económico-evolucionista del animismo y la agricultura. De entre estos grupos, en la Orizaba del siglo XVI y XVII destacan los *bran*, los *biafaras* y los *mandingas*, con los *angolas* que comienzan a entrar al final del XVII. Los *biafaras* o *ibos* son la etnia más representativa de nuestra muestra para el siglo XVI. Llama la atención las referencias de resistencia de frente a los islámicos, que Jesús Guanche destaca para este grupo cultural, así como las redes comerciales que implicaban movilidad y experiencia en el contacto con Otros. Sus habilidades con la madera y el metal, también son elementos importantes que deben ser tomados en cuenta para entender el relativo éxito de los palenques en el área forestal de las faldas del Citlatépetl, durante estas décadas del siglo XVI. La importancia de la historia oral a través de griots, es un aspecto cultural extraordinario que pensamos pudo haber tenido un rol vital en las primeras generaciones de esclavos cimarrones. Aspectos todos, que vinculados a las fugas y a los establecimientos de palenques en el área de Orizaba, serán retomados en la investigación etnológica que pretendo llevar a cabo, a nivel doctoral.

Por otro lado, para 1588 tenemos el inventario de El Ingenio de Orizaba con 105 esclavos, de los cuales 81 eran hombres y 24 mujeres. Las edades que refieren los documentos nos revelan datos que nos permiten deducir que es muy probable que algunas de las mujeres y muchos de los hombres, estuvieran en la hacienda desde la fundación misma del ingenio para la década de 1540. De las 24 mujeres, sólo tres eran menores de 20 años, criollas, pues habían nacido en el ingenio. De las dos mujeres con más de 20, una era criolla y la otra, una bozal *caravali*. Son siete las que tienen más de 30 años: 3 criollas, 2 *biafara* o *ibos*, 1 *gañol* y 1 *tilingo*. En las de 40 tenemos una *mandinga* y una sin identificar. Pero lo que más llamó nuestra atención fueron las de edad avanzada. Este ingenio contaba con cuatro mujeres con más de 50 años, cinco con más de 60, y una mujer de 70 años: *ladinas*, *pacocolís*, *biafaras* y *mandingas*. Noticias que nos resultan doblemente extrañas. En primer lugar, porque se nos dice que las expectativas de vida promedio de un esclavo fueron de menos de 7 años;⁷⁷ y en segundo lugar, porque la edad era un hecho desconocido en muchos de los bozales. Las referencias daban aproximaciones que se medían a través de la dentición o el crecimiento. Pautas que no siempre fueron útiles o precisas, pues los grupos humanos del África difieren enormemente a un nivel antropométrico. ¿Estos esclavos de El Ingenio tenían mejores condiciones de vida que la de sus pares en otras haciendas?, ¿o es la condición de ser esclavos bozales, recién llegados, lo que les dio la fortaleza que no tuvieron sus descendientes por la mala alimentación y las pobres condiciones de higiene y vivienda, así como el embate afectivo-psicológico? ¿El trabajo, la suerte y la vida compartida con los esclavizados indígenas tuvieron alguna influencia en esta prolongación de las expectativas de vida? ¿O es que aun para esta época inicial, las implacables condiciones que caracterizarán al régimen esclavista no se aplicaban en el naciente pueblo de Orizaba para 1588?

En los hombres, por su parte, tenemos 13 criollos nacidos en cautiverio, seis con más de 20 años, diez y ocho con más de 30; catorce con más de 40 y seis con 50 años. Aunque no siempre anotaban su procedencia, entre ellos hay representantes de varias áreas geo-culturales africanas: *biafaras*, *cafis*, *bran*, *mandinga*, *cambas*, *manicongos*,

⁷⁷ Castañon – *Ibid*, p. 18

cacangas, biohos, minodes, coxos, bañoles, jolofes, nalus, cambapalos, carabalies, angoleños, zozongos, galifantes y berbezis. Y si con las mujeres nos sorprendimos, con los hombres llegamos a otro extremo, pues entre ellos el número de personas mayores es más asombroso aun. Tenemos seis con más de 60 años, ocho con más de 70, y cinco con más de 80 años. Manuel manicongo, Duarte Bañol y Antón berbezi, el guarda puente, tenían 90 años cuando se redactó este inventario. Pero además, estaba Antón Delgado, el confitero con 100 años. Y el buen Antón Manco de más de 100, “*reservado de serbicio por biejo y ciego*”.⁷⁸

A un nivel laboral, entre las ocupaciones desempeñadas por las mujeres tenemos las que fungieron como chichiguas o nodrizas, aquellas que fueron purgadoras y las servidoras domésticas. Esta costumbre de tener una nodriza que cuide y amamante a los niños, si recordamos del capítulo anterior, tendrá un impacto en las construcciones culturales coloniales por el desprecio que se sentía hacia los “*que maman junto a la leche, las malas costumbres de las negras y mulatas*”. Coloquialmente, se dice que las mujeres damos cultura, y etnológicamente, podemos decir que a través del cuidado y control del niño, así como de su educación, las mujeres de los diversos grupos culturales del mundo, brindan el universo simbólico que sostiene esas primeras etapas del infante. Entonces, resulta interesante esta clase de señalamientos, ¿“mamaron” los criollos algo más que leche del seno maternal y cuidado de estas *chichiguas negras*? ¿El ser criado por nodrizas, intervino en las mentalidades de estos criollos del siglo XVI?

Las esclavas que se tenían “casa adentro”, representan un sector sobre el que no se ha dicho prácticamente nada. Estas mujeres encargadas de labores como cocinar, lavar y planchar ropa, además de la limpieza del hogar – y que tenían que lidiar con las exigencias de las dueñas de casa, así como con el acoso sexual de los señores –, son muchas de las que aparecen en los documentos como madres de “mulatos blancos” o de “mulatillos”. ¿Sería mucho especular que eran estos señores hacendados los padres de estas criaturas? Particularmente, del dueño del Ingenio para 1634, el Conde del Valle de Orizaba, tenemos dos cartas de libertad concedidas a los hijos de una de estas esclavas.

⁷⁸ Legajo 1588, expediente 3, f 27, ANO

“Sepan quantos esta carta vieren como yo Rodrigo de Biberio y Belasco Conde del Balle de Orizava Vizconde de San Miguel del Consejo de su majestad digo que por quanto yo tengo por mi esclavo a Rodrigo niño de edad de dos años hijo de Juana de Acosta mulata mi esclava y por el buen servicio que me aecho y amor y boluntad que tengo al dicho niño Rodrigo otorgo que lo yo liberto de todo cautiverio y servidumbre y sujecion en aquella via y forma que de derecho aya lugar y le doy poder para que pueda y (haga) de si lo que quisiere y por bien (hubiere) y estar y... puede azer que por esta presente carta me desisto y aparto de todo derecho y accion que contra el dicho Rodrigo tengo y prometo de asi lo aver por firme... por ninguna causa ni razon y si contraella fuere no me balga y sea dejado de juicio y por el mismo caso quede aprobada y revalidada y para su ampliamento obligo mis bienes y...”⁷⁹

Me parece que este podría ser el hijo “bastardo”, que Aguirre Beltrán reconoce tuvo el Conde del Valle de Orizaba, pero este autor no especifica que era hijo de una mulata. Entonces este Rodrigo, que finalmente es compelido socialmente a ingresar con los hermanos de la Compañía de Jesús, ¿era de ascendencia africana?:

“Rodrigo comete, además, un desliz que, por repetirse en los descendientes, bien puede calificarse de pecado familiar: tiene en mujer soltera un hijo bastardo llamado como él, Rodrigo de Vivero. Por fortuna, las sabias leyes de la monarquía española, siempre urgidas de caudales para el fomento de sus guerras dinásticas en Europa, inventan procedimientos sofisticados, como las Gracias al sacar, por medio de los cuales se legitiman los status al nacer, se garantiza la limpieza de la sangre y se certifica la nobleza de quienes disponen de bastante dinero para satisfacer los costes de la benevolencia real. Rodrigo de Vivero, el espurio, lava su bastardía y, en el debido momento, ingresa a la Sagrada Compañía de Jesús como miembro noble de la orden”⁸⁰

Esta próxima carta de libertad, iba junto a la anterior, y es para liberar a “Diego mulato blanco”, hermanito de Rodrigo, el otro “espurio” del Conde del Valle de Orizaba. Llama la atención la denodada forma, a diferencia de la anterior, en que el conde insiste en que no importa lo que suceda, la libertad del niño debe ser garantizada. ¿Se habrá opuesto la esposa a la liberación por razones prácticas o no quería permitirlo porque era el hijo de su marido con esta “mulata” que ya le había parido un hijo, además de conseguir que el conde se lo liberara?

Sepan quantos esta carta vieren como yo don Rodrigo de Vivero y Belasco primer conde del Valle de Orizava, Vizconde de San Miguel citando al otorgamiento en el (enu) Ingenio de San Juan Guatusco que por quanto yo tengo para mi esclavo cautibo a Diego mulato blanco

⁷⁹ Legajo 1633-34, sin expediente. Este documento y el próximo, aparecen en la micropelícula en el número 1179 y 1180.

⁸⁰ Aguirre Beltrán – *Ibid*, p. 34

que era de edad de quatro meses poco mas o menos Hijo de Joana de acosta mulata mi esclava e igual por aver nacido en mi casa y por el amor y voluntad que le tengo y por los buenos servicios que de la dicha su madre e recibido en rrenunciacion dellos por otras causas que me mueven en aquella bia y forma que me (paraya) lugar en derecho otorgo y conosco por esta carta que de mi espontanea y libre voluntad otorgo que a (abreviatura –Hemo.) y liberto al hijo mulato Diego del cautiverio y servidumbre en que a estado y le doy poder para que desde oy dia de La (F) hagaze de su libertad y haga todo aquello que una persona libre puede y debe hacer para lo qual desde luego me desapodero y a mis Herederos y sus (asores) desisto y aparto del derecho y acion que al otro Diego mulato tengo y lo cedo rrenuncio y traspaso en el susodicho y prometo y me obligo de aver por firme esta escritura y de no la reclamar ni contradezir ni rrevocar (por estamento) (coldialio) ni en otra manera y si lo tal intentare por la misma razon quede mas a probada y revalidada para cuya observancia obligo mis rentas en (firma) yo tengo (An liberi) con todas las fuerzas y rrequisitos para la validacion necesarias doy poder cumplido a las Justicias...”

Beatriz Morales exponía cómo para entender muchas de las concepciones construidas para inicios de la colonia, debíamos acercarnos a los universos simbólicos de los grupos culturales africanos que poblaron las diversas colonias que España tenía en América⁸¹. Explicaba el concepto de la “puta sagrada” – mismo que me parece pertinente para esta clase de situaciones –, ejemplificándolo con el mito de la orisha Oshun, del panteón yoruba. Decía Morales que Ellegúa el divino travieso, robó las ropas blancas de Obatalá. Oshun le ofrece recuperarlas a cambio de que éste le enseñe a leer los caracoles sagrados. Al aceptar Obatalá, Oshun se baña con miel y se amarra un lazo dorado a la cintura. Con sus encantos femeninos cautiva a Elleguá, consiguiendo no sólo la ropa, sino el entrar a un dominio que había sido únicamente masculino: asomarse al posible devenir a través de los caracoles sagrados.

Es decir, la mujer disponía de otras maneras de acceder y manejar su realidad social, mismas que difieren de los cánones occidentales de moralidad. Como las hieródulas de la antigua Mesopotamia, “la puta sagrada” transfiere otros roles sociales establecidos, aceptados y necesarios para el funcionamiento de la sociedad⁸². Pienso que es muy probable que dentro de la violenta y limitante situación de los esclavos, algunas de estas mujeres pudieron recurrir al manejo sexual para “encantar” a sus dueños y conseguir al menos, que se les concediese a sus hijos, la libertad que ellas no alcanzarían.

⁸¹ Morales, Beatriz – Curso: *Caribe y Sociedad*. ENAH, 1998.

⁸² Mito de Gilgamesh

Por otro lado, y regresando a las labores de estos esclavos de El Ingenio, entre los hombres fueron mucho más diversos los oficios encontrados, casi todos, labores conectadas a la preparación, elaboración y producción de caña de azúcar: tumbadores, labradores, sonadores, maese o maestros de azúcar, calderero de melar y calderero azucarero, vinteros, calderitos, tacheros, sumeros, guardas, moledores, mandadores, purgadores, carpinteros, herreros, maestro de formas, caxadores o cajadores, botador de fuego, cortadores, confiteros, mecateros. Estas labores que se llevaban a cabo en las haciendas azucareras respondían a una esquematización cuidadosa de la producción.⁸³

En el campo, los esclavos estaban atados a la temporalidad dual intrínseca de la siembra y el corte. Temporalidades que afectaban su calidad de vida y alimentación, así como los niveles de exigencias que condicionaban no sólo su labor, sino la extensión de la misma y si se le concedía o no periodos de descanso. Tiempo muerto – siembra, desyerbo y acondicionamiento de la semilla –, y zafra – tiempo del corte, empaque, recogido y transportación –, seguidos por los procesos de cocimiento y transformación que llevaban a extraer el jugo de los tallos hasta obtener la azúcar granulada. Por lo mismo, estas haciendas tenían varios espacios de labor. Además de las faenas del campo, estaban las que se llevaban a cabo en la fabricación: cuarto de molienda, casas de calderas, casa de purgar, asoleaderos para el secado, exprimido y empaque del producto final. Las labores del campo fueron arduas y extensas, exigían físicamente. En las de la fabricación, además de los rigores de producción y el extremo calor que tornaba estas casas de purgas y de calderas en verdaderos infiernos, se exigía y se contaba con la habilidad individual y talento de ciertos esclavos que desarrollaban estas destrezas sirviendo de aprendices de los maestros de azúcar, botaderos de fuego y caldereros anteriores. Por esta razón, nos llamó la atención el hecho de que entre las mujeres aparecía una que fue purgadora, pues esta labor fue una estimada por los dueños de haciendas. Acerca del “*arte e inteligencia*” que personificaba “*el saber pragmático*” del maese de azúcar, se nos dice:

⁸³ Para una amplia relación del trabajo esclavo en las haciendas dedicadas al cultivo de la caña de azúcar, su vínculo con la evolución de las especificidades del sistema, así como las transiciones del proceso productivo de la caña de azúcar en nuestra zona de interés, ver el excelente trabajo de Andrés García Bustamante, pp. 190-196



También las mujeres españolas se unían a los africanos o afro-descendientes
Castas del siglo XVII y XVIII
Revista del Traje mexicano

“Si en última instancia era éste quien en verdad la definía, guiado solamente por sus sentidos – olfato, sabor, tacto, oído - , una larga práctica y un saber transmitido por tradición oral... cuando murió el esclavo Juan Hernández, igualmente maestro de azúcar, se estimó que pasarían al menos dos años antes de que pudiera ser entrenado otro maestro de azúcar y pudiera producirse azúcar de la calidad que elaboraba Hernández.”⁸⁴

Fuera del Ingenio, los expedientes más antiguos de nuestra muestra se encuentran entre 1582 y 1584. En ellos se hace referencia a un número elevado de mulatos. Si esto lo confrontamos con los datos demográficos de inicios del capítulo, veremos que no sólo la población esclava estaba en El Ingenio. Si para la década de 1580 ya había una población considerable de mulatos adultos, confirmamos entonces, la presencia africana en Orizaba desde la década de 1540, al menos. Estos mulatos esclavos y libres, aparecen con diversos oficios, deberes y expectativas sociales. Fungían como “baqueros”, zapateros, sastres y “harrieros” quienes recorrían el corredor comercial que se extendía de Veracruz a la ciudad de México, transportando mercancías de todo tipo. Aparecen también en litigios por pagos y deudas por esta clase de servicio, casados con indias, dando “carta de servicio y soldada” para trabajar en las granjerías, ranchos y estancias circundantes a Orizaba, y hasta comprando ellos mismos esclavos.

“Sepan quantos esta carta vieren como yo Antonio Mendez Chilon que vine de Angola estante al presente en esta Nueva ciudad de la Veracruz otorgo yo por esta carta que vendo a Antonio de Ayala mulato dueño de rrequa vecino del pueblo de Orizava que esta presente una mi esclava negra nombrada Maria de tierra angola de hedad de veinte años poco mas o menos bocal rrecien venida la dicha negra de la que trajo a esta ciudad de angola Pedro Balle de Morale en el navio de Juan Nuñez franco y se la vendo por esclava cautiva avida de buena sierva libre de ypoteca y libre de otro (enaponamiento)... libre de ninguna falta o enfermedd publica ni secreta...”⁸⁵

Esta obligación de pago a la que se compromete el mulato Antonio de Ayala, transfiere la existencia de un poder adquisitivo reconocido, producto de su oficio. Esta clase de noticias habla de la movilidad social que los textos caracterizan como posibles, sobre todo para los mulatos claros. Definitivamente que el número de las referencias a los mulatos como sector poblacional en esta década de 1580-1590 llama mucho la atención, y nos lleva a interpretar, que efectivamente, para las primeras décadas de

⁸⁴ García Bustamante – *Ibid*, p. 191-192

⁸⁵ Legajo 1630, expediente 3, f 4, ANO

colonización, los peninsulares estaban “conformando familias” con las esclavas africanas.

Ahora bien, esta población africana, indígena, *afromestiza* e *indomestiza* que aparece presente en Orizaba desde las últimas décadas del siglo XVI, no fueron personas que aceptaron plácidamente el sistema colonial. La resistencia de los indígenas de Ixhuatlancillo, retornando a sus lugares de origen – a pesar de que nuevamente eran reducidos a *pueblo* –, la constante evasión de las haciendas, ranchos y trapiches por parte de los esclavos africanos – pero también de las casas en donde los mantenían como esclavos domésticos –, habla de una resistencia activa al régimen que les imponían los peninsulares y criollos de Orizaba. Los documentos contenidos en el acervo del Archivo Notarial dan cuenta de las pautas socio-políticas que marcan el siglo XVI, así como de las respuestas que las mismas encontraron en esa población que eligió apartarse del sector dominante, porque “*la meta no era llegar a ser igual que él*”, sino distanciarse del mismo.

En los textos referenciales como en los documentos, estas pautas socio-políticas que marcan el siglo XVI, y que en Orizaba giraron en torno al problema del cimarronaje y la “imposibilidad de controlarlos”, se transfieren a modalidades de castigo y escarnio como pautas de control que el miedo instiga. Particularmente en el área de Veracruz, resultan interesantes las noticias y prohibiciones que pueden ser conectadas a las significaciones que mantiene esta *amenaza del negro* viva en el imaginario peninsular y criollo. Prohibiciones que no sólo dan cuenta de lo que ocurría, sino que imprimen una concepción del Otro atravesada por los intereses de los poderosos, y dan una panorámica que nos permite acercarnos a las construcciones socio-culturales que marcan ese supuesto carácter *agresivo y violento* de los esclavos africanos y sus descendientes. Los vecinos y dueños de carros de la ciudad de los Ángeles –contigua a la jurisdicción de Orizaba – exigen atención al “*problema de los negros*”:

“... ante Antonio de Villegas, teniente de capp y alcalde mayor de la dicha provincia y en esta presente y en la causa de los susodichos sobre que los negros y negras mulatos y mulatas de la dicha provincia no bivan de por sí ni traigan armas.”

“las hordenancas enquien mandado que las mulatas y negras no traygan manto ni avito de españolas y que no bivan de por ssi ni hagan juntas ni traygan armas para queay se guardassen y cumpliessen y vissto por los dichos mis alcaldes mandaron se le diesse como lo pediamos y en catorce dias del mes de agosto del año passado de mill y seiscientos y dies y nueve”⁸⁶

Las quejas de los poblados de Tamiahua y Veracruz, así como de aquellos otros lugares por los que atravesaba el camino del puerto a la ciudad de México – Córdoba y Orizaba entre ellos –, llevan a que el rey emita una serie de Ordenanzas de control y castigo para los esclavos. Estas ordenanzas no sólo cubren los aspectos de amenaza que podrían identificarse con las armas y contra “*ciertas actitudes levantiscas*” – tal y como Guadalupe Castañón adjetiva la resistencia de los esclavos, sin guardar precaución de la acepción implícita de subordinación en tal adjetivo –, sino que es un control que apunta a otros aspectos socio-culturales que si bien restringen y limitan la vida laboral del esclavo, como bien económico que hay que fiscalizar, también pretenden decidir, intervenir y controlar los aspectos más nimios de su cotidianidad.

“por quanto sea entendido el excesso grande queay en el traer armas los negros y mulatos a quien por hordenanzas esta proybido y combiene poner rremedio eficas en ello para que se atajen los daños e inconbenientes que desto rresultan se proyebe y manda lo siguiente. Primeramente que ninguno de los dichos negros ni mulatos puedan traer armas de ningun genero y quealque le fueren alladas aunque sean cuchillos se le den 200 azotes por las calles publicas y se le corte una oreja y sea echado en un obraje hasta que de su servicio se paguen 40 pesos aplicados por tersias partes al camara juez y denunciador y las armas perdidas y por la segunda bes pena de la vida ala qual se execute irremisiblemente...”

Y ten (también) so por pena de la vida del negro o al mulato que sacare armas contra algun español= y ten se manda no anden de noche tres juntos ni de arriva pena de 200 acotes y que se le corte a cada uno una oreja y que sirvan tres años en un obraje aplicado lo que montare = y ten que no hagan bailes en la plaza, tianguis ni otras partes pena de 200 azotes a cada uno y que sirvan seis meses en un obraje aplicado su servicio la mitad para la camara de su magestad y la otra mitad para el alguasil que los prendiere y a las negras se les den 50 acotes en la carcel...

y ten que no hagan juntas de quatro arriva en ninguna parte pena de 200 azotes y que se le corten las orejas y que sirvan seis años en un obraje aplicado al serbicio la mitad para la camara de su magestad y la otra mitad rrepartido entre el juez y perssona que los prendiere y por la segunda bez pena de la vida = que todos los negros esten en servicio de los españoles y ocupados como esta mandado aunque sean libres o no bivan en (roto) por ssi pena del que lo contrario hiciere se le den 200 acotes y se le corte una oreja y que sirva 4 años en un obraje aplicado lo que montare su servicio por tersias partes = y por la segunda bes se condena a que como esclavo de su magestad sirvan diez años en las obras del Castillo de San Joan de Ulua = y porque sea entendido que es grande el exceso queay en los que se uyen de sus amos y combiene que las Justicias anden con cuidado de prenderlos porque se escussen mayores

⁸⁶ Legajo 1620, expediente 1, f 4, Archivo Notarial de Orizaba

ynconvenientes se les acrecienta el premio de la prission a 30 pesos por cada uno por la primera bes y por la segunda 50 y que antes de bolverlos a sus amos les hagan cortar una oreja y esto se entienda generalmente en todo el reyno menos en la comarca de la ciudad de la nueva veracruz y jurisdiccion de la nueva villa de cordoba que sean mandado fundar en el camino de la ciudad a donde por justas causas la horden que combiene en esto = Y tambien en quanto a los bestidos y trajes de los negros, negras, mulatos y mulatas se guarden las hordenanzas que en esta rracon estas so las penas dellas...

=Todo lo qual guarde, cumpla y execute sin que ningun juez ordinario pueda moderar las condenaciones pena de suspenssion de sus ofissios por un año y de 200 pesos para la camara de su magestad y se pregone para que benga a noticia de todos y se guarde generalmente con que lo que toca a los cuchillos no se entienda con los negros y mulatos que fueren por los caminos en serbicio de las rreugas y quadrillas de carros llevando los descubiertos por ser necessario para su buena (roto) pera entrando en poblado guarden lo que esta mandado. Fecho en Mexico a siete dias del mes de julio de mill y seis cientos y diez y ocho ante el marques de Guadalcacar por mandado del virrey Pedro de la Torre⁸⁷

Intervenciones que además, notifican implícitamente, la resistencia activa a este régimen de control y a pesar del celo con que los españoles exigían el cumplimiento del mismo, pues sólo se prohíbe lo que se está llevando a cabo: estas *personas* vivían “*de por sí*”. No resulta difícil de imaginar el que muchos de estos esclavos y esclavas que conseguían escapar del yugo, formaran comunidades fuera de las áreas de labor. No resulta extraño, más aun cuando tenemos noticias que así lo aseguran de esos otros lugares de América en donde los africanos sufrieron semejantes condiciones de vida. Seguramente encontraron espacios en donde celebrar sus bailes, imaginamos que acompañados de cantos y con reproducciones de sus instrumentos típicos (como en muchos otros sitios de América Latina). Las mujeres se vestían de acuerdo a sus gustos y utilizando prendas *prohibidas*, que caracterizaban a las mujeres blancas en esta jerarquía racial. Quiero decir, que esta clase de prohibiciones nos revelan las terribles condiciones de vida que los españoles imaginaban como las propias para los africanos y sus descendientes, pero también, las respuestas que estos esclavos, como sujetos con necesidades y toma de decisiones, tenían de frente a las mismas. Múltiples restricciones de movimiento y de diversión, de adorno y entretenimiento, de compañía, amistad o matrimonio, que debieron ser acatadas a la fuerza en ciertos sectores – como las haciendas de labor –, pero que en otros – ciudades y pueblos – no resultaban del todo eficaces.

⁸⁷ Legajo 1620, expediente 1, f 4 – Archivo Notarial de Orizaba

La recurrencia de estas ordenanzas y cédulas reales en los documentos, revela opciones elegidas por estos actores sociales conscientes de su situación marginal. Sujetos en interacción social con esos Otros que padecían las mismas condiciones de vida, pero también en interacción con aquellos que los oprimían. Relaciones de empatía y relaciones antagónicas que llevan a conductas de adecuación como resistencia, pero también como arreglo y acomodo condicionado por esta dialéctica de la posibilidad y la limitación. Resistencia que se ha perpetuado como pasiva, pero que en mi opinión, debe contemplarse en el marco que esta dialéctica circunscribe para esta clase de regiones, diferentes a la dinámica citadina. Estas limitaciones de control con que los españoles pretendían anular todas las expresiones y acciones de este sector poblacional al que no le reconocían humanidad, pasaron por alto la *humanidad* misma de estos esclavos, sus referentes culturales y las estrategias regionales y personales, de cada sector que llegó a Nueva España. Modos diferenciados de aceptar, modificar o adecuarse a las condiciones que se le imponen, maneras diversificadas de reaccionar ante lo contingente de la existencia. Aun así, estas prohibiciones transfieren la cosificación que se imprimió sobre los esclavos. Dan cuenta de cómo en la mentalidad colonial, el africano – objeto, instrumento de trabajo – no tenía derecho ni a la sociabilidad.

*Análisis de los textos referenciales:
sedimentaciones histórico-ideológicas*

Estas controversiales construcciones del africano como Otro, nos llevan a un desglose de un nudo de contradicciones – inherentes a la sedimentación histórica de la que intento dar cuenta –, que aqueja al acercamiento que se tiene de esta problemática de la esclavitud en México. Guadalupe Castañón, por ejemplo, establece que “*el problema de la civilización de los negros americanos*”, radica en que desde sus orígenes, “*la ciencia permanece atrapada en ‘las redes de la ideología’.*” A pesar de esta clara declaración, la autora no puede deshacerse del bagaje ideológico a la hora de su análisis.

“Podemos decir que todas las manifestaciones culturales en los diversos grupos africanos presentan similares generalidades, puesto que se hallan en niveles de civilización económica muy próximos entre sí”⁸⁸

Reconoce que a pesar de las condiciones adversas que aquejaron a los esclavos, durante y posterior a su forzado traslado a América, los mismos pudieron ejercer una influencia sobre la religión popular, el lenguaje, la música, la danza y la agricultura en el Nuevo Mundo. Pero este reconocimiento, entra en contradicción con los señalamientos económico-evolucionistas que reducen la diversidad cultural de los africanos. Son incontables los textos etnológicos que dan cuenta de cómo en el continente se desarrollaron una multiplicidad de reinos que se diferenciaban estructural, simbólica y funcionalmente de los pueblos de pescadores-agricultores, de aquellos agroganaderos y de los que aun hoy día continúan siendo, lo que antropológicamente denominamos cazadores-recolectores. Maneras diversificadas de estructuración política que delimitaban pautas de acción y reflexión, lo que se transfiere a acomodos de acuerdo al género, a las unidades domésticas o a las ceremonias rituales. La organización social y la geopolítica, que instituyeron diversas maneras de apropiación y utilización de los múltiples ecosistemas presentes en África, no pueden reducirse en estas “*similares generalidades*” que los engloban en *niveles de civilización próximos*. En lo que a la religión respecta, las mismas creencias animistas se bifurcan en expresiones autóctonas o sincréticas producto del intercambio, a través de los siglos, de todos esos universos simbólicos que entraron en un juego de tensiones, conflictos y adecuaciones, anteriores a la colonización de África: islamismo, hinduismo, animismo. Entonces, y siguiendo el arreglo lógico contenido en esta cita, ¿podríamos decir que todas las manifestaciones culturales de los diversos grupos latinoamericanos, norteamericanos y europeos presentan similares generalidades, puesto que nos hallamos en el mismo nivel de civilización económica: el capitalismo?

Otros reductos de estas sedimentaciones históricas en el análisis de Castañon se refieren a la esclavitud improductiva o “vagabundaje”, mismo que la autora percibe

⁸⁸ Castañon – *Punición y rebeldía*, p. 14 y 39

como “una clara actitud psicológica de la indiferencia y desprecio con que veía la vida, pues le era imposible ambicionar y alcanzar la vida del grupo privilegiado”. Actitud que sin embargo, ella ve como promotora de

“una forma de conciencia social sobre la explotación de que era objeto, y se canalizó hacia la rebeldía para exigir –si no la plenitud de derechos que desconocía– sí por lo menos un trato menos brutal y la posibilidad de reintegrarse a un núcleo social protegido y productivo”⁸⁹

Me parece que tenemos aquí una evidencia ideológica, ¿por qué “ambicionarían” la forma de vida de aquel que los somete? Pienso, que sobre todo en estos primeros años de la colonia, tal y como indicaba Hoetnik arriba, la meta no era llegar a ser igual al esclavista, sino todo lo contrario – y según las diversas investigaciones alrededor de los cimarrones en América – la apuesta se centraba en alejarse de los mismos. Creo que nuestro interés en el quehacer humano nos lleva a intentar comprender las maneras en que conformamos los lazos y aquellos vínculos que nos permiten vivir en sociedad, pero también debemos poner atención a las deformaciones estructurales, a la inadecuación de estas diversas maneras de acercarse al mundo, así como el desconcierto de lo inapropiado con lo que algunos profesionales de las ciencias sociales dictaminan sobre estas *formas de vida* desde la estructura, para ellos segura, cierta, de sus propias *formas de vida*. Esto es lo que Albert Memmi llama un reducto de la mentalidad colonizada, añorar los privilegios del colonizador. Personalmente, pienso que la calidad de los arreglos cotidianos, existenciales y simbólicos, que estos grupos subalternos tenían con respecto a los grupos hegemónicos, implicó un distanciamiento de esas maneras de categorizar al Otro.

Por otro lado, no creo, que los indígenas y esclavos “desconocieran sus derechos”. María Elena Cortés muestra, como expusimos en el capítulo inicial, cómo los esclavos accionaban para que las leyes eclesiásticas cumplieran con los estatutos que pregonaban. Tenemos también en los documentos pruebas de cómo, tanto indígenas como africanos, se quejaban y exigían se cumplieran las leyes que se promulgaban. ¿Desprecio a la vida? Probablemente algunos, como probablemente algunos españoles

⁸⁹ Castañón – *Ibid*, pp. 96-98

pobres o ricos, como probablemente cualquier persona. La constante actividad cimarrona de africanos y de indígenas, sugiere lo contrario: la vida que despreciaban era aquella que le era impuesta. Estas fugas y continuos escapes responden a un deseo de alejarse de ese mundo de dolor e ignominia, para intentar vivir dignamente. No dudo que hubo indígenas y africanos que optaran por reproducir y mimetizarse con los patrones que los peninsulares y criollos ponían en juego, en un intento de pertenecer y de adecuarse a la sociedad en la que debían vivir. Como seguramente vivieron españoles que se alejaban de estos estatutos de terror con que sus compatriotas sometían a estos indígenas y africanos, mismos que son denunciados y amenazados por ser “amantes de negros”. Es la generalización la que espanta. Nuestro universo simbólico occidental, resultado de las estructuras socioraciales latinoamericanas, nos puede llevar a ver como “normal”, como lo “aceptado”, lo “obvio” o lo “correcto”, el que deseemos exactamente lo mismo que aquellos que están a un nivel superior, más aun en este nuestro internacionalmente globalizado mundo, pero de aquí a extrapolar los lineamientos actuales al pasado, son dos cosas totalmente diferentes. Insisto, estas personas venían de regiones en donde la manera de ver y acercarse al mundo eran expresadas de diversas formas. En donde ambicionar, desear, destacar, fueron verbos que indudablemente también estaban en juego, pero las formas de satisfacción de estos impulsos socio-emocionales se compensaba diferenciadamente, muchas veces instituidas a sus cosmovisiones y rituales simbólicos.

Otro reducto ideológico se revela en lo que la autora, interpretando a Solange Alberro, llama el “vagabundeo sexual” como modalidad de integración: “*Respuestas empíricas y aproximadas, desde luego, pero eficientes, ya que aseguran la supervivencia del individuo y, en cierta medida, del grupo a través del mestizaje.*”⁹⁰ ¿El negro sobrevive a través del mestizaje, si deja de ser *negro*? María Alba Pastor, por su parte, nos indica, con un razonamiento lógico para una sociedad que está conformándose, que este vagabundeo sexual no se remitía a los africanos y sus descendientes, sino que en el mismo participaban la mayoría de los habitantes de la Nueva España.

⁹⁰ Castañon – *Ibid*, p, 87

“Eran comunes también los transgresores de las normas sexuales, tales como bigamos, polígamos y curas solicitantes; los enemigos de la castidad y la virginidad; los defensores de la fornicación y el amancebamiento y otros practicantes de la adivinación, la herbolaria, la astrología, la iluminación y la profecía. A este conjunto de violadores de las normas se sumaban los salteadores, contrabandistas, picapleitos y hasta asesinos. Muchas de estas conductas eran formas de rechazar la estructura de poder que intentaba imponerse. Se desarrollaban de manera espontánea e independiente y establecían sus propias normas, sus relaciones lúdicas y sus alianzas interraciales e intergrupales.”⁹¹

En los africanos, no son ni respuestas empíricas ni aproximadas ni formas de integración, son, en todo caso, reflejos de una historia dolida, más acorde con lo que señalaba Alberro: el rechazo produce desarraigo, y el desarraigo la no pertenencia que puede producir enajenación, lo que se transfiere a actitudes rebeldes por un lado, de apatía por el otro, pero también de resistencia y de búsqueda de un acomodo social y simbólico, menos indigno⁹². Quiero decir, que creo que la gente ha sido, es y siempre será gente. Tenemos unos condicionantes socioculturales que intervienen en eso que soy, pero también somos sujetos con necesidades y personalidades diversas. No creo en las absurdas generalizaciones que atribuyen *bondad e incapacidad* a los indígenas, *agresividad y lujuria* a los africanos, e *inteligencia y mesura* a los españoles. Esta clase de análisis – pretendidamente científico – no parece comprender el quehacer humano de estas personas, y cómo estas caracterizaciones son construcciones que responden a un manejo ideológico del poder. Las personas somos diversas y nos acomodamos, adaptamos, manejamos, si se quiere, de múltiples maneras, y según los ámbitos de acción en el que estemos. Por otro lado, y hablando de los esclavos que llegaron a América, Castañon nos dice:

“Durante la travesía y el arribo al continente se observa la falta de un lenguaje común que obligaba a los esclavos a adoptar el de sus amos, paso importante en la aculturación forzada, a la cual se veían sometidos. Además, las mismas condiciones de su viaje y de su existencia como esclavos les impedían llevar cualquier artefacto u otra propiedad al Nuevo Mundo.”⁹³

Esta supuesta incomunicación durante la travesía, que posteriormente los forzaría a adoptar la lengua *de sus amos*, me parece una peligrosa simplificación; mucho más la minimización de sus universos simbólicos a la materialidad de un artefacto. Ciertamente, los traficantes embarcaban a todos los individuos secuestrados en un

⁹¹ Pastor – *Ibid*, p. 170

⁹² Alberro, Solange – *Inquisición y sociedad*

⁹³ Castañon – *Ibid*, p. 34

puerto o sector en particular de las costas occidentales de África: Cabo Blanco y Cabo Las Palmas, La Costa de Oro y la Costa de Marfil, Costa de los esclavos o Ensenada de Benín, etc. Sabemos también que eventualmente y para un mejor control, en estas “cargazones” se encontraban personas de diversos grupos étnicos de las áreas circundantes, así como de sectores al interior de las costas. Pero aunque eran representantes de diferentes etnias, el hecho de que procedían y compartían un territorio próximo, implicaba, aunque dependiendo de la zona y de las culturas que en ella vivían, el que los individuos tuvieran, al menos, conocimiento de esos otros pueblos que habitaban cercanos a sus tierras.⁹⁴ Quiero decir, que esta clase de referencias no sólo omite la complejidad política, territorial, religiosa y cultural de los pueblos africanos, sino que da cuenta de la fuerza ideológica subyacente en esas construcciones. Antropológicamente, ¿necesita el ser humano hablar la misma lengua para comunicarse? ¿Esta falta de otros que hablen mi lengua es la que me lleva a adoptar la del español? ¿O es la fuerza de una imposición que se materializa físicamente como castigos y palizas, la que me obliga, no a renunciar quizá, a mi lengua, pero sí a encubrirla, a reservarla para espacios privados y ocultos a la mirada del esclavista? ¿De qué manera, si no, pudieron perpetuarse tantos elementos africanos en las culturas americanas contemporáneas? Esta clase de referencia desplaza la significación negativa de las acciones de los europeos sobre los esclavos, lo que efectivamente, termina perpetuando esa referencia minimalista con que se continúa reseñando, evolucionistamente, a las culturas africanas como atrasadas y primitivas. Precisamente, lo que por tanto tiempo, hasta finales del propio siglo XX, ha servido de justificación científico-moral para la diversas formas de esclavitud sobre los pueblos del continente africano; de la que el sistema Apartheid es sólo el más reciente ejemplo.⁹⁵

Por otro lado – tal y como sucede con ciertos grupos indígenas del México contemporáneo –, los intercambios culturales y comerciales de los africanos promulgaban, mantenían o deshacían los vínculos de todos estos grupos étnicos,

⁹⁴ Si hasta existen múltiples documentales de cadenas televisivas españolas, inglesas, norteamericanas y francesas que dan cuenta de la complejidad de estas redes comerciales que vinculaban a los grupos étnicos de grandes regiones africanas.

⁹⁵ Kuper, Adam – *Cultura. La versión de los antropólogos*

organizados en reinos, clanes y tribus. En México encontramos individuos, sobre todo en los tianguis y los mercados, que son políglotas porque saben, entienden, o se comunican con sus vecinos de otras etnias. En África, las rutas comerciales transaharianas en la que muchos de estos pueblos participaban activamente y otros resultaban beneficiados, tienen una trayectoria centenaria, por mucho, anterior a la conquista de América. Los intercambios comerciales subsaharianos, así como los conflictos territoriales y las pugnas por el control de tal o cual área o recurso natural – como los centros auríferos, el comercio de la sal, las zonas de pesca, etc. – son datos accesibles contenidos en la inmensa producción antropológica de los diversos países europeos que colonizaron estos reinos-estados africanos. ¿Por qué entonces, esta clase de generalizaciones huecas en trabajos antropológicos? Esta es la pregunta sobre la que reflexionaremos en el cuarto capítulo.

Y por otro lado: ¡La cultura no está depositada en los objetos! La gente resignifica, resimboliza, adecua los referentes de sus universos simbólicos y los ajusta a los materiales que encuentra a su disposición, tal como lo hicieron los yorubas, los fon, los ibos que llegaron a Cuba, Brasil o Haití, por mencionar sólo algunos de los pueblos que perpetuaron sus cosmologías e instrumentos sagrados para honrarla, modificando materialmente los objetos que contendrían al ser sagrado. Me parece inconcebible cómo se descuidan los niveles de análisis, al extremo de dejar de lado aspectos centrales de la reflexión antropológica, más aun cuando este texto es del 2002. Pero no queda aquí, para esta autora, *“la humanidad ha visto generalmente con desprecio al negro... por el criterio de superioridad que el blanco tenía sobre su raza y cultura.”*⁹⁶ Así porque sí, sin ninguna reflexión al respecto ni intentar explicar por qué el mayor encono racial se centra sobre los afro-descendientes, y tampoco niega la afirmación ni intenta descalificarla antropológicamente.

“Difícil y arduo ha sido por lo tanto reconstruir su historia. Se ha entendido que todo es atrasado, salvaje, primitivo, en las culturas africanas, y es solamente por un sentido humano, que comprendemos que los agravios al que fue sometido el negro originaron su

⁹⁶ Castañón – *Ibid*, p. 44

rebeldía y, en algunos casos, su indiferencia a la vida, sobre todo la que debía ceñirse a los cánones del hombre occidental... condenados por los dominadores a la inferioridad”⁹⁷

¿Comprendemos “*sólo por un sentido humano*”, porque resulta imposible aceptar los demás aspectos político-imaginarios que los perpetúan como “*atrasado(s), salvaje(s), primitivo(s)*”? ¿No puede comprenderse las razones político-económicas y socio-culturales por las que estos hombres, mujeres y niños se resistieron a ser tratados peor que a los animales de los ranchos y las haciendas en las que trabajaban? Es una historia negada, silenciada, recubierta de cifras, la que perpetúa esa visión que los hizo importantes únicamente como referencia económica. Trato deshumanizante, a pesar del “*sentido humano*” con el que se comprende su “*rebeldía*”, su “*indeferencia a la vida*”. Estigmas, con que se dio cuenta del carácter de los africanos que se resistieron durante los siglos XVI y XVII. Estigmas que llevaron a excluirlos de las historias latinoamericanas en los siglos XVIII y XIX. Estigmas, que aun hoy, siguen siendo utilizados para explicar que es culpa del *negro*, el prejuicio que se le tiene al *negro*. A pesar de que todo es “*atrasado, salvaje, primitivo*” comprendemos por nuestra humanidad – que se queda sin reconocer la de ellos – el por qué están condenados a la *inferioridad*. Y estar condenados, ¿se traduce a que no hay posibilidad de liberarse de esta supuesta inferioridad?, ¿sólo puede darse cuenta de por qué “son inferiores”; y la contestación es “por su afán de venganza” y por su “Ethos violento y agresivo”? Definitivamente, no es un párrafo agraciado. Resultan confusas las intencionalidades sobrepuestas que perpetúan la diferencia, social y simbólica, entre nosotros (los que escribimos acerca de ellos) y los africanos. Probablemente, la intencionalidad de la autora era destacar la necesidad de volver sobre esta historia omitida, pero no puede evitar los reductos ideológicos de los procesos de producción histórica que estas frases transmiten.

Inevitable me resulta el preguntar entonces, ¿para ser reconocido como víctima se tiene que aceptar pasivamente el abuso y la imposición del otro? Si se resisten, sienten y deciden negarse a aceptar las exigencias de comodidad y prestigio con que el Otro los reduce a una cosa – *pieza de ébano*, cifra demográfica –, ¿entonces son *vengativos* y

⁹⁷ Castañon – *Ibid*, p. 45

rebeldes? La continua referencia al indígena como “*taciturno, melancólico, sombrío*”, como “*profundamente desconfiado y supersticioso*”, de la que da cuenta Riva Palacio, ¿responde a esta idea fija y construida de que por su *bondad* no se resistieron? ¿Y por lo contrario es que el indígena del norte sigue estigmatizado dentro de la historia como el *Salvaje eterno*? Importa menos la “imposibilidad” de saber cómo actuaron, si se resistieron efectivamente o se adaptaron al sometimiento, lo que parece importar es la perpetuación de una construcción colonial cuya significación mantenemos vigente, ¿qué debemos hacer para que la historia reconozca la adecuación simbólica que ha perpetuado unas imágenes construidas y descontextualizadas sobre unos sujetos en particular, para destacar los roles de otros sujetos valorados por los intereses político-económicos de la sociedad? ¿Cómo invitar a la necesaria reflexión de la continuidad de estas construcciones socioraciales como producto de los procesos de producción histórica y los juegos de poder de las instituciones político-religiosas? Dar cuenta de cómo estas significaciones siguen afectando nuestro presente y mediando en la concepción que tenemos de esos Otros, ¿podría levantarse umbral de reflexión para evaluar las maneras en que procedemos, la exposición de este encadenamiento que perpetúa la jerarquización de unos sujetos humanos sobre otros? Este es, efectivamente, el propósito de nuestra reflexión.

Al recorrer este itinerario histórico, que se torna político por el reordenamiento simbólico que impulsa, nos detenemos, a fuerza, en otra exposición de las formas en que se perpetúan algunos significados en nuestras discusiones antropológicas. Alrededor de la vida de los esclavos africanos se han construido una serie de juicios insustanciales, sentencias con ciertos contenidos que han validado un trato fútil a los hechos acontecidos en un intento de desdibujar – inconscientemente quizá – las intencionalidades y subsanar el horror de este sistema. La esclavitud ha sido tratada de manera superficial no sólo por aquellos que la limitaron a sus aspectos económicos y su impacto en el capitalismo. Incluso, en algunos que se han propuesto una mayor profundidad en el análisis, vemos esta trivialidad de la que da cuenta Trouillot.

En un principio, los hacendados y dueños de ranchos agrícolas no pudieron negar la resistencia esclava, la denunciaron constantemente a lo largo del siglo XVI y la mitad del XVII, tras lo cual, intentaron modificar el impacto de la misma trivializando sus manifestaciones⁹⁸. La resistencia esclava no puede verse como un fenómeno generalizado, son casos particulares de valentía y desafío, de insubordinación por el abuso y desobediencia a un sistema que los excluía y destruía. Paradójicamente, estas constantes fugas que exponen las condiciones contrarias a los estatutos legales reales, acerca de cómo tratar cristianamente a los esclavos, son las que serán separadas y drenadas de su contenido político, para ser significadas negativamente como “*actitudes levantiscas*”, inadaptación, indocilidad, centradas en esa “*agresividad*” que los llevan a ser “*hipócritas, rencorosos y dispuestos siempre a la sublevación*”⁹⁹: “la violencia inherente al africano” que ciertos textos actuales repiten sin enfado. Por lo que el cimarrón, como esclavo que se fuga de unas nefastas condiciones de vida, emerge como un “animal desagradecido”, que es animado por sus instintos y constricciones biológicas que sólo esbozan un caso patológico de conducta. “*El esclavo rebelde es un mal adaptado negro, un adolescente amotinado que come tierra hasta que muere; una madre infanticida, desviada.*”¹⁰⁰ ¿Por qué los extremos de conducta humana que se hacen efectivos en todos los países del mundo y en todas las razas, en los africanos son promulgados como patológicos? ¿Por qué no hablamos de la patología inherente al doblez del discurso moral contradictorio de los conquistadores como lo hace María Alba Pastor? Por supuesto que entendemos filosóficamente que estos conflictos éticos de lucha y diferenciación son inherentes al ser humano. Lo que nos interesa destacar es cómo la evidencia ideológica que subyace a estos arreglos interpretativos alrededor de

⁹⁸ Davidson expresa sus dudas acerca de la recesión de las actividades cimarronas de los africanos en México. Nos indica que las quejas de los hacendados, en los documentos, hablan de una continuidad de estas fugas y formaciones de palenques. p. 250 En el ANO encontramos expedientes del siglo XVIII que transfieren esta anotación de Davidson, particularmente las que apuntan a la necesidad de seguridad en los caminos del sector: Legajo 1708, expediente 6, f 5. Situación que vinculo con la jerarquía de desigualdad ibérica, así como con el celo alrededor de la información que se mandaba de Indias a la Península, pues pienso que ambos signos deben tomarse en cuenta en relación a las historias de los palenques de esclavos. Actividades que probablemente, los españoles decidieron omitir, como lo hicieron con las crónicas de la conquista y las historias de los pueblos indígenas, por razones políticas.

⁹⁹ Castañón – *Ibid*, p. 98; Riva Palacio

¹⁰⁰ Trouillot – Esta es la concepción ideológica colonial que Trouillos denuncia: “*The rebellious slave in turn is a maladjusted Negro, a mutinous adolescent who eats dirt until he dies, an infanticidal mother, a deviant. To the extent that sins of humanity are acknowledge they acknowledge only as evidence of a pathology.*”, *Ibid*, p. 83

las conductas de los grupos hegemónicos, así como la de los subalternos, es omitida porque compartimos las mismas referencias simbólico-culturales que construyen nuestra mirada; las mismas referencias que nos impiden ver. A continuación, dos ejemplos contrapuestos que hacen patente la diferencia en la mirada. Uno exhibe una visión parcializada de los contenidos significantes de la condición de la esclavitud, contrapuesto al segundo, con una visión más centralizada en las posibilidades dentro de las restricciones que el sistema delimitaba:

Antonio Rubial:

“A diferencia de los indios, los esclavos estaban en una situación jurídica marginal, pues habían llegado a América en calidad de mercancías. Sin embargo, por su alto costo, en las ciudades vivían una situación real mucho más privilegiada que la de los indios. Trabajadores domésticos y empleados artesanos en su mayoría, los esclavos disfrutaban del descanso dominical, podían asistir a fiestas y muchos sabían incluso leer y escribir. Por medio del ahorro o gracias al testamento de un amo dadivoso, muchos fueron liberados y tendieron a asimilarse al resto de la población.¹⁰¹

María Elena Cortés:

“Los esclavos menos oprimidos eran los que servían en las ciudades como criados domésticos o ganando un jornal para el amo, actividades que les proporcionaban libertad de movimiento, oportunidad de entablar relaciones con personas de diferentes estratos sociales y, sobre todo, con los esclavos aculturados o ladinos que les hicieron descubrir sus pocos derechos y la manera de hacerlos efectivos.”¹⁰²

No es el trato privilegiado que da el “*amo dadivoso*”, son las oportunidades que la ciudad contiene para combatir el sistema. No es lo mismo reconocer que estos esclavos ciudadanos tenían “más libertad de movimiento”, en relación a los esclavos rurales o los de las haciendas, y que por lo mismo, algunos resultaban menos oprimidos que los que vivían en las provincias – por los vínculos de apoyo que podían establecer con los libertos y ladinos –, que decir que eran *privilegiados* y que *disfrutaban* de aspectos sociales que los documentos y las demás referencias establecen que les fueron negados.

¹⁰¹ Rubial - *Monjas, Cortesanos y Plebeyos*, p. 46

¹⁰² Cortés, M. – “Los ardides de los amos: manipulación e interferencia en la vida conyugal de sus esclavos. Siglos XVI y XVII” p. 65



Esclavo de ostentación,
tomado de la *Revista del Traje mexicano*



Mosaico en azulejo de un aguador,
como otro ejemplo de un esclavo de ostentación
Tomado de la *Revista del Traje Mexicano*

Establecer el *privilegio* como una *situación real* de los esclavos ciudadanos, como significación contenida en esta primera cita, termina falseando el horror del sistema y por lo tanto, alterando la apreciación que se pueda tener de lo que significó el padecer de estas millones de personas. Imágenes que se perpetúan en el silenciamiento de sus vidas, así como en el desmérito del impacto que pudieron tener en las poblaciones americanas. Vemos en esta cita de Rubial, un claro reducto de la sedimentación histórica combinada a esta trivialización de la que da cuenta Trouillot. Por ejemplo, por ese *alto costo*, al que se hace referencia, muchos esclavos eran vestidos y engalanados como *objetos de ostentación*, porque con sus figuras adornadas daban cuenta de la calidad de la *distinción* del ibérico o del criollo. Eran vistos como una “cosa”, usados para destacar socialmente, el *privilegio* era sólo del español.

El signo de la apariencia, nuevamente es destacado en esta interpretación. Como ya indicamos, las referencias documentales que dan cuenta de estos “*amos dadivosos*” han llevado al error de interpretar como bondad, un estilo recurrente y común de escritura. La redacción era llevada a cabo por un escriba, por una persona que genéricamente redactaba a petición de estos inmigrantes sin instrucción. Como indica Hoetnik, estas expresiones no pueden ser utilizadas como indicadores del trato del amo sobre el esclavo o como pautas de la atmósfera de la sociedad esclavista.¹⁰³ Tal y como evidenciamos arriba, incluso habiendo los esclavos comprado su libertad, el amo tenía la prerrogativa de otorgársela o no.

Otra manera de trivializar los contenidos históricos que termina deformando la apreciación de lo que pudo haber sido la interrelación entre estos indígenas, africanos y españoles, está contenida en el análisis de Patrick Carroll, cuyas investigaciones se concentran en nuestra zona de interés. Este autor esgrime la conceptualización moderna de *raza* y *etnia* para establecer que “*los blancos y los indios*” las utilizaron “*para limitar la participación negra en sus respectivos mundos sociales*”. Contrario a otros textos que establecen – tal y como hemos expuesto hasta el momento y dado el régimen de sometimiento que compartían – que los indígenas y los africanos establecieron vínculos

¹⁰³ Hoetnik – *Ibid*, p. 10

sociales y de complicidad. Su argumentación se concentra en que “*la identificación racial dependía del fenotipo*”.

“Tanto los blancos como los indios usaban a la raza como un medio para diferenciarse de los negros y para restringir su participación dentro de sus respectivos estamentos. Por otro lado, como sucedía en el caso de los blancos y los indios, la raza proporcionó a los negros una característica distintiva que les ayudó a mantener algún grado de solidaridad dentro de la dura vida de esclavos que estaban obligados a llevar.”¹⁰⁴

En la documentación, tanto como en los textos, hemos encontrado y expuesto las referencias de que tanto los indígenas, así como los españoles, si no se casaban con los africanos, al menos tenían hijos con ellos, ¿cómo entonces restringían su participación? ¿En las cofradías u otras formas corporativas de la colonia? No lo explica. Como tampoco sitúa en que consistía la definición de las múltiples manifestaciones del fenotipo, consecuencia de la mezcla racial. Las personas con variantes físicas, con rasgos mezclados, ¿cómo se insertaban en estos estamentos restringidos? ¿O es que parte de la creencia, de que a pesar de la intensa mezcla de estos dos primeros siglos de colonia, las manifestaciones raciales se mantuvieron “puras”?

Ciertamente se ha establecido históricamente, que la raza como sinónimo de pueblo, de cultura otra, fue utilizada por los españoles para distinguirse de los indígenas y de los africanos. Para Carroll – anglosajón, y por lo tanto, con una manera y forma de vida diferenciada de nuestro universo simbólico hispano –, esta distinción era una más fenotípica, reduciendo este término a la “pureza” de la raza, sin tomar en cuenta las gradaciones en la intensidad de la pigmentación de la piel y los rasgos tipológicos mezclados. Pues su mentalidad responde a cómo se configuraron estas polarizaciones raciales en las colonias inglesas. Patrones de proceder y relacionarse que Hoetnik insiste deben tomarse como procesos diversos, que de ninguna manera pueden equipararse por las referencias socio-culturales, las creencias religiosas protestantes y el impacto ideológico que esta clase de configuraciones sociales tienen en el proceder cultural y la historia anglosajona. Misma que ha perpetuado un racismo biologicista en esa

¹⁰⁴ Patrick Carroll - “Perfiles demográficos y culturales esquemáticos en la comunidad de esclavos del centro de Veracruz dentro de un contexto interpretativo más amplio”, p. 57

continuidad de clasificar a los descendientes de los africanos por su “sangre negra”. Es decir, en Estados Unidos, se es afrodescendiente, por tener un sólo ancestro africano en la genealogía, independientemente de las costumbres o tradiciones.

Por otro lado, llama la atención cómo Carroll parece pasar por alto las variaciones mismas de los ibéricos. ¿O acaso omite los múltiples pueblos que contribuyeron a la mezcla racial anterior a la Conquista y parte de la premisa inaceptable de que los peninsulares eran *blancos* “*puros*”? Aun así, podría comprenderse que los ibéricos mantuvieran un imaginario de “pureza” racial, por las secuelas de significación de los conflictos que trajo la Reconquista, pero no sé si pueda decirse lo mismo de los otros grupos culturales de la colonia para este primer siglo de encuentros y pugnas. Más aun cuando las organizaciones sociales de estos Otros, han estado pautadas por formas no raciales de diferenciación, como aquellas que establecen las divisiones socio-territoriales de tribus, clanes, y linajes, por poner sólo un ejemplo. Por otro lado, otros investigadores, como Davidson, nos indican que la cooperación que los indígenas tuvieron con los africanos fue una instrumental, y que no sólo hicieron “*que la labor de represión fuera más difícil*”, sino que es más que probable que muchos de ellos acompañaran a los cimarrones.¹⁰⁵ En nuestra muestra tenemos documentos que hacen referencia a estos matrimonios desde la década de 1580. Por ejemplo, en la entrada 116 del Índice del Archivo Notarial de Orizaba, tenemos a una “india casada con mulato, que perdona al asesino de su esposo Melchior” para 1583.

Carroll promulga que la etnicidad era más importante para los *indios* que para los *negros y blancos*, pero ¿cómo puede extrapolar la significación que la gente de hace cinco siglos les dio a unos conceptos modernos? ¿Se asumían los indígenas como *grupos étnicos*? ¿Estaban concientes los africanos de que representaban una *raza*, más allá de las diferencias que existían, por ejemplo, entre los islámicos wolof y los biafaras que siempre se resistieron a la influencia de los mismos? Yo me inclinaría a pensar que no. Pero la mayor trivialidad de este escritor es que señala que para 1645, entre los

¹⁰⁵ Davidson – Ibid, p. 252

*afromestizos “empezó a surgir un patrón de fortalecimiento de la formación de familias nucleares y de unidades basadas en familias independientes”*¹⁰⁶. ¿Cómo es que llega a esta conclusión? La concepción moderna de *familia nuclear* se activó entre personas con otras tradiciones y maneras de organización doméstica; la familia nuclear fue un arreglo socio-político producto de la revolución industrial. ¿Cómo entonces pudieron estos esclavos provenientes de culturas con diversas formas de organización social de los vínculos de consanguinidad, conformar un sistema ajeno a sus cosmologías y mentalidades? Además, ¿cómo es que pudieron lograrlo cuando sus vidas y sus matrimonios estaban delimitados por los deseos del amo, así como por los espacios que éstos les establecían para vivir? ¿Familias nucleares, cuando ni tan siquiera existía la seguridad de que los hijos permanecieran con sus madres?, pues los mismos eran vendidos, y muchas veces como represalia contra algunos de sus padres. Adriana Naveda, en sus textos acerca de la población esclava en Córdoba, denuncia como aun, un siglo después de lo que establece Carroll, los esclavos seguían padeciendo la intromisión de sus “dueños” en sus vidas familiares. Para el siglo XVIII:

“... hay otros casos de suma crueldad que nos indican una desintegración de la familia esclava a causa de la venta que sobre ellos se hacían; hay casos en que se vende a la madre que tiene una cría de 10 días, especificando que el niño estará con ella hasta que lo acabe de criar, después el niño se quedará con el vendedor y la madre con el nuevo dueño.”¹⁰⁷

Cortés y Davidson, por su parte, establecen que estos aspectos emotivo-psicológicos eran uno de los más duros de soportar para los esclavos, precisamente, porque no podían conformar familias, porque esta clase de vínculos afectivos les eran negados. Unos eran forzados a casarse en contra de su voluntad, otros no podían mantener el matrimonio porque enviaban a su compañero o compañera a laborar a sitios distantes, mientras el amo violaba a sus mujeres y niñas. O si permitían la unión, no les

¹⁰⁶ Carroll, Patrick - “Perfiles demográficos y culturales esquemáticos en la comunidad de esclavos del centro de Veracruz dentro de un contexto interpretativo más amplio”, pp. 60-66

¹⁰⁷ Naveda, Adriana – *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*, p. 33

proveían de espacios para consumarla.¹⁰⁸ Este proceder, y todas las actitudes que surgen de esas concepciones del Otro que promueven las representaciones construidas de los africanos, como amenaza y como *malos por su origen*, causan este recelo y concepción viciada que se manifiesta en estas delimitaciones que afectan directa y contundentemente la calidad de vida de los esclavos africanos. Entonces, esta clase de argumentaciones como la de Carroll, no hace otra cosa que sanear los hechos, drenarle todo el sentido político y desdibujar todo su contenido trágico de dolor e ignominia. Conclusiones que son resultado de una manera de ver, de una mirada occidentalizada que no reconoce esas sedimentaciones históricas que perpetúan la indiferencia hacia estos sectores poblacionales y sus necesidades. Carroll insiste que:

“... las unidades habitacionales (de los negros) se hicieron más pequeñas y con mayor frecuencia empezaron a semejarse a hogares de familias nucleares; la comunidad de esclavos comenzaba a vincularse con una identidad que estaba determinada más por nexos familiares que por el estatus de esclavos, y más por la *mexicanidad* que por la africanidad.”

No es lo mismo que en el momento de su muestra vivieran en los barracones de la misma hacienda, a decir que tenían nexos con sus hermanos o familiares. Este fraseamiento compromete intencionalidades, posibilidades que no existían, porque permanecían juntos no por su voluntad, sino hasta que al amo le pareciera. Esta clase de argumentaciones, factibles quizás para finales del siglo XVIII y principios del XIX, termina escamoteando la crudeza de lo que significaba no tener derecho a tu propia persona, disminuye el horror, precisamente, lo que nunca podemos perder de perspectiva, si pretendemos acercarnos al cómo estas personas vivían su condición de esclavos. Esto es un ejemplo de lo que señalaba Trouillot acerca del proceso de producción de conocimiento, conectado al consumo del mismo. El que lea estas líneas, sin un conocimiento otro de las vastas implicaciones ético-morales que tuvo la esclavitud de los africanos como sistema socio-económico, así como las encomiendas y repartimiento de los indígenas, puede llegar a la conclusión de que tales sistemas no eran “*tan*

¹⁰⁸ Davidson – “Negro Slave Control and Resistance in Colonial Mexico”, pp. 240-242 María Cortés - “Negros amancebados con indias. Siglo XVI, pp. 285-293; “Los ardides de los amos: manipulación e interferencia en la vida conyugal de sus esclavos. Siglos XVI y XVII”, pp. 57-74

deshumanizantes como los pintaban”, pues si al fin y al cabo tenían sus familias, si les daban comida y techo, vivían en comunidad felices y contentos.

“Además, hacia fines del siglo XVIII, el porcentaje de negros dentro de la comunidad de esclavos descendió a 80% de nuestra muestra, mientras que el porcentaje de castas se elevó a 20%. Los esclavos criollos superaron en número a los bozales; la relación entre los sexos finalmente se equilibró, y la distribución por edad se aproximó a la de la población en su conjunto. La criollización de la población esclava mexicana estaba prácticamente completa. Su composición racial (con un predominio continuado de negros) y su estatus de esclavos, fueron las únicas características que los distinguían del resto de la población. En la mayoría de los demás aspectos demográficos y culturales, estos grupos se habían hecho indistinguibles de la población general.”¹⁰⁹66

Y vivieron felices por siempre. Después del recorrido histórico acerca de las significaciones construidas alrededor de los esclavos y los indígenas como grupos subalternos oprimidos por el sistema colonial, ¿podemos aceptar esta sentencia de que sólo *su raza* – fenotípicamente hablando – y su *estatuto de esclavos*, era lo único “*que los distinguían del resto de la población*”? ¿Esta distinción, que establece un abismo posicional y referencial socio-políticamente hablando, no contiene en sí misma un estatuto diferenciado? ¿No da cuenta de una exclusión que permeaba los demás aspectos de interacción social? El hecho de que ciertos grupos tengan un rol funcional-estructural no implica que objetivamente estén aceptados totalmente como parte de la sociedad. Los aspectos subjetivos, ideológicos tienen que ser tomados en cuenta. Antropológicamente podríamos hablar de integración a la dinámica socio-económica, pero ¿estaban integrados a un nivel afectivo-cultural, de pertenencia y auto-adscripción? Otro aspecto que señala este autor y que contradice lo que destaca en esta cita anterior, es que Carroll explica que para el siglo XVIII ya “*la esclavitud estaba muerta*” en estas regiones de Veracruz.

“Para mediados del siglo XVIII, la institución estaba virtualmente moribunda en Jalapa y Orizaba, pero no en Córdoba. En 1760, los esclavos de Córdoba representaban 89% de nuestra muestra regional.”

¹⁰⁹ Esta cita y la siguiente, Carroll, - *Ibid*, p. 66

Ciertamente, tras el establecimiento de San Lorenzo de Cerralvo, Córdoba se funda, y tal y como lo demuestra Adriana Naveda, comienza a despuntar en la producción de azúcar, lo que lleva a muchas de estas haciendas a tener un número mayor de esclavos que sus vecinos en Jalapa y Orizaba. Son entonces, estos esclavos de Córdoba los que durante el siglo XVIII destacan por sus insurrecciones, fugas y establecimientos de palenques¹¹⁰. Pero este mayor número de esclavos en las haciendas cordobesas no implica que en Orizaba, la institución de la esclavitud hubiera muerto. Nuestra muestra cubre también el siglo XVII, y en la tabla de relaciones entre dueños y esclavos que incluimos al final de este capítulo, puede verse la gran cantidad de esclavos que eran vendidos y comprados en Orizaba durante este siglo. Además, como indicamos arriba, García Bustamante coloca a Orizaba como eje de las transacciones de esclavos que se realizaron en la región a finales del XVII. El hecho de que haya decrecido el nivel y la cantidad de compras, teniendo a Córdoba como indicador, y a diferencia de los siglos anteriores, no implica que los que ya eran esclavos dejaran de serlo, automáticamente, ni el que los hacendados prescindieran de los mismos para la continuación de sus proyectos económicos, y mucho menos, que la construcción valorativa que hacia ellos existía se modificara, llevando a que los mismos fueran concebidos y reconocidos como hombres libres y ciudadanos orizabeños. Pudiéramos aceptar el que diga que ya no compraban más esclavos, pero decir que la institución estaba moribunda, es dejar a todos aquellos que ya lo eran en el hoyo negro de una existencia inexistente.

De manera que a los mitos que construyeron los peninsulares con su control de la información y las relaciones que se hacían de las Indias, le siguen los que los criollos fueron añadiendo a conveniencia para la construcción de su propia imagen. Estrategias para sostener el poder colonial que terminaron escribiendo una historia deformada, difundida y aceptada, que ha integrado, *“desde entonces, una parte importante del mito*

¹¹⁰ Adriana Naveda da cuenta de cómo entre las décadas de 1730 a 1750 se llevan a cabo las insurrecciones más numerosas y conflictivas para este sector veracruzano, en el artículo “La lucha de los negros esclavos en las haciendas azucareras de Córdoba”, y en su libro *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*.

del nacionalismo”¹¹¹ para fundar esa nueva patria con una historia “auténtica”. Autenticidad, que durante los procesos revolucionarios del siglo XIX y XX, será retomada y reconfigurada en función de un proyecto político de nación, un reordenamiento simbólico que pretenderá partir con este pasado y fundar una versión del mismo. Lo que discutiremos en el siguiente capítulo.

Cierre parcial de una historia a continuar

Los adjetivos de “*mística y conservadora*”, utilizados para definir el carácter de una Orizaba que interesaba hacer destacar sobre las otras ciudades veracruzanas, contienen en sí mismos, la evidencia de una construcción ideológica. La negación de los africanos como parte de su historia, y *sólo presentes en Córdoba o en el puerto*, es reducto de esta intencionalidad de diferenciación. Pero estos silencios, reproducidos por los historiadores de la ciudad – a pesar de la existencia de un acervo documental en donde los esclavos están presente desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII –, son producto de un encadenamiento de miradas y significaciones otras que suministraron el molde imaginativo con el cual la omisión era perpetuada sin que se percataran de la misma. Por lo mismo, Orizaba como una “*ciudad de dos razas*”: “*la indígena y la española*”, como nos indicaba Carlos Calero, es una concepción intrínsecamente vinculada a los procesos de construcción de una Historia Oficial, de un proyecto de construcción de nación.

Como indica Ricoeur, *la mancha* es muda, sólo reconocemos su presencia en las acciones, sólo accedemos a sus representaciones a través de sus consecuencias. Pues “*sólo está manchado, lo que se teme por manchado; se necesita una ley que lo diga; y así la prohibición es ya en sí misma una palabra que define*”, que transfiere al lenguaje simbólico, las expresiones de eso que no puedo reconocer por las sedimentaciones históricas e ideológicas que me compelen. Y es sólo a través de “*la formación de un*

¹¹¹ Pastor – *Ibid*, p. 214

*vocabulario de lo puro y lo impuro, en el que se explotan todos los recursos del simbolismo de la mancha*¹¹², cómo se puede llegar, hermenéuticamente, al núcleo de significación que sostiene el andamiaje de estas construcciones alrededor de los grupos africanos y sus descendientes: un *Ethos agresivo y violento*. Debemos poder entender que esta construcción alude, si se quiere, a la interpretación de una personalidad coyunturalmente delimitada, pero que de alguna manera ha trascendido su limitación temporal para convertirse en ese molde imaginativo, con el que muchos mexicanos y latinoamericanos en general, nos acercamos o conceptualizamos a los descendientes de este sector poblacional. Y este *Ethos agresivo* se comienza a desglosar – según las opiniones que hemos recogido a lo largo de estos dos años en los encuentros casuales con mexicanos – en otras acepciones negativas. La agresividad del esclavo, en la colonia, implicaba la imposibilidad de someterse a las reglas, la incapacidad de la civilidad. Ausencia de medida que a su vez, era transferida a diversos ámbitos de acción social: derrochador, lujurioso, y por esta supuesta “irresponsabilidad”, así como por su “impureza” y “fealdad”, el *negro* actual carga la marca del hierro candente, el calimbo que lo supone fuera de la *cultura*, más acorde a una condición evolucionista, “*naturalmente*” salvaje, “*malo por condición y origen*”.

Entonces, investigar y exponer, definir y hablar de la resistencia esclava, es reconocer los accidentes histórico-simbólicos inherentes a estos procesos humanos. Es decir, el manejo político del imaginario, que permite acercarse a cómo se construyen las significaciones que terminan delimitando las concepciones que acerca de los Otros se difunden y estandarizan. Y que por lo tanto, terminan también dando cuenta de cómo las mismas demarcan unos lineamientos morales que intervienen en la manera en que trato, me relaciono y juzgo a ese Otro. Estos elementos perceptuales manejados ideológicamente – que permanecen como sedimentaciones históricas y que por lo mismo, afectan al imaginario social –, terminan definiendo la recepción y aceptación de esas matrices generativas con las que estas políticas de las representaciones sociales impactan a las prácticas sociales de nuestros pueblos latinoamericanos. Si el pasado es una reconstrucción que se hace desde el presente, debemos poder entrever las redes de

¹¹² Ricoeur, P. – *Finitud y Culpabilidad*, pp. 199-200

convenciones y tensiones contenidas en cada una de las interpretaciones que se hacen del mismo; incluidas, por supuesto, las que contiene este texto.

Y es que las pasiones humanas, se han perpetuado como elementos pasivos desde la perspectiva científica de lo adecuado y lo inadecuado. Lo que deja fuera de la discusión, y por lo tanto, *de la comprensión*, el hecho de que “*las cosas con vida reciben impulsos e impresiones, o sea: padecen... (y) dentro de la economía ontológica de los ‘encuentros’, las cosas que padecen, actúan.*” Sentimos, percibimos, reaccionamos e interpretamos de acuerdo a nuestras experiencias y a los significados que las mismas nos transfieren a partir de nuestras estructuras simbólicas. Debemos poder entender entonces, que estas adecuaciones de las significaciones culturales, son modificaciones que, bien podemos inferir, estuvieron también activas entre algunos esclavos, como en cualquier otro de los grupos humanos que conformaron la sociedad colonial. Y en estas adecuaciones, puede entenderse que las acciones impulsadas por el deseo de libertad de estos hombres y mujeres sometidos por la fuerza – como una *perseverancia con conciencia de sí* –, jugó un papel vital en la construcción de esas nociones negativas que imperan en el imaginario colectivo colonial. Lo que no puede comprenderse es la aceptación de esta significación como *certeza*, la ausencia de un cuestionamiento alrededor de estas concepciones hacia las diversas culturas indígenas y hacia los afrodescendientes, al interior de una disciplina que se define a sí misma como una que intenta dar cuenta de la diversidad cultural, a través del estudio y la investigación acerca del hombre: Antropo-logia.

Pienso que el impacto político de *los cimarrones*, precisamente, está en que a un nivel imaginario, esta perseverancia del esclavo será significada como *mal*, como *irracional*, porque se opone a lo que lo hegemónico dictaminaba. El sentimiento de amenaza que estas construcciones marcaron en los esclavos africanos, ha sido una significación que me parece, se ha mantenido a lo largo de los siglos. La creación de una imagen del africano no sólo como *salvaje*, sino como *fiera sin entendimiento*, capaz de los actos más espeluznantes por escaparse a su *vida de ocio y holgazanería*, es una película de horror, sobre la que se levanta la actual mirada que seguimos imprimiendo

sobre *la cosa* llamada “*negro*”. Debemos pensar las nociones sobre las que sostenemos la asimilación, la supuesta integración y las representaciones que utilizamos para referirnos diferenciadamente a los grupos humanos, que aunque fuera de nuestra imaginación como componentes de nuestras naciones – por los reductos del universo simbólico contenido en nuestras referencias metaculturales, así como por los silencios de los procesos de producción histórica – fueron y son parte constitutiva de nuestros pueblos americanos.

Dentro de estas construcciones que heredamos como verdad, la que establece que somos descendientes de un bloque de tres razas: blanca, india y negra, es una de muy reciente acuñación. Esta referencia tri-racial, en el caso de México, no resulta una que haya sido aceptada. Me atrevería a decir que la gran mayoría de la población mexicana actual, no reconoce a los *africanos* como uno de los grupos socio-culturales que existieron, laboraron y contribuyeron a conformar al pueblo mexicano. Aunque si identifican la *presencia de negros* en ciertas áreas de los estados de Guerrero y de Veracruz, muchas veces adjudicada a migraciones centroamericanas o caribeñas durante el siglo XX. Es decir, la referencia sigue enraizada en la pigmentación de la piel, sin lograr comprender que *los aportes culturales no están en el color ni en los rasgos biológicos que se le atribuyen a la raza, sino en los elementos que se entrelazaron con los de los demás pueblos que vinieron a vivir a Nueva España.*

Lo que quiero enfatizar es que la influencia cultural de los diversos pueblos africanos debe contemplarse en los aspectos vinculados a sus universos simbólicos, a sus expresiones artístico-culturales, a las maneras de concebir las relaciones del hombre con la naturaleza y consigo mismos. La encontramos en las comidas, la música, las formas de acceder a la cotidianidad, las posturas y el arte, la danza y la pintura; no en el color de la piel, no en la *negritud*, el pelo recio, los labios gruesos o las narices anchas; elementos que sabemos están presentes en otros grupos poblacionales no africanos. *El negro* es una construcción socioracial que debió descartarse hace mucho en el discurso antropológico, precisamente, por las implicaciones ideológico-imaginarias que la sostiene. Quizás entonces, las aportaciones culturales de los afro-descendientes en América puedan ser contempladas fuera de ese estigma de violencia y agresividad.

Coda

Me parece que en estas apuestas discursivas, quizás inconscientemente, se exponen esos lineamientos de la producción histórica que Trouillot denuncia. Apuestas expositivas con las que se silencia un pasado que no conviene perder de perspectiva, no sólo por los afro-descendientes y los indígenas, sino por nosotros mismos, por los nuevos racismos, por las nuevas conductas discriminatorias y prejuiciadas que surgen, y se añaden a las añejas. Hemos presenciado procesos como el antisemitismo nazi, el Apartheid surafricano, los terribles acontecimientos del enfrentamiento bosnio-croata, así como el de los Estados Unidos con Irak, que no son situaciones espacio-temporalmente delimitadas, cuyas consecuencias no salen de sus radios de actividad. Por el contrario, son eventos de alta significación que intervienen en nuestras concepciones, en nuestros juicios y opiniones, así como en la calidad de nuestras vidas. Son procesos de odio racial, de exclusión e intolerancia, que nos afectan a todos; temas y situaciones que exigen una mayor y más profunda reflexión antropológica.

Relación de dueños y esclavos de la jurisdicción de Orizaba

Archivo Notarial de Orizaba
Biblioteca de la Universidad Veracruzana

Año	Lugar	Nombre, edad y oficio del esclavo	Dueño o patrono	No. de ficha	
1.	1582	Orizaba	“mulato en cárcel”	“paga Cristóbal de Rivas” paga su deuda	31
2.	1582	Orizaba	-mismo mulato-	entra de “baquero” en estancia de Juan de Ribas	35
3.	1584	Orizaba	“mulato harriero” liberto	Carta de servicio con Fernando de Santiago	94
4.	1583	Huatusco	mulata María, hija de esclava biafra	Isabel López, vda. Fco. Cozar, otorga “alhorría”	108
5.	1584	Orizaba		pagos de Fco. De Cosar, por caballerías en Chocamán	115
6.	1583	Chocamán	Melchior, mulato casado con india	Antona, perdona al asesino de su marido	116 117
7.	1583	San Antonio	Sebastián Hernández “se da por pagado” por la carta de “alhorría” concedida a su hija, tenida con una esclava	Isabel López y Alonso de Cosar	137
8.	1584	Orizaba	Juan Ruiz y Melchior	Declaración y poder entre mulatos zapateros	142
9.	1583	Orizaba	Lista de esclavos de <i>El Ingenio</i>	Rodrigo de Biberio	(1) 199
10.	1583	Orizaba	Venta de Gaspar Casanga (30 aprox.) por ladrón y huidor	Juan de Leiba de Tepeaca, a Luis de Oliveros de <i>El Naranjal</i> , (en 203, dice Tequila)	202 203 206
11.	1584	Orizaba	Negro y negra capturados y alimentados	Pedro Hernández paga al corregidor de Orizaba, Álvaro Patiño Dávila	226
12.	1585	Orizaba	El mulato Sebastián	obligación de pagar 28 pesos de oro por un caballo	269
13.	1586	Orizaba	Baltasar, negro libre “herrado en el rostro”	Carta de servicio con Hernando Ximenez	277
14.	1586	Orizaba	Pedro Hernández,	Carta de servicio y	282

			mulato	“soldada” con Juan de Villalobos	
15.	1584	Orizaba	Por arresto de un negro (¿Tenía Orizaba cárcel pública? ¿Quedarán registros? ¿Habrá existido un “Depósito de cimarrones”?)	Juan Blanco a través de Manuel de Teves, le paga a Nicolás Pedro	325
16.	----	Orizaba	Carta de venta de Pedro “ladino de tierra Congo” (y carta de obligación)	Juan Blanco (compró a Nicolás Pedro) lo vende a Manuel de Teves (400 pesos)	326 342
17.	1584	Cuzcatlan	Negro llamado Diego	Luis de Oliberos vende a Fco. Del Toro (con 11 mulas, 500 pesos)	334
18.	1587	Orizaba	Venta de Antón, de 25 años “negro harriero y de tierra Bio ho	Juan Cano de Tepeaca, a Juan Cano de Taliscoya	444
19.	junio 1587	Orizaba	Venta de Hernando, mulato “herrado en el rostro” que por “huidor” esta preso en la cárcel pública de Cuernavaca	Luis de Oliberos, presbítero de Zongolica, a Juan Estrada (250 pesos)	446
20.	julio 1587	Orizaba	Venta del “mulato esclavo preso por huidor”	Luis de Oliveros a Juan de Itarica (50 pesos “en reales” con “4 machos de harría y un arcabuz”	449
21.	1587	Orizaba	Venta de Luis “esclavo de tierra Guinea”	Juan Blanco le vende a Fco. Bueno (400 pesos)	451
22.	1587	Orizaba	Carta de servicio de Pedro González “de color de bendrillo, cocho harriero”	con Pedro Nabarro	474
23.	1586	Orizaba	Venta de la negra Ana “criolla de la ciudad de México, que tiene unas letras en el rostro que dizen Peñaloza” (24 años)	Luis de Saavedra, “cura y bicario de la provincia de Orizaba”, al encomendero Diego de Montalvo (450 pesos)	503
24.	1588	Orizaba	Venta del esclavo negro Fco. “de tierra de biafra” (bozal 20 años aprox.)	Luis de Saavedra, “bicario del partido de Zongolica”, a Fco. De Estrada, “clérigo y presbítero del partido de Chinantla” (400 pesos)	512
25.	----	Orizaba	Carta poder para venta o	Carta que Juan Fernández	528

			trueque de Alejandro, “esclavo de tierra biafra” de 24 años aprox.	de Tlaliscoya otorga a Juan Moreno de Tecamachalco y a Baltasar Rivera de Oaxaca	
26.	----	Orizaba	Carta de venta, que “no se otorgó” de un “mulato esclavo herrado en el rostro con una es+” de 30 años aprox.	Antonio de Espinosa, “estante en Orizaba”, vende a Luis de Saavedra, cura de Orizaba (530 pesos)	529
27.	1588	Orizaba	Venta del negro “Amador de tierra mandinga” de 40 años aprox.	Juan Fernández de Tlaliscoya a Manuel Tebez (400 pesos)	530
28.	1588	Orizaba	Venta de Francisco, esclavo negro de tierra biafra, 25 años	Felipe de la Cueva Herrera, “estante en Orizaba”, al corregidor Payo Patiño Dávila (350 pesos)	531
29.	1588	Orizaba	flete de ocho mulas “en donde fueron unos esclavos negros desde Veracruz, allí”	Juan Carlos arriero de Icuatlan, cobra 28 pesos por el flete de mulas a Bartolomé Martín, mayordomo de las haciendas de Gaspar Ribadeneira	538
30.	1588	Orizaba	Venta de Polonia, esclava negra de Angola, de 14 años (carta de obligación)	El escribano Luis Muñoz Bravo a Payo Patiño Dávila (315 pesos)	545 546
31.	1588	Orizaba	Carta servicio del mulato Lázaro Pérez	Con Juan Blanco	550
32.	1588	Orizaba	Mulato en cárcel pública por adeudo		552
33.	1588	Orizaba	María de Palermo, negra de 60 años	Documento en malas condiciones, firmado por Pedro Montilla	(2)
34.			Giomar Chichigua, de 50 años aprox., mujer de Juan arriero		
35.			Isabel Tilingo, 30 años aprox.		
36.			Marta Méndez, criolla de 30 años aprox.		
37.			María “Biafara”, 70 años aprox.		
38.			Inés “Guiveci”, 55 años		

40. Marta criolla, 30 años con cuatro hijos
41. “Elfina” Alonso Cavallero de 16 años
42. Simón de los Santos de 12 años
43. Xavier de la Cruz de 9 años
44. (Chaqui) de un año y medio aprox.
45. María, criolla de 24 años aprox.
46. Catalina de 30 años aprox.
47. Franca (Elpifa) de 40 años aprox.
48. Catalina, purgadora, de 50 años aprox.
49. Giomar biafara de 30 años aprox. Con dos hijos, mujer de
50. hijo
51. hijo
52. Lucio G Bran
53. Catalina Colón, de 50 años aprox, mujer de
54. Diego Bran
55. Catalina Biafara de 35 años aprox. con una hija, y mujer de
56. Franco zozongo
57. (Iminga) de 5 años aprox.
58. Pacocoli de 30 años aprox., mujer de
59. Gaspar Gañol
60. Angelina criolla de 29 años aprox., mujer de
61. (---) carabalí
62. Franca Mandinga de 40 años aprox., mujer de
63. (Esqui) Mandinga
64. Franca mandinga de 60 años aprox., “muy vieja”, mujer de Ambrosio

65. “María mandinga de Mendoza de 60 años que no trabaja por vieja”
66. “Catalina Colón de edad de 60 años poco mas o menos, al presente en forma”
67. Susana criolla de 18 años aprox.
68. Inés Guerveci de 60 años aprox.
69. Baltasar Biafara de 40 años
70. (Qui cafi) de 40 años
71. Gaspar (Colin) 35 años
72. Vicente Cafi de 50
73. Diego Guerveci de 60
74. Tomaselo (-----) de 60
75. Gui (----) de 30
76. Antonio Biafara de 60 años
77. Luis Bran de 50
78. Diego de 25
79. Melchor de 20
80. Cirilo de 70
81. Luis Biafara de 40
82. Alonso (Matas) de 40
83. Cristóbal Mandinga de 80
84. Simón Botello de 60
- 85.. Francisco Camello de 80
86. Juan Primero de 60
87. Juan Cambas con una mano menos de 26 años
88. Manuel Manicongo de 90
89. Domingo de 70
90. (Am)Brosio de 80
91. Juan Minode 70
92. Sebastián Colima de 70
93. Diego Coxo de 70
94. Duntillo de 17 años aprox.
95. Francisco Bio ho de 35
96. Gaspar de Ozumba de 50 años aprox.

97. Gaspar Canchozu de 35 años aprox.
98. Pedro de Billanueva de 70
99. Marcos criollo de 28 años
100. Pedro Santiago de 50 años
101. Alonso Cacanga de 23
102. Martín Bran de 40
103. Gregorio de 40
104. Juan Mandinga de 30
105. Pedro (Aixa) de 40
106. Hernando Criollo de 14 años
107. Ju(an) Mandinga de 40
108. Domingo de 18
109. Duarte Bañol de 90
110. Bartolomé de 70
111. Juan Bran de 18
112. Ximon de los Santos de 13 años, hermano de Juan Bran
113. Lucas, de 7 años, hermano de los anteriores
114. Hernando Capa de 70
115. “Antón Manco de 100 años reservado de serbicio por biejo y ciego”
116. Domingo Xalofe de “mas de 30 años”
117. Duarte Biafara de 30
118. Pedro Manta de 30
119. Antón Bran de 30
120. Pedro (NAfu) de 30
121. Antón Cambapalo de 40
122. Ernando Mandinga de 40
123. Diego Carabalí de 35
124. Juan Galán de 30
125. Antón Angola de 40
126. Francisco (f)ongo de 30
127. Juan Angola de 30
128. Juan Nalu de 24

129.			Cristóbal Bran de 30		
130.			Domingo Biafara de 40		
131.			“Juan galifante de 80 no sirve por viexo”		
132.			“Antón berbezi guarda puente de 90 años”		
133.			“Antón delgado confitero de 100 años no trabaja por biexo”		
134.			Juan Cachilar criollo de 14 años		
135.			Sebastián muchacho criollo de 10 años		
136.			“Francisco mandinga de 60 años poco mas o menos queste dicho negro esta en Ozumba que sirve alli de azer mecates para las mulas”		
137.	1589	Orizaba	Venta de Andrés, bozal de tierra sape de 25 años aprox. (obligación no paga)	Álvaro Patiño de Los Ángeles, a Cristóbal Rodríguez de Iguala (408 pesos)	573 574
138.	1597	Guexutla	Baltasar de nación Gañol.	Testamento de Francisco Rodríguez, natural de Portugal, a sus hijos Juan y Francisco Rodríguez	
139.			Jusepe Bran		
140.	1598	Orizaba	Juan Alu	Inventario de los esclavos de Rodrigo de Biberio	582
141.			“Manuel de Murcia que vino de los buques”		
142.			Alonso Cavallero criollo		
143.			Juan Martin criollo		
144.			Melchior de los reyes		
145.			Duarte criollo		
146.			Lucas criollo		
147.			Phelipe Adam criollo		
148.			Bartolomillo muchacho criollo		
149.			Pablo criollo, “muchacho mulato”		
150.			Juan Bachiller criollo		

151. Baltarazillo muchacho
negro criollo
152. Ignacio muchacho negro
criollo
153. (Fideneisco) Copel
(jorro) criollo mulato
154. Juan Cape, negro
155. Antón Bran
156. Lorenzo Jolofe
157. Gaspar Ganchurri
158. Gregorio Terranova
159. Gaspar Cocoli
160. Cristóbal Bran
161. Simon Botello
162. Cristóbal Arda
163. Fracisco Bioho
164. Domingo Biafara
165. Gaspar Diocumba
166. Juangatan
167. Diego Bran
168. Francisco Bran
169. Antón Chocho
170. Pedro Arda
171. Hernando Gachopin
172. Pedro Manta
173. Sebastián Urnejo
174. Juan Andres
175. Francisquillo
176. Sebastián Juan
177. Gaspar Angola
178. Pedro Antonio
179. Luis Mongo
180. Domingo Agustin
181. Francisco Pedro
182. Juan Luis
183. Pablo Estuan
184. Francisco phelipe
185. Domingo Corenio
186. Sebastián Francisco
187. Miguel Garbo Comte
188. Antonio Angola
189. Pedro Angola
190. Miguel Angola
191. Francisco Angola
192. Juan Angola
193. Luis Angola

194. Capitán Mathias
 195. Sebastián Congo
 196. Mathias Congo
 197. Cebrian Congo
 198. Jorge Congo
 199. Domingo Juan
 200. Francisco (franuto)
 Antonio
 201. Juan Primero
 202. Antonio Juan
 203. Francisco Plumaje
 204. Capitán Pedro Congo
 205. Juan Jolofe
 206. Sebastián gallina
 207. Antonio Congo
 208. Pablo Congo
 209. Pedro Congo
 210. Francisco (paluria)
 211. Mathias Alonso
 212. Vicente Cape
 213. Hernando Mandinga
 214. Camba
 215. Antón Biafara
 216. “Gaspar negro y tambien
 Giomar su muger”
 217. Santillos negro chiquillo
 criollo
 218. “Catalina angola bozal
 tiene (capados) los pies”
 219. María Andaz criolla
 220. Guiomar Biafara
 221. Francisca Mandinga
 222. Catalina (marquesada)
 223. Isabel Mandinga
 224. maria angola con niño a
 los pechos
 225. Catalina Angola con
 niño a los pechos, casada
 226. Isabel Angola soltera
 227. Catalina Angola soltera
 228. Philipa Angola casada
 229. Juana Angola casada
 230. Beatriz Angola casada
 231. Ines Angola casada
 232. Lucia Angola soltera
 233. Esperanza Angola

234.			Maria Angola casada		
235.			Cisnol Angola casada		
236.			Maria Angola soltera		
237.			Juana Chichigua		
238.	1616	Orizaba	Juan criollo y las mujeres: “todas de nación negra”	Testamento de Pedro Martín Castellano de Tlaxcala	(3)
239.			Susana		
240.			Luisa		
241.			María		
242.	1620	Orizaba	cuatro esclavos “uno barón y tres hembras”	Testamento de María Vergara	(4)
243.			sin nombre		
244.			sin nombre		
245.			sin nombre		
246.	1620	Orizaba	Venta de Clara Biafara “hipotecada”	Pedro Sarmiento a Antonio González de los Ángeles	(5)
247.	1621	Orizaba	Venta de María Angola	Sarmiento manda poder para venta	(6)
248.	1620	Los Ángeles	Por cuatro esclavos	Vizconde de “Honisaya” demanda los bienes del difunto Antonio González	(7)
			sin nombre		
249.			sin nombre		
250.			sin nombre		
251.			sin nombre		
252.			Clara		
253.	1623	Orizaba	Reclamo por venta de Pedro Angola	Contra Roque Martín Ximenes de Córdoba a favor de Pedro Sarmiento	(8) 604
254.	1626	Orizaba	Vende “una negra esclava llamada Luisa de tierra de Masambique”, 25 años aprox.	Juana Gomez, viuda de Baltasar Ruiz, a Alonso de Ariza de Tepeaca (400 pesos de oro)	634
255.	1625	Orizaba	“una de ellas llamada Elena anda huida ”	Inventario de Pedro Hernández Catalán	(9) 611
256.			Catalina		
257.			Inés		
258.			Justin, hijo de Inés		
259.			2 varones, sin nombre		
260.			sin nombre		
261.	1626	Orizaba	Venta de Antón de tierra Angola y de 35 años aprox.	Tomás Masino a Gabriel Moscoso, “negro esclavo que sacó en almoneda” de Pedro Hernández Catalán (200 pesos)	641

262.	1630	Veracruz	Venta de María de Angola, bozal de 20 años aprox.	Antonio Méndez Chilón, a Antonio de Ayala “mulato libre dueño de rrequa y vesino del pueblo de Orisaba” (400 pesos)	659
263.	1631	Guejutla Provincia de Panuco	Lucrecia, esclava que hereda	Testamento e inventario de Alonso Hernández quien deja sus bienes a un cura, además de su esclava	660
264.	1633	Maltrata	Luis Angola de 25	Inventario de Bartolomé Martín Maldonado	(10
265.			Juan Angola de 30		
266.			Tomas de 10		
267.			Mateo de 5 “ambos de color mulato”		
268.			otros cuatro esclavos, sin nombre	Vendidos a Juan González de Olmedo en 1,100 pesos	
269.			Xprias de tierra malemba de 30 años		
270.			María meola de 30		
271.			Juan criollo de 9 años		
272.	1633	Maltrata	Siotomás (500 pesos)	Bienes de Isabel Muñoz pasan a Juan García Benítez	(11
273.			María (400 pesos)		
274.			“negrito llamado domingo en 300 pesos”		
275.	1637	Orizaba	14 esclavos biafara que “andan en servicio de otras dos recuas”	Inventario Juan González de Olmedo y María Melían	669 (12
276.			Francisco Cuesta, biafara, casado		
277.			con Esperanza Biafara		
278.			Antón Díaz, biafara de 40 años, casado con Isabel de 50	Isabel, esclava de Francisco Miguel Ferrera	
279.			Isabel de 50		
280.			Domingo Rallado, biafara de más de 50 años		
281.			Bartolomé Enchico Biafara de 40		
282.			Manuel Rallado, biafara de más de 40		
283.			Manuel Angola de más de 40	En 1639 pasa al hijo Luis González de Olmedo	(12

284.		Andresillo de 30 años “orejo melemba mateguelo”	1639, pasa a Luis González de Olmedo “Andresillo orejo Melemba Mateguelo”	(12)
285.		Juan Angola de 35 casado	Gracia, esclava de Pedro Díaz, vecino de Orizaba	
286.		con Gracia		
287.		Miguelillo Angola de 25	Pasa al hijo en 1639	(12)
288.		Manuel criollo de 20		
289.		Miguel Congo de 26		
290.		Mateo de 30		
291.		Francisco de 30		
292.		Diego de 30		
293.		Malenba de 25		
294.		sin nombre, manco		
295.		sin nombre, “y otros muy viejos”	<i>¿Deja sin reportar otros por considerarlos inútiles? ¿los niños?</i>	
296.		Juanillo congo	No está en el inventario de María Melián, pero si en la folia de lo que recibe Luis González de Olmedo	(12)
297.		Catalina de más 50 años	“cinco negras esclavas que tengo de puertas adentro de mi servicio”	
298.		María de más de 20 años, casada con Andresillo	En 1639 pasan a Luis González de Olmedo, el hijo	
299.		Pascuala de más de 22		
300.		Catalina Angola de mas de 20 años		
301.		Madalena de 50 años		
302.		Pablo, huido		
303.		Isabel, huida embarazada, parió una niña	“las dos y los demas que procedieren de ellos queda en derecho a mi y a mis hijos para los poder cobrar, pedir y requerir”	
304.	1629	Orizaba	Venta de negra llamada Mariana	(12)
			Pedro Romero compró a Vna. García de Veracruz, y vende al bachiller Gme. Ponze Calderón de Orizaba	
305.		Elena “hipotecada y trabada” en Orizaba	para pagar deuda con Juan González de Olmedo	(12)
306.		María Lozado	paga deuda con Lázaro	(12)

307.	1630	Orizaba	Laura Angola de 20 años	Díaz Testamento del capitán Mardonel Varahona	(13)
308.			“negra de 11 llamada Madalena”		
309.	1631	Orizaba	negra Angola “es huida” 30 aprox.	Jerónimo Ferrer	(14)
310.	1631	Orizaba	Pedro Cata (adx)	Esclavos de Juan González de Olmedo, en servicio fuera de la casa, en unos “braxeres” de Luis Marín	(15)
311.			Ma(ría)		
312.	1640	Orizaba	Mulato Pedro “Laogomiges Mana”	Testamento de Ana Figueroa, viuda del capitán Pedro de Cabiexas	(16)
313.			negra Juliana		
314.			Laura de 10 años	en su compañía	
315.			Francisca de 12 años	en su compañía	
316.	1632	Orizaba	Francisco	Testamento Juan Enrique Ferrara	(17)
317.			Periquillo		
318.			Isabel		
319.	1633	Guatusco	Cinco esclavos	Testamento de Lucia Martín, viuda de Bartolomé Bergara	(18)
320.			Andrés		
321.			Diego		
322.			Lucrecia		
323.			Lucía		
324.			Paula, más “dos chicos”		
325.			sin nombre de 4 años		
326.	1633	Maltrata	sin nombre de un año negra catalina de tierra lamba de 25 años	Testamento de Gaspar Hernández	(19)
327.	1634	Orizaba	Petrona, mulata con dos hijas, 25 años	Inventario de <u>El Ingenio</u> de Orizaba por boda	(20)
328.			Andrea de 5 años	Petrona y sus hijas en 1,000 pesos	
329.			Juana de 2 años		
330.			Mulata María de 20 años con un hijo	María y su hijo en 800 pesos	
331.			(Nueto) de 8 años		
332.			Mulata Jerónima de 18	500 pesos	
333.			“china llamada Bivera de 20 años” con una hija	Bivera y su bebé, 600 pesos	
334.			Juana de seis meses		
335.			Felipa de 12 años	400 pesos	

336.			“negra cocinera” Dominga de 20 años	550 pesos	
337.			Negra Francisca de 24 años	550 pesos	
338.	1633	Orizaba	Juana Acosta	Carta de libertad que Rodrigo de Bivero, conde de Orizaba concede a los hijos de esta su esclava (la que no aparece en el Ingenio)	(21
339.			Rodrigo de 2 años		
340.			Diego de cuatro meses		
341.	1641	Veracruz	Juan Fernández, “negro esclavo mayoral de don Gaspar de Rivadeneira”	Querrela de Juan de Vargas contra	672 (22
342.	1641	Coscomatepec, Guatusco	Mulata Margarita de 25 a 27 años con dos hijos (400 pesos)	Inventario bienes del capitán Ladrón de Peralta Mauleon. Esclavos criollos, menos Antón	673 (23
343.			mulato Jusepe de 7 años	“quebrado y algo enfermo” 100 pesos	
344.			mulato Blas de 5	100 pesos	
345.			Polonia de 40 años con dos hijos	450 pesos	
346.			mulato Pascual de 22	400	
347.			Diego mulato de 8	150	
348.			María de mas de 50 años con dos hijos	240	
349.			Bartolomé “Bartolo” de 16	“negro en 400”	
350.			Beatriz de 14	“negrita en 300”	
351.			Elena de 33 años con una hija	440	
352.			Ana de 7 años	“negrita en 200”	
353.			Antón de 30 (bozal)	(460 pesos) **	
354.			Nicolás de 17 años	(340 pesos)	
355.	1604	Veracruz	María Jolofa portuguesa de 30 años aprox. (600 pesos)	Carta de dote de la madre de Francisca de Morales Argumedo para el matrimonio con Ladrón de Peralta Mauleon (500 pesos)	
356.			Francisca de tierra Carabalí de 20 años		
357.			Lorenzo de tierra Bran de 18 años	(400 pesos)	
358.	1620	México	Polonia de México con un negrito de dos años:	Dote de la madre de Ana de Olivares para Ladrón de	

359.		Pascual	Peralta Mauleón	
360.	1643	Guatusco	Elena de 16 años	
361.			Domingo Angola “que a más de 7 años que está huydo”	Inventario bienes de Pedro Miguel 675 (24)
362.			Manuel Lango de tierra Angola de más de 40 años	500 pesos
363.			Juan Angola de 35 años	550 pesos
364.			Gabriel Congo de 35 años	550 pesos
365.			Sebastián Angola de 35 años	550 pesos
366.			Antón Cabeza de tierra Cumbe-banguela de 35 años	550 pesos
367.			Juan Cachongo de tierra ganguele de 25 años	450 pesos
368.			Pedro Congo de 30 años	450 pesos
369.			Periquillo de tierra ganguele de 20 años	450 pesos
370.			Juan de tierra Brundi-baunde de 20 años	450 pesos
371.			María Angola con dos hijos de 32 aprox.	María con sus dos hijos 600 pesos
372.			Agustín de 4 años	
373.			Mateo de año y medio	
374.			Serafina Angola de 24 años aprox	425 pesos
375.			negra Cecilia criolla de 15 (gemelas)	350 pesos
376.			negra Antonia de 15, “hermana de vientre”	350 pesos
377.	1644	Orizaba	Mulatilla Juana criolla de 8 años	150 pesos
378.			Francisco “criollo de china” de 50 años	Inventario de El Ingenio por el Conde del Valle, Luis de Vivero Peredo y Velasco
379.			Bartolomé criollo y su mujer	
380.			Leonor “muy biejos”	
381.			Antón y su mujer	
382.			María “muy biejos”	
383.			Agustín y su mujer	
			Luisa de 30 años	

384. Mateo enchico y su
mujer
385. (sin nombre)
386. Gaspar Angola de 80
años y su mujer
387. Esperanza
388. Antón muleque de 20
años y su mujer
389. Gracia de 18 a 20
390. Andres Chico de 25 y su
mujer
391. Madalena
392. Juan Serrero de 30
393. Domingo capitán de 36
394. y su mujer también de
36
395. Agustin soltero
396. Jorge Francisco de mas
de 20
397. Domingo soltero de mas
de 20
398. Vicente soltero
399. Antón Casanga de 60
años
400. Antón Hernández “muy
biejo”
401. Francisco Serrera
Balemba, muy viejo
402. Salvador moso
403. Alejandro soltero de 20
años
404. Manuel Tulancingo
“muy biejo y enfermo”
405. Juan Choco “muy biejo”
406. “cinco chicos de a dos
años” Andresillo
407. Juan
408. Nicolás
409. Antonillo
410. y otro Nicolás
411. Juan Castañeda criollo
de 30 años
412. Manuel Moanza de 25 “moso y sin provecho por
ser quebrado”
413. Catalina de 30 con “una
414. hija de pecho con

			declaración las demás hijas y negras...”	
415.			Bartolomé Rodríguez, mulato de 60 años	
416.			Pablo negro de 40 años	
417.			Sebastiana de 30 años con una hija	
418.			Inés de 10 a 12 años	
419.				
420.				
421.	1653	Orizaba	Francisco criollo de 40 y por Bartolomé de 60, se pagó con “Simón el grande”	Nicolás de Vivero y Peredo (tasación por arrendamiento. Esclavos que no aparecen en los anteriores inventarios en el de 1643 aparecen de 25 y 20 años respectivamente
422.			Andrés y Alejandre de 20 años	
423.			Bartolomé de 18 años	
424.			otro Andrés de 20	
425.			Pablo Muleque de 20 años	
426.			por Antón Muleque de 20, dio a Bernardillo de 16 años y a su hermano	
427.			Bartolillo de 4 años	
428.			Por Juan Castañeda de 30 dio a Juan de la Cruz	
429.			Mateo Enchico de 18 (aparece casado en el anterior)	
430.			Por este Mateo y por Domingo Capitán de 20 pagó con Cristóbal de Pereira	Por Domingo, “que cayó en la rueda se pagaran 200 pesos”
431.			Francisco Malemba de 50 años (¿el 386?)	
432.			Juan Bautista de 20. Por este y por Jorge Francisco dio a	
433.			Francisco el Tuerto Juan Roque gañan de 20 años	
434.			Por Antón Casanga y Juan Roque dio a	

435.	Manuel Congo lastimado de los pies Nicolás de Peñafiel	mulato enfermo y "servido poco"
436.	Francisco zambullidor "se huyó a Tulancingo donde murió"	
437.	Madalena de 25, si aparece, pero no con dos hijos	
438.	Juan de un año	Aclara que ambos "muchachos no son de entrego"
439.	Andrés de 3 años	
440.	Gracia, negra de 25 con dos hijos	
441.	Antonio de un año	No son de entrego
442.	Pascua de 4 años	
443.	Juana de 16 años	
444.	Por Juana y por Salvador de 20 años se dio a María de la Encarnación de 18 años, hija de Juliana	
445.	María de 20 años y su hija	
446.	Pascuala de 6	
447.	María Conga de 25	
448.	Lusiguela de 16 años	
449.	Por Esperanza de 25 años y por Madalena dio a	
450.	María Camana	
451.	Por Leonor de 80 años se dieron 60 pesos y 30 de azúcar	
452.	Luisa de Arellano de 40 años y "con dos nubes en los ojos"	
453.	Negro Simonillo de 16, hijo de Juliana	Para agregar a la deuda, tres esclavos de Tomás
454.	Luisa Angola Chichigua con su hija	
455.	Sebastiana, mulatilla de un año	
456.	Francisca de 3 años	"dos negritas nacidas de

457.			Nicolasa de 4 años	los esclavos de su señoría”
458.				Nacieron 10 esclavos durante este arrendamiento
459.	1636	Orizaba	Venta de Manuel de tierra Angola de 30 años	Juan Ruis Buen Cuchillo de Acasingo (Tepeaca) vende a Lázaro Díaz de Orizaba
460.	1636	Orizaba	dos negras: Ana de 50 años	Testamento de Juan Hernández
461.			María de tierra Angola	
462.	1618 1636	---	Antón de contre, “maese de azer asucar”	Testamento de Pedro de Matienzo (procurador de Mex). Hacienda de “Sesagacan”
463.			Juan Angola tachero (manco)	Al final del documento dice “Trapiche de San Nicolás de Tesquico de la Villa de los Valles
464.			Baltasar “anexo”	
465.			Diego Hernández, arriero	
466.			Domingo Hernández, carpintero	
467.			el mulato Francisco Lozano	
468.			Juan Nicolás	
469.			Pedro de la Cruz	
470.			Sebastián Juan	
471.			Juan de la Cruz, carretero	
472.			Juan Antonio, carretero	
473.			Pedro Martín, maese de azúcar	
474.			Juan Nicolás (se repite)	
475.			Juan Peres	
476.			Manuel de torres	
477.			Andrés Perés	
478.			Manuel de (Una)mos	
479.			Antonio (Aldo)menas, calderero	
480.			Juan Pablo	
481.			Antón Nicolás	
482.			Sebastián de Contreras	
483.			Francisco de (Lacnus)	
484.			Diego de la Cruz	

485. Ambrosio Hernández,
capitán
486. Sebastián Congo
487. Juan de la Cruz Pino,
carpintero
488. Juan Bautista, carpintero
489. Pedro Péres, criollo
490. Francisco de la Cruz
491. Diego de la Bega, cojo
492. Diego de (Rorre),
mulato
493. Gonzalo Martín,
muchacho
494. Antonuelo, mulato
blanco
495. Ana María con dos hijas
llamadas
496. Ana
497. Marta
498. María grande
499. Catalina Sánchez
450. Catalina Mónica
451. Felipa de la Cruz con su
hija llamada
452. Pascuala
453. Inestina Agustín con sus
dos hijos llamados
454. Mateo
455. Luisa
456. María blanca con una
niña llamada
457. Luisa
458. Juana Hernández
459. “Pregonia” con una niña
llamada
460. Catalina
461. María de la Cruz con dos
niños llamados
462. Lorenzo
463. Julepe
464. Marta de los Ángeles
con un niño llamado
465. Juan de la Cruz
466. Gracia Catalina
467. Maria de la Cruz
468. Ana de los Ángeles

469.			Mariana	
470.			Catalina de Mesor	
471.			Juana de avila con una hija	
472.			Ursula	
473.			Inestina "de abito" con una niña llamada	
474.			Francisca Catalina de la Cruz	
475.			Luisa de Acosta	
476.	1637	Guatusco	Tres esclavas que M. Melian dio como dote de su hija: Isabel María	Testamento de Francisco Miguel Ferrera de Figueroa c/ Celia Esteves de Olmedo
477.			Catalina	
478.			Manuel	
479.	1637	Orizaba		Testamento de Antón Díaz de Castilla (dueño de molino de pan)
480.			Andrés	
481.			Paolo	
482.			Francisco	
483.			Juan	
484.			Lucía	
485.			Esperanza	
486.	1653	Huatusco	Juan Torres, mulato libre arriero	Citado por Doña Beatriz Mesa y Vela
487.	1676	Orizaba	maría de la Cruz, negra esclava	reclamando la libertad que su recién fallecido dueño, Domingo Ypenarrieta, le otorgara
488.	1702	Tepeaca	mulatillo nombrado Miguel	Theresa Xaymes vende a Margarita de Olazo de Orizaba
489.	1723	Orizaba	mulata esclava	Juicio divisorio de los bienes de Miguel de Horve, escribano público de Orizaba
490.	1725	Orizaba	Pascual de la Cruz, arriero mulato	Demanda de Sebastián Albares Cassa, mercader contra el mulato
491.	1725	Orizaba	Leonor de Los Reyes. Parda libre, vecina del pueblo de Orizaba	Demanda de Fernando de Carvajal, vecino y rexidor de la Villa de Cordoba contra Leonor

- (1) -199- No se encontró este documento ni la lista. Lo que se encontró fue una carta poder de Rodrigo de Biberio y doña Melchiora de Aborrucá, estantes en el pueblo de Tecamachalco, acerca “de mi encomienda” que residen en su Yngenio de Cabayellas. Folio 1583, expediente 5, F 66
- (2) Legajo 1588, expediente 3, f 27. Ingenio azucarero no identificado (documento en mal estado) Testamento subtulado: “Casa de Calderas” que es de maderas y está cubierta de tejas; “Casa de purgas”, cubierta de tejas y bien condicionada; “Azúcar”. Finalmente aparece “(Cargo) de los negros”
- 129. y 130.- Legajo 1597, expediente 1, f 5
- 131. -582- - Año de 1598 – Expediente 1, F 10 – 24 de julio de 1598 – Orizaba – Inventario de los bienes que quedaron por fin y muerte de Rodrigo de Ribero... por su viuda Melchora de Aborrucá y su hijo Juan de Bivero, en Tecamachalco. Habla de la hacienda **El Ingenio** (“llamada Dioricana”) y de tierras en Jalapa, además de las diversas casas que poseen, “105 negros y negras, mulatos y mulatas chicos y grandes, grifos y moros, bozales y ladinos”.
- (3) Legajo 1616, expediente 1. Testamento Pedro Martín Castellano –de Tlaxcala. Traslado del testamento, otorgado a su viuda Beatriz González y a su albacea Lope de la Carrera, contiene inventario de los bienes.
- (4) Legajo 1620, exp. 1, f114 (bloque grande de documentos). Luego otro escrito de María de Bergara, quien demanda “cumplimiento en quatro esclavos mis tres hembras y el uno barón” se opone a lo estipulado y pide que se cumpla el que no sean sacados de la ciudad de Orizaba y llevados a los Ángeles.
- (5) Legajo 1620, expediente 1, f 114 “bendo una esclava llamada Clara a Antonio Gonzalez difunto con cargo de ypoteca y por carta de justicia emanada de la ciudad de los Angeles se hizo execucion en bienes del otro difunto y entre ellos en la dicha esclava Clara no pudiendolo hacer atento a que como dicha esclava Clara esta ypotecada a la deuda y por estar en deposito a pedimento y execucion de lo que pretende a la dicha esclava VM debe mandar se me entregue por la hipoteca”.
- (6) Legajo 1620, expediente 1, f 114 Sarmiento manda poderes a Orizaba para reclamar a Clara de tierra biafara y “también le da poder para que benda otra negra llamada Maria Angola”.
- (7) Año de 1620, Expediente1, F 144 Diegonino (Vez deestepu) (Vizconde de Honisaya) - Los Ángeles - demanda los bienes de Antonio Gonzáles, difunto, “por quatro esclavos que quedaron”. Después Pedimento de Dezuan (Joan) Duarte y demanda puesta sobre los bienes del difunto Antonio González. Diego Hernández dice que su hermano le dio un poder “para que saque de parte de Lope de Garza alguacil mayor de esta jurisdicción Una negra esclava llamada Clara que quedaron”.
- (8) Legajo 1623 expediente 2, f 44 Ejecutivos contra Roque Martín Ximénez de Córdoba por 450 pesos a favor de Pedro Sarmiento, vecino de la Veracruz, procedidos de un negro esclavo llamado Pedro Angola.
- (9) Legajo 1625, expediente 2, f 16 Inventario y auto de los bienes de Pedro Hernández Catalán -(hojas sobrepuestas no se puede leer bien). Primero las cosas de la casa, posteriormente sale otro documento más claro en donde esta lo relacionado a la hacienda y en el que declara a cinco esclavos como parte de sus

- bienes, “los dos barones y tres hembras... una de ellas llamada Elena anda huida, las demas estan en casa llamadas ines y Catalina... Ines tiene un niño llamado Justin”. No dice cómo se llamaban los dos negros varones.
- (10) Legajo de 1633, expediente 2, f 164 Testamento e inventario y almoneda de los bienes de Bartolomé Martín Maldonado, natural de Castilla y vecino del pueblo den Maltrata. Se cita a Isabel Muñoz, su mujer, como albacea, y como herederos a Bartolomé Martín y Juan Sánchez sus nietos.
 - (11) Legajo de 1633, expediente 2, f 164. Otra foja titulada: “Relacion jurada y firmada que yo Juan Garcia Benitez doy de la recua esclavos y demas vienes que asi entrado en mi poder por fin y muerte de Isabel Muñoz... que fue vecina de Maltrata de esta jurisdiccion...”
 - (12) Legajo de 1637, expediente 1, f 17 Inventario, división y petición de conformidad de los herederos del alférez Juan González de Olmedo y María Melian, vecinos que fueron de este pueblo de Orizaba, así como de la creencia paterna como de la materna en virtud del testamento de la dicha María Melian y cláusulas del como cristiana...
 - (13) Legajo de 1629, expediente 1, f 27. Testamento del capitán Mardonel Varahona. “... y también una negra llamada Laura de edad de 20 años poco mas o menos de tierra angola con otra negra de edad de 11 años llamada Madalena”.
 - (14) Carta poder de jerónimo Ferrer ante e cura y vicario de Orizaba Bartolomé Calderón, incluida en el Legajo 1630, expediente 3, f 4
 - (15) Carta en donde el alférez Juan González de Olmedo le “alquila” una pareja de esclavos suyos a Luis Marín, en Legajo 1630, expediente 3, f 4
 - (16) Sin foliar, incluido en el Legajo de 1632, tras los documentos de arrendamiento de Rodrigo de Bivero y Belasco, conde del Valle de Orizaba, que son las folias 42 y 15.
 - (17) Folia 995 del Legajo de 1632
 - (18) Legajo de 1633, folia 1019
 - (19) Legajo de 1633, folia 1034
 - (20) Legajo 1634. sin foliar
 - (21) Legajo 1633, sin foliar. Cartas de libertad que Rodrigo Biberio y Velasco, Conde de Orizaba, otorga a los hijos de su esclava Joana de Acosta, ambos mulatos blancos: Rodrigo y Diego. Joana no aparece en ninguno de los inventarios anteriores de su familia.
 - (22) -672- Año de 1641, expediente 1, f 8, Veracruz. Querella criminal que Joan de Vargas de la Hacienda de Santa Fe de Sebastián Higuera Matamoros, presenta en contra del capitán de San Lorenzo de los Negros, Gaspar Ñanga, y contra Juan Fernández, mayoral de Gaspar de Rivadeneira.
 - (23) Legajo 1641, expediente 2, f 114 – San Juan de Coscomatepec del partido de Guatusco. Partición e inventario de los bienes del capitán Ladrón de Peralta Mauleon. Seguido por otros documentos de años anteriores que establecen que este señor se caso varias veces, con mujeres que dieron dotes con esclavos. Hay incongruencias en las edades de los esclavos. Por ejemplo, en un documento el bozal Antón aparece en 1641 con 30 años en el testamento y luego en el inventario que hacen los hijos, en el mismo año de 1641, se dice que es mayor de edad.

- (24) Legajo de 1643, expediente 2, f 41 – San Antonio Tlaquiquistlan, partido de Guatusco. Inventario y partición de bienes de Pedro Miguel, dejando como herederos a su mujer María Velásquez y a sus hijos Diego Miguel Y Pedro Miguel, menores de edad.
- (25) -676- Legajo de 1643, expediente 3, f 18, El Ingenio de Orizaba. Autos del inventario hecho a petición del Conde del Valle de Orizaba, don Nicolás de Bibero y Peredo, y Antonio Martínez de Navia, curador ad litem de los herederos, por el arrendamiento por nueve años que hiciera del Ingenio, el señor Tomás de Mariaca (1644-1653)
- 676. Autos del inventario fechos a pedimento de el Conde del Valle don Nicolás de Bibero y Peredo –y Antonio Martinez de Navia, curador ad litem de los herederos de Luis de Vivero Peredo y Velasco, conde que fue de estos valles

“La relación de la percepción con la ciencia es la de la apariencia con la realidad. Pero por otro lado, se trata de saber si la ciencia ofrece u ofrecerá una representación del mundo que sea completa... No se trata de negar o limitar la ciencia; se trata de saber si ella tiene el derecho de negar o excluir como ilusorias todas las búsquedas que no proceden, como ella, por medidas, comparaciones y que no concluyen con leyes tales como las de la física clásica, encadenando tales consecuencias a tales condiciones... incluso es la propia ciencia la que, en sus desarrollos más recientes, nos obliga a plantearla y nos invita a responderla negativamente.”

Maurice Merleau-Ponty

*Los negros se quedaron en Nueva España...
...porque en México no hay*

“Supe intuitivamente
que las personas podían sufrir de sobredosis históricas,
complacientes rehenes del pasado que han creado.”
Ralph-Michel Trouillot

“Lo literal y lo científico
existen sólo dentro de campos
metafóricos e ideológicos mayores.”
Paul Ricoeur

*Reordenamientos simbólicos a través del saber.
Inserción de la “cientificidad antropológica”*

Para finales de la colonia, en Nueva España, los textos refieren que las noticias sobre el movimiento científico y filosófico europeo de la época, no tuvieron un impacto similar al que aconteció en el Viejo Mundo. Esta restringida influencia, se debió a que la educación de las colonias americanas estuvo marcada y delimitada por la égida de ese autoritarismo eclesiástico del que dimos cuenta en el segundo capítulo. “*El modelo grecolatino de la sabiduría se empleó de manera reducida*”, pues el saber, consolidado como estructura racional de control social, paradójicamente, pautaba la continuidad del *temor* y la *esperanza* como fuentes pasionales de explicación y justificación del orden socioracial que mantenía la economía novohispana. Es decir, la jerarquización de saberes muestra una correspondencia con la escala social y las necesidades materiales de ésta, como reductos de los lineamientos morales de la Contrarreforma y la estructura educativa que este proceso político-religioso impuso sobre Nueva España.

“el cuestionamiento de los prejuicios y el sentido crítico introducido por estos autores renacentistas, fueron extirpados para tan sólo evocar sus ejemplos aleccionadores y retomar una parte de su simbología mítica y heroica... un saber

elemental que sirviera como instrumento para homogeneizar la diversidad y asumir los fines universales previstos por Dios.”¹ (el subrayado es mío)

Tenemos entonces la continuidad de esa parcialidad referencial y discursiva, ideológicamente hablando, sostenida por el andamiaje simbólico que la hagiografía y la historia sagrada pautaban. La educación popular se llevó a cabo a través de “*la predicación, la catequesis, las congregaciones marianas, las misiones y los festejos populares*” basados en los relatos contruidos de las gestas de los conquistadores y nobles hidalgos.² Ideales y expectativas que terminaron trastocando significativamente las configuraciones culturales de la sociedad colonial. Y entre estas concepciones sociales, la innegable diversidad cultural era una mal aceptada *verdad* para esta sociedad novohispana, que a través de la imposición de la lengua y del dogmatismo religioso pretendió, política e ideológicamente, obviar esta multiculturalidad, a la que mantenían socialmente segregada.

El hecho de que el campo simbólico hegemónico estuviera imbricado a la doctrina eclesiástica – como creencia compulsiva socio-cognitivamente hablando, transmitida y justificada como ideología –, promovió una legitimación de ciertas prácticas de marginalización representacional. Imaginario que se transfiere a la inamovilidad de todas esas significaciones, prácticas y discursivas, discutidas en los capítulos anteriores. Mismas que delimitaron las prácticas sociales a través de los comportamientos, juicios valorativos y opiniones con que se describía a ese que se concebía como inferior. La manipulación de este campo de ideas, por su carácter social y jurídico, muestra cómo se expresaba, se legitimaba y se reproducía la exclusión y la intolerancia como ideología colonial. Evaluaciones que influirán en los movimientos socio-políticos que marcarán las pautas educativas y los diversos ámbitos del conocimiento de la vieja Nueva España, durante los siglos XIX y XX.

¹ Pastor, María Alba – *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, p. 89

² Pastor – *Op cit*, p. 90

En este capítulo pretendemos entonces, continuar con este estudio de la política de las representaciones sociales y sus funciones ideológico-culturales, pero asomándonos, esta vez, al saber decimonónico y de principios del siglo XX. Un primer acercamiento al vasto horizonte de reflexión que ofrecen las propuestas iniciales del quehacer antropológico, contrapuestas al proyecto de construcción nacional mexicano. Este primer asomo, a lo que pretendemos adentrarnos en posteriores investigaciones, está irreductiblemente vinculado a nuestra pregunta acerca del por qué de la omisión de los afro-descendientes en la historia oficial mexicana y en la reflexión antropológica. Omisión que no deja de ser una depuración socio-ideológica, a pesar de las actuales reivindicaciones de los académicos que se han concentrado en la historia de los afro-descendientes de México, en los últimos 10 años.

La representación social y política de la población esclava y liberta de Orizaba – como la de todas las demás áreas a lo largo del país en donde los africanos y sus descendientes *vivieron*, además de servir como mano de obra – parece haber desaparecido tras la independencia de México. ¿Se quedaron *los negros* en Nueva España? ¿Dejaron de existir representacionalmente en el imaginario del México independiente y por eso las referencias a ellos se remiten a *cifras demográficas* del periodo colonial temprano? ¿Esta ausencia representacional fue una estrategia político-social? ¿Debe tomarse como el necesario resultado de un proceso de independencia que pretendía diferenciarse de los lineamientos y la estructura social de la Corona Española, o como la construcción de las condiciones político-económicas que garantizarán el traslado de la *distinción* que gozaban los peninsulares al sector criollo?

Estas preguntas nos condujeron, inevitablemente, a los proyectos sociales y demográficos que se gestaron a finales del siglo XIX y principios del XX. Mismos que intentaron emular los innovadores métodos científicos y las propuestas antropológicas que se desarrollaban en Europa. Nuevos acercamientos al conocimiento que a través de una estructura racional y científica, pretenderán desdibujar los estatutos del autoritarismo eclesiástico y los *males* de esta estructura socioracial que impusieron las pautas culturales de Nueva España. Reordenamiento simbólico que se anuncia con la intención

de *eliminar*, pero que no hace otra cosa que *sustituir* algunos de los viejos estatutos doctrinales con las adecuaciones interpretativas de las ideas ilustradas y las contenidas en la naciente antropología física. Ideas y conceptos que se generaron en el fragor de la construcción de nuevos paradigmas y métodos de acercamientos científicos, mismos que, posteriormente, y tras la revolución, retomarán los grandes pensadores mexicanos del siglo XX, para su proyecto de una nación homogénea y mestiza: la demografía, la biotipología y la eugenesia. Elementos todos que complejizan las significaciones que intentamos comprender con este *retorno a la escena ausente*.

Necesario entonces, intentar *desencadenar* los significados que leemos en la mentalidad decimonónica, para contraponerlos al entrelazo de las políticas de construcción de nación y las representaciones sociales que se reflejan en los relatos históricos y antropológicos. Elementos que debemos tener en cuenta para entrever sus funciones como moldes imaginativos que han influido en las significaciones que regulan no sólo los posicionamientos personales, sino también las investigaciones y los acercamientos a esos Otros diferentes que han constituido por tanto tiempo, el eje central de nuestra disciplina. Y estas paredes simbólico-representacionales, pautadas por la evolución misma de la ciencia y sus maneras de generar conocimiento, nos han impedido acercarnos a ciertas funciones político-ideológicas, que en nuestra disciplina, han perpetuado un silencio selectivo sobre la población afro-descendiente, así como la continuidad de ciertas significaciones negativas sobre las diversas comunidades culturales indígenas. Este saber construido, heredero de los lineamientos de la Ilustración, condicionó unas maneras de acercamiento y lectura de esa multiculturalidad que definió por mucho tiempo, la realidad socio-cultural de toda América Latina.

Realidad, que por supuesto entendemos, ha sido clasificada, medida, catalogada y encasillada según los parámetros científicos del momento, pero también, de acuerdo a los patrones de ordenamiento simbólico que circunscriben no sólo un método, sino unas intencionalidades, una finalidad práctica o retórica, cuyos efectos sociales no me parecen ser contemplados por las inclinaciones empírico-explicativas o funcionales-estructurales de nuestra disciplina. Y son estas *taxonomías del desprecio* – a las que hace alusión

Raymundo Mier, al reflexionar sobre la historia de la antropología mexicana y la necesidad de un encuadre erigido sobre una inclinación hermenéutica que contemple “*el inquietante juego de historia, memoria y subjetividad*”³ –, las que han tenido un impacto simbólico, desatendido, en la historia de nuestros pueblos. Las mismas que han provocado una constante inquietud en mi devenir académico por esos rasgos o características, creadas, formuladas y manejadas a un nivel discursivo, que se toman y se reproducen, socio-cognitivamente, como elementos ontológicos del Otro.

*‘Objetivas’ clasificaciones de los ‘Otros’
para probar que no son parte de ‘Nosotros’
(o acerca de más paradigmas exhaustos)*

“En religión o en política, la división de los hombres en razas ó subespecies quizá no tiene razón de ser cuando el mundo reconoce y acata el santo y noble principio de la fraternidad universal, y cuando el progreso y la civilización han sentado como base de las instituciones en todos los pueblos cultos, el principio de la igualdad ante la ley; pero para estudiar *la formación de una nacionalidad, preciso es recurrir a los fríos y descarnados axiomas de la filosofía zoológica y a las doctrinas de la joven pero robusta ciencia de la antropología.*”
Vicente Riva Palacio

Tras la independencia, México fue sacudido por las pautas de significación de los lineamientos políticos-culturales que sucedían en la Europa decimonónica. Esta vez, serán los nuevos descubrimientos científicos de los pensadores europeos, los que delimitarán una nueva manera de acercarse a la multiculturalidad del país, así como a la estructuración de los vínculos de todas estas expresiones diversas en la formación de la nación mexicana. Visiones que enmarcan un nuevo acomodo de significación que zaranda la estructura socioracial novohispana, tras la apropiación de los pensadores mexicanos de los diversos saberes que se desarrollaron o se crearon, a raíz de la

³ Mier, Raymundo – “Las taxonomías del desprecio. Vicisitudes en la historia de la antropología en México”, p. 273

conmoción que causó la teoría de la selección natural de Charles Darwin. Un comentario de Vicente Riva Palacio expone a cabalidad el impacto de esta corriente evolutiva que determinó hasta pleno siglo XX, no sólo la reflexión antropológica, sino la manera de concebir e imaginar aquellos que estaban llamados a conformar la naciente nación:

“La raza indígena, juzgada conforme a los principios de la escuela evolucionista, es indudable que está en proceso de perfección y progreso corporal, superior al de todas las otras razas conocidas, aunque su cultura y civilización fueran inferiores a las de Europa... y siguiendo el aceptado principio de las correlaciones en los organismos animales, que hay caracteres que hacen de ella una raza verdaderamente excepcional.”

Y acerca de las *otras razas* que se mezclan con la raza indígena, comentaba el mismo autor:

“Sin tomar los nombres de las castas en que se mezclaban los chinos y habitantes de las Filipinas con las otras razas... El atavismo era muy común en las castas de los mulatos, no sólo por la preponderancia de transmisión de la raza negra, sino porque la indígena carece absolutamente de este poder. El atavismo de raza no se manifiesta nunca entre los mestizos descendientes de indio reproduciendo los caracteres puros de esa raza; y si el principio de la herencia hace alguna manifestación, es siguiendo siempre la línea española, cuyos detalles de construcción se fijan de una manera más persistente en la descendencia, influyendo sólo el cruzamiento en las modificaciones de esos detalles, modificaciones que han venido a construir la raza de los mexicanos modernos, en la parte que tienen ya caracteres propios, y que acentuándose más y más llegaron a formar, con el transcurso de uno o dos siglos, el verdadero mexicano, el mexicano del porvenir...”⁴ (el subrayado es mío)

Leemos un reconocimiento de los diversos pueblos que conformaron la nación mexicana. Pero a la vez, hay un claro deslinde de los elementos genéticos (raciales) y culturales que aportaron estos variados pueblos que habitaron y conformaron la Nueva España, para señalar y privilegiar, con un discurso científico, la “superioridad” del aporte genético español. Entonces, el mestizo, heredero de los caracteres físicos blancos, es quien constituye al mexicano. ¿Cómo tomar entonces, esta indicación del atavismo en los mulatos? Si el indígena no tenía “este poder”, “*preponderante en la raza negra*” y en la “*línea española*”, nos resulta inevitable preguntar ¿cómo es que, y siguiendo la línea expositiva del autor, el mestizo es producto del blanco y el indio, y no del negro y el blanco?

⁴ Riva Palacio, Vicente - *México a través de los siglos*, tomo II, p. 472

Ahora bien, continuando con nuestra argumentación, debemos tener presente que los principios de clasificación de las especies, que pauta el evolucionismo darwiniano, deben ser entendidos a la luz de la influencia de los pensadores de la Ilustración y su aporte epistemológico como movimiento de transformación del pensamiento reflexivo acerca del hombre y su relación con la naturaleza y consigo mismo. Se debe a estos ilustrados la posibilidad de pensar la existencia física de los seres humanos fuera de las concepciones creacionistas de la tradición religiosa judeocristiana. Este nuevo paradigma impulsó, durante este siglo XIX tanto como en el siguiente, muchos de los cambios que transformaron a las ciencias biológicas y humanas. Los desarrollos posteriores en disciplinas como la anatomía, la zoología, la paleontología y la antropología física, dan cuenta de la importancia de este giro positivista en la manera de hacer y concebir el conocimiento. Es decir, se impone el impulso de acercarse al hombre en su naturaleza observable, y por lo tanto, empírica, que pretende, al menos en este primer momento, deslindarse de las construcciones metafísicas y espirituales que habían estampado cierta inaccesibilidad al por qué y cómo de la existencia humana.

“Durante la segunda mitad del siglo XIX toda Europa se interesa por la medida de los cráneos y de los huesos, la pigmentación de la piel, el color de los ojos y del cabello; es entonces cuando se elaboran clasificaciones raciales... cuando empieza a preocupar el tema de la degeneración, y cuando se establecen incontables vínculos entre un saber aplicado, científico y técnico, y doctrinas que hacen las veces de pensamiento social.”⁵

En este enclave, que cambia las maneras de concebir el mundo y la participación humana en el mismo, la antropología física surge como el resultado de la aplicación de este positivismo al estudio del hombre y su variabilidad. Lo que llevó, posteriormente, a la creación de una tipología humana y al estudio de los orígenes y de las consecuencias de esas diferencias físicas.⁶ Como nos indica Michael Wieviorka, es entonces cuando los trabajos de escritores como Francis Galton, Gustave Le Bon y Arthur Gobineau conducen las líneas investigativas de la antropología física a la diferenciación y clasificación de las culturas del mundo, en razas humanas.⁷ Siendo éstos, los primeros

⁵ Wieviorka, Michael – *El espacio del racismo*, p. 30

⁶ Leoussi, Athena – *Nationalism and Classicism. The Classical Body as National Symbol in Nineteenth-Century England and France*, p. 3

⁷ Wieviorka, M. - *Idem*

asomos de lo que posteriormente será denominado como *Etnología*. Estas diferencias llevaron a que se dividiera a la humanidad en un número de tipos físicos o razas, cada una definida por una serie de características permanentes, transmitidas hereditariamente. Pero estos avances y desarrollos científicos que surgen como intentos de explicación fisiológica a la variabilidad humana, se desplazan fuera de esta *jurisdicción biológica* para intentar, a partir del cuerpo, reflexionar acerca del comportamiento y el pensamiento social.

Es entonces cuando se presenta un primer desfase de apreciación interpretativa, en donde las posturas ideológico-culturales de estos investigadores, intervienen, no sólo en los resultados, sino en los efectos sociales de los mismos. Las variaciones físicas de los organismos, vistas a través de la teoría evolucionista, son conceptualizadas y explicadas jerarquizadamente en razas superiores e inferiores, entendiéndose el término *raza* como sub-especie.⁸ Este es el caso de Ernst Haeckel, quien “malinterpretó” la teoría de la selección natural de Darwin, llevándola al determinismo racial y al nacionalismo cultural, como el triunfo de los “más aptos”. Interpretación cuya influencia nefasta, como todos bien sabemos, ha tenido un costo humano terrible, por haber sido utilizada como justificación para la humillación, exclusión y aniquilación de todo aquel que se percibía o se conceptualizaba como inferior. Visión contraria a la de Rudolph Virchow y Adolf Bastian para quienes la raza era una categoría inestable con fronteras cambiantes. Entendían estos dos últimos pensadores que los rasgos biológicos atravesaban y desbordaban las clasificaciones raciales convencionales, pues cada cultura bebía de diversas fuentes; de la misma manera en que dependían de préstamos interculturales, así era la fluctuación de sus características físicas.⁹ Pero esta clara exposición de la imposibilidad de hablar de culturas o razas “puras” y “duraderas”, cayó en oídos sordos de frente a los intereses político-nacionalistas de los diversos pueblos europeos. Y es que no podemos perder de perspectiva que los campos simbólicos de muchas de las naciones europeas se levantaban como universos antagónicos. Como nos indica Adam Kuper, las concepciones de nociones como *cultura* y *civilización*, por ejemplo, eran connotadas de maneras opuestas; cada una exhibía una serie de parámetros que establecían las

⁸ Leoussi – *Ibid*, p. 4

⁹ Kuper, Adam - *Cultura. La versión de los antropólogos*.

diferencias de origen, inclinaciones y expectativas que revelaban las ideologías etnocentristas de cada uno de estos países¹⁰. Diferencias que no pueden ser desvinculadas – y a pesar del furor positivista – de las nociones judeocristianas de perfección y distinción ni de las influencias del ideal ético y estético grecorromano. Manejos perceptuales e ideológicos que debemos poder relacionar a las acepciones contenidas en las dicotomías sobre las que, aun hoy, sigue debatiendo nuestra disciplina: naturaleza/cultura como sinónimos de salvaje/civilizado. Pretendemos entonces exponer, cómo esta devaluación – o demonización – de lo que se construye como “impureza” cultural o racial, surge como un imperativo político que está, inextricablemente, ligado a la defensa de una identidad cultural y nacional con respecto a los Otros, y que no puede entenderse plenamente sin contemplar el arrastre simbólico que termina sedimentando una manera de ver y ser en el mundo, que transcribe las pautas sobre las cuales, no sólo se acepta o se rechaza a esos Otros diferentes, sino que terminan impidiéndonos el poder verlos o el reconocer su existencia. Lo que conlleva esa “*rigurosa división del mundo moral*” a la que hacía alusión Safranski, cuando exponía que la ley moral establece unas reglas de acción hacia el interior del grupo, y otra clase de proceder hacia quien se concebía como “bárbaro”. La intolerancia, menosprecio y exclusión de todos esos que están afuera de mi universo simbólico y moral; esos, contra los que, “*si es necesario, hay que proceder, incluso, ‘bárbaramente’*.”¹¹

Y esta diferenciación de los tipos físicos o raciales, tendrá como sustento los diversos planteamientos que surgieron por el marcado interés alrededor del funcionamiento del cuerpo humano. Sin embargo, es necesario señalar que el interesantísimo desarrollo de estos estudios fisiológicos y el conjunto de métodos utilizados para su estudio, hace que no prestemos atención a estas variantes del imaginario representacional que, sin lugar a dudas, incidieron en la manera en cómo se dieron estos acercamientos. La calidad de las interpretaciones entonces, estará marcada

¹⁰ Kuper – Este autor establece cómo estas nociones permiten acercarse a las concepciones socio-culturales que rigen los intereses e inclinaciones de estas antagónicas naciones, simbólicamente hablando. Mientras que para los franceses *civilización* será el término que da cuenta de su Ethos de progreso y belleza, como un logro humano positivo y acumulativo; los alemanes significarán al término *Kultur*, como aquel que da cuenta de sus inclinaciones artísticas e intelectuales, que están atadas al amor patrio y al “cultivo” del espíritu.

¹¹ Safranski – *El mal o el drama de la libertad*, p. 111

por ciertos enfoques que aunque centrados en los aspectos metodológicos de medición y cálculos científicos, combinaron apreciaciones valorativas y perceptuales, en su interés por las causas de las patologías que intentaban explicar. De esta manera, como nos indica José Luis Vera, se vinculan la anatomía y la conducta, lo fisiológico con la teoría de los humores, estableciendo una correlación entre la morfología externa del sujeto, con sus tendencias y hábitos de comportamiento¹². Es así como surgen varias metodologías para la aproximación a los aspectos anatómico-funcionales de los cuerpos, que son sistematizadas y validadas científicamente, a pesar de que las mismas entrelazan los “objetivos” elementos antropométricos, a los “subjetivos” estados mentales o rasgos del carácter. Debemos poder contemplar cómo está validación, que otorga un estatuto de poder, convierte los resultados de estas aproximaciones en *certezas* que *definen* la *Realidad* social, sin detenerse en las valoraciones, los prejuicios sociales y las opiniones de estas *personas* con diversas formas de vida y referentes culturales. De esta manera, vemos cómo los lineamientos empírico-subjetivos de la fisiognómica, de la frenología, la antropología criminal y las escuelas biotipológicas, sobre las que se sustenta el racismo científico, mantuvieron una increíble vigencia hasta bastante entrado el siglo XX.

Lo que nos interesa destacar son los efectos sociales que tales disciplinas validadas científicamente, y por lo mismo, autorizadas para evaluar y dictaminar sobre la *realidad social*, tendrán en los arreglos políticos de construcción y representación de un imaginario social jerarquizadamente racial. Como nos indica Wieviorka, a lo largo del siglo XIX, el racismo ilustrado conforma un conjunto de doctrinas y opiniones que en general fueron bien vistas por las sociedades europeas¹³. Este sistema de apreciación y valoración positiva de los estatutos del racismo científico, entrelazado a las concepciones medievales que pautaron esos patrones de distinción estamental, de diferenciación ética y estética, guiarán las significaciones que se construyen a partir de la experiencia social de estos países europeos. Mismas que tienen una influencia político-ideológica en los proyectos sociales de las nacientes naciones latinoamericanas. La exposición y discusión de temas como el de la degeneración por la mezcla de *culturas o razas*, contrapuesto al

¹² Vera, José L. – *Las andanzas del caballero inexistente*, p. 70

¹³ Wieviorka – *Op cit*, p. 34

ideal construido de una nación fortalecida por su capacidad de absorber e imponerse sobre otros pueblos y comunidades culturales – contenido en la eugenesia como corriente de reforma social –, instituye a la raza no sólo como un objeto de análisis para los intelectuales europeos, sino que “*hace del racismo una realidad social*”.¹⁴ Recordemos que para el siglo XIX, las referencias a la raza no se distinguían de las culturales, pues una cultura era una raza aparte, un pueblo que se distinguía de otros. Mirada que establece un primer nexo de significación entre los términos cultura, raza y nación.

Es decir, no sólo nos enfrentamos al desarrollo de variantes analíticas que promovieron otra clase de conocimientos – mismos que debemos observar como enmarcados en un momento histórico delimitado –, sino que a través del tratamiento científico y de los ideales de progreso material y espiritual de una comunidad histórica particular – señalada y avalada como “superior” a aquellas que estudia –, se le otorga una legitimidad histórica a esta ideología colonial racista que se desplaza, aunque con otros significantes, sobre este nuevo universo positivo de medidas y clasificaciones. La pretensión científica de esta clase de investigaciones no puede desatenderse de la significación contenida en las mismas. Estos nuevos avances en el conocimiento del hombre no se deshicieron de las cargas ideológicas de los siglos anteriores, por el contrario, estas nuevas nociones se sobre imponen a los manejos simbólicos del mundo colonial. La misión de elevar los niveles culturales de estas razas “inferiores”, muestra una paralela jerarquía de valores en estas apreciaciones subjetivas que tienen como finalidad un proyecto de nación.

“La expansión europea, política y religiosa, seguida por la imposición industrial y el capitalismo provocaron ingentes desequilibrios poblacionales... que hicieron de la raza la categoría explicativa.”¹⁵

Al acercarnos a los resultados de los estudios frenológicos o biotipológicos, europeos y mexicanos, debemos entrever la visión teleológica de muchas de estas investigaciones. La medición de los caracteres fisiológicos, somatométricos o descriptivos que conforman las composiciones de la biotipología, por ejemplo, son

¹⁴ Wierviorka – *Idem*

¹⁵ Wierviorka – *Op cit*, p. 50

medidas que en sí mismas carecen de significado. Medir un cráneo para ver cuál es su índice céfalico o la estatura sentada para conocer el índice esquelético, tiene un propósito, una finalidad que va más allá de dar cuenta de una variabilidad. Deben ser vistas como medidas o “*cifras con significados perfectamente ligados a la cultura de la época*”¹⁶. Es decir, transfieren unos valores ideales, cuyos significados, amplios y ambiguos, pretenden normar esa variabilidad de la que intentan dar cuenta. Se mide para explicar las diferencias, pero también para intervenir y conducir, para regular y ordenar la experiencia social, buscando establecer una identidad nacional, y por lo mismo, unos parámetros de reconocimiento y pertenencia, que paulatinamente, se convertirán en límites prácticos e ideológicos para todas esas comunidades que se pretenden exponer como un país. Estatutos que, efectivamente, están comprendidos en la teoría y práctica de la eugenesia.

“... en el acto de cuantificación se crean medidas o representaciones que, con el tiempo, pueden convertirse en fundamento de verdad o juicio; en ‘realidades’ con las que se interviene o se norman a los sujetos/ objetos medidos.”¹⁷

Por lo mismo, es preciso ver que la omitida significación detrás de estas medidas estará dada por los estándares que se pautaron como *patrones medios* para cuantificar los datos fisiológicos, que proporcionarían, según estos lineamientos “científicos”, los rasgos de carácter de cada población: el *Ethos de cada pueblo*. Athena Leoussi, como eje de su trabajo, expone una línea de análisis acorde, cuando establece que estos patrones ideales estarán dados por el nudo de significaciones contenido en el entrelazamiento de la estética clásica, la moral religiosa y el nacionalismo. Es decir, el modelo utilizado como parámetro “neutral” será el canon clásico, que desde el renacimiento establece como *medida bella*, aquella que se desprende de los cuerpos de la Grecia Clásica¹⁸. Mismos que serán pensados, imaginados, significados, como equivalentes a los cuerpos caucásicos. Correlación que construye tipologías basadas, ya no sólo en los números absolutos proporcionados por la métrica, sino en aquellos valores que se le asignan a esas

¹⁶ Cházaro, Laura – *Medir y valorar los cuerpos de una nación. Un ensayo sobre la estadística médica del siglo XIX en México*, p. 7

¹⁷ Cházaro – *Ibid*, p. 2

¹⁸ Leoussi, A. – *Op cit*, pp. 7-11

medidas que se pautan como *índices antropométricos*¹⁹. Medidas creadas y establecidas tras la clasificación jerarquizada de las comunidades-culturas-razas. Por lo mismo, son construcciones simbólico-ideológicas que fueron instituidas a partir del valor ético y estético que se le otorgó a una comunidad simbólica idealizada, pues es a partir de la utilización de las medidas simétricas de las esculturas helénicas, por ejemplo, como se creó ese modelo anatómico de perfección que estableció una correlación de esta simetría, significada como belleza física, con ciertos valores espirituales, disposiciones fisiológicas y capacidades intelectuales.²⁰ Correspondencia que estableció las líneas básicas del determinismo racial, pero que también condicionó un concepto colectivo de superioridad que vinculaba los factores genealógicos de la nación como *grupo de sangre*, cuyos miembros podían reconocerse mediante estas supuestas semejanzas físicas, estas inclinaciones doctrinales, y a través de las similitudes racionales que los distinguían como comunidad-cultura-raza, o lo que será lo mismo, como nación. El origen nacional desplegará en el imaginario social una significación óptima – el “más apto” –, en donde esta supuesta “superioridad” racial del grupo, es la que conecta las significaciones del racismo científico con el ideal nacionalista. Significación que se sobre impone a la *somatización de la diferencia* que pautaba el autoritarismo eclesiástico durante la colonia, discutida en el segundo capítulo, y que fue la base representacional que sostuvo los arreglos prácticos diferenciales que construyeron la estructura socioracial colonial. Misma que se resignifica, con esta nueva mirada evolucionista con que las elites mexicanas reconfiguran y condicionan, representacionalmente, a ese Otro diferente a lo que imagino como nación.

De esta manera, podemos ver cómo las investigaciones decimonónicas de la antropología física, proporcionaron una estructura simbólica, una apreciación estética, una construcción ideológica del Otro, que marcó – y muchas veces, dirigió – la política de las representaciones sociales de todas estas naciones europeas y latinoamericanas. Países que – independientemente de que siguieran o rechazaran como prácticos o aplicables, estos estatutos o lineamientos “científicos” – fueron impactados por las

¹⁹ Vera – *Op cit*, p. 88

²⁰ Leoussi – *Op cit*, pp. 7-11, 108-109

significaciones contenidas en los resultados de estas investigaciones científicas sobre el campo social. Precisamente porque estos procesos, y a pesar de sus pretensiones científicas, no se alejaban de esas pautas de significación del autoritarismo religioso de los siglos anteriores ni de las sedimentaciones laterales producto del tríptico sobre el que se sostiene nuestra compartida cultura occidental.

*Asomo a la trastienda: los Otros están en Nosotros...
...pero calladitos*

“Toda tentativa de independencia era infructuosa
mientras el cruzamiento de las razas no produjese un pueblo nuevo,
exclusivamente mexicano.

Los hombres sienten y piensan y creen y quieren,
no sólo según su particular organismo,
sino según la raza a la que pertenecen;
hay en el hombre además de la idiosincrasia particular,
una idiosincrasia de raza.”

Vicente Riva Palacio

Como indicáramos en los capítulos anteriores, las nuevas configuraciones culturales que se fraguaron con el intercambio socioracial de los diversos grupos poblacionales que vivieron en Nueva España, transfirieron una lucha simbólica de frente a las adecuaciones que estipulaban los condicionamientos político-religiosos. Las posturas de los criollos de frente a los peninsulares denotaron intentos de distinción y de pautar, tras la independencia de México, una nación diversa de España. Aunque debemos entender que esta transición de una colonia a una nación independiente, no conllevó necesariamente, la inclusión de los grupos socioraciales subordinados ni un mejoramiento en la posición social al interior de la estructura de poder nacional, ciertamente, estableció los cimientos para una forma otra de concebir la diversidad socio-cultural de la nación mexicana. El primer paso de este cambio de mirada estará dado por la transición a un nivel gubernamental de los enfoques utilizados para acercarse a los datos de la población. Como nos apunta Laura Cházaro, paulatinamente, “*el cuidado de*

*esa información dejó de ser materia exclusiva del ámbito eclesiástico y pasó a formar parte de una burocracia 'nacionalista e ilustrada'.*²¹

Aun así, no debe resultarnos difícil el entender la permanencia de ciertas significaciones y arreglos simbólicos que mantuvieron esa mirada eurocentrista en las nacientes naciones latinoamericanas. Una manera de ver y concebir el mundo que intervino en la formación de ideas y en las metas que se establecieron como proyectos de nación. Es decir, la continuidad de la influencia del poderoso tríptico conformado por la filosofía griega, el derecho romano y el pensamiento judeocristiano, como pilotes sobre los que se sostiene la cultura occidental, y que en el México independiente, continúan siendo atravesados por los residuos de ciertas concepciones de estatus, de “pureza” y honor, aunque los parámetros de distinción sean otros diferentes a las concepciones de hidalguía y de nobleza. Como apuntaba Antonio Rubial para finales del siglo XVIII,

“el prejuicio racial siguió siendo una parte integrante de la conciencia colectiva y el color de la piel marcó a menudo, como había sucedido desde los siglos XVI y XVII, la condición social.”²²

No debe resultarnos difícil el visualizar la continuidad de significación de esta apreciación socioracial. Pues aunque se inicia la separación del Estado y la Iglesia, podemos reconocer en los textos históricos, que los preceptos político-ideológicos del aparato institucional de la cristiandad – como base de la sociedad novohispana – seguirán vigentes en los valores morales y en los lineamientos de conducta social del México independiente. Por supuesto que hubo modificaciones, arreglos y acomodados de significaciones, pero el universo simbólico que transfiere una mirada diferenciada sobre todo aquel no criollo o peninsular, se despliega en el imaginario mexicano de los siglos XIX y XX. Es decir, esta estructura autoritaria novohispana que surgió por el arrastre simbólico peninsular, por las expectativas a futuro, y por la sedimentación de una particular manera de concebir a los demás, continuó vigente aunque los arreglos institucionales esbozaran una diferenciación discursiva en el desbroce de las intencionalidades del gobierno constitucional mexicano. Por lo que la estructura

²¹ Cházaro – *Op cit*, p. 25

²² Rubial, Antonio - *Monjas, Cortesanos y Plebeyos. La vida cotidiana en la época de Sor Juana*, p. 45

socioracial como ordenación política en función de los intereses y preferencias de un grupo racial dominante – sostenida sobre la necesidad de la seguridad física y económica, y en unas “*no siempre conscientes preferencias somáticas*”²³ –, se encadenará con las significaciones soslayadas de los nuevos movimientos científicos de la Europa decimonónica.

“Los ideales políticos de la primera República establecieron *de jure* la igualdad de todos los miembros de ese Estado. Sin embargo, *de facto* las estadísticas prusianas describen a la población como un conjunto diferenciado racial y moralmente. Los inventarios estadísticos regionales hablan de ‘pobladores’, no ciudadanos.”²⁴

Larga pues, será la transición de este estado y mentalidad colonial a los de una nación constituida y validada por los intereses y acciones de los diversos sectores sociales que la componen. Pues como establece Alexandra Minna – y como en otros países latinoamericanos durante el siglo XIX –, en México, la autoridad para gobernar y dirigir el país, se movía entre el discurso religioso y el científico. La secularización y racionalización fueron banderas que ondearon conjuntamente, pero cuya validación simbólica no se alejó de los estatutos morales de la Iglesia, además de afectar diferenciadamente a los diversos sectores sociales mexicanos. Quiero decir, que los ideales independentistas no dejaban de tener como estandarte unas creencias religiosas particulares, mismas que se vieron, más que reflejadas, sobre impuestas, a las nuevas formas del conocimiento médico y científico que pretendían institucionalizar.

“Desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, las elites mexicanas – médicos, demógrafos, antropólogos o sociólogos – estuvieron consistentemente constreñidos por las contradicciones inherentes a la búsqueda de una ‘verdad’ y la objetividad de teorías y prácticas disciplinarias que idealizaron un tipo humano, que ultimadamente, y muchas veces invisible, era uno urbano, blanco, educado y de clase media.”²⁵

El proyecto eugenésico, esperaba que fuera este *tipo humano invisible* el que absorbiera las otras comunidades culturales. Sin embargo, tras la imposición colonial de una lengua, una religión y una forma de vida, que para finales del siglo XIX, era la

²³ Hoetnil, H. – *Slavery and Race Relations in the Americas*, p. 91

²⁴ Cházaro – *Op cit*, p. 33

²⁵ Minna, Alexandra – “From Mestizophilia to Biotypology. Racialization and Science in Mexico, 1920-1960”, p. 189

hegemónica, las elites mexicanas se enfrentaban al innegable hecho, de que estas configuraciones culturales no habían destruido las lenguas, las cosmologías y las tradiciones de los diversos grupos culturales del país. Y será la influencia de estos avances “antropológicos” europeos – y el determinismo racial que valida la “superioridad” de un sector poblacional sobre los otros –, la justificación científica para los nuevos proyectos sociales que buscaban – por el bien de estas culturas-razas otras –, el que las mismas asimilaran las preocupaciones, prioridades e inquietudes de los que, interesados en construir una nación, sabían lo que era conveniente para ellos. Es decir, la idiosincrasia de un sector en particular es nacionalizada. La forma de vida de la comunidad-cultura-raza de los blancos, urbanos, educados de clase media es impuesta como idiosincrasia mexicana.

La multicultural población de este México decimonónico será entonces, el foco de interés de estos nuevos pensadores y sus proyectos nacionalistas. De esta manera, vemos cómo a los registros y padrones poblacionales de los siglos XVII y XVIII – que sólo buscaban conocer la cantidad de población en cuanto tributaria –, le siguen los censos y los datos de población del XIX e inicios del XX, cuyos intereses estarán delimitados por las pugnas de los saberes que detentaban los diversos sectores intelectuales. Censos, que paulatinamente, con la influencia del saber positivista europeo, comienzan a intentar dar cuenta de la realidad social a través de una serie de categorías y conceptos con los que se pretendía describir el territorio nacional. Información demográfica, que en manos de esa “*burocracia ‘nacionalista e ilustrada’*”, exhibe los aspectos cualitativos del “*arte político de la estadística*”.²⁶

La evolución de los datos de población que se transfieren en estos intentos de imaginar el país, es una interesantísima vía alterna de acercarnos a los aspectos político-ideológicos que denotan y establecen una determinada manera de mirar la realidad social. Cházaro nos indica cómo son múltiples los aspectos de la vida cotidiana que están atravesados por esta tendencia decimonónica trasplantada al siglo XX. La problemática de las diversas significaciones contenidas en las variantes descriptivas y analíticas de

²⁶ Cházaro, L. - *Idem*

estas nuevas formas de hacer ciencia, presentan para la autora, una peligrosa estandarización de los criterios y de los valores morales, que están contenidos en los conceptos teóricos-metodológicos que reproducimos sin la necesaria reflexión sobre sus orígenes históricos.

Los valores tácitos de estas representaciones, diversos y hasta contradictorios, reflejan las pugnas de la mirada, las inadecuaciones de las teleologías de estos proyectos nacionales en relación al mensurador y a lo medido; “*valores numéricos producidos sobre la población mexicana, valores que aspiraron a revelarla al mismo tiempo que a moldearla.*” Convenciones que son tomadas como naturales porque respondían a unos intereses particulares, que aunque centrados en el ideal de unificar todos esos universos simbólicos desperdigados a lo largo de toda la nación, también enunciaban la emergencia de una retórica de la ciencia y una nueva manera de contemplar la diversidad cultural inherente al país.²⁷

Complejidad que no hacía otra cosa que reflejar lo que se vivía en ese México decimonónico. Tras la independencia el país se vio plagado de conflictos y luchas. Las invasiones externas y las pugnas al interior de la elite gobernante fueron padecimientos reales que afectaron las condiciones socio-económicas de los diversos sectores poblacionales, pero también la manera en que los mismos fueron imaginados prospectivamente, como sectores políticos, capaces de incidir o no en el futuro de la nación. Y la particularidad del momento histórico, debe llevarnos a comprender también, que muchas de estas gestiones tuvieron una motivación alterna para esta elite gobernante: el distanciarse de ese universo simbólico colonial en el que el promedio de los criollos no tenía acceso a los puestos de poder. Por lo que los nuevos funcionarios mexicanos encargados de estas tareas demográficas, utilizarán las mismas para enfatizar los “*viejos vicios de la Colonia y convencer cuánto la nueva república poseía ventajas para el progreso y la civilización.*” Vemos entonces, cómo estos nuevos funcionarios, recogían y sistematizaban esta información demográfica “*como parte de una pedagogía nacionalista*” que, por un lado, cumplía con la necesidad de conocer y exponer los

²⁷ Cházaro, L. – *Op cit*, pp. 2-4, 7

diversos aspectos de la situación del país. Pero, por otro lado, justificaba y validaba esa posición de “privilegio” negada en la colonia; además de ser utilizada, ideológicamente, como garante que legitimaba las acciones del Estado ondeando las desideratas evolucionistas de “progreso y civilización” como bandera de lucha e intencionalidad.

“La estadística, al mismo tiempo que define qué es la nación, la enseña a todos como un hecho abstracto en el cual es legítimo y necesario reconocerse.” “El conocimiento estadístico era una herramienta del poder estatal, no un panfleto para la discusión ciudadana... Pues, ante todo la información estadística estaba destinada al enaltecimiento de la patria y la pedagogía de los ciudadanos.”²⁸

Quisiéramos detenernos en un detalle más de este interesante trabajo de Laura Cházaro, en donde la autora expone una división de esta mirada estadística, entre dos escuelas demográficas: la humboldtiana y la prusiana, y en relación a su vínculo con la construcción de una nación. Me interesa acentuar que estas dos escuelas se destacaron por unas diferencias de acercamiento, de enfoque y de finalidad, metodológica y perceptualmente hablando. La escuela prusiana se afanaba por revelar las riquezas y las potencialidades que cada región natural poseía, pero también por describir los aspectos socio-culturales que definían y diferenciaban a una región de otra, incluyendo, por lo mismo, descripciones de costumbres de sus habitantes.

Lo que me interesa destacar es que esta mirada regionalizada, particularizada, cualitativamente hablando, busca reconocer biotipológicamente, esas diferencias que caracterizaban la vasta extensión bio-socio-cultural de la nación. Aunque Cházaro sólo los expone como escuelas demográficas, en las descripciones de los seguidores de esta escuela de pensamiento y labor, podemos leer a los prusianos midiendo y cuantificando los rasgos antropométricos tradicionales: color, estatura, pesos, etc., a la vez que daban cuenta de aquellos aspectos relacionados a sus inclinaciones morales, facultades intelectuales y rasgos de carácter. Estudios que llevaban a cabo intentando responder a las preguntas de “¿quiénes son los mexicanos?” y “¿Cuáles sus preferencias morales, sus características físicas?” Estos estudios de carácter biotipológicos, respondían a las inquietudes del momento histórico, pretendían ser las bases de información científica

²⁸ Cházaro – *Ibid*, pp. 27, 30

que definiera las políticas públicas y las reformas sociales que el Estado tendría que diseñar y aplicar para el bienestar de ese gran conglomerado de gentes que era la nación.

“En la concepción prusiana limitarse a cálculos era igual a reducir el cuerpo nacional en una máquina sin alma. El país era un conjunto de detalles, no una síntesis numérica. Pues si los habitantes son naturaleza variopinta y multicolor, no podían describirse con sumas y restas pues ocultan las diferencias naturales y políticas de los miembros de la población.”²⁹

Sin embargo, la escuela que dominaría el quehacer demográfico en México, la que impondría los patrones de acercamiento a la vastedad multicultural de la nación para definirla, para moldearla y controlarla, no fue esta escuela prusiana, sino la que se desarrolla tras los conceptos teóricos de Alejandro de Humboldt. Una escuela más centrada en el cálculo, en las inducciones, con una aproximación más cuantitativa. Fundada en 1833 como Instituto y reorganizada en 1851, la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística fue una asociación científica que “*reunió hombres de ciencia sin excluir a los más connotados miembros de la elite política, como el Presidente de la República y su ministro del Interior*”, quienes pensaban que:

“Ese espíritu inspirado en el Barón de Humboldt abrió otras perspectivas a la estadística: la infundió del sello de la ciencia y la puso a la búsqueda de la precisión. Ahora, una estadística será completa si parte de datos precisos y ciertos y, por su lado, el Estado gobernará con justicia si escucha el veredicto de la ciencia.”³⁰ (el subrayado es mío)

Los miembros de esta sociedad, como Humboldt, pensaban que las variaciones no constituían un problema, sino que por el contrario, eran fuentes de equilibrio para la sociedad que imaginaban. Nuevamente, tenemos la certificación de un posicionamiento político-ideológico que utiliza a la ciencia para imponer un criterio de *certeza*, y por lo tanto, de la *verdad* con la que el Estado validará sus políticas públicas, pero también, la exclusión y omisión de aquellos sectores poblacionales que no interesa destacar o reconocer como parte de esta nación que se está construyendo. Lo interesante de la elección de esta vía cuantitativa que utiliza a la ciencia como “*el medio más ad hoc para re-fundar ese país desmembrado por las guerras, la pobreza y las diferencias raciales,*

²⁹ Cházaro - *Idem*

³⁰ Cházaro, L. – *Ibid*, p. 37

*en uno unificado y civilizado*³¹, serán las implicaciones políticas y sociales que se desprenden de esta elección de dar cuenta de una nación a través del cálculo. Es decir, sustentados en un método, se formulan valores para la población mexicana, mismos que responden a las concepciones que de esa población tienen estas elites.

Implicación que relaciono con la omisión y el silencio descriptivo y analítico de la población afro-descendiente durante este periodo en México. La supuesta inexistencia de los mismos, ha sido argumentada, precisamente, con base en el *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, que escribiera Humboldt a inicios del siglo XIX. Cabe preguntarse entonces ¿el silencio que sobre este sector existe en el corpus antropológico responde a que el mismo se sustenta sobre esta premisa previa validada como *precisa*, y por lo tanto, *cierta*? ¿Es esta incuestionable autoridad científica la que ha levantado esa pared simbólico-representacional, que ha impedido el que nos cuestionemos qué sucedió con esa inmensa población afro-descendiente, que en muchos puntos del país era numéricamente superior a la española? ¿Fue esta sentencia demográfica – desde la ciencia como discurso de poder –, la que erradicó y sepultó fuera del imaginario mexicano a los afro-descendientes? De ninguna manera, la complejidad del encadenamiento de significados que hemos expuesto a lo largo de este texto, prueba que no. Éste es sólo uno de los aspectos que destaco como posible fuente, que han influido en el particular silencio que existe alrededor de este sector en la reflexión antropológica

Y por otro lado, ¿Estaría Alejandro Humboldt equivocado? ¿Se aceptará la necesidad de retornar a este científico para repensar sus interpretaciones y conclusiones demográficas – ya no sólo de los descendientes de los esclavos africanos – a la luz de este análisis de los métodos descriptivos acerca de una población, basado en las frecuencias y en los cálculos? Creo que no es cuestión de establecer si se equivocaba o no. El propósito de esta reflexión es que se medite sobre la necesidad de evaluar nuestras bases conceptuales, que reconozcamos que no podemos continuar tomando las conclusiones interpretativas de nuestros predecesores, sin la necesaria reflexión del momento histórico, ideológico, político y económico en el que las mismas fueron

³¹ Cházaro, L. – *Ibid*, p. 44

producidas. El señor Alejandro Humboldt respondió a las concepciones de su época, a la percepción condicionada por su sociedad, a la manera de concebir el mundo en el que vivía, así como a los iguales o diferentes a él. ¿Hacemos lo mismo nosotros? Sin lugar a duda, pero al menos – y como antropólogos –, debemos cuestionarnos las bases, el fundamento sobre el que se sostienen esas representaciones sociales que perpetuamos como ciertas y verdaderas.

Sabemos que la visión teleológica de estos funcionarios de Estado se enfrentó a una serie de resistencias, particularmente de los gobiernos locales, pero también por la imposibilidad misma de la diversidad socio-cultural del país. A pesar de estas inadecuaciones con las que se enfrentaba la política central, estas nociones y manejos ideológicos tuvieron sin lugar a dudas un impacto en la política pública, en la calidad de vida y en la percepción e interacción social de la naciente nación. Pues las sedimentaciones simbólicas, las preocupaciones prospectivas y los manejos prácticos de la cotidianidad, no pueden ser separados de esas construcciones ideológicas que pautaban una jerarquía socioracial, así como la imposibilidad misma de borrar esas “*cien naciones que en vano nos esforzamos hoy en confundir con una sola*”, tal y como denuncia Ignacio Ramírez para inicios del siglo XX.³²

Cierre de un inicio reflexivo

“El mundo de la percepción, es decir,
aquel que nos revelan nuestros sentidos y la vida que hacemos...
el que mejor conocemos...
en una gran medida es ignorado...
mientras permanecemos en la actitud práctica o utilitaria”
M. Merleau-Ponty

Este presente primer asomo a la complejidad simbólica de los inicios en la conformación de la nación mexicana – partiendo de la población afro-descendiente – sólo es un esbozo de las posibilidades reflexivas que contiene la temática que nos ocupa.

³² Citado por Laura Cházaro, Op cit, p. 64

Queda mucho más por hacer, por excavar, por destapar. Esta inicial aproximación a los proyectos antropofísicos y demográficos que se desarrollaron a finales del siglo XIX, no hace otra cosa que exponer un amplio horizonte de posibilidades de investigación. Provoca retornar a las significaciones ideológicas de todos los estudios biotipológicos y sociales que se llevaron a cabo durante las primeras cinco décadas del siglo XX, reabrir las compuertas de significación contenidas en los escasos estudios etnológicos y de la antropología social, que se acercan a las poblaciones actualmente denominadas como afro-mestizas, para ver las maneras en que la política de las representaciones sociales interviene con nuestros universos reflexivos e investigativos. Nos gustaría sobremanera, extender esta hermenéutica del silencio sobre otras regiones mexicanas en donde la presencia de los africanos y sus descendientes pueda detectarse históricamente. A manera de cierre de este inicio reflexivo, quisiéramos trazar algunos ejes de significación que nos parecen vital para comprender lo que han pretendido —a lo largo de este texto—, las intencionalidades particulares de la que escribe.

Del periodo colonial, me interesa el que se comprenda cómo la significación contenida en aquella *tara que mancillaba* la personalidad del criollo, se traslada, simbólicamente hablando, sobre estos lineamientos clasificatorios que impulsaron los desarrollos del racismo científico. Significación que empalma las búsquedas y las motivaciones institucionales, con los miedos y las problemáticas subjetivas que trascienden a los individuos, para ser nacionalizadas. El *cielo de la razón y la fe* del universo simbólico colonial, tendrá que encargarse en el siglo XIX, y posteriormente, en el XX, de otro infierno de irracionalidad: el que exhiben los cuerpos y las diferencias físicas y raciales de las diversas comunidades indígenas, afro-descendientes, árabes, chinas y filipinas. El símbolo de *la mancha* reordena las significaciones, y ahora la *limpieza de sangre* será asunto de la nación. Los vínculos genealógicos que establecen las nuevas políticas antropofísicas de representación social, perpetuarán la estructura socioracial mexicana a través de la modificación y concentración de los estatutos éticos y estéticos que pauta el nudo de significación contenido en esas variantes culturales hegemónicas que serán institucionalizadas y reconocidas como las nacionales.

Esta nueva estructura de sentido se vuelve convención bajo la influencia de la pedagogía nacional del Estado. La *sangre limpia* será la de los descendientes de los criollos, cuyos intereses resignifican y reorientan las acusaciones que los peninsulares, por tanto tiempo, concentraron en ellos. Lo *impuro* estará en la heterogeneidad. El carácter sagrado, y por tanto, *verdadero*, del autoritarismo eclesiástico encontrará eco en la secularizada nueva *somatización de la diferencia* que trae la ciencia antropofísica. Y aunque discursivamente se hable de mexicanos, y se desautoricen las voces de *indio* y *negro* – con las que la política de representación social colonial redujo la multiplicidad de culturas indígenas y africanas –, la concatenación de las nociones que perpetúan esa visión jerarquizada de la sociedad, hacen que hoy – siglo XXI – éstas sigan siendo las pautas referenciales para los representantes de los múltiples grupos que son englobados en estas voces. El imaginario social decimonónico, atravesado por estos movimientos del saber, pautará una nueva necesidad, la de intentar explicar racionalmente el por qué estos grupos son, siguen y seguirán siendo marginales. La significación contenida en las explicaciones que surgen durante este periodo, es una contradictoria. Por un lado, podemos ver cómo las mismas intentan descalificar las nociones contenidas en el término *raza*, pero los argumentos terminan, soslayadamente, implicando, redefiniendo, recodificando las significaciones raciales: son imperfectos porque no exhiben la simetría helénica significada en los caucásicos, porque no tienen las *medidas bellas* que los harían perfectos. Tal explicación no surge en un vacío simbólico, sino que puede verse como consecuencia de los cambios epistemológicos y metodológicos que impactan a Europa, y por consiguiente, a los sectores educados de las nacientes naciones latinoamericanas. Debemos atender las redes de convenciones y tensiones que cada una de estas etapas en la significación de las representaciones sociales contiene. Debemos poder trazar la trayectoria de estas *taxonomías del desprecio* que encadenan y superponen significados que se sedimentan en la memoria histórica como significantes *ciertos, reales, verdaderos*. La mirada “ennoblecida y justa” que partía de una concepción de un yo jerarquizado en la cúspide de la pirámide social, se torna guerra imaginaria. La racionalidad utilitarista de los conquistadores, es sustituida por una racionalidad científica, eugenésica, escamoteada en el significante mestizo. Elemento central del nudo

de significaciones que marca las nuevas reflexiones sociales en el siglo XX, y al que pretendemos retornar en nuestra investigación doctoral.

Tenemos entonces, que en México, la continuidad de esta estructura socioracial colonial se hizo patente en la emergencia de estos sentimientos nacionalistas que construyeron, bajo los criterios de esta “objetividad” científica decimonónica, un tipo idealizado como *el sujeto normal*. Un tipo humano que condicionará el reconocimiento o rechazo de los otros tipos que no exhiban estas características idealizadas; un socio-biotipo a partir del cual se delimitará al diferente como *sujeto enfermo* o *patológico*. Nociones que me parecen contenidas en esas voces despectivas de las que habláramos en el capítulo inicial, con las que se percibe esa continuidad referencial hacia las poblaciones indígenas, y hacia los afro-descendientes. Entreveremos entonces, cómo el orden civil, las leyes y el derecho, aliados al conocimiento científico, tienen sus bases socio-históricas de aparición e implementación, en esta estructura socioracial que, atravesada por universos simbólicos latentes y soslayados, la más de las veces, incide en las condiciones socio-culturales que dictarán las pautas políticas de acercamiento: ayuda y prestaciones para unos, y el rechazo, la exclusión u omisión de los otros.

Irracionalidades racionalizadas que transfieren esas fuerzas imaginario-pasionales que objetivamos como *la Verdad*. Escamoteos de los procesos de consumo y producción histórica que nos han impedido asomarnos a este complicado entramado de significaciones, por la continuidad de esas miradas parcializadas en un afán empírico-explicativo. Condensaciones furtivas que nos llevan a ver como *bueno*, sólo lo que concuerda con nuestra particular apreciación ideológico-cultural, sin reparar que nuestra mirada responde a esos modelos imaginativos con que estipulamos lo que es *correcto* y lo *incorrecto*, lo *sano* y lo *enfermo*. Nociones valorativas que no podemos descuidar por el efecto social que estas creencias, socio-cognitivamente aprehendidas, sostienen con los modelos de organización social y política, que terminan designando como *bueno*, *válido*, *cierto*, aquello que conviene a sus esfuerzos de control e imposición correspondiente a una forma de vida, a una manera particular de ver el mundo, de ninguna manera *la real* o *verdadera*. Quiero decir, que no podemos perder de perspectiva

las relaciones de poder al interior de estas pugnas simbólicas, apiñadas y comprimidas, en las variantes discursivas con que se pretende manipular y controlar el acceso a la información.

Sobre el México del siglo XIX, se impone un nuevo ordenamiento simbólico. Mismo que reconocemos social, política y económicamente como la Independencia, pero será la concentración particularizada en estos mismos aspectos externos de lo social, lo que muchas veces impide que se contemple este encadenamiento o acumulación superpuesta de significaciones, que hacen patente la dialéctica entre la cotidianidad, la memoria y el poder. Quiero decir, que el constante descuido de los aspectos psíquico-afectivos – que por subjetivos, se tienden a dejar de lado – imposibilita el que se contemplen las variantes prácticas y discursivas de estas políticas de las representaciones sociales, que crean, dan forma y legitiman, el que estas concepciones del mal moral, de lo enfermo o lo patológico, aplicados ideológicamente sobre los Otros, se conviertan en estatutos que pretenden definirlos. Precisamente, lo que en mi opinión ha motivado la ausencia de referencia a los afro-descendientes en la historia oficial de México, si no es como una cifra referencial o un número demográfico. ¿Los descendientes de los esclavos africanos se murieron todos durante la colonia, y ya no llegaron a México la nación? ¿O la creación y manipulación de estas “objetivas” medidas – que dan cuenta de los rasgos de carácter y de personalidad –, creadas, formuladas y manejadas como elementos ontológicos del Otro, establecieron unas representaciones que suprimieron o borraron esos *socio-biotipos* cuyas genealogías no permitían fueran reconocidos como parte del *grupo de sangre* que constituyó la nación mexicana?

Un Nuevo estatuto de pureza surge entonces con este movimiento del saber ilustrado, la discursiva e ideológica, la que se construye omitiendo y silenciando, marginando y excluyendo. Ya no es una amenaza político-económica trazada sobre la superioridad numérica, es una amenaza representacional. Elementos todos que permiten una vía de reflexión para comprender los accidentes analíticos, el por qué la antropología ha mantenido vigente este encadenamiento de significados estigmatizados y excluyentes; el por qué estuvo marcada por este “desinterés” o “silencio” alrededor de los grupos

afromestizos que, efectivamente, existían y aun continúan existiendo en los litorales del océano Atlántico y del Pacífico, aunque los mismos se asuman como mexicanos y no como afro-descendientes, por este encadenamiento complejísimo de intencionalidades y significaciones. Podemos decir que, efectivamente, las posturas políticas de construcción de nación marcaron sobre la antropología un interés indigenista y excluyente – con sus valiosas excepciones, por supuesto – de los otros grupos que vivían en México. Interés que debemos poder vincular a las variantes analíticas que surgen de los paradigmas impuestos por los fundamentos epistemológicos y metodológicos de una manera de hacer ciencia y una delimitación de los objetivos que se trazaron como investigables. Lo que unido a la fuerza ideológica de la rememoración histórica *sedimentada* surge como causa probable de esta “ceguera selectiva” en los antropólogos. Por lo que vale repensar una de las máximas de Paul Ricoeur:

“En ninguna parte encontraremos un estadio simbólico y por lo tanto, preideológico de la vida real. El simbolismo en general no es un efecto secundario de la vida social, constituye la vida real socialmente significativa.”

Conceptos que se levantan como patrones que terminan incidiendo en eso que validamos a partir de la construcción de unas certezas, pero que a su vez, cancelan o imposibilitan el otorgarle existencia a eso que está fuera de nuestras particulares construcciones socioculturales, simbólicas. Esta propuesta de una *hermenéutica del silencio* entonces, como herramienta heurística y teórica, ha resultado útil para promover la insurrección de las historias olvidadas, así como para provocar un cuestionamiento de la forma en que perpetuamos métodos de acercamiento y reflexión. Este *retorno a la escena ausente*, debe contemplarse como una invitación a repensar nuestro posicionamiento cuando reproducimos cualquier clase de discursos sin la obligatoria reflexión –como antropólogos que decimos estudiar la diversidad cultural de los seres humanos – de las condiciones sociales y políticas sobre las cuales los mismos fueron producidos. Un esfuerzo para salir de esos sellos referenciales que continúan reproduciendo ese *Ethos agresivo y violento*, como disposición *natural*, o *patrón de conducta consistente con las personalidades* de los afro-descendientes; esos juicios valorativos que perpetúan las referencias coloquiales con que nuestros pueblos continúan

marginando a las poblaciones indígenas con las voces de tonto, borracho, holgazán, etc. Esfuerzos reflexivos y de toma de consciencia acerca de las repercusiones que estas apreciaciones tienen en nuestro hoy, para intentar salir de esa diferenciación jurídica colonial que los consideraba *como 'infames de derecho'... como carentes de honra, crédito y estimación, despreciables y malos por su origen*³³. Vale la pena intentar deshacernos de esa visión decimonónica que contemplaba negativamente la presencia de esta multiplicidad cultural y racial de México, por los estatutos asentados como la manera cierta y verdadera de concebir a la nación, así como la forma en que se pretendía ser mirado por el resto del mundo. Hace mucho que esta violencia dejó de ser física, para tornarse imaginaria. ¿Qué nos queda entonces por hacer?

³³ Guadalupe Castañón - *Punición y rebeldía de los negros en la Nueva España*, pp. 64-65

“La antropología ha formado ese ámbito, esa cauda sometida a la fuerza de una pura tentación, de una inquietud por una calidad y un imperativo surgidos de las ciencias científicas... encrucijada ética y política que pertenece a la historia de las formas culturales de la modernidad o a sus perversiones burocráticas... canonizaciones y condenas que han ido configurando el trayecto de la antropología mexicana a través de los accidentes de su propagación.”

Raymundo Mier

*El pasado es un posicionamiento,
y no existe independientemente
del presente.*

Trouillot

Inventario del desbroce de los silencios...

... y los que recónditos permanecen latentes

“Al delirio inspirado por los dioses es al que somos deudores.
Al delirio se debe que la profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodoma,
hayan hecho numerosos y señalados servicios
a las repúblicas de la Hélade y a los particulares...
No quiero hablar de la Sibila,
ni de todos aquellos que habiendo recibido el don de la profecía,
han inspirado a los hombres sabios pensamientos,
anunciándoles el porvenir,
porque sería extenderme inútilmente sobre una cosa que nadie ignora.”
Diálogos de Platón

Efectivamente, nadie ignora que el delirio y el conocimiento del futuro a través de la profecía – con que estas sacerdotisas eran reconocidas como entidades que detentaban un *Saber* – constituían una forma *cierta* no sólo de acceder a la sabiduría, sino de controlar políticamente a los otros, a través de este tipo de *racionalidad*. Mujeres que no sólo fungían como inspiradoras de hombres sabios, sino que proporcionaban una fuente de legitimación de un poder a través del *servicio* que sus *delirios* proporcionaban a las pautas políticas de la República. La cosmovisión, la autoridad y la interdependencia teleológica entre estas instancias reforzaban la credibilidad de un sistema. Pero por otro lado, tampoco ignoramos que actualmente, el delirio como figura de lo *irracional*, es un consenso moderno con el que se desestima esas formas otras de un saber construido culturalmente.

Nuevas configuraciones simbólicas, nuevas limitaciones socio-políticas formales que construyen los lineamientos de lo que hoy aceptamos como medios y formas de conocimiento. Lo que muchas veces, a su vez, termina dictaminando aquello que se *puede* conocer, aquello que se *debe* conocer. Pero, por otro lado, contemplamos también que estas dos disposiciones del *Saber* – el poder y el deber – intervienen tácitamente en aquello que, a un nivel hegemónico, *no interesa conocer, no se debe promulgar, no conviene difundir*. Sepultando, de esta manera, ciertos contenidos históricos que no contribuyen a la

construcción de esa coherencia funcional de la sistematización científica con que, como indicaba Michel Foucault, se ordena y jerarquiza al conocimiento en pos de una “*cierta arbitraria idea de lo que realmente constituye la ciencia*”.¹ ¿Otras formas de *delirios al servicio* de la voluntad de Occidente? ¿La sabiduría como *profecía* de lo conveniente: *controlar políticamente a los otros, a través de este tipo de racionalidad*? ¿Intencionalidades prospectivas que llevan a la elección de esta racionalización a conveniencia? Como la Sibila, ¿la ciencia se convierte en *f fuente de legitimación de un poder a través del servicio que sus delirios proporcionaban a las pautas políticas*? Entonces, ¿cuál es la diferencia?, ¿la invisibilidad del poder sobre el que se sostiene la historia de nuestra ciencia occidental; esa raíz invisible que valida y autoriza estas *irracionalidades racionalizadas*?

Nuestra mirada etnológica al pasado, en efecto, parte de un presente que está condicionado por una serie de lineamientos “*sometidos a la fuerza de una pura tentación*” – como nos indica Raymundo Mier en el epígrafe inicial –, que surgen de los imperativos del cómo hacer ciencia social. Nociones, fórmulas y conceptos que no pueden desvincularse de las “*formas culturales de la modernidad*” ni de “*sus perversiones burocráticas*”. Maneras de mirar, interpretar y controlar al Otro pautadas por una lógica occidental que tiene su epicentro en una dicotomía político-religiosa: civilizaciones cristianas- pueblos no cristianos. Lógica que no puede ser desvinculada a las respuestas que, a lo largo de la historia, cada uno de los nuevos movimientos del pensamiento han dado a las preguntas ¿qué es el hombre?, ¿quién es hombre? y, ¿en qué consiste eso que definimos como ser humano? Pues es a partir de las contestaciones a las mismas, como se delimita la reflexión de cómo somos o podemos ser, o el qué podemos o no hacer.

La historia oficial surge entonces como reducto de este condicionamiento simbólico en el mismo seno de lo científico. Mismo que emerge como remesa de estos arreglos ideológicos que intervienen en todos los aspectos sociales, omitiendo los modos y las estrategias de ordenación y significación de los pueblos, así como sus historias orales “heredadas”, muchas veces alejadas de las nociones y lineamientos que estipulan las

¹ Foucault, Michel - *Power and Knowledge: Selected Interviews and other Writings*, p. 80

historias oficiales de las naciones. Oficialidad que promueve y dictamina los diagnósticos y las prescripciones de aquellas acciones y reflexiones permitidas y prohibidas, tanto como las medidas a tomar para corregir a aquellos que inflijan esta normatividad. Pero por otro lado, estas concepciones ideológicas contenidas en las transformaciones por las que ha atravesado el pensamiento científico, en nuestras disciplinas sociales, parecerían sistemas de significación cerrados a cualquier otra opción fuera de esa supuesta científicidad. Trazan lo que Esteban Inciarte llama una “antropogonía teologal” para referirse a los innegables determinismos con que los discursos religiosos plagan ciertas nociones científicas, sin que se contemple que, por lo mismo, esta jerarquía de valores que sostiene a la ciencia está sustentada en estimaciones subjetivas;² en premisas previas de un saber construido en función de unos intereses particulares, que terminan por darle un sentido ontológico a estas construcciones que hacemos sobre esos Otros que percibimos y sentimos, tan lejanos a nosotros. La ciencia sustituye entonces a la religión. El positivismo en México, recreó y autorizó científicamente, las nociones jerarquizadas que institucionalizó la Iglesia colonial. Lo que hoy, lamentablemente, mantenemos como legado: la estructura socioracial y su carga de *irracionalidades racionalizadas* que la justifican.

Creo que todos comprendemos cómo la antropología clásica establecía la necesidad de reflexionar sobre una serie de dicotomías, de las que sobresalen las de naturaleza-cultura, y la de salvaje-civilizado, como dualismos que ayudaron a identificar y definir lo propiamente “humano”. Un paradigma cuya vigencia sentimos – y por lo mismo, concluimos –, ya ha sido superada. Pero las significaciones encerradas en estos términos continúan circulando con un vigor inusitado, quizás promovido por esa fragmentación del mismo *Saber* que sufrimos en nuestro mundo contemporáneo. Micro-especializaciones para el beneficio científico – sobre todo médico y tecnológico – que han terminado por alejarnos de la complejidad inherente a los procesos sociales y culturales, sus órdenes morales y la subjetividad misma del investigador social. Esta compartimentación del estudio del comportamiento de los diversos grupos humanos, parece haber perpetuado ciertas maneras de ver estas relaciones del hombre con el hombre mismo, solamente

² Inciarte, E. – *Los relatos del hombre sobre sí mismo*, p. 116

enmarcadas en un afán empírico-explicativo. Opino, como Raymundo Mier, que a la antropología le haría bien *retornar a la premodernidad*, en el sentido de no descuidar la complejidad misma de lo que ha construido como objeto de estudio; tomar en cuenta todos esos aspectos segregados: lo psíquico, lo filosófico, lo afectivo y lo simbólico, además de los patrones de organización, las estructuras sociales y los elementos políticos y económicos. No somos sólo cuerpo, no somos sólo mente, no sólo nos marca la situación económica ni los fantasmas afectivos o psicológicos; somos todo lo anterior imbricado a una maleabilidad, a una situacionalidad y a unas intencionalidades que se proyectan prospectivamente y que se sostienen en unas significaciones retrospectivas, y en un plano de intersubjetividad. Por lo mismo, la historia nunca puede perderse de foco.

Y son estas nociones que buscan leyes generales, midiendo, calculando, generalizando – emulando los designios e intencionalidades de las ciencias duras – las que siento han establecido estas *canonizaciones y condenas* de la antropología mexicana a las que alude Raymundo Mier³. Mismas que imputan como ilusorias o fantásticas toda apuesta de conocimiento que no proceda de la “*completa representación del mundo*” que ha construido y ofrece la ciencia. Quiero aclarar, que tal y como indica Maurice Merleau-Ponty: “*no se trata de negar o limitar la ciencia; se trata de saber si ella tiene el derecho de negar o excluir como ilusorias todas las búsquedas que no proceden, como ella, por medidas, comparaciones y que no concluyen con leyes tales como las de la física clásica, encadenando tales consecuencias a tales condiciones*”.⁴ Precisamente, lo que aplicado a las ciencias sociales, siento ha ocurrido con otros pueblos a lo largo del devenir humano: se han encadenado significados sobre ciertas condiciones espacio-temporalmente delimitadas, asignándoles – discursiva e imaginariamente –, consecuencias cuyos sentidos trasportan al presente toda la carga simbólica de una mentalidad jerarquizada, de estructura socioracial.

Como con muchos de los pueblos indígenas de toda Latinoamérica, se han creado mitologías alrededor de las poblaciones africanas y sus descendientes, por esas *ficciones*

³ Mier, Raymundo – ““Las taxonomías del desprecio. Vicisitudes en la historia de la Antropología en México”

⁴ Merleau-Ponty – *Siete conferencias*.

convencionales que construimos a partir de los conceptos que utilizamos para dar cuenta de nuestra concepción de mundo, de nuestros universos reflexivos académicos y la investidura de poder con que este *Saber* se cubre: *una forma de vida* que se erige y sentencia sobre *las formas de vida otras*. ¿Nos damos cuenta de que trasgredimos los mismos estatutos epistemológicos de nuestra disciplina – al mantenerla más cercana a sus raíces coloniales – cuando perpetuamos esta clase de miradas que terminan imprimiendo en el Otro, unas características valorativas, pretendidamente ontológicas, que parten de nuestro cierre a los universos simbólicos que los exhiben como totalmente diferentes a nosotros? ¿Quiénes somos para ir decirle a esos Otros, nuestros “objetos de estudio”, quiénes son y de dónde vienen; cuál es su pasado y hacia dónde deben enfilarse sus esfuerzos a futuro? Un incidente de esta índole, ocurrió en las conferencias sobre *Afromexicanos*, que se dictaron en la Feria del Libro Antropológico del 2005. Como parte de las actividades, se exhibió un video donde se documentaba la interacción de un grupo de intelectuales con una de las poblaciones de la Costa Chica de Oaxaca. En el filme aparecía una chica que agradecía a los antropólogos el que le dijeran que ella era *afromestiza*. Una de las ponentes expuso cómo se les había “ayudado” a estas personas a romper con el *mito construido* acerca de su origen, el cual establecía que eran descendientes de una población que llegó en unas embarcaciones a la costa oeste de México. Asistencia antropológica para que pudieran reconocer que eran descendientes de las poblaciones esclavas del sector, por lo que “obviamente, eran *afromestizos*”. Acto seguido, una persona del público, quien era de la Costa Chica, se levantó a objetar el calificativo, a decir que él y los suyos no eran *afromestizos*, pues *mestizos* eran los descendientes de los indios y los blancos. Enfatizó que él era mexicano, y que si tuviera que denominarse de alguna otra manera, por el color de su piel, diría que era *afromexicano*.

Este ejemplo, como muchos otros que hemos presenciado a lo largo de estos dos años de investigación, transfiere esta mirada colonial, este desplazamiento ideológico sobre la labor antropológica. ¿Cómo es que se trata a las personas como si fueran ignorantes víctimas de los procesos del exterior? ¿Cómo es que se juzga las adecuaciones histórico-simbólicas de estas personas; los arreglos y acomodos identitarios por los que deben haber atravesado, por esas mismas nociones coloniales negativas con que se medía y

juzgaba *lo negro*? Pienso que esta “autoridad” que el *Saber* le da al antropólogo sobre el Otro, es producto directo de la validación de esa representación del mundo que brinda esta supuesta científicidad, lo que imposibilita detenerse reflexivamente sobre esta clase de anacrónicos para nuestra disciplina, mismos que continúan esgrimiendo los sentidos latentes de sus orígenes coloniales y decimonónicos. El léxico mismo le sirve de ancla. Estereotipos prejuiciados con que nos referimos a la diferencia que exhiben e impiden el que, efectivamente, se construyan caminos para acercarnos a la comprensión de su herencia y legado cultural en la conformación de nuestras naciones, más allá de los aspectos biológicos centrados en la pigmentación de su piel.

Esta ausencia de la memoria social e historiográfica, que se ha retomado por diversos especialistas de las ciencias sociales en los últimos diez años en México, muestra cómo los afro-descendientes como actores históricos – quienes sólo importaron para la colonia como piezas de trabajo o bienes materiales –, dejan de ser tomados en cuenta por los modos de hacer conocimiento, por aquello que lleva a pautar qué es digno de conocerse y cuáles historias son las que importa destacar. Polivalentes representaciones elaboradas que esbozan las variantes funcionales de control social, así como los entre juegos de significación inherente a la invisibilidad con que el poder marca a los procesos históricos. Y es esta concepción de las variantes de significación imbricadas a los procesos de construcción del conocimiento, lo que me llevó a asumir el reto de exponer las raíces de esta mirada sedimentada en un desprecio.

Conviene entonces mantener como telón de fondo estas disposiciones con las que se expresó, vorazmente, esta violencia simbólica que hemos descrito a lo largo de este texto, sobre las culturas indígenas y los descendientes de los esclavos africanos. Violencia que debe ser enmarcada, para su comprensión, dentro de esa “*historia de las enemistades*” a la que hacía alusión Safranski, la que condiciona la relación entre “*nosotros y los otros, el imperio y los bárbaros*”. La invisibilidad de esta jaula de significación, cuya flexible esclavitud nos permite movernos dentro de los límites condicionados culturalmente, ¿nos obliga a mantener estos silencios?, ¿nos compele a perpetuar estas violencias simbólicas?, ¿nos constriñe a no poder pensar más allá del marco de esa legalidad excluyente e

intolerante con que se perpetúa la jerarquización de unos hombres sobre otros, de unos pueblos sobre otros? Los planteamientos que han denunciado la irrelevancia y la inutilidad de retornar y repensar nociones como raza, tipologías humanas, xenofobia y racismo – como ciertos pronunciamientos de la UNESCO y muchos profesionales de las ciencias –, no hacen otra cosa que caer en las redes de esta complacencia. La carga moral no se erradica con pronunciar que es un absurdo o que son inoperantes, pues tal pronunciamiento no hace otra cosa que decir que el tema está superado; sepulta y erradica la vigencia, el espanto y el desespero que viven muchos mexicanos y latinoamericanos en los Estados Unidos, por ejemplo. Se silencia el horror y la ignominia que padecen las mujeres dominicanas que son engañadas y prostitutas en países europeos; la intolerancia y la burla que el resto de los latinoamericanos “sudacas” sufren en Europa, sin hablar de los gitanos, de los argelinos, del comercio sexual de los niños filipinos, de todos aquellos conflictos cuya marca simbólica se centra en esas significaciones espacio-temporalmente delimitadas, que se han convertido en moldes imaginarios a través de los cuales reproducimos una mentalidad colonialista, en pleno siglo XXI. No puede dejarse de hablar de la raza porque entendamos que es un *concepto* científicamente obsoleto; la ciencia misma asentó las bases que hacen de su *significación sociocultural y político-económica*, una vigente y activa. La carga simbólica que encierra esta manera racial de diferenciar al Otro, es una ancestral; no puede desestimarse con una página más redactada por ese mismo poder que procura mantenerla vigente.

Este volver a *la escena ausente* fue un ejercicio necesario por este nuestro presente, por todos esos nuevos racismos, por todos los nuevos genocidios, por todas las nuevas justificadas, política y moralmente, agresiones culturales que mantienen este juego jerarquizado de distinción y apariencia. Los discursos bien elaborados de los políticos del mundo, disfrazan el dolor de los seres humanos. Como antropólogos, como estudiosos de la lógica que encierra la complejidad del Antropos, de ese desconocido ser que somos, ¿hacia dónde estamos moviendo nuestras fichas?, ¿a la continuidad de una academización cómoda y complacientemente rehén de la historia?, ¿o a la activa búsqueda de las significaciones que permitan comprender el quehacer humano, abstractamente, pero

también, intentando dar cuenta de los cómo y los por qué de las variantes relacionales que se establecen en el mundo en el que vivimos?

Entender que las disposiciones de la violencia simbólica en Latinoamérica son residuos de estas “*historias de enemistad*”, es acercarnos a lo que transfieren esas políticas representacionales de la diferencia, imbricadas a los manejos socioculturales que van desde el escalón que “cada alma ocupa en la escalera hacia el cielo” – establecido como reflejo del arreglo estamental y racial de la sociedad novohispana – en donde el poder de diferentes amos a lo largo de su historia, siempre se ha ejercido material y simbólicamente, sobre los mismos siervos. Perpetuando permisivamente la agresión y la violencia que ha mantenido la vigencia de esta significación que se nos presentaba inamovible en ese descarte y omisión de este sector poblacional, presente en México, desde inicios de la colonia.

En la cotidianidad de nuestros países latinoamericanos los prejuicios raciales son continuos, aunque estén disfrazados bajo la preocupación por un bienestar social. Son evidentes en las concretas conductas de violencia, discriminación y segregación, pero también en las omisiones, en la ausencia de referencias socio-culturales, en los anuncios que ponen a mujeres blancas con caras de conmiseración al lado de las mujeres indígenas que una empresa bancaria invita a ayudar. En los letreros comerciales que exhiben imágenes en las que la mayoría del país no se reconoce. El desestimar la vigencia de lo racial en nuestras realidades, nos impide ver los conflictos físicos, los geográficos, territoriales y económicos que sufren muchos sectores poblacionales, que no sólo ocurren por el prejuicio racista y la posición dominante de los que se conciben como *blancos*, sino porque no se valoran suficientemente

“Los mecanismos que provocan el racismo cada vez que éste no descansa necesariamente en relaciones concretas, en una experiencia vivida, sino más bien en representaciones, fantasías y un mundo imaginario que casi nunca tiene mucho que ver con las características objetivas de aquellos contra los cuales va dirigido.”⁵

⁵ Wieviorka, M. - *El espacio del racismo*, p.55

Es una *estructura perceptual*, construcciones representacionales que dan base a esas *sedimentaciones históricas* que repetimos y validamos como la *Verdad*. No sorprende tanto el trato diferenciado hacia las personas consignadas como “de otra raza”, sino la *actitud dominante* hacia ellas, la concepción de superioridad que desprecia y estigmatiza no a un diferente, sino a un “*inferior*”. Nuevamente, lo que preocupa son las explicaciones que dejan de lado las condiciones socio-históricas, los fundamentos simbólicos de Occidente, así como la primacía de esta significación a través de la *oficialidad de la historia y autoridad de la ciencia*, que terminan imprimiendo un matiz jerarquizado a las percepciones éticas y estéticas contenida en los lineamientos morales de Occidente. Precisamente, porque son estas significaciones sedimentadas, y la estigmatización que promueven, lo que lleva a concebir y mantener al Otro en ese estatus inferior y periférico, cual mundo antitético en el que deben permanecer, “pues a él pertenecen”. Construcciones imaginarias, frente a cuya complejidad de relaciones y representaciones, nuestras nociones académicas resultan muchas veces, antisépticas o insuficientes.

Por lo mismo, el propósito soslayado de este trabajo, ha sido salir de lo autorizado, de esa cómoda complacencia académica, para empoderar una *reflexión cimarrona*, una fuga de esa imposibilidad contenida en la historia negada, para confrontar las problemáticas del observador autorizado, que teoriza y especula sin cuestionar las bases sobre las que sostiene sus juicios y sus opiniones valorativas, y sin un cuestionamiento de para quién las emite, o en función de qué. Una *reflexión cimarrona* que no busca amasar *Verdades*, sino sacudirlas; promover la inquietud por el desarrollo de nuevos conceptos y miradas, más acordes con las diversas realidades que viven y padecen nuestros países latinoamericanos. Hemos repetido cacofónicamente, por demasiado tiempo, los esquemas y parámetros que fueron construidos desde la mirada colonial europea. Entonces, no es transferir “*la elegancia de una voz educada*”, tal y como denuncia Edward Said, sino intentar con esta mirada al pasado, la necesaria reflexión de las condiciones silenciadas del mismo, que retumban en nuestro presente, que aun forman parte de nuestra actualidad⁶. Es una interpretación de los contenidos escondidos para dar cuenta de las condenas que se

⁶ Said, Edward - “Representing the Colonized: Anthropology’s Interlocutors”

perpetúan por la valoración de nuestra disciplina como ciencia y a través de los significados establecidos por ella como representación del mundo “objetivo”.

Y esta fuga de lo dado, este escape de lo establecido e inerte, ha sido ciertamente un reto asumido. El adentrarme en este nudo de significaciones imbricadas, soslayadas, latentes y encadenadas a los manejos socio-políticos, quizás, pueda verse como un atrevimiento por mi condición misma de *cimarrona*, de “externa”, por mi identidad *afro-boricua*, consciente de mi subjetividad, de mi posicionamiento ante el mundo en donde vivo, tanto como del hecho de que este trabajo es sólo un asomo al inmenso caudal de información y reflexión que aporta esta temática. Pero al fin y al cabo, es un atrevimiento que estimo y juzgo necesario desde un punto de vista ético y comprometido con mi vocación etnológica. Un atrevimiento que invito a otros a tomar, en cualquiera que sea la línea temática de su interés.

Aché pa' ti

Viejas folias y expedientes...

... y unos cuantos textos que causan prurito neuronal

Las Viejas Folias

Archivo Notarial del Directorio General del Registro Público de la propiedad y de la inspección y Archivo General de Notarías, Orizaba, Veracruz

Archivo Municipal de Orizaba, Archivo del Ayuntamiento de Orizaba, Veracruz

Archivo Notarial de Orizaba, albergado en la Biblioteca Central de la Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz

Archivo General del Estado de Veracruz, en Xalapa

Atlas Geográfico de la República Mexicana, Secretaria de Agricultura y Fomento. Dirección de Geografía, Meteorología e Hidrología, 1919-1936

Carta General del Estado de Veracruz-Llave, levantada a iniciativa de su actual gobernador C. Teodoro A. Dehesa por la Comisión Geográfico-Exploradora, 1905.

Los textos referenciales

Abéles, Marc & Jeudy, Henri-Pierre– *Anthropogic du politique*, Armand Colin Ed., París, 1997.

Advenimiento de SS MM II Maximiliano y Carlota al trono de México. Documentos relativos y narración del viaje de nuestros soberanos de Miramar a Veracruz y del recibimiento que se les hizo en este último puerto, y en las ciudades de Córdoba, Orizaba, Puebla y México. Edición de la Sociedad *Inter Folia Fructis*, México, Imprenta de J.M. Andrade y F. Escalante, calle de Tiburcio, número 19, 1864.

Aguirre Beltrán, G. – *El negro esclavo en Nueva España. La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del Estado

de Veracruz, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, FCE, México, 1994.

- *Cuatro nobles titulados en contienda por la tierra*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS, México, 1995.

- “Los cimarrones”, en *El Dictamen*, Veracruz, 10 de mayo de 1946.

- “Los negros en México”, IIA, UNAM Televisa, 1978.

- “La población negra de México”, en *Lecturas Históricas Mexicanas*, Tomo IV, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1994, pp. 688-698.

- *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, FCE, México (1946) 1972.

- “Nyanga y la controversia en torno a su reducción a pueblo”, en *Jornadas de homenaje a G. Aguirre Beltrán*, Instituto Veracruzano de Cultura, Veracruz, 1988.

Alegre, Javier - *Memorias para la historia de la Provincia que tuvo la Compañía de Jesús en Nueva España*, Publicadas por J. Jijón y Camaño, México, 1940, p. 204-209.

Alberro, Solange – *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, FCE, 1988.

- “El amancebamiento en los siglos XVI y XVII: un medio eventual de medrear, en *Familia y poder en Nueva España. Memoria del tercer simposio de Historia de las Mentalidades*, INAH, 1991, pp. 155-166.

- “Templando destemplanzas: hechiceras veracruzanas ante el Santo Oficio de la Inquisición. Siglos XVI-XVII”, en *Familia y sexualidad en Nueva España. Memoria del primer simposio Historia de las Mentalidades: Familia, Matrimonio y Sexualidad en la Nueva España*, SEP, FCE, 1982, pp. 99-113.

Altamira, Rafael – *Historia de la civilización española*, Instituto de Estudios Juan Gil-Albert, Fundación Altamira, CRITICA, Grijalbo, Barcelona, 1988.

Altunaga, Eliseo – *Todo mezclado*, Colección Espiral, Editorial Letras Cubanas, Cuba, 1984.

Annino, Antonio – “Las ocultas paradojas del V centenario”, en *La invención del Quinto Centenario*, ed. Enrique Plasencia, Colección Obra Diversa, INAH, México, 1996.

Arroníz, Joaquín – *Ensayo de una historia de Orizaba*, editorial Citlaltépetl, Orizaba, Veracruz, 1980.

Avilés, Francisco A. – “Exterior e interior del hecho histórico”, en *Anuario Antropológico*, Facultad de Humanidades, escuela de Antropología, vol. 2, Universidad Veracruzana, 1970, pp. 175-179.

Baralt, Guillermo – *Esclavos rebeldes. Conspiraciones y sublevaciones de esclavos en Puerto Rico*, Editorial Huracán, Puerto Rico, 1985.

Barbero, A. & Vigil, M. – *Sobre los orígenes sociales de la reconquista*, Editorial Ariel, Barcelona, 1974.

Barnet, Miguel – *La canción de Rachel*, Editorial Estela, La Habana, 1970.

- “The Untouchable Cimarrón”, en *New West Indian Guide, Nieuwe West-Indische Gids*, no.70, vol. 3 & 4 (1997): 281-289.

- Bartra, Roger** – *El salvaje en el espejo*, Ed. UNAM/ Era, México, 1992.
- *La jaula de la melancolía*, Grijalbo, México, 1987.
- Bastide, Roger** – *Las Américas Negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, Madrid, Alianza editorial, 1969.
- Bender, Gerald J.** – *Angola. Mito y realidad de su colonización*, siglo XXI, México, (1970) 1980.
- Blake, J. W.** – *European Beginnings in West Africa: 1454-1578*, Westport, 1937.
- Bograd, Mark D. & Singleton, Theresa A.** – “The Interpretation of Slavery: Mount Vernon, Monticello, and Colonial Williamsburg”, en *Presenting Archeology to the Public. Digging for Truths*, ed. John H. Jameson, Jr., Altamira Press, California, 1997.
- Brady, Robert L.** – “The domestic slave trade in sixteenth century Mexico”, en *The Americas*, vol. XXIV, num. 3, 1968.
- Braudel, Fernand** – *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Tomos I y II, FCE, México, 1953, (1949).
- Buber, Martin** – *Yo y Tu*, ediciones Nueva Visión, Argentina, 1994.
- Calero, Carlos** – *Orizaba*, Colección Suma Veracruzana, México, 1970.
- Carroll, Patrick J.** – “Mandinga: The Evolution of a Mexican Runaway Slave Community, 1735-1827”, en *Comparative Studies in Society and History. An International Quarterly*, Vol. 19, no. 1, January, 1977.
- “Perfiles demográficos y culturales esquemáticos en la comunidad de esclavos del centro de Veracruz dentro de un contexto interpretativo más amplio”, en *Revista Semestral Signos Históricos*, Departamento de Filosofía, CSH/ UAM/ Iztapalapa, núm. 4, vol. 2, julio-diciembre, 2000.
- “Recent literature on Latin American Slavery”, en *Latin America Research Review*, vol. 31, no. 1, 1996.
- Casasola, Gustavo** – *Seis siglos de Historia gráfica de México, 1325-1900*, editorial G. Casasola, México, 1962.
- Castañón G., Guadalupe** – *Punición y rebeldía de los negros en la Nueva España en los siglos XVI y XVII*, Instituto veracruzano de la cultura, Veracruz., 2002.
- Castillo P, Norma Angélica** – “Presentación”, en *Revista Semestral Signos Históricos*, Departamento de Filosofía, CSH/ UAM/ Iztapalapa, núm. 4, vol. 2, julio-diciembre 2002.
- Castleman, Bruce A.** – “Social Climbers in a Colonial Mexican City: Individual Mobility within the Sistema de Castas in Orizaba, 1777-1791”, en *Colonial Latin American Review*, vol. 10, no. 2, december, 2001.

Comas, Juan – “Fray Bartolomé, la esclavitud y el racismo”, en *Revista de la Universidad de México*, vol. XXIX, num. 3, noviembre, 1974.

Commons, Aurea y Coll-Hurtado, Atlantida – *Geografía histórica de México en el siglo XVIII: análisis del Teatro Americano*, Instituto de Geografía, UNAM, 2002.

Corro R., Octaviano – *Los cimarrones en Veracruz y la fundación de Amapa*, México, Imprenta Comercial Veracruz, 1951

Corrucini, R.S.; K.P. Jacobi, J.S. Handler, A.C. Aufderheide – “Implications of Tooth Root Hypercementosis in a Barbados Slave Skeletal Collection”, en *American Journal of Physical Anthropology*, Oct 1987, vol.74, num.2.

Cortés, María Elena – “Negros amancebados con indias. Siglo XVI”, en *Del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, Seminario de Historia de las Mentalidades, INAH, 1999, pp. 285-293.

- “Los ardides de los amos: manipulación e interferencia en la vida conyugal de sus esclavos. Siglos XVI y XVII”, en *Familia y sexualidad en Nueva España. Memoria del primer simposio de historia de las mentalidades: Familia, matrimonio y sexualidad en la Nueva España*, SEP, FCE, 1982, pp. 57-74.

- “La Mulata Leonor de Ontiveros. Su historia familiar”, en *Jornadas de homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, Instituto Veracruzano de Cultura, Veracruz, 1988.

Cortés, Vicenta – “La trata de esclavos durante los primeros descubrimientos: 1489-1516”, *Anuario de Estudios Atlánticos*, No. 9, 1963.

Cruz, Alejandra y Esquivel, Norma E – “Sobrevivir o asimilarse. El espacio fronterizo en México y sus transformaciones. El caso de Chacalapa, Veracruz”, Tesis de licenciatura en Etnología, ENAH, 2000.

Cruz Carretero, Sagrario del C. – Identidad en una comunidad afroestizada del centro de Veracruz: la población de Mata Clara, Tesis de licenciatura en Antropología de la Fundación Universidad de las Américas, Puebla, 1989.

Cházaro, Laura – Medir y valorar los cuerpos de una nación. Un ensayo sobre la estadística médica del siglo XIX en México. Tesis doctoral, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 2000.

Dalton, Margarita – “Los depósitos de cimarrones en el siglo XIX”, en *Etnología y Folklore*, Academia de Ciencias de Cuba, núm. 3, año 1967, enero-junio, pp. 5-29.

Davidson, David – “Negro Slave Control and Resistance in Colonial Mexico, 1519-1650”, en *The Hispanic American Historical Review*, February, 1966, vol. XLVI., no. 1, Published Quarterly, Duke University Press.

Deschamps, Pedro – “El lenguaje abakúa”, en *Etnología y Folklore*, núm.4, julio-diciembre 1967, pp. 39-47.

Domingo, Xavier – “La cocina precolombina en España”, en *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*, Janet Long Towell, coordinadora, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2003.

Domínguez Loyo, Miguel – “Las rebeliones negras y la fundación de Córdoba”, en Ernesto de la Torre Villar *Lecturas Históricas Mexicanas*, Tomo IV, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM 1994.

Diccionario de la Lengua Castellana Por la Real Academia Española

Décima tercera edición, Madrid, Imprenta de los Señores Hernando y Co., Año de 1899.

Falcón Ramírez, J. – *Clases, estamentos y razas. España e Indias a través del pensamiento arbitrista del Marqués de Varinas*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1988.

Faulhaber, Johanna – *Antropología física de Veracruz*, Gobierno de Veracruz, 1950-1956, Tomos I y II.

Fields, Barbara J. – “Ideology and Race in American History”, en *Region, Race, and Reconstruction: Essays in Honor of C. Vann Woodward*, Ed. J. Morgan Kousser and James M. McPherson, New York/ Oxford University Press, 1982.

Florescano Mayet, Sergio – *El camino México-Veracruz en la época colonial*, Centro de Investigaciones Históricas, Universidad Veracruzana, 1987.

Franco, José Luciano – *Comercio clandestino de esclavos*, La Habana, editorial Ciencias Sociales, 1985.

Franco Silva, Alonso – *La esclavitud en Sevilla y sus tierras, a fines de la Edad Media*, Sevilla, España, 1979.

Friedemann, Nina S. – “De la tradición oral a la etnoliteratura”, en *América Negra. Expedición humana, a la zaga de la América oculta*, Pontificia Universidad Javeriana, junio 1997, no. 13, Bogotá, Colombia.

Friedlander, Judith – “Malaria and Demography in the Lowlands of Mexico: an Ethno-Historical Approach”, Reprinted from *Forms of Symbolic Action/ Proceedings of the 1969 Annual Spring Meetings of the American Ethnological Society*, University of Washington Press, 1969.

Frigolé Reixach, Joan – *Cultura y genocidio*, Departamento de Antropología Cultural e Historia de América y África, Universitat de Barcelona, 2003.

Foucault, Michel – *Power and Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Colin Goralon, Brighilou, Sussex Harvest, 1980.

- *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Editorial Pre-Textos, Valencia, España, 1988.

- *La vida de los hombres infames*, Ed. La Piqueta, Madrid, 1990

García Bustamante, Miguel – “Dos aspectos de la esclavitud negra en Veracruz. Trabajo especializado en trapiches e ingenios azucareros y cimarronaje durante el siglo XVII”, en *Jornadas de Homenaje a Aguirre Beltrán*, Instituto Veracruzano de Cultura, Veracruz, 1988.

García Márquez, Agustín – “El pueblo de indios de Orizaba: 1531-1821”, en *El valle de Orizaba. Textos de Historia y Antropología*, UNAM, Museo de Antropología de la Universidad Veracruzana, H. Ayuntamiento de Orizaba, 1999.

- *Raíz y razón de Ixhuatlancillo*, INI, Veracruz, 2003.

Geist, Ingrid – “El concepto de universo incierto. El método en la etnología”, en *Versión 4. Estudios de comunicación y política*, abril, 1994.

“La alteridad en la etnografía y la narrativa literaria”, en *Voces en el umbral: M. Bajtín y el diálogo a través de las culturas*, Editores: Lauro Zavala y Ramón Alvarado, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México, 1997.

Ginzburg, Carlo – *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Muchnik Editores, Océano de México, 1997 (1976).

González, Leyda y Baudry, Jean R – “Voces ‘bantú’ en el vocabulario ‘palero””, en *Etnología y folklore*, núm.3, enero-junio 1967, pp. 31-64

González de Cossío – *Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, UNAM, México, 1995

Gorbach, Frida – “La teratología Mexicana del siglo XIX: ¿un arte o una ciencia?”, en *Ludus Vitalis*, vol. V, num. 8, México, 1997.

Gruzinski, Serge – “La <conquista de los cuerpos>. (Cristianismo, alianza y sexualidad en el altiplano mexicano: siglo XVI), en *Del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, Seminario de Historia de las Mentalidades, INAH, 1999, pp. 177-206

Guanche Pérez, Jesús – *Africanía y etnicidad en Cuba* (Los componentes étnicos africanos y sus múltiples denominaciones), Ediciones Guarapo, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, Cuba, 2004.

Guerra, Francisco-Xavier – “Paradojas de una conmemoración”, en *La invención del Quinto Centenario*, ed. Enrique Plascencia, Colección Obra Diversa, INAH; México, 1996.

Hernández Guzmán, Dante O – *Diccionario enciclopédico de la región de Orizaba*, Talleres de la comunidad Morelos, Orizaba, 1996.

Herrera Casasús, Luisa – *Piezas de Indias. La esclavitud negra en México*, Instituto Veracruzano de Cultura, 1991

Herrera M., Enrique – *El cantón de Córdoba. Apuntes de geografía, estadísticas, historia, etc.*; Tipología “La Prensa”, de R. Valdevilla y Comp., 1892.

Hidalgo Tuñón, Alberto – *Reflexión ética sobre el racismo y la xenofobia*, Fundamentos teóricos, Ed. Popular-jóvenes contra la intolerancia (JCI)

Hoetink, H. – *Slavery and Race Relations in the Americas*, Harper & Row Publisher, New York, 1975.

Hoffmann, Odile – “Collective Memory and Ethnic Identity in the Colombian Pacific”, in *The Journal of Latin American Anthropology*, vol.7, no.2, 2002, pp. 118-139.

Hoogbergern, Wim & Kruijt, Dirk – “Gold, Garimpeiros and Maroons: Brazilian Migrants and Ethnic Relationship in Post-War Suriname”, en *Caribbean Studies*, Instituto de Estudios del Caribe, Universidad de Puerto Rico, vol.32, No. 2, July-December 2004.

Humboldt, Alejandro de – *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México, 2002. (1822)

Husserl, Edmund – *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, tomo II (Ideas II), Instituto de Investigaciones Filosóficas, Colección Filosofía Contemporánea, México, 1997.

Inciarte, Esteban – *Los relatos del hombre sobre sí mismo*, Premia Editora, México, 1983

Juárez Martínez, Abel – “La arriería en Xalapa”, en *Anuario II*, Centro de Estudios Históricos, Facultad de Humanidades, Universidad Veracruzana, 1980, pp. 30-54

Kaminsky, Gregorio – *Spinosa: la política de las pasiones*, Gedisa, Barcelona, 1998.

Klein, Herbert S. – *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Alianza América, Madrid, 1986.

Knight, Alan – “Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940”, en *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, edited and with an Introduction by Richard Gram., University of Texas Press, 2000.

Koeppling, K. – “Autenticidad como encuentro. Etnología entre el compromiso y la reflexión”, en *Versión 4. Etnología y comunicación*, abril, 1994

Kolonitz, Condesa Paula – *Un viaje a México en 1864*, FCE, 1984.

Kuper, Adam – *Cultura. La versión de los antropólogos*, Paidós, 2001

Lara, Blanca – “La esclavitud en Puebla y Tepeaca”, *Cuaderno de los Centros. Historia y antropología de Puebla* (Revista Núm.31) México, INAH, 1976

La Rosa Corzo, Gabino – “Los espacios de la Resistencia Esclava en Cuba”, ponencia presentada en el *V Encuentro de Investigadores de Arqueología y Etnohistoria*, La Habana Cuba, 2004.

La Rosa Corzo, Gabino – “Aproximaciones antropológicas a las bandas cimarronas de las ciénagas de Cuba”, ponencia presentada en el *VI Encuentro de Investigadores de Arqueología y Etnohistoria*, La Habana, Cuba, 2005.

Lavín, Lydia & Balassa, Gisela – *Museo del traje mexicano*, “El Siglo de las Luces” volumen I -IV, Editorial Clío, 2001.

Lawrence Angel, J., Olsen Kelley, M. Parrington, S. Pinter - “Life Stresses of the Free Black Community as Represented by the First African Baptist Church, Philadelphia, 1823-1841” en *American Journal of Physical Anthropology*, Oct 1987, vol.74, num.2

Lemoine V., Ernesto – *Documentos y mapas para la geografía histórica de Orizaba (1690-1800)*, Sobretiro del Boletín Histórico del Archivo General de la Nación, segunda serie, tomo III, núm. 3, México, 1962.

Leoussi, Athena S. – *Nationalism and Classicism. The Classical Body as National Symbol in Nineteenth-Century England and France*, Macmillan Press, LTD, 1998

Lewis, Laura A. – “Of Ships and Saints: History, Memory, and Place in the Making of Moreno Mexican Identity”, en *Cultural Anthropology, Journal of the Society for Cultural Anthropology*, vol.16, No. 1, February, 2001.

López Austin , Alfredo – “Matrimonios, alianzas y mitos”, en *Familia y poder en Nueva España. Memoria del tercer simposio de Historia de las Mentalidades*, INAH, 1991, pp. 43-48

Lotman, Iuri – *La semiósfera*, Cátedra, Universidad de Valencia, Madrid, 1996.
- “La semiótica de la cultura y el concepto de texto”, en *Escritos 9*, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje. Homenaje a Iuri Lotman, enero-diciembre, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 1993.

Maciel Gómez; Benjamín – *Síntesis cronológica de los principales hechos históricos de Orizaba. Del año 648 al 2000*, Tomos I y II, DR, 2003.

Maffesoli, M. – *Elogio a la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*, Paidós, Argentina, 1997.

Mannix, Daniel y Cowley, M – *Historia de la trata de negros*, Alianza editorial, Madrid (1962), 1970.

Marcus, George & Fischer, Michael – *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las Ciencias Humanas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2000.

Mariel de Ibáñez, Yolanda – *El tribunal de la Inquisición en México en el siglo XVI*, México, Editorial Porrúa, 1948.

Martínez Montiel, Luz María – *Negros en América*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1992.
- *Presencia Africana en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997

Melgarejo Vivanco, José L. – *Breve historia de Veracruz*, Xalapa, Veracruz, (1960) 1975.

Merleau-Ponty, M. – *La fenomenología de la percepción*, FCE, México, 1965.
El mundo de la percepción. Siete conferencias, FCE, (1948), México, 2002

Memmi, Albert – *Retrato del colonizado*, Ediciones de la Flor, Argentina (1966) 1983.

Mier, Raymundo – “Las taxonomías del desprecio. Vicisitudes en la historia de la Antropología en México”, en *La Historia de la Antropología en México. Fuentes y Transmisión* (comp.) Mechthild Rutsch, Plaza y Valdez, UIA, INI, México, 1996.

- “Brujería y Misticismo: juicio, milagro y arrebató como figuras de la certeza”, en *De Filósofos, magos y brujas*, Ed. Esther Cohen y P. Villaseñor, Editorial Azul, IIF, UNAM, 1999.

- “Formas de vida. De Wittgenstein a la semiótica: el perfil incierto de los actos de lenguaje”, en *Formas de vida. Tópicos del Seminario I*, Roberto Flores (editor), Universidad Autónoma de Puebla, México, 1999.

Minna Stern, Alexandra – “From Mestizophilia to Biotypology. Racialization and Science in Mexico, 1920-1960”, en *Race and Nation in Modern Latin America*, edited by N. P. Appelbaum, A. S. Macpherson & K. A. Roseblatt, The University of North Carolina Press, 2003.

Montemayor, Felipe - *La población de Veracruz. Historia de las lenguas, culturas actuales y rasgos físicos de la población*, Gobierno de Veracruz, 1950-1956

Morante, Rubén – “La piedra de Xipe en Orizaba”, en Serrano y García (editores) *El valle de Orizaba. Textos de historia y de antropología*; UNAM, Museo de antropología de la Universidad Veracruzana, H. Ayuntamiento de Orizaba, 1999.

Mörner, Magnus – *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*, México, SepSetentas, núm. 128, 1974.

- *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, Paidós, 1969.

Mota y Escobar, Fray Alonso de la – *Memoriales del Obispo de Tlaxcala. Un recorrido por el centro de México a principios del siglo XVII*, SEP, México, 1958.

Murdock, G.P. – *Africa: Its People and their Culture History*, New York, 1957.

Naredo, José María – *Estudio geográfico, histórico y estadístico del Cantón y de la ciudad de Orizaba*, Tomo I, Orizaba, Imprenta del Hospicio, 1898.

Naveda Chávez, Adriana – *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*, México, Universidad Veracruzana, Centro de Investigaciones Históricas, 1987.

- “La villa de Córdoba a fines de de la colonia”, en *Sotavento; revista de Historia, Sociedad y Cultura*. Instituto de Investigaciones Histórico-sociales, Universidad veracruzana, Invierno 1997-1998, no. 3, año 2

- “La lucha de los negros esclavos en las haciendas azucareras de Córdoba”, en Anuario II. Centro de Estudios Históricos, Universidad Veracruzana, México, 1979-1980, pp. 76-89

- “Algunas consideraciones sobre Veracruz en el Caribe, esclavitud y cimarronaje”, en Anuario VII, Centro de Estudios Históricos, Facultad de Humanidades, Universidad Veracruzana, México, 1985.

Nesti, Arnaldo – “Los modelos culturales del catolicismo centroamericano: El paradigma hispano-católico”, en *Homines* 9, vol. 9, num. 1 y 2, febrero-diciembre de 1985, pp. 186-197

Newson, Linda E. – “Review: Blacks in Colonial Veracruz: Race, Ethnicity and Regional Development”, in *Journal of Latin American Studies*, vol. 25, part 1, February 1993, Cambridge University Press

Ngou-Mué, Nicolás – “Hegemonía de Angola en el poblamiento negro de México”, en *América Negra. Expedición humana, a la zaga de la América oculta*, Pontificia Universidad Javeriana, junio 1997, no. 13, Bogotá, Colombia.

Nistal-Moret, Benjamín – *Esclavos, prófugos y cimarrones. Puerto Rico, 1770-1870*, Editorial de la UPR, Puerto Rico, 1984.

Owsley, C.E. Orser, R.W. Mann, P.H. Moore-Jansen, R.L. Montgomery - “Demography and Pathology of an Urban Slave Population from New Orleans”, en *American Journal of Physical Anthropology*, Oct 1987, vol.74, num.2

Palmer, Colin A. – *Slaves of the White God. Blacks in Mexico 1570-1650*, Harvard University Press, Cambridge, Mass and London, 1976.

Paso y Troncoso, Francisco del – *La ciudad de tablas*, Colección Suma Veracruzana, Serie Historiografía, Editorial Citlaltépetl, México, 1991.

- *Papeles de la Nueva España. Geografía y estadística*. Edición de Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, (Est. Tipográfico “Sucesores de Ribadeneyra”), 1905, Tomo I.

Pastor, María A. - *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII.*, FCE, UNAM, México, 1999.

Pérez, Ema y Moedano, Gabriel – *Aportaciones a la investigación de archivos del México colonial y a la bibliohemerografía afromexicanista*, INAH, 1992.

Pérez Monfort, Ricardo – “La fiesta de la raza en el México de 1942 o de cómo algunos mexicanos cantaron “Las Mañanitas” al Descubrimiento de América en su 450 aniversario”, en *La invención del Quinto Centenario*, ed. Enrique Plascencia, Colección Obra Diversa, INAH, 1996.

Picó, Fernando – *Al filo del poder. Subalternos y dominantes en Puerto Rico, 1739-1910*, Editorial UPR, Puerto Rico, 1993.

Platón – *Diálogos de Platón*, editorial Porrúa, México, 2003

Portilla, J. – *Fenomenología del relajo*, FCE, México, 1992.

Prerinham, B Marie – - “Homo Africanus or Oeconomicus? Some interpretation of African Economic History”, en *Comparative Studies in Society and History, An International Quarterly*, vol. 19, no. 1, January, 1977, Cambridge University Press, pp. 156-178.

Price, Richard – *Maroon Societies. Rebel Slave Communities in the Americas*, Anchor Books, New York, 1973.

Rathbun, Ted A. – “Health and Disease at a South Carolina Plantation: 1840-1870”, en *American Journal of Physical Anthropology*, Oct 1987, vol.74, num.2

Rénique, Gerardo – “Race, Region and Nation. Sonora Anti-Chinese Racism and Mexico’s Postrevolutionary Nationalism, 1920s-1930s”, en *Race & Nation in Modern Latin America*, Edited by N. P. Appelbaum, A. S. Macpherson & K. A. Roseblatt, The University of North Carolina Press, 2003.

Restrepo, Eduardo – “Políticas de la alteridad: etnización de una comunidad negra en el Pacífico Sur”, en *The Journal of Latin American Anthropology*, vol, 7, no. 2, 2002, pp. 35-58

Reyes Costilla, Nora – “Identidad étnica y sociedad colonial. Los pardos de Tamiahua en el siglo XVIII”, Tesis de licenciatura en Etnohistoria, ENAH, 1995.

Ricoeur, Paul – *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Buenos Aires, 1986.

- *Ideología y utopía*, Gedisa, México,

- *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, FCE, México, 2003 (1969).

- *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, Siglo XXI, México, 1996.

- *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.

- *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México

Riva Palacio Vicente – *México a través de los siglos*, Tomo II, Editorial Cumbre, México, 1958.

Rodríguez D., Adriana (coordinadora) - *Catálogo de mujeres del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación*, Serie Manuales, INAH, 2000.

Romero Güereña, José – *Orizaba, algo de ayer*, NSERH, Orizaba, Veracruz, 1996.

Rubial García, Antonio – *Monjas, Cortesanos y Plebeyos. La vida cotidiana en la época de Sor Juana*, Taurus, 2005.

Rucquoi, Adeline – *La historia medieval de la Península Ibérica*, El Colegio de Michoacán, México, 2000.

Safranski, Rüdiger – *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, España, 2002

Said, Edward – “Representing the Colonized: Anthropology’s Interlocutors”, en *Critical Inquiry*, no.15, Winter, University of Chicago 1989.

Schopenhauer, E. – *El mundo como voluntad y representación*, FCE, 1971.

Schutz, Alfred – *Las estructuras del mundo de la vida*, (prologado por Thomas Luckmann), Amorrortu, Buenos Aires, 2001 (1973).

Serrano, Carlos y García, Agustín (editores) – *El valle de Orizaba. Textos de Historia y de Antropología*, UNAM, Museo de Antropología de la Universidad Veracruzana, H. Ayuntamiento de Orizaba, 1999.

Silva Castillo, Jorge – “La imagen del negro en los villancicos de Sor Juana”, en *Jornadas de homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, Instituto Veracruzano de Cultura, Veracruz, 1988.

Trens, Manuel B. – *Historia de Veracruz. La dominación española*, Veracruz, Jalapa-Enríquez, 1947.

Trouillot, Michel-Rolph – *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*, Palgrave, 2003.

- *Silencing the Past. Power and Production of History*, Beacon Press, Boston, Mass, 1995.

Turner, Victor – *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press. Ithaca and London, 1975.

Anthropology of Experience, University of Illinois Press, 1986.

Uspenski, B. – “Historia y semiótica (La percepción del tiempo como problema semiótico), en *Escritos 9...*

Valle, Guillermina del – “Población de origen africano en Orizaba, según el padrón de 1791”, en *Sotavento: Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, Instituto de Investigaciones Histórico-sociales, Universidad Veracruzana, Invierno 1997-1998, no. 3, año 2.

Vargas, Luis A, & Casillas, Leticia E. – “El encuentro de dos cocinas: México en el siglo XVI”, en *Conquista y Comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*, Janet Long Towell, coordinadora, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2003.

Van Dijk, Teun A. – *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, Gedisa, Barcelona, 1999.

Vera, José Luis - *Las andanzas del caballero inexistente*, CEFPSVLT, México, 2002.

Viqueira Albán, Juan P. - *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*, FCE, México, 1995.

Villa Señor y Sánchez, Joseph Antonio de – *Teatro Americano, descripción general de los Reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones, dedicada al Rey*

Nuestro Señor el Sr. Don Phelipe Quinto, monarca de las Españas, Imprenta de la viuda de d. Joseph Bernardo de Hogal, Impressora del Real y Apostólico Tribunal de la Santa Cruzada en todo este reyno, año de 1746, editorial Nacional, S. A., México, 1952.

Warman, Arturo – “Todos santos, todos difuntos”, en *De eso que llaman antropología Mexicana*, Ed. Nuestro Tiempo, México, 1970.

Wieviorka, Michel – *El espacio del racismo*, Paidós, Barcelona.

Winfield, Fernando – “Índice sobre esclavos en el Archivo Notarial de Orizaba, Veracruz”, en *Anuario Antropológico*, Facultad de filosofía y letras, escuela de antropología, Xalapa, Veracruz, 1970, pp. 14-27

- “Jarocho. Formación de un vocablo”, en *Anuario Antropológico*, Facultad de Humanidades, escuela de antropología, vol. 2, Universidad Veracruzana, 1971, pp. 222-234.

Zizek, Slavoj (compilador) – *Ideología: un mapa de la cuestión*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003 (1994)