

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Posgrado en Antropología
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Antropológicas

Desbrozando silencios:

*El impacto de las políticas de representación social en la
No-Historia de los afro-descendientes mexicanos.
Estudio regional, Orizaba, Veracruz, 1675-1802.*

T E S I S
QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA
P R E S E N T A
IVETTE CHICLANA MIRANDA

Comité:

Dr. Antonio García de León
Dr. Raymundo Mier Garza
Dr. Guido Münch Galindo



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.



Agradecimientos

La inconmensurable riqueza de México, desglosada en vertientes vivas, animadas de color y misterio, tanto como aquellas apenas perceptibles por encubrirse de vegetación y mitos, de rituales y creencias ajenas al fragor ciudadano, es el legado de estos últimos seis años. La oportunidad de perderme y reencontrarme en sus múltiples significados, en las variantes de los giros lingüísticos, en la infinita variedad de aromas y manjares que caracterizan a esta inmensa nación, me hace estar en deuda eterna con la Universidad Nacional Autónoma de México. Por el apoyo económico que permitió los dos procesos investigativos que llevaron a este texto ¡gracias! Por la oportunidad de crecer como persona y como profesional ¡gracias! Por las coyunturas que entrelazaron mi diferencia a todos esos Otros diferentes que caracterizan las diversas regiones del país ¡gracias! ¡Muchísimas gracias!

Un reconocimiento a todos aquellos que fueron parte de este recorrido de vida: al Dr. Guido Münch Galindo, cuya mirada etnográfica del estado de Veracruz me permitió un diálogo otro con los contenidos de la historia del estado y de la nación. Gracias por lo compartido Guido. Al Dr. Raymundo Mier de quien aprendí la importancia de la reflexión y la pertinencia del cuestionamiento antropológico. Al Dr. Antonio García de León, por la pasión del relato y de la vivencia personal. Al Dr. José Luis Vera, por ser escucha, promover la discusión, y por la solidaridad. Al Dr. Carlos Serrano, coordinador del proyecto *Gestación y diversidad poblacional en la región Córdoba-Orizaba. Una perspectiva antropológica DGAPA-UNAM*¹, y director del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, por el apoyo constante a lo largo de estos 6 años. Así como a todos esos compañeros de maestría y doctorado con quienes compartimos vida, a través del baile y la canción ¡Gracias México!

¹ Proyecto PAPIIT IN-307307



Vista del Valle de Orizaba, circa 1910, CNMH, INAH



Bitácora de entresijos

Causas y azares

<i>Trasfondo de los cuestionamientos a partir del silencio</i>	9
<i>Desglose del desbroce</i>	21
<i>Inquietudes a partir de la “raza” o por ser “raza”</i>	25
<i>Roces, desbroces y refriegas</i>	38
<i>Intencionalidades en contra del atore conceptual</i>	49
<i>La Orizaba de los viejos pliegos: noticias de ubicación</i>	55
<i>Mapa de Reconstrucción Histórica</i>	61

Del presente al pasado a través de la mancha

<i>“El infierno ilustrado” de la Nueva España: mirada desde aquí</i>	63
<i>Emociones de hoy para entender las ayer padecidas</i>	
<i>Sedimentaciones raciales</i>	75
<i>Memorias de un dolor hacendado</i>	83

Desbrozando silencios

<i>Blanco y descendiente de español: potencialidad simbólica</i>	91
<i>Casas y familias, y otras demográficas formas de sepultar a los Otros</i>	
<i>Padrones poblacionales</i>	99
<i>Partidas bautismales</i>	126
<i>Operatividad de la fe y bagajes jurídicos en el consenso de un “Nosotros”</i>	139
<i>“Que los negros y mulatos no vivan en pueblos de indios”</i>	156

Negros, mulatos y pardos de Orizaba, atisbados en el intersticio del silencio

<i>Revelaciones del día a día</i>	168
<i>Recorridos forzados y voluntarias fugas</i>	
<i>Los arrieros, más allá de las vigentes pautas interpretativas</i>	190
<i>El peso pecuniario de las necesidades espirituales</i>	207
<i>Escape de la exclusión ¿la milicia?</i>	218

Cierre reflexivo: “el palimpsesto de la memoria”

<i>La antropología: ¿ciencia de coyunturas?</i>	248
<i>La implícita doctrina religiosa de la Historia</i>	257

Apéndice

<i>Relación entre esclavos y dueños de Orizaba: 1675-1802</i>	268
<i>Padrón del pueblo de Orizaba de 1721</i>	294
<i>“Padrón de las familias de eclesiásticos, europeos, españoles nativos del Reyno, mestizos, pardos y demás gente de razón” de 1762</i>	311
<i>Tablas de registros bautismales</i>	
<i>Afro-descendientes entre 1715 y 1721</i>	341
<i>Afro-descendientes entre 1759-1767</i>	359
<i>Plano topográfico de 1810</i>	383

<i>Bibliografía</i>	384
---------------------	-----

“La historia, Cardona, no es un tribunal ni una coartada... La historia que me interesa en este momento no es la de los políticos, sino la de los individuos que sobrevivieron a ella. Si algo aprendemos de la historia es sólo a partir de su destrucción.”

*Tu nombre en el silencio
José María Pérez Gay*

“Causas y azares”

“La existencia de una versión oficial de la historia de México ha dificultado la tarea de abordar a los africanos y sus descendientes como sujetos sociales.”
Catherine Good Eshelman

Trasfondo de los cuestionamientos a partir del silencio

Un libro sobre cimarrones en la serranía veracruzana, escrito en los albores del siglo XX, fue el umbral que se abría horizonte de posibilidad para nuestras inquietudes sobre la diversidad cultural humana. Este interés por las diferencias que nos conforman, pero que a su vez, nos vinculan y nos alejan, nos ha llevado a adentrarnos en diversas facetas del quehacer humano. En un principio, intentamos – a través de la literatura y las lenguas extranjeras –, responder a las interrogantes que surgían sobre los diferentes modos de vida y obra, de pensamiento y acción de los seres humanos de acuerdo a su particular cultura. Y fue precisamente, durante esta etapa de estudios de literatura comparada, cuando México pasó a ocupar un lugar de asombro y de dudas. Las imágenes de *Pedro Páramo*, así como los actantes carnavalescos de *Cristóbal Nonato*², exponían a un país cetrino y misceláneo, laberíntico y extraño, que provocaba curiosidad e incertidumbre, porque estas narraciones iban mucho más allá de las nociones y tensiones político-económicas, que nos enseñaban como historia mexicana. *Comala* y el *hippie toltec* – un personaje espacial y un personaje liminal entre la modernidad y el pasado prehispánico, entre lo urbano y lo rural –, distanciados en el tiempo de creación y de trama, tenían algo en común. En ambas obras leemos la dialéctica de la memoria y el olvido, las secuelas de la pertenencia y la marginalidad; son obras que refractan la vida de *personas* que sienten y padecen, que olvidan, recuerdan y esperan. La literatura mexicana esbozaba un país complejo y multicultural: un edén para una etnóloga por ser.

² *Pedro Páramo* y *El llano en llamas*, escritos por Juan Rulfo en la década de 1950 y *Cristóbal Nonato*, escrita en 1987. Por otro lado, el libro *Los cimarrones en Veracruz y la fundación de Amapa*, de Octaviano Corro, fue el detonante de esta investigación; umbral de nuevas posibilidades de reflexión.

Tenemos entonces, que para la década de 1990, la diversidad de contenidos comprendida en estas miradas, llevaron a una mujer boricua a empacar sus inquietudes para buscar respuestas en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Un salto inquisitivo desde las humanidades a las ciencias sociales, como parte de una personal búsqueda de comprensión de los sentidos que se amalgaman en el quehacer humano. Y una vez allí, los textos y las discusiones levantaron múltiples cuestionamientos, preguntas que llevaron a vivencias extraordinarias, llenas de exotismo y aventuras (en las que, la mayoría de las veces, la exótica era yo). El cúmulo de imágenes, de paisajes naturales y humanos, *vivenciado* durante esos cuatro años de formación etnológica, es un tesoro inmensamente preciado.

Con el paso de los años, los contenidos y sentidos de esta nueva etapa se complejizaron, y una serie de azares intervinieron para que nuestro cuestionamiento acerca de la diversidad cultural se concentrara en un sector poblacional, que en aquel entonces, estaba ausente en los textos literarios tanto como en los históricos y los antropológicos. De esta manera, y a partir de ese libro que hablaba de cimarrones en las faldas del Citlatépetl, mis inquietudes se concentraron sobre uno de los sectores poblacionales de Veracruz: los *afro-descendientes*. Poblaciones encontradas en los recorridos de trabajo de campo y en los viajes de exploración que llevamos a cabo en este inmenso país durante nuestros estudios de licenciatura, que se distinguían por la diferencia de sus rasgos fenotípicos. Y estos sectores poblacionales, presentes en diversos estados de la nación – que se llamaban a sí mismos *morenos mexicanos*, aunque los intelectuales locales los distinguían como descendientes de migraciones cubanas o jamaicanas –, provocaron una pléthora de interrogantes y de dudas.³ Por un lado, la *Historia oficial* esbozaba, ante los ojos de una caribeña, a un México culturalmente indígena y español; ergo, resultaba coherente el argumento de los académicos locales. Sin embargo, por otro lado, la lógica aparente de esta proposición se sostenía en el aire, pues de la misma forma que negaba la mexicanidad de estas personas, carecía de los datos que comprobaran sus conclusiones y, además, se contradecía cuando reconocía como veracruzanos a los descendientes de los italianos que llegaron a trabajar como jornaleros a finales del siglo XIX y principios del XX. ¿Cuántos emigrantes de Italia, Inglaterra o Francia

³ Para la década de 1990, fuera de la extensa labor y obra del doctor Gonzalo Aguirre Beltrán, eran escasos los textos antropológicos que tocaban el tema. Los históricos, centrados más en explicar funciones y estructuras económicas, no daban información alguna más allá de cifras, números y tablas estadísticas, con sus contadas excepciones, como por ejemplo, María Elena Cortés. Por otro lado, los intelectuales con quienes conversé coloquialmente durante mis viajes alrededor de México, fueron directores de museos, maestros, artistas e historiadores locales. Personas con quienes compartí, sin pensar que años más tarde llevaría a cabo una investigación al respecto.

llegaron a Veracruz después de estos jamaíquinos que trabajaron en las instalaciones de los ferrocarriles? ¿Cómo es que los descendientes de estos europeos son reconocidos como mexicanos, y no así los supuestos descendientes de los cubanos y jamaíquinos? ¿Por qué y cómo es que han sido y siguen siendo “extranjeros”? Por lo tanto, y dado al hecho de que éstos sectores poblacionales se llamaban a sí mismos *mexicanos*, ¿desde cuándo han estado en el país? ¿Cómo es que nunca se ha hecho referencia a ellos en los discursos, debates y literatura de política pública? ¿Cuántas generaciones deben nacer antes de que uno pueda “pertener” a una nación y ser reconocido como “ciudadano”? ¿Por qué no existía un solo libro que narrara o esclareciera esta historia silenciada? Múltiples inquietudes sin respuestas, que se instalaron en mi equipaje de vuelta a la isla de Puerto Rico.

Tras nuestro regreso a México, en el 2004, esta disyuntiva entre las percepciones e interpretaciones acerca de este sector poblacional, tanto como los datos históricos que hacían referencia a la producción azucarera en la región, hicieron que la ciudad veracruzana de Orizaba se convirtiera en nuestro espacio de investigación. En particular, nuevamente, la narración de Octaviano Corro establecía que muchos de estos esclavos se habían fugado de las haciendas y ranchos de la antigua jurisdicción de Orizaba.⁴ Estos datos, a su vez, nos llevaron a proponer un proyecto de investigación etnográfica sobre esta región, y como parte de los requisitos de ingreso a la maestría en Antropología del Instituto de Investigaciones Antropológicas. Nos interesaba, sobremanera, realizar un análisis semiótico de las identidades narrativas en los relatos tradicionales de una comunidad, que lográramos identificar como descendientes de los esclavos que vivieron en esta ciudad veracruzana, y con la intención de asomarnos a las reconfiguraciones simbólicas de un grupo poblacional surgido de múltiples referentes culturales. Esto, con el doble propósito de esclarecer la disyuntiva entre los intelectuales locales y estas comunidades, además de un cuestionamiento académico sobre la ausencia de este sector poblacional en la producción antropológica mexicana.

Ahora bien, tras reflexionar a lo largo de nuestra primera etapa de investigación, entendimos que para localizar y establecer que una comunidad *afro-descendiente* tuvo su

⁴ Octaviano Corro en su libro *Los cimarrones en Veracruz y la fundación de Amapa*, nos describe las inquietudes de los colonizadores veracruzanos, de los siglos XVII y XVIII, ante los esclavos africanos cimarrones que se refugiaban en las faldas del Citlatépetl, o Pico de Orizaba, en un inicio, y en otros lugares fuera del control español durante los siglos siguientes. Su libro cubre una serie de eventos posteriores a 1735 que llevaron a que los diversos palenques establecidos en la fragosidad de la sierra de Mazatiopa, fueran reconocidos como *Poblados* por los españoles: Palacios, Breve Cocina, Mandinga y, por supuesto, Amapa.

origen en los esclavos de Orizaba, necesitábamos fuentes históricas, además de las antropológicas. Nos resultaba imposible identificar a una comunidad en particular, sin un trasfondo histórico que evidenciara la posible trayectoria de estos africanos tras su arribo a Nueva España. Más aún, cuando la ausencia de material etnográfico, lingüístico o arqueológico sobre los afro-descendientes de México, era asombrosamente escasa, cuando no nula. ¿Cómo saber, más allá de las cifras y números – que la historia informa en sus análisis económicos sobre los latifundios y haciendas novohispanas –, el devenir de estas *personas* africanas que llegaron a lo que hoy es México? Hombres, mujeres y niños, de diferentes tradiciones culturales, que a su arribo a Veracruz fueron vendidos como *esclavos*, que al huir de las largas jornadas de trabajo pasaron a ser referidos como *cimarrones*, que compraron su libertad convirtiéndose en *negros libres* o *libertos*, y que comulgaron en la *sociedad de castas*, hasta llegar a ser *mexicanos morenos*, o *afromestizos*⁵, como en la actualidad se les denomina en la academia. Poblaciones que, por otro lado, no sólo aparecían ausentes en el imaginario histórico de estos intelectuales locales, sino también en las referencias colectivas de la población, pues para la inmensa mayoría de las personas con quienes interactuamos durante nuestros estudios, estos *afromestizos* no eran parte de la nación, no existían como un *Nosotros*; no eran pensados como *mexicanos*. Es decir, estas primeras reflexiones – unidas a las experiencias acumuladas durante nuestros estudios de licenciatura –, nos llevaron a pensar que en el imaginario de la mayoría de los mexicanos, los descendientes de africanos no existían en México, por lo mismo, resultaba coherente el que no se pensara en su participación en los procesos históricos que eran reconocidos como representativos de *una historia propia y común*. Sin embargo, tras los múltiples recorridos por los diversos estados de esta inmensa nación, percibimos cómo este sector ausente en el imaginario histórico, omitido en los relatos nacionales, sigue presente en el imaginario social a través de la utilización de una representación racial: *el negro*. Imagen acompañada de una serie de características y valores que, ideológicamente, transfería una representación particular que difería de aquella con la que se describían a sí mismos los *morenos* mexicanos.

⁵ El término académico *afromestizo*, es uno que no complace a las personas afro-descendientes, fenotípicamente hablando, con quienes hemos interactuado en los últimos 10 años en los estados mexicanos de Veracruz, Oaxaca y Guerrero, así como en las diversas actividades y conferencias que se han llevado a cabo con esta temática. Muchos lo ven como una etiqueta que no da cuenta de lo *“que ellos son”*. Para algunos, el rechazo a ser clasificado como *afromestizo* se centra en el manejo histórico y popular del término “mestizo”, utilizado para designar a los descendientes de indígenas y españoles; para otros, tal y como nos lo han expresado, *“no hay necesidad de la etiqueta. Somos mexicanos y punto”*. Aun así, la mayoría de estas personas son denominadas por sus vecinos como *morenas*, tal y como muchos de ellos se llaman a sí mismos.

A partir de estas inquietudes, comenzamos a reflexionar alrededor de *las causas y los azares* que han intervenido en la omisión de este sector poblacional en la *Historia oficial* de México, y el vínculo que este silencio representa en los modos referenciales hacia los afrodescendientes.⁶ Entonces, partiendo de la comprensión de cómo 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, nos preguntábamos, al intentar definir el curso de la investigación ¿cuál era el origen de esta negación de los africanos y sus descendientes en estas regiones del país, cuando los textos – aunque en cifras – establecían su presencia? Por otro lado, ¿por qué la ausencia de reflexión sobre este sector poblacional en la labor y en la producción antropológica? ¿Cuál ha sido la plataforma simbólica que ha sostenido la continuidad de esta exclusión? Y más importante aun, ¿cuál es la textura operativa que marca las paredes simbólico-representacionales⁷ que activan y promueven aquello que podemos considerar como posible y aquello que, sencillamente, nos resulta imposible de concebir? Cuestionamientos que, por otro lado, comenzamos a visualizar como intrínsecamente vinculados a distintas maneras de concebir e interpretar los conceptos “científicos” creados para explicar la diferencia biológico-racial y su relación con el particular desarrollo de la antropología mexicana. Es decir, cuestionamientos éticos y epistemológicos, partiendo de la historia de nuestra propia disciplina y cómo ésta ha intervenido en los arreglos político-culturales del país, así como el impacto de esta relación en las formas en que las personas, a partir de su particular historia y cultura, han comprendido, integrado o rechazado estas voces raciales que son utilizadas en la

⁶ Con *Historia oficial*, hacemos referencia a aquella que se imparte en las aulas escolares y en los diversos niveles del sistema de educación, a aquella que divulgan los discursos y celebraciones que el Estado ha promovido por los últimos 100 años, al igual que los diversos medios de comunicación pública. Historia que, antropológicamente hablando, retroalimenta a un nivel de familia, de escuela, de comunidad, una construcción de *nación mestiza*, entendida como la mezcla de *indios* y *blancos*, y no como el producto de los diferentes sectores poblacionales que conformaron la nación mexicana. Interpretación etnológica que concurre con las que expresan Guillermo Bonfil Batalla en “Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados”, p. 52 y Enrique Florescano en *Memoria mexicana*, pp. 9-10, cuando indican que la oficialidad de esta historia es el resultado de la imposición cultural de un sector de la sociedad sobre los demás sectores culturales, sostenida por la imposición de un relato histórico, de una sola imagen del pasado, sobre las demás culturas e historias del país. Oficialidad de una historia que, por otro lado, debemos comprender no es equivalente a la producción histórica contemporánea, precisamente, por el impacto diferenciado de la difusión. El alcance de esta narración valorada como “la nacional”, no es el mismo que tiene la reciente producción histórica alrededor de nuestro tema.

⁷ Con la construcción reflexiva de “paredes simbólico-representacionales”, hacemos referencia a la forma en que la historia condiciona una manera de comprender e interpretar el mundo en el que se vive. Significaciones compartidas que se convierten en *representaciones* simbólicas: giros lingüísticos, relatos, imágenes y emociones con las que otorgamos sentido y valor a lo que nos rodea, mismas que inciden o delimitan nuestra percepción y nos compelen a otorgarle sentido a una serie de elementos o, por otro lado, a ignorar, desvalorizar o no comprender una serie de otros, porque los mismos no son acordes con las formas culturales aprehendidas, mismas que organizan y regulan las formas de actuar y relacionarnos con los demás. Punto que desarrollaremos en *Intencionalidades en contra del “atopé” conceptual*.

interacción social. Y por consiguiente, al llegar a la pregunta de cuál o cuáles son los puntos en donde esta evolución conceptual se imbrica con la producción histórica mexicana, decidimos intentar esclarecer este atolladero de significaciones que no alcanzábamos plenamente a comprender; lo que, a su vez, compelió un asomo al desarrollo de la antropología en México. Es decir, la necesidad de contemplar cómo los planteamientos teóricos y metodológicos de nuestra disciplina, aparecían entrelazados al desarrollo del imaginario socio-cultural que enmarca el proceso de constitución de esta *Historia oficial*.

Todos estos cuestionamientos nos llevaron a comprender que para poder analizar etnológicamente la ausencia de los afro-descendientes en la *Historia oficial* de México, era necesario comprender el por qué de esta omisión, los incidentes y procesos que – en signo opuesto – trazaron esta *No-Historia*. Es decir, comprendimos que debíamos recurrir a *La Historia*, para intentar encontrarle sentido a un pasado constituido, divulgado y expuesto como representativo de todos los habitantes de la nación, a un nivel hegemónico, y un pasado construido evocativamente, a un nivel marginal y que no forma parte de los relatos nacionales. Una *Historia* y una *No-Historia*, simbólicamente hablando, como reconstrucciones parciales de lo acontecido y con significaciones encontradas, que emergían como enclaves simbólicos para la comprensión de los silencios sobre los afro-descendientes. De esta forma y tras años de búsqueda y reflexión, entendimos que estos cuestionamientos semióticos y epistemológicos, sólo podrían ser alcanzados con un enfoque histórico-etnológico, mismo que se tornó recurso y método de acercamiento para nuestro *Retorno a la escena ausente*.⁸

De esta manera, y al concluir la revisión del material documental consultado en los archivos de la ciudad de Orizaba, tuvimos que reformular nuestro proyecto para dar cuenta de la riqueza de información encontrada alrededor de los esclavos africanos y sus descendientes, además de nuestro propósito de entender el por qué de su ausencia en la historia del sector. Con este fin, y por la amplitud y complejidad de los cuestionamientos, decidimos dividir la investigación. En la primera etapa nos avocamos a analizar la información de los siglos XVI y XVII, confrontando los documentos coloniales a la producción histórico-antropológica y su vínculo con los procesos de construcción de la

⁸ Chiclana, Ivette – “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”, Tesis de maestría, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2006.

nación mexicana. En la presente, segunda etapa, ampliamos la búsqueda desde finales del siglo XVII hasta principios del XIX. Además de estos registros de Orizaba, recabamos las partidas bautismales de la antigua jurisdicción de 1675 a 1802, trabajo que nos llevó a vivir en la ciudad por un año y medio, y en diversos lapsos de tiempo, además de los encuentros y viajes llevados a cabo desde el 2004 al 2010. Bajo la misma delimitación temporal, además de estos Archivos Parroquiales, consultamos diversos ramos del Archivo General de la Nación.⁹ Ambas etapas de la investigación documental se concentran en la antigua jurisdicción de Orizaba, que comprende la cabecera y los barrios sujetos a la misma, así como las relaciones con las cabeceras circunvecinas. Cabe adelantar que tanto en la cabecera como en estos barrios, los documentos enumeran un importante número de haciendas, ingenios, ranchos de labor, estancias, molinos y trapiches en los que laboraban una significativa cantidad de esclavos africanos, a lo largo de los tres siglos de la Nueva España, sin contar aquellos que servían en las casas y dependencias de Orizaba.

Tenemos entonces, que el material encontrado en la primera fase de esta investigación, nos permitió adentrarnos en la organización estamental que existía en la antigua jurisdicción para los siglos XVI y XVII, así como asomarnos a las delimitaciones de acción y representación que existían para los africanos y sus descendientes. Es decir, las prohibiciones, juicios y restricciones sobre la “cosa” que se compra, se explota y se vende, herederas de la *concepción de mundo mediterránea* y de la importancia que la noción de *Distinción*, como asidero simbólico, trasfiere sobre sus manejos de la diferencia.¹⁰ Precisamente, es esta *forma de vida* de los ibéricos de los siglos XV y XVI, esta mentalidad que arriba a los puertos del Nuevo Mundo con los representantes de los *diferentes estratos*

⁹ Ramos del AGN: *Tierras, Inquisición, Alcaldes Mayores, Reales Cédulas, General de Parte, Indiferente de Guerra y Correspondencia de Diversas Autoridades*, entre otros. Debemos aclarar que la búsqueda en este acervo no fue exhaustiva sino centrada en la información catalogada sobre los afro-descendientes. Y que tanto en los Archivos Notariales, Municipales y Parroquiales de Orizaba, recabamos lo que el estado de la documentación nos permitió, pues estos documentos se encuentran en muy mal estado, carcomidos por hongos y termitas. La microfilmación de los protocolos notariales, por otra parte, sin la precaución de ponerle fondo a las fojas, no permite la lectura de un significativo número de pliegos; por lo que el tiempo sólo nos permitió cubrir de 1680 a 1780 (pretendíamos cubrir hasta inicios del siglo XIX, y sólo pudimos asomarnos a varios de estos expedientes).

¹⁰ Adeline Rucquoi, en *La historia medieval de la Península Ibérica*, pp. 248-271, y Fernand Braudel, en *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, pp. 9-50, entre otros, exponen una mentalidad trazada, coyunturalmente, sobre la intolerancia y el menosprecio hacia los sectores representados como no-ibéricos, pero condicionada por los procesos político-religiosos, los ideales de nobleza, de honra e hidalguía, tanto como el desprecio a las labores manuales y del comercio. Maneras de imaginar, de actuar y de concebir a los demás, que surgen como elementos que nos permiten entrever las significaciones etnológicas del universo simbólico ibérico y el impacto de esta forma de significar las relaciones a partir de la necesidad de *distinguirse de los Otros*: judíos, almorávides, mudéjares, meriníes, norafricanos y subsaharianos, en España; e indígenas, asiáticos, africanos y sus descendientes (las castas), en América.

sociales y las variadas lenguas y culturas de la península, la que tenía a *la mancha* como parámetro esencial del ser, como construcción simbólica que mantenía una diferenciación socio-política sostenida sobre una diferencia cultural.¹¹ Noción simbólica que, a su vez, establece una construcción socio-política de *la raza* – entendida como estirpe, como grupo humano diferenciado, en este primer momento, si se quiere – que estableció una significación excluyente de todo aquel no ibérico.

Pero, por otro lado, este retorno al pasado fue una reflexión que nos llevó a trazar una analogía etnológica: España como espacio multicultural, en el que un grupo en particular se construye con la exclusión o negación de los demás grupos culturales y, de la misma forma, México como espacio multicultural construido sobre la marginalización o negación de unos sectores culturales como parte de la nación. Analogía que, de igual forma, aparece sostenida sobre una diferenciación en donde la lengua y la religión, como significaciones primarias, se elevan como los factores culturales claves que han jerarquizado este sentido diferenciado de pertenencia. Queremos enfatizar que hablamos de una analogía etnológica, de un patrón de significación que entendimos parte de una construcción ideológica, en una particular coyuntura histórica, pero que, al fin y al cabo, presenta a la diferenciación político-religiosa, como baluarte simbólico con el cual reforzar la idea de unidad y superioridad de un grupo cultural sobre los demás grupos culturales. Dos momentos históricos, una *política de representación social*: la construcción y manipulación de imágenes diferentes a la percepción que se tiene de uno mismo y del grupo al que se pertenece, en conjunto a la adjudicación de una serie de valores diversos a los propios, usualmente opuestos, que han sido manejados y divulgados, desde las correspondientes esferas del poder, como las *formas de ser* de esos Otros que no se representan como parte del colectivo. De esta forma, el *Retorno a la escena ausente*, nos llevó a profundizar en esta *política de representación social* – que entendemos continuó como patrón simbólico en el México de los siglos XIX y XX – como pauta de

¹¹ En el primer capítulo de “*Retorno a la escena ausente*”, regresamos a la España de la Reconquista para asomarnos a los procesos político-religiosos que pautaron nuevas reconfiguraciones simbólicas en la organización del mundo ibérico, en un intento de comprender la dinámica de sus descendientes en la Nueva España. Nuestro análisis se centró en el símbolo de *la mancha*, mismo que Paul Ricoeur establece como símbolo primario que, relacionalmente, habla de peligro y amenaza, lo que afecta y conduce a una problemática del poder. P. Ricoeur – *Finitud y culpabilidad*, pp. 15-20. Interpreto entonces, que este miedo a *ser manchado*, es lo que otorga sentido, además de valor práctico y jurídico, al significado contenido en la dicotomía de lo “puro” y lo “impuro”, con que la Iglesia y las Cortes, sostuvieron la ideología de la Reconquista: una España “limpia de sangre” a través de la eliminación del “impuro” musulmán africano, y cuyo impacto de significación llegó y *se sedimentó* en Nueva España con la llegada de los colonos y la institucionalización de un sistema jurídico, que estableció diferentes normatividades, sostenidas sobre la “pureza” o “impureza” de la genealogía. Aspectos que ampliaremos en el apartado *Operatividad de la fe y bagajes jurídicos*.

significación que compelia a un nuevo *retorno*. Desbrozar las construcciones culturales del pasado, como única vía de comprensión de las dinámicas del presente. Importante destacar, por último, que entendimos que *la mancha* – como símbolo primario que compele a la exclusión de lo que se significa como tal – engarza la mentalidad ibérica y la novohispana y, a la vez, la colonia con los proyectos de la naciente nación mexicana, pero a partir de las diferencias culturales y de un imaginario socio-racial, construidos como fronteras sociales, centrados sobre la lengua y la religión como expresión de los descendientes de los españoles *blancos*, opuestos a la gran cantidad de la población *morena*, representados como descendientes de indígenas y de africanos y no como la mezcla de los tres sectores poblacionales.

En este punto, y antes de pasar a exponer la organización expositiva del presente trabajo, resulta necesario explicitar nuestro manejo de la *construcción socio-política de la raza*. Entendemos que, antropológicamente hablando, se haya descartado el concepto de “raza” por las implicaciones políticas que promovieron prácticas discriminatorias cuando la “ciencia” la utilizó para instituir una escala valorativa entre los diferentes sectores poblacionales del mundo. Este “parámetro científico”, que el empirismo europeo constituyó, promovió y legitimó – mismo que los latinoamericanos emularon y adaptaron a sus propias realidades sociales durante los siglos XIX y XX¹² –, se sustentó en el color de la piel como sinónimo de “raza”, corrompiendo de esta forma, la noción previa del término que establecía una diferenciación como *grupo o pueblo humano*. Sin embargo, pensamos que la “superación” de esta reflexión teórico-política sostenida sobre un concepto biológico, no puede obnubilar la comprensión de que social y políticamente, *lo racial* es un factor que interviene en la cotidianidad de nuestros países latinoamericanos; así como no se puede ignorar el lastre de su significación en las políticas públicas de los últimos 100 años, tanto como la evidente contradicción antropológica actual, de continuar en la academia con la utilización de categorías biológicas para hacer referencia a grupos que se intentan diferenciar culturalmente.¹³ Es decir, en nuestra opinión, los manejos sociales de lo racial difieren y

¹² Ver los trabajos de Alfonso Múnera – *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*; de Rina Cáceres – *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*; o David Eltis – *The Rise of African Slavery in America*, entre otros.

¹³ Punto sostenido sobre mi experiencia en el país, y que también expresa Catherine Good Eshelman, cuando establece que la polarización del vocabulario académico “*en muchos trabajos de investigación histórica, sociológica y etnológica*” mantiene lo racial: “*es un negro, es un blanco, no es un indio, es una comunidad mestiza*”, en “Reflexiones sobre la raza y el racismo; el problema de los negros, los indios, el nacionalismo y la modernidad”, p. 2 Esta significación primaria devela entonces, el peso ideológico de lo racial en las

trascienden la significación con que *la raza* se construyó como concepto científico, porque la significación de la misma como límite de interacción social – aunque históricamente establecida como concepto decimonónico – surge desde el siglo XVI, como lastre de la pugna simbólica de la península ibérica en su tránsito de reconquista. Pugna que fue fundamento de las reconfiguraciones socio-culturales y político-religiosas de los ibéricos, pero erigida sobre la diferencia de *cultura-raza* como eje que valida y promueve la exclusión del Otro.¹⁴

Por un lado, lo que nos interesa analizar, a un nivel histórico-antropológico, es la evolución del encadenamiento de ciertas ideas, nociones y significaciones que han permitido la continuidad de su utilización como concepto académico – a pesar de que el discurso oficial lo condena –, así como los aspectos discriminatorios que se hacen patentes en la interacción de nuestros países latinoamericanos. Debemos enfatizar que no proponemos utilizar a “la raza” como concepto de análisis, sino que buscamos comprender las razones de su constante referencia en las prácticas culturales actuales ¿Por qué la utilización continua de *indio* y *negro*, como voces despectivas con las cuales se establece una diferenciación social que apunta a una identificación de los mismos como grupos *no nacionales*? ¿Este modo referencial es efecto de la no inclusión de estos grupos poblacionales en la construcción de una *Historia oficial* que condiciona un sentimiento de pertenencia sostenido sobre la noción de un *Nosotros*? ¿La continua discriminación que padecen los grupos indígenas y los afrodescendientes, surge como efecto de la marginalización de estos grupos en el imaginario histórico de nuestros países americanos? ¿O estas formas de expresión y clasificación son el lastre de un encadenamiento de significaciones vinculadas al desarrollo de otras instancias sociales? Por otro lado, y en el tema que nos ocupa, queremos aclarar que *indio*, *negro*, *blanco*, *mulatos*, *pardos*, son palabras del contexto. Aunque por supuesto, no debemos

mentalidades latinoamericanas, incluida la academia antropológica. Punto que, más adelante, discutiremos ampliamente.

¹⁴ Tanto Adam Kuper en *Cultura. La versión de los antropólogos*, como Athena Leoussi en *Nationalism and Classicism*, señalan cómo las monarquías europeas fueron incipientes nacionalismos antagónicos desde el siglo XVI, mismos que fueron construyendo una imagen propia a partir de su relación con los demás países del Mediterráneo, con quienes se relacionaban constantemente. Intercambio en donde las diferencias culturales, pero también las fisiológicas, provocaron definiciones de esos *pueblos-raza*, según Leoussi, y *culturas-razas*, para Kuper, que desarrollarán formas de legitimar una posición superior sobre los demás, y que serán fuente de las reflexiones ilustradas acerca de las razas humanas, mismas que hemos aprehendido y significado como una construcción decimonónica. Lo que, para efectos de este trabajo, resulta vital comprender; es decir, el manejo racial de la colonia no responde a lo que se reconoce como concepto del siglo XIX, pero, efectivamente, es un manejo racial porque es a partir de la *calidad social* de los siglos XV y XVI – jerarquizada a partir del *blanco* europeo – como se considera la posición y las posibilidades socio-políticas de los habitantes de la Nueva España. Punto que desarrollaremos más adelante.

olvidar que entre el concepto y la palabra – sobre todo en nuestra disciplina –, existen capas de teorías, que se asumen ya “muertas”, significaciones trascendidas, cuya vigencia y circulación espanta.

Tenemos entonces, que la imbricación de la producción histórica con esta manera de concebir y pensar *lo racial* en la interacción social actual, nos llevó a concentrarnos en las fuerzas simbólicas, culturales y políticas que han intervenido en la continuidad de su significación, así como el impacto de las mismas en las representaciones sociales¹⁵ y prácticas culturales, activas y continuas, a pesar de la “cancelación o superación” de esta “legitimidad científica”. Si bien la *raza* es un concepto ideológico construido sobre la idea de que refleja un hecho físico observable, debemos comprender que no sucede lo mismo con el *racismo*. Las pautas y consecuencias de la discriminación racial en la socialización, deben ser entendidas y pensadas más allá de una abstracción o acotación teórica, utilizada para explicar el comportamiento humano. El racismo es una *realidad social* que delimita la cotidianidad de la interacción en muchos de los pueblos del mundo, así como la interpretación que los científicos sociales han desarrollado al respecto. Juicios y valorizaciones sobre *la raza*, que han funcionado como lineamientos de control, como guías de acción e intervención para muchas de las políticas gubernamentales aplicadas en esos países del mundo herederos del sistema colonial europeo, mismos que siguen padeciendo las consecuencias de este arrastre racial en las formas de concebir a los demás: una *política de representación social*. Y por otro lado, en nuestro mundo occidental y latinoamericano, la *raza* y *el racismo*, son conceptos inseparables de los contenidos de significación, de los arreglos y las adecuaciones socio-políticas de los proyectos de construcción de nuestras naciones, así como de esas significaciones que la ciencia ha legado, sostenida en la noción de *certeza* – y por lo mismo, de *Verdad* – con que se le ha investido dentro del imaginario occidental desde sus formulaciones básicas.¹⁶ Por lo mismo, la continúa significación de lo racial en las

¹⁵ Esperamos se comprenda que por *representaciones sociales* estamos haciendo referencia a la reproducción de imágenes, ideas y concepciones utilizadas por las personas para referirse a sí mismos, tanto como a los que comprenden fuera de su grupo, pero a partir de una forma de entender lo cultural, intrínsecamente vinculada a los manejos ideológicos de la *Historia oficial*. Por lo mismo, estas *representaciones* tienen una función de orientación sobre la percepción y revelan el particular vínculo entre memoria e historia en las sociedades de herencia colonial, tal y como expone Stuart Hall, en las que se presentan formas diversas de representación para hablar de las identidades culturales, pero de acuerdo o en oposición, a un sector entronizado como el *representativo de la nación*; en *Representation. Cultural Representation and Signifying Practices*, pp. 15-32

¹⁶ En el caso de México, los trabajos de Laura Cházaro, “Medir y valorar los cuerpos de una nación. Un ensayo sobre la estadística médica del siglo XIX en México” y Alexandra Minna “From Mestizophilia to Biotypology. Racialization and Science in Mexico”, entre otros, muestran como a lo largo del siglo XIX y la primera parte del siglo XX, los pensadores mexicanos tuvieron en la *raza* – y los comportamientos que asociaban con ella, a

sociedades humanas, nos obliga a tomarla en cuenta a la hora de intentar, no tanto explicar la variabilidad de sus manifestaciones, sino comprender el por qué de la continuidad de estos parámetros raciales en las relaciones sociales y en los arreglos políticos-culturales de la actualidad.

“La raza, en su sentido biológico, puede ser un gran mito científico, pero ha proporcionado la base sobre la cual las relaciones sociales, gobernadas desde un punto de vista europeo, han dado estructura a las sociedades... En la era poscolonial del siglo XX, las implicaciones sociales y políticas de las definiciones y clasificaciones de la raza, son elementos inevitables de la experiencia cotidiana.”¹⁷

Razón por la cual nos interesó intentar entrever cómo estas categorías raciales han sido y son creadas por los intereses políticos y económicos de unos sectores sociales, promovidas o transformadas de acuerdo a las particularidades regionales, pero también, por los efectos de la inevitable correspondencia que los arreglos sociales sostienen con los discursos y acciones de la intelectualidad, tanto como los de la nación en su relación con otras naciones: *Saber y Poder*. Proceso de comprensión que desde el presente se asoma al pasado, para a través del filtro de las vidas de los afro-descendientes de Orizaba, Veracruz, ir *desbrozando los silencios*, desatando los nudos de este encadenamiento que se sostiene sobre una cerrada elipsis. Esta fue la razón del *Retorno a la escena ausente*, intentar dar cuenta de las relaciones que se dieron entre los afro-descendientes y los diversos grupos socioculturales que compartieron un espacio geográfico y simbólico en pugna, pero también, de *los procesos político-imaginarios que acompañaron el acontecer de estos hombres y mujeres que fueron excluidos de la historia*, tanto como de las implicaciones políticas que este “descarte” ha tenido en el devenir de los mismos. *Desbrozando silencios* entonces, surge como la necesaria continuación de nuestra apuesta por la comprensión de la diversidad cultural humana, que busca adentrarse en cómo esta construcción de categorías socio-raciales, que sigue teniendo un impacto en nuestra actualidad, ha sido el lastre de un encadenamiento de significaciones que ha modificado los arreglos socio-culturales en México.

Esta mirada etnológica a las construcciones del pasado, es un ejercicio reflexivo que surge como un cuestionamiento epistemológico y, por consecuencia, metodológico en el

partir del universo simbólico ilustrado y los posteriores desarrollos de la ciencia – un parámetro que incidía en aquello que se quería *representar* como nación. Recopilaciones demográficas, estadísticas y estudios sobre las poblaciones indígenas que estuvieron mediados por líneas teóricas no acordes a la realidad del país, mismas que provocaron una multiplicidad de discusiones entre aquellos que tenían en sus manos el definir el perfil poblacional de la naciente nación del XIX, tanto como la nación moderna del siglo XX.

¹⁷ Graham, I. – “Introduction”, en *Race & Nation in Latin America*, p. 2

sentido más amplio. Pues entendemos que son ciertos esquemas de nuestros procedimientos académicos – en sus intentos de equipararse a las ciencias duras –, lo que nos ha llevado a descuidar que además de los elementos estructurales y funcionales de la sociedad, ésta se conforma de *personas*. Individuos que piensan, sienten, imaginan, que se conducen por unos valores morales apprehendidos a través de instituciones como familia, iglesia y escuela, que tienen diversos orígenes y *formas de vida*; elementos, todos, que entran al ruedo cuando se intenta comprender a ese no encontrado ser que somos: el *Antropos*. Y es la disgregación de esta unidad plural de los elementos que nos conforman, en nuestra opinión, lo que condiciona cierta manera de mirar los fenómenos sociales e históricos. Además, nos parece que, a un nivel teórico, la antropología en América necesita promover la construcción de modelos de análisis más acordes con las particularidades de nuestros pueblos y países. Resulta necesario entonces, comenzar a sacudirnos todos esos *viejos paradigmas exhaustos* que, en su momento histórico, cumplieron su propósito, pero que en la actualidad resultan insuficientes para captar y analizar las nuevas reconfiguraciones socio-culturales que están en gesta. Lo que convierte a este trabajo en un esfuerzo de reflexión desde una antropología humanista, más comprometida con la comprensión del quehacer humano y sus modos de significación.

Desglose del desbroce

Nuestro propósito de comprender la continuidad de la significación racial en las actuales prácticas sociales, impuso una mirada etnológica sobre la historia colonial de la antigua jurisdicción de Orizaba, centrada sobre lo que entendemos como la escena ausente en la reflexión historiográfica y antropológica de esta ciudad: la de los afro-descendientes. Para ello, continuamos con el apartado *Inquietudes a partir de la raza*, mismo que contiene la necesaria exposición y discusión de una serie de elementos teóricos e ideológicos, de la historia y la antropología, que son el trasfondo conceptual – definiciones y manejos perceptivos en sus coyunturas históricas –, para la comprensión de nuestro particular acercamiento etnológico al pasado. Tras este cuadro semiótico-epistémico, exponemos nuestro marco teórico e interpretativo en *Intencionalidades en contra del “atore” conceptual*. Cerramos la primera parte con el apartado *La Orizaba de los viejos pliegos*, donde brindamos una ubicación geográfica e histórica de la antigua jurisdicción. Ubicación guiada por el *Mapa de Reconstrucción Histórica*, en el que se muestran los múltiples centros de labor que existían en la jurisdicción de Orizaba desde finales del siglo XVII hasta el XIX.

Mapa reconstruido con los linderos incluidos en los documentos de compra y venta de casas, ranchos y haciendas, tanto como en la información incluida en los testamentos, litigios de bienes por parte de los herederos y las peticiones de títulos de nobleza que están contenidas en el Archivo Notarial de Orizaba.

Por otro lado, iniciamos la exposición de los resultados de nuestra investigación con el capítulo *Del presente al pasado a través de la mancha*. En primera instancia, ofrecemos la necesaria contextualización histórico-etnológica de la Nueva España, en *El “infierno ilustrado”*. *Mirada desde aquí*. En segundo lugar y buscando explicar cómo el presente hizo necesario retornar al pasado, expondremos los juicios y las percepciones de los orizabeños en la actualidad, en el apartado *Emociones de hoy para entender las ayer padecidas*; mismo que está subdividido en dos segmentos y en los que se brinda una selección de las interpretaciones, experiencias y recuerdos de las diferentes personas de Orizaba con las que interactuamos a lo largo de los últimos seis años de investigación. En el primero, *Sedimentaciones raciales*, se presentan las experiencias de las personas del centro del pueblo (antigua cabecera); en donde se ofrece un estudio etnológico¹⁸ sobre las sedimentaciones ideológicas del sector hegemónico de esta ciudad, concentrado en la población profesional e intelectual, cuyas opiniones contrastan con las del resto de la población orizabeña con la que interactuamos durante nuestras múltiples temporadas de campo. En el segundo, *Memorias de un dolor hacendado*, se exponen los recuerdos de la población rural, específicamente, aquellas personas ancianas con quienes compartimos en nuestros recorridos por las ruinas de las múltiples haciendas y trapiches ubicadas en el triángulo que conforman las ciudades de Orizaba, Córdoba y Jalapa.

De las memorias del presente, pasamos a la continuidad del pasado, a través del capítulo *Desbrozando silencios*. El desbroce inicia entonces, con el apartado *Blanco y descendiente de español: potencialidad simbólica*, buscando se comprenda cómo estas nociones jerárquicas y raciales determinaron no sólo la manera hegemónica de organización socio-política, sino que la fuerza simbólica de esta *forma de concebir la vida* y las relaciones

¹⁸ Queremos destacar que este trabajo es un estudio etnológico sobre las construcciones imaginarias que se refractan en los giros lingüísticos, en los refranes y dichos escuchados en Orizaba. No son resultado de una etnografía, como metodología que recoge datos para dar cuenta de la organización social, los medios económicos y demás elementos que exponen y buscan definir a un grupo cultural. Por el contrario, este apartado es un relato organizado en el que exponemos las conversaciones más significativas que tuvimos con diferentes personas de la ciudad de Orizaba, con el fin de exponer la pertenencia de nuestro retorno al pasado. Es decir, una pauta metodológica diferente a la clásica, y más en el sentido al que hace alusión Nina Friedemann, en “De la tradición oral a la etnoliteratura.”

con los demás, contribuyó a la eliminación de la representación de los afro-descendientes como sector poblacional. Manejos socio-políticos que constituyen el marco simbólico sobre el que se sostuvo la utilización de los métodos demográficos empleados para recabar información sobre sus habitantes; debate que será cubierto en *Casas y familias y otras demográficas formas de sepultar a los Otros*. Este estudio comparativo, se subdivide en dos secciones: *Padrones poblacionales y Partidas bautismales*, y es la más importante evidencia de la manipulación demográfica como reflejo de las *políticas de representación social* impuestas sobre las poblaciones afro-descendientes de la Nueva España. Evidencia que muestra el cómo se han sobre impuesto, desde el presente, factores demográficos, jurídicos y económicos sobre las pautas de organización social y las estrategias de ordenación simbólica de los pueblos no-hegemónicos. Por lo mismo, *Operatividad de la fe y bagajes jurídicos en el consenso de un “Nosotros”*, es la necesaria continuación de la exposición y encadenamiento de estos manejos representacionales y las pautas de significación que se reflejan en la producción histórica. En este apartado se busca mostrar cómo las percepciones de las diferencias socio-culturales de los orizabeños coloniales, aparecen sostenidas sobre la unión de lo religioso y lo jurídico. Unión que incide y condiciona un universo simbólico, mismo que se desglosa ampliamente en las incidencias del México decimonónico, y las posteriores políticas laborales y educacionales, que entendemos contribuyeron a la exclusión de los afro-descendientes de la historia mexicana. Pero, por otro lado, la unión de lo religioso y lo jurídico también tuvo un impacto representacional sobre las relaciones entre los indígenas y los afro-descendientes de Orizaba, mismas que han sido perpetuadas como antagónicas, cuando los documentos coloniales parecen sugerir todo lo contrario; evidencia encontrada que será presentada en *“Que los negros y mulatos no vivan en pueblos de indios”*.

Con los apartados del capítulo: *Negros, mulatos y pardos de Orizaba, atisbados en el intersticio del silencio*, pretendemos contribuir a la recuperación de esta historia silenciada, pero no por ello, menos vivida: un asomo al acontecer cotidiano de los afro-descendientes de Orizaba entre finales del siglo XVII y principios del siglo XIX. Relatos de esclavitud, de desenfado y prepotencia sostenida en el poder religioso de las mujeres africanas en confabulación con el ancestral saber de las indígenas. Noticias de fandangos y polígamos recorridos de los arrieros *mulatos*, de los inquietos vaqueros y milicianos *pardos* entrando por la salida única de su exclusión. Una *No-Historia* en la que los elementos culturales africanos y la interacción de sus descendientes con los demás sectores poblacionales, habla no sólo de dolores y de injusticias, sino de vida. Con *Revelaciones del día a día*, inicia

nuestro recorrido por las noticias que hemos encontrado acerca de los afro-descendientes de Orizaba; esta vez, centradas en los documentos inquisitoriales y buscando entender las concepciones construidas a partir de la diferencia cultural, tanto como por una necesidad de control socio-político. Seguimos con *Recorridos forzados y voluntarias fugas*, en su primer apartado *Los arrieros, más allá de las vigentes pautas de interpretación*, se narra el constante movimiento de esta población por todo lo largo y ancho de la Nueva España, a través del oficio más repetido entre los afro-descendientes de Orizaba, a la vez que se confronta la carga ideológica de ciertas interpretaciones históricas. El segundo apartado, *El peso pecuniario de las necesidades espirituales*, se concentra en la concatenación de los elementos que llevan a que se multipliquen las fugas de esclavos africanos y a que los afro-descendientes libres decidan alejarse de Orizaba, pero entrelazado al papel de la población eclesiástica de la jurisdicción. Finalmente, *Escape de la exclusión ¿la milicia?*, es la exposición de un comprimido nudo de significación encontrado en los diversos acervos que hablan de Orizaba: la participación de los afro-descendientes en las milicias provinciales, contrapuesta a las condiciones de vida demarcadas por los múltiples eventos políticos que sacudieron a Veracruz en las últimas tres décadas del siglo XVIII y la primera del siglo XIX. Noticias que van acompañadas de las fugas, de las correrías, de los empleos sostenidos, de las cárceles sufridas y de todos aquellos espacios otros con los que los esclavos y sus descendientes definieron trayectos, recorridos y redes de circulación para constituirse, a ellos mismos, en este vórtice esencial de movimiento, como espacio de vida y socialización. Pero muy especialmente, es la movilidad física de los afro-descendientes orizabeños – voluntaria o forzada –, a través de su participación en los cuerpos milicianos de la Nueva España, desde mediados del siglo XVII hasta inicios del XIX, la que traduce al *movimiento como forma de vida*.

Cierre reflexivo: El Palimpsesto de la Memoria, es la reflexión final que se condensa de estos *desbroces de los silencios*. En *Antropología ¿ciencia de coyunturas?* discutimos el vínculo de la disciplina con la construcción de esta *Historia oficial* y, consecuentemente, con la exclusión de los afro-descendientes de las representaciones colectivas de los mexicanos. Por otro lado, en *La implícita doctrina religiosa de la historia*, se expone el nudo de significación que responde a nuestras preguntas teóricas y prácticas: el peso de la ideología occidental en las representaciones sociales que promueven una política cultural excluyente. Finalmente, destacamos los distintos documentos incluidos en el *Apéndice* de este texto. En primer lugar, la transcripción de las *Partidas Bautismales de los afro-descendientes de la*

jurisdicción de Orizaba que cubren la temporalidad de los *Padrones Poblacionales* de 1721 y 1762. Proceso de recopilación que pretende ser un aporte para las futuras investigaciones y estudios comparativos sobre la población afro-descendiente de Orizaba, y de México, en general. De la misma forma, se incluye una *Relación entre esclavos y dueños de Orizaba de 1675 a 1802*, enumeración de cada una de las familias que identificamos en los diversos acervos consultados sobre la jurisdicción de Orizaba.

Inquietudes a partir de la “raza” o por ser “raza”

“Aunque soy de raza conga
yo no he nacido africano
soy de nación mexicana
nacido en Almolonga”
José Vasconcelos, el “negrito poeta”

Tras todo lo anterior, hay que tomar en cuenta que entre los diversos sectores sociales que convivieron en Orizaba para los siglos XVIII y XIX existían estatutos pautados por las diferencias raciales, mismos que partían de las disposiciones jurídicas establecidas para cada sector poblacional, pero sostenidas en los desarrollos filosóficos y científicos de la Ilustración, mismos que se nutrieron de los manejos representacionales y las diferenciaciones socio-políticas los siglos XVI y XVII. Debemos tener presente esta realidad socio-racial, para comprender nuestra particular línea de acercamiento, no a un pasado, sino a las lecturas que sobre ese pasado se han establecido. Por lo que en este trabajo, las referencias a *la raza* se utilizarán para identificar aquellos fenómenos que los contemporáneos señalaron como problemáticas raciales. En un primer nivel, la lectura histórica partirá de las nociones que manejan las personas de Orizaba en la actualidad: interpretaciones de un pasado, para intentar entrever los efectos del pasado. En un segundo nivel, el análisis de las referencias a *lo racial*, emergerá de los diversos procesos en los que la interacción social fue pautada a partir de las diferencias en el color de la piel y su correspondencia simbólica con las construcciones estamentales. Es decir, los efectos de la jerarquía socio-racial de los ibéricos en la Nueva España, sobre la cotidianidad que transfieren los documentos y registros coloniales. Lo que necesariamente nos lleva a distinguir entre las relaciones interétnicas o interraciales – la convivencia de varias etnias o grupos, sujeta a variadas influencias culturales –, y la estructura racial como *ordenación sociopolítica*, como una construcción de sentido común que se convierte en modo de comprender, explicar y actuar en el mundo:

“... 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.”¹⁹ (El subrayado es mío)

Queremos aclarar que aunque la investigación parte del reconocimiento de una población que fenotípicamente responde a lo que se clasifica como *afro-descendiente*, pensamos que en la actualidad es una voz que no da cuenta de *la realidad biológica y político-cultural de estas poblaciones mexicanas* que son el resultado de la mezcla de diferentes razas y culturas. Por lo mismo, surge una dificultad nominal, pues estos grupos del México actual, biológicamente hablando, serían tan euro-descendientes o indo-descendientes, como son afro-descendientes. Es decir, *el hecho biológico de tener un color oscuro de piel* no debe ser el parámetro para identificarles *histórica y culturalmente*. Queda aun mucho trabajo de campo por hacer, para saber si, efectivamente, estas personas expresan en su cotidianidad, elementos culturales de origen africano y en un mayor grado que los elementos culturales indígenas, hispánicos – o simplemente *mexicanos* – que reproduzcan como grupo. Queremos enfatizar que lo que se engloba en el término académico *afro-descendiente*, en los estudios latinoamericanos actuales, es *la preponderancia de los elementos africanos en los arreglos socio-culturales y no las tonalidades de la piel*. Por otro lado, durante la colonia, hablamos de africanos y afro-descendientes porque fueron personas traídas directamente de África y porque los hijos y nietos de los mismos son distinguidos y “marcados” en la documentación – tanto como en sus cuerpos –, como descendientes de una clase social erigida, precisamente, sobre la raza y las limitaciones que los españoles imaginaban para ellos. Es decir, entendemos que la significación destacada por la *Historia oficial* ha estado centrada en su condición servil, pero lo que nos interesa exponer es el encadenamiento de significación que, soslayadamente, ha mantenido la continuidad de una representación racial sobre este sector poblacional, sin reparar en sus historias y en sus elementos culturales. Y por último, resulta necesario explicar que aunque la sociedad novohispana establecía límites penables de interacción entre los diferentes estamentos sociales, comprendemos que la interacción humana siempre va más allá de lo establecido. Es decir, nos interesa se entienda que tanto los indígenas, los africanos, como los españoles conocían y, discursivamente, mantenían la segregación socio-racial, pero en la práctica, cada uno de estos sectores convivieron y se mezclaron entre ellos. Tema que discutiremos ampliamente en el capítulo

¹⁹ Hoetnik, H. – *Slavery and Race Relations in the Americas*, p. 55

Desbrozando silencios. Entendemos entonces, que el modo referencial histórico de *comunidades indígenas y pueblos de españoles*, es una construcción que mantiene la separación imaginaria de unos sectores que en la realidad compartieron sus vidas y, a la vez, es la *continuidad de una representación política*: los españoles vivían en “pueblos” (civilización), los indios en “sus comunidades” (primitivos). Por lo mismo, preferimos hablar de sectores poblacionales, porque entendemos que este término permite abrir la segregación histórica del concepto y su carga ideológica, para pensar en el intercambio real que hubo entre las personas que habitaron la Orizaba colonial, tanto como respetar las formas de organización social, evitando rozar los sentidos “evolutivos”.

Ahora bien, resulta necesario también comprender que esta manera de concebir el mundo y la interacción social de los ibéricos, fue el patrón socio-político que se estableció en Nueva España. Las formas de imaginar, representar y tratar a aquel que se contemplaba como no-católico, no-ibérico – *indios, chinos, negros*: los *nuevos Otros* – parten de un universo simbólico peninsular que tenía a la lengua y a la religión, como los elementos culturales que erigían, simbólicamente, una frontera de guerra de frente al diferente.²⁰ Es de esta forma cómo los diversos sectores poblacionales no-ibéricos – que eran la inmensa mayoría de los habitantes de la sociedad novohispana –, pasan a ser reducidos a un concepto colectivo que es heredero de las ibéricas *calidades*. Distinciones pormenorizadas hasta al absurdo, en donde se exponían a los *indios* de América, los *negros* de África, los *chinos* de diversas partes de Asia y todos sus descendientes mezclados con los *blancos* de Europa, en unos cuadros sistematizados en una rígida, inmutable e imposible clasificación racial: *mulatos, mestizos, zambaigos, coyotes, lobos, moriscos*, etcétera; mismas que nos fueron legadas, por las interpretaciones históricas, como “las castas del temor”.²¹ Entendemos el contexto

²⁰ Adeline Rucquoi establece que los procesos de Reconquista que vivió la península llevaron a la construcción de una “frontera de guerra” como mentalidad del ibérico. *Op cit*, pp. 18-31 Punto que comprendemos como encuadre etnológico, como procesos socio-políticos centrados sobre la cultura como bastión para la construcción de una identidad, de un sistema de referencialidad y de pertenencia, pero que también surgen como factores de alta significación para comprender su engranaje simbólico en la Nueva España y en relación con los indígenas y africanos.

²¹ Dos ejemplos: “*Las castas del temor: El poder y la riqueza pertenecían a españoles y criollos... El temor de los blancos ricos ante esta población mezclada la encasilló en una detallada clasificación a la que respondía también una rígida reglamentación*”, en Lavín, Lydia y Balassa, Gisela – *Museo del traje mexicano “El Siglo de las Luces”*, volumen IV, p. 268. Y citando al marqués de Varinas, “*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*”, en *Clases, estamentos y razas*, p. 81, de Falcón Ramírez. Por otro lado, quisiéramos enfatizar que se escribe “blancos de Europa” atendiendo a la correspondencia de la exposición, pero en nuestra documentación, los escribanos de la colonia nunca utilizan el término *blanco* para definir a los europeos. En los documentos consultados siempre se anota la referencia nacional o geográfica: *españoles, ibéricos, peninsulares o nativos del reino*. Mientras que el término *criollo* fue utilizado para los

histórico que lleva al intento de clasificación por parte de los novohispanos, lo que nos interesa destacar es la inoperancia de este sistema, etnológicamente hablando, a la hora de definir perfiles demográficos del pasado. Por lo mismo, resulta necesario asentar – porque lo que es obvio para unos, no lo es para todos –, que es una clasificación imposible, porque las variaciones genéticas nunca se expresan en formulas matemáticas. Una sola unión entre personas *blancas y negras*, puede dar por resultado infantes que respondan a cada una de estas variantes clasificatorias, mismas que serán adscritas a partir de la percepción particular de cada persona.

Lo que nos interesa señalar, en relación con la creación de este heterogéneo colectivo llamado *castas*, es que el símbolo de la *mancha* contenido en los diversos trámites socio-jurídicos conocidos como “limpieza de sangre”, promovía, discursivamente, la no contaminación con estos “Otros”, lo que hace que en Veracruz no fueran pocos los evaluados por denuncias de tener *castas* en la genealogía, pero a partir de la particular opinión o juicio de una persona con poder político; eventos que se prestaban a la manipulación y la explotación socio-laboral, a la par que se iban gestando esos modos de representarlos en oposición al español.²² De esta suerte, los primeros siglos de colonización, marcaron rígidas delimitaciones discursivas que impactaron los arreglos sociales de la antigua jurisdicción de Orizaba y que han sido tomadas como la *realidad acontecida*. Y aunque desde el siglo XVI los *esclavos bozales, mulatos y negros libres* aparecen casados con mujeres *negras, indias y mestizas*, y aunque en los siglos XVII y XVIII aparecen casados con *mulatas, mestizas, castizas, españolas y pardas*, y aunque a través de los documentos tenemos noticias de la interacción constante de todos ellos – labores, actividades comerciales, compadrazgos, fiestas

descendientes de los africanos: los esclavos nacidos en la Nueva España que, a su vez, se diferenciaban de los esclavos *bozales* africanos. De manera que *criollo*, voz con que actualmente se designa a los descendientes de los españoles nacidos en América, no aparece registrado en nuestra muestra al hablar de los euro-descendientes. Nos parece, más bien, que esta designación de *criollo*, fue una manera peyorativa con que los peninsulares buscaron menospreciar a los nacidos en Nueva España. Por último, las voces raciales sólo fueron utilizadas para los *indios y negros* y el resto de las castas, tal y como hoy día se sigue leyendo en los textos históricos.

²² Algunos de los documentos encontrados son *dispensas* otorgadas a aquellos que tienen “*el defecto de ascendencia negra*”, como indica la concedida a un criollo que pretendía el puesto de comisario del Santo Oficio en Veracruz para finales del siglo XVIII: AGN, Inquisición, vol. 1114, s/exp. F 126, 1793; vol. 1170, exp. 22, f 238, 1772. El miedo a ser acusado de tener *sangre negra* o africana, es análogo al miedo que provocaba ser acusado de *moro* o de musulmán en el mundo ibérico. Son imputaciones político-religiosas que atentaban simbólicamente contra el concepto de *honor* que regía la cotidianidad en la Nueva España, y una afrenta irreductible – *la mancha* – para aquel que se asumía o pretendía ser reconocido como hidalgo o descendiente de ibérico. Por otro lado, entendemos que hubo afro-descendientes que pudieron ir más allá de estas limitaciones, o incluso, hacer uso y abuso de la posición social que alcanzaban al trascender las mismas, pero lo que nos interesa subrayar es cómo a partir de estos lineamientos normativos, se va gestando una política representacional que impactará los arreglos culturales posteriores.

y celebraciones –, los afro-descendientes fueron excluidos de las representaciones colectivas de la Orizaba colonial, y omitidos en el imaginario histórico de sus actuales pobladores.

Esta información y la riqueza que encierra, en muchos sentidos, contrastaba con los datos encontrados en la mayoría de los textos de referencia – en donde los africanos son sólo cifras anotadas –, así como en las nociones que el sector hegemónico de esta ciudad tiene de sí mismo. Las múltiples conversaciones que compartimos con algunos intelectuales orizabeños, levantaron una profusión de inquietudes ramificadas en una serie de factores entrelazados al manejo ideológico de las *representaciones sociales*. Estos intelectuales negaban la presencia no de africanos, sino de *negros* en su presente, tanto como en su pasado. Para ellos, su ciudad era una “*fervorosa*”, de noble estirpe “*más cercana a Puebla en significación*”. Orizaba “*siempre ha sido una ciudad industrial*”, cuyo clima va de templado a frío, por lo que resultaba absurdo pensar que hubieran tenido esclavos²³: “*los negros estaban en el puerto y en Córdoba, y hasta en Xalapa, pero no aquí*”. Sin embargo, las personas de los pueblos indígenas, tanto como el sector popular que vive en la ciudad, reconocían la existencia de *morenos*, no sólo en su pasado, sino también en su presente.

Ante esta nueva disyuntiva – entre aquello que los documentos informan y las percepciones personales, condicionadas por una producción histórica que ha construido una noción colectiva en la que los “africanos nunca existieron” –, decidimos llevar a cabo una *hermenéutica del por qué de este silencio sobre los afro-descendientes*. Una hermenéutica como herramienta heurística y teórica, para intentar comprender estos fenómenos, de apariencia perceptual, que responden a lo que identificamos como una *política de las representaciones sociales*. Por lo mismo, la investigación se concentró en una búsqueda de comprensión de los eventos históricos, las mentalidades y su inserción en los modos de reconfiguración simbólica, mismos que se reflejan en las formas de representación de los

²³ Noción que es otro reducto de la producción histórica: los *negros* son al calor, como los *blancos* son al frío, ergo, los *negros* están en las costas. Y resulta curioso, porque la historia universal explica, como todos sabemos, que los griegos consideraban “brutos” o “faltos de inteligencia” a los pueblos del norte de Europa porque vivían en climas gélidos. Construcción político-simbólica invertida por los europeos, pero que al fin y al cabo, no permite el que se piense que tanto un *blanco* nacido en el trópico resentiría ir a vivir en un clima frío, como un *negro* nacido en el Pico de Orizaba, resentiría el calor extremo del puerto de Veracruz. Ver el análisis que Alfonso Múnera da sobre esta clase de construcciones acerca de la población de los Andes, versus la población de las costas colombianas, en *Fronteras Imaginadas*. Pero, por otro lado, estos reductos de las formas sedimentadas de representar a los Otros, impiden el que se contemple, tal y como muestran los documentos, las coyunturas etno-biológicas que surgen a través de las percepciones que los españoles tenían de los diversos nichos ecológicos de la Nueva España. Muchos enclaves de las costas fueron construidos como *espacios insalubres*, mismos que se convirtieron en *espacios de vida* para los africanos y sus descendientes, por razones socio-políticas. Punto que desarrollaremos en el apartado *Escape de la exclusión ¿la milicia?*

diversos sectores poblacionales; refractando una maneras de concebir, imaginar y etiquetar a aquellos que expresan diferencias con respecto a lo que se asume como patrón hegemónico. De esta manera, a través de una búsqueda de los significados contenidos en los signos que se dicen y aquellos que se silencian, a través de la concatenación de significados contenidos en los documentos, textos históricos y textos referenciales, interpretamos – en el cierre de la primera parte de esta investigación –, que estos fenómenos de percepción, manejados ideológicamente, han intervenido en la recuperación del pasado de los orizabeños, eliminando de *su Historia* a todo un sector poblacional que contribuyó a la conformación de lo que hoy es Orizaba. Debido a esta omisión de unos hechos históricos, para acentuar la preeminencia de otros, interpretamos también, que este silencio descansa sobre una fuerza ideológica subyacente en lo que llamamos *sedimentaciones históricas*: aquello que condiciona lo que se recuerda y lo que se olvida, lo que se destaca como significativo de la experiencia colectiva, imbricada con la vivencia personal.²⁴ Argumentamos entonces, que la “inexistencia” de los africanos y sus descendientes en el pasado oficial de Orizaba – y en el imaginario de sus intelectuales – es una evidencia ideológica intrínsecamente condicionada por la producción histórica, y por la oficialidad de una *Historia* que no puede desligarse de los proyectos de construcción de la nación mexicana.

Por otro lado, y de vital importancia para la exposición del presente trabajo, tal como indicáramos en el *Retorno a la escena ausente*, nos interesa que se entienda que la *sedimentación histórica* – comprendida como aquello que recuerdo y adecuo intersubjetivamente para luego recrear como memoria cierta –, está intrínsecamente relacionada a *una manera socio-cognitiva de ver a la ideología*. Es decir, la base de las representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo, aquello que permite a las personas organizar las creencias generales y actuar en consecuencia.²⁵ Rita Laura Segato, por su parte, problematiza la *naturalidad* de estas construcciones asentadas sobre una manera de concebir la organización de una cotidianidad, no sólo comprendida por una serie de acciones diarias, sino como *el cultivo y reproducción de ideas y de formas de pensar*, lo que convierte al racismo en “una costumbre”, un modo aceptado y propio de proceder, “una

²⁴ 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 de Maurice Merleau-Ponty en su libro *Fenomenología de la percepción*, y gracias al *fecundo* intercambio con la Dra. Ingrid Geist Rosenhagen y el Dr. Raymundo Mier Garza, con quienes 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.

²⁵ Van Dijk – *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, pp. 22-40

especie de naturaleza inamovible".²⁶ Quiero decir, que nuestro presente análisis pretende acercarse a la complementariedad de la memoria y lo social, a la relación de nuestros universos simbólicos reconfigurados a partir de nuestros disímiles ámbitos de acción, tanto de aquellos que nos preceden como individuos, como de aquellos que vamos conformando y negociando en nuestra vida como adultos. Pero es esta complementariedad entre la memoria y lo social, lo que vinculo al aspecto socio-cognitivo de la ideología: la configuración de un *modo de hacer*, que unido a la normatividad social, a las delimitaciones jurídico-políticas, así como a los manejos ideológicos de otras instituciones sociales – como las educativas, en sus diferentes niveles, y los medios de comunicación pública –, nos transfieren una manera de imaginar y concebir a aquel que es diferente a mí, significada como la manera *natural de las relaciones*. Y este "como siempre han sido las cosas", es lo que lleva a que se repitan frases como: "los negros apestan y son feos", "los negros son violentos y agresivos", "los negros son lujuriosos y mentirosos", "porque así son y es la neta". Voces populares recogidas a lo largo de los últimos diez años en México, así como en otros países de Latinoamérica con la misma carga de silencios y nociones racializadas.²⁷ Voces sobre el *negro* – no sobre el *ser cultural* con raíces africanas – como *figura fija, inmutable* a pesar del transcurso del tiempo, que sólo son comparables con aquellas que hemos escuchado en referencia a los miembros de los diversos grupos indígenas de México, subsumidos en la voz *indio*: "estas Oaxaca", para significar *te comportas como idiota*, "no es culpa del indio sino del que lo hace su compadre", "lo bajaron del cerro a tamborazos", "órale, no seas indio", "anda prófuga del metate", "están en la miseria porque quieren, porque así han vivido y así les gusta vivir". Nociones todas que, a un nivel de significación, no se distancian de los contenidos jurídicos y sociales de la colonia; por un lado: "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"; y por el otro, "los indios, gente la más ingrata, desconocida, quejumbrosa e inquieta que dios crió."²⁸ Representaciones ideológicas que reproduce la literatura del México independiente, que son autorizadas por el racismo científico del siglo

²⁶ Segato, Rita L. – "Racismo, discriminación y acciones afirmativas", p. 3

²⁷ Aclaramos que estas frases escuchadas en reuniones, fiestas, paseos y otra serie de actividades colectivas, no pueden tomarse como patrón general de la interacción social. Pero la constante repetición de las mismas, por parte de personas de diversos niveles económicos y educativos, nos pareció incongruente con una *Historia oficial* en la que los descendientes de africanos no están incluidos, tanto como las actitudes discriminatorias hacia los indígenas concebidos como grupos culturales otros. Sin lugar a dudas que existen sectores que no reproducen estas significaciones socio-raciales, pero lo que nos interesa es, precisamente, por qué se perpetúa como patrón de significación de los demás.

²⁸ Castañón, G. - *Punición y rebeldía de los negros en la Nueva España*, pp. 64-65; y Brading, David – *Orbe Indiano*, p. 404, respectivamente.

XIX – y las secuelas eugenistas y biotipológicas de la primera mitad del XX²⁹ –, y que los diferentes medios de comunicación de este pasado siglo y del actual, siguen exhibiendo como vigentes. Cuando confrontamos estas nociones prejuiciadas sobre los *indios* y los *negros*, con las concepciones que la sociedad mexicana tiene del *blanco*, en la actualidad, contemplamos la conformación de un círculo semiótico. Se hace evidente, efectivamente, una política de representación social que ha *naturalizado las concepciones éticas y estéticas discriminatorias hacia estos dos sectores poblacionales*, para exaltar al *blanco* como figura *superior*, y en oposición.³⁰ Pienso que si bien existen múltiples formas de estigmatización que llevan a la exclusión de unos sectores sociales por parte de otros – posición social, condición económica, compleción física, nacionalidad o preferencias artísticas, entre otras –, las formas de imaginar y relacionarse a partir del origen racial fueron las que se levantaron como renglón de alta significación, porque las mismas aparecían, veladamente, siendo expresadas en diversos medios culturales y como acciones que contradecían los discursos.

Lo que me interesa destacar, es que esta *política de representación social* – que primero se aplicó sobre los *villanos* (*rústicos* o campesinos), moros y judíos en la España de la Reconquista –, asumió nuevos arreglos simbólicos en la Nueva España. Significaciones impuestas sobre los *nuevos Otros*, que inician con la reducción de las múltiples culturas aborígenes de América y de África, en esos dos sectores socio-raciales que aún, pleno siglo XXI, imperan en nuestro imaginario y son las voces que seguimos utilizando: *indios* y *negros*. Significación de *permanencia casi inamovible*, por la continuidad ideológica de esta política de representación social centrada en la necesidad de diferenciación y de *Distinción*. Nociones que terminan incidiendo en eso que validamos a partir de la construcción de esas *representaciones compartidas*: evaluaciones, juicios, valores, normas, opiniones; lo que se transfiere a una particular *manera de 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.

²⁹ Metodologías de aproximación anatómico-funcionales que fueron validadas científicamente, aunque mezclaban la “objetiva” antropometría, con los “subjetivos” rasgos del carácter humano, para establecer “biotipos” como certezas que definían la realidad social, ofreciendo así, una guía para el control político. Es decir, los lineamientos empírico-subjetivos de la frenología y de la antropología criminal, sobre los que se sustenta el racismo científico, mismos que mantuvieron una increíble vigencia hasta bastante entrado el siglo XX, y que se reflejan en los estudios biotipológicos llevados a cabo en México entre las décadas de 1930 y 1950, mismos que impactaron ideológicamente los proyectos indigenistas de la antropología mexicana; ver Chiclana, I. - “Retorno a la escena ausente”; pp. 208-219

³⁰ Queremos insistir que el sentido contenido en lo que llamamos una *política de representación social*, en donde las referencias socio-raciales se refractan como modos de valorar al otro a partir de su origen racial *no blanco*, no euro-descendiente, sugieren la continuidad de ciertas significaciones coloniales entrelazadas a las decimonónicas. El encadenamiento de estas nociones, a partir de ciertos elementos de nuestro universo occidental, es el nudo central de nuestro trabajo, como demostraremos a lo largo de la exposición.

En nuestra propia disciplina, en textos, conferencias y cátedras, estas nociones son expresadas constantemente, y aunque muchos se refieran a las diversas culturas de México como “indígenas” o “grupos étnicos”, la mayoría de los mexicanos se refieren a ellos como *indios*. Voz que no sólo establece una diferenciación socio-racial, sino que además va cargada de una significación peyorativa, de rechazo y exclusión, que establece una distancia con respecto al que la utiliza (aunque su fenotipo no se distancie de aquel a quien desprecia con el pronunciamiento).

De igual forma, como señalan Catherine Eshelman; Nicolás Ngo-Mvé y Colin Palmer, el peso de estas construcciones ideológicas no ha permitido que haya una reflexión acerca de cómo referirse hacia los afro-descendientes, de otra forma que no sea con la voz racial o biológica: *negro*.³¹ Las referencias coloquiales y discursivas que hemos escuchado a lo largo de estos últimos seis años de investigación, sobre estos dos sectores poblacionales, siguen siendo con los mismos calificativos biológicos, aunque en los textos escriban *indígenas*, *afro-descendientes* o *afromestizos*. Sin embargo, nunca se escucha a nadie llamar a un euro-descendiente – a una persona de piel clara –, con el término *blanco*, se le llama por el nombre, por el apellido, o por su región de origen. Hace seis años, cuando por primera vez en la academia llamamos la atención sobre el nominativo *negro* – utilizado sin guardar atención a los niveles conceptuales contenidos en las comparaciones establecidas – la respuesta fue sorpresa ante lo que les parecía absurdo: *la obviedad del hecho*, “pero si son negros”.

El asunto no es el nominativo, sino *el contexto en donde se inscribe su utilización*. Hoy día, en cualquier plática académica, si contrastamos *los referentes culturales* europeos, decimos los españoles, los franceses, los italianos; si comparamos los elementos de los pueblos indígenas, decimos la cultura totonaca, la otomí, la purépecha; cuando hablamos de los referentes culturales de los africanos y afro-descendientes, decimos: los *negros*. ¿Tan hondo está gravada esta significación que no podemos ver que reducimos a una vasta diversidad cultural en un gran bloque monolítico y racial? Y como el peso de esta significación es tan profundo, ¿por eso no se pueden aprehender las diferenciaciones abismales que existen entre un bosquimano, un masai, un hutti o un tuareg? ¿Cómo es que un

³¹ Eshelman, en “Reflexiones sobre la raza y el racismo; el problema de los negros, los indios, el nacionalismo y la modernidad”; Ngo-Mvé, en “Historia de la población negra en México: Necesidad de un enfoque triangular”; y Palmer, en “México y la diáspora africana: algunas consideraciones metodológicas”

antropólogo *no puede reconocer* las diferencias fisiológicas, estéticas, éticas, culturales, políticas, económicas y sociales de estos cuatro grupos referidos que engloba en la voz *negro*? ¿Cómo es que un antropólogo continúa reproduciendo la reducción conceptual de *cultura negra*? ¿Hay una cultura *blanca*? ¿Hay una cultura *amarilla, roja o cobriza*? Si no utilizamos los términos raciales *blanco* y *amarillo* para describir la *diferencia cultural* entre los *holandeses* y los *japoneses*, por ejemplo, sino que recurrimos a términos nacionales o geográficos, entonces, ¿por qué no decir estadounidenses, haitianos o brasileños si hablamos de los afro-descendientes de América? ¿Por qué no decir consecuentemente nigerianos, caboverdianos o africanos, si es que desconocemos los nominativos de las diversas etnias africanas a las que estemos haciendo referencia? Se han descuidado por demasiado tiempo los niveles conceptuales utilizados en la academia para describir aquellos que nos han construido como *alejados* de “Nosotros”.

Definitivamente, los *negros* no exhiben diferencias culturales. Los descendientes de la mezcla de africanos, europeos y pueblos de América que actualmente se distinguen por los elementos culturales de ascendencia africana, localizados en Cuba, en Haití, en Nueva Orleans, en Brasil, en Colombia, en Nueva York, en Uruguay, en Carolina del Norte, en Panamá, en Costa Rica, en Guatemala, en Puerto Rico, así como en México, difieren en la organización de sus elementos culturales, así como difieren en las tonalidades de piel que cubren sus cuerpos: *una piel oscura no es sinónimo de una cultura de herencia africana* (de la misma forma como en Puerto Rico, por ejemplo, una persona de piel “blanca” se adscribe como afro-caribeño). Lo que nos interesa, es que se comprenda, antropológicamente, que estamos hablando de grupos diferenciados que no sólo han reproducido sus particulares formas culturales, sino que son grupos con una *historia vivida*, recordada y alimentada a los que nacen, aunque la misma no figure en la *Historia oficial*. Grupos que tienen sus costumbres y sus tradiciones aunque las desconozcamos. Sus modos de vida, de pensamiento, creencia, acción y reflexión son legados a las nuevas generaciones, tal como todas y cada una de las demás culturas del mundo.

Es como si la significación de esa reducción monolítica del siglo XIX, de englobar a toda la diversidad africana en la voz *negro*, fuera un carimbo que al rojo ardiente nos imprimieran en la imaginación, imposibilitándonos el ir más allá de este nominativo que, ideológicamente, transfiere un estigma. O de la misma manera, y por otro lado, ¿por qué no llamar a los afro-descendientes de la forma en que ellos se auto-denominan? ¿Por qué no

referirnos a ellos como *morenos* o como *mexicanos*? A lo largo de nuestra investigación, hemos sido testigos de cómo algunas personas de este sector poblacional les han aclarado a ciertos intelectuales – que llegaban a sus pueblos a decirles que “*debían aceptarse como afro-mestizos*” – que ellos no eran “tal cosa”, que ellos eran “*mexicanos, y en todo caso, morenos mexicanos*”. Entendemos que estas situaciones son producto del particular proceso socio-histórico de México, pero aún así nos resulta inevitable el cuestionar: ¿tenemos siempre que etiquetar a ese que construimos como *Otro*? ¿Es eso lo que hacemos como antropología, describir y rotular tipologías de esos que no son “Nosotros”? No nos interesa *describir una realidad* que es de todos conocida. Nos interesa *sacudir las bases que permiten su continuidad*, promover un cambio sustancial en la forma en que nos acercamos a esos *Otros* que distinguimos como sujetos de reflexión antropológica, más acorde con el mundo en el que vivimos, superando esa racionalidad colonial y decimonónica que seguimos reproduciendo. Nos interesa, sobremanera, provocar una reflexión epistemológica que vaya más allá de lo dado, que comprometa una sensibilidad hacia los valores éticos y estéticos que se combinan en esta clase de juicios; una reflexión que vaya más allá de lo establecido por esas *sedimentaciones históricas* que se escuchan coloquialmente, que se leen en los textos referenciales y en donde “*se tiene la impresión de que es el colono español del siglo XVI el que nos sigue hablando de los negros, como simples ‘piezas de Indias’, como su propiedad privada.*”³² Entonces, convendría detenerse sobre esas matrices generativas *que parecen transformar en eternas*, ciertas condiciones históricas delimitadas.

En este punto, cabe detenernos en la coyuntural ingerencia que el desarrollo de la antropología en México, ha tenido en el silencio sobre los afro-descendientes. Es decir, cómo la disciplina se vincula y relaciona con el desarrollo del imaginario socio-cultural que enmarca el proceso de construcción de esta *Historia oficial* del país, refractado en la relación que existe entre el establecimiento de la antropología como disciplina y las polémicas socio-políticas que demarcaron cada etapa histórica de la constitución de México como nación. Problemáticas, que de una manera u otra, influyeron y muchas veces determinaron el desarrollo institucional de nuestra disciplina, tanto como la propia práctica antropológica: centros de investigación y educación, organismos de acción social, elección de los grupos a estudiar, métodos de acercamiento en función a las necesidades, intereses, carencias o

³² Ngou-Mvé, N. – “Historia de la población negra en México: Necesidad de un enfoque triangular”, p. 46

intenciones de diferentes personajes e instituciones políticas y académicas.³³ De esta forma, la ingerencia de la labor antropológica en la construcción de una idea de la nación, resulta innegable.

Raymundo Mier establecía que la historia de la transmisión de la antropología como disciplina ha sido constituida por una sucesión de contrastes entre distintos discursos y tendencias disímiles y hasta antagónicas, permitiendo el despliegue de un amplio espectro de silencios y exclusiones que, aun hoy, me atrevo a decir, se levantan como fantasmas sobre la antropología.³⁴ Precisamente, lo que Arturo Warman presenta como una crónica de disidencias, preterismos, exotismos, independencia, porfiriato, nacionalismo, revolución, integración e indigenismo. Esta secuencia para el autor, hace que la antropología sirva “*lo mismo para un barrido que para un fregado, aunque se utilice preferentemente, para lo segundo*”.³⁵ Es decir, que cada una de estas etapas históricas refleja una concepción diferente de la problemática particular de la disciplina, pero en relación con las comunidades indígenas como únicos “objetos de estudio”, definidos a partir de unos intereses externos que impedían se les contemplase como *sujetos sociales*, por estar en función de las políticas institucionales de la nación. Concepciones que partieron de modelos teóricos externos y de acuerdo a los intereses específicos que dominaban el ambiente general del país en su relación con el resto de las naciones de América, tanto como los patrones ideológicos, económicos y políticos de naciones como los Estados Unidos, Francia e Inglaterra. Encrucijada de propósitos y necesidades socio-políticas que se escudaron bajo el emblema de “la ciencia” para “etiquetar” y “clasificar” a personas que no eran concebidas como parte de *Nosotros*: “grupos dependientes y desnaturalizados”, el indígena en su “pureza”, el *indio* en su “igualdad” bajo la integración, los folklóricos y llamativos elementos que permitían “venderlos” como destino turístico, la exaltación de su pasado como símbolo nacional, la reinención de lo *indio*, o su marginalización del quehacer del país, etc. Aspectos de los que dan cuenta la historia de la disciplina y que, independientemente de la etiqueta temporal que recibieron, refractan lo que hemos intentado exponer como una *política de representación social*. Es decir, si bien la antropología proveyó un campo conceptual que permitía comprender a los

³³ Ángel Palerm establece que la profesionalización de la antropología mantuvo una dependencia institucional, pues el establecimiento de cátedras y departamentos, tanto como la compulsión al trabajo de campo, como única metodología antropológica, refractan el surgimiento de métodos de control para administrar a los pueblos de culturas no occidentales. Es decir, la disciplina necesitaba medios económicos, licencias y autorizaciones “*que no eran fáciles de lograr cuando no existía el interés generalizado o especial de algún sector poderoso de la sociedad*”, *Precursores*. Taylor, pp. 10-26

³⁴ Mier, R. –“Las taxonomías del desprecio. Vicisitudes en la Historia de la antropología en México”, p. 271-275

³⁵ Warman, A. – “Todos santos, todos difuntos”, p. 9-11

grupos indígenas del país, a partir de sus propios arreglos culturales, los resultados de muchas de estas investigaciones, tal y como expone Warman, aportan imágenes y nociones de *grupos no integrados* al quehacer nacional, de grupos *no mexicanos*.

Queremos que se entienda que son estos mismos elementos los que extienden su significación para exponer la polarización ideológica que ha construido a una *nación de mexicanos* que cohabitan con *comunidades indígenas remanentes*, además de eliminar la representación histórica de los afro-descendientes como sector poblacional en la *Historia oficial*. Formas de construcción de conocimientos, que al estar sostenidas por la significación dada a “lo científico”, han escamoteado el carácter antagonista del sistema. Es decir, la imposición de una ideológica forma de ver y concebir el mundo, que se impone sobre las demás formas de contemplar esta relación, es designificada dentro del orden social a partir de los relatos históricos, idealizados como forjadores de una identidad nacional, sin entrever, como establece Enrique Florescano, que esta imposición es resultado de una recuperación política del pasado.³⁶ Una “razón” instrumental, que se erige como centro de la funcionalidad misma y que ha actuado, a lo largo del siglo XX, como el fundamento de *la dominación de una representación que ha descalificado a las demás representaciones*. Y es que como establecía Slavoj Žižek, la trampa de nuestra época moderna, es suspender el valor cognoscitivo inherente al término ideología, para transformarlo en una mera expresión de circunstancias sociales que son desestimadas si no exhiben una confrontación evidente de dominación y explotación.³⁷ Lógica que ha cosechado resultados porque su efectividad se centra en el ocultamiento, en la desviación discursiva de las pautas centrales de la acción, en pos de encausar la idea de legitimidad.

De esta forma, tenemos que el *peso de las significaciones biologicistas* contenidas en la continuidad de estas representaciones en la interacción cotidiana de nuestros pueblos, la *inobservancia en la academia de las significaciones prejuiciadas* que contienen ciertos niveles de categorización, así como *el genocidio cultural* que implica su omisión en la *Historia Oficial*, son elementos que han tenido un impacto contundente en la organización

³⁶ Florescano habla de un proyecto histórico que buscaba establecer una identidad nacional “bajo mecanismos de dominación propios del etnocentrismo occidental, como se advierte dieron a los distintos grupos étnicos”. “Un proyecto integrador, sustentado en el estado nacional, que elaboró símbolos, imágenes y patrimonios centralistas con el fin de avasallar las tradiciones rurales y regionales, las comunidades indígenas y otros sectores no reconocidos como expresiones de lo nacional”, pp.15-16, en *El patrimonio nacional. Valores, usos y difusión*.

³⁷ Žižek, S. – *Ideología: un mapa de la cuestión*, pp. 12-18

social de nuestros pueblos, y es lo que ha dificultado el abordar a los descendientes de africanos en América como *sujetos sociales*.

Roces, desbroces y refriegas

“La marcha de un análisis inscribe sus pasos, regulares o zigzagueantes, sobre un suelo habitado desde hace mucho tiempo... postulados o experiencias estratificadas en este paisaje que es a un tiempo memoria y palimpsesto.”

Michel de Certeau

El *Retorno a la escena ausente* impuso el *desencadenar* los significados que transfieren ciertas mentalidades, para contraponerlos al entrelazo de las políticas de representación social que se reflejan en los procesos de la producción histórica. Este ordenamiento simbólico, por mucho tiempo, ha sido pensado como significaciones que respondían a un pasado colonial; es decir, a una mentalidad particular diferenciada por un universo simbólico que suponemos trascendido y, por lo tanto, fuera de la discusión académica contemporánea. Sin embargo, y hasta hace apenas unos años, en los trabajos históricos-antropológicos sobre los africanos y sus descendientes, los conceptos utilizados perpetuaban la referencia a la “cosa”. De esta forma, los textos consultados – producto de la preeminencia de la historia económica – exponían la cantidad de *piezas de indias*, compradas como “animales de obra” o “herramientas de trabajo”, que fueron contabilizados y transferidos a una cifra estadística o a un por ciento demográfico. Es decir, entreveíamos un pasado reconfigurado en referencia numérico-económica que no parecía remitir humanidad, y que a un nivel de significación socio-cultural, parecía emerger de ese universo colonial que, por “superado”, estaba fuera de la discusión. Tenemos entonces que una *No-historia* emerge de la *Historia oficial*. Pues si la historia nació, a decir de Marc Bloch, de la tendencia a pensar que al hallar los antecedentes temporales de un proceso, descubrimos también los fundamentos que los explican,³⁸ entonces, esta ausencia de referencias históricas sobre los afro-descendientes, los excluye de los fundamentos, los anula como parte de la explicación de quiénes hemos sido para comprender quiénes y cómo somos. Es decir, aunque comprendamos la particularidad de los procesos socio-históricos de México que conllevaron esta exclusión, etnológicamente hablando, es irreductible que los mismos como sector

³⁸ Bloch, Marc – *The Historian Craft*, pp.1-6

poblacional no aparecen como parte de la *Historia oficial* de la nación. Sentir que se hace manifiesto en los nuevos medios de difusión y comunicación, en los que algunos sectores de estas poblaciones afro-descendientes, están reivindicando su herencia africana y su participación en el devenir histórico.³⁹ Precisamente, porque este no reconocimiento de la participación de los mismos representa un *genocidio cultural*, más allá de esa exclusión que los “alojó al mismo tiempo en las fronteras y en las murallas de las ciudades como sus límites auténticos” durante la colonia, para engavetarlos en la abstracción del “Otro” en la historia nacional. La ausencia de una historia que trace el devenir de este sector poblacional, contribuye a la difusión “del mismo manojito de representaciones que tienen su punto de anclaje en lo imaginario de la barbarie que se ha mantenido idéntico a sí mismo, durante por lo menos los últimos tres siglos.”⁴⁰

Y si bien la cultura, como imperativo humano, se reproduce aunque no hayan anales que recojan sus particularidades e incidencias, debemos poder entender que estos grupos no están aislados del acontecer de la nación; la experiencia de una población está en relación al espacio en el que vive, en donde existen relaciones internas, pero también externas a través de los diversos ámbitos socio-culturales. La historia no es sólo un quehacer académico, es una referencia identitaria; es la narración que explica de dónde vengo, quién soy, en relación a quiénes otros, y a partir de la cual, trazo mis horizontes de posibilidad a futuro. Referencias que permiten una autodefinición como personas y seres humanos en convivencia con los demás que cohabitan el mismo espacio de vida. El problema radica, precisamente, en que los afro-descendientes ya no viven en *las fronteras insalubres que los españoles evitaban ni en las afueras de las murallas*; el problema radica en que la apertura mediática contemporánea los lleva a cuestionar esta omisión de su presencia en el país, cuando confrontan que los demás sectores poblacionales sí son reconocidos como parte de *La Historia* y de la nación. *Anular su contribución a la Historia* es cancelar un sistema de referencialidad; es revocar su intervención en la misma, tanto como la participación de sus mayores, de sus ancestros, en los procesos que conformaron la nación en la que viven. *Anular su historia* es contribuir a la reproducción de todas esas representaciones discriminatorias que se perpetúan en la

³⁹ Asociaciones y organizaciones de afro-descendientes que han surgido a lo largo de esta última década. Como ejemplo de estos nuevos cuestionamientos y de las reivindicaciones socio-políticas que los mismos suscitan tenemos la página <http://es.msnusers.com/AfroMexicanos/afromexicanos.msnw>. Espacio electrónico desde el cual se denuncia la ausencia de este sector poblacional en la Historia nacional de México, además de promover el rescate de la herencia africana.

⁴⁰ Hurbon, Laënnec – *El bárbaro imaginario*, pp. 11-19

interacción social. Elementos todos, que son la herencia del *genocidio cultural* que cometieron, prácticamente, todas las nacientes naciones de Latinoamérica, en referencia a los afro-descendientes y a los diversos grupos indígenas de sus respectivos países.⁴¹

Y por otro lado, al confrontar esta proposición de Bloch con los resultados de la primera fase de nuestra investigación, se sostiene nuestra apuesta semiótica actual: el comprobar si, efectivamente, los acontecimientos en el tiempo pasado se convierten en el fundamento que nos permita poner en perspectiva el devenir de este sector poblacional, de frente a las interpretaciones sesgadas y prejuiciadas de no pocos trabajos históricos y antropológicos, que en las últimas dos décadas han entrado al nuevo campo abierto investigativo: *los afro-descendientes*. Apuesta que es la necesaria plataforma sobre la que se sostendrá el análisis general de este texto. Continuamos entonces, con dos puntos centrales, que a nuestro entender, necesitan reflexionarse ética y epistemológicamente, en relación a nuestro tema, y antes de entrar en materia. En primer lugar, los efectos ideológicos de las interpretaciones de aquellos que entran en este nuevo campo laboral; y en segundo lugar, el impacto socio-político del encadenamiento de estas significaciones sobre las prácticas socio-culturales actuales. Acerca del primer punto, nos interesa destacar que en la actualidad hay intelectuales que llevan largos años de investigación y reflexión acerca de este tema, a pesar de que el mismo era uno marginal o “*escasamente atractivo, poco prestigioso*” para los historiadores mexicanos.⁴² Personas cuyos valiosos aportes hablan por sí solos, como la veracruzana Adriana Naveda, por poner sólo un ejemplo.⁴³ Sin embargo, son muchos otros los que se acercan a esta temática, sin una reflexión comprensiva con la accidentada *no-*

⁴¹ Geoffrey Robertson, en su libro *Crímenes contra la Humanidad. La lucha por la Justicia Global*, señala que, más allá de las minucias acerca del alegato de que debía probarse una “*intención específica de erradicar a un grupo como tal*” (que fue utilizado a mediados del siglo XX para evitar la sanción internacional por este delito *lesa humanidad*), “*el concepto de ‘genocidio cultural’ – prohibir que un grupo use su propia lengua, reescribir o anular su historia, destruir su iconos – no fue del agrado de los miembros de la ONU en 1948, ya que muchos estaban haciendo precisamente eso con las minorías ‘problemáticas’ dentro de sus fronteras.*”, p. 251 Precisamente, estas prohibiciones de los elementos lingüísticos y culturales – disfrazadas de intenciones de “progreso” para la integración de los indígenas y afro-descendientes –, fue lo que se practicó en México y Latinoamérica a lo largo del siglo XX.

⁴² María Guevara Sanginés – “*Perspectivas metodológicas en los estudios historiográficos sobre los negros en México hacia finales del siglo XX*”, p. 66 Por otro lado, nos interesa que se entienda que esta acotación establece un nudo de significación en relación con nuestro tema: la necesidad de contemplar que aunque actualmente existan investigadores concentrados en la temática afroestizada, la misma sólo lleva dos décadas de gestión, por lo mismo, nos parece que los resultados de estos importantes esfuerzos no tienen una difusión que haga contrapeso a las significaciones sedimentadas de la *Historia oficial*, lo que es en sí, nuestro tema.

⁴³ Hacemos referencia a los investigadores que en las últimas dos décadas han incidido en esta temática con enfoques que se alejan de la historia económica, y buscando comprender las particularidades socio-culturales de estos grupos: Luz María Montiel, María Elena Cortés, Juan Manuel de la Serna, Antonio García de León, María Elisa Velásquez, Miguel A. Gutiérrez, Carlos Bustamante y Odile Hoffman, entre otros.

historia de este sector poblacional; sin mayores referentes que los sentidos contenidos en los documentos coloniales y, lo que es peor, sin una reflexión de sus propias construcciones ideológicas.⁴⁴ Personas que se amparan en *la autoridad del intelectual*, para informar y establecer quién y cómo son los Otros. En estos últimos seis años, hemos sido testigos de eventos lamentables en donde académicos de diversas disciplinas sociales, en conferencias públicas han menospreciado como “*mitos absurdos*” las construcciones simbólicas de ciertos pueblos afro-descendientes; en charlas durante el trabajo de campo, han amonestado los “*malos hábitos*” cotidianos de quienes “*como sus ancestros africanos, sólo comían caña*”; además de sermonear el que deben “*como descendientes de esclavos que son*” aceptarse como *afromestizos*.⁴⁵ ¿Realmente hemos trascendido lo colonial?

Entendemos que la expansión de esta temática, por otro lado, está vinculada a los intensos cambios globales que han acontecido en las últimas dos o tres décadas. Cambios en los niveles migratorios, que afectan la economía y los lineamientos políticos de las diferentes naciones impactadas por estas oleadas de personas buscando mejores condiciones de vida. Los avances tecnológicos y las comunicaciones han abierto nuevas posibilidades de interacción y, por lo mismo, de análisis y reflexión de quién soy, como vivo, y en relación con quiénes.⁴⁶ Elementos todos que han despertado un interés académico por las pluralidades étnicas y culturales que inciden en las dinámicas nacionales exigiendo un lugar, unos derechos y unas garantías de igualdad de trato y de oportunidades. “Nuevas conciencias”, a decir de ciertos investigadores, que siempre han existido, en mi opinión, sólo que el actual momento histórico ha presentado las condiciones idóneas para que los Otros (nosotros) sepamos que ellos (los Otros) no sólo existen, sino que piensan y reflexionan, como cualquier otro (de nosotros). Agrupaciones y asociaciones varias que han surgido, y cuyo proceso de exposición, por otro lado, ha despertado “nuevas reacciones” discriminatorias, sobre todo en

⁴⁴ Los ejemplos de este manejo de interpretación *sedimentado* y que parece emerger como lastre ideológico de esta política de representación social, en la reciente producción histórico-antropológica, serán expuestos a lo largo del texto.

⁴⁵ Estas expresiones fueron hechas, la primera, por la antropóloga E. Correa en las charlas ofrecidas como parte de las conferencias que se han llevado a cabo en la Feria del libro antropológico, celebradas en el Museo de Antropología de la ciudad de México, en el 2004. La segunda de los “malos hábitos” y la “caña”, por el Dr. Cardoso, durante una toma de datos antropométricos para su investigación sobre la diabetes, como parte del trabajo de campo en la comunidad de Mata Clara de Veracruz. La de aceptarse como “descendientes de esclavos”, fue emitida por la directora de la escuela primaria de Mata Clara, tras su conversación con los miembros del grupo de antropólogos del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

⁴⁶ Como ejemplo de estos nuevos cuestionamientos y de las reivindicaciones socio-políticas que los mismos suscitan, tenemos la página <http://es.msnusers.com/AfroMexicanos/afromexicanos.msnw>. Espacio electrónico desde el cual se denuncia la ausencia de este sector poblacional en la Historia nacional de México, además de promover el rescate de la herencia africana.

los países denominados “primer mundistas” o “civilizados”. Lo que me inquieta de estas nuevas apuestas de comprensión de la “Otreidad” de las minorías étnicas actuales, radica en que este nuevo ordenamiento simbólico que sacude al mundo, conlleva nuevas relaciones “coloniales”, trazadas por ciertos sectores intelectuales y las agendas nacionales de control y hasta de exterminación de estos “diferentes y nuevos Otros”.

Situación que no se aleja de ciertos manejos en la producción histórico-antropológica de la temática afro-descendiente, y que se vincula con el segundo punto a exponer: el impacto socio-político de este encadenamiento de significaciones sobre las prácticas culturales. Habría que señalar que en la actualidad, existen estudios funcionales o estructurales que dejan de lado los elementos semióticos, psíquicos y emotivos, así como los aspectos éticos y estéticos pautados por los patrones hegemónicos de la *cultura occidental*, mismos que han intervenido en la aceptación o rechazo que estas “comunidades afro-mestizas” estudiadas – con modos y manifestaciones culturales otras – tienen y de acuerdo a la región en la que habitan. La ausencia de los afro-descendientes en la *Historia oficial*, plantea la primera evidencia de este impacto: el cuestionamiento de la procedencia sobre aquellos que no son reconocidos como parte de la nación. Las escuelas y sus materiales didácticos, tienen una contundente ingerencia. Baste como ejemplo un libro de la Secretaría de Educación Pública de la nación, mismo que incluye la pregunta: *¿con quién compartimos los mexicanos el territorio nacional?* A lo que el mismo texto responde: *con los pueblos indígenas y los pueblos afro-descendientes*. Esta sentencia oficial, y el aspecto socio-cognitivo que encierra, reproduce la ideología de la exclusión, de la no pertenencia, del perpetuo “extranjero” en su propio país y, a la vez, es esta *política de representación* la que activa la reproducción de las prácticas socio-culturales discriminatorias. Nos interesa enfatizar que han sido múltiples los efectos políticos y simbólicos de este manejo ideológico de la historia, mismo que imprimió una forma de concebir, imaginar y tratar a aquel que han definido como diferente a mí, como fuera de mi concepción de lo que es *ser mexicano*. Manejo ideológico que ha dificultado el pensar a los afro-descendientes al reconstruir las situaciones del pasado, pero cuyo impacto mayor, tal y como indica Catherine Good, radica en las consecuencias sociales de estas clasificaciones sedimentadas en la imaginación nacional:

“Las nuevas terminologías provienen de las escuelas, los medios de comunicación, las agencias internacionales y reflejan políticas gubernamentales y medidas legislativas. Además emiten la imposición de valores y patrones culturales ajenos a los procesos históricos y culturales de los pueblos en el ámbito local o regional.”⁴⁷

Pero por otro lado, la perpetuación de estas representaciones, tiene que vincularse también a una serie de estudios cuyo manejo de las nociones descriptivas acerca de la cotidianidad y de *las intencionalidades de los esclavos africanos*, tanto como de sus descendientes, transfiere los mismos prejuicios contenidos en la documentación. Parecería que resulta difícil el comprender, históricamente, que nos acercamos a un sector poblacional que “no nos habla”; un sector que al verse imposibilitado de dejar documentos escritos, por las restricciones normativas de la Nueva España, sólo conocemos mediante las palabras de aquel que lo poseía como “bestia de trabajo” o como “objeto de ostentación” social, tal y como son referidos en la mayoría de los escritos contemporáneos. Debemos poder comprender que Nueva España fue una *sociedad esclavista, no sólo corporativa*, como establecen las conclusiones históricas.⁴⁸

En la ciudad de Orizaba, los esclavos domésticos estaban presentes en prácticamente la totalidad de la cabecera, sin contar a los que laboraban las tierras de cultivo periféricas y a todos sus descendientes libres, durante los tres siglos de la colonia, y aunque el relato oficial los refiera como una escasa población que laboraba en las afueras. Desfase entre los datos y la interpretación de los mismos que aparece condicionado por el valor representacional que se le daba al esclavo. Importa comprender que lo que sabemos de los afro-descendientes de la Nueva España, es sólo a través de las noticias y relatos de una sociedad esclavista que “poseía” a los africanos, como un *bien material más entre sus bienes*, como ha establecido la historia, pero a partir del convencimiento de que así era el debido orden de las cosas. Es

⁴⁷ Good E., C. – “Reflexiones sobre las razas y el racismo”, p. 2

⁴⁸ Entendemos que la producción histórica ha establecido esta idea de la Nueva España como sistema corporativo, desde un enfoque economista de la historia, mismo que enfatiza los medios de producción y el engranaje de los mismos con el sistema socio-político. Pero por otro lado, pienso que debemos comprender que el sistema esclavista no sólo fue un medio de producción, sino una *forma de vida heredada y consecuente con una mentalidad estamental* que, tal y como los grandes historiadores han señalado, se sostenía sobre una noción de *Distinción* erigida sobre una sociedad guiada por la idea de nobleza, clasificada de acuerdo a los orígenes que determinaban las posiciones jerárquicas; una población que menospreciaba las labores manuales y enaltecía la “limpieza de la sangre”, etc. Nociones que transfieren a la esclavitud como un modo de entender el mundo y el lugar que cada estamento de la sociedad debía ocupar. Por lo mismo, a un nivel simbólico, la trata esclavista no es sólo un *sistema de sustento económico*, tal y como lo concibe la historia económica, sino que la posesión de otros seres humanos esclavizados, se mantuvo como *sistema de vida* que garantizaba la representación y perpetuación de esta concepción de mundo, precisamente, lo que promueve la utilidad suntuaria y la continuidad de la trata esclavista, aunque su utilidad productiva mermara para finales de la colonia. Punto que desarrollaremos en el apartado *Operatividad de la fe y bagajes jurídicos en el consenso de un “Nosotros”*.

decir, una organización simbólica que impacta las reconfiguraciones culturales y es la que condiciona el que aun después de abolida la esclavitud, estas personas continuaran siendo estigmatizadas por ser descendientes de esclavos. Punto que expondremos a profundidad en el capítulo *Desbrozando silencios*.

Lo que nos interesa resaltar es que son las ideas y descripciones de aquellos que *los mantenían como esclavos* – partiendo de esta mentalidad inscrita como orden simbólico – las que estamos utilizando para hablar *del esclavo*. Son las configuraciones imaginarias de aquel que construye a un *negro malagradecido, obstinado y violento*, los modos representacionales que utilizamos para describirlos. Elementos todos presentes en las acusaciones y denuncias contenidas en los documentos, pero que no han sido pensados desde las particularidades culturales y las respuestas humanas de estas personas con universos simbólicos distintos, con maneras de concebir la vida y la relación con los demás que no son cónsonas con el universo simbólico judeocristiano y los estatutos de la cultura occidental. Es como si la validación y perpetuación de esta representación de *negro violento* – que leemos y escuchamos –, impidiera reconocer que en todas las sociedades del mundo y desde que el mundo se concibe como tal, han existido individuos que no se adaptan a las normatividades sociales. Por supuesto que debieron existir africanos violentos, tantos como violentos españoles, tantos como violentos ingleses, tantos como en cualquier otra sociedad o grupo humano.

Lo que nos interesa se comprenda, es que al continuar hablando de esta construcción de un *negro violento y agresivo* – que algunos estudios reproducen como explicación de los patrones de conducta actual, omitiendo los conflictos políticos que eran resultado de los lineamientos socio-jurídicos coloniales, tanto como las particulares pautas culturales africanas que condicionaban diversas formas de lidiar con la imposición forzada a la esclavitud –, se perpetúa la visión del *conquistador* sin detenerse en las acciones negativas que provocaban estas reacciones. Pero por otro lado, esta misma parcialidad de la mirada histórica, al continuar repitiendo voces como *negro violento* – tanto como *indio mal agradecido* – eterniza y promueve esa *explotación ideológica* que se ha impuesto como *forma oficial de mirar al pasado*. Y esta mentalidad reconstruida y privilegiada sobre las *diversas formas de vida* del momento histórico, omite la plurivocidad real de los hechos históricos, la multilinealidad de las expectativas, intereses e interpretaciones con que los demás sectores poblacionales se adaptaron, invirtieron o manipularon la normatividad

colonial. Elementos que pueden leerse en los documentos, aunque el control de estos registros estuviera en manos de los españoles. Por tanto, importa entender que la conducta humana, antropológicamente hablando, debe ser comprendida a partir del entrelazamiento de una serie de estructuras socio-políticas y semióticas, si se quiere, mismas que rebasan *la mera utilización de los documentos* como fuentes. Son estas reflexiones las que me llevan a estar de acuerdo con Catherine Good Eshelman, Nicolás Ngou-Mvé o Colin Palmer, entre otros, cuando establecen que los estudios afro-mexicanos dejan de lado la cultura africana, tanto como la capacidad de sus descendientes de conformar y crear culturas. Pero por otro lado, y muy lamentablemente, habría que añadir, que además de esta omisión, establecen y *reproducen estas ideas prejuiciadas como conocimiento histórico*, mismas que refractan una historia y una antropología descentradas de sus bases epistemológicas, de comprensión de la diferencia como única manera de explicarla.

“Los investigadores del pasado africano también tienen que evitar mirar a los africanos a través de lentes culturales europeos. Los negros tienen que comprenderse en sus propios términos; como gente que tiene su propia historia, cultura y tradición... tiene relevancia que no apliquemos paradigmas o modelos derivados de Europa para las poblaciones africanas que tienen sistemas diferentes de relacionarse socialmente y cuentan con otras formas de ordenar el universo y la vida. Incluso algunos de los mejores historiadores de afroamérica no han logrado superar su sistema europeo occidental-cristiano de valores y emiten juicios etnocéntricos sobre las culturas negras.”⁴⁹

Nos interesa que se entienda que, antropológicamente, no sólo estamos hablando de *personas* que sienten, imaginan y padecen como cualquier otra *persona*, sino que fueron individuos que venían de sociedades diferenciadas sociocultural, económica y políticamente. Sujetos cuyos universos simbólicos les movían a actitudes diferenciadas, a reaccionar y accionar de acuerdo a la situación en la que se encontraban, partiendo de las pautas normativas y de las adecuaciones político-religiosas, en muchos casos, pautadas por la experiencia de su grupo cultural (como en cualquier sociedad del resto del mundo no africano). Pero por otro lado, hablamos de las diferencias entre los pueblos nómadas del desierto y los pueblos guerreros de estricta organización militar, de las variadas estructuras político-sociales que han caracterizado a las formas organizacionales del África, desde los conjuntos tribales hasta sus poderosos reinos. Los actuales países del continente africano, milenariamente, se han caracterizado por sus múltiples sistemas de creencias y de filiación, con cosmovisiones y universos religiosos diferenciados, con maneras diversificadas de

⁴⁹ Palmer, Colin – “México y la diáspora africana: algunas consideraciones metodológicas”, p. 33

acción y reflexión. Información extensa que está al alcance de todos, pues la producción antropológica, en general europea, sobre las diversas etnias africanas, es de una vastedad impresionante. Y esto, sin contar el irrefutable y contradictorio hecho, de que muchos de esos textos de descripción etnográfica y análisis de las sociedades y etnias africanas, han sido el material con el que se nos ha formado teórica y metodológicamente como antropólogos en México.⁵⁰

Tal y como expusimos en nuestro trabajo anterior, en los documentos coloniales de la ciudad de Orizaba encontramos esclavos representantes de una gran cantidad de etnias: Mandingas, Cambapalos, 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. Enumeración que redactamos para insistir en que es necesario que se contemple *la amplitud de la diversidad cultural africana* que llegó a Orizaba, independientemente de que cada uno de ellos fuera etiquetado con un calificativo étnico que quizás no correspondía con el lugar exacto de procedencia. Y este descuido de *los elementos culturales* de los diferentes pueblos africanos, tanto como la continuidad de los modos biológicos de referencialidad, surge, efectivamente, como reflejo de *una mirada de desprecio* que no ha permitido sean concebidos como *sujetos sociales*.

Este descuido, en nuestra opinión, es consecuencia directa de las significaciones entrelazadas a esa representación política con que actualmente se “recrea” *su temporal existencia* en el país, durante la colonia, dado al *hecho histórico* de que no forman parte de México, la nación. ¿Cómo enfatizar, tal y como han señalado tantos otros, que estamos hablando de *personas*, no de *piezas de ébano*, no de la “cosa” reducida a un *bien cambiario* entre bienes, como tampoco del “*negro violento y agresivo*” que vivía en la colonia buscando “*cómo dejar de ser negro*”? Voces todas recogidas de la producción histórico-antropológica

⁵⁰ *Los Nuer*, de Evans-Pritchard y *La selva de los símbolos* de Víctor Turner, por ejemplo, son dos de los clásicos que son discutidos como parte de los programas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia; mismos que volvieron a asignarse en los cursos de la maestría del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

mexicana, mismas que iremos exponiendo, contextualizadas, a lo largo del texto.⁵¹ ¿Podría considerarse que estos sectores poblacionales *mexicanos* puedan ser pensados como ciudadanos de *la nación*, cuando a pesar de estas “recreaciones” producidas en la actualidad – que evidencian su presencia en el territorio desde la conquista hasta la Independencia –, siguen siendo concebidos como “extranjeros”, probables descendientes de migraciones cubanas, jamaicanas y centroamericanas? Esta mirada que se imprimió y quedó como huella, y cuya presencia palpable, leemos y escuchamos en no pocos trabajos y conferencias académicas, es producto de la estructura socio-racial mexicana, misma que compartimos, como herencia colonial, muchos de los pueblos de Latinoamérica.

Y esta *No-Historia*, al margen de la *Historia oficial*, pero *Historia vivida* a través de las costumbres y la oralidad de los pueblos afro-descendientes – emulando quizás a los griots mandingas que entretenían e instruían mientras daban cohesión e identidad al grupo con sus relatos cantados⁵² – debe vincularse a lo que Michel-Rolph Trouillot señala como el impacto de los procesos de la producción histórica en nuestras sociedades contemporáneas. La necesidad de no continuar ignorando, en nuestros análisis académicos, el hecho de 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.⁵³ 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*.

⁵¹ Estas formas de describirlos están presentes en la mayoría de los textos de consulta. Si bien pueden haber sido utilizadas por razones de redacción – para no repetir *esclavos* o *africanos* como modos referenciales – entiendo que tales formas perpetúan la referencia a la cosa. Desde Joaquín Arróniz, Gonzalo Aguirre Beltrán, Carmen Blázquez, Miguel Bustamante, Patrick Carroll, Guadalupe Castañón, Norma Castillo, Sagrario Cruz, Norma Esquivel, Alejandra Cruz, Miguel Domínguez, J. Falcón Ramírez, Miguel García, Adriana Gil, Luisa Herrera, Blanca Lara, Felipe Montemayor, Nora Reyes, Antonio Rubial y Jorge Silva, entre otros, repiten estas expresiones, tanto como las referencias biologicistas. Por otro lado, la mayoría de ellos, tal y como establecen Good Eshelman, Palmer y Ngou-Mvé, en el página anterior, dejan de lado los elementos culturales africanos.

⁵² Los malinkés, conocidos como mandingas – presentes en la Nueva España, y que en Orizaba estuvieron entrando hasta el siglo XVIII –, fueron pueblos dedicados al comercio y la agricultura, que se distinguieron por las labores especializadas en metalurgia y alfarería, así como por sus *griots* o músicos cantantes que a través de sus 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. En Guanche, E. – *Africana y Etnicidad en Cuba (los componentes étnicos africanos y sus múltiples deominaciones)*, Ediciones Guarapo, Cuba, 2006.

⁵³ Michel Foucault – *La vida de los hombres infames*, pp. 189-193; Michel Rolph Trouillot – *Silencing the Past. Power and Production of History*, pp.52-56

En otras palabras, lo que nos inquieta de estas reflexiones histórico-antropológicas sobre los afro-descendientes de México, es la *reproducción de un discurso sin la necesaria reflexión de las condiciones sociales y políticas, pero también semióticas e ideológicas, sobre las cuales se produjo*.⁵⁴ Un manejo interpretativo que impide contemplar a estos sectores poblacionales – *recreados como parte del pasado colonial* –, como participantes de la historia nacional, como detentadores de una cultura propia, así como forjadores de ideas y acciones que contribuyeran al bienestar del país en donde nacieron, vivieron, lucharon y murieron. Un manejo interpretativo que impide la comprensión de esta *No-historia* – que afirma la identidad y la existencia histórica, aunque la misma no se encuentre en las páginas de los libros escolares –, lo que tiene como consecuencia el que no sean contemplados como *sujetos sociales*. Un manejo interpretativo cuyas significaciones están encadenadas a esas nociones *sedimentadas ideológicamente*, mismas que refractan una dificultad general en los análisis: *pensar a los actuales descendientes de estos africanos y afro-descendientes novohispanos, fuera de las significaciones coloniales que, jurídicamente, los encasillaban al margen de la sociedad como “carentes de honra y malos por su origen”, o simplemente, lograr pensarlos más allá del ser biológico negro*. Mirada que reprodujo el México independiente y que fue ratificada como cierta por las ciencias sociales, a lo largo del siglo XX, con la perpetuación del silencio sobre este sector poblacional. Pues, tal y como establecía Enrique Florescano, debemos poder comprender que la formación de la conciencia histórica de los mexicanos es el resultado de su propia historia: las secuelas de la confrontación de unos grupos contra otros y la determinación de unos sectores hegemónicos para imponer a otros su propia imagen del pasado.⁵⁵

“La historia de México, al menos durante los últimos 500 años, es la de una sociedad determinada por la subordinación de pueblos y comunidades con cultura distintiva ante un sector de la población que practica una cultura diferente. Este sector, que podemos llamar sociedad dominante, ha impulsado siempre un doble juego frente a las culturas sometidas: por una parte, ha mantenido mecanismos sociales que perpetúan la diferencia y acentúan la

⁵⁴ Estudios que discutiremos en los siguientes capítulos, pero que cabe adelantar establecen intencionalidades a los africanos y sus descendientes, desde la óptica hegemónica. Por ejemplo, los estudios de las rebeliones de Yanga – tema cubierto por la mayoría de los investigadores, véase la bibliografía –, siempre han sido desde el punto de vista de la normatividad española, nunca como opciones de defensa de un colectivo de africanos frente a un agresor. El cimarronaje aparece entonces como quiebre al orden y no como opción de vida.

⁵⁵ Enrique Florescano – *Memoria Mexicana*, pp. 9-10

desigualdad; por la otra, ha intentado un proyecto nacional uniformador que convierte en ilegítimas a las otras culturas.”⁵⁶

Intencionalidades en contra del atore conceptual

“Un dominio de investigación se halla limitado, cuando los medios teóricos de abordarlo están aun mal definidos.”
Michel de Certeau

Tras la exposición de este marco semiótico-epistémico, sobre el que se sostendrá la exposición de los datos y la reflexión que hacemos a partir de ellos, pasamos a desglosar las intencionalidades del presente trabajo. Pretendemos continuar con el análisis de las políticas de representación social como marco teórico, erigido sobre el eje de una contradicción epistemológica que se manifiesta a lo largo de los siglos XVIII al XX: la pretensión de una comprensión objetiva de la historia y de la realidad que enfatizaba la radical diversidad del hombre y de las culturas humanas, a un nivel discursivo, cuando en la práctica, la conceptualización de esta *Historia* exhibe unas intencionalidades y unos referentes ideológicos, que desvalorizaron las cosmovisiones de las diferentes culturas y, soslayadamente, terminaron desautorizando a la diversidad misma. Contradicción de la *Historia Oficial* que trazamos sobre un segundo – y necesario – eje de significación: pueblos civilizados-cristianos/ pueblos tradicionales no cristianos. ¿Cuál es la carga simbólica impuesta sobre esta frontera socio-religiosa en la construcción de la pertenencia a un colectivo social?, ¿cómo la misma se vincula ideológicamente con los ordenamientos científicos y políticos del siglo XIX que implantaron una memoria histórica de la nación? ¿Cómo todos estos factores intervienen en el encadenamiento de significaciones que lograron que todos aquellos hombres y mujeres de lenguas y culturas otras, fueran reconfigurados como *inferiores* y *no aptos* para representar las desideratas de la naciente nación mexicana? ¿Fueron estas representaciones sociales, construidas como adecuaciones político-económicas y activadas como un valor socio-cultural, las que impusieron un conjunto organizado de creencias, como equivalencia de la memoria social? ¿Este campo conceptual podría llevarnos a distinguir, a un nivel semiótico, entre las prácticas socio-políticas que suscitan el desarrollo de esta clase de representaciones, y las prácticas socioculturales que las representaciones

⁵⁶ Guillermo Bonfil Batalla – “Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados. Instrucciones para entrar al laberinto”, p. 52

promueven? Este giro recursivo es lo que explica nuestra opción antropológica de incidir en los fundamentos de la historia no sólo como un quehacer académico, sino como un medio de acción social, como una estructura intrínsecamente vinculada a la organización y el establecimiento de *una forma de vida*, que se impone y silencia a las *demás formas de vida*.

Pero por otro lado, el eje epistemológico de los cuestionamientos anteriores se entreteteje con un giro ontológico: la necesidad de contemplar el impacto que tiene lo afectivo en las relaciones y construcciones de los sujetos sociales. Son muchos los pensadores que han reflexionado en cómo las pasiones humanas constituyen el motor de la historia, vinculado a su vez, al cómo las personas mantienen un manejo político de estas pasiones. Política de lo pasional que es vinculada con las reflexiones de Paul Ricoeur acerca de una teoría de la imaginación⁵⁷. Herramientas conceptuales con las que elaboramos un marco analítico como método alterno con el cual exponer cómo la producción histórica ha estado surcada por este motor pasional. Pues entrevemos que la ambición y la codicia colonial, pero también la soberbia y la vanidad de los decimonónicos, han jugado un papel primordial en la conformación de los lineamientos pragmáticos y logísticos de los diversos procesos de construcción de nación de los pueblos latinoamericanos.

Quiero decir, que nos parece necesario complementar los aspectos funcionales y estructurales, socio-políticos y económicos – de los que se han encargado las diversas disciplinas sociales – con una reflexión que contemple el manejo de unas políticas del imaginario, mismas que han incidido en las configuraciones culturales que resultaron de estos complejos procesos. Contradicciones pasionales que leemos a contraluz, no sólo en los documentos coloniales, sino en nuestro hacer antropológico dentro de los procesos de producción histórica. Y esta pugna humana pasional – racionalizada a partir de las referencias metaculturales – es el eje sobre el que se ha erigido, soslayadamente, la continuidad de este silenciamiento sobre los pueblos afro-descendientes hasta hace apenas dos décadas. De la misma forma, contemplamos que esta contienda pasional se establece como centro de la continuidad de esos prejuicios y valoraciones negativas que, cotidianamente, se escuchan sobre este sector poblacional, tanto como sobre los diversos grupos étnicos de México.

⁵⁷ Ricoeur, Paul – “*Auto-Compréhension et Histoire*”, pp. 9-25

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 internalizamos⁵⁸, 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 imaginar⁵⁹. 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. Quiero decir, que es necesario que en nuestros análisis de los “Otros” nos contemplemos a nosotros mismos como sujetos atravesados por las mismas fuerzas socio-políticas e ideológicas, afectados por nuestras referencias metaculturales y la particularidad de *nuestra propia forma de vida*. Establecer, desde el inicio, que soy una mujer boricua, que mi cultura es afro-caribeña, no es una opción literaria, sino la necesaria exposición de los referentes que pautan mi manera de ser en el mundo, así como los horizontes de posibilidad de mi interpretación. Entonces, ante esta coyuntura, la pluralidad del cuestionamiento sobre lo humano, nos lleva a la formulación de una dificultad metodológica: confrontar la delimitación analítica clásica, para proponer un horizonte más abierto a la reflexión, para contemplar otras dimensiones y darle profundidad al intento de responder cómo es que somos y cómo este ser está condicionado por los elementos culturales. Lo que en nuestra experiencia, se traduce, necesariamente, a evitar el cercenar las avenidas reflexivas que nos podrían ayudar a una mejor comprensión de la problemática socio-cultural. Es decir, a partir de la exposición de esta mirada antropológica al pasado, nos gustaría invitar a una reflexión epistemológica que pueda llevarnos a construir un sistema de comprensión como vía que analice y renueve, además de sustentar, los sistemas de significación y explicación que utilizamos para acercarnos a la problemática humana de la diversidad cultural. Pues, como indica de Certeau en el epígrafe de este apartado, si no hay una reflexión acerca de las dificultades y los alcances de nuestras temáticas, si no estudiamos, analizamos y definimos los medios teóricos para abordarlas, sino que aplicamos teorías que nos han sido útiles en el pasado, independientemente del sector humano con el que estemos trabajando, independientemente de todos estos factores expuestos que median en las reconfiguraciones de nuestros sistemas de pensamiento, que intervienen en nuestras estructuras socio-políticas, entonces, efectivamente, nuestro “*dominio de investigación*” se hallará limitado.

⁵⁸ Ricoeur, P. – *Ideología y Utopía*, p. 270-278

⁵⁹ Žižek, S. – *Ideología: un mapa de la cuestión*, pp. 8-12

Queremos enfatizar que nuestra inquietud epistemológica se centra en lo que estamos definiendo como *antropología humanista* y, a partir de tal definición, la elección de teorías para sustentar los datos etnográficos. Pues como todos sabemos, la etnografía ha sido la metodología clásica de la antropología: *la descripción de los elementos culturales de una comunidad*. Sucede que ya llevamos demasiado tiempo *describiendo* a los mismos pueblos, demasiado tiempo *clasificando las formas de vida* de los mismos *Otros*. Nos parece que es hora de reflexionar y empezar a construir modelos propios para el análisis de todos esos datos que tenemos acumulados, pero con la intención de poder confrontarlos con los demás sectores poblacionales que habitan la nación; es decir, ya no sólo el estudio de aquellos que el imaginario nacional establece como “marginados”. Me parece que es necesario analizar las mentalidades y conductas del sector hegemónico, mismas que intervienen y pautan muchas de esas nociones con que clasificamos a los diversos sectores poblacionales; además del irrefutable hecho de que es un sector social tan parte del sistema, como lo son los indígenas, los afro-descendientes, o cualquier otro grupo culturalmente diferenciado. En fin, nuestro interés se centra en la posibilidad de poder establecer otra suerte de modelos que puedan, al menos, apostar a causar inquietudes y cuestionamientos, fuera de estas *sedimentaciones históricas* que siguen acarreado y perpetuando los mismos modelos teóricos, las mismas explicaciones prácticas sobre las mismas temáticas, y que surgen como paredes simbólico-representacionales que nos impiden ver qué más allá.

Estamos conscientes de que son diversos aspectos analíticos, diversas interrogaciones las que surgen de estos elementos que, por lo general, permanecen diseccionados dentro de los análisis antropológicos. Pero es esta disección la que debe ser cuestionada, a nuestro parecer. Cada uno de estos elementos, y en el tema que nos ocupa, deben ser integrados para una mejor comprensión no sólo por voluntad científica, sino porque, efectivamente, son integrantes de la problemática. En otras palabras, una hermenéutica de los por qué y los cómo del silencio sobre los afro-descendientes en la *Historia oficial*, impone el llevar a cabo un estudio regional de sus vidas en Orizaba, para contraponerlo a la producción histórico-antropológica, y analizarlo a partir de las *sedimentaciones* ideológicas identificadas. Hermenéutica que es la clave para comprender todas esas construcciones que se reflejan en las políticas de representación social, utilizadas por aquellos en el poder para la funcionalidad de sus propósitos, y según el momento histórico. De esta forma, esperamos se entienda que todos estos elementos son aristas que intersecan, modifican, anulan o establecen pautas de significación que han afectado directamente a este sector socio-cultural en su relación con los

demás grupos socio-culturales mexicanos, y a lo largo del devenir temporal de su *No-Historia*.

Ahora bien, de las características mismas de estos campos, que rigen el pensamiento y la interacción social, surgen elementos objetivos y subjetivos que nos llevaron a concentrar este esfuerzo hermenéutico sobre las identidades narrativas. Me explico. La producción histórica establece un registro de datos que son consolidados como lo acontecido. Pero los contenidos de esta producción fueron escritos por hombres con intenciones y expectativas, con deseos y miedos: con pasiones. Narrativas que, a su vez, entran al ruedo otros elementos teóricos, más subjetivos – o menos consolidados – a pesar de que los mismos forman una unidad con esos acontecimientos que aceptamos como certeza: los imaginativos. Ricoeur, en su teoría de la imaginación, establece que la acción tiene su propio Logos, su propia forma de acontecer con una temporalidad interna de prefiguración, configuración y refiguración.⁶⁰ Y es nuestra particular lectura de estos tres momentos de la acción – vinculados a las reflexiones fenomenológicas de Maurice Merleau-Ponty⁶¹ –, lo que me permite desarrollar el nudo de significación que surge de esta *hermenéutica del silencio sobre los afrodescendientes*. Las emociones, las pasiones humanas sostenidas sobre identidades varias que van de la familiar a la nacional, desglosándose según los ámbitos de acción, conllevan una *prefiguración imaginativa*. Son construcciones que nos anteceden como individuos y que, por lo mismo, establecen una *forma de vida*: una manera de apropiación y de experimentación, racional y emotiva, con el mundo que nos rodea y todo lo que hay en él. A partir de este proceso de *prefiguración*, se configura una *forma de ser*: una manera de pertenecer y de concebirme de frente a los demás que habitan el mismo mundo que yo, pero que, a la misma vez, pauta las posibilidades de interpretación y de reacción ante las acciones y las ideas de los demás. Pero esta *configuración*, sostenida sobre valorizaciones, juicios, opiniones y sentimientos que me anteceden, se enfrenta a las experiencias que voy experimentando prospectivamente, y se establecen cuestionamientos, dudas e inquietudes

⁶⁰ Ricoeur, P. – “*Auto-Comprehension et Histoire*”, pp. 10-16

⁶¹ Partiendo de las reflexiones de Maurice Merleau-Ponty, acerca del tiempo y la libertad, intrínsecamente vinculados con aquellos elementos de la experiencia que nos anteceden – pero muy particularmente, su discusión sobre la fragmentación de sentido que debe reconocerse en las manifestaciones de la memoria, en los recuentos de esa Historia que se impone como representación de un colectivo –, interpreto que es en la misma intersubjetividad de la experiencia donde encontramos la clave para comprender estos procesos de adecuación de sentidos que surgen en las reconfiguraciones culturales. Reconfiguraciones que condicionan otras memorias, otras formas de organizar los recuerdos y la significación misma que le damos a lo experimentado. Maneras otras que surgen como formas diversas de apropiarme de aquello que me antecede y que media en la configuración de mi identidad personal en relación con las demás identidades. En, *Fenomenología de la percepción*, pp. 106-127

acerca de los significados ya adquiridos en la *prefiguración* (aunque los mismos constituyan el engranaje de mi *configuración*). A partir de esta negociación con los nuevos ámbitos de acción, los individuos *refiguramos* nuestras referencias culturales: los sentimientos y enseñanzas de nuestra crianza, la moralidad religiosa aprehendida en la iglesia o las reflexiones agnósticas fuera de la misma, los miedos y preferencias de la niñez, las expectativas y los riesgos de la adolescencia, la novedad y las ideas del ámbito laboral o el educativo. Elementos, valores, juicios y cuestionamientos que, como todos sabemos, reconfiguramos a partir de nuestras experiencias, a partir de las inclinaciones hacia cada uno de esos factores emotivos y cognoscitivos que fueron adquiridos a lo largo de la vida, para finalmente, destacar una serie de ellos como valores, rechazando o ignorando otra serie de ellos, porque no nos significan.

Es importante que se entienda que es partir de este proceso tripartito, cuando se establecen lo que llamamos *paredes simbólico-representacionales*, más allá de nuestra voluntad o disponibilidad para percibir y representar. El universo simbólico que se conforma tras este proceso de crecimiento y desarrollo del individuo, establece una suerte de economía de la imaginación, misma que produce sentidos con sus lapsos de permanencia y sus procesos de descarte, mediatizados por las instancias cotidianas de interacción. En Nueva España esas instancias, además de la familia y la comunidad, eran la Iglesia y los representantes del gobierno virreinal, según la región. Tras la Independencia, por medio de la literatura (ya no sólo hagiográfica) y los variados temas de investigación científica – que los ilustrados promulgaron y divulgaron entre aquellos que concebían como “Nosotros” –, expandieron la adquisición, evaluación y hasta liquidación de ciertas construcciones imaginarias del “oscurantismo escolástico” colonial. Para el siglo XX y lo que vamos del actual, los procesos de producción de sentido, de construcción imaginaria se ven impactados por una vasta multitud mediática: radio, cine, televisión, espectáculos, performances de los más diversos tipos y géneros, que compiten con los medios tradicionales de la iglesia, el estado, la familia y la comunidad. Medios, cuyo rango de impacto, afecta a la totalidad de la sociedad y ya no sólo a los sectores intelectuales de la misma.

Este simplificadísimo desglose de los complejos procesos e instancias que intervienen en la conformación de las construcciones imaginarias, es la explicitación necesaria para la comprensión de nuestra pregunta teórica central: ¿por qué hay significados que son temporales figuraciones que aportaron sentidos transitorios, mientras que hay otros que

tienen una permanencia asombrosa a lo largo del tiempo, independientemente de estos procesos de negociación individual, independientemente de los cambios estructurales de nuestras sociedades, independientemente de las transiciones en las creencias religiosas y las variantes de interacción que han sacudido a las sociedades de Occidente? Pregunta que se subsume en otra: ¿cómo es que la diferencia racial ha sido configurada para tener esta continuidad de significación, o bien, cómo es que se configura *nuestra forma de ser en el mundo*, para que *la raza* siga siendo significada como límite de la interacción socio-cultural? Semióticamente hablando, ¿cómo estas nociones raciales, siguen mediando en la competencia que tienen los sujetos sociales actuales para reconfigurar los sentidos aprehendidos en su proceso figurativo inicial? Y antropológicamente, ¿cómo es que estas significaciones – mismas que son condenadas, jurídica (legal) y religiosamente (moralmente) – siguen siendo interiorizadas de manera sintética en el habla, las narraciones y la interacción social de los pueblos latinoamericanos?

Por todo lo anterior, esperamos se entienda que a nuestro parecer, no podemos hablar del devenir de los esclavos africanos y sus descendientes, sin la exposición del encadenamiento de significaciones que afectó contundentemente su ausencia dentro de las construcciones imaginarias de los mexicanos. El vínculo entre la memoria y lo social, entre la pertenencia y la marginalidad, debe ser expuesto a la par de las noticias que sobre ellos dan los documentos coloniales, así como los textos referenciales que se han escrito sobre Veracruz. Entonces, del presente iremos al pasado, para ver cómo es que el pasado se inscribe en el presente. Y por último, al adentrarnos en la vastedad informativa que contienen los documentos de los diversos archivos consultados, nuestro trabajo busca, como objetivo práctico, responder a la pregunta: ¿qué sucedió con todos los esclavos y libertos que encontramos durante los siglos XVI y XVII?

La Orizaba de los viejos pliegos: noticias de ubicación

“Orizaba es de forma irregular
y de calles angostas y tortuosas, en su mayor parte.”
Joaquín Arróniz

Los bandos reales que eran pregonados en el pequeño pueblo de Orizaba, a finales del siglo XVII, en las voces de *indios* y *negros*, ordenaban a los súbditos españoles que

enderezaran las calles, mantuvieran los animales enchicados, y *desbrozaran los brocales de las casas* para mantener el ornato y la composición de la congregación, misma que expresaría la *fidelidad* de los habitantes novohispanos hacia los soberanos católicos de España. Para iniciar, entonces, el despeje de los elementos silenciados u omitidos en la no-historia de los afro-descendientes de Orizaba, es necesario contextualizar las referencias y ubicar histórica y geográficamente, el espacio en donde habitaron, trabajaron, lloraron y rieron, todos estos *negros, mulatos, coyotes, moriscos, pardos y zambaigos* que aparecen en los pliegos coloniales.

La ciudad de Orizaba se encuentra localizada en la zona centro montañosa del estado de Veracruz, a una altura de 1,230 metros sobre el nivel del mar, específicamente, en el valle que se forma en las faldas del Citlatépetl o Pico de Orizaba. Para finales del siglo XVII, sus límites estaban demarcados, por el norte, con San Juan de los Llanos; al suroeste tenía a la ciudad de Tehuacan; al sureste la vasta jurisdicción de Cosamaluapan; la Villa de Córdoba le quedaba al este, y al oeste el pueblo de Tepeaca. Su clima ha sido destacado como uno templado y húmedo, con una agradable temperatura gracias a los cerros y montes que la bordeaban, así como a los afluentes que dividían la cabecera en múltiples sectores. Ciénegas y ríos, arroyos y ojos de agua que proveían buen terreno para las cosechas de los ranchos y haciendas, así como espacios de comederos para el ganado y los potreros, mismos que tuvo desde entonces y hasta inicios del siglo XIX. Por estas condiciones hidrológicas y orográficas, a lo largo del siglo XVIII, la jurisdicción de Orizaba será descrita como una de las regiones más fértiles de Nueva España por sus plantaciones azucareras, tabaqueras, productoras de café y de diversos frutos y granos. Por otro lado, los textos históricos parecen coincidir en que para el siglo XVI, el antiguo pueblo indígena llamado Ahuilizapan quedó dividido en la República de Naturales de San Miguel de Orizaba y el poblado que los españoles fundaron próximo a éste. Los documentos, por su parte, establecen que en el transcurso del siglo XVII – con la compra de las tierras próximas al camino que iba a la Veracruz, tanto como las que fueron expropiadas a los indígenas por la naciente nobleza orizabeña –, el pueblo español se quedó con el nombre de Orizaba, que pasó a designar una vasta jurisdicción del virreinato de la Nueva España. De esta manera, y desde el siglo XVII, aparecen como sujetos los siguientes pueblos circunvecinos a la cabecera: Zoquitlán o Ixtaczoquitlán, Aculsingo, Santiago Tlilapan, San Francisco Necoxtla, Omiquila, San Juan Tzoncolco, San Juan Bautista Nogales, Quautlalpan, Tomatlán, Santa Ana Atzacan, El Naranjal y Maltlatan, según aparecen en los archivos parroquiales. De igual forma, al interior

de la cabecera misma de Orizaba, encontramos en el siglo XVII los siguientes barrios: Ixhuatlán, Ahuilizapan o Aguilicapan, Cala o Callan, Jalapilla, Barrio Nuevo, Barrio del Hospital o San Juan de Dios y San Juan del Río. Estos barrios rodeaban al muy pequeño pueblo de españoles de Orizaba, separados sólo por los afluentes o por el camino real. Otros, se fueron fundando a lo largo del siglo XVIII: el barrio de Ixhuatlancillo, el de Santa Anita del Varejonal, el de la Guadalupe, y el de Santa Gertrudis. Posteriormente, se establecieron los barrios de San Lázaro y el de Las Flores, y se expandieron otros ya fundados, como ocurrió con el Barrio Nuevo. Cabe aclarar que entendemos – tal y como nos especificaran en muchas ocasiones, algunos de los intelectuales orizabeños –, que la cabecera de la antigua jurisdicción estaba contenida en los terrenos que iban de la garita de Angostura hasta la de Escamela.⁶² (*Ver plano de la cabecera*)

Si bien es cierto que el incesante comercio, en sus diversos niveles – que caracterizó el diario vivir en Orizaba, en los siglos XVII y XVIII –, fue motor de un incremento poblacional general, pensamos que también se tornó aliciente, para la fundación y expansión de estos barrios, la diversidad misma de la producción de todos los ranchos y haciendas que existieron al interior de la cabecera. Es decir, una producción que exigía una vasta mano de obra. Por lo que es necesario entender que aunque los textos históricos, especialmente los decimonónicos⁶³, establecen una separación poblacional y habitacional entre los españoles de la cabecera y los indígenas al norte de la misma, los miembros de todos los grupos sociales vivían tanto en la cabecera o pueblo español, como españoles vivían en los barrios de la periferia; tal y como demostraremos en el apartado *Casas y familias*. Con la excepción de Ixhuatlán e Ixhuatlancillo, en donde habitaba la escasa población indígena de la cabecera, no se registran españoles en la muestra y sólo aparecen cohabitando, por lazos afectivos, los afro-descendientes. Esta exposición surge como una de vital importancia para la comprensión de la dinámica social del sector, misma en donde los afro-descendientes participaban cotidianamente. Son en los trapiches, molinos y ranchos de la cabecera, tanto como en las haciendas establecidas en los pueblos sujetos de Orizaba, en donde encontramos gran parte de la población de origen africano en estos dos siglos. Otra parte se encuentra en la cabecera

⁶² La ubicación y nombres de estos barrios están contenidos en los diversos libros de bautismo: “de españoles”, “de indios” y “de negros, mulatos, chinos y demás raleas” que están resguardados en la Iglesia de San Miguel Arcángel de Orizaba. Cajas 1-8.

⁶³ Y repetido por los escritores del siglo XX: “*En esa época había dos razas diferentes, la de los indígenas en el barrio de Ixhuatlán, hacia el norte y la de los españoles hacia el sur, separados por un pequeño espacio*” En, *Orizaba*, p. 134, de Carlos Calero, escritor del siglo XX, citando a Joaquín Arróniz, escritor del XIX. Elementos que ampliaremos en el apartado *Operatividad de la fe y bagajes jurídicos*.

misma, como esclavos del servicio doméstico de las casas, tiendas y molinos de los españoles y criollos, y una tercera parte de esta población afro-descendiente, esclava y liberta, la encontramos trajinando al servicio de las recuas y laborando en haciendas y obrajes de otras jurisdicciones, ganando un jornal para los señores o para ellos mismos.

Los ranchos o rancherías, molinos, potreros y trapiches de la cabecera, fueron los espacios en donde los esclavos y afro-descendientes compartieron labores con los indios repartidos o encomendados del siglo XVI y XVII, tanto como con los *gañanes* indígenas y *mestizos* del XVIII y XIX. A lo largo de estos siglos, estos lugares de producción diversa: trigo, azúcar, leche, quesos, carnes, pieles, etc., pasaron por diferentes dueños, o al menos por diversos arrendadores, situación de la que no nos ocuparemos en este trabajo. Destacamos estos lugares porque fueron los espacios que demarcaron la vida de estos esclavos y *mulatos*, en y fuera de la cabecera de Orizaba, y en relación a los demás sectores poblacionales. Pero también, porque la omisión histórica de este sector poblacional se ha sostenido sobre la construcción histórico-ideológica de que las haciendas que producían con fuerza esclava, estaban fuera de la cabecera de Orizaba, construida como una suerte de espacio español *inmaculado* o “blanco puro”.⁶⁴ Por lo mismo, y como aporte de los muchos detalles de la vida cotidiana que traslucen los viejos pliegos coloniales, ofrecemos un recorrido sobre todas esas haciendas y ranchos, con labor indígena y esclava, que “*no existieron en la cabecera*”.

Al oeste del poblado español, estaban el “*Molino del marqués*” o “*Molino de la puerta, de pan moler*”, la pastoría de ovejas de doña María Barreto y la de Joseph García, así como el Molino de González de Olmedo, cerca del cerro de Tlachichilco, separados por el río de Orizaba, y alrededor del lugar en donde fue fundado, posteriormente, El Varejonal, tras el incendio de la hacienda de El Ingenio, a principios del siglo XVIII. Divididos por el camino Real al sur del barrio San Juan de Dios, estaban la ranchería del Conde del Valle de Orizaba y el potrero de Cocolapa, así como el rancho de Diego Flores (¿posible congregación que dio paso a la fundación del barrio de Las Flores?) El rancho de Jalapilla, al sur del barrio con el

⁶⁴ La ya expuesta creencia de que “*en Orizaba no hubo negros y tampoco indios*”, misma que impera en el imaginario de muchos orizabeños, nos fue explicada a partir de una delimitación geo-política: la cabecera como “espacio español” separado de la *República de indios*, y alejado de las haciendas en donde laboraban los *negros*. Lo que, a decir de los intelectuales, significa que el poblado español de la vieja jurisdicción de Orizaba, se concibe como espacio “de puro español”. Explicación que nos dio el director del Archivo municipal de Orizaba, el Sr. Dante Hernández, y que resume lo que muchos otros nos indicaran. Es decir, tenemos la construcción de una delimitación espacial segregada según los diversos sectores poblacionales, como sedimentación histórica y racial: españoles, indios y negros viviendo en espacios separados.

mismo nombre, así como el comedero próximo al rancho, eran espacios para la alimentación del ganado de las haciendas. También al sur del poblado español estaba la hacienda de San Antonio, misma que aparece con una gran cantidad de esclavos bozales durante los siglos XVII y XVIII (y activa hasta inicios del XX).⁶⁵

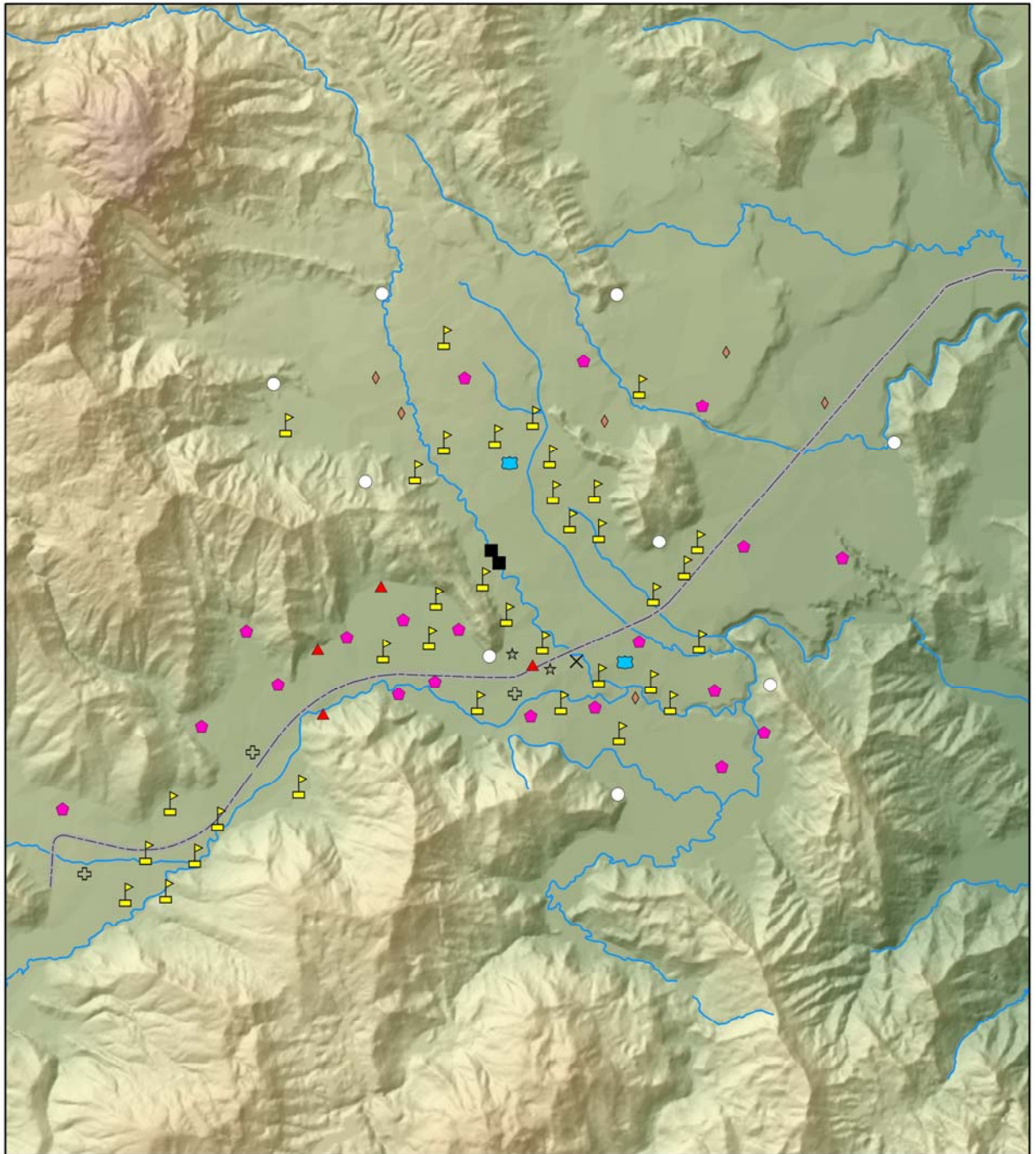
En la zona al este del pueblo español, estaban tiendas, tenerías y mercerías, además del “*Molino de en medio*”, llamado Nuestra Señora de la Asunción Buena Vista, a orillas del arroyo Caliente. Así también estaban en esta zona, la ranchería de ovejas de San Pedro y el Rancho de Tepetlaxco. Próximo a este punto, y separado por el arroyo Caliente, fue fundado, posteriormente, el barrio de la Guadalupe. Y al sur de este barrio, quedaba el trapiche de panela de la familia Rocha, próximo al Barrio Nuevo. Al norte del asentamiento español, en terrenos de Ixhuatlán, y parte de lo que posteriormente fue Ixhuatlancillo, estaban los comederos de Ocoteppec y Monte Grande, así como la hacienda San Isidro y el rancho de San Simón, mismo que se mantuvo activo, al igual que la tenería de Marín, al menos hasta 1810. El “*Molino de la Puente*”, lo ubican a orillas del río de los Alisos, cerca de lo que llegó a ser el barrio de Santa Gertrudis. Al norte de este último barrio estaban el rancho El Potrerillo, el de Juan Francisco, el rancho El Espinal, el molino y rancho de Escamela, y posteriormente, el rancho de Arzamendi. Asimismo al noreste de la cabecera estaban las haciendas, comederos y trapiches ubicados en la zona llamada del Sumidero, en donde también existió una hacienda con este nombre, junto al comedero o sitio de ganado de Moyoapan. Aquí mismo se encontraba el rancho del Despeñadero, así también el potrero y comedero de Escamela, Rincón Grande, El ingenio de la familia Espinosa, el rancho El Guayabal, el de Villegas, como también otra ranchería del conde del Valle de Orizaba y posteriormente, la Hacienda Jalapilla, al sureste del poblado español y cerca del río del Despeñadero.

Además de estas referencias que son ubicadas a través de los documentos notariales, los archivos parroquiales relatan otras tantas más, como la hacienda de ovejas de don Gaspar Rivadeneira cuyos pastores son referidos como *indios* de Orizaba, así como los esclavos al servicio de las casas. Lo mismo ocurre con la pastoría de don Fernando Ventura de Rivadeneira, situada al oeste de la cabecera, pero sin ubicación precisa. La hacienda del

⁶⁵ Como ya señaláramos, las referencias de estos espacios laborales se encuentran en las Cajas de bautismo del archivo parroquial, resguardadas en la Iglesia San Miguel Arcángel de Orizaba, y en las cartas de compra y venta, litigios de tierras, juicio de bienes y obligaciones de pago o de arrendamiento, contenidos en los archivos notariales de la ciudad. Documentos en donde se establecen los lindes de las propiedades en relación a los espacios geográficos, montes, arroyos, ríos y demás marcas naturales.

capitán Francisco Guerra, estaba situada entre el arroyo caliente y el río de los Alisos. Estaban también el Molino de la puerta de Angostura, los carros de Medina y los de Joseph Blanco (o Franco) y la hacienda de ovejas de Joseph Mellado que se encontraban en la salida oeste de la cabecera. Cerca de la puerta de Angostura también, nos remiten el rancho de Juan Bautista, el trapiche de Dámaso, la hacienda de las Charcas y la hacienda de don Pedro Alonso. Más al noreste, nos sitúan el trapiche de San Miguel de Tocuila y el rancho de ovejas de Cristóbal Herrera. Otros lugares que no podemos ubicar porque no dimos con los documentos que establecen sus límites y guardarrayas, son la hacienda de Jalapasco, la pastoría de Gonzalo de Cervantes, el trapiche de Joseph Rodríguez, el Molino de Bravo (que entendemos puede ser uno de los ya referidos, pero con otro nombre), el rancho del Carrizal, el rancho de Tenejapa y la hacienda del alférez Joseph de Sandoval, según los archivos parroquiales.

Como podemos ver, nada más en la cabecera misma de Orizaba, los centros de labor que existieron en los siglos XVII y XVIII eran numerosos, asimismo como lo era la población que los mantenía en producción. Lugares de trabajo que se convertían en espacios de vida porque en ellos se establecían poblados, aunque fueran temporales, para los trabajadores y sus familias. Muchas de estas congregaciones, alrededor de un centro laboral, se mantuvieron a lo largo del tiempo, aunque el rancho o trapiche hubiera desaparecido, tal y como hoy día contemplamos con las poblaciones que perviven alrededor de las viejas haciendas en ruinas que tuvimos la oportunidad de visitar. Pero, por otro lado, fuera de la cabecera, en cada uno de los pueblos sujetos, también existían un sin número de haciendas agrícolas y azucareras, ranchos de labor, de tabaco, de ganado bovino y caballar, entre las que destacan, por su esclavonía, El Ingenio del conde del Valle de Orizaba, y la hacienda de Nuestra Señora de la Concepción Tuxpango, de la familia González de Olmedo, durante el siglo XVII, y del marquesado de Sierra Nevada durante el XVIII. Esta última hacienda se mantuvo activa hasta la década de 1970.



Leyenda

Centros de Labor

Tipo

- ▲ Barrio
- Caja
- ☆ Carros
- Cerro

- Ciénega
- ◆ Comedero
- ◆ Hacienda
- × Molino
- ⊕ Potrero
- 🚩 Rancho

— Camino Real



“Pocas modalidades del saber desempeñan un papel tan definitivo en la reproducción o transformación del sistema establecido de relaciones sociales. Las formas que adopta la enseñanza de la historia en los niveles de escolaridad básica y media, la difusión de cierto saber histórico a través de los medios de comunicación masiva, la inculcación exaltada de unas cuantas recetas generales, el aprovechamiento mediante actos conmemorativos oficiales de los pasados triunfos y conquistas populares, etc. Son prueba de la utilización ideológico-política de la historia.”

Carlos Pereyra

Del presente al pasado a través de la mancha

“La irracionalidad de una cosa
no es un argumento en contra de su existencia,
sino más bien una condición de la misma.”
Friedrich Nietzsche

El “Infierno Ilustrado” de la Nueva España: mirada desde aquí

Así aparece la Orizaba de finales del siglo XVII y del XVIII en los documentos coloniales. Un pueblo que ve un incremento en su población a partir de una vasta y variada producción agrícola y ganadera, además de una competencia comercial e individual en constante crecimiento, así como una economía sostenida sobre la servidumbre y la esclavitud de indígenas, africanos, y los descendientes de ellos con los españoles. Pero esta activa y mercantil Orizaba que se convierte en “*garganta de tierra del Reyno*” y alcanza el título de Villa, a finales del siglo XVIII, no existía en el vacío, pertenecía a la Nueva España; es decir, a una estructura político-económica y socio-religiosa que dirigía, o al menos pretendía hacerlo, los destinos de los súbditos de la antigua jurisdicción. Por otro lado, la historia de Orizaba que reverbera en el discurso de los orizabeños actuales, se concentra en los acontecimientos del último siglo de la colonia, así como en los procesos de desarrollo industrial de finales del siglo XIX y principios del XX. Lo que nos lleva intentar comprender ¿cómo estos espacios temporales fueron significados, simbólica e ideológicamente, para que sus acontecimientos perduraran en la memoria social sobre otros eventos históricos? ¿Cuáles son las representaciones que surgen como significativas para la retención de una idea, tanto como para la construcción de “*la historia que queremos*” de Orizaba?

El siglo XVIII se ha perpetuado, a lo largo de la historia, como el *Siglo de las luces*. Periodo temporal en donde la razón y la ciencia buscaban impactar los diversos aspectos del quehacer humano, con ideales contrapuestos a los dogmas de la Iglesia. Afán de renovación y racionalismo, que trascendió todos los niveles de interacción a través de la creación y administración de instituciones que pretendieron alejarse de los lineamientos socio-políticos que habían delimitado sus predecesores. Nuevas técnicas y acercamientos sobre lo material y

lo humano con que los *ilustrados* pretendían promulgar e imponer el *leit motif* de la época: “que la razón rigiera todos los actos humanos”.¹ Sin lugar a dudas, a través de los pensadores de la *Ilustración* se dio un contundente movimiento de transformación del pensamiento reflexivo acerca del hombre y su relación con la naturaleza y consigo mismo. Pero debemos poder comprender que este nuevo paradigma – que sacudió nuestra manera de hacer y concebir el conocimiento – surge en unas particulares condiciones geopolíticas que promueven un discurso que no fue consecuente con la práctica. Es decir, si bien fue un giro cualitativo que se deslinda de las construcciones que marcaron cierta inaccesibilidad al por qué de la existencia humana, también fue un proceso de delimitación, de diferenciación y construcción de *conjuntos-naciones*.² Pueblos europeos – grupos humanos diversos –, que por otro lado, deben poder contemplarse como *culturas-razas*, cuyas particularidades los llevaron a conformar estructuras de pertenencia al interior de sus territorios; mientras que por otro lado, desarrollaban prejuicios y actitudes de intolerancia hacia esas otras *culturas-razas* que habitaban la periferia, o más allá de sus fronteras y, por supuesto, ideológicamente sostenidas sobre las particularidades de cada una de estas naciones europeas: *su lengua, su cultura y su religión*. Es decir, la lectura histórica de una *oposición contestataria* de los ilustrados ante el poder político y el control social que la Iglesia como institución ejercía, se ha interpretado como alejamiento o quiebre con lo religioso en pos de un afán científico, o una voluntad de conocer, cuando ha sido la fe – unida a los sentimientos de superioridad nacional – uno de los pilares sobre los que se construyeron las potencias mundiales actuales, tras los procesos revolucionarios que conformaron sus naciones, tanto como la continuidad de la opresión y explotación de aquellas colonias sobre las que imponían *su lengua, su cultura y su religión*.

Van surgiendo entonces, naciones con distintivas identidades, con miradas e intencionalidades disímiles, pero seguras de su posicionamiento superior con respecto a esos que no pertenecían a su contexto cultural. Pero más importante aun, el *progreso* político-económico de estas nacientes naciones estará intrínsecamente vinculado a nociones de *superioridad* hacia aquellos que necesitan mantenerse dominados para salvaguardar la

¹ Vetancurt, Agustín de, fray - *La ciudad de México en el siglo XVIII, tres crónicas*, p. 24

² Construcción de concepciones socio-culturales que rigen los intereses e inclinaciones de estas nacientes y antagónicas naciones, política y simbólicamente hablando. Francia, Alemania, Inglaterra y España, particularmente, establecieron *Ethos nacionales* que los distinguían y los hacían “superiores” a las demás razas-naciones. Estas ideas que Adam Kuper discute en su libro *Cultura. La versión de los antropólogos*, se centran sobre los conceptos de *civilización y cultura*, en su origen étnico-nacional. Para una revisión del surgimiento de la concepción de *razas-culturas* europeas, diferenciadas en su relación con el poder y las concepciones diversas sobre los “Otros”, ver a Athena S. Leoussi - *Nationalism and Classicism*.

continuidad de los beneficios que a través de su trabajo se reciben. Lo que nos interesa destacar, es que debemos poder entender que a pesar de las *luces* que nos legaron los pensadores de esta época, los mismos eran *personas* inscritas en un contexto particular, quienes en su reflexión y exposición sobre las cualidades del *Hombre*, hacían referencia a ellos mismos; nunca incluyendo al resto de las culturas humanas no europeas en sus proclamas de *justicia, igualdad, fraternidad y libertad*.

“El siglo XVIII, siguió la misma brecha, pero con un toque de perversidad: mientras más mercaderes y mercenarios compraban y conquistaban a otros hombres y mujeres, más los filósofos europeos escribían y hablaban acerca del *Hombre*.”³

La *perversidad histórica* a la que hace alusión Michel-Rolph Trouillot, deviene, precisamente, en que se perpetúa este *eurocentrismo* como reflejo de la preocupación por la *humanidad*, y como legado de las *Luces*. Lo que nos interesa destacar, en función de nuestro tema, es que si bien el giro científico provocado por esta modalidad del pensamiento trae consigo valiosos cambios técnicos, funcionales y estructurales en una serie de niveles de interacción social, para los *ilustrados*, tanto como para sus congéneres, la *humanidad* se reducía a la población *blanca*, noble o educada de Europa.⁴ Antropológicamente, debemos tener presente que esta nueva *racionalidad* se construye sobre unas concepciones imaginarias de los diversos “Otros” con los que se enfrentaron los peninsulares, y europeos en general, que habitaron las colonias de África, Asia y las del Nuevo Mundo. Pero por otro lado, resulta necesario tomar en cuenta que muchos de los discursos que estos pensadores de la Ilustración nos legaron, son el resultado de las reflexiones que condicionaba la mirada pautada por esta nueva racionalidad, y a la vez, estas reflexiones son producto de unas particulares fuentes de información. Son en los relatos de “monstruos” de los viajeros y cronistas del siglo XVI, así como en las múltiples *Historias de la conquista de Indias*, donde encontramos las imágenes que se convertirán en el material primordial – junto a los clásicos grecorromanos –, que nutrirán el desarrollo de las construcciones imaginativas de los posteriores siglos. Imágenes que pautaron modos de concebir a aquellos diferentes; ideas todas que delimitaron mucho de lo que conocemos del siglo XVIII como periodo histórico. Narraciones que surgieron como un enfrentamiento de percepciones y perspectivas, en donde se reproducía una imagen del

³ Trouillot, M. – *Silencing the past*, p. 10

⁴ Para ver las concepciones acerca de los campesinos europeos como seres más cercanos a la *animalidad* que a la *humanidad*, ver a Adeline Rucquoi, *La historia medieval de la Península Ibérica*, así como el trabajo de Fernand Braudel, *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Nociones medievales retomadas por Michel Trouillot en su libro *Silencing the Past. Power and Production of History*, para dar cuenta de la continuidad de estas concepciones en la producción histórica colonial y moderna.

Otro enmarcada en el desconocimiento, pero también, como reflejo de unos métodos de justificación para la imposición y el avasallamiento. Por lo mismo, importa entender las bases que sustentaron los discursos de estos debates eruditos, pues acercarnos a los documentos coloniales, es entrar a un universo simbólico diverso del nuestro. Acerca de las particularidades de la pugna discursiva de estos primeros escritos, nos interesa destacar una narración del siglo XVI de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés que, a nuestro parecer, no se distancia de la que brinda Carlos de Sigüenza y Góngora para finales del XVII, o de la que nos lega Vicente Riva Palacios en el XIX: son todas *políticas de representación social*. Narraciones que aunque pertenecen a contextos históricos diferentes, a un nivel etnológico, reflejan el peso de la mirada etnocentrista al acercarse al *Otro*, adjudicándole una serie de imágenes y valores distintos a los que se representan como propios. Por lo mismo, surgen como construcciones socio-políticas que, ideológicamente hablando, impactarán las construcciones sociales del México Ilustrado y decimonónico, en particular, así como a la *Historia* de la nación mexicana, en general:

[Oviedo] “sostuvo que los indios eran culpables de canibalismo, de sodomía, que habían sido dotados por la naturaleza con unos cráneos cuatro veces más gruesos que el cráneo europeo... ‘esta gente de su natural es ociosa e viciosa, e de poco trabajo, e melancólicos e cobardes, viles e mal inclinados e de poca memoria e de ninguna constancia... Así como tienen el casco grueso, así tienen el entendimiento bestial y mal inclinado’.”⁵

“lo que caracteriza el relato de Góngora es su total desprecio al populacho mexicano, ‘siendo plebe tan en extremo plebe... Por componerse de indios, de negros, criollos y bozales de diferentes naciones, de chinos, de mulatos, de moriscos, de mestizos, de zambaigos, de lobos y también de españoles que, en declarándose zaramullos (que es lo mismo pícaros, chatos y arrebatacapas) y degenerando de sus obligaciones son los peores entre tan ruin canalla’. Pero Sigüenza muestra mayor ira para ‘los indios, gente la más ingrata, desconocida, quejumbrosa e inquieta que Dios crió’.”⁶

[Riva] “Los caracteres morales de los hombres de las razas y castas comenzaban a acentuarse bien [...] así *el indio*, vencido, mal tratado, teniendo que temerlo 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.”⁷

⁵ Brading, David - *Orbe Indiano. De la Monarquía católica a la República criolla. 1492-1867*, p. 56

⁶ Es de notar, en la cita de Carlos Sigüenza y Góngora, la soslayada referencia a la multiplicidad de culturas de la Nueva España a finales del XVII, aunque estén anotadas a partir del color de la piel y el sistema de clasificación de castas, en Brading – *Ibid*, p. 404

⁷ Riva Palacio, Vicente – *México a través de los siglos*, tomo II, p. 480

Todos estos primeros relatos y narraciones – debatidos por unos y sostenidos por otros, a lo largo del periodo colonial y el decimonónico – son, en un primer nivel, construcciones históricas de peso pues sirvieron de *guía moral* e intencional para la colonización y control territorial de las nuevas tierras. Y en un segundo nivel, son escritos que reflejan los modos de ser y hacer en el mundo que perpetuarán, en la Nueva España, la ideología segregacionista ibérica y mediterránea⁸ que establecía diferenciadas pautas sociales de interacción. Pautas de control que desde los primeros siglos de la colonia partían de la posición jerárquica, de la creencia religiosa y del color de la piel.⁹ Los *blancos* pobres y criollos, los *indios* y los *negros*, así como sus descendientes: las *castas*, no eran nobles ni peninsulares. Por lo tanto, fueron contruidos a conveniencia político-económica, como seres que se mimetizaban con la naturaleza y que, sobre todo, carecían de *razón*; aparecían faltos de *humanidad*. Idea que nutre los desarrollos posteriores de la reflexión dieciochesca sobre la raza. Tenemos entonces que el cuadro sobre el que se anuncia el México del siglo XVIII, estuvo pintado con las acuarelas de estas distinciones socio-raciales, delimitadas por los niveles de codicia político-económica:

“Asimismo, durante este periodo [siglo XVII], 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...”¹⁰

Pleitos e inquietudes sociales que fueron debatidas entre los diversos teólogos coloniales y los miembros de la Corte, cuyo eje central se sostuvo – aunque no explícitamente – sobre la posibilidad o conveniencia de otorgarle “almas”, y por lo tanto, *humanidad*, a los aborígenes de América¹¹, así como a los representantes de las diversas

⁸ Separación y antagonismo entre ciertos reinos ibéricos; valoraciones del otro según su origen regional en la península: vascos, valencianos, catalanes, granadinos, francos, aragoneses, castellanos y portugueses, quienes a su vez, se distinguían y distanciaban de los judíos, almohades, mudéjares y meriníes, entre otros y sin mencionar las diferencias que se establecían entre éstos y los campesinos rústicos, villanos, “*más cercanos a los animales que a los hombres*”. Rucquoi – *Ibid*; Braudel – *Ibid*

⁹ Al respecto, Rubial indica la continuidad de esta referencialidad: “*el prejuicio racial siguió siendo una parte integrante de la conciencia colectiva y el color de piel marcó a menudo, como había sucedido desde los siglos XVI y XVII, la condición social.*” - Monjas, *Cortesianos y Plebeyos*, p. 45

¹⁰ Pastor, María A. – *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, p.11

¹¹ Por ejemplo, fray Ginés de Sepúlveda esgrimía “*la tesis aristotélica*” de que “*los indígenas eran esclavos por naturaleza, y por tanto, incapaces de gobernarse a sí mismos*”, mientras que fray Bartolomé de Las Casas, por su parte, redactó un tratado en donde exponía que los incas y aztecas eran tan civilizados como los antiguos romanos y griegos. Visiones contrapuestas, pero en las que trasluce esta pugna de concepciones y organización socio-política en la naciente Nueva España. Tomado de David Brading, *Orbe Indiano. De la Monarquía católica a la República criolla. 1492-1867*, p. 11

culturas africanas que llegaron como esclavos al Nuevo Mundo. Nos parece entonces, de vital importancia, tener en cuenta que a pesar de las intencionalidades discursivas evangelizadoras con que se apoyó la colonización de los nuevos territorios, no debemos desatender – a la hora de acercarnos a la documentación colonial –, los intereses lucrativos de los colonizadores y las repercusiones que estas intencionalidades tuvieron para la organización social novohispana. A partir de esta diferenciación, establecida por las representaciones construidas alrededor de cada uno de los grupos culturales que convivieron durante la colonia, es que podemos entender cómo desde finales del siglo XVII, y a lo largo del XVIII, toda “*la sociedad novohispana estaba organizada en cofradías eclesiásticas divididas en grupos étnicos (blancos, indígenas, negros y mulatos) y en cofradías gremiales divididas conforme a oficios o profesiones.*”¹² ¿Grupos étnicos cuando están referidos racialmente en la cita? Antropológicamente, nos parece que no era un sentido de *etnicidad* lo que organizaba estas cofradías, sino las delimitaciones hegemónicas que pautaban las formas organizacionales de la Corona española, mismas que fueron a partir de la raza o del estamento social, si se quiere, pero no por afinidad étnica. Entonces, me parece que “*grupos étnicos*” es una voz *políticamente correcta*, mal usada para referirse a las cofradías. Término que erradica el peso de *lo racial* y su utilización real como límite social, con el que la administración colonial buscaba mantener una segregación entre los diversos sectores poblacionales. Obviar lo racial de la narrativa histórica, es eliminar el peso político e ideológico de la manipulación misma que se ha realizado con *la raza* a lo largo de nuestra era post-colonial. Anular lo racial es una idealización que, sin lugar a dudas, ha intervenido y pautado una diferencia alterna: *la representatividad histórica* y su proceso selectivo de producción, es decir, qué se narra y qué se silencia. No discutir o sancionar la utilización política e histórica de lo racial ha contribuido a la continuidad de las representaciones raciales; por lo tanto, perpetuar esta visión de que la segregación racial fue una *organización étnica*, sería, efectivamente, despolitizar a la historia y seguir apostándole al discurso *científico y saneado* de la *Historia oficial*, en donde *todos somos iguales*, aunque no todos hemos sido tratados como tal.

Y precisamente, por este desfase histórico, nos parece necesario el que tengamos en cuenta, a la hora de acercarnos al universo simbólico que transfieren los relatos

¹² María Alba Pastor - *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, p. 115. Aspectos que también expone Antonio Rubial: “*el criterio de ‘calidad’ se impone como norma de interacción, y podemos deducir cuántos conflictos acarrearían estas delimitaciones sociales en base al color de la piel.*”- *Monjas, Cortesanos y Plebeyos. La vida cotidiana en la época de Sor Juana*, p. 65

documentales, que los mismos están surcados por la manera en que los colonizadores españoles veían y lidiaban con su mundo. Forma de ver y acercarse a la realidad que quedó impresa como *modo de vida*: religión, lengua, costumbres y pautas de socialización, concebidas como la manera “correcta” de ser, pero que además, van a delimitar las pautas que deben emularse y las que deben restringirse, según el sector social-racial. Es decir, las celebraciones eclesiásticas del ritual católico, por ejemplo, deberán ser adoptadas, emulando todos las *desideratas* dogmáticas de la creencia: virtuosidad, obediencia, etc. Pero paradójicamente, esta imposición de una manera de ver el mundo, establece límites para esos que se intentan adoctrinar: debían creer y perpetuar los lineamientos de comportamientos establecidos por la fe católica, pero no podían reproducir las formas y maneras de vivir de las clases nobles “superiores”. Los bandos que prohíben a los africanos y sus descendientes utilizar vestimenta y joyas, los que delimitaban la cantidad de personas en reuniones, los que restringían el uso de ciertos espacios públicos, los que vedaban el acceso a los puestos eclesiásticos, los que impedían el ingreso a las universidades o la posibilidad de educación, fueron constantes hasta la misma Independencia. Entonces, aunque repitan la ritualidad impuesta, no son – ni se quiere que sean – semejantes ni que se comporten “*como cristianos*”. Contradicción constante a lo largo de la colonia, y que retomaremos más adelante.

La distinción, el honor y la avaricia, concuerdan los autores, son los motores que mueven a la sociedad novohispana. A partir de esta estructura es cómo se definen las polaridades sociales como marco político-moral, que determina y delimita las posiciones que cada quien – según su estamento social y el color de su piel – va a ocupar en el sistema de valoración hegemónico de la Nueva España: *las calidades*. Sobre estas concepciones sociales, se van construyendo espacios diferenciados de acción e intercambio, que ya para el siglo XVIII, según la *Historia oficial*, conformaban y caracterizaban a la sociedad novohispana. Y la polarización de estos espacios diferenciados – segregados ideológicamente, pero no siempre en la práctica –, se nos expone como la razón primordial de los choques político-económicos y de los conflictos estamentales.

Elemento que nos parece más producto de su propia historia: la de una conquista e imposición centradas sobre la avidez de lucro pero enmascarada tras la bandera de la evangelización. Contradicción de intencionalidades que contiene en sí misma la maleabilidad de esos parámetros sociales y morales que se imponían discursivamente como métodos de

control, y que a la vez expone el descontento de los sectores populares ante la falta de coherencia en la acción de aquellos que promulgaban la necesidad de observar y obedecer las leyes cristianas y virreinales. Y es la Iglesia, como representante de la alta esfera social, la que sostendrá la campaña en contra de los “*instintos antisociales, las pasiones y las emociones*”¹³ que llevaban al “populacho” al pecado y al alejamiento de las virtudes de la fe (como si estos mismos instintos no se revelaran también en las conductas oportunistas y corruptas de los nobles peninsulares y criollos). Pautas morales plagadas de inconsistencias que son transgresiones a un orden discursivo, por la no correspondencia del mismo con los intereses y expectativas, así como con las variadas pautas culturales de sus pobladores. Es decir, sin duda existieron sectores que eran consecuentes con la moralidad contrarreformista que imperaba en estos siglos. Pero debemos comprender que en otros sectores, estos lineamientos socio-religiosos de pensamiento y acción, de ser acatados cabalmente, restringirían el acceso a la ganancia, y por lo mismo, al honor; pues tal y como nos indica Fernand Braudel, en este universo simbólico “*sólo la pobreza era plebeya*”.¹⁴ Aun así, las “*conductas criollas típicamente ambivalentes, rebuscadas, simuladoras*” de las que da cuenta Alba Pastor, fueron el resultado de esta política vacilante, pero a su vez, absolutamente represora, pues:

“En una sociedad como la novohispana, los controles ejercidos sobre el cuerpo humano, la brutal ejemplaridad de los castigos públicos, la culpa interiorizada o la amenaza de terribles sufrimientos en el más allá fueron insuficientes para atajar los comportamientos desviantes. En materia de sexualidad, por ejemplo, los ideales caballerescos y la virtud de la castidad confrontaron una realidad donde eran comunes las relaciones fuera del matrimonio, el estupro, la violación, el incesto, la homosexualidad y la bigamia.”¹⁵

De esta manera tenemos que el siglo XVIII encuentra a una Nueva España, cuya sociedad se levanta sobre el enfrentamiento de maneras diversificadas de ver la vida y la relación con los demás. En los textos consultados, encontramos imágenes que transfieren una sociedad en desorden, llena de violencias y de abusos de poder, con mecanismos gubernamentales poco eficaces porque las transgresiones eran perpetuadas por los representantes de todas las esferas, pero, principalmente, por aquellos que estaban en la cúspide misma del poder. Fue entonces que estas conductas ilícitas comenzaron a relacionarse con una mala influencia del clima americano sobre sus pobladores, pero, particularmente, y desde finales del siglo XVII, estas nociones prejuiciadas, como todos

¹³ Pastor – *Op cit*, p. 16

¹⁴ Braudel, F. – *Op cit*, p. 14

¹⁵ Rubial – *Vida Cotidiana*, p. 15

sabemos, se concentrarán sobre los criollos.¹⁶ Juicios morales que vinieron a complementarse por la participación de mujeres indígenas y africanas como nodrizas en la crianza de estos españoles americanos. Por esta práctica social, que correspondía con las costumbres cotidianas de la nobleza, 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.*”¹⁷ De igual forma, en los textos de referencia encontramos acotaciones similares que vinculaban estas “*conductas desviadas*” de los criollos con el intercambio que éstos sostenían con los esclavos africanos y las castas.¹⁸ Juicios que no sólo exponen la mirada estamental de los ibéricos, sino que reflejan cómo se van gestando esas representaciones de los Otros que impactaran a estas poblaciones *no-blancas, no-cristianas*, a lo largo del siglo XVIII y, a la vez, expresan el desarrollo de una nueva diferenciación al interior de la sociedad novohispana. Es decir, antropológicamente hablando, la división socio-racial de los siglos anteriores se ve impactada por esta división simbólico-geográfica entre españoles americanos y peninsulares. Una nueva segregación se impone y marca, definitivamente, las percepciones y expectativas socio-políticas de la sociedad; mismas que tendrán un papel decisivo en el acontecer de la Nueva España para los siglos XVIII y XIX: la pugna representacional y política entre *criollos* y *gachupines*.

Y este proceso de recomposición socio-cultural, en el que estuvieron insertos no sólo los dos grupos españoles, sino los indígenas, africanos y las castas, será uno de los aspectos sobre el que las reformas borbónicas intentarán intervenir y transformar de *manera racional*. Por lo mismo, a lo largo de esta última etapa del proceso colonial, nuevos modelos de estructuración social se contemplarán para lograr, no la integración de estas *formas culturales* de los Otros, sino el control territorial, político y económico, supeditando las necesidades de la colonia a los intereses de la Corona. Ahora bien, las reformas borbónicas

¹⁶ “*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.*”, María Alba Pastor, en *Crisis y recomposición social*, p. 47; también en Ramírez Falcón - *Estamentos, clases y razas*

¹⁷ Pastor – *Ibid*, 74

¹⁸ Se cita el comentario del viajero Giovanni Gemelli acerca de cómo las novohispanas preferían casarse con los “gachupines” europeos “*y con ellos (aunque muy pobres), más a gusto se casan que con sus ciudadanos llamados criollos, aunque ricos... amantes de mulatas, de las cuales han mamado junto con la leche, las malas costumbres.*”, en Antonio Rubial – *Monjas, cortesanos y plebeyos*, p. 49 Detalles de las concepciones de las mujeres de origen africano, que también cubre María E. Velásquez en *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*.

tienen un impacto adicional en esta pugna pasional de largo recorrido y encono entre los criollos y los peninsulares; pues tras este supuesto determinismo climático – que por lo mismo, simbólicamente hablando, hacía a los criollos más cercanos a los *indios* y *negros* que a los peninsulares – se une un temor a ser desplazado política y socialmente. Lo que eventualmente conducirá a la búsqueda de otra clase de referentes que expresen la distancia entre ambos grupos y medie en la inaccesibilidad a los puestos de poder y de estatus, más allá de las posiciones eclesiásticas, que los criollos venían ocupando desde los anteriores siglos.

Por otro lado, sobre el papel de la Iglesia, los autores concuerdan en que la práctica religiosa parecía más concentrada en la perfección y adorno de la ritualidad que en el carácter espiritual de la misma como bastión moral. En el mundo que transfieren las páginas de *La Gaceta de México*, por ejemplo, encontramos para inicios del siglo XVIII, descripciones de las actividades de la élite mexicana. Anuncios de procesiones, de liturgias y desfiles que se concentran más en el resplandor de las joyas, que en la sacralidad y recogimiento que discursivamente sostenían esta clase de eventos. En las páginas de estas publicaciones encontramos dos temas recurrentes: la pompa de los rituales eclesiásticos que parecen sustituir la piedad cristiana, y las descripciones de los castigos y penas ejemplares con los que se mantenía verdaderamente el control:

En México, # 4 de abril de 1722: “Este día, con la gravedad y solemnidad con que en todo se esmera esta Metropolitana Iglesia, celebró la Bendición, y Processión de las Palmas á que asistió el Exc. Señor Virrey y esta Nobilissima Ciudad con numeroso concurso. Predicó el Ilustrissimo, Reverendissimo Señor Maestro Don Fray Joseph Laniego, y Eguilaz, su Arcobispo; y a la tarde se hizo la Señal, con el Estandarte de la Cruz.”

En México, #1 de febrero de 1728: “el Provincial de la Santa Hermandad Don Miguel Velásquez hizo ejecutar la sentencia de muerte en dos Foragidos, que después se asaetaron, y pusieron en los caminos donde avian cometido sus delitos.” Un reo fue ahorcado, “que después se encubó”, pena sentenciada por la Real Sala del Crimen.”¹⁹

Como ejemplo de la representatividad social que nos legan esta clase de documentos, tenemos referencias de dos espacios sociales: el de las altas esferas: nobleza y clero, y el de los “*perfectos lupanares de infamias y abrigo mal permitido de cuantas castas de vicios son imaginables.*”²⁰ Es decir, accedemos a un mundo a través de una mirada parcializada; los detalles de las vidas de cada uno de los sectores, reproducían nociones mediadas por los valores y los prejuicios de una sola esfera social. Por lo mismo, la legitimidad de la pena y de

¹⁹ Castorena y Ursua - *Gacetas de México*, pp. 74 y 78

²⁰ Calvo, Thomas – “Soberano, plebe y cadalso bajo una misma luz en Nueva España”, en *Vida Cotidiana.: el siglo XVIII*, p. 308

la condena, no pasa por lo justo, sino por la necesidad de aquel que imparte justicia a partir de estas representaciones sociales. De esta manera la necesidad de confesión, del castigo ejemplar y la publicidad del mismo, surgen como objetivo de acción y control social. Tenemos entonces que el siglo XVIII se caracterizará por una particular *racionalidad*: la represión como “*una pieza maestra de política.*”

“En el transcurso del siglo XVIII, el absolutismo se endureció. En el siglo XVII el soberano se había asociado a la ola de la Contrarreforma. Ésta le aseguraba un carácter sagrado incluso mayor: en el resplandor de los autos de fe o de ciertas ejecuciones capitales se mezclaban supersticiones, expresiones religiosas exacerbadas y afirmación de la autoridad. En el siglo XVIII, el ideal de las Luces aportó nuevas aspiraciones: reinaba un monarca a la vez absoluto, humano y filósofo. De socia y cómplice, la Iglesia había caído en el rango de instrumento social; en el siglo XVIII, el penitente en el cadalso ya no era sino un criminal.”²¹

De esta manera, nos encontramos con la gran contradicción de la época: la *humanidad* y *racionalidad* que enarbolaban las *Luces* versus la *irracionalidad* del pragmatismo utilitario del poder colonial – como condición misma del momento histórico, tal y como nos apunta Nietzsche en el epígrafe inicial del capítulo –, en el que contemplamos la continuidad de las significaciones jerárquicas de los siglos anteriores, mismas que impiden reconocer lo virulento en el sector superior también. Es decir, estas transgresiones al orden colonial, fueron ejecutadas por todos los sectores sociales. Pero tal y como señala Thomas Calvo, el soberano y sus funcionarios coloniales, contemplan sólo como disfunciones del cuerpo social, el “*carácter desordenado, bárbaro de la plebe y otros léperos*”²², omitiendo de esta forma, las disfunciones iniciadas en la misma corte virreinal con las pugnas de poder, la corrupción, la doble moralidad y los vacuos discursos de los estratos superiores de la sociedad. Mirada parcializada que, efectivamente, mantuvo esos significantes de desprecio en la política de una represión dura y radical sobre los *bajos sectores sociales* con que “*del purgatorio barroco se descendía definitivamente al infierno ilustrado.*”²³

Por último, nos gustaría destacar que en las denuncias de los jesuitas exiliados del siglo XVIII, se exponen todas estas contradicciones socio-políticas. Hombres educados e influidos como estaban por la *revolución ilustrada*, que no sólo se dieron a la tarea de divulgar la situación por la que atravesaba la Nueva España con respecto a la Corona, sino que también denunciaron las “inconsistencias” y “contradicciones” de los mismos escritores

²¹ Calvo, T. – *Idem*

²² Calvo, T. – *Op cit*, p. 308

²³ Calvo, T. - *Idem*

ilustrados con referencia a América. Resulta interesante notar cómo en estos textos contestatarios – irreductiblemente pasionales –, muchas de las ideas mismas de los escritores de las *luces* surgen “obnubiladas”, en “la oscuridad” de la subjetividad y del prejuicio. En los escritos de Francisco Javier Clavijero, por ejemplo, el jesuita denuncia la necesidad de servir a su patria, la Nueva España, “*para restituir a su esplendor la verdad ofuscada por una turba increíble de escritores modernos*”. Por lo mismo, su trabajo se concentra en “*refutar las calumnias*” de los ilustrados más influyentes de aquel momento: Pauw, Buffon, Raynal y Robertson. Obras que rechazaba como típicas de “*un siglo en que se han publicado más errores que en todos los siglos pasados, en que se escribe con libertad, se miente con desvergüenza, y no es apreciado el que no es filósofo, ni se reputa tal que no se burla de la religión y toma el lenguaje de la impiedad.*”²⁴ Cual reconocimiento de esa política de representación social con la que Europa miraba a América, y cuyas significaciones, lamentablemente, seguimos leyendo en la producción histórica. Pero también y, por otro lado, como defensa a ultranza de una noción de pertenencia, de una noción de patria, si se quiere, que de la misma forma puede obnubilar la objetividad, y llevar, como es el caso de otros escritores, a una idealización de la situación del país.

En resumen, el siglo XVIII, aparece como un periodo en el que la Corona española intentó desplegar sobre la sociedad novohispana un control más organizado y metódico, con la implantación de una serie de medidas que se hacían eco de la nueva racionalidad de Europa. El México ilustrado muestra, por otro lado, un incremento en las desigualdades y una ampliación del espectro de las políticas de representación social, misma que tuvo repercusiones socio-políticas que afectaron a todos los sectores poblacionales de la Nueva España, y que seguirán reverberando en el México decimonónico y las políticas gubernamentales del siglo XX.

²⁴ Brading – *Op cit*, pp. 486-487

Emociones de hoy para entender las ayer padecidas: Sedimentaciones raciales

“La presencia y circulación de una representación
(enseñada como el código de la promoción socioeconómica
por predicadores, educadores o vulgarizadores)
para nada indica lo que esa representación es para los usuarios.
Hace falta analizar su manipulación por parte de los practicantes que no son sus fabricantes.”
Michel de Certeau

Una creencia no es simplemente una idea que la mente posee,
es una idea que posee a la mente.”
Robert Oxton Bolt

A inicios del 2007, conversaba con una mujer profesional de unos 30 años, fenotípicamente blanca, de cabello lacio y cuya familia siempre vivió en Orizaba. Entre todos los temas que tocamos, hubo uno que destacó sobre los demás por la fuerte carga emocional que encerraba. Esta mujer narró un episodio repetido a lo largo de su infancia: el dolor que marcó la vida de su madre por “*el desprecio constante*” de su abuela paterna. En una visita a su casa, observé las escasas fotos de la familia. En ellas aparecía la madre, quien, al igual que la hija, era fenotípicamente blanca. El cabello, un poco ondulado, era la única diferencia en relación a la hija. Resultó significativo porque esta mujer narraba que su abuela paterna, para fastidiar a su madre, le llamaba *negra*. Explicaba que la abuela, cada vez que visitaba la casa, le decía: “*ven aquí negrita*” y se reía. De niña, ella no sentía nada en particular por esta palabra que su abuela utilizaba para llamarla. Relató que la frase era apreciada – por el tono de voz – como un trato cariñoso; fueron las lágrimas de la madre las que le hicieron reparar en lo que significaba tal forma referencial: “*su intención era humillarla*”.

Este *dolor* es uno que se sostiene sobre la ideología racial que franquea la interacción social entre los diversos sectores poblacionales que viven en Orizaba.²⁵ Dolor como emoción narrada que transfiere significaciones engarzadas en la propia historia que refracta la historia colectiva. La narración de cómo la madre – “*ahogada en llanto*” –, le explicaba a la hija que la abuela la utilizaba para decirle a ella: *negra*, expone el peso de los significantes raciales de la sociedad, no sólo de esta familia. La intencionalidad identificada por esta mujer, fue una

²⁵ Queremos aclarar que nuestra particular forma de concebir la reflexión etnológica, incluye aquellos elementos que tradicionalmente estuvieron fuera de la discusión antropológica, desde una perspectiva científica. El dolor, como las demás emociones y sentimientos, son condiciones subjetivas que intervienen, y muchas veces, pautan las condiciones que construimos y valoramos como objetivas. Por lo mismo, a nuestro entender, son límites ontológicos de la acción humana, y por lo tanto, parte de la reflexión etnológica.

forma indirecta de menosprecio hacia una persona a la que no se concibe como igual, y en donde reconocemos, la continuidad simbólica de los estatutos coloniales de jerarquía racial: el *blanco* o descendiente de español vale más que los *indios* y *negros*; una manera de significar el valor de una persona que surge como lastre de esas políticas de representacionales de las que dimos en cuenta en la primera parte de este trabajo. En este contexto, *negra*, no es una referencia al color de la piel, sino al *valor como persona*, de acuerdo a una posición social. No importa si es real o imaginario el que la madre de esta mujer viniera de una familia “mezclada”, contrario a la familia paterna de supuesta “pureza racial”. Ser *negro*, o tener *negros* en la familia – tanto como ser *indio* – es un estigma social, activo y vigente en pleno siglo XXI, entre las personas del sector profesional de Orizaba. La abuela y la madre pertenecen al siglo anterior, pero esta pugna socio-racial – centrada en el micro-universo familiar –, fue el sistema simbólico con el que esta mujer orizabeña fue educada. Creció “sintiendo” el dolor de su madre y “resintiendo” las actitudes de su abuela. Por lo mismo, en el discurso de esta mujer las acotaciones y referencias raciales fueron constantes. Muchas veces interrumpía para aclarar que no era racista porque ella era “*cristiana, devota y practicante*”, e incluso, tras algunas frases de fuerte contenido racial, se disculpaba con la que escribe, por si acaso sus palabras me hubieran ofendido.

Como explicara en el inicio de este trabajo, debemos entender que nuestras primeras formas de significar el mundo nos anteceden como individuos. Creemos en una familia que reproduce una *forma de ser en el mundo*, una manera de significarnos a nosotros mismos y aquellos que nos rodean. La escuela y la iglesia, también son instituciones que nos anteceden, que pautan normatividades a respetar, tanto como las formas de percibir, interpretar y valorar el mundo en el que interactuamos fuera de la casa o del hogar. Pautas socio-cognitivas, todas, que parten de la socialización en los diversos estratos culturales: ideas, juicios y evaluaciones, mismas que, posteriormente, integramos como *sentido común*; elementos todos con los que establecemos una negociación de significados según se conforma nuestro ser *una persona*. Y es la socialización de este sentido común lo que lleva a una niña, de unos doce años de edad, a gritarle enfadada: “*¡negra!*” a su hermanita, cuando ésta no accede a darle algo que ella entiende suyo; es la integración de esta pauta socio-cognitiva la que lleva a una madre a decirle a su niño: “*¡pareces indio, pinche escuincla!*”, mientras lo arrastraba de un brazo a la salida de la escuela.

Pero, por un lado, esta manera racial de significar la interacción es una que no se “piensa”, no es consciente, no es a propósito: “*es una idea que posee a la mente*”. Las creencias con que crecemos, la forma de ver y explicar el mundo con la que nos crían, son parte de un consenso de ideas y normas establecidas, son *una convención social que se vuelve costumbre*, para ser significada e integrada como *la forma en que las cosas son*. Y por el otro, este *consenso social* no refleja procesos de negociación, porque sus particularidades no son expuestas ni cuestionadas por alguna otra *forma de ser en el mundo*. Quiero decir, que en el discurso de muchos orizabeños el racismo es referido como conducta inconcebible y contraria a las leyes cristianas. Pero según se profundiza en la conversación, los estigmas raciales salen a la luz de manera inconsciente, si se quiere; lo que revela, al fin y al cabo, la sedimentación de lo racial en sus formas de interpretar el mundo en el que viven, mismas que causan asombro sólo cuando les son señaladas, precisamente, porque al parecer, todos se rigen por ellas, todos las aceptan como *la forma en que las cosas son*. La mayoría de las personas del centro de Orizaba con las que conversáramos, entre los años de 2004 y 2009, emitían observaciones y juicios raciales que al ser confrontados como tales, causaban risa, inquietud o vergüenza.²⁶ Algunos se reían trivializando lo expresado como simples e inocentes formas lingüísticas o dichos populares que, efectivamente, “*se repiten por costumbre*”; voces y refranes que decían los abuelos, que repetían las madres, y así ellos mismos, por “*fuerza de la educación que nos dieron*”. Otros cambiaban de tema haciendo referencia a datos históricos o textos leídos a lo largo de la escuela: “*es que decían los morenos tenían trato con el demonio... yo creo que por eso no los han querido. ¡Pero también son cristianos!, lo único que están, ahora sí, con dios y con el diablo, pero... ¡Sí! Sí saben, ellos, sí saben*”. Estaban también los que hacían referencia a los medios de comunicación, identificando la procedencia de la burla o del juicio racial, en programas escuchados: “*son cosas que uno ve por el televisor y después no recuerda de dónde uno las saca*”. Los más de ellos se defendieron a través de lo que pauta la religión. El *amor a los semejantes* como desiderata básica del dogma cristiano, es eje del discurso de estos últimos; lo que no se apalabra es que este ecuménico *amor al prójimo* va a depender de quién sea ese prójimo: al parecer, no todos son “semejantes” para los orizabeños. Y la contradicción más evidente de todas las escuchadas: “*todos somos iguales delante del Señor, pero en Orizaba,*

²⁶ Entre el 2004 y el 2009, sostuvimos conversaciones con unas 500 personas. Puesteros de la plaza del mercado, albañiles y obreros de construcción, vendedores de lotería, de juegos, de globos y artesanías, con meseros, conductores de camiones, guardias de seguridad y policías, además de jóvenes escolares y sus madres en diferentes espacios públicos. Por otro lado, conversamos con estudiantes universitarios y otros profesionales de la ciudad como psicólogos, historiadores locales, artistas pictóricos y teatrales, personal de museos y directores de las facilidades culturales de Orizaba.

todos sabemos quién es quién”, como nos explicaba un distinguido señor mientras tomaba su café en el Palacio de Hierro.

El discurso de la mayoría de la gente no-indígena de Orizaba, está acotado de juicios socio-religiosos que denotan una diferenciación simbólica y política entre los diversos sectores poblacionales. Otro hombre que conversaba con unos extranjeros que visitaban Orizaba por primera vez, les indicaba acerca de unos indígenas que iban camino al mercado con su mercancía: *“Esos inditos que ven con su carga no son de la ciudad, ellos viven en Ixhuatlancillo, un sector cerca de la montaña”*; sector que es un barrio de Orizaba desde el siglo XVIII. Cualquier orizabeño sabe que este barrio es parte de su ciudad, pero en esta plática la información se modifica por el peso de los significantes raciales. El señor buscaba establecer una diferenciación entre los orizabeños y los indígenas; entre los *blancos* y los *indios* ante los ojos de los extranjeros que visitaban la ciudad – argentinos, a decir por su acento – para que no malinterpretaran “quién es quién en Orizaba”. Al ver la inmensa carga que llevaban en sus espaldas, uno de los extranjeros preguntó hasta dónde los indígenas debían cargarla. El orizabeño contestó: *“al Mercado... está a sólo dos cuabras, pero ellos traen esas cargas desde mucho más lejos. Esas espaldas fueron hechas para eso.”* Y pasó a platicarles que su presencia se debía a que venían siempre a la iglesia, espacio que era refugio de esos *“pobres indios”*, quienes se esmeraban siempre en el adorno y la asistencia a misa, tanto como en las celebraciones de los santos, pero que era una lástima ver cómo *“viven en la miseria porque nunca han aceptado el progreso ni cualquier ayuda civilizada”*, razón por la cual, los orizabeños, a lo largo de la historia, habían practicado la caridad con ellos, *“como manda la iglesia”*. Después de una explicación acerca del *“reconocido fervor religioso de los orizabeños”*, mediante la enumeración de todas las iglesias de la ciudad, pasa inmediatamente a contradecirse en referencia a los indígenas, al concluir que, aun así, *“no hay manera de hacerlos vivir como cristianos”*. Entonces, el sentido de la palabra “cristiano” no está enmarcado en una definición de credo religioso, sino que es utilizado como acepción política, como diferenciación social. Y esta diferenciación apalabrada y significada como una insondable, divide a los sectores poblacionales de esta ciudad sobre estatutos raciales y político-religiosos: los orizabeños-cristianos de un lado, y los indígenas no-cristianos del otro. Los *indios* no son orizabeños, son *Ellos*; no son parte de Orizaba, no son parte de *Nosotros*.

De regreso al archivo municipal, le comenté a una de las empleadas que me asistían en la consulta de este acervo lo que acababa de escuchar. Al terminar mi relato, la joven emitió un comentario que encierra uno de los prejuicios raciales de más constancia a lo largo de la historia occidental: la concepción estética del *blanco* como sinónimo de belleza (pureza), y del *negro* como sinónimo de fealdad (impureza); cual eco de la hierofanía eclesiástica medieval. Dijo: “¿Argentinos? *En ese país sí que hay gente linda, no como aquí en Orizaba ¡Los argentinos son guapísimos! Yo imagino que como no se mezclaron con negros ni indios son el único pueblo realmente bello de América.*” Al decir ni *negros* ni *indios*, está diciendo *blancos*, pero por otro lado, está insinuando que en Orizaba “no hay gente linda” porque, efectivamente, hubo mezcla con “indios y negros”. Aún así, lo que ella destaca del relato expuesto, lo único que le significó fue: *los argentinos*; ignorando por completo, de esta manera, la temática de la plática que le relaté. Las referencias a los *indios como no-orizabeños* y *no-cristianos* (a pesar de ser el sector con más asistencia a los servicios religiosos, a decir de su continua presencia en los predios de la iglesia) fue designificada. Por otro lado, como empleada del archivo sabía que mi temática era el silencio sobre los afro-descendientes de Orizaba, y aun así, no parecía percatarse del sentido contenido en lo que acababa de decir. No sólo era un juicio racial que ignoraba la historia de Argentina, sino que exponía lo indeliberado de su proceso de significación, tanto como la *sedimentación del racismo* dentro de su modo de pensar. Al decirle que su comentario fue impreciso, porque Argentina tuvo tantos indígenas y esclavos africanos como cualquier otro país de Latinoamérica, contestó asombrada: “¿*En serio?, ¿hubo esclavos negros en Argentina?, y entonces, ¿por qué son tan guapos?*” Incidiendo nuevamente en la forma racial de imaginar lo bello. Ella significó de acuerdo a su universo simbólico, por lo mismo, no le pareció que su comentario fuera racista o que estuviera fuera de lugar. Debo destacar que esta empleada siempre me trató con deferencia y amabilidad, y no había ironía o sarcasmo en su voz. Por lo que interpreto que esta manera racial de significar está tan profundamente arraigada en estas personas, que les impide darse cuenta de la significación de sus juicios. No fue hasta que otro compañero le hizo ver lo racial de su comentario, cuando con los ojos muy abiertos, comenzó a disculparse; no había integrado la carga de su juicio porque históricamente, nunca había tenido que hacerlo, porque es una convención compartida que sólo se le hizo evidente, cuando le fue cuestionada.

Los efectos de la política de representación social en la que los *negros* y los *indios* han sido expuestos como los escalafones sociales inferiores, se expande más allá de lo obvio:

el color de la piel. La clasificación de *paria social* trasciende a la representación explícita, para ser utilizada como referencia político-social: a quién desestimamos como parte de un *Nosotros*, es atravesado por las reconfiguraciones simbólicas que arrastra la política de representación colonial, tanto como los juicios de la ciencia decimonónica que acaparó las mentalidades de la época, como en el resto de Latinoamérica.²⁷ Ya no se pasa juicio sobre aquellos con color de piel oscuro, sino que *negro e indio*, pasan a ser voces utilizadas como etiquetas que dan cuenta del “valor de la persona”, de una supuesta “menor capacidad” para trabajar y reproducir las convenciones socio-religiosas de los que se asumen como *blancos* o euro-descendientes, tanto como las desideratas político-sociales de cómo se llega a ser “alguien” en la comunidad. Como “no tienen valor” no son orizabeños, son *imaginados* como elementos que existen de forma paralela, como dos líneas rectas que nunca se intersecan, porque la ideología de política cultural que ha dominado el sistema educativo y religioso de la *Historia oficial*, no ha permitido que se contemplen como partícipes del mismo devenir histórico, como constructores y herederos de la misma historia. La imaginación del sector hegemónico construye a los Otros de acuerdo a su particular *forma de vida*, pero esta manera prejuiciosa de concebir y relacionarme con los demás no es cuestionada ni confrontada por ninguna de las instancias gubernamentales o educativas, por lo mismo, se perpetúa cotidianamente, reproduciendo la discriminación y los prejuicios que son productos de esta sedimentación de lo racial. En Orizaba, como nos explicaba un sociólogo, se debe representar quién se es, se debe exponer a través de las formas de hablar, de vestir, comer y hasta de andar, “*la diferencia que existe entre los orizabeños y las comunidades indias y, sin lugar a dudas, buscarían distinguirse hasta de esos que descienden de los negros que tu has encontrado en los archivos*”. Los “ausentes” descendientes de *negros* que habitan la ciudad de Orizaba, no son reconocidos porque *no son negros* ante los ojos de este sector social orizabeño. Es decir, un elemento constante en la plática con esta población profesional, es que la imagen que tienen del *negro* – persona de piel muy oscura, cabello crespo, narices chatas y labios gruesos (el estereotipo utilizado en los programas de comedia televisiva) – les impide visualizar a los afro-descendientes. Se levanta una frontera simbólico-representacional que expone lo que “no se puede ver”, y si no se ve, no lo integro a mis nociones de mundo, a mi forma de ver y relacionarme con los

²⁷ La revisión de los periódicos decimonónicos que se conservan en el Archivo Municipal de Orizaba, revela el seguimiento, parcial y fragmentario, si se quiere, de los debates que ocurrían en Europa durante el siglo XIX. Opiniones e interpretaciones, debatidas por unos y defendidas por otros, pero que al fin y al cabo, apuntan al conocimiento de los “descubrimientos” de la naciente ciencia antropológica y las discusiones científicas, por parte de las élites veracruzanas.

demás. Nos parece entonces, que en esta significación de una pigmentación oscura de la piel, junto a los estereotipados rasgos negroides – que no reflejan la variabilidad misma de los tipos biológicos africanos, como tampoco toma en cuenta la intensa mezcla racial acontecida a través de los siglos – es en donde radica la negación de este sector poblacional: “*gente como los de Haití o los negros de Brasil, aquí nunca verás*”. Y resulta doblemente significativo que la población educada y profesional de Orizaba niegue la presencia de afro-descendientes en su ciudad, cuando en sus conversaciones están presentes. En primera instancia, se contradicen cuando aseveran que no hubo africanos en la historia de esta jurisdicción colonial, sin embargo, presentan información sobre ellos en sus museos, archivos y exposiciones, en respuesta quizás, a la novedad temática de los afro-descendientes en el mundo académico. En segundo lugar, indican que si existieron fueron siempre en las afueras de la ciudad y nunca en la cabecera. Sin embargo, exponen a familias “antiguas” del centro de Orizaba, cuya genealogía está “manchada” con mezclas con *indios y negros*. El peso de estas sedimentaciones, enrevesado con las desideratas católicas, hace que las contradicciones sean constantes, exponiendo el peso profundo de significación de lo racial en sus vidas.

Sin embargo, por otro lado, debemos de aclarar que los discursos de negación de este sector profesional, no representan el sentir general de la población. Las personas con quienes sostuvimos conversaciones informales y en distintos espacios de la ciudad, como el mercado, las estaciones de camiones, cafeterías y la plaza pública, hablaron abiertamente de la presencia de *personas morenas* en la ciudad, incluso aclaraban “*morenos prietos, porque morenos somos todos nosotros*”. Nuevamente, el color de piel fue expuesto como el factor de identificación de los indígenas y los afro-descendientes. Cabe destacar, que en nuestros recorridos por la ciudad, durante nuestra labor de archivo – y hasta cuando precisamos asistencia para asuntos de mantenimiento de la casa de Ixhuatlancillo, en donde vivimos por año y medio –, establecimos contacto con algunas de estas personas con rasgos fenotípicos que denotan ascendencia africana. Aclaro que muchas de ellas no eran oscuras de piel, pero si tenían cabello muy rizo o crespo. Ninguna de ellas era extranjera, todas eran veracruzanas; algunas eran originales de Agua Chica, en Córdoba, de Alvarado o de Tierra Caliente; algunas otras aclararon que sus padres emigraron de Orizaba y que, al retirarse de sus labores, regresaron a la ciudad. Otras, establecieron que sus familias siempre habían vivido en distintos barrios de Orizaba, como en el de Ixhuatlancillo. El año y medio que vivimos en este pueblo nos permitió una mayor profundidad en el intercambio; quiero decir, que en algunas celebraciones, en ciertos juegos de niños y formas de expresión, vimos y escuchamos

elementos y voces, que como caribeña reconozco y, por lo tanto, identifico, como de ascendencia cultural africana. Lo que no quiere decir que estas personas lo reconozcan y lo asuman así; pienso que estos elementos son significados más como parte de la cultura general de Veracruz y, que por lo mismo, no hay un cuestionamiento – ni debe de haberlo, a fuerza – acerca de su posible origen africano. Debemos señalar que muchas de estas personas, ante los ojos de la mayoría del resto de la población, no serían identificadas como afro-descendientes, precisamente, por esas paredes simbólico-representacionales con que se han construido una imagen estereotipada de lo que es ser y verse como *negro*; identificación que no parte de los *elementos culturales* que exhiben estas personas, sino que parte de *una mirada racial*.

Por otro lado, algunos señores de mayor edad, nos explicaban cómo hasta la década del 1970, existía una “zona roja”, en el norte de la ciudad, en donde ellos recordaban a mujeres “*morenas prietas, de pelo chinito, chinito*” trabajando en cantinas de ese sector. Y establecieron una diferencia entre estas *mujeres morenas*, y las centroamericanas que llegaban a Orizaba y terminaban trabajando en “*esa clase de antros para hombres*”, porque no tenían otras opciones laborales. Explicaron que sabían de *mujeres morenas orizabeñas*, para mediados de la década de 1950, que como eran madres solteras y no encontraban trabajo en las casas de la ciudad porque las señoras “*no querían tener muchachas morenas chinas con niños... [pues] eran una tentación para los patrones*”, se vieron obligadas a dejar la ciudad. Añadiendo que sabían que algunas de ellas, terminaron mudándose a vivir a sitios como Tlacotalpan y Cosamaluapan, donde “*sí había trabajo cocinando para el turismo*”.

Relatos que son contrarios a las interpretaciones de varios académicos de Orizaba. Uno de éstos me aclaraba “*que las mujeres negras que se pueden ver en Orizaba son migrantes centroamericanas que en su camino al norte, terminaban trabajando en bares y antros de la ciudad.*” Situación que es conocida y que está siendo expuesta a la luz pública por medio de reportajes periodísticos y documentales antropológicos,²⁸ pero, debo aclarar, que en los seis años de estar visitando la ciudad de Orizaba, nunca tuvimos un encuentro con ninguna de estas *mujeres negras* (aunque sí vimos algunos hombres centroamericanos como vendedores ambulantes, y ninguno de ellos afro-descendiente o *negro*). Lo que nos resulta

²⁸ Reportajes televisivos locales sobre los múltiples conflictos de estos inmigrantes centroamericanos que terminaban heridos al caer del tren en el que atravesaban la frontera, o lastimados por guardias o pandillas que los asaltaban al entrar en Orizaba, a decir de lo que narraban a los periodistas. Pero además de estos reportajes, tenemos la referencia de un documental antropológico que se hizo para el 2006, así como de otros que se están desarrollando actualmente. Información que nos brindó el Dr. Antonio Zirión, uno de los organizadores de las Jornadas de Antropología Visual.

interesante es que la explicación de los académicos pretende demostrar que la presencia de “*personas negras es un accidente de la globalización*”, y con esto, nuevamente, negar a los afro-descendientes de Orizaba, mismos que la población en general reconoce como siempre presentes en la ciudad, aunque nunca bajo el nominativo de *afro* ni *negro*, sino como *morenos*, *chinos*, o *prietos*. Sin embargo, estos mismos profesionales que identificaron a “*mujeres negras*” como extranjeras, expusieron elementos interesantes que apuntan a una construcción imaginaria en la que los afro-descendientes sí están presentes: lo sexual. Llamó nuestra atención, en primer lugar, la repetición de señalamientos en relación al deseo sexual que los orizabeños sienten hacia estas *mujeres negras*, “*aunque nunca las consideran aptas para formalizar una relación matrimonial*”, y en segundo lugar, en algunas pláticas, ciertos hombres destacaron la inclinación de las mujeres orizabeñas hacia “*los deportistas negros norteamericanos*”, a quienes seguían en sus vidas social-amorosas, tanto como deportivas. De esta forma, vemos no sólo la constante alusión a lo racial en Orizaba, sino que observamos y escuchamos voces y giros lingüísticos que apuntan a significaciones coloniales, o a términos asociados con el evolucionismo científico, lo que sin lugar a dudas, nos mantuvo sin salida del asombro.

Emociones de hoy para entender las ayer padecidas: Memorias de un dolor hacendado

“Nada ha cambiado,
los mismos antiguos privilegios existen,
los propios libertadores se han encargado de que así fuera.
La América Hispana continúa siendo una colonia.”
Leopoldo Zea

En una etapa posterior de nuestra investigación, nos propusimos recorrer las ruinas de las diversas haciendas que existieron en la antigua jurisdicción de Orizaba. Para este fin, a mediados del 2007, junto al compañero arqueólogo Carlos Jacome, fuimos al Archivo Municipal de Orizaba a buscar referencias. La secretaria y la encargada de los archivos, accediendo a nuestra petición, nos mostraron un libro que contenía una imagen de la hacienda de Jalapilla, como la única que poseían. Pero además, con esta referencia volvían a asegurar que serían en otros lugares de Veracruz, pero no en Orizaba, donde encontraríamos material acerca de la vida de los esclavos en las haciendas. Durante la conversación, una de ellas recordó a un “*personaje particular*” de quien quedaron en conseguirnos el correo

electrónico. El licenciado Aquiles Rosas, nos fue referido como un “mulato” quien tenía muy buenas conexiones con un número de comunidades entre Orizaba y Huatusco, pero “*a quien no hay que creerle mucho lo que dice*”. Es decir, nos remitieron a este hombre quien hasta su muerte, en el 2008, estuvo centrado en investigar la historia y el devenir de los afro-descendientes en el triángulo que forman Huatusco, Orizaba y Córdoba, por las conexiones que había hecho durante su búsqueda en las últimas tres décadas de su vida, pero desacreditaban sus interpretaciones acerca de la población afro-descendiente del área. Esta opinión refleja los reductos de la producción histórica y su omisión de los afro-descendientes en la historia oficial de Orizaba, mismos que se expresan en la frase con que casi siempre terminaban nuestras visitas, desde que iniciamos la investigación en el 2004: “*Vayan, pero no van a encontrar nada*”.

El hecho es que el intercambio que sostuvimos con el licenciado Rosas probó ser uno de gran provecho, pues aunque había dado con material referencial que ya poseíamos, al ser un hombre nacido y criado en el sector, nos ayudó a ubicar las referencias geográficas y sociales que teníamos mediante los documentos, a partir de una serie de mapas y planos que estaban en su poder.²⁹ Pero por otro lado, resultó inevitable reparar en la desconfianza que mostraban hacia Rosas, referido como “mulato”, al que “*hay que creerle la mitad de lo que dice*”. Entonces, ¿por qué referirlo a nosotros? Entendían que la información documental que tenía era precisa, ¿pero no podían reconocerle este *Saber* porque era *mulato*? La información era cierta, ¿pero no así lo que él decía? Estas contradicciones son reflejo de otro de los estigmas que ha sido constante a lo largo de nuestra investigación: *los negros mienten* (creencia expresada, de manera literal, por algunas de las personas con las que conversáramos). Estigma que no cede ante el hecho de que Rosas era un hombre educado que tenía “información cierta”. ¿Por qué “*un mulato educado*” no es lo mismo? Cuestionamiento que fue desestimado por las trabajadoras, quienes dijeron: “*No, no es eso, es que él cree saber cosas que están mal, que no sucedieron cómo el dice. ¿O es que él sabe más que los libros de historia?*” De esta manera, como sucedió con otras personas, contemplamos que surge un elemento de autoridad: la validez de encontrar información que contradice la historia oficial va a depender de quién la encuentre. Les comenté de otros eventos de la historia que habían sido cuestionados y desmentidos como construcciones que respondían

²⁹ Las referencias fueron el texto de Leonardo Ferrandón, los diversos artículos de Fernando Winfield, y la obra de Adriana Naveda, citados en la bibliografía. Así como una serie de mapas que contenían barrios y municipios con nombres de origen africano.

más a las ideologías del momento, que a una certeza en la forma en que acontecieron los sucesos. Y la respuesta de una de ellas fue: *“bueno, pero para eso hay que ser doctora”*. Autoridad del *Saber*, de frente a la “opinión del mulato” sin peso social; tema que se abandonó por la incomodidad que percibimos en la conversación. Pero en fin, nos resultó evidente el peso ideológico contenido en la frase final de una de las trabajadoras: *“Lo que ese no sabe, se lo inventa... Están buscando lo que aquí no hay, pues vayan con él”*.

A partir de la información que nos proveyó el licenciado Rosas – referencias geográficas y toponímicas, trazadas sobre un mapa de la región –, dimos con las ruinas de una serie de haciendas de Orizaba, tanto como con aquellas que, aunque están geográficamente en lo que hoy es Córdoba, fueron propiedad de orizabenses, o que mantenían intercambios de esclavos, de ganado y de cosechas durante la colonia. Recorrido y reconocimiento, que nos permitió visualizar las dimensiones del espacio de vida de los esclavos africanos y sus descendientes, pero también el monto del trabajo que debieron realizar en ellas, tanto como la calidad de vida que llevaron en los ínfimos espacios habitacionales que les proveían: pequeños cuartos en hilera para cada familia, como los que aun se conservan y siguen siendo habitaciones de los empleados de la hacienda La Capilla, en Córdoba y de la Hacienda El Pacho, en Jalapa, y sus familias. (*Ver fotos*) Haciendas cuya actividad se remonta al siglo XVII, y que a través de la información documental, puede darse cuenta de los cambios estructurales, laborales y de producción que franquearon a lo largo de los siglos. Recorridos y entrevistas con los pobladores ancianos que aun habitan al interior o en la periferia de estas haciendas coloniales y cuyas memorias y actuales condiciones de vida ayudaron a visualizar mejor lo que es vivir en esclavitud. Trabajadores con cuentos de horror y leyenda, con narraciones de dolor y miseria, relatos de abusos e injusticias, cual fantasmas heredados de la opresión y explotación a la que fueron sentenciados, tan sólo por ser afrodescendientes, indígenas o descendientes de éstos, a decir de los mayores. Uno de estos hombres nos dijo: *“Hasta ayer aquí se vivía la ley del patrón de la hacienda, la revolución no llegó para nosotros, sólo los tiros y la muerte tumbándose a todo el que encontraba de frente.”* Otro nos explicaba: *“Lo que él quiere decir es que el patrón decidía quién iba a la escuela y quién se quedaba bruto en el campo, quién se podía casar y quién no”*. Palabras todas que se resumen con la frase sentenciada por un hermoso y aun fuerte señor octogenario: *“Aquí seguimos en tiempo España”*.

De todas las pláticas que sostuvimos con las personas que aun habitan en la periferia de las viejas haciendas que existen en el triángulo que componen Orizaba, Jalapa y Córdoba,³⁰ expondremos aquellas cuyas historias se vinculan con el ingenio de Nuestra Señora de la Concepción Tuxpango, espacio laboral de muchos de los esclavos e indígenas del pueblo de Orizaba, durante los siglos XVII y XVIII. El primer encuentro con estos ancianos, se produjo tras la visita que hicimos a la Presidencia Municipal de Ixtaczoquitlán, en donde concertamos una cita para escuchar “*los cuentos que los mayores tienen*”. En esta primera, de varias visitas al sector, recopilamos detalles de la vida de esta hacienda, misma que fuera una de las más importantes productoras de azúcar de Orizaba desde inicios del siglo XVII hasta mediados del siglo XX, pero que también se distinguía porque “*tenía el beneficio de tabaco y el beneficio de café*”. La narración de estos trabajadores se concentró en las décadas posteriores a la revolución, entre 1930 y 1970, cuando “*no había nada más en todo el territorio ¿ve?... la hacienda era el pueblito*”. Insistieron en que comprendiéramos que Tuxpango abarcaba todo el valle al sur del río Blanco, por lo que los pueblos que hoy existen, fuera de la cabecera de Ixtaczoquitlán, no fueron erigidos antes de 1950. De esta forma, entendimos que fueron en las décadas posteriores cuando “*se abrieron cerros para formar estas comunidades*”, y que por lo mismo, la vida en este sector de Orizaba giraba en torno de la hacienda, tal y como que ocurrió durante la colonia.

“*La revolución no cambió nada aquí, todo ha sido igual a los cuentos de mi abuelo*”. Relatos en donde se asentaba que durante la Revolución les daban tres kilos de maíz por familia, lo que obligaba a muchas de éstas a complementar la base de su alimentación con plátanos que mezclaban con el maíz para hacer las tortillas. Cuentos y memorias que parten de los vales con que la administración les pagaba “*nunca con dinero, ¡Nunca!*”, obligándoles a consumir en la tienda de raya que todo lo vendía más caro y mantenía endeudado al trabajador y con él, a toda la familia, e impidiendo, de esta forma, la opción de buscar otras opciones laborales. Narraciones de niños perdidos y hasta desaparecidos en la vastedad de Tuxpango, que colindaba con la hacienda de Jalapilla por el oeste, e iba más allá de Campo Grande, al este, y que llegaba casi hasta Tequila, por el sur, en donde tenían comederos para las bestias. Que el dueño “era el patrón” y “*su palabra era casi sagrada, ¡Sí!... sí se puede*”.

³⁰ Las ruinas de las haciendas visitadas fueron la de Nuestra Señora de la Concepción de Tuxpango, la de las Charcas, la hacienda de Tocuila, el trapiche del Molino, la hacienda cafetalera de La Capilla, la de San Francisco Toxpan, la hacienda de San Miguel o Miguelito (fusión del Ingenio de Tapia con el de Sapoapan), la de Nuestra Señora de Guadalupe, los Ingenios de Ojo de Agua Grande y Ojo de Agua Chico, el trapiche de Santa Ana, la de Nuestra Señora de La Concepción o La Concha, El Potrero, además de la hermosa y espectacularmente conservada hacienda de El Pacho, en Jalapa.

decir que casi sagrada... sin querer faltar a lo que sí es sagrado". Los abuelos contaban también, que el patrón tenía su propia cárcel y su propia iglesia. Y que en esta última, misma que data *"de tiempo España"*, no se mantenían los usuales trámites con el gobierno y la diócesis *"ni ninguna otra información salía de allí... porque así lo decidía el patrón"*. Dato que resultó ser uno significativo, pues a finales del siglo XVIII, los esclavos de Tuxpango dejan de aparecer en el registro parroquial de la iglesia San Miguel de Orizaba. Es probable que tanto los cambios sociales y políticos de finales del siglo XVIII, como los diversos conflictos y transformaciones de principios del XIX, llevaran a que estos "nuevos patrones" consideraran no necesarios los antiguos rituales eclesiásticos que exigían bautizar y registrar a todas las personas de todas las categorías sociales. Recuerdos que pertenecen a la primera mitad del siglo XX, pero que narran los mismos estatutos coloniales de menosprecio de acuerdo al origen, de malos tratos físicos y emocionales de los poderosos terratenientes y de la explotación laboral a la que sometían a los trabajadores y sus familias, *"como si fueran dueños de nosotros y no sólo de la tierra"*.

En posteriores encuentros con la autoridad comunal y los representantes del Patronato de la Iglesia Ex-hacienda, estos señores nos indicaron que por mucho tiempo los dueños de Tuxpango estuvieron interviniendo en los aspectos más íntimos de las vidas de sus trabajadores: *"así siempre fue ¡Siempre, siempre, siempre!"*. Expusieron, por ejemplo, el que fueron muchas las veces en que los "patrones" decidían no permitir el matrimonio hasta que los hombres cumplieran los 30 años, pues entendían que de esta manera los individuos producían más efectivamente. También intervenían en las pugnas familiares, decidiendo incluso, *"echar fuera al hombre o a la mujer... un día llegaban y agarraban a uno, chamaco de 7 u 8 años: ¡Venga, a agarrar la azada que ya está huevoncito!"* *"Era una esclavitud lo que se vivía en esa hacienda"*, pues si se enteraban que alguien pensaba abandonarla, *"lo retenían por la fuerza como a los esclavos que trabajaban antes que nosotros y los viejos... esos segurito que se perdieron para nunca más volver. Sólo quedan dos o tres de ellos por estos lares"*. Y pasaron a indicarnos que la señora Mancilla y el "Negro Modesto" eran dos de ellos. Describieron a Modesto como un *"negro legítimo... hombre humilde y noble, legítimo de su raza"*, pero que ya los miembros de su familia no eran *"negros, negros como él"*. Otras personas fueron señaladas como hijos de algunos de estos *"negros, negros que no eran esclavos, pero sus padres parecen que lo fueron"*, pues casi todos eran *"morenos viejos"*.

*que trabajaban de plataformeros” en haciendas de otros lugares de Veracruz³¹ y que vivían muy bien porque era un trabajo que dejaba mucho dinero. Afro-descendientes orizabeños, que migraron buscando mejores condiciones de vida que aquellas que el despotismo hacendado proveía, y que a decir de estos hombres de largo recorrido en la vida: “ *fueron los más listos, ¡vea!, porque toditos se fueron... ellos sí se fueron, aunque de vez en cuando pasan a visitar*”.*

³¹ Plataformero, se les llama a los hombres que trabajan en las plataformas de enganche de las balanzas en las cuales se pesan las cañas cortadas.

En la siguiente página aparecen los empleados de la hacienda Nuestra Señora de la Concepción de Tuxpango, Orizaba, circa 1910. Fototeca de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos del INAH.



“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

Desbrozando silencios

“Por tradición, un noble era, según la definición española,
un hombre con riqueza y mujer irreprochables,
cuyos antepasados habían sido ‘cristianos limpios’,
sin la ‘mancha’ de inclinaciones moras, paganas, judaicas o heréticas.”
Doris Ladd

Blanco y descendiente de español: potencialidad simbólica

A lo largo de la historia colonial, el trazado del pueblo de Orizaba tuvo diversas delimitaciones territoriales demarcadas por las pugnas que sostuvieron los nobles del patio: el marquesado de Sierra Nevada, el del Valle de la Colina y los Condes del Valle de Orizaba.¹ Cada uno de estos nobles poseía vastas tierras en el valle y en las laderas de los cerros y montañas que circundaban a la *República de indios* y al poblado español. Tierras al interior de la antigua cabecera, tanto como en algunos otros pueblos circunvecinos de la jurisdicción; mismas que arrendaban para ranchos de labor, molinos, trapiches, estancias o comederos en donde se cuidaban y engordaban los diversos tipos de animales que se mantenían para alimento y para las labores agrícolas. Terrenos que no estuvieron dispuestos a ceder de frente a las necesidades de espacio de la creciente y diversa población de Orizaba. El *pueblo de naturales* y los barrios que se establecieron en la cabecera, algunos de los que fueron surgiendo de las congregaciones alrededor de uno de estos centros laborales arrendados, litigaron en diferentes ocasiones con esta nobleza que se había adjudicado las tierras como propias. Situación que perduró hasta el mismo siglo XIX, y cuyo más importante litigio sucedió en la década de 1770, con el Conde del Valle de Orizaba, durante la petición del título de Villa que el poblado español solicitó a la Corona.

Esta situación de control territorial por parte de la nobleza tenía un efecto en la cotidianidad del pueblo, pues aunque estas tierras estaban arrendadas a particulares españoles o criollos, los nobles pretendían un control de las actividades que se llevaban a cabo en ellas. Por ejemplo, para 1726 el marqués del Valle de la Colina – original de Burgos, en los reinos de

¹ Los diversos litigios de tenencia y arrendamiento de tierras de estas familias nobles de la jurisdicción (cartas personales, obligaciones de pago, litigios por deudas, tanto como los testamentos y los juicios de bienes), fueron encontrados en los archivos municipales y notariales de Orizaba. Para mayor información sobre este sector poblacional, puede verse el texto de Gonzalo Aguirre Beltrán y el de Doris Ladd, incluidos en la bibliografía.

Castilla, y dueño de un amplio espacio entre el arroyo Caliente y el río de los Alisos, contiguo al barrio de La Guadalupe –, arrendaba un molino a los criollos hermanos Tamaris. Pero en el documento añade una serie de condiciones entre las que estaban, quién podía atravesar, detenerse o pernoctar en sus tierras – situación que se repite con las propiedades de la marquesa de Sierra Nevada y mucho más con las que detentaba el conde del Valle de Orizaba – por lo que el marqués establece, en el mismo documento, las condiciones que exige de suceder esta clase de eventos. Por ejemplo, indica que si los arrieros necesitaran atravesar o descansar en sus tierras, el mayordomo tenía instrucciones “*para que no se le siga perjuicio ninguno en los ganados mayores y cría de vacas con que se halla, y caso que los tales arrieros quieran detenerse algunos días más, ha de ser pagando de los pastos y no de otra suerte*”.² Es decir, esta clase de controles territoriales tenía un impacto en la vida laboral de los habitantes de Orizaba, pues mediaba y hasta cancelaba ciertos procesos o necesidades de las tareas que debían llevar a cabo las personas no-nobles de la ciudad.

De esta forma y a través de los documentos, contemplamos las diversas manifestaciones de poder de este estamento social en el diario vivir del pueblo y de la jurisdicción de Orizaba. Acciones, decisiones y problemáticas en las que la posición social “superior” de estos nobles ibéricos no sólo se levantaba como una representación de potencialidad política, sino como patrón de vida ideal, como *imagen simbólica que se busca emular*, lo que termina incidiendo, explícitamente, en las formas de ser y hacer, así como en las relaciones de los *españoles nativos del reino* con estos nobles ibéricos. Pugnas de poder que surgen de una potencialidad simbólica centrada en el título de nobleza, en los privilegios que se conceden para ostentar y vivir una vida de ocio, tanto como en el reconocimiento de *una Distinción*, cuyo sentido histórico contiene en sí mismo un *desprecio* hacia el que la carece. Pero sobretodo, la potencialidad simbólica y política de esta representación del noble novohispano, establece un *ardor pasional* entre aquellos *que pueden distinguirse* y aquellos que *sólo pueden soñar con poder*. Ardores pasionales que repercutían en aquellas acciones de estos criollos orizabeños, quienes a falta del reconocimiento de este poder simbólico-político, se esforzarán por conseguir *representar una vida noble*, aunque se carezca del título que garantice *el derecho a exhibir esa clase de vida de abolengo y de distinción*. Los esfuerzos de muchos de estos criollos para que la Corona española les concediera el reconocimiento de su valor como súbditos, de su cuantía como *distinguidos hombres con potencial de nobleza*, están contenidos

² Archivo Notarial de Orizaba (ANO), exp. 7, f 45, 1703.

en los archivos notariales de Orizaba.³ Noticias de autos y peticiones para la concesión de títulos, de exhibición de bienes y grandes compras de esclavos africanos para sus casas y sus haciendas, como signos de estatus, como elementos que hablan de esa potencialidad para emular la representación estamental de la nobleza; informes de tenencia de tierras, enumeración de hechos de caridad, de arrojos y sacrificios en el apadrinar cofradías y hermandades, así como en la construcción de templos, iglesias y ermitas. Peticiones y esfuerzos que nunca validaron reconocimientos en la Corte, pero que fueron de dominio público, pues están contenidos en un protocolo notarial, fueron escritos por un escribano.

Tanto en las referencias textuales como en los documentos, se establece una diferencia en cuanto a las pautas cotidianas de los ibéricos y de los criollos, que nos parece, establece un punto etnológico de importancia, y en relación a la diferenciación político-representacional entre ibéricos y criollos, pero sostenida sobre esta pugna simbólico-pasional. En Orizaba, los ibéricos aparecen dedicados al tráfico y comercio de mercancías, mientras que los criollos, por lo general, se ocupaban en los puestos eclesiásticos y en la producción agrícola. Para efectos de este trabajo, este detalle equivale a decir que los grandes esclavistas de Orizaba – tal y como lo establecen las diversas fuentes consultadas –, fueron los criollos que llegaron hasta el mismo México independiente, como grandes terratenientes (o poderosos eclesiásticos) con un importante número de esclavos africanos y criollos para sus producciones de tabaco, azúcar y café. Ejercicios prácticos en pos de conseguir un reconocimiento socio-económico y político, pero que se levantan, simbólicamente hablando, como comprendidos en esta pugna pasional que terminó afectando directamente la vida y labor de los indígenas y afro-descendientes, a partir de la avaricia y el deseo constante de los criollos de acrecentar las ganancias y las posesiones. Pero también por los efectos de esa *representatividad construida* en la Historia oficial, que escamoteó estas actitudes de codicia personal, de ganancia individual, en desideratas de *progreso nacional*; lo que justifica la continuidad del *protagonismo histórico de los españoles y criollos*, destacando las *inteligencias y bondades*, y designificando *su crueldad y la continuidad de su desmedida explotación sobre los indígenas y los afro-descendientes* hasta el mismo siglo XX. Sectores ambos que la *Historia oficial* mantiene al margen, pero que fueron los recipientes de las consecuencias socio-políticas de esta pugna entre *criollos y gachupines* y, a la vez, fueron los que padecieron – y siguen padeciendo – las variantes del

³ ANO, Microfilmados. Rollo 49^a 6, Rollos 49^a 9, sin foliar: 1720-1774.

efecto histórico de la misma: *la representación histórica que los ha perpetuado como grupos no-históricos*.

Tenemos entonces, de manera general, que en la Nueva España, la huella de estos procesos semióticos estableció una pauta socio-racial en donde *blanco y descendiente de español* se constituyeron como la significación superior, que no sólo organizó simbólicamente una estructura de valorización negativa de aquel que fuera diferente a este parámetro pautado, sino que a partir del origen racial se le adjudicaron a los indígenas y a los afro-descendientes, una serie de valores, inclinaciones y supuestas *formas de ser: una política de representación social* con la cual justificar el control sobre estos dos sectores poblacionales que, numéricamente, superaban por mucho a la población española, ibérica y criolla. Formas de imaginarlos y de concebir sus reacciones, inclinaciones y expectativas de vida, mismas que intervinieron directamente en muchos de los litigios que se incluyen en estos acervos. Litigios que llevaron los diversos *pueblos de naturales* en contra de ciertos párrocos por azotarlos si no sabían bien la doctrina, peticiones para que no los obligaran a ir a trabajar a propiedades privadas a cambio del pago que el alcalde mayor le daba al dirigente del pueblo, encarcelamientos por resistirse ante los deseos y necesidades de algún español y privaciones que padecieron muchos indígenas orizabeños, sólo porque los imaginaban como “bestias de trabajo”, porque “entendían” que los mismos podían construir caminos, trabajar en la construcción de iglesias, fungir como *gañanes* en los ranchos particulares de los criollos, cosechar sus propias milpas para vender el producto y tener con qué pagar los tributos, todo a la vez y sin mayor esfuerzo.⁴ Sentencia que reverbera en la voz del distinguido orizabeño que en el 2008 establecía: “*esas espaldas fueron hechas para eso*”.

Concepciones acerca de los indígenas, pero también sobre los africanos y sus descendientes. En los documentos notariales encontramos un número significativo de esclavos exigiendo audiencia y redactando peticiones de justicia, como la que recabamos del esclavo Pedro de Baeza – posterior vecino libre de Orizaba, incluido en los padrones poblacionales con su propia familia⁵ –, para que el albacea de su difunto “amo” le entregara la *carta de libertad* que fue escrita antes del fallecimiento del mismo. Demoras y dilaciones con que los españoles se negaban o retrasaban los procesos legales que emprendían, con mucho esfuerzo y gasto,

⁴ ANO, exp. 3, f 5, 1690; exp. 2, f 6, 1702; exp. 3, f 13, 1739; exp. 8, f 19, 1741; exp. 1, f 19, 1753, entre otros en los que aparecen los indígenas de Orizaba, los de Omiquila, San Juan Zoncolco, Tequila, Zoquitlán y Nocoxtla, acusando a las autoridades o a las terratenientes por los constantes abusos sobre ellos.

⁵ APO, Padrón del pueblo de Orizaba de 1721; ANO; exp. 6, f 8, 1709

estos afro-descendientes. O bien, otro ejemplo, es el de ciertas esclavas *pidiendo justicia* ante el viudo de quien fuera su “ama”, porque se niega a reconocer la cláusula testamentaria en donde se establece la libertad de las africanas, y tras años de haber pagado por su manumisión.⁶ Negación que no es fortuita, sino que parte, precisamente, de esta manera de “construir” y “entender” cómo son *las formas de ser de las negras*, sus “malos hábitos”, sus “tendencias amorales”, sus “inclinaciones al vicio”⁷; pero que también, por otro lado, son concepciones que parten de la ideológica construcción de un *Nosotros* que promueve un sentimiento de superioridad: una *política de representación social*. Los africanos fueron *personas*; habrán existido aquellos que por sus formas de ser y concebir el mundo fueran juzgados como gente con “malos hábitos”, seguramente hubo quienes se “inclinaron al vicio”, y más que probablemente, por las diferencias culturales, existieron aquellos que manifestaron “tendencias amorales”; igual que entre los indígenas, igual que entre los españoles. Es decir, estas nociones y juicios, presentes en cualquier otra persona de cualquier otro estrato social, son construidas y sostenidas social y jurídicamente, como la *realidad sui generis* de los indígenas y afro-descendientes, como *la manera en que ellos son*.

Hablamos de una creencia interiorizada, de unas ideas que “*poseen a la mente*”, de unas representaciones que pautan una noción de grupo en la que los orizabeños se reconocen como aquellos con *mayor saber y entendimiento* – por la *certeza* con que la religión, la ley y la condición social les establecen como *gente de razón*, como gente “superior” – para saber lo que le conviene o no a estos “*pobres inditos*” y a estas “*negras alzadas*”. Construcciones simbólicas que han sido desestimadas, comprendidas como parte de un universo trascendido, pero cuya vigencia y circulación se mantiene, sostenida, precisamente, en ese círculo semiótico con que se recrea, se reproduce y se promueve, en la actualidad – de manera inconsciente, si se quiere, porque es parte de nuestro propio universo simbólico occidental – la exaltación de lo *blanco*, como figura que emblematiza *lo bello, la inteligencia, la honradez, las oportunidades, y la capacidad para hacer y para pensar*. Espectro de significaciones que surge como uno

⁶ Por ejemplo, el caso de la “*negra esclava de Domingo de Ypeñarrieta, María de la Cruz*”, contra el albacea de su difunto “amo”, porque no le concede la carta de libertad, cuando ya ella había pagado por su manumisión, exp.1, f 10, 1676

⁷ Juicios emitidos en los litigios y testamentos incluidos en los archivos notariales. Por ejemplo, en 1726, los herederos de doña Josepha Vázquez, para justificar el que no habían dado carta de libertad a la esclava María, ahorrada por doña Josepha, tras ésta haberla mantenido “por mucho tiempo con su trabajo personal ganado jornal”, es que “no saben hacer uso de su libertad”. En 1727, don Antonio Riascos, condiciona la libertad de María Blanco y su hija de un año, Ana Gertrudis, para que no “anden descarriadas, perdiéndose por las calles públicas”; ambos contenidos en los registros públicos del Rollo 49º5, sin expediente y sin foliar. Otros ejemplos se encuentran en el Rollo 49º6 de los protocolos públicos de 1731-1741.

dinámico y activo en los medios de comunicación contemporáneos, con la reproducción y valorización de esas imágenes que responden a una ética y una estética occidental que no es reflejo de la mayoría de la población; con los anuncios y los programas en los que se perpetúan esas imágenes con que se mofan de sus acentos y formas de hablar el español, de sus modos de vestir y adornarse, y hasta de los alimentos que consumen. Significaciones que reverberan en el sistema de educación que destaca una historia mientras niega y silencia la diversidad y el respeto por las demás historias y culturas. Los constantes y coloquiales dichos “*anda prófuga del metate*”, “*ni que fueras indio*”, se refractan como significaciones de peso en “la selectividad” discriminatoria de las industrias y los comercios, en las posibilidades laborales de acuerdo al fenotipo y a la posición social, lo mismo que sucede con la elección y las oportunidades existentes para expandir la educación a niveles superiores.

Pero en fin, estos litigios y pleitos coloniales que los indígenas y afro-descendientes de Orizaba establecieron contra los españoles y criollos, exhiben, tal y como señalan algunos textos históricos, las incongruencias del sistema, las manipulaciones locales o regionales del poder, los abusos de la posición estamental, pero sobre todo, muestran esas políticas representacionales que parten de la potencialidad simbólica que detenta el ser *blanco y descendiente de español* en la Nueva España, y en las que constatamos la fuerza ideológica contenida en ellas y su impacto en las formalidades legales reconocidas por la misma sociedad novohispana. Es decir, en estos ejemplos contemplamos cómo, incluso, la “libertad concedida” en un vehículo oficial, de enorme peso jurídico y religioso, como lo era el testamento, podía postergarse indefinidamente, a partir del deseo, de la voluntad o del prejuicio particular de un español o un criollo. Y este patrón de representación histórica, centrado en los estamentos nobles de la sociedad – que en signo negativo, desplaza al olvido a los indígenas y afro-descendientes –, termina estableciéndose en la *Historia oficial* como *reflejo de la sociedad orizabeña*, independientemente de los variados sectores poblacionales que fueron *la realidad social de la misma*, independientemente de que esta nobleza fuera sólo una ínfima minoría de la población total, independientemente de que los escasos descendientes de estos señores ni tan siquiera vivían en la jurisdicción, pues preferían la ciudad de México, viajaban constantemente al puerto de Veracruz, o permanecían por largas temporadas en ciertos ranchos o haciendas que tenían fuera de la jurisdicción, en zonas más templadas como las de Tepeaca y Puebla. El peso de este pequeñísimo grupo de no más de 10 personas por generación – pues aparece en la documentación con escasa o ninguna descendencia – y la política de representación social que surge a partir de la importancia que la *Historia oficial* le ha concedido, ha tenido un impacto

importante, pero soslayado, en la ausencia de los afro-descendientes en la historia de Orizaba.⁸ Particularmente, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, estos nobles aparecen como dueños de un significativo número de esclavos – aunque nunca tantos como los que detentaban los criollos –, mismos que nacían y eran criados en sus hogares para el servicio doméstico de sus casas en la cabecera, o para el servicio de las tenerías y ranchos que poseían en la jurisdicción. Pero entonces, ¿por qué estos esclavos de la nobleza no aparecen en los padrones y censos de la población de Orizaba? Punto que retomaremos más adelante.

Esta marcada noción de nobleza, con privilegios y posibilidades prácticamente ilimitadas, simbólicamente hablando, mantenía al resto de la población gravitando alrededor de los deseos y acciones de estos nobles novohispanos (y de todos los demás, ibéricos y criollos, que se asumían nobles aunque carecieran del título). Las pugnas y los litigios en contra de las atribuciones que esta nobleza orizabeña se auto-concedía, no lograban mermar el poder político de las mismas. Y esta diferenciación – y la potencialidad simbólica contenida en el estamento jerárquico – es la que detenta, en nuestra opinión, una significación etnológica vital para entender muchas de las contemporáneas referencias a estas construcciones socio-raciales, aunque configuradas durante el periodo colonial. Nos interesa que se entienda que esta reflexión surge porque las narraciones de finales del siglo XIX y las recopilaciones históricas de los intelectuales orizabeños del XX, se enmarcan en el ideal de construir una *Historia*, un relato sobre la ciudad a la que se pertenece y se ama, que surge encumbrado en estas nociones jerárquicas y que, por lo mismo, omite y silencia a la población afro-descendiente, quienes permanecen siempre al margen, no representados, o representados de manera negativa, como es el caso de los indígenas. Tenemos entonces, que la huella simbólica de este proceso de significación estamental, establece una pauta representacional que no sólo organizó la estructura de la sociedad orizabeña de la Nueva España, sino *que delimitó una representación histórica que repercute en las pautas socio-culturales de los actuales orizabeños*. Es decir, la *Historia oficial* que destaca a la nobleza y omite la participación histórica de los demás sectores poblacionales, termina estableciendo un abismo social, simbólico y político, entre los

⁸ Noticias que resumimos a partir de los documentos encontrados en el Archivo Notarial de Orizaba. Algunos ejemplos se encuentran en el testamento y los diversos litigios que llevó a cabo el marquesado del Valle de la Colina, ANO, exp. 7, f 45, 1703; exp. 4, f 193, 1705, exp. 3, f 42, 1727. Otros ejemplos se encuentran en los pleitos arrendatarios y las pugnas por los límites de tierra del condado del Valle de Orizaba, ANO, exp. 1, f 12, 1689; exp. 5, f 250, 1707; exp. 8, f 31, 1727, exp. 9, f 264, 1773, o en aquellos gestionados por el marqués y marquesa de Sierra Nevada, exp. 3, f 22, 1711; exp. 6, f f 105, 1724, exp. 5, f 142, 1773. Además de éstos, se encuentran muchas otras obligaciones de pago, compras y ventas, así como testamentos, incluidos en los protocolos públicos del Rollo 49^a6, de 1731 a 1741, sin expedientes y sin foliar.

indígenas y los euro-descendientes, mismo que se mantiene vivo en la Orizaba del siglo XXI.⁹ Carga representacional que sigue reverberando en el discurso de los orizabeños actuales, tal y como presentamos en el capítulo anterior.

Lo que nos interesa destacar es que el registro y las noticias que han sido enfatizadas como *la Historia* de las diferentes regiones de la Nueva España, parten de las acciones, expectativas y mentalidades de un sector hegemónico que tenía como pauta de socialización, los parámetros y condiciones de la nobleza (en signo positivo, destacado históricamente), y el desprecio y la exclusión de las demás clases sociales, razas o estamentos (en signo negativo, omitido). Pautas que en el caso del sector profesional de la Orizaba actual, aparecen engranadas a estas significaciones, como si las modalidades de creación y reconfiguración de los procesos imaginativos – a través de las diversas instancias de vida, a través de las diferentes instituciones que conforman *la manera de ser* de los orizabeños –, estuvieran regidas por el peso simbólico de la colonial *Distinción*. Entonces, esta *Historia oficial* y la perpetuación de estas nociones ideológicas, se levanta como bastión de una idea de *Nosotros* que es incorporada e interiorizada, perpetuando el desprecio hacia los pueblos indígenas actuales y la exclusión de los afro-descendientes de *su Historia*. Carga representacional que, por otro lado, medió en la recopilación de la información agrícola y poblacional, en donde los habitantes de la Orizaba colonial fueron representados a partir de su relación con estos individuos *blancos*, *nobles* e *ibéricos*. La preponderancia de esta forma de significar y establecer una política social, se refleja en la recopilación de la información demográfica – lo que presentaremos en el siguiente apartado –, mediatizada por este sentimiento de adecuación al universo simbólico ibérico.

Nos parece que debemos comprender, etnológicamente, que esta pauta simbólico-social, de esforzarse por perpetuar y reflejar el orden socio-político español – como estrategia de pertenencia y de identidad de los pobladores de la Orizaba colonial – intervino en la recopilación de la información que utilizamos como registros históricos. Es decir, que es necesario entender que muchos de estos datos, registros y demás información cuantitativa no sólo son *índices de una realidad*, sino que también reflejan *un manejo político de la misma*,

⁹ Por ejemplo, el texto *Ensayo de una historia de Orizaba*, de Joaquín Arróniz del siglo XIX, es el fundamento de la mayoría de los libros históricos escritos a lo largo del siglo XX. Texto en donde la mentalidad decimonónica se refleja en las construcciones valorativas sobre la “envidia y mala fe” de los indígenas y la “competencia” que éstos mantenían con los españoles. Ideas que otros escritores repiten en el siglo XX, sin la necesaria reflexión sobre de los lineamientos ideológicos del momento histórico, y perpetuando la idea de que la “separación” entre “indios y españoles” se debía a las antipatías de los indígenas. Punto que expondremos más adelante.

pues surgen como propuestas de representación de un colectivo que se impone sobre los demás colectivos. Transmisión de un mensaje urdido de acuerdo a consensos de poder y adscripción, pero que, al fin y al cabo, termina refractando una *política de la cultura* que silencia a la diversidad cultural. Hablamos de esquemas interpretativos, de ciertas escalas de apreciación de los diversos estratos de la población general, como mecanismos de selección para homogeneizar de acuerdo a una imagen de lo que se estima como lo apropiado. La *verdad histórica*, como establecen los especialistas de esta disciplina, posee una utilidad ideológica, constituye una guía de acción, un referente de labor política que “*impregna la práctica misma de los agentes, quienes actúan en uno u otro sentido según el esquema que la historia les ha conformado del movimiento de la sociedad.*”¹⁰

Casas y familias, y otras demográficas formas de sepultar a los “Otros”

“... el investigador deberá contentarse con el penoso examen del significado y las circunstancias en que se prepararon los registros históricos”
Cook y Borah

Padrones poblacionales

Ahora bien, una de las fuentes principales utilizadas para establecer la escasa o no existencia de los africanos y afro-descendientes en este pueblo de Orizaba, la encontramos en los padrones poblacionales. Enumeración y registro de los habitantes de la cabecera llevados a cabo por el párroco de la iglesia principal del *poblado español*, por los muchos criollos, clérigos y presbíteros, que atendían las parroquias de los barrios que se fueron estableciendo a lo largo del siglo XVIII, o bien por aquellos que fungían como vicarios y ayudantes de estos eclesiásticos ante estas exigencias institucionales de información. Padrones que varían en su registro y formalidad, de acuerdo a las particulares subjetividades de estos “empadronadores” en la recopilación de esta información demográfica; pero que también, por otro lado, fueron registros que se modificaron a partir de la funcionalidad misma del padrón: el *por qué* y *para qué* se precisaban estos esfuerzos por recabar la información sobre una población en constante movimiento, como lo eran los vecinos y habitantes de la comercial Orizaba. Gente en tránsito,

¹⁰ Pereyra, Carlos – “Historia, ¿para qué?”, p. 21

entrando de camino a México, o saliendo hacia el puerto. Vecinos viajeros y arrieros errantes arreglando negocios en diversos pueblos, provincias y ciudades de la Nueva España, o transportando mercancías a los diversos puntos del territorio. O bien, tratantes y mercaderes vecinos de Oaxaca, de Veracruz, de Puebla, como residentes de Orizaba, en temporales estadías por salud o por negocios.

Debemos iniciar la exposición de los datos, estableciendo que los padrones que recabamos del Archivo Parroquial de la iglesia San Miguel de Orizaba, son los registrados en el primer cuarto del siglo XVIII.¹¹ Aunque se establece que todos los padrones eran formados y redactados por los miembros del clero y sus asistentes, hay importantes diferencias entre aquellos denominados como poblacionales (como requerimiento político de la diócesis), aquellos que registraban a los “*hombres útiles*” para el servicio de las milicias (por exigencias del poder virreinal ante la necesidad de defensa), o aquellos que se formaron para la petición del título de Villa en la década de 1760-1770 (como instancia socio-política a petición de un sector de la población). Padrones coloniales que, a decir de Sherburne Cook y Woodrow Borah, fueron recopilados partiendo de la posición socio-biológica de la persona en la familia. Sin embargo, tenemos que en Orizaba, los registros bautismales establecen este elemento racial con libros para cada uno de los sectores: *Libros de españoles, Libros de indios, Libros de Negros, mulatos, chinos y otras raleas*. Pero esta pauta clasificatoria no fue establecida en las listas de los padrones poblacionales. Si la mayoría de los registros de la Nueva España se sostienen sobre este parámetro racial de recopilación informativa, ¿por qué no ocurrió así en Orizaba? ¿Cuáles son las razones que llevan a la omisión de la diferencia racial en estos padrones poblacionales, cuando la misma aparece como eje ontológico de la organización social y política de la jurisdicción, tanto como en el resto de la Nueva España?

Antes de exponer los resultados de la comparación entre estos diferentes registros, necesitamos discutir un desfase interpretativo que se ha presentado en no pocas de las lecturas

¹¹ Hay diferentes padrones – rotulados como tal – que están resguardados en la parroquia de San Miguel, pero el estado de los documentos dificultó, por mucho, la lectura de los nombres. Razón por la cual sólo se incluyen, en el Apéndice de este texto,

los *Padrones Poblacionales de Orizaba de 1721 y 1730*, con la salvedad de que este último no se pudo transcribir en su totalidad. Para que se puedan establecer comparaciones con las *Tablas de las Partidas Bautismales* – información contenida en el Archivo Parroquial –, se incluyen también el *Padrón de las familias de eclesiásticos, europeos, españoles nativos del reino, mestizos y pardos y demás gente de razón*, mismo que se encuentra en el Archivo Notarial de Orizaba. Padrón levantado como parte de las gestiones llevadas a cabo para la petición del título de Villa; proceso que inició con las órdenes para iniciar las “averiguaciones necesarias” en 1762 y concluyó en 1771, con la concesión del título. Asimismo, se incluye el *Padrón para leva miliciana del pueblo de Nogales, alias El Ingenio*. Este último, resguardado en el Archivo Municipal de esta ciudad.

históricas que hemos llevado a cabo a lo largo de nuestra investigación. Como ya señaláramos, uno de los elementos centrales para la omisión de los afro-descendientes en la *Historia oficial* de México, radica en el manejo conceptual e interpretativo condicionado por la carga ideológica de las sedimentaciones históricas. Dos niveles deben explicitarse. En primer lugar, el tomar los datos del registro histórico como la *verdad acontecida*, es decir, sin un cuestionamiento de las condiciones políticas e ideológicas que intervinieron en la producción del dato, y en segundo lugar – a partir de los complejos procesos que mediaron en esta producción –, la necesidad de rebasar la mera descripción y utilización de las fuentes, sus *formas* y *lo que dicen*, para cuestionar los *cómo* y los *por qué se dicen*. Preguntas que conduzcan a la reflexión sobre estas fuentes para establecer comparaciones de los *contenidos* de las mismas, para confrontar la información que resguardan, en un intento de comprensión de cómo estos particulares universos simbólicos se han constituido como significaciones de tal peso, que continúan mediando en las formas contemporáneas de significar las relaciones humanas, a partir de las diferencias culturales y del color de la piel. Y es que la repetición del dato, la constante referencia a la cifra, no sólo no remite humanidad, sino que no nos dice otra cosa que aquello que a los españoles le interesaba establecer. Entonces, pretendemos que se entienda que en el tedioso ejercicio de recabar y transcribir todos los nombres registrados en estos diversos padrones, buscamos que se aprecie cómo el *contenido* de los mismos está modificado en función de unos intereses y, a la vez, escamoteado en la *forma* cumplida del deber ideológico. Razones todas que inciden en la necesidad de los *por qué* y los *cómo* estas fuentes fueron recopiladas. ¿Qué nos dicen estos procedimientos de producción histórica acerca de esas significaciones que nos hemos esforzado en escamotear, aunque se muestren, soslayadamente unas, y directamente otras, en las prácticas del *Saber* contemporáneo, interviniendo en los medios y los temas de la producción histórica, tanto como en las vidas de esos grupos *Otros*, a través de las concepciones que sobre ellos construimos y establecemos? Pregunta que, pensamos, debe levantarse como una central cuando nos adentramos en cómo la diferencia cultural incide y muestra las complejidades del hacer humano, pues tal y como nos indica Michel de Certeau, “*hay que ocuparse de las diferentes maneras de marcar socialmente la diferencia producida en un dato a través de una práctica.*”¹²

Ahora bien, con esto en mente, iniciamos con dos conceptos que Cook y Borah establecen como los que rigen las enumeraciones de la Nueva España: “familia” y “casa”.

¹² De Certeau, M. – *La invención de lo cotidiano*, p. xviii

Términos que han producido una serie de confusiones en las interpretaciones que se han hecho de estos instrumentos demográficos por la imprecisión de su aplicación, por parte de los novohispanos, o por no detenerse en el hecho de que los mismos reflejan “*la imposición que hicieron los españoles durante el periodo colonial, de definiciones diferentes según se tratara de categorías raciales o fiscales.*”¹³ Los autores explican que por el término *casa* se entiende, a “*todas las personas que ocupan una vivienda*”, es decir, el jefe de la familia y todos aquellos “*emparentados*” con él, incluidos los huéspedes o *dependientes*, y los empleados que vivían bajo el mismo techo (y en donde podían convivir varias unidades familiares). Mientras que por *familia* se entendía a “*un grupo de dos o más personas emparentadas consanguíneamente*”. De esta forma, la *casa* surge como *un agregado espacial* y la *familia*, como *un grupo genético*.¹⁴ Para los autores, la importancia de esta diferenciación entre *casa* y *familia*, radica en que surge el problema del promedio real de estas unidades domésticas, para efectos demográficos. Para nuestro trabajo, el problema de esta ambigüedad o no precisión en la recopilación de la información poblacional, radica en la invisibilidad de todos los elementos particulares, de frente a la preeminencia referencial del jefe de la *casa* o de la *familia*. Es decir, todas las indicaciones raciales y étnicas – que sí fueron especificadas en los registros bautismales y anotadas en los testamentos de los ibéricos y criollos orizabeños – quedan subsumidas dentro de la unidad doméstica y, por supuesto, con esto se logra que, estadísticamente, *los africanos, sus descendientes y los indígenas que vivieron en estas “casas”, no existan al promediar las características de la población*. Entonces, a través de la comparación de estos diversos fondos coloniales, nos encontramos con que, social y simbólicamente, se continúan las pautas jerárquicas de relación a partir de la diferencia racial, se perpetúa el menoscabo y el desprecio hacia la servidumbre y la esclavitud; mientras que, política e institucionalmente, desaparecen como un sector poblacional, o al menos se reduce su número, y de esta forma, *la importancia o validez de su representación*.

En los padrones poblacionales de Orizaba de 1721, 1723 y 1730, al parecer, el recurso con que se organizó el registro fue la noción de *casa*, pues todas las anotaciones inician con: *Casa del señor...*, aunque también aparecen mujeres como *cabeza de familia*. Tras el nombre de la persona principal, se anotan los de aquellos que comparten la vivienda, pero sin una descripción de su relación con el *jefe de la casa*, o de la condición social de cada una de estas personas; con escasas excepciones en donde se anota *dependiente, sirviente o esclavo*. Lo que

¹³ Cook, S. y Borah, W. - *Ensayo sobre la historia de la Población: México y el Caribe*, p. 15

¹⁴ Cook y Borah – *Op cit*, pp. 126-128

sin lugar a dudas, podría llevar a cualquier persona a entender que la población registrada era mayoritariamente española o ibérica. Por otro lado, tenemos que los padrones de 1721 y 1723 fueron recabados en un movimiento centrífugo, pues enumeran, en primera instancia, a los pobladores del centro de Orizaba o *poblado español*, seguidos por las personas que habitaban en los diferentes barrios alrededor del mismo, y terminan con el registro de aquellos que vivieron en los múltiples ranchos en la periferia del poblado, al interior de la cabecera. Pero tras la revisión del contenido de ambos, contemplamos que no sólo se anotó a partir de la categoría de *casa*, como *agregado espacial no consanguíneo*, sino que muchas de las entradas – aunque indican *la casa de* –, están registrando a un *grupo genético*, es decir, a una *familia consanguínea*: padre, madre e hijos; en este sentido, estos dos padrones exhiben un *patrón mixto de enumeración*. A diferencia de estos dos, el padrón de 1730, organiza la información de los habitantes de Orizaba, a partir de cada una de las calles del poblado, incluyendo también a las personas que viven en los barrios y los ranchos periféricos al *poblado español*. Cabe señalarse que en estos tres padrones se excluye a la población esclava; es decir, no se identifican como tal, aunque están registrados en los catastros, como demostraremos más adelante. Por otro lado, no se da cuenta de la población afro-descendiente que vivía en el poblado y, por último, aunque los relatos históricos establecen que se registraba a la población indígena en un padrón separado, en los de 1721 y 1730, se incluye a la población del pueblo indígena de Ishuatlán o *República de indios*, con 21 y 34 personas, respectivamente. Nótese el ínfimo número de indígenas. En nuestra búsqueda no dimos con ninguno de estos padrones separados de los *pueblos de naturales*.

Por otro lado, el patrón de registro de estos catastros del primer cuarto del siglo XVIII, es totalmente diferente al contenido en el padrón de 1762, mismo que se levantó bajo el término de *familia*. La petición del título de Villa, establece otro modo de registro, mismo que se presta a una mayor manipulación de la información a incluir, pues tras dividir a la población – *eclesiásticos, europeos, nativos del reino, pardos, mulatos y mestizos* –, se limita a establecer el nombre del jefe de la casa, seguido por el número de sus habitantes. Es decir, ni tan siquiera sabemos los nombres de aquellos que conviven bajo el mismo techo y, nuevamente, se especifica la exclusión de la población africana esclava y la indígena (lo que no significa que fueran excluidas del catastro).¹⁵ Pasamos entonces, a exponer las instrucciones reales para la

¹⁵ Enfatizamos que el término *criollo* – con el que hoy en día se reconoce a los descendientes de españoles – es una voz que designa a los esclavos nacidos en América. En nuestra muestra, los descendientes de los ibéricos

formación del padrón de 1762, como ejemplo de las formalidades establecidas para el registro de esta clase de información:

“... procedí con el orden y forma que por su Alteza se me previene de cuya ejecución resultó haber las personas *eclesiásticas, europeos, nativos del reino, mestizos, mulatos, y demás gente que de común se denominan gentes de razón*, que aquí irán expresadas entendiéndose, de que al número de que se compone cada familia se le agrega el de la cabeza de ella [...] Y con la misma formalidad *hará otra tal lista de las familias de mulatos, mestizos y otras castas*, que comúnmente llaman de razón, *que a distinción de los indios están radicados con sus familias como vecinos del mismo lugar* poniendo cada una de dichas clases de por sí, esto es, de españoles, europeos, nativos del reino, mestizos, mulatos, y demás *según la opinión en que cada uno estuviere* para lo cual proceda de casa en casa... sin incluir indios de que desde luego se forma padrón separado...”¹⁶ (Nótese que las castas, *mulatos y mestizos*, son anotados como “gente de razón”. Las itálicas son mías)

Sin embargo, no hay un procedimiento único o formal, si bien unos documentos señalan que las instrucciones para la recolección de esta información debían estar en manos de los curas o de sus ayudantes – quienes irían casa por casa, rancho por rancho, anotando la calidad social de cada persona “*según la opinión en que cada uno estuviere*” – en otros documentos se establece que se recurría a los registros parroquiales o a otros censos ya conformados. Por otro lado, se estipulaba en otros pliegos que la recolección de la información sería llevada a cabo por personas particulares, como lo eran los criollos dueños de los ranchos. Señores comerciantes y hacendados que eran estimados como “*personas de valía*”, respetadas y de peso en la opinión pública, a quienes los párrocos criollos les encargaban el ocuparse de redactar las familias que eran sus vecinas. Hubo veces que los padrones así recopilados quedaban en manos de estos particulares, como es el caso que presenta la ordenanza de 1779 “*para que el Alcalde mayor de la Villa de Orizaba, saque del poder de don Juan Vicente Rojas el padrón que se hizo*”.¹⁷ Es decir, las noticias que tenemos indican que también mediaron en la recolección de la información poblacional o demográfica, los intereses particulares de ciertos miembros reconocidos de la población. De esta forma, tenemos el registro de 1730, que aparenta una división geográfica y espacial entre los diversos sectores poblacionales. Y es que deberíamos poder entender que el peso de este universo simbólico centrado en la necesidad de la *Distinción*, no puede simplemente anotar y por lo mismo, divulgar, que a pesar de mi estatus de *hijo de ibérico*, casi hidalgo, mi vecino inmediato es un *mulato* o un *indio*. Sólo a través de los documentos notariales, a través de los arrendamientos, de las compras y ventas de tiendas, de casas y solares – mismas que establecen los lindes de los predios en relación con las

nacidos en la Nueva España, eran identificados como *nativos del reino* o como *españoles americanos*, nunca como *criollos*.

¹⁶ ANO, exp. 9, f 264, 1773.

¹⁷ AGN, General de Parte, vol. 58, exp. 104, f 113-113v, 1779

propiedades a su alrededor –, es cuando nos enteramos que en el *poblado español* vivían tantos indígenas como afro-descendientes, casa con casa, compartiendo la cotidianidad, las festividades y hasta la misma vista de la plaza.

Situación de vecindad que nos expone para 1729 a una africana de nación Chechecolé, como vecina del albacea y heredero don Carlos Mosquera, en la delimitación de los lindes de la casa que le vende el señor Pablo Miguel Sanguino: “*otro solar vacío eriazo que linda con Sebastiana Jacoba, alias Chochecole, por una parte, y por otra con casa y solar de Juan Fino, y este en dicho pueblo en la calle que baja de la capilla de Nuestra Señora de los Dolores para Jalapilla*”.¹⁸ En el inventario de las propiedades del primer marqués del Valle de la Colina, se indica que tenía “*una casa y tienda [que] daba por el sur con la Plaza, por el norte con casa de Juan de Vergara y Teresa Cabrón [matrimonio pardo, en los archivos parroquiales] por el oriente con solares de los Vergara y Cabrón, calle en medio, por el poniente con casas de Francisco de Sea*.”¹⁹ De la misma forma, en el testamento de don Andrés de la Cruz, casado con doña Catalina de Rueda y Tobar, se indica que tenían “*una casa en la calle Real que sale a la Plaza pública, por el oriente linda con casa del capitán Juan Francisco [pardo de la compañía de lanceros milicianos de Orizaba, sobre el que iremos más adelante] por el poniente con solar eriazo de Nicolás Rangel, indio, y por el sur con Jorge Martín*”²⁰ Pero no sólo los encontramos indirectamente en la descripción de los linderos de las casas que vendían los españoles, sino que ellos mismos aparecen comprando y vendiendo diferentes propiedades e inmuebles:

“Sepan cuantos esta carta vieren como yo Doña Jerónima Fernández vecina de este pueblo de Orizaba, viuda de Joseph de León, vecino que fue de él, por mi y en nombre de mis hijos herederos, otorgo que vendo realmente y en efecto a Luisa Anchica negra libre soltera [africana], vecina de este pueblo para la susodicha y sus herederos a saber, un pedazo de solar de (manchado) varas de frente y 35 de fondo, que es en este pueblo, en calle que sale del costado que sale de la Santa Iglesia parroquial para el barrio de Ishuatlán, que linda por una parte con casa de Marcos de León, y por otra, con casa que pertenece a la Cofradía de las Ánimas de los naturales (cría) en dicha Santa Iglesia, el cual dicho pedazo de solar es el mismo que quedó por bienes de dicho mi marido, en cuya virtud me pertenece y se lo vendo a la dicha Luisa Anchica”²¹

“Sepan todos cuanta esta carta vieren como yo Miguel Ramón vecino de este pueblo, otorgo que por mi y en nombre de mis herederos... vendo realmente... a María de la Encarnación Perdida, parda libre del Ingenio de Tuxpango de esta jurisdicción para la susodicha, sus herederos y

¹⁸ Venta de casa que hace el señor Pablo Miguel Sanguino, quien vivía en “*una casa de 3 jacales con horcones embarrados y cubiertos de madera*”, ANO, exp. 6, f 4, 1726

¹⁹ ANO, exp. 7, f 45, 1703; exp. 4, f 193, 1705.

²⁰ Testamento y juicio de bienes del marqués del Valle de la Colina; ANO, exp. 4, f 193, 1705.

²¹ Luisa Anchica, fue una esclava bozal que doña Jerónima Fernández le compró al factor inglés James Butler, Protocolo público de 1735, Rollo 49^o6. Y luego aparece libre y comprando este solar para 1740; rollo 49^o6.

sucesores... a saber, medio solar eriazo de 25 varas de frente y 38 de fondo, el que es en este pueblo en la calle que baja de las 3 Cruces para el santuario de nuestra señora de Guadalupe, e inmediato al arroyo caliente, el cual linda por una parte con casa y solar de los herederos de Isidro Clemente y hace frente con solar de Diego Roque y por el oriente con solar de Domingo Carretero y por el sur con solar de Agustín de Mendoza.”

Sepan cuantos esta carta vieren como yo, María de la Candelaria Fanolla parda libre vecina de este pueblo de Orizaba, viuda de Joseph Fanolla, mi marido difunto, otorgo que vendo realmente y con efecto a Pedro Martínez, indio natural y vecino... un cuarterón de solar de 12 varas y media de frente y 50 de fondo que es en este dicho pueblo, y linda por el oriente con solar de Francisca Ramos india, por el poniente con solar que me pertenece y hace frente, calle en medio, con casa que fue de Miguel Paulino de Espinosa, y por la otra parte con Felipe el Bertero.”²²

Otro ejemplo similar es el caso de los litigios que la *negra libre* María de la Cruz, sostuvo con la *parda libre* Micaela de Cesar, viuda de su hijo. María fue madre de Juan de Dios, quien fuera otro oficial de la Compañía miliciana de Pardos de Orizaba, distinguido con el cargo de capitán, y quien al parecer ocupó una excepcional condición social para la época, pues entre sus bienes tuvo una casa, la cual “*linda por el oriente con solar y casa del señor Sebastián de Perea [criollo dueño de ranchos y de esclavos], por el poniente con solar de María Petrona, india, y calle Real vieja, la cual se compone de sala, recámara, aposento, corredor, pozo y otra sala empezada sin techar, todo de cal y canto*”.²³ Complejo de habitaciones que conformaban una casa que muchos españoles no tenían. Y como otro ejemplo de la calidad de vida que alcanzaron algunos de estos afro-descendientes que vivían en el *poblado español*, tenemos el caso de:

Manuel Joseph, moreno libre, vecino de este pueblo de Orizaba, por mí y en nombre de mis hijos herederos de quien de mí o de ellos hubiere título o causa, vendo realmente y con efecto a Juan Bonifacio de León, vecino de este dicho pueblo, para el susodicho, sus herederos y a quien su derecho representare, a saber, una casa baja de cal y canto cubierta de teja, que se compone de una sala con el sitio y solar que le pertenece, que es en dicho pueblo en el barrio de San Juan de Dios, y linda por el oriente haciendo espaldas con el solar de Juan Flores [dueños de rancho cerca de la Angostura], por el poniente hace frente con Marcos el Campechano, calle en medio, y por el norte con solar de Juan Lorenzo [indígena], la cual dicha casa está edificada en un medio solar de 22 varas de frente y 23 de fondo que hube y compré de Manuel de Cesar, pardo vecino de este dicho pueblo... en 15 de marzo de 1726... en precio y cantidad de 190 pesos de oro común...²⁴

Vemos entonces, en primer lugar, a afro-descendientes libres viviendo en el *poblado español*, vecindados con indígenas y con señores criollos y españoles, algunos de ellos dueños de casas de cal y canto, y no de jacales sostenidos sobre horcones. En estas

²² ANO, Registros Públicos, Protocolo de 1731, sin expedientes y sin foliar, contenidos en el rollo 49^o6 de 1731 a 1741.

²³ ANO, exp. 13, f 20, 1729.

²⁴ ANO, Protocolo de 1731, sin expedientes, sin foliar, Rollo 49^o6, de 1731 a 1741.

transacciones, y aunque no era la regla, los afro-descendientes aparecen exhibiendo un cierto poder económico para poder comprar y vender propiedades, pero además, cierto prestigio social también, sostenido, principalmente, por sus puestos de oficiales en los cuerpos milicianos. En segundo lugar, es necesario enfatizar que además de esta población afro-descendiente libre, en Orizaba existía un amplio sector de esclavos *bozales* y esclavos *criollos*; es decir, aquellos nacidos en África y los nacidos en Nueva España, según están referidos en la documentación. De esta forma, lo más significativo que se revela en la comparación de los diversos acervos sobre la antigua jurisdicción, radica en el hecho de que son muchos los esclavos, sirvientes y criados, pertenecientes a las unidades domésticas de la Orizaba del siglo XVIII, cuyos nombres aparecen registrados en los padrones coloniales y que fueron contados como parte de la población española por habitar en las *casas* de las elites. (Ver la tabla de los padrones contrastada a las de las partidas bautismales). Es decir, bajo este esquema *los morenos, pardos, mulatos y negros, libres y esclavos, del servicio doméstico en Orizaba, desaparecen como grupo poblacional, se borra su representación social y simbólica*, a favor de aquella parte de la población que interesa los represente socio-políticamente: los españoles. Precisamente, lo que lleva a que las interpretaciones históricas los omitieran como sector poblacional, porque los mismos no son identificados como esclavos o descendientes de los mismos, como enseguida demostraremos.

Tenemos entonces que, por un lado, estos libertos adquieren recursos y propiedades por medio de su trabajo, pero, por otro lado, los juicios sobre ellos, ya expuestos, los vinculan a esas construcciones imaginarias con las que representaban a los descendientes de esclavos. Es decir, debemos comprender que las vidas de estas personas estaban delimitadas por estas diferencias raciales y por los lineamientos jurídicos que establecían a sus descendientes en esclavitud como *bienes materiales* de los españoles. Delimitaciones funcionales que no desaparecen con la libertad otorgada al esclavo, porque queda la condición simbólica de ser descendiente de esclavo; la cosificación de los mismos como lastre de la política representacional que, jurídicamente, los construía como “*carente de honra, crédito y estimación*”. Contradicción que se expresa a lo largo de la documentación, precisamente, porque muchos de ellos buscaron las formas de traspasar estas fronteras simbólicas y políticas, como expondremos más adelante.

Pero entonces, si no eran incluidos en las representaciones, si no eran tomados en cuenta como parte de la población ¿por qué incluirlos en los padrones sin estipular su

condición de esclavos? Es decir, comprendemos que el estatuto de *cosa*, de *mercancía intercambiable*, estipulaba la omisión de los mismos social y simbólicamente, pero entonces, ¿por qué anotarlos en los padrones? ¿Por qué registrar sus nombres como parte de la *casa* o de la *familia*? ¿Personificar a un “alguien” como número que acrecienta mi unidad familiar? Lo congruente con estas nociones jurídicas, hubiera sido que los mismos no aparecieran en los registros de la población, precisamente, porque no eran concebidos como parte de la misma. Los litigios que contienen los archivos notariales exponen tanto las nociones jurídicas que establecían una diferencia en el trato y los privilegios de acuerdo al origen racial, así como las exigencias de los criollos para que las mismas se respetaran. Y es el peso de este sistema socio-racial el que estableció las pautas de interacción social que dominaban en el pueblo de Orizaba a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Entonces, interpretamos que la no identificación de la población africana y afro-descendiente de la cabecera, en estos padrones poblacionales, no pudo haber sido accidental, como tampoco producto del sistema de registro, como expondremos a continuación.

De esta forma, y sólo como uno de los múltiples ejemplos contenidos, las dos primeras entradas del *Padrón Poblacional del pueblo de Orizaba de 1721*, muestran una situación que se opone al discurso hegemónico y a las representaciones que la *Historia oficial* ha construido sobre la antigua jurisdicción de Orizaba.²⁵ Situación que constituye el resultado de nuestra investigación: *los afro-descendientes sobrepasaban el número de la población indígena, española, ibérica y criolla, de la cabecera de Orizaba durante los siglos XVI, XVII y XVIII*, aunque la *Historia oficial* haya establecido que sólo se registran en el primer siglo y medio de su fundación.²⁶ Regresemos con nuestro marqués del Valle de la Colina para exponer un claro ejemplo de lo que estamos hablando. Esta entrada del padrón de 1721, está registrada a partir de la categoría “casa”, y lee como sigue:

²⁵ Particularmente los números que contienen *El Teatro Americano* de Villaseñor y el *Ensayo de una Historia de Orizaba* de Joaquín Arróniz, junto a los datos que registra Ernesto Lemoine en *Documentos y mapas para la geografía histórica de Orizaba*. Textos utilizados por todos los que han escrito sobre el devenir de la antigua jurisdicción, de la posterior Villa y ciudad de Orizaba, para recalcar que fue un *pueblo español* con una “lejana” *República de Indios* y sin esclavos africanos.

²⁶ Aunque los textos arriba citados son la fuente referida por los profesionales orizabeños cuando insisten en que “no hubo negros en Orizaba”, las nociones históricas de las personas con quienes intercambiamos durante el trabajo de campo, apuntaban a esta “verdad”; es decir, que la esclavitud en la Nueva España sólo fue durante los siglos XVI y XVII. Noción que es la misma que comparten muchas personas del Distrito Federal, precisamente, porque es la que enseña la *Historia oficial*, aquella impartida en las aulas de los diversos niveles del sistema de educación, la misma que establece, por lo mismo, que México es una “nación india y española”: una *nación mestiza*.

“Casa del Sr. marqués don Diego Madrazo Rueda y Velasco”²⁷

- Don Manuel de Santa Yana
- Don Juan de la Lastra
- Domingo de la Cruz*
- Don Juan Francisco Santa Yana
- Nicolás de Espinosa*
- Ana Maria González*
- Joseph Salmorán*
- Nicolás Ferrera*
- Juan de Alba*
- Ignacio Espinosa*
- Isabel de los Santos*
- Polonia de Espinosa*
- María Antonia***
- Pedro de Mora” ***

(Los * no son parte del documento, fueron puestos para señalar a los esclavos)

En la casa del señor marqués del Valle de la Colina, don Diego Madrazo Rueda y Velasco, aparecen viviendo 15 personas. Como se observa, no se registra a su esposa, puede que no haya estado presente o que estuviera en una de las otras casas que tenían fuera de la cabecera. Sabemos, también por su testamento, que el marqués murió sin descendencia, o sea que ninguna de estas personas son sus hijos. Los anotados con el título de *don* son 3 españoles “dependientes” que comparten el techo del señor marqués de manera temporal, pues son los mismos que aparecen en documentos posteriores como *nativos del reino*, en sus propias casas y con cargos políticos, como es el caso de don Manuel de Santa Yana, quien para 1735 fungía como Alcalde mayor de Orizaba. Pero, por otro lado, y de mucha más envergadura, además de estos 4 españoles – es decir, el marqués y estos 3 criollos –, contemplamos cómo 11 de las 15 personas de esta *casa española* fueron esclavos africanos y criollos. Personas que de no ser por las partidas bautismales que establecen la relación de esclavitud, así como el testamento del marqués que da cuenta de cada uno de los nombres, edades y ocupaciones de los esclavos que poseía y vivían en su casa, hubiéramos – tal y como la mayoría de los historiadores –, concebido, pensado y contabilizado como *españoles* a todos los referidos cohabitando en la casa del marqués.

²⁷ Archivo Parroquial de Orizaba (APO), Sección Bautismos; Caja 3, 1709-1713; Caja 4, 1713-1725. Archivo Notarial de Orizaba (ANO), expediente 7, f 45 de 1703. Los nombres marcados con * son esclavos y esclavas que aparecen en ambos acervos (ANO y APO) como propiedad del segundo marqués de la Colina, mismos que fueron heredados de su tío, el primer marqués de la Colina, tal y como consta en el testamento del primer marqués. Los marcados *** son, respectivamente, una *negra libre* del servicio personal del señor Madrazo y el *mulato libre*, que fungía como cochero del marqués. Es decir, al comparar las partidas bautismales, con los testamentos de las personas que aparecen en estos archivos como los dueños, encontramos que los nombres anotados en los padrones son los mismos de los esclavos que aparecen en los testamentos.

Lo mismo ocurre con la autoridad. En la casa del criollo y “*señor Alcalde mayor, capitán general Fabián González Calderón*”, se cuentan 8 personas, de las cuales 2 son españoles criollos – como en el caso del marqués, diferenciados en la forma de redacción acostumbrada del *don* o *doña* – 2 los asumimos como “dependientes” porque no se especifica ni se encontraron referencias, y 4 son esclavos que aparecen en los registros bautismales.²⁸ Vemos entonces, que 6 personas de las 8 anotadas, no son consanguíneos y la mitad de los habitantes de la *casa española*, son africanos y afro-descendientes en esclavitud. La misma situación se repite una y otra vez en estos padrones que registran, por cada *casa española*, una mayoría de población esclava o en servidumbre libre; haciendo la salvedad de que hablamos de las viviendas de los españoles adinerados o con cierto estatus político, religioso o económico, porque también hubo casas de españoles sin esclavos, así como españoles “pobres”, mismos que aparecen casados con afro-descendientes e indo-descendientes. Situación que puede corroborarse con las *casas* que siguen tras la entrada del marqués, mismas que son de los criollos doña Juana Palomino, doña María de San Diego, viuda de don Amaro Bocarando, don Juan de Espinosa y don Clemente García, quienes aparecen en los archivos parroquiales y notariales con un número significativo de esclavos africanos, bozales y criollos, para sus ranchos, estancias y haciendas. Mismos que son incluidos dentro de sus casas, aunque no se especifica que son esclavos. (Ver en el *Apéndice* de este texto, el *Padrón del pueblo de Orizaba de 1721*, las *Tablas de los Archivos Parroquiales*, así como la *Relación de Esclavos y Dueños de Orizaba*)

En este punto, cabe reparar en un detalle que se repite a lo largo del periodo colonial en Orizaba, aunque resulta más evidente entre los años de 1665 y 1730: *los esclavos son anotados con los mismos nombres y apellidos de sus dueños*. Suceso que sabemos no ocurre en otras ciudades y países de Latinoamérica, y que resulta uno importante a tener en cuenta a la hora de acercarse a los registros de la documentación colonial. Al parecer, el nivel de la necesidad de ostentación de muchos de estos criollos, los llevó a precisar que se supiera que eran suyos esos esclavos que se registraban en las actas bautismales y en los protocolos notariales. De esta forma, anotados en la casa del marqués, tenemos a esclavos africanos con exactamente los mismos nombres de sus dueños originales, ya difuntos: Ignacio Espinosa y Nicolás de Espinosa (como el patriarca de la familia y dueño de uno de los primeros trapiches de Orizaba, con su hijo clérigo y presbítero), Ana María González (con el nombre de su

²⁸ APO, Serie: Bautismos, Caja 4: 1713-1725; Caja 5: 1725-1732.

primera “ama”, la hija de Juan González de Olmedo, capitán y alguacil mayor de la Caja Real y puertos de la Nueva Veracruz), y Nicolás Ferrera (que fue el nombre de un capitán de la compañía de infantería y también alguacil mayor y guarda de la Caja Real), sólo como ejemplos de este patrón constante a lo largo de los siglos XVII y XVIII. *Cabezas de familias*, padres, abuelos y todos sus descendientes, quienes, por otro lado, estaban emparentados consanguíneamente. Es decir, los hijos y nietos de los ibéricos que hicieron fortuna en el valle de Orizaba a lo largo de los siglos XVI y XVII, aparecen en la documentación casados entre ellos desde finales de este último siglo, y durante todo el siglo XVIII. De esta forma, al revisar los testamentos de los pobladores españoles de Orizaba, encontramos una inmensa red de parentesco, que conecta a la mayoría de este sector poblacional desde el siglo XVI hasta el XIX. La recurrencia en los vínculos y matrimonios entre los miembros de las mismas familias ibéricas y criollas, durante estos dos siglos, nos parece puede ser motivo de la baja natalidad o de las recurrentes noticias de mortalidad infantil que se incluyen en los testamentos, en los litigios por los bienes heredables, y que reflejan los registros bautismales para la población española.

Ahora bien, por otro lado, Cook y Borah establecen también una diferencia entre los informes poblacionales del siglo XVII (en donde *casa* es sinónimo de *vecino*, lo que implicaba el que se incluyera toda clase de personas bajo el anotado como *jefe*), y aquellos informes del siglo XVIII que, por las exigencias de información de la Corona borbónica, resultaban más específicos en cuanto a las circunstancias económicas y sociales. Tal diferencia no se revela en los padrones de Orizaba, por el contrario – y a decir de los contrastados de 1721, 1723 y 1762 – los registros poblacionales del siglo XVIII siguen el mismo procedimiento del XVII, omitiendo así el hecho de que los miembros de estas unidades domésticas variaban ampliamente en su número, raza y circunstancias económicas y sociales, es decir, en su carácter socio-político. Por lo tanto, coincidimos con los autores cuando establecen que el número de *casas* o el número de *familias* es una base inexacta para calcular y definir la población de la Nueva España.²⁹ Tenemos entonces, que por esta continuidad representacional de las formas del siglo XVII, en los registros del XVIII, nos encontramos a un marqués como *cabeza de una poblada casa*, a pesar de que fue un individuo que no tuvo descendencia. De la misma forma en que, para 1762, tenemos a un *comerciante criollo* llamado Diego Bringas de Manzaneda, quien aparece como *europeo y jefe de una familia* con 30 personas, cuando fue el

²⁹ Cook y Borah – *Op cit*, p. 139

abuelo Diego Bringas de Manzaneda quien llegó de España en el siglo XVII y se murió en Orizaba en 1718.³⁰ Este criollo don Diego Bringas, de 1762, sólo tuvo dos hijos, mismos que aparecen anotados separadamente en este mismo padrón, uno en la sección de los eclesiásticos, y el otro, como su padre, en la sección de europeos. ¿Quiénes son entonces estas 30 personas que aparecen como parte de la *familia* Bringas? No tenemos forma de saber con certeza. Sin embargo, lo que sí sabemos es que todos los Diegos Bringas de Manzaneda, desde 1675 hasta 1780, tuvieron una inmensa cantidad de esclavos *bozales* y *criollos*, *negros* y *mulatos*, en sus ranchos y haciendas o como parte del servicio doméstico. Muy particularmente, este *europeo* y *jefe de familia Diego Bringas* – que simbólicamente fue “*europeo*”, aunque él y su padre fueran “*nativos del reino*” –, además de comerciante y dueño de varios ranchos y haciendas, se dedicaba al lucrativo *negocio de la trata esclavista*: a la compra y venta de africanos que, a decir de todas las transacciones registradas en las que aparece, para finales del siglo XVIII, le resultaba uno altamente redituable.³¹ Elemento que, además, establece la vigencia de la esclavitud como sistema, la presencia y continuidad de entrada de hombres, mujeres y niños africanos y afro-descendientes hasta finales del siglo XVIII, cuando la *Historia oficial* – y su repetición por ciertos autores actuales –, establece que la misma “estaba moribunda” hacía más de medio siglo atrás.³²

A través de otro ejemplo del padrón de 1762, vemos también cómo esta continuidad representacional promueve una contradicción demográfica en la figura principal de la sección de los eclesiásticos: el “*señor maestro don Francisco Antonio Ylluecas, cura beneficiado, vicario y juez foráneo de esta doctrina*”, quien aparece con 24 personas de familia. Número que resulta inexplicable sin los esclavos y sirvientes, porque don Francisco no estaba casado. Además, es un número completamente incongruente con el resto de los eclesiásticos registrados, la mayoría de los cuales aparecen viviendo solos, y algunos con *familias* que van de 2 a 5 personas. Lo que sí se puede indicar, por la comparación con los padrones anteriores, es que muchos de estos eclesiásticos compartían la vivienda o daban temporal acogida a

³⁰ ANO; exp. 6, f 90, 1718.

³¹ ANO, exp. 6, f 90, 1718 Juicio de los bienes entre los herederos del vizcaíno. En los protocolos de las décadas posteriores, se enumeran todas las compras ventas de los siguientes Diegos Bringas, entre las que se encuentra un número significativo de mujeres bozales, destacando la etnia carabalí, además de las compras y ventas de niños entre 1 y 15 años, a veces con la madre y otras no. ANO, rollo 49^a6: Registro de escrituras públicas. Protocolos de 1731 a 1741; Rollo 49^a7: Registros Públicos, Protocolos de 1742 a 1749; Rollo 52; Registros Públicos, Protocolo de 1768 a 1774.

³² Patrick Carroll en su artículo “Perfiles demográficos y culturales esquemáticos en la comunidad de esclavos del centro de Veracruz dentro de un contexto interpretativo más amplio”, establece que “*para mediados del siglo XVIII la institución estaba virtualmente moribunda en Jalapa y Orizaba, pero no en Córdoba.*”, p. 57

dependientes, viudos, amigos o parientes lejanos, asimismo como convivían con la necesaria servidumbre que *ostentaba su alta dignidad*: los esclavos africanos. Es decir, los testamentos que tenemos de estos clérigos, presbíteros, vicarios, curas y párrocos orizabeños – pero también notarios, tesoreros, alguaciles, comisarios y familiares del Santo Oficio de la Inquisición – indican que fueron criollos que hicieron carrera eclesiástica, pero también contienen los nombres, las edades, las ocupaciones y los destinos que, tras sus muertes, establecían para con los esclavos que mantenían en sus casas. Lo que indica que, tras los dueños de haciendas y ranchos, la población criolla eclesiástica se eleva como el segundo grupo esclavista de Orizaba.

De esta forma, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, en los archivos parroquiales y notariales encontramos a un número significativo de estos eclesiásticos que mantenían un servicio doméstico esclavo. Nombres que aparecen incluidos en los padrones poblacionales que recabamos para este último siglo, entre ellos: el licenciado Melchor Álvarez, cura y juez eclesiástico, con 13 esclavos; los clérigos y presbíteros hermanos, Joseph y Manuel Anselmo, con 3 y 8 esclavos respectivamente; el licenciado don Pablo Bocarando, secretario del Santo Oficio de la Inquisición, con 10 esclavos; fueron 8 los que tuvo el licenciado, clérigo y presbítero Don Juan Hidalgo Cabanillas; 9 los que tuvo don Pedro Bernardo Mosquera, notario del Santo Oficio; 8 esclavos tuvo el alguacil mayor del Santo Oficio, Francisco Palomino; 12 el clérigo y presbítero Nicolás Rendón; y el licenciado, clérigo y presbítero, cura domiciliario y juez eclesiástico, de tan icónico nombre como don Justo Pastor Tiburcio Valeriano, tuvo 35 esclavos entre 1739 y 1769, fecha en la que aparece como comisario del Santo Oficio de la Inquisición. Pero además de estos individuos, los religiosos carmelitas, para la atención y servicio de su Molino y del Convento de Nuestra Señora del Carmen, mantuvieron una fuerza esclava de 9 africanos, asimismo, el Hospital y convento de los religiosos de San Juan de Dios, llegaron a tener 10 esclavos como servicio doméstico.

Ahora bien, nos gustaría destacar otro elemento de alta significación a partir de este padrón de 1762, mismo que se levanta como parte de las exigencias para la concesión del título de Villa, y que se refiere al cómo esta petición condiciona un manejo representacional diverso a los anteriores padrones. Manejo que interpretamos responde a la explícita diferenciación que la Corona establece y exige que se registre. Es decir, la diferencia local de los padrones del primer cuarto del siglo XVIII, no marcaba una oposición o una mayor divergencia entre los *españoles peninsulares* y los *españoles americanos*. Diferencia en la

representación que sufre un quiebre con la petición del título de Villa, pues con la misma, las pautas de organización, los lineamientos de recolección de la información poblacional, tanto como los esquemas de exposición que destacaban a un sector poblacional sobre los demás sectores, ya no serán pautados por el poder local: ya *la forma* no será controlada por el particular ordenamiento social y simbólico de una clase estamental que, a un nivel regional, fiscalizaba y dirigía los acontecimientos. Hay que entender que con esta petición los *orizabeños españoles* se ven obligados a dividirse de acuerdo a los patrones ideológicos de la Corona, de acuerdo a esa *potencialidad simbólica* centrada en los estatutos de la sociedad ibérica, pero también, por los efectos representacionales de la segregación simbólico-geográfica que se establece entre *criollos* y *gachupines*. Resulta claro entonces que no podían modificar *la forma* en que se ordenó llevar a cabo los registros, más aún, cuando no tuvieron la dirección y el control de los mismos, pues la Corona encarga y opera a través de una figura foránea. El alcalde mayor y capitán a guerra de la Villa de Córdoba fue nombrado como “*juez de estas diligencias*”. Entonces, si no hay ingerencia en *la forma*, se interviene con *el contenido*.

La documentación exhibe, a nuestro parecer, dos elementos vitales para comprender las diferencias entre este padrón poblacional de 1762 – sin mayor información que el nombre del *jefe de la familia* –, y los anteriores. En primer lugar, el *para qué*: el título de Villa. Hay que tomar en cuenta que los requisitos establecidos por la Corona, para esta concesión, parten del universo simbólico ibérico y del peso que la *Distinción* tiene en las mentalidades coloniales. De esta forma vemos cómo el reconocimiento de Villa – según la documentación contenida – establecía como exigencias: una población mayoritariamente española, con un registro de la fundación del pueblo, con evidencia de las relaciones y de la lealtad hacia la Corona, tanto como de los deberes cristianos cumplidos de fervor y obediencia, pero también de evangelización de aquellos que habitaban la “*separada República de Indios*”, además de aquellas señales simbólicas, funcionales y estructurales que perpetuaran los lineamientos socio-políticos ibéricos: ornato, cercanía y disposición de tierras y aguas, edificios gubernamentales y eclesiásticos, etc. Ante estas exigencias, el reconocer la situación poblacional de la Orizaba del siglo XVIII, era arriesgarse a la negación del título de Villa, y con ésta, a la cancelación misma de *la Distinción*. Situación que conlleva reacciones pasionales por parte de los españoles y criollos, frustraciones e inquietudes, que los llevarán, enconadamente, a esforzarse en la obtención de este título, pues ya se habían visto afectados en sus negocios cuando le concedieron *las Ferias Comerciales* a Jalapa sobre Orizaba y, más

aún, cuando otros pueblos comarcanos, de posterior fundación y desarrollo, ya detentaban el reconocimiento y la bonanza que ha sido vinculada históricamente al otorgamiento de este título, como es el caso de la Villa de Córdoba. De esta forma, los documentos establecen una serie de puntos que no favorecen a Orizaba: no tenía un registro de fundación, la lealtad al rey fue expuesta como una débil por la falta de apoyo y de respuesta miliciana por parte de los ibéricos y criollos³³ y, sobre todo, tenía una población que no era mayoritariamente española.

Pasemos entonces a los datos que arroja el padrón de 1762, mismo que inicia registrando 184 personas en el apartado “*Eclesiásticos*”, al que le sigue el denominado “*Europeos*” con 534 personas. Nótese el escaso número de estos sectores *blancos*. La sección donde se anotan los “*Nativos del reino*” – que nunca son referidos como *españoles* –, inicia con doña Antonia Alencastre y Noroña, marquesa de Sierra Nevada, tras la cual se presenta la enumeración de los *jefes de familia* de la cabecera de Orizaba, con un total de 3,605 personas. Anotar a una marquesa en primera instancia, establece simbólicamente una representación social y política de estatus superior para los “*nativos del Reino*”, aunque el resto de ellos fueran labradores, rancheros y jornaleros pobres. Además, está señora, quien muere en 1773, aparece con una familia de 9 personas, aunque era viuda y sólo tenía 3 hijos pequeños. No hay que olvidar que era la marquesa de Sierra Nevada, dueña de la hacienda de Tuxpango, con la mayor esclavonía del momento; por lo mismo, 5 de las 9 personas que vivían en esta casa eran esclavos, 1 hombre y al menos cuatro de las mujeres del servicio doméstico de la marquesa.³⁴ Datos y noticias, todas, contenidas en los testamentos de los habitantes del poblado español de

³³ El cura encargado de buscar las actas fundacionales establece que los datos no existen, sólo los relatos y leyendas recogidas. ANO, exp. 1, f 298, 1772. Las noticias establecen a un pueblo en desorden, con riñas, asaltos y robos a los arrieros, contrabando de los alcaldes o faltas a la normatividad virreinal, asesinatos y curas solicitantes, juegos de naipes, corridas de toro, abuso y venta de bebidas como el “chinguirito”. ANO, exp. 1, f 7; exp. 2, f 27, 1726-1728; AGN, Correspondencia de Diversas Autoridades, vol. 3, exp. 106, f 247, 1759; vol. 4, exp. 59, f 194, 1760, Alcaldes Mayores, vol. 7, f 57, 1783; vol. 2, f 189-190, 1771; Criminal, vol. 397, exp. 9, f 215, 17(80); Cárceles y presidios, vol. 15, exp. 7, f 185-221, 1798. Pero, por otro lado, las cartas entre los alcaldes de Orizaba, los gobernadores de Veracruz y los virreyes, establecen los diversos conflictos del gobierno local con los comerciantes y habitantes, en general, para responder a las órdenes ante los reclamos de auxilio y atención que el puerto de Veracruz demandaba. Las excusas exponen a un poblado no numeroso “que es vecindario corto” y, en otras, se establece que “el vecindario era pobre” o “se encontraba en la miseria” por plagas y malas cosechas. AGN, General de parte, vol. 33, exp. 171, f 191v-192, 1743; Alcaldes Mayores, expedientes 42-51, f 52-61v, 1783; y Indiferente de Guerra, vol. 46, s/exp., f 40-45, 1758-1762. Datos que exponemos en detalle en el último capítulo pues están relacionados al tema de la defensa de las costas de la Nueva España y la participación de las milicias de pardos y morenos de Orizaba en ella.

³⁴ ANO, exp. 5, f 142, 1773. Pero además de estos 5 esclavos que son contados como parte de la “familia” de la marquesa, el testamento establece que doña Antonia tenía en su casa de la cabecera de Orizaba, 7 esclavos más. Además de estas cuatro mujeres y el cochero, se registra a Paula de 36 años, a 2 muchachos de 16 años, Lorenzo y Pedro, a 3 niños de 1, 4 y 9 años, Joseph, Manuel y Ramón, y a Rosalía, una niña de 3 añitos. Un total de 12 esclavos, anotados como *negros*, que por vivir o por haber nacido en la “casa” o “familia” de la marquesa, desaparecen demográficamente.

Orizaba, que muestran, tal y como exponemos arriba, y seguiremos demostrando en adelante, que la cabecera de esta jurisdicción, históricamente referida como *poblado español*, e ideológicamente manejada como espacio de vida de los *blancos*, ni era *blanca* ni era española. Simbólica y políticamente, la posición jerárquica sostenida sobre lo racial, era lo que establecía el modo nominal. El poblado central de la cabecera de Orizaba, fue habitado por más afro-descendientes, *mestizos*, *castizos* y demás clasificaciones de castas, que los 534 ibéricos, los 184 criollos eclesiásticos y los alrededor de 1,000 *nativos del reino* – que calculamos a partir de la comparación de los diversos acervos –; pero también, por una población indígena, aunque insistan en que éstos vivían fuera de la cabecera. De esta forma, la comparación y el análisis de los padrones poblacionales de principios del siglo XVIII, con este padrón de 1762 – que en total expone a 7,734 personas viviendo en toda la cabecera de Orizaba –, demuestra que en el *poblado español* vivían más indígenas y africanos que el número de españoles, ibéricos y criollos, además de los descendientes de la mezcla de estos sectores poblacionales.

Y esta presencia de los grupos clasificados como castas en la cabecera, es un hecho reconocido en las mismas instrucciones generales del padrón, mismas que expusimos arriba. Por eso al leer el listado de la sección de los españoles criollos o “*Nativos del reino*”, por ejemplo, se encuentran entradas como la que dice “*Agustina Anchica, viuda*”. Esta mujer africana, de nación Anchica, vivía entre don Joseph Cortés y Miguel Martínez Lozano; y resulta obvio que no era “*española, nativa del reino*”, como tampoco serían juzgados como *españoles americanos* sus hijos. De igual forma, se encuentra a “*Joseph Oaxaca*”, *mestizo*, viviendo al lado de don Antonio Chacón y de Joseph Montezuma. Más adelante, pero aun bajo el rubro “*Nativos del reino*”, se encuentran a las familias de los *mulatos* y *pardos* libres: Vicente González, Miguel Prado, Teodoro Mora, Juan Valderrama y Manuel Espinosa, todos presentes en las actas bautismales, viviendo uno al lado del otro, cuando debieron ser anotados – a partir de las instrucciones reales – en la sección “*Mestizos, pardos y demás gente de razón*”. Nótese los nombres y apellidos de estos afro-descendientes, exactamente iguales a sus dueños originales, difuntos a mediados de siglo. ¿Por qué estos afro-descendientes, como muchos otros, no fueron registrados en la sección que correspondería con esas nociones jerárquicas y jurídicas de la sociedad orizabeña y novohispana? ¿Por qué fueron incluidos en la sección “*Nativos del reino*”, misma que las instrucciones reales deparaban para la población criolla, *españoles americanos*, de Orizaba? Esta última sección del padrón de 1762, por otra parte, registra 3,411 personas como pertenecientes a las diversas denominaciones englobadas

en el sistema de castas. Si a estos 3,411 individuos, les sumáramos todos aquellos esclavos africanos y los esclavos criollos en las casas, los afro-descendientes libres, indígenas y demás castas que fueron anotados en “*Nativos del reino*” – contados como parte del grupo de los criollos del *poblado español* – entenderíamos que en el entonces pueblo de Orizaba, los españoles eran una real minoría.

Efectivamente, el gran *para qué* de este padrón de finales del siglo XVIII es conseguir el título de Villa para el *poblado español* de Orizaba. Pero este *para qué*, es una instancia funcional que no puede comprenderse plenamente, sin el estrecho vínculo que sostiene con el *por qué*: *la necesidad de una representación simbólica que promueva una activa representación política para los españoles criollos*; sector poblacional que doblaba el número del sector ibérico, pero no así los puestos en el poder. Las incongruencias que surgen de este registro de 1762 – en relación con los padrones anteriores y con la información de los diversos archivos –, debemos entenderlas a partir de la pugna simbólica entre los criollos y los ibéricos; misma que se acrecienta, como todos sabemos, con la implantación de las medidas borbónicas. Pero esta omisión de lo racial – como pauta que delimitaba la interacción social –, en nuestra opinión, refleja una resistencia por parte de los orizabeños, a reconocerse en esas nociones con que los ibéricos los representaban. Interpretamos entonces, que la manipulación de la información demográfica surge como una respuesta a la particular *política de representación social ibérica* que los colocaba en una posición desventajosa, simbólica y socio-políticamente, por ser *nativos del reino*, no parte de *Nosotros los peninsulares*. Una manipulación que surge como respuesta a esas concepciones ibéricas que establecían una “incapacidad de los españoles nacidos en América” para llevar a cabo roles importantes en la sociedad, para dirigir y administrar los intereses de la Corona en el reino de la Nueva España (nada diferente a las concepciones que los mismos *criollos* tuvieron de las castas hasta el mismo siglo XIX). Por eso se amarrarán a la importancia o categoría del *abuelo ibérico*, por eso buscarán definirse con grandes familias y fortunas, para contrarrestar el peso de la diferencia representacional que la Corona establece entre *uropeos* y *nativos del reino*: *entre gachupines* y *criollos*. Respuestas pasionales mediadas por esas políticas representacionales que delimitaban formas de ser y hacer para cada uno de los sectores poblacionales, y que en Orizaba, intervienen en los arreglos socio-culturales y en la manera de organizar, definir e imaginar a la sociedad. Es decir, cómo los sentimientos antagónicos entre estos dos sectores, el encono y frustración de los españoles americanos, por no poder acceder a los puestos de

poder, así como el desdén que los españoles ibéricos demostraban por ellos, son respuestas pasionales que desatan acciones políticas.

Tenemos entonces, que en estos registros poblacionales los procedimientos no fueron uniformes y muchas veces fueron manipulados por los intereses de los orizabeños españoles, pues a pesar de que la formalidad novohispana establecía que se señalara la *calidad social* de cada individuo – misma que se sostenía a partir del fenotipo –, en todos los padrones recabados, se omite o se ignora el origen étnico o racial de las personas enumeradas. Si en los registros bautismales nos confrontamos con las ambigüedades de tener a una misma pareja siendo clasificada como *pardo* en una entrada, *negro* en la segunda y *mulato* en la tercera, porque cada párroco entendía el fenotipo de acuerdo a sus particulares concepciones – pero también de acuerdo a las simpatías o antipatías que sentía hacia los anotados³⁵ –, en los registros poblacionales nos encontramos que el procedimiento llevado a cabo en Orizaba, fue pasar por alto la misma división socio-racial que era el eje que sostenía las relaciones socio-políticas entre los miembros de cada uno de estos estamentos. Lo que posterior e inevitablemente, llevó a que los mismos fueran englobados como grupo racial en la categoría media, representacionalmente, de *mestizos*. Que aunque, efectivamente, lo eran – descendientes de *la mezcla* de las tres razas –, fueron tratados diferenciadamente a partir del grado más cercano al *blanco*. Es decir, un *castizo* era “mejor visto” o tratado que un *mestizo* o que un *mulato*, y mucho más que un *pardo* o un *negro*.

Ahora bien, todo lo anteriormente expuesto, estuvo en relación al registro de los españoles en estos censos poblacionales. Pero el asunto no queda ahí, pues no todas las entradas de estos padrones aparecen con españoles, ibéricos o criollos, como *cabezas o jefes de familia* de los diversos *agregados espaciales* o de los *grupos genéticos*. Es decir, muchas de las entradas de estos padrones de inicio del siglo XVIII son las *casas* y las *familias* de los *pardos, mulatos, morenos, moriscos y negros* de la cabecera; padres, madres e hijos afro-descendientes, anotados como vecinos del *poblado español* de Orizaba. Las *familias* de estos afro-descendientes fueron encontradas en los registros bautismales, así como en diversos

³⁵ Tenemos varios casos en los que estos sentimientos son expresados mediante voces de desprecio con epítetos raciales. De esta forma y por ejemplo, el dueño de rancho Salvador de la Vega, le grita “*perro mulato*” al clérigo presbítero criollo Nicolás Rendón, cuando lo metieron preso por pegarle a su mujer. ANO, exp. 1, f 37, 1729. Por otro lado, la variabilidad clasificatoria nos lleva a pensar que no siempre se anotaba a partir de la opinión en que se tenían los padres de la criatura a bautizar, sino que mediaron las nociones de cada uno de los múltiples vicarios, presbíteros y clérigos que aparecen firmando cada acta bautismal, mismos que eran, todos, dueños de esclavos.

litigios y peticiones contenidas en el archivo notarial de esta ciudad. De igual forma ocurre en ciertas *casas*, que funcionan como *agregado espacial consanguíneo*, pues en ellas encontramos cohabitando a los padres y a los hijos, pero también a primos, tíos, viudas y nueras, junto a madres solteras. Este es el caso de la familia afro-descendiente que habita en la “*Casa de Ana de la O Cabrón*”, mulata libre, cuyas hermanas Jerónima y Francisca de la O, aparecen como madres solteras en las partidas bautismales (a veces como *mulatas*, a veces como *pardas*)³⁶. Para 1721, Ana era viuda y tenía 2 hijos: Manuel López y Tomás López, los que vivían junto a su madre. Pero en esta casa de *familia extendida*, también habitaban parientes de Ana: Juana Teresa Cabrón y Juan Cabrón. Todos vecinos de otros pardos y mulatos, como Miguel Gracia y Domingo González.

Algunas de estas *casas* que funcionaban como *agregados espaciales*,³⁷ reunían a madres solteras y a viudas afro-descendientes, junto a los huérfanos – *niños expuestos* o *hijos de la iglesia* – que éstas criaban tras serles referidos por los párrocos o porque al saber que habían madres lactantes, los abandonaban en estas casas. Los números de niños abandonados o “hijos de la iglesia”, cuando los dejaban en el templo, o “niños expuestos” cuando los dejaban en las casas de particulares, son impresionantes para el siglo XVIII. Para finales del siglo XVII, los *Libros de españoles* registran un promedio de 57 niños abandonados, los *Libros de indios* 55 niños, y los *Libros de Negros, mestizos y mulatos*, unos 160. Números que a lo largo del siglo XVIII aumentan en los tres sectores poblacionales: los españoles llegan a un promedio de 90 niños, los indígenas a unos 85, y los de los afro-descendientes y mestizos registran 240 niños. De esta forma, vemos que los “hijos de la iglesia” de los afro-descendientes y los mestizos, a un nivel de promedio, triplicaba la cantidad de niños indígenas y españoles nacidos en la cabecera de Orizaba. Información que debe analizarse más a fondo, pues podría revelar una posible “alternativa” de las madres africanas y afro-descendientes, para librar a sus niños de la esclavitud, o procurar, al menos, una mejor calidad de vida; sólo como especulación primaria, pues habría que conectar estos números a los diferentes eventos históricos del sector, como las epidemias, la ausencia de los hombres de la familia, debido a su participación en las milicias, las plagas, las malas cosechas, etc.

³⁶ APO, Sección: Bautismos Caja 3: 1689-1700; Caja 4: 1700-1725

³⁷ Niara Sudarkasa, en *The Strength of Our Mothers*, establecía que la estabilidad de un grupo consanguíneo, no dependía del matrimonio (significación occidental) sino de los derechos de consanguinidad del grupo familiar: derechos del lado materno (matrilinealidad), derechos del lado paterno (patrilinealidad). Es decir, el peso de la organización social africana en la organización simbólica, misma que presenta como importante legado africano a la “familia extendida” como un lenguaje de parentesco que pautaba formas cognoscitivas, emotivas y de interacción social.

Pero esto no sólo ocurría con los niños afro-descendientes. En el *Libro de Bautismos de Españoles*, el 18 de enero de 1683, se anota a “*Antonia, española, hija de padres no conocidos, expuesta, y se cría en casa de María negra esclava del Convento de San Juan de Dios, fueron sus padrinos Antonio María Anselmo y doña Teresa de Olazo*”. Una niña blanca criada por una *mujer negra*, una *española* que se *educa* en la *casa* de una *africana*; patrón de gran importancia etnológica, que se repite a lo largo del siglo XVIII. En la entrada del 26 de julio de 1726, se anota a la niña Ana Antonia, “*de padres no conocidos, al parecer española*”, quien fue “*traspuesta en casa de Manuel de Acebedo y Luisa de San Agustín, su mujer, morenos, el esclavo de don Antonio de Riascos, y ella libre, su madrina fue María de las Nieves Tinoco, mestiza y vecinos todos de este lugar*”. Nuevamente, una mujer con patrones culturales africanos cría a una niña ¿qué será *española* sólo porque no es *negra de piel*?

Los modos de comprender y significar el mundo, tanto como las formas de cocinar, de bromear, de bailar, de adorno y arreglo personal, como patrones culturales, serán aquellos de Luisa de San Agustín y de Manuel de Acebedo, sin importar la tonalidad de la piel que haya tenido Ana Antonia ni el hecho de que, al crecer, esta pueda asumirse socio-políticamente, como española. De igual forma, en 1728, tenemos a otra Antonia “*al parecer española*” expuesta en casa de Joseph Altamirano y de Gertrudis Villafañe, mulatos vecinos de Orizaba. Para el 9 de agosto del mismo año, la española Sebastiana de la Cruz tuvo a Dominga del Carmen, “*de padre incógnito*”, niña que es bautizada por Miguel Joseph Anchico, mulato y vecino de la madre soltera. Para el 9 de septiembre, el niño Nicolás Mariano “*de padres incógnitos, al parecer español*”, fue expuesto en casa de Josepha del Castillo, “*parda partera y vecina de Orizaba*”.³⁸ Pero esto no sólo ocurría con los niños abandonados por las madres españolas. En los *Libros de Bautismos de indios* también encontramos niños expuestos en casas de los afro-descendientes de Orizaba. Por ejemplo:

21 de junio de 1728, bautice a Alejo indio expuesto en casa de Luisa de San Agustín negra libre vecina de este lugar: y le explique su obligación y parentesco: Juan Bautista Saquero

15 de noviembre de 1738, puse oleo y bautice a Joseph Martin hijo de padres no conocidos indio al parecer expuesto y que se cria en casa de Cayetana Josepha viuda de Faustino Noriega, parda libre vecina de este lugar, fue su madrina Juana Rita parda libre doncella, hija de los dichos: Antonio Valiente³⁹

³⁸ APO, Sección: Bautismos; Caja 6: 1726-1744, *Libro de Bautismos de españoles*

³⁹ APO, Serie: Bautismos; Caja 6: 1726-1744, *Libro de Bautismos de indios*.

Cabe destacar que Faustino Noriega y Cayetana Josepha son un ejemplo de las muchas parejas que a lo largo de los años, con cada niño que tenían, aparecen en los archivos parroquiales con diversas descripciones raciales. Lo que nos lleva a explicitar nuestra opinión acerca de la utilización de estas voces que son parte de las clasificaciones del sistema de castas. Sabemos que la definición y el manejo de cada uno de estos términos han sido variados y de acuerdo a la sociedad que los ha utilizado. Sabemos también, que en México, ciertos investigadores han establecido que con los términos *negro*, *moreno* y *mulato* se definen a los descendientes de africanos, mientras que con *pardos*, *coyotes* y *lobos*, se refieren a las mezclas de indígenas y africanos.⁴⁰ Pero tras la revisión de estos diversos acervos, nos parece que en Orizaba, *moreno* y *pardo* pasan a nombrar a los *negros libres*, siendo estos tres términos utilizados indiscriminadamente para clasificar y definir a los africanos y afro-descendientes de piel oscura, mientras que *mulato*, *morisco* y *calpamulato*, se refieren a afro-descendientes con tonos más claros de piel.⁴¹ Conclusión a la que llegamos, precisamente, a través de las anotaciones de una misma pareja que aparece siendo descrita con alguno de estos términos, pero asimismo y, por otro lado, por las instancias y edictos que mandaban los virreyes a los gobernadores y alcaldes mayores de la Nueva España. En algunas de estas misivas encontramos que se equipara el término “pardo” con el de “moreno” y ambos, como sinónimos de “negros”. Por ejemplo, encontramos una ordenanza en la que se establece que la Corona y su virrey “*se expresan a favor de la compra de morenos criollos en la nueva ciudad de la Veracruz, en contra a la preferencia que es de comprar de los pardos y morenos de Guinea*”.⁴² Resulta obvio que estos “pardos y morenos” africanos de la costa de Guinea no son descendientes de indígenas. Sin embargo, por otro lado, las voces *lobo* y *coyote*, para definir a las mezclas de africanos con indígenas, son prácticamente inexistentes en los archivos parroquiales de Orizaba. Elemento que sorprende, sobre manera, pues no sólo estos dos sectores poblacionales se registran como vecinos y compadres a través del bautismo de sus hijos, sino que son muchas las entradas que anotan a *negros esclavos*, a *pardos* o *mulatos*

⁴⁰ Por ejemplo, Juan Manuel de la Serna, establece que “*el mestizaje entre negros e indios dio lugar a un importante sector denominado ‘pardo’ que logró predominar en la ciudad de Veracruz*”, en su artículo “Indios, pardo, mulatos y negros esclavos. Lo cotidiano en el puerto de Veracruz a fines del siglo XVIII”, p. 108. Interpretaciones que probablemente responde al manejo local del puerto.

⁴¹ Y aclarando, por supuesto, que analizamos los términos utilizados para una mejor comprensión de las significaciones del momento histórico, sin apegarnos a la supuesta “medida” racial que los cuadros de castas establecen para cada una de estas etiquetas representacionales.

⁴² AGN, Correspondencia de Diversas Autoridades, vol. 33, exp. 77. f 68, 1741. Pero por otra parte, en los documentos de compra y venta de esclavos contenidos en el Archivo Notarial de Orizaba, las voces utilizadas son diferentes a las registradas en los archivos parroquiales: *mulato cocho* (del color de los cerdos, según el diccionario), *negro paseto*, *negra atesada*, *mulato anegrado*, *mulata prieta*, *mulato pasa*, *mulato claro* o *mulata blanca*.

casados con *indias*, así como *negras*, *mulatas* y *pardas*, libres o esclavas, teniendo hijos con *indios*, particularmente, los registrados para finales del siglo XVII y principios del XVIII. O podría ser, por otro lado, el que estos términos no tuvieran la significación que, desde el presente, se le ha asignado, por reproducir el “imposible” esquema de los cuadros de castas. Lo que, al fin de cuentas, redundaría en la inconsistencia y variabilidad del uso de estas voces, cuyo empleo aparece mediado por una multiplicidad de vectores; asimismo como anuncia el cuidado que debemos tener hoy día al utilizarlas en las explicaciones históricas, evitando la ligereza de hacer generalizaciones que no corresponden con los manejos locales o regionales que se dieron a las mismas. Manejos que han llevado a la conclusión generalizada de que los “*negros se quedaron en la Nueva España, porque en México no existen*”.⁴³

Por otro lado, las únicas voces registradas, fuera de estos términos de referencia hacia los afro-descendientes, son *mestizo* y *castizo*. Añadimos también un patrón recurrente en relación a los nombres anotados en los archivos parroquiales. Encontramos que la mayoría de los indígenas aparecen con dos nombres y sin apellidos: María Josepha, José Joaquín, mientras que los africanos en esclavitud aparecen con dos o tres nombres compuestos, además del apellido: María Josepha de la Encarnación de Espinosa; Rosa María de la Santísima Trinidad de Riascos, o Esteban Francisco de la Cruz Caballero; y los afro-descendientes libres con uno o dos nombres además del apellido: Rafael Mora o Ventura Miguel González, como ejemplos.

“En esta parroquia de Orizaba en ocho de mayo de mil setecientos y treinta y nueve años, bautice solemnemente a Josepha Antonia de San Miguel negra adulta de diez y nueve años, instruida en todos los Misterios de Nuestra Santa Fe Católica, hija de padres no conocidos, esclava de don Juan de los Puentes, fue su madrina doña Estefanía Montero, la advertí de su obligación y lo firmé”

“En esta parroquia de San Miguel de Orizaba, a 25 de marzo de mil y setecientos y cuarenta años, bautice solemnemente a María Teresa Josepha de Guadalupe, negra Adulta de 14 años, esclava de doña María Mosqueda de Balladares, y dicha Adulta fue instruida y catequizada en los Misterios de Nuestra Fe”

“En 19 de septiembre de mil y setecientos y cuarenta y tres años, bautice a Francisca Xaviera Rosalía, hija de Juan Josph Riascos y de Francisca Xaviera Centeno, morenos libres, vecinos de este pueblo de Orizaba, fue su padrino el hermano Simón Nieto.”⁴⁴

⁴³ Título del último capítulo de nuestro trabajo anterior. En el *Retorno a la escena ausente*, confrontamos los manejos de la historia oficial que llevan a muchos mexicanos a pensar, efectivamente, que los “*negros se quedaron en Nueva España*”, tal y como expresaron muchas de las personas con las que compartimos. Tesis de maestría, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2006.

⁴⁴ APO, Sección Sacramental, Serie: Bautismos: 1726-1744

Por último, cerramos este apartado acerca de las familias de afro-descendientes que aparecen conviviendo en el *poblado español*, según el Padrón de la jurisdicción de Orizaba, de 1721 – aunque sin ser registrados como descendientes de africanos, libres o en esclavitud – con otro ejemplo que a partir de la formalidad misma del padrón, expone la vecindad que tenían los ibéricos y criollos con los afro-descendientes:

Casa del Licenciado don Antonio Lazo

(3 personas: 2 criollas y una esclava)

- Doña Catharina de Olazo
- Catharina María*

Casa de Manuel de Valderrama

(4 personas: pardos libres)

- Isabel de la Cruz
- María Nicolasa de la Rosa
- Thomas López

Casa de Micaela de Perea

(6 personas: mulatos libres)

- Rosa Maria
- Juan Joseph
- Teresa de Jesús
- Manuela de la Encarnación
- Micaela de la Encarnación

Casa de Diego Salamanca

(2 personas: negros libertos)

- Rosa Maria González

Casa de Juan González Romero

(3 personas: negros libertos)

- Pascuala Antonia
- José Bocarando

Casa de don Joseph Espinosa

(4 personas: 2 criollos, 2 esclavas)

- Doña Agustina Pesellín
- Rosa María*
- María del Rosario*⁴⁵

⁴⁵ APO, Sección: Padrones. *Padrón de 1721*. La información entre paréntesis no figura en el documento, se añade para indicar las referencias que se omiten en el padrón.



Niños en la puerta de una iglesia de Orizaba, circa 1910, CNMH



Detalle que muestra niños orizabeños afro-descendientes en la entrada de la iglesia de Orizaba, circa 1910. Fototeca de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos del INAH.

Partidas Bautismales

“Este silencio se hizo notorio durante la consolidación del Estado Nacional.

Es desde 1869 cuando los sucesivos censos dejaron de dar cuenta de los pobladores negros.”

Miria Sales, Argentina

Pasamos entonces a detenernos en otro detalle de sedimentación histórica, mismo que establece que la población indígena era superior a la población afro-descendiente de Orizaba durante la colonia. Sin lugar a dudas, los registros bautismales de Orizaba que anotaban las partidas de los indígenas en un libro aparte, contienen números elevados. Pero estos números corresponden a los indígenas que habitaban en toda la jurisdicción. Es decir, de 1675 a 1700, por ejemplo, los números reflejan la cantidad de personas de los diferentes *pueblos de naturales* de toda la jurisdicción de Orizaba, entre los que estaban incluidos los barrios concebidos como parte de la cabecera: Ishuatlan, Omiquila, o Ixtaczoquitlán, pero también, los que quedaban fuera de la misma, como Tlilapa y Zoncolco, y hasta los distantes pueblos de Tequila, Necostla y Maltrata. Pero además, se incluían a todos aquellos que vivían en los ranchos, estancias, molinos y haciendas en las que laboraban. Forma de registro que no es la misma que contienen los *Libros de bautismos de negros, pardos, mulatos y mestizos*, como tampoco es la forma de registro de los *Libros de bautismos de españoles*, en los cuales se anotan sólo aquellos que nacían en la cabecera o *pueblo español*, sólo los “nacidos en Orizaba”, y no los que vivían en los diferentes pueblos indígenas o en los barrios y demás pueblos sujetos de la jurisdicción, como Aculsingo, Nogales y Maltrata.

De esta forma, y al revisar los *Libros de bautismos de indios* de finales del siglo XVII, vemos que el promedio de nacimientos de aquellos que vivían en toda la jurisdicción entre 1670 y 1680, fue de 255 niños, mientras que los que nacieron en *Orizaba o poblado español*, promediaron 46 por año. Entre 1681 y 1685, nació un promedio de 223 niños indígenas en la jurisdicción, de los cuales sólo 23 nacieron en Orizaba. Situación que no varió mucho durante el siglo XVIII, pues entre 1700 y 1720, nació un promedio de 270 niños indígenas en la jurisdicción, de los cuales 70 fueron en el *poblado español*. A lo largo del siglo XVIII, nuevos *pueblos de naturales* o *barrios de indios*, fueron añadiéndose al promedio general anotado en los *Libros de bautismos de indios*: además de los nacidos en Orizaba, se registraron los niños indígenas de Ishuatlán, Ixhuatlancillo, Ixtaczoquitlán, Omiquila, Cala, Guadalupe, Barrio Nuevo y San Juan del Río, pero también y no con la misma frecuencia que los barrios ya

enumerados, los de Tlilapan, San Andrés Tenejapa, El Ingenio y los del rancho Moyoapan. Suponemos que para entonces, ya estos barrios contaban con sus propias iglesias o parroquias. Entre 1730 y 1745, fueron 346 niños registrados en la jurisdicción, de los que sólo 40 nacieron en Orizaba; y finalmente, entre 1759 y 1769, aparecen registrados un promedio de 401 niños indígenas en toda la jurisdicción, mientras que 84 de ellos nacieron en la cabecera de Orizaba. Cabe destacar que en estos *Libros de bautismos de indios* encontramos a un significativo número de esclavos y *negros libres* bautizando hijos de los indígenas vecinos, con los cuales convivían en los barrios de Ishuatlan, Omiquila, y Zoquitlan, tanto como en el *poblado español*, al interior de la cabecera, como se muestra en los siguientes ejemplos:

“En dos días de mes de agosto de sesenta y cinco años bautice solemnemente a Diego, hijo de Diego Martín y María Magdalena [indígenas] fueron sus padrinos Joseph Angola y Luisa Angola, esclavos, todos de esta doctrina de Orizaba”

“En Orizaba en cinco de agosto de sesenta y cinco años bautice solemnemente a Sebastián, hijo de Juan Miguel y Juana María del barrio de Zoquitlán, fue su madrina Sebastiana Rodríguez, parda y lo firme en dicho día”

“En Orizaba, a 27 de abril de 1667 años, bautice puse oleos y crisma a Marcos hijo de Pascual Martín y de Maria Magdalena, fueron sus padrinos doña Catalina de Espinosa y Salvador Méndez, esclavo de dicha doña Catalina.

En 29 de marzo de seiscientos y ochenta y quatro baptise en esta parrochia de Orisaba a *Josepha hija de Theresa india soltera del barrio de Iztzqouitlan*, fue su padrino Mathias de Lesalde negro del Molino de Orisaba, y lo firme⁴⁶

Años	Niños indígenas nacidos en toda la jurisdicción	Niños indígenas nacidos en Orizaba
1670-1680	255	46
1681-1685	223	23
1700-1720	270	70
1730-1745	346	40
1759-1769	401	84

Y viceversa; en estos archivos parroquiales las entradas exponen a indígenas de diversos pueblos de la jurisdicción bautizando niños esclavos, *pardos* y *mulatos*, en estos barrios de la cabecera de Orizaba, pero también niños de Tlilapan y de la hacienda de Tuxpango, tanto como a los niños *negros* de *El Naranjal*. De esta forma, encontramos anotado para 1680, el bautismo del niño Pascual, hijo de Manuel de la Cruz, *negro*, y de Inés de la Cruz, *india*; fueron sus padrinos Baltasar Ramos, *negro* y Elvira María, *india*, todos vecinos del trapiche de Tuxpango. Para este mismo año aparece el bautismo de Juana, *niña mulata*, hija de Joseph

⁴⁶ APO; Sección: Bautismos; Caja 1: 1665-1692.

Flores e Isabel de la Cruz, *mulatos libres*, quien fue bautizada por Marcos Martín e Isabel de los Reyes, *indios*, y todos ellos, vecinos del Sumidero.⁴⁷

“En octubre de 1668, bautice a Francisca negra esclava, hija de Tomasa y Miguel de la cruz, negros esclavos de don Joseph Ferrera, fue su madrina Juana de la cruz, india vecina de este pueblo”

“En el pueblo de Orizaba en veinte y seis días del mes de noviembre de setenta y tres años: (De lisenia parochyal) Bautice solemnemente a Teresa, hija de Paula esclava del servicio de doña Ysabel Desesar Sibol de la O, y fue su madrina Juana Martin, india”

Como ejemplo del siglo XVIII, y también contenido en los *Libros de bautismo de indios del año de 1733* tenemos a “Juan Antonio, hijo de Agustín Lucas y de Francisca Clara yndios, fue su madrina Lucia de los Reies negra, todos de este pueblo: firma, Nicolas Rendón.”⁴⁸ Estas relaciones de compadrazgo entre indígenas y africanos, establece una visión otra, totalmente diferente a lo que la *Historia oficial* emite en sus juicios de segregación de cada uno de estos sectores poblacionales. A lo largo de los tres siglos de la colonia, estos sectores marginados de las representaciones del sector hegemónico, pero hermanados en las condiciones laborales y por el tratamiento que recibían por parte de los españoles, aparecen vinculados y en estrecha relación. Elementos que contradicen esas construcciones ideológicas que los han separados antagónicamente, y que es un nudo neurálgico de las políticas de representación social coloniales. Punto que retomaremos en el apartado siguiente. Ahora bien y por otro lado, los *Libros de bautismos de españoles* – donde se anotaban sólo las personas que vivían en el *poblado español* de la cabecera de Orizaba, tal y como ya indicamos –, presentan un número menor de nacimientos por año. Entre 1660 y 1680 un promedio de 29 nacimientos de niños *blancos* fueron registrados. Entre 1680 y 1692, fueron 36 los nacidos en Orizaba; entre 1693 y 1710 nacieron unos 42 niños españoles; entre 1714 y 1725, unos 54 infantes; entre 1726 y 1740 se registraron unos 72 y, finalmente, entre 1745 y 1760, unos 45 niños españoles nacieron en Orizaba. Hay que señalar que en estos *Libros de bautismos de españoles*, en no pocas ocasiones, aparecen anotados niños *indios*, *negros* y *mulatos*. No entendemos la razón por las que estas entradas están ubicadas fuera de los libros en los que corresponderían de acuerdo al sistema de registro novohispano, pero es un elemento que hay tomar en cuenta, para aquellos que enumeren las entradas sin revisar el contenido de las mismas.

⁴⁷ APO; Sección: Bautismos, Caja 1, 1672-1695

⁴⁸ APO; Serie: Bautismos, Caja 6: 1726-1744

Años	Niños españoles Nacidos en Orizaba
1660-1680	29
1680-1692	36
1693-1710	42
1714-1725	54
1726-1740	72
1745-1760	45

Al contrastar estos números con los bautizos identificados como niños *negros, pardos, mulatos, moriscos y calpamulatos*, incluidos en los *Libros de bautismos de negros, mulatos, chinos, mestizos y demás razas*, tenemos números que muchas veces duplican y hasta triplican los registrados para los indígenas y los españoles. En los años que van de 1665 a 1675, se promediaron 164 niños afro-descendientes. En los años que van de 1677 a 1688, el promedio fue de 51 niños. Entre 1689 y 1713, fueron 105 los nacidos e identificados como afro-descendientes. Para este entonces el nombre de este registro se modifica. Hasta mediados del siglo XVIII, en el “*Libro en que se asientan las partidas de bautismos de mulatos, chinos, negros, mestizos y demás raleas*”, comienzan a aparecer cruces de calidad racial, en donde mulatos y pardos son anotados como mestizos, pero a la vez, los matrimonios entre personas afro-descendientes aumentan. De esta forma, entre 1714 y 1725, el promedio de nacimientos de niños afro-descendientes fue de 123; entre 1726 y 1739, fueron 138 y, finalmente, tenemos que entre 1745 y 1769, nació un promedio de 197 niños que fueron clasificados como *negros, mulatos y pardos*. Es decir, la cantidad de niños identificados como afro-descendientes doblaba o triplicaba, el número de nacimientos de niños indígenas y españoles en la cabecera de Orizaba.⁴⁹

Años	Niños afro-descendientes nacidos en Orizaba
1665-1675	164
1677-1688	51
1689-1713	105
1714-1725	123
1726-1739	138
1745-1769	197

⁴⁹ Debemos aclarar que no se contabilizaron las entradas de los *mestizos*, grupo que no fue tan numeroso como aquellos identificados con las clasificaciones de *negros, mulatos y pardos*, pero cuyo número aumentó significativamente a finales del siglo XVIII.

Tenemos entonces, que al confrontar los nombres de estos padrones con los contenidos en los registros bautismales, identificamos a un significativo número de *negros, mulatos, pardos, calpamulatos y moriscos*, conviviendo en el *poblado español*; muchos casados entre ellos mismos, y otros, casados con *mestizos, castizos y españoles*.⁵⁰ Por ejemplo, en las últimas dos décadas del siglo XVII encontramos a Francisco López, *mulato*, casado con Ana de Villalba, española, a Joseph Sánchez *mulato* libre casado con Melchora Jácome, *española* y, a Micaela de la Fuente *española*, casada con Hernando de Arévalo *pardo* libre, quienes aparecen bautizando varios de sus hijos anotados como *pardos*. Asimismo para el siglo XVIII, se anota a la niña Inés, *parda*, hija legítima de Bernardino de Sea, *pardo* libre y de Andrea de Fuentes, española, así como a Nicolás de la cruz, *pardo* libre, casado con Marina Rodríguez española. Matrimonios entre afro-descendientes y españolas que no superan la cantidad de uniones entre *pardos y mulatas, moriscos y pardas o pardos y mestizas*, y que, en nuestra opinión, sí tienen mucho que ver con la escasez de hombres españoles disponibles para la cantidad de mujeres naciendo y viviendo en la Orizaba de finales del XVII y del siglo XVIII. Punto que no se ha reflexionado, por la preeminencia del manejo que interpretaría estos matrimonios como “intentos de movilidad social de los negros”, y no como opciones de las mujeres españolas. Nótese además, que los niños nacidos de estas uniones, son registrados con la etiqueta racial del padre, y no como *castizos* o la variante de clasificación que “determinaban” los cuadros de castas.⁵¹ Elementos todos, que junto a lo arriba expuesto, hacen más evidente aun, que el *poblado español* de la cabecera de Orizaba, era mucho menos *blanco* y mucho más *mezclado* que las nociones de pureza con las que la intelectualidad orizabeña construyó una representación histórica, en la cual reconocerse a sí misma dentro de esa *potencialidad simbólica* del ser *blanco y descendiente de español*.

Cabe mencionar, por otra parte, la descripción del padrón poblacional de Orizaba que Guillermina del Valle hace con el que fue ordenado para 1791. Registro llevado a cabo 29 años después del que incluimos de 1762, y en el que la autora destaca a una Orizaba “pluriétnica”, más allá de las importantes limitaciones que señala del catastro en referencia a la población afro-descendiente. Aunque la nota oficial del padrón indica que fue llevado a cabo por órdenes del virrey Revillagigedo “*para la creación oportuna de milicias*”⁵² –

⁵⁰ APO; Serie: Bautismos Caja 4:1709-1726; Caja 5: 1719-1739; Caja 6: 1726-1744; Caja 8: 1751-1760; y por último, en la Caja 9: 1759-1770 es donde encontramos la mayor cantidad de matrimonios “mixtos”, es decir, entre personas clasificadas con las variadas etiquetas raciales.

⁵¹ APO, Serie: Bautismos, 1690, 1685, 1689 en la Caja 2; 1792, 1742 en Caja 6.

⁵² Del Valle, Guillermina – “Población de origen africano en Orizaba, según el padrón de 1791”, p.25

mismas que existían en la jurisdicción de Orizaba desde mediados del siglo XVII – sabemos que también mediaba el interés de incrementar el erario público con los tributos a los que estaban obligados la población indígena y afro-descendiente. Población que a lo largo de todo el siglo XVIII aparece protestando y evadiendo esta imposición fiscal en toda la Nueva España, utilizando como medidas para conseguirlo la movilidad física hacia otros parajes, tanto como la participación en los cuerpos milicianos.⁵³ Aun así, del Valle indica que en la matrícula de familias españolas, *castizas* y *mestizas* de Orizaba se registraron 8,360 vecinos, y que tan sólo 759 personas aparecen como *pardos* y *morenos*, para un total de 9,199 habitantes, lo que refleja 1,465 personas más que en 1762. Números que son producto, en nuestra opinión, de la manipulación de la información recabada por parte de los españoles. Juicio que se sostiene sobre lo ya expuesto en este trabajo, tanto como en las mismas limitaciones que señala del Valle para este padrón: la falta de información sobre un considerable volumen de habitantes, la clara imprecisión de estos registros en donde los datos fueron recabados por personas con diversos intereses – no siempre cónsonos con los de la Corona –, el hecho de que del conjunto de 286 mujeres, sólo fueron empadronadas las 145 *cabezas de familia*, el que se consignan niños, niñas y doncellas sin incluir ninguna información acerca del grupo al que pertenecían, pero también por “*la ausencia de definiciones sobre los agregados raciales en los que se clasificó la población: negros, morenos, pardos y moriscos*”, tanto como el estar forzado a asumir, por falta de otros recursos informativos, “*que el empadronador respetaba las declaraciones del sujeto registrado.*”⁵⁴

⁵³ Las exigencias del cumplimiento puntual para con la Real Hacienda, nos legan evidencia de cómo en muchos lugares de la Nueva España, las poblaciones de afro-descendientes protestaban los “arbitrarios aumentos” de los regidores locales, o se iban “de viaje”, se escondían o simplemente se mudaban cuando llegaba la hora del pago del tributo anual. Particularmente, aquellos que se asumían exentos del mismo por su servicio en los cuerpos de lanceros de las milicias, aunque se dedicaran a la arriería, a la pesca o laboraran en granjerías y ranchos cuando no estaban activos. AGN, General de Parte, vol. 44, exp. 160, f 155-156v; vol. 47, exp. 50, f 30v-31v; vol. 48, exp. 284, f 180; vol. 33, s/exp., f 86-87v; Alcaldes Mayores, vol. 8, exp. 115, f 167-167v.

⁵⁴ Pero Guillermina del Valle también establece que “*un problema más del padrón se deriva del hecho de que muchos individuos de origen africano tendían a hacerse pasar por mestizos, castizo e incluso españoles, a fin de transitar de una casta que era considerada despreciable, carecía de derechos y los obligaba al pago de tributos, a otra que conllevaba ventajas económicas y sociales*”, *Op cit*, pp. 26-28 Punto plausible pero que no refleja lo encontrado en nuestra investigación, como tampoco la viabilidad real de que una persona fenotípicamente *negra* pudiera hacerse pasar por *blanca*, o el asumir que el español empadronador se lo permitiera. Es decir, no todos los afro-descendientes eran lo suficientemente claros de piel o tenían el pelo lacio como para pasar por *castizos* o *españoles*; si es que, efectivamente, esa hubiera sido su intención y, además, las referencias en los documentos a la constante entrada de africanos “bozales” y esclavos criollos a las haciendas y casas de Orizaba hasta los albores del siglo XIX – con sus consecuentes uniones con *indias*, *mulatas*, *mestizas* y *pardas* – tampoco nos permite pensar esta posibilidad. Archivos Parroquiales de Orizaba, Caja 6: 1726-1744; Caja 8: 1751-1760; Caja 9: 1759-1770. Por otro lado, el número inferior de afro-descendientes registrados en estos padrones varió de acuerdo al momento histórico. Durante la primera mitad del siglo XVIII, la omisión de los africanos debe entenderse por el mismo sistema de valoración colonial y las expectativas políticas de los españoles a nivel de representatividad. En la última mitad, por un lado, fueron razones más personales, opciones de vida comercial o militar, las que llevaron a que muchas de estas personas eligieran “moverse” fuera de Orizaba, no sólo

Pero en fin, lo que nos interesa destacar es que la conclusión de la autora es cónsona con los resultados de nuestro análisis cuando establece que:

“Es muy probable que en el padrón de Orizaba se haya registrado un número menor de negros, morenos, pardos y moriscos, del que realmente existía... En 1791 los vecinos de Orizaba de origen africano residían principalmente en la cabecera de la jurisdicción, la cual albergaba a la totalidad de los artesanos y sirvientes domésticos, así como a la mayoría de las mujeres que no registraron empleo, y a una proporción importante de los esclavos.”⁵⁵

De esta forma y como cierre de este análisis sobre el sector afro-descendiente en los padrones poblacionales – confrontados a las partidas bautismales y a los documentos notariales de la jurisdicción de Orizaba –, tenemos que la inmensa cantidad de la población identificada con una de estas nominaciones del sistema de castas, el asombroso número de niños expuestos o hijos de la iglesia que registran los archivos parroquiales con los mismos calificativos, los testamentos que señalan a las familias españolas con escasa descendencia – como patrón general, pero con esclavos como parte del servicio doméstico –, confirman que el siglo XVIII, tiene a una Orizaba comercial y activa, con una mayor población afro-descendiente. Por otro lado, y de manera indirecta, esta conclusión se ve apoyada por otros eventos socio-políticos que acontecieron a lo largo de este siglo. En primer lugar, el peso de la *Distinción* y la necesidad de perpetuar el ingreso económico, que movieron a muchos de los pobladores orizabeños criollos a establecerse en sitios como Tehuacán y Córdoba, donde habían amplias tierras para el cultivo de la azúcar y el tabaco; en segundo lugar, el interés y la labor mercantil que llevaba a muchos de estos españoles a radicar en espacios con más movilidad comercial como lo eran la ciudad de México y la de Veracruz; y en tercer lugar, la preocupación por la crianza y la educación que asegurara un buen porvenir para sus hijos, que llevaron a familias *criollas* a establecerse en sitios como Puebla, en donde las doncellas entraban a los conventos “para mantenerlas resguardadas del mundo” y los hijos eran educados para hacer carrera eclesiástica. Decisiones todas que deben, a su vez, vincularse con los eventos político-militares que afectaron a la jurisdicción y exponían a la población a múltiples arbitrariedades por parte de los soldados acuartelados. Punto que desglosaremos a fondo en el siguiente capítulo.

representacionalmente, “convirtiéndose” en *mestizos* y *castizos*, sino que paulatinamente, fueron dejando la Villa, mudándose a otros destinos. Y por otro lado, el descenso en el número de afro-descendientes viviendo en Orizaba para finales del XVIII, debe vincularse a la serie de accidentes históricos que llevaron a la *fuga forzada* de un importante contingente de hombres para servir en las milicias, punto que discutiremos en el siguiente capítulo.

⁵⁵ Del Valle – *Ibid*, p 41

Ahora bien, y antes de concluir este apartado, nos gustaría señalar que, a nuestro parecer, esta información que surge de los padrones poblacionales de la Orizaba del siglo XVIII, necesariamente debe ser confrontada a la que contienen los libros de las actas bautismales, pero para pasar nota sobre un número de factores que no han sido tomados en cuenta cuando se han establecido las interpretaciones sobre la población afro-descendiente de la Nueva España, en general. En primer lugar, los nacimientos deben ser confrontados con la eterna y oficial referencia de que entraban más *negros* que mujeres africanas. La oficialidad de un registro de entrada – llevado a cabo por hombres que pudieron ser manipulados o sobornados para anotar u omitir a partir de los intereses de terceros –, no puede generalizar la dinámica reproductiva; el peso inmenso de la historia económica, nos impide contemplar las noticias que indican una variabilidad a partir del género, misma que desautoriza el peso de las cifras.

“Se sabe que las africanas que arribaron a este país entre los siglos XVI y XVIII, sumaron un tercio de la población africana masculina trasladada a Nueva España. Sin embargo, en algunas regiones o ciudades, por ejemplo en la capital virreinal, el porcentaje entre esclavos y esclavas que lograron establecerse varió en escasa medida, e incluso las mujeres en algunos periodos superaron el número de varones.”⁵⁶ (el subrayado es mío)

Situación que es paralela a lo encontrado en nuestra muestra. En los resultados de las comparaciones entre los diversos acervos consultados, impresiona el número de niñas esclavas naciendo en la cabecera, tanto como de mujeres africanas siendo adquiridas por los hombres y mujeres de Orizaba, sobre todo entre los eclesiásticos. *Negras bozales* que son registradas en los documentos de compra y venta, como las madres de las vendidas “*mulatillas nacidas en casa*”, y que no aparecen anotadas en las actas bautismales. Mujeres que son compradas y se convierten en esclavas sexuales o esclavas de “reproducción” de esclavos, lo mismo que para atender a los niños y ancianos del hogar. Es decir, los registros de venta de los puertos son índices de una actividad económica, pero no reflejan todas las transacciones, trueques e intercambios locales o regionales que llevaban a cabo los españoles y criollos en referencia a los esclavos africanos, como tampoco dan cuenta del significativo número de esclavos criollos, niños y niñas, naciendo en las casas de sus “amos”, cuyas expectativas de vida difieren de aquellos que nacían y laboraban en el campo, en las haciendas y en los ranchos. Número de esclavos que no son contabilizados en los promedios de “entrada” a la Nueva España, y que se quedan en el limbo de una existencia ignorada. Es decir, estos niños afro-descendientes nacidos en servicio doméstico no aparecen registrados en los padrones, y no sabríamos de la existencia de los mismos sino fuera por el escrutinio de cada uno de los

⁵⁶ Velásquez, María E. – “Etnia, género y cultura. Balance y retos historiográficos”, p. 123

testamentos legibles que contiene el Archivo Notarial de Orizaba, así como cada uno de los documentos de compra y venta, pues muchos de ellos no están contenidos en los libros de bautismos, y al no ser “bautizados” desaparecen demográficamente. Es decir, no todos los hacendados cumplían con la normatividad política y religiosa del bautismo – modo de control de la administración virreinal, pero también recurso y fuente que desde el presente utilizamos para establecer conocimiento histórico – y muchos de estos españoles, tenían iglesias o capillas propias en sus haciendas. Elemento que debe contemplarse a la hora de establecer números de la población esclava. Lo que hace necesaria la confrontación de estos diferentes acervos para un mejor panorama de estas complejas situaciones del pasado. Por todas estas razones es que pensamos que los números de entrada de adultos africanos a la Nueva España, que han sido analizados por género y de acuerdo a los registros portuarios españoles, deben vincularse – tal y como indican la mayoría de los textos –, al contrabando de esclavos, pero también a los indicadores de natalidad que surgen en las partidas bautismales.

En segundo lugar, son ideas que deben reevaluarse, pues sobre ellas se han sostenido ciertos juicios escuchados, como la creencia en la falta o ausencia de elementos culturales africanos, bajo la simplista deducción de que no hubo *cultura* porque prácticamente no hubo *mujeres* que la propagaran. Son nuestros patrones culturales, los que nos impiden “ver” y “comprender” las variantes y las modalidades de los arreglos culturales de los *Otros*. Ideas que son resultado de la sobre imposición de una concepción cultural occidental, que no reflexiona sobre los diversos arreglos de organización social de las demás culturas, porque la primacía de su forma de conocimiento, implica el desconocimiento, por ejemplo, del ampliamente estudiado sistema de avunculado africano, mismo que podría llevar a la reflexión de cómo la figura de *la madre* – eco de la noción virginal y sacrificial judeocristiana, centro del concepto de familia nuclear occidental – no es el único vector expositor de cultura en los arreglos africanos.

Un tercer elemento, que es otra cara de lo que acabamos de discutir, se relaciona con la noción de la niñez de nuestro mundo, misma que no corresponde necesariamente con la que tienen las demás culturas, como tampoco con la propia en el pasado. Señalamiento que relacionamos con la conclusión generalizada de que fue un muy bajo por ciento de niños los que llegaron como esclavos a la Nueva España, estableciendo que la inmensa mayoría de los africanos que entraron fueron *adultos*. En Orizaba, las partidas bautismales de muchos de los

esclavos que son comprados entre 1682 y 1767, registran a “adultos bozales” de 7 a 14 años⁵⁷, así como anotan a los niños *esclavos criollos*, que son vendidos y alejados de sus madres con edades que van de 1 a 7 años. Pero más allá de nuestros particulares modos culturales, estos jóvenes africanos que entraron en Nueva España, tanto como los esclavos criollos (nacidos de mujeres africanas) *fueron niños*, independientemente de que fueran concebidos como “adultos” por parte de los españoles. Elemento de gran significación etnológica, pues un *niño* aun no tiene un aprendizaje pleno en el andamiaje de las formas de significación de su particular grupo familiar o cultural. Es en la infancia cuando se inicia el recorrido que lo llevará a aprehender, a interiorizar los elementos que los caracterizan y que los distinguen de los demás grupos, así como la cosmovisión de su pueblo. La infancia es el periodo de captación, asimilación y retención de los elementos que pautan las formas de ser y hacer de un individuo en un colectivo. Las edades de participación en los ritos de iniciación que milenariamente se llevan a cabo en África, son variadas, debido, precisamente, a las diversas pautas culturales de los diferentes grupos africanos. Iniciación que prepara el terreno para la aprehensión de un modo de vida, de unas expectativas colectivas, tanto como de la identificación y desarrollo de las virtudes y destrezas individuales de cada uno de estos nuevos miembros del grupo. Pero debemos entender que este rito de paso, de haber sido practicado, era sólo el inicio de un *ser cultural en potencia*, pero no plenamente desarrollado; todo esto, sin contar con los efectos psicológicos del trauma del rapto, la separación de sus seres queridos y de la tierra de sus ancestros, el viaje marítimo, las posteriores ventas en América y el golpe existencial de encontrarse como esclavo, como mercancía de personas desconocidas.

Elementos todos, que sin lugar a dudas, tuvieron un impacto severo en el desarrollo de las vidas de estos *niños africanos*, aunque los mismos fueran considerados como “adultos bozales”. Niños que si llegaron a América y fueron vendidos en Orizaba con 7 años de edad, ¿cuántos tendrían cuando fueron secuestrados y alejados de sus familias? Por lo mismo, el hecho de haber llegado *niño* – entre los 7 y 14 años de edad – a la Nueva España, bajo un régimen de esclavitud en donde el compartir con otros dependía de las funciones para las que fueron comprados – el campo o la casa – intervendría en la futura manifestación de acciones y

⁵⁷ Además de los anotados en las actas bautismales del archivo parroquial, los documentos notariales, por otra parte, registran entradas de esclavos africanos y afro-descendientes (*esclavos criollos* nacidos en Nueva España) hasta los albores del mismo siglo XIX. La compra y venta de esclavos aparenta haber sido un negocio sumamente redituable en Orizaba, a decir de las múltiples transacciones registradas entre sus pobladores españoles. ANO, rollo 49^o 6: de 1740 a 1747, en el rollo 51: de 1750 a 1767; y en el rollo 52: de 1768 a 1780. Más documentos que señalan la necesidad de esclavos para las haciendas, y la continuidad de una mano de obra esclava en la producción de azúcar, entre 1780 y 1810, se encuentran en el Archivo General de la Nación, y serán expuestos a detalle en el siguiente apartado, y en el próximo capítulo.

reflexiones culturales. De la misma forma, los niños de padres africanos que fueron vendidos en su primera infancia, fueron criados con elementos culturales otros. Estos niños aparecen como esclavos de los infantes españoles de Orizaba; es decir, que fueron criados bajo las reglas de la cultura de la familia de sus “dueños”, sirviendo y jugando con sus pequeños “amos”. Como es el caso de la abuela María de San Diego y Espinosa, viuda de Amaro Bocarando, quien le vende una “*negrita de 11 meses*” a su nieta Antonia María de Bocarando, “*nacida en mi casa, hija de mi esclava*” africana.⁵⁸ Factores que sí deberíamos considerar, etnológicamente hablando, como posible explicación de esa referida – aún no comprobada etnográficamente – “ausencia de elementos culturales africanos” en los patrones actuales de las poblaciones que habitan en regiones que se caracterizaron, en el pasado, por un alto número de fuerza laboral esclava. Factores que deben imponerse ante la conjetura de que esta “ausencia de los elementos negros” – tal y como hemos escuchado en las charlas intelectuales – se debe a que no hubo “mujeres que los propagaran” porque entraron más hombres. Y finalmente, por otro lado, deberíamos poder comprender que la repetición de todas estas ideas, y la no reflexión de las pautas y adecuaciones *humanas y culturales de los afro-descendientes en esclavitud*, son todas, reductos ideológicos de esas concepciones acerca de los africanos como sujetos incapaces de generar cultura.⁵⁹ Transcribimos algunos ejemplos de estos niños africanos, bautizados en Orizaba como “adultos”:

⁵⁸ ANO, Registros Públicos, Protocolo de 1731-1732.

⁵⁹ Sólo como ejemplos del gran número niños anotados como “adultos” africanos que se registran en los archivos parroquiales: en 1683 se anota a “*Miguel adulto negro Congo de 9 a 10 años esclavo de don Benito García*” y a “*Joseph adulto negro de nación Mina de 14 años, esclavo de don Joseph de Espinosa*”. En 1684 se anota a “*Pedro negro adulto de 12 años de casta Loango, hijo de padres gentiles, esclavo de Bernabé Franco*”. A lo largo del siglo XVIII, son muchos más los africanos “adultos bozales”. El 26 de mayo de 1724, “*María Josepha negra bozal instruida al parecer de 13 años, esclava de doña María de Espinosa*”, el 15 de agosto del mismo año “*Juan Miguel negro bozal, al parecer de 12 años*”, esclavo del licenciado don Melchior Álvarez Caraballo, cura. El 1 de enero de 1726, “*Antonia Rita Bárbara negra bozal, al parecer de 12 años*” esclava de doña Catalina de Espinosa. Un mes después, el 1 de febrero de 1726 “*María Antonia negra esclava adulta de 12 años al parecer, esclava de don Bernardo Sarabia*”. El 13 de septiembre de 1726, “*María Gertrudis negra bozal al parecer de 12 años*”, esclava de don Francisco de Jubera. El 22 de mayo de 1734, “*Joseph negro bozal al parecer de 12 años, esclavo del licenciado don Sebastián Álvarez Casaprima*”. El 3 de marzo de 1736, “*Joseph Antonio bozal al parecer de 13 años, esclavo del licenciado Joseph Anselmo, clérigo y presbítero.*” El primero de agosto de 1739 “*Fernando y Luis adulto negro bozal al parecer de 16 años*” esclavos de don Felipe de Espinosa, el mismo día “*Juan Xavier adulto negro bozal de edad de 15 años*” de don Pedro Montes de Arguelles. El 6 de julio de 1740 “*Ignacia Josepha Antonia negra adulta de 14 años, esclava de doña Estefanía Monteros*”, el 31 de julio del mismo año “*Gertrudis Isabel Antonia adulta de 14 años negra Conga o Loango, esclava del capitán don Diego Bringas de Manzaneda*”. El 20 de enero de 1744, “*Antonia María adulta de 12 años al parecer, negra esclava del capitán don Felipe de Espinosa*”, el mismo día “*María Fabiana negra adulta al parecer de 13 años, esclava de don Pedro de la Torre*”. Y aclarando, que esto es sólo una muestra de las muchas niñas y niños africanos que fueron vendidos a esclavistas orizabeños a lo largo del siglo XVIII, sin contar a todos los demás hombres y mujeres mayores de 16 años de edad. APO, Sección: Sacramental, Serie: Bautismos, Caja 1: 1674-1692; Caja 3: 1699-1714; Caja 4: 1709-1726; Caja 5: 1719-1739; Caja 6: 1726-1744.

“15 de julio, 1767, Bautice a Lorenzo Antonio Negro esclavo adulto y a Pedro Joseph asimismo Negro esclavo y Adulto, ambos de siete años de edad, cuyos padres se ignoran por ser bozales, o de amazón, y cuyos amos son don Miguel de Lerma, difunto y la Señora marquesa de Sierra Nevada, su esposa. Fue su madrina Maria Álvarez, viuda; y Manuela Encarnación Navarro, doncella”

“En esta parroquia de Orizaba en quince de abril de mil setecientos y cuarenta y cuatro años, Bauticé solemnemente, puse óleo y crisma a María Josepha adulta al parecer de 12 años, negra esclava de don Francisco Patiño, vecino de Veracruz y residente en este pueblo, fue su madrina Francisca negra vecina de este lugar, a quien advertí su obligación y parentesco.” [Patiño fue vecino y alcalde mayor de Orizaba antes de mudarse por sus negocios al puerto de Veracruz]

“En esta parroquia de Orizaba en 9 de abril de mil setecientos veinte y cinco bauticé a Ana Gertrudes, negra bozal al parecer de 15 años de edad, instruida con los misterios de Nuestra Santa Fe Católica, esclava del licenciado don Melchor Álvarez Carvallo, cura por su Majestad de este pueblo de Orizaba, fue su madrina doña Gertrudes Ubalda Bocarando y Rivadeneira, doncella vecina de este dicho pueblo.”

“En esta parroquia de Orizaba en primero de enero de mil setecientos y veinte y seis años a Antonia Rita Bárbara, negra bozal, al parecer de 12 años, instruida en los Misterios de Nuestra Santa Fe católica, esclava de doña Catalina de Espinosa.”

“En esta parroquia de Orizaba en primero de febrero de setecientos veinte y seis años, bauticé solemnemente a María Antonia, negra esclava adulta de 12 años al parecer, esclava de don Bernardo Sarabia.”⁶⁰

Un segundo bloque temático, se refiere al reconocimiento de que los archivos parroquiales son fuentes valiosas, cuya información debe ser contrastada con otras fuentes. Por ejemplo, el control eclesiástico de las listas de matrimonio que iba en conjunto con el listado de los tributos – tanto para indígenas como para afro-descendientes libres –, pudo llevar a que muchas personas de ambos grupos no se registraran para no ser “encontrados”, contabilizados y obligados a realizar los pagos fiscales. Al comparar los nombres de las personas involucradas en los litigios por ventas, obligaciones de pago y otros de semejante índole, en los que estuvieron involucrados los afro-descendientes orizabeños, encontramos que son muchos los nombres que no aparecen registrados en los archivos parroquiales ni como padres ni como padrinos. Por otro lado, la fuerza de la religión como control social tuvo un impacto que debe ser pensado de acuerdo a la región de la que estemos hablando, porque lo ocurrido en la ciudad de México no necesariamente refleja lo ocurrido en Oaxaca o en el puerto de Veracruz. Es decir, la iglesia compelia a cumplir con los sacramentos, de los que el matrimonio era el más promulgado, pero no todos se casaban, no todos los niños nacidos eran bautizados, algunos por la inoperatividad o por el desenfado de los señores curas que no pasaban por los poblados las veces que su ministerio hubiera requerido, pero también por las decisiones políticas y culturales, de resguardo, de protección, propias de los padres de las

⁶⁰ APO; Serie: Bautismos; Caja 6: 1726-1744; Caja 7: 1741-1753; Caja 9: 1759-1770.

criaturas, a partir de sus *formas de vida*, de sus universos simbólicos, de sus propios patrones culturales, y de frente al sistema novohispano.

Pero en fin, todos estos números, datos y vínculos de los *contenidos* de estos diversos acervos coloniales de Orizaba, muestran una mayor población afro-descendiente en la cabecera de la jurisdicción conviviendo con indígenas, con españoles ibéricos y americanos, tanto como con las demás personas referidas con esas clasificaciones raciales del sistema de castas: mestizos y castizos. Clasificaciones que aunque varían de acuerdo al reconocimiento de los españoles y *nativos del reino* en sus registros, apuntan, efectivamente, a una población de ascendencia africana, misma que se mantiene conviviendo como grupo, que aparece socialmente activa en los medios económicos de la sociedad orizabeña, a pesar de esas limitaciones establecidas para su estamento social y de acuerdo a su raza. Elementos todos, que significan que es falso el juicio repetido en las conclusiones de la *Historia oficial* de Orizaba, como ya se expuso, de que la población africana y afro-descendiente sólo se verifica para los dos primeros siglos de la colonia. Como son falsas también, las ideas acerca de una merma en la población afro-descendiente, sostenida sobre el juicio valorativo e ideológico de que *los negros* no aparecen registrados porque “la envidia y el ansia de movilidad social”, como ya citamos de Guadalupe Castañón, los llevaba a buscar medios y caminos para “*dejar de ser negros*”. Como son falsas también, esas nociones que manejan ciertos intelectuales, para mediados del siglo XVIII, acerca de la esclavitud como sistema inoperante y moribundo, mismas que condenan a la inexistencia histórica a todos esos esclavos que aparecen entrando a Orizaba a finales del siglo XVIII, a todos aquellos *bozales* africanos laborando en las haciendas, ranchos y casas de la cabecera, a todos aquellos que nacieron en la Villa y que llegaron al siglo XIX sometidos bajo esta condición servil, tanto como por aquellas ideas y nociones político-simbólicas que impedían que se les contemplase como parte de la sociedad, mismas que no desaparecerán, automáticamente, con tan sólo la proclama de la abolición de la esclavitud. Y es que nos parece vital que se entienda, como hemos señalado, que la Nueva España fue una sociedad esclavista, además de corporativa. Es necesario comprender que la esclavitud no sólo fue un sistema económico que rendía dividendos al estado colonial. La esclavitud fue un sistema simbólico que impacta e interviene en los modos normativos y, por lo mismo, con las formas de actualización de la cotidianidad. Es decir, si bien la Nueva España no dependió económicamente de la producción conseguida a través de una mano de obra esclava, *la trata esclavista se mantuvo como sistema de vida*, como un modo de ser en el mundo, aunque no fuera un sistema de sustento económico, tal y como lo entiende la historia

oficial. Sistema simbólico, perpetuado en la continuidad del uso suntuario de los hombres, mujeres y niños que siguieron siendo comprados y esclavizados hasta el siglo XIX (por ostentación o para el servicio doméstico), tanto como todos aquellos libertos que, por descendientes de esclavos, fueron tratados, a lo largo del siglo XIX, como si aún tuvieran la ergástula amarrada al cuello. Elementos simbólicos engranados al sistema jurídico y religioso que normaba la interacción social en Orizaba y que discutiremos a profundidad en el próximo apartado.

Por todo lo anteriormente expuesto, hay que comprender, que si bien los libros de los años posteriores serán titulados: “*Libro de Bautismos de Gente de Color Quebrado*”, y en ellos se muestra una asombrosa cantidad de matrimonios y uniones de personas representantes de cada uno de los sectores poblacionales registrados con las diversas variantes clasificatorias del sistema de castas, “la ausencia” de una población afro-descendiente en Orizaba – de personas oscuras de piel – que los historiadores establecen en la actualidad, debe ser relacionada a otros elementos simbólicos, a otras construcciones e interpretaciones heredadas de esta política de representación social de la historia de México, pero no a un deseo de “*no ser negro*” de los afro-descendientes. Elementos que discutiremos en *Los arrieros, más allá de las vigentes pautas de interpretación*.

Operatividad de la fe y bagajes jurídicos en el consenso de un “nosotros”

“Pero del mismo modo que la contemplación presupone la acción
y la teoría presupone la práctica,
también la interpretación presupone la política
como una de sus condiciones de posibilidad
en cuanto actividad social.”

Hayden White

Estas demográficas formas de sepultar a los afro-descendientes, así como esas maneras de imaginarlos y de concebir un lugar social inferior para ellos, deben ser vinculadas al *derecho indiano*, mismo que se fue elaborando según la Corona se enfrentó a las nuevas circunstancias geográficas, políticas y sociales de los territorios conquistados. Es decir, las normas jurídicas que se dictaminaron a la par de las adaptaciones a la doctrina eclesiástica, para las diferentes modalidades sociales que se presentaron en las Indias, fueron preceptos

civiles y religiosos, con que se pretendía regular y controlar las diversas manifestaciones de interacción social. Este aparato jurídico colonial que diferenció las normatividades para los diversos estamentos sociales en los dominios españoles de América, fue uno que se sostuvo sobre una ideología de cultura-raza, entendida como pueblo o nación otra, en el primer siglo, pero que eventualmente degeneró en lineamientos socio-raciales, entendidos como aquellos valores morales que estaban demarcados por el color de la piel.

“La relación entre esclavos y propietarios en la Nueva España estuvo basada en la vivencia y comprensión del aspecto jurídico español, es decir, en la tradición tanto del derecho romano como del hispano medieval (derecho y teología moral) plasmados y revitalizados en las Leyes de Indias, producto de la adecuación de las leyes castellanas a casos específicos y novedosos.”⁶¹

Vinculado a este *derecho indiano*, resulta necesario comprender una noción central de la producción histórica, que nos parece un nudo de significación para la continuidad de estas políticas representacionales. La concepción que enseña la *Historia oficial* de una Nueva España sostenida por una organización corporativa y con lineamientos jurídicos diferenciados, no deshace el hecho de que esta *sociedad corporativa estaba sostenida sobre la explotación y la esclavitud de los indígenas y los africanos*, pero sí desvía el extraordinario peso socio-histórico y moral de esta realidad. Nuevamente, aclaramos, que aunque económicamente la Nueva España no dependía del trabajo esclavo, sobre todo para finales de la colonia, la esclavitud continuó en las casas y dependencias de los españoles con la compra y venta de los mismos para el trabajo doméstico. De la misma forma que el engranaje simbólico de esta sociedad estamental conllevó la continuidad de una ideología en donde los africanos no eran contemplados como personas, sino como cosas. Elementos que entendemos han estado fuera de la discusión de la historia económica, misma que ha dominado la escena académica en México, por los últimos 50 años. Sin embargo, una mirada etnológica sobre los documentos coloniales, nos permite contemplar cómo la esclavitud fue un sistema operante que impactó, simbólica y políticamente, las relaciones que los españoles sostuvieron con los africanos, los indígenas y sus descendientes, y no sólo un sistema de sustento económico, tal y como lo entiende la historia. La concepción del africano como esclavo comprende una construcción simbólica del mismo como inferior, lo que acarrea, consecuentemente, un manejo diferenciado, unas formas de imaginarlo y mantenerlo excluido de esa sociedad a la que se piensa que no pertenece. Nociones simbólicas intrínsecamente conectadas a los patrones religiosos y jurídicos de la Corona española.

⁶¹ Guevara Sanginés, M. – “El proceso de liberación de esclavos en la América Virreinal”, p. 118

De igual forma, la desiderata de una misión evangelizadora encubrió discursivamente las intenciones imperialistas de la Corona española, a la vez que se erguía bastión ideológico de esa misma explotación, así como de los abusos, excesos y desmesuras de los conquistadores. Y este desvío de significación, centrado en la forma discursiva de reconstruir una *Historia oficial*, ha tenido inmensas repercusiones en las formas de organización social de los actuales países latinoamericanos; consecuencias sociales y políticas de estas prácticas que la codicia tuteló durante los 300 años de colonización. *Historia oficial* demarcada a lo largo del siglo XIX y ratificada durante el siguiente, pues la utilidad, la eficacia y la fuerza ideológica de este discurso oficial, se mantuvo vigente hasta bien entrado el siglo XX. Es decir, en la construcción ideológica de una sociedad colonial misionera y corporativa, *se sanea el hecho irrefutable del sometimiento de hombres sobre hombres*, con base en una creencia político-religiosa, misma que, posteriormente, fue de la mano con los ideales de una clase social, de un liderato ilustrado, que se amparó en esos lineamientos pragmáticos y logísticos con que el México independiente, construyó – como el resto de los países latinoamericanos – un proyecto de nación sostenido sobre la igualdad, la justicia y la equidad, cuando en la práctica, estas desideratas sólo fueron cumplidas entre aquellos *blancos y descendientes de españoles*, concebidos como ciudadanos y únicos forjadores de la nación. *Historia oficial* construida sobre el contradictorio discurso de una objetiva comprensión de la diversidad cultural, que demarcó, soslayadamente, los lineamientos ideológicos y políticos para erradicarla, consiguiendo que las culturas indígenas y las afro-descendientes, quedaran excluidas de las representaciones nacionales. Pues como indica Miria Sales, para el caso de Argentina:

“La esclavitud es un estigma, asumir que fuimos un país esclavista no se corresponde con los ideales democráticos y republicanos en los que se basó la creación de la nación.”⁶²

Explotación que, discursiva e ideológicamente, la *Historia oficial* tiende a designificar, pues las interpretaciones surgen como asociadas o “justificadas” por el beneficio de la evangelización y de la “civilización” que aportaron los europeos. Banderas de la *Historia oficial* que ondean como obvia contradicción con la formalidad y la aplicación de un sometimiento que descansaba en las pautas religiosas que anunciaban *buenas nuevas y amor al prójimo*, pero de acuerdo a las indicaciones de un régimen jurídico que los separaba de

⁶² Sales, Miria – *Sobre esclavos, reclutas y mercaderes de quintos*, p. 10

acuerdo a su origen. Y es que debemos poder comprender que la cristianización de los indígenas y africanos, va a depender del factor humano de los frailes y religiosos, algunos realmente comprometidos con la misión y otros simplemente utilizando los ropajes de la fe, para conquistar su propia América.

La unión de estas instituciones tiene un propósito político real: un más efectivo control de una población que, numéricamente, superaba a los conquistadores. Pero, por otro lado, la operatividad de este sistema político-religioso – sostenida en la necesidad de mantener a esta inmensa población bajo el yugo que permitía la consecución de los bienes – legitimó y justificó las concepciones que se fueron construyendo sobre los indígenas y los africanos, tanto como validó los patrones de conducta y la moralidad que la Iglesia establecía y guardaba fueran cumplidas. Moralidad que la inmensa cantidad de textos históricos contemporáneos, han demostrado como inconsistente en los propios conquistadores, pero, sin embargo, al pasar de los siglos, estas conductas “fuera de la moral” aparecerán codificadas como típicas de las poblaciones indígenas y africanas, como modos de ser de “*esa plebe tan plebe*”, como se expresaba Sigüenza y Góngora. Edictos y homilías en las que surge una imposibilidad simbólica de aceptar e integrar a los indígenas y los afro-descendientes, como ya indicamos, en esa noción de un *Nosotros peninsular y católico*, sostenida sobre el enorme peso de *la Distinción*. Operatividad de la fe y bagajes jurídicos que fueron transmitidos e integrados por todo el conjunto social a través de las cédulas reales y los bandos, así como a través de las homilías eclesiásticas centradas en la sombra inmensa del Santo Oficio de la Inquisición; y que, por otra parte, han sido los principios simbólicos con los que *fueron leídos* los anales coloniales y con los que *fue construida* la *Historia oficial*. Operatividad que mantuvo vigente esa política de representación social que moldeó y divulgó la idea de los africanos y afro-descendientes como “*seres despreciables*”, y que leemos en los anales de las luchas de independencia, así como en los juicios y expresiones de muchos mexicanos en la actualidad.⁶³

Pero ¿por qué el peso normativo de una delimitación jurídica se sostiene sobre la operatividad de una frontera religiosa? Precisamente, porque es a partir de los manejos

⁶³ El clérigo del Obispado de Michoacán, Abad y Queipo, en uno de sus escritos, a nuestro parecer, establecía la continuidad de *la mancha*, cuyo poder representacional implicaba la continuidad de un desprecio hacia este sector poblacional. Desprecio carimbado en el imaginario colonial y que continuará a lo largo del siglo XIX, aunque los próceres de estos procesos de Independencia se pronunciaran a favor de la abolición de la esclavitud: “*las castas, descendientes de esclavos, llevan consigo la marca de la esclavitud y de la infamia, que hace indeleble y perpetúa la sujeción al tributo.*”, tomado de Guevara Sanginés, M. – *Op cit*, p. 133 “*Indeleble*” construcción simbólica, de tan profundo arraigo, que no desaparecerá “*la marca de la esclavitud y la infamia*” – construidas como *formas de ser* de los africanos y sus descendientes –, con tan sólo una proclama formal.

políticos erigidos sobre una concepción religiosa, cómo el alto clero y las Cortes comienzan a imaginar las *formas de ser* de cada uno de los sectores poblacionales que habitaban en América, pero a partir de la experiencia inmediata de la Reconquista. Es decir, los lineamientos y las acotaciones jurídicas y teológicas para lidiar política y religiosamente con los indígenas y los africanos, parten de la experiencia histórica española, de sus procesos político-religiosos de frente a los sectores poblacionales musulmanes y judíos. Conceptualizaciones que establecen delimitaciones de acción y participación para cada uno de estos grupos con diferentes credos o formas de expresar una relación con la divinidad. Delimitaciones que debemos poder comprender como deudoras de la rigurosidad dogmática y el afán ortodoxo de esta Iglesia medieval, erigida sobre el tríptico simbólico que dio forma y constituye nuestra cultura occidental: la filosofía griega, el derecho romano y la teología judeocristiana. Iglesia medieval y poderosa, centrada en la prioridad de distinguir su unicidad de frente a los otros credos existentes en la península, pero también por unas ansias de poder, centradas en la obtención de privilegios y regalías por ser *La Religión del Imperio Español*. Delimitaciones que llevan a la construcción de representaciones sociales y de supuestas inclinaciones morales, que por otro lado, serán las claves pensadas para detentar y mantener el poder de frente a esos “otros” *Otros* que los mantuvieron dominados por ocho siglos. *Operatividad de una fe* como expresión humana, que se inserta en los elementos de análisis y determinación jurídica – pues fueron muchos los teólogos que intervinieron en los pautas normativas legisladas –, mismas que descansarán sobre *el Terror* como pieza política que caracterizará a la España de los siglos XVI al XVIII, tanto como al *Oscurantismo Escolástico* y al *Infierno Ilustrado* que caracterizó a la Nueva España durante estos siglos, y en los que el control fue ejercido mediante el miedo al Santo Oficio de la Inquisición. Institución cuya sombra inmensa establecía cierta noción de *obligatoriedad*, no siempre coherente, pero siempre imaginada.

Pero por otro lado, nos interesa destacar también cómo se utiliza la simbología eclesiástica, las desideratas de una creencia que sostiene el aparato religioso de la cristiandad, para concentrar signos rectores que, contradictoriamente, terminan siendo la base del aparato simbólico-ideológico del sometimiento del Otro. Estos signos que entre *Nosotros* convocan y reúnen a *los fieles*, son los mismos que serán utilizados como soporte de los lineamientos jurídicos con los cuales someter a *los infieles*. A través de la exposición de estos signos que expresan la fuerza simbólica de las dicotomías centrales del pensamiento judeocristiano: la luz y las tinieblas, lo puro y lo impuro, la obediencia y el castigo, vemos cómo se van

constituyendo esos parámetros que van a regir las pautas jurídicas que definirán a los indígenas y a los africanos. De esta forma, detrás de la evangelización de América, detrás de esas convenciones y discusiones que sostuvieron los teólogos católicos acerca de los nativos de América y de los africanos, vemos la imposición de un orden moral sostenido sobre la unión de esas disposiciones religiosas y jurídicas, que son un sistema político en sí mismas, con el cual se pretende mantener y defender la noción de un *Nosotros* peninsular y católico. Pues como indica Rüdiger Safranski:

“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... 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’.”

Se construyen, jurídicamente, como ya indicamos, a los africanos y sus descendientes como seres “*carentes de honra, de crédito y estimación, malos y despreciables por su origen*”. Construcción jurídico-religiosa sostenida sobre el miedo a “la mancha”, lo que promueve la “limpieza de sangre”, como nociones heredadas de esta frontera de guerra ibérica, misma que decretará se legisle y se legitime el poder para darle sentido, además de valor práctico y jurídico, al significado religioso de las dicotomías de lo “puro” y lo “impuro”. Lo que termina, efectivamente, autorizando el accionar político contra una construcción simbólica: *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”. ¿Y quiénes *mancharon* a la Península? Los musulmanes africanos.⁶⁴ De esta manera, vemos que la herencia de este sentimiento de *inseguridad ante el Otro*, es lo que construye la frontera simbólica y política que no me permite *la integración del Otro* ni la voluntad para pensar la posibilidad; mientras que, a la par, este sentimiento es lo que vincula a la justicia y al derecho en esta pugna socio-moral y político-económica de los intereses del clero y las cortes en sus nuevos dominios. La adecuación relacional que surge de estas proposiciones discursivas, pero sostenidas sobre la fe – como garante de esa *Verdad* pasional ibérica –, exponen a los signos que *excluyen* y aquellos que *distinguen*, como alteridades dependientes, constitutivas y constituyentes de un eje de significación que ha permanecido a lo largo de los siglos, precisamente, porque se sostiene sobre estos signos rectores que están vigentes en nuestras cristianas naciones latinoamericanas, y en los reductos de significación de nuestra cultura occidental. Nos parece que es importante

⁶⁴ Rucquoi, A. – *La historia medieval de la Península Ibérica*; pp. 50-58 y Braudel, F. – *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Tomo I, p. 9-50

que se entienda que, en la Nueva España, las representaciones sociales que se construyen a partir de este sentimiento de un *Nosotros peninsular* – como adecuación político-religiosa, además de ideológica y económica –, serán activadas jurídicamente como un valor socio-cultural que impone un conjunto organizado de creencias que serán, eventualmente, compartidas y valoradas como un criterio de *Verdad*, mismo que permanece en la memoria social, y es reflejado en los hábitos y en las disposiciones estructuradas de las prácticas sociales.

Mientras que, por otro lado, en la actualidad, el rasgo más violento de estas formas de pensar y referirnos hacia los indígenas y los afro-descendientes, en nuestra opinión, radica en que las mismas se han convertido en un *valor explicativo*. Es decir, contemplamos en las opiniones y acciones raciales de muchos mexicanos, un *sentido común* que expone el molde imaginativo en el que se establece *la Verdad del cómo es el Otro*, sostenida sobre la fuerza del poder ideológico de una *Historia Oficial*, tanto como en el lastre de las políticas gubernamentales de los últimos 100 años para con estas poblaciones. *Valor explicativo* que surge de la sedimentación histórica contenida en las representaciones sociales que se siguen reproduciendo en las prácticas culturales, independientemente de las variantes estructurales de nuestras sociedades y de la inmensa diversidad de instituciones o grupos culturales que cuestionan estas valoraciones y prejuicios socio-raciales. Tal y como concluía un señor del Distrito Federal: “*para muestra un botón, ¿quiénes dominan el mundo? ¡Los blancos! ¿No es verdad? ¡Porque los indios y los negros son inferiores!*”⁶⁵ Molde significativo y activo, más allá de esas negociaciones de sentido que puedan crearse en nuestros procesos de vida, porque el mismo se enfrenta a un contexto político-social que no contribuye a un esclarecimiento de ese *sentido común* heredado, *sedimentado*, que no educa o promueve las relaciones con estos grupos concebidos como *fuera de mi grupo*, como no parte de *Nosotros los mexicanos*. Por el contrario, la historia que se imparte en las aulas, la historia que deifica el estado, la que reproducen los medios y retroalimenta aquella que las familias promueven con sus *formas de vida* y la valoración y celebración de las representaciones aprehendidas, es, efectivamente, una historia de exclusión. Es de esta forma cómo entendemos que en cada reunión donde haya gente de diversas partes de la nación, se termina en el tema de los ancestros españoles, franceses o ingleses, pues, al parecer, la gente en México no desciende de indígenas mucho menos de africanos.

⁶⁵ Opinión de un señor en una reunión que tuvimos en casa de compañeros de la maestría.

Mismas razones por las cuales la labor de las organizaciones no gubernamentales es significada como una “no importante”, a decir de lo que hemos escuchado a lo largo de estos 10 años en el país, cuando ciertas personas han opinado abiertamente, que es una “pérdida de tiempo” y un malgastar el dinero “*en esos pinches indios que ya están impuestos a su miseria*”. Precisamente, porque se les perpetúa como los eternos *extraños, extranjeros, no mexicanos*, hacia los que hay que “*tener tolerancia*”, y “*mirar como hijos pequeños*” que “*necesitan siempre de nuestra atención y caridad*”, tal y como indicara el señor eclesiástico Norberto Rivera en una entrevista televisiva, hablando sobre unos pueblos indígenas. El sentido contenido en los manejos de la caridad, como una de las ideas rectoras del catolicismo, contiene en sí mismo un eje de significación que surge como lastre de estas políticas representacionales. La caridad es un acto de misericordia, una acción que se efectúa con aquellos que “nada tienen”; una bondad cuyo significado se ha centrado en el acto del dar, pero que deja de lado los efectos que tal acto tienen en aquel que recibe. Es decir, la función simbólica es paternalista, perpetuando al receptor de la caridad como dependiente, como “hijos pequeños”, que nada son sin “nuestra atención”. La caridad, como parte del dogma católico, ha sido descrita como sentimiento cuando es moción voluntaria de aquel convencido del deber contenido en el acto del dar, y ha sido valorada como bendición para aquel que la acepta. Pero, por otro lado, lo que queda fuera de esta exterioridad de la significación del acto de caridad, son los sentidos pasivos contenidos en el razonamiento de esta noción católica, intrínsecamente vinculada a los manejos políticos y económicos en la Nueva España. La urdimbre que resulta de estas nociones religiosas que van de la mano con aquellas valoraciones de la jerarquía novohispana y las políticas de representación que se construyen como modos de control, perpetúa esa visión de los indígenas como “dependientes”, como “niños” con los que hay que “tener tolerancia” y de los que nos ocupamos por “caridad”, misma que se ejecuta “mirando hacia abajo”, a un “inferior”, a un “no igual”. Por lo mismo, se proyecta la continuidad de una representación infantil para los pueblos indígenas, cual si estuvieran condenados a “necesitar” de ese *Nosotros*; círculo de dependencia simbólica y representacional que se ha mantenido activo por los últimos 500 años. Y la continuidad de esta clase de representaciones se mantiene vigente, de manera pasiva, soslayada, precisamente, porque estas sedimentaciones raciales se levantan como *un esquema de racionalización*. Esquema cuya estructura, de base religiosa y política, no aparenta representación que la evidencie porque es compartida a través de las nociones que caracterizan el universo simbólico, religioso e histórico del mexicano promedio. Es sólo a través de las acciones discriminatorias cuando podemos contemplar el peso de estas

“*ideas que poseen a la mente*”. Por ejemplo, Luz M. Montiel, una de las pioneras de la temática afro-mexicana, en un seminario impartido, sostenía que “*en México no existía el racismo*”, que las actitudes que la que escribe le señalaba, eran “*producto de la ignorancia de dos o tres personas*”. Interpretación que es reducto de estos manejos representacionales, mismos que han perpetuado la continuidad de las acciones discriminatorias, precisamente, porque la problemática se rechaza, porque no se discute ni se reflexiona en las consecuencias que la misma tiene en las prácticas socio-culturales actuales. Y esta negación de las acciones racistas en la actualidad – y por lo mismo, la ausencia de un cuestionamiento de los motivos que promueven su reproducción –, revela en sí misma el peso de estas sedimentaciones históricas: se niega el racismo porque su significación exhibe una contradicción que sacude y amenaza el propio sistema de referencialidad, porque son significaciones que se contradicen con las normas políticas y las nociones de religiosidad de muchos de los mexicanos. Factores que, a nuestro parecer, han intervenido en el desarrollo de la investigación de esta temática, en la concentración de sondeos y análisis sobre aquellos *negros del pasado*, o como en las últimas cinco décadas, manejándolas bajo la categorización de “clases sociales”. Aceptar, hoy en día, la continuidad y vigencia del racismo, es una idea que convulsa por la contradicción inherente a una mentalidad hegemónica que sostiene la identidad del país como uno devotamente católico. Elementos todos, que fueron el aliciente para este trabajo: *regresar a la escena ausente* como única vía de comprender lo que sucede en el presente; *retorno como condición del desbroce* que permita pensar las posibilidades simbólicas, las mediaciones interpretativas, tanto como la resaca de significación de una producción histórica y antropológica que ha ignorado y sigue ignorando los efectos sociales y políticos de esta problemática en la actualidad.

De vuelta a la Nueva España, nos parece que las consecuencias de ser construido como “*infame de derecho*”, contienen significaciones que ni la *Historia* ni la *Antropología* han tocado. Las reflexiones y desarrollos de la historia no han reparado en el impacto de ser establecidos, jurídicamente, como “*carentes de honra*” en una sociedad en donde el *honor* fue el eje simbólico sobre el que se desarrollaron los lineamientos normativos y las nociones de correspondencia, entre aquellos que se reconocían como parte de ese sistema de vida delimitado por la concepción, las manifestaciones y las posibilidades de aquel que vive dirigido por *el honor*. Por lo mismo, el impacto de esta construcción será evidente en el sector poblacional hegemónico, no así entre los demás sectores poblacionales. Me explico. Esta normatividad – que establece no sólo una concepción de persona en un mundo particular, sino

que pauta reglas y nociones de interacción y de socialización – cuando se aplica a alguien que es construido como “*infame de derecho, carente de honra*”, consecuentemente, la significación apunta a que es también “*carente de crédito y estimación*”. Nociones que condicionan sentimientos que no posibilitan una interacción positiva; por el contrario, levantan paredes simbólicas en donde surge el recelo, en donde se estipula la duda, como necesidad socio-política ante aquel que *carece de honra*. Esta es la respuesta que se encuentra en la documentación; estas son las nociones que manejaban los hacendados, los rancheros, los eclesiásticos de Orizaba, todos, dueños de vastas propiedades, a costas del sudor y el esfuerzo de los indígenas y los africanos: “*son joyas de privativo dominio*”, que andarían “*perdidos sin la mano que los conduzca fuera de sus ociosidades y vicios*”.⁶⁶

Ideas que, simbólicamente, comprendemos como respuestas cónsonas a las mentalidades de la época, justificadas por el dominio colonial y las “verdades de la fe”. Lo que resulta incomprensible es que son las mismas nociones contenidas en ejemplos de la historia actual, cual eco de la *oficialidad de la Historia*. Juicios y valoraciones que reproducen nociones racistas y discriminatorias, que son repeticiones de esas premisas previas con que la producción histórica ha demarcado una idea del “*negro rebelde y primitivo*”, cual eco del evolucionismo social. Por ejemplo: “*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*”.⁶⁷ Las generalizaciones de la antropología, en su afán de emular a las ciencias duras, han excluido o no dan significado a las particularidades de los pueblos africanos, porque los mismos han estado fuera de la reflexión, hasta estas últimas dos décadas. Las múltiples formas de organización social y geopolítica, las rituales y religiosas, rurales o urbanas, son ignoradas como maneras de apropiación y utilización de los diversos grupos culturales que viven en los múltiples ecosistemas presentes en África. Sistemas que no pueden reducirse en estas “*similares generalidades*” que los engloban en *niveles de civilización próximos*: los eternos cazadores-recolectores porque son *negros*. Reductos de una *Historia oficial* sesgada y piadosa, que se resumen en una de las conclusiones de la autora:

“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 [*Nosotros, los humanos*] que los agravios al que fue sometido el negro

⁶⁶ AGN, General de Parte, vol. 76, exp. 398, f 299-299v; vol. 64, exp. 28, 18v-20.

⁶⁷ Castañón – *Punición y rebeldía*, p. 14 y 39

originaron su 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 inferioridad⁶⁸ (el subrayado es mío)

Juicios injustificables que continúan reproduciendo a ese “*negro rebelde, violento y agresivo*” como explicación de una intrincada historia, pero también, como si los historiadores y antropólogos actuales pertenecieran al mismo universo simbólico, como si estuvieran determinados por esta operatividad, como si el lastre del bagaje jurídico colonial les hubiera compelido, consecuentemente, a repetir estas ideas del evolucionismo decimonónico, como normatividades que obligan a contemplar siempre desde lejos y desde arriba a esos “*condenados a la inferioridad*”. Sentido heredado, *sedimentado*, que no permite “*confiar en el negro malagradecido*” que “*por envidia y venganza*” atacaba a las poblaciones de españoles, porque la violencia “*era un rasgo connatural*” de los mismos. Juicios contenidos en textos sobre la temática afro-mexicana en la actualidad,⁶⁹ mismos que ignoran las diversas maneras de pensar, de ser y de actuar pautadas por los patrones culturales de estas personas esclavizadas, las diferencias de acción y reacción ante la imposición, pero también de voluntad y de desenfado para continuar viviendo, a pesar de estas nociones que los excluían. Interpretaciones que surgen como imposibilitadas de reconocer una agencia, una ilusión o un arrojito en los africanos; mucho menos el aceptar, como indica Joel Figarola que “*el sentido trascendentalista de la vida*” que éstos tenían, “*redundaba en un acrecentamiento de la seguridad en sí mismo*”.⁷⁰ Un sentimiento de confianza ante las capacidades propias para enfrentar las situaciones de vida, mismo que les confería un “arma ejemplar” para encontrar caminos diversos y lidiar con la posición que los españoles imaginaban y establecían, por la fuerza, para ellos. Lo que al fin y al cabo, refleja la omisión contenida en ciertos textos recientes alrededor de nuestra temática: *la humanidad misma de los africanos*, tanto como su participación en la historia del país, precisamente, porque fueron borrados representacionalmente, lo que conlleva que no sean contemplados como *sujetos sociales*:

⁶⁸ Castañón, G. – *Op cit*, p. 45

⁶⁹ Mientras Castañón intenta relatar los eventos que conformaron a esos “*negros rebeldes*” del “pasado mexicano”, Patrick Carroll pasa a explicar el “*referido Ethos agresivo y violento*” de los africanos, como una disposición *natural*, como un “*patrón de conducta consistente con sus personalidades*”, mostrando, de igual forma, el impacto de la producción histórica y la fuerza de esta representación política construida y validada como *Verdad*. Es decir, Carroll valida y repite las premisas previas de la historia, sin reflexionar en la carga simbólica y política de estas interpretaciones de los pioneros en el tema de los afro-americanos. Estas citas que el estadounidense – perteneciente a una cultura que mira a la raza de forma diversa a los hispanos – incluye en su texto “Mandinga: a Mexican Runaway Slave Community, 1735-1827”, fueron tomadas de *Cuijla* (1976) de Gonzalo Aguirre Beltrán; y de *Negros rebeldes y negros cimarrones* (1961) de Carlos F. Guillot. Citas referidas, sin detenerse y analizar, por otro lado, el contexto de los autores citados y los por qué de estas interpretaciones, que, por ejemplo, en el caso de Aguirre Beltrán, se refieren a un pueblo en particular, y no a la generalidad de todos los grupos afro-descendientes de México ni de América.

⁷⁰ Figarola, Joel J. – “De la Sentina al Crisol”, p. 74

africanos y afro-descendientes, sino que se perpetúa la concepción de los mismos como “negras cosas”, como “negros animales de obra”, como “negras piezas de indias”, “condenados a la inferioridad” por ese supuesto “retraso civilizatorio del negro”. Ideas que reverberan las decimonónicas nociones del racismo científico y que perpetúan la simbólica conclusión de que *los negros* fueron *extranjeros* de la colonia, y nunca han sido parte de *Nosotros*, la Nación.

Estas nociones simbólicas que el honor pautó entre los españoles y los euro-descendientes, no se reflejan en la interacción que tuvieron los indígenas y los africanos de Orizaba, mismos que aparecen en relaciones afectivas, de compadrazgo, de negocios y de vecindad, como demostramos en el capítulo anterior. En los barrios indios de Ixhuatlán, Ixtazoquitlán, Omiquila y Tilapa aparecen esclavos *negros* y *mulatos*, tanto como *pardos* y *morenos* libres, viviendo con los indígenas a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, en ninguna de las entradas de nuestra muestra se encuentran españoles en estos espacios. Pero no sólo esto, en las noticias entre los alcaldes y virreyes acerca de los cimarrones del siglo XVIII, en los cuestionamientos e investigaciones sobre los robos y asaltos referidos, sobre las fugas y capturas denunciadas, tenemos noticias de indígenas y *mestizos* apoyando y justificando los escapes; incluso, estableciendo otra cara del discurso español cuando narran que aunque conocían del hecho de que los africanos entraban “*en tierras de indios [...] los negros no les hacen perjuicio alguno*”. Otros, cuestionados ante los eventos de un asalto, indicaban que: “*sí salían a robar la ropa de los pasajeros, pero no les hacían daño*”.⁷¹ En el mismo documento se establece, por ejemplo, que se buscaron testigos “*sujetos de mayor edad y mejor conocimiento e inteligencia de los que se trata*”. Uno de ellos, fue un “*mestizo de 82 años*”, quien dijo que a él le parecía: “*digno de celebrarse el que voluntariamente se quieran reducir a población fija como ahora pretenden, porque de este modo se tranquilizan los ánimos que tanto han alterado el nombre de estos negros cimarrones que según ha oído a sus mayores, los ha habido siempre desde tiempos de la Conquista*.” Es decir, el reconocimiento de una población cimarrona desde los inicios de la conquista hasta los albores del siglo XIX. Noticias que resultan evidencia de un constante intento por vivir lejos del control hegemónico, como formas no sólo de resistencia al sistema, sino de *posibilidad de ser*. Las fugas y sus consecuentes poblados sostenidos a través de los robos y asaltos, revelan la decisión tomada como *personas*, como individuos, que *son*, que *existen* además del rol institucional dado por la

⁷¹ APO, Caja 1, Caja 2, Caja5, Caja 7; AGN, Tierras vol. 3543, exp. 1, f 12v-23v, 1767.

historia de “*esclavo negro*”; un *ser humano*, regido por sus propias formas de vida, tanto como por sus capacidades de pensar, de reflexionar opciones y posibilidades para tener mejores condiciones de vida para sí y para los suyos. De esta forma, nos parece que “*despreciables y malos por su origen*”, como cierre del estatuto jurídico que condiciona una idea del ser *negro* y *africano*, fue sólo una representación que impactó aquellos sectores poblacionales que se identificaban y aceptaban el discurso hegemónico.

Aun así, debemos poder comprender cómo esta sentencia de “*despreciables y malos por su origen*”, es el dictamen con que este estatuto jurídico impactó las vidas de los africanos y sus descendientes, más allá del espacio temporal de la colonia, sedimentando una representación de exclusión e indiferencia en el imaginario de todos aquellos que no han logrado sacudirse el peso enorme de las concepciones decimonónicas y la ideología racial que las mismas promueven. Sedimentaciones que seguimos reproduciendo en la actualidad a través de las diversas instituciones educativas y los medios sociales de interacción. Concepciones que contienen los resabios de esas viejas pugnas político-religiosas, cuyo lastre simbólico seguimos leyendo y escuchando en los prejuicios y las prácticas discriminatorias de la actualidad, como ecos de estos lineamientos ideológicos: *feos, mentirosos, lujuriosos, agresivos*. “*Malos*” por ser de *sangre negra*, por compartir la *infidelidad* que emana el continente de donde surgieron todos aquellos musulmanes que fueron construidos como *los eternos enemigos*.⁷² *El origen* es la condición del desprecio, y el desprecio es el que lleva al sometimiento, a intentar reducirlos a menos que esclavos, en el sentido anterior a este conflicto. La significación dada a este “*su origen*” es lo que compele a continuar hablando de la *cosa*, de ese *bien entre bienes* del que dispongo a gusto y voluntad. Por lo mismo, estos estatutos jurídicos, a un nivel simbólico y social, sólo ofrecen, como respuesta humana, la suspicacia y el prejuicio.

El consenso político y social sobre el africano como “cosa”, que conllevan estas pautas ideológicas del poder – instaurado como *Verdad sagrada*, validada jurídicamente – se refleja en la documentación de forma contundente. Las noticias de esclavos que se fugan, que intentan “negociar” sus situaciones de vida (la venta de la pareja o la separación marital porque la mujer pasa a ser esclava sexual del “amo”, las instancias para que se les redacte la carta de la libertad ya pagada, que permitiría moverse sin que otros españoles lo atrapen y lo sometan nuevamente a la esclavitud, las peticiones de indulto que explican que la fuga fue el último recurso ante el

⁷² Rucquoi, A. – Op cit, p. 57

continuo maltrato, las instancias que presenta la madre a la que vendieron su hijo aunque ya había pagado su libertad) son expuestas en los documentos como intenciones inconcebibles para los esclavos. Intenciones que causan enojo e indignación en los españoles, como es el caso del asombro demostrado por el coronel don José Manuel de Cevallos, orizabeño dueño de hacienda de producción de azúcar en Córdoba, quien presenta una instancia para que los esclavos que se fugaron del trapiche sean capturados. En la misma establece:

“que el trabajo de estas haciendas se hace con negros esclavos, y en el día, por su falta, se hallan en grave decadencia, tanto en sus respectivas operaciones como en su propio valor, las esclavonías constituyen el ser de estas fincas como bienes propios de ellas. La causa de esto son las frecuentes fugas de los esclavos con el pretendido pretexto de la libertad que algunos consiguen sin razón [...] en el caso que huido el esclavo a tierras distantes se dedica a servir en calidad de libre para juntar sus salarios para libertarse [...] siendo lo peor que con estos ejemplares se alientan los esclavos a hacer fugas y los más, se quedan en ellos perdidos porque por la ociosidad y vicios que se les contenían en los trapiches, no se dedican a servir ni buscar que les suplan el dinero para libertarse [...] durante la esclavitud el dueño tiene derecho al servicio del esclavo”⁷³ (el subrayado es mío)

Documentos como este muestran las contradicciones propias del momento. El hombre se llora y se canta, por un lado, los esclavos se fugan “*con el pretendido pretexto de la libertad*” – afrenta ante el derecho sobre la “cosa”, y el no reconocimiento del lugar que le corresponde – se van a otras tierras “*a juntar sus salarios para libertarse*” (es decir, aceptando los lineamientos hegemónicos, aceptando que “es esclavo” y que debe pagar su libertad, en vez de tomar el monte y alejarse de la normatividad), sólo para contradecirse luego, al decir que los esclavos “alentados” no buscan la libertad “*por la ociosidad y los vicios*”. ¿Cómo es que los esclavos se esfuerzan en trabajar para ganar dinero y pagar la manumisión, pero son ociosos y viciosos? Estas contradicciones discursivas reflejan la dualidad contenida en las significaciones político-religiosas como signos externos que encubren la codicia y la ausencia del sentimiento fraternal del dogma cristiano hacia los africanos, pero también, exponen cómo las políticas de representación se imponen sobre los hechos que el mismo coronel está reconociendo en los esclavos. El interés primordial son los negocios, la ganancia centrada en la producción de las haciendas, tanto como el mantener la dignidad y el reconocimiento de los demás mediante la continuidad de un ingreso sostenido sobre la labor, el esfuerzo y las vidas de los esclavos. El discurso intenta ser de piedad, apelando a los beneficios que los esclavos consiguen con el “*amor y los cuidados*” que los hacendados tienen para ellos, pero se desdobra así mismo, para mostrar la significación subyacente: “*el dueño tiene derecho al servicio del esclavo*”, yo soy el dueño de esa “cosa”, me pertenece, y la “cosa” lo sabe, por eso se fuga, “*porque son malos y*

⁷³ AGN, General de Parte, vol. 64, exp. 28, f 18v-20, de 1783.

quieren verme arruinado”. Este es el tenor de las instancias que hizo el pariente del coronel, el señor don Antonio Díaz de Cevallos, también de Orizaba con hacienda en Córdoba, quien 11 años después establece:

“Es muy funesto y trae unas consecuencias muy lastimosas a todos los hacendados de aquellas jurisdicciones [...] pues además de la mucha falta que le hacen en el beneficio de los campos, se han insolentado los demás esclavos [...] que la audacia de los negros de aquellas jurisdicciones ha llegado al punto y más habiendo conocido que los dueños de hacienda no pueden sacar frutos de ellas sin sus brazos, pues en aquellos países no hay otros más a propósito ni se encuentran otras castas que puedan reemplazar su falta, y por cuya falta se miran muchas haciendas arruinadas, varios caudales destruidos y no pocas familias reducidas a la miseria [...] esta solicitud recae en beneficio de los mismos esclavos, quienes en aquellos remotos climas, donde se establecen viven sin sujeción, entregados a los vicios, sin temor de Dios, sin oír misa, sin confesarse y sin los auxilios que en la última hora son indispensables a todo católico⁷⁴ (el subrayado es mío)

Nuevamente, las contradicciones propias del momento histórico, el discurso desdoblado entre la religión como baluarte que justifica la acción política del sometimiento: el bienestar personal escamoteado sobre la ley del consenso del esclavo como “cosa”, del que me ocupo por “piedad cristiana” para que no viva “*sin temor de Dios*”. Es de esta forma cómo contemplamos la significación contenida en la frase “*con el pretendido pretexto de la libertad*”: el nivel de cosificación de los africanos es lo que lleva a interpretar como *Soberbia*, como atrevimiento, el que se inclinan a la fuga cuando “saben que son necesitados”. Este discurso apunta, a que, como esclavos, deberían reconocer su posición social, aceptarla, pero además, agradecer que la misma fuera “por el bienestar de sus almas”, para que consigan entrar, discursivamente, en el reino de los cielos. El círculo de significación contenido en esta clase de expresiones, repetidas a lo largo de la documentación, establece una plena interiorización del africano como *cosa*, como *no persona*. Lo que, a su vez, refleja la imposibilidad de que se busque dirigirlos en el camino de la fe, más aun cuando es una fe de frontera, erguida como bastión político-religioso de la identidad ibérica. En ninguno de los documentos revisados para Orizaba, los españoles expresan un reconocimiento de la posibilidad de sentir una voluntad de libertad, por parte de los africanos, mucho menos de su derecho a querer vivir sin el peso enorme de ser una *cosa* que se puede golpear, amarrar, vender, y lastimar en sus sentimientos al privarlos de sus parejas, de sus niños, en fin, de sus lazos afectivos. La libertad se otorga como concesión del español, para demostrar, casi siempre en el lecho de muerte, que es un “buen cristiano”. Sabemos, por otra parte, que hay interpretaciones que han tomado las formas de redacción de los testamentos como equivalentes

⁷⁴ AGN, General de parte, vol. 75, exp. 30, f 25v-26, de 1794.

a un “amor” o agradecimiento del “amo” hacia el esclavo. Moldes de escritura que los escribanos redactaban a partir de una formalidad ya establecida, no por los testamentarios, sino por el aparato jurídico de la Corona, precisamente, lo que lleva a que todos los testamentos digan exactamente las mismas frases: “por el gran amor que le tengo”, “por el buen servicio que recibí”, etc. Estas formas discursivas, como expusimos en el *Retorno a la escena ausente*, también tienen que vincularse a las contradicciones inherentes a la dualidad socio-religiosa de estos españoles y criollos, quienes hacían lo que humanamente les placía, pero que al estar a punto de morir, a la hora de rendir cuenta al dios de sus creencias, buscaban “despejar” sus conciencias.

En nuestra muestra son muchos los hacendados que hasta mandan a dar misas por el alma de sus esclavos, por “si acaso” el maltrato que tuvieron hacia ellos fuera tomado en cuenta a la hora del juicio final. Por ejemplo, para finales del siglo XVII, doña Isabel Cesar Sibbol de la O, establece: “y también se mandan decir otras 100 rezadas por las almas de mis parientes difuntos esclavos, bienhechores y personas que han estado en mi casa y servicio y por aquellas a quien pueda ser encargo en alguna cosa”. La misma mujer que liberta y ahorra a sus “negras viejas, mis esclavas” María y Ana “por lo bien que me han servido”. La misma que regalaba a los hijos de las otras “bienhechoras personas de su servicio”: “un mulatillo esclavo recién nacido hijo de Dominga negra mi esclava” al convento de Santo Domingo; al de la Merced envía a “Juan Bautista, mulatillo, recién nacido, hijo de Ana, mi esclava negra”, y al de San Francisco, “otro mulatillo llamado Miguel hijo de Paula negra esclava, recién nacido”. (Nótese como de 3 mujeres *negras*, nacieron *mulatillos*) Y más relevante aún, estos tres conventos estaban localizados en la nueva ciudad de la Veracruz, mientras que las madres Ana, Paula y Dominga quedaban en Orizaba junto a los demás esclavos domésticos y como parte de la herencia que deja al hijo de su último marido, don Nicolás Portocarrero, ya que doña Isabel no tuvo descendencia. Nada diferente hace el señor Ignacio de Espinosa en su testamento, separando a las *negras* madres de sus *mulatillos* hijos, mismas “que por el mucho amor que les tiene” deja en libertad, mientras que a los hijos de éstas los reparte entre sus herederos; quienes aparecen, posteriormente, vendiéndolos. Situación que sigue a lo largo del siglo XVIII y, por supuesto, dependiendo del caudal del señor español. De esta forma, en el testamento del secretario don Juan de Espinosa se lee: “ordeno se digan otras 300 misas rezadas por las almas de mis esclavos difuntos y personas que hubieren estado en mi servicio, a quienes de alguna manera pudiera serle de encargo”. Ordenar que se pague de su dinero – el que se restará de lo que le toca a sus hijos – 300 misas para sus esclavos, para sus “cosas”, sólo

puede entenderse cuando se lee que la fuerza laboral de 27 africanos en su hacienda estaba sujeta a los “*nueve jacales de sacate en donde viven los esclavos*”, y al control que sobre ellos ejercía con una variada parafernalia de contención: “*3 pares de grillos, la prisión que trae Juan Simón, y 2 pares de esposas, junto a dos trozos con sus cadenas y anillos*”; asimismo, por las 5 niñas, de sus 7 esclavas domésticas, que repartió entre sus hijos.

Creo que debemos entender, que, sin duda, existieron personas que fueran bondadosas con sus esclavos – lazos afectivos que se establecen entre los seres humanos, más allá de los lineamientos hegemónicos – pero tomar estas expresiones discursivas como sinónimo de un amor fraternal o religioso, impide que se contemple los procesos reales que se esconden bajo estas pautas de escritura, saneando el hecho político y moral del dolor causado a estas mujeres y las consecuencias de esta temprana separación de niños recién nacidos de sus madres. Esta clase de cláusulas de “conciencia” religiosa, exponen a este “amor” testamentario como uno realmente convenienciero. Es decir, el “amor y el agradecimiento” da la libertad cuando ya la mujer no puede servir más en las múltiples tareas del servicio doméstico, cuando ya la edad y los partos la liberan de la esclavitud sexual, cuando ya la vejez impide que sea funcional como “cosa” que reproduce esclavos. Patrón de separación de madres e hijos que no sólo encontramos entre los hacendados y rancheros, pues entre 1700 y 1770, los registros contienen las múltiples compras y ventas que hicieron todos los eclesiásticos de Orizaba, incluidos aquellos que hacían vida monacal. De esta forma, aparece para 1744, por ejemplo, la compra de la niña “*Ana negra de 9 años*” que hicieron los religiosos del convento del Carmen de Orizaba, seguido de la venta que le hacen a doña Ana Anselmo de “*un mulatillo, Tomás de 6 años, poco más o menos*”.⁷⁵

En resumen, todos estos elementos nos llevan a entender que esta concepción de un *Nosotros peninsular*, sostenida sobre la frontera de guerra del catolicismo ibérico, construyó y promovió, entre todos los sectores y niveles de la sociedad, esta construcción del africano como “cosa”. Concepción que imposibilita un reconocimiento del Otro como posible agente de fe, como posible practicante de “nuestra religión”. Lineamientos legales y prácticos que fueron interpretados y aplicados de acuerdo a los particulares intereses y “pequeños reinos” regionales que los españoles poseían en los nuevos territorios, pero sostenidos sobre la idea de que los mismos eran *designios divinos*; producto de la reflexión con base en su *infidelidad*, en su no

⁷⁵ ANO, exp. 5, f 46, 1675; exp. 1, f 267, 1694; exp. 1, f 6, 1702: Registros públicos. Protocolo de 1744; rollo 49^a: 1742 a 1749.

reconocimiento de la cosmovisión católica y, por lo mismo, imposibilitados de *representar políticamente* a la Corona española. Los *infieles* africanos, aunque fueran bautizados, aunque se les procurará las doctrinas – tal como estipulaban y ordenaban las diversas instancias reales –, no eran “personas” para los novohispanos. Por más que la *Historia oficial* avale y reproduzca la retórica discursiva de compasión y amparo, contenida en los edictos y ordenanza, las razones que mueven a un religioso carmelita a vender a un niño de 6 años, revelan que los africanos no fueron contemplados como personas que sienten y padecen, que piensan, ríen y sufren. Estas acciones sólo revelan la profunda cosificación del africano: no fueron vistos ni tratados como seres humanos, por más que el discurso apunte a estas nociones de “bondad”. Y son estos estatutos político-religiosos los que hacen posible la contradicción semiótica de “la evangelización”. Si no, cómo entender que esta forma de vida – en explícita contradicción con los propios estatutos del cristianismo – establezca la cosificación, el derecho de propiedad sobre las personas *no-blancas, no-cristianas*, englobadas en las voces *indios y negros*.⁷⁶

“Que los negros y mulatos no vivan en pueblos de indios”

“En la realización de esos deseos el indio aportará en los tempranos palenques...
su conocimiento de la topografía y de la naturaleza;
el negro, su sentido trascendentalista de la vida que,
en la coyuntura en la que se encontraba,
redundaba en un acrecentamiento de la seguridad en sí mismo
que era, con toda certidumbre,
un arma más a emplear contra las partidas punitivas.”
Joel James Figarola

Los lineamientos de control de la Corona española para con las poblaciones indígenas y africanas, se centraron en la separación de estos dos grupos. En los múltiples edictos, bandos y ordenanzas que procuraban que los *negros, mulatos, pardos y mestizos* no vivieran en *pueblos de indios*, se muestra un modelo paradigmático que exhibe la deformación de los modos de vida particulares a favor de los intereses de las clases que dominaban. Hacemos referencia, por un lado, a las reducciones que los españoles llevaron a cabo tras la conquista – y a lo largo de

⁷⁶ Debemos aclarar que este modo referencial de *no blancos no cristianos*, es una forma de exponer el peso de la significación, reducto de este engranaje simbólico. No estamos diciendo que los españoles, ibéricos o americanos, los nombraran de esta forma. El peso de las nociones jurídicas, unidas a las cargas simbólicas que los estatutos religiosos sostienen para los indígenas y africanos – en oposición a un *Nosotros* –, se resume en estas nociones, como expondremos en el siguiente capítulo.

la colonia por la merma de indígenas víctimas de las epidemias –, en las que se congregaban *pueblos de indios*, independientemente de sus diferentes referentes culturales, tanto como las ventas de africanos, procurando que no fueran lingüística y culturalmente afines. Y por el otro, especialmente para el siglo XVIII, la intervención de los diversos niveles de gobierno, en las pautas y las adecuaciones que se iban forjando, entre los indígenas y los africanos, quienes compartían espacios de trabajo y de vivienda, relaciones afectivas como el compadrazgo y el matrimonio, pero vinculado al innegable hecho de que ambos sectores poblacionales compartían el peso de las obligaciones fiscales y laborales, que los españoles no padecían. Modelo de control socio-político que, a nuestro entender, exhibe una causalidad intrínseca en la tipología que crea y establece la Corona en la Nueva España – como forma de legitimación de una autoridad sostenida sobre la segregación – misma que se expresa en los recursos retóricos del discurso colonial. Paul Ricoeur establecía que la imaginación “*puede funcionar para preservar un orden*”, mismo que consistirá en “*poner en escena un proceso de identificación que refleje ese orden*”. De manera, que la construcción del *cómo son los Otros*, ideológicamente, se convierte en reflejo que reverbera “*cual eco del proceso real de la vida*”⁷⁷, pero que, a la vez, exhibe la relación entre representación y praxis:

“... conveniente para el bien y aprovechamiento de los indios naturales de estas provincias que andan en compañía de mulatos, mestizos y negros por causa que los tratan mal y se sirven de ellos enseñan a malas costumbres y ociosidades y también algunos errores y vicios que podían estragar y estorbar el fruto que se desea para la salvación de las almas de los dichos indios... y porque de semejante compañía no puede pegarse cosa que les aproveche siendo universalmente tan mal inclinados los dichos mulatos, negros y mestizos os mando tengáis mucho cuidado de prohibir y defender de aquí adelante que no anden ni estén en compañía de los dichos indios ordenando a todas las justicias del distrito.”⁷⁸

Será preciso entonces, velar las manifestaciones de esta “*infamia del negro*” sobre las poblaciones indígenas de la Nueva España, precisamente, como construcción que intenta designificar la ayuda mutua que se reconoce como situación efectiva. Es decir, los españoles buscarán designificar esta asistencia o solidaridad entre indígenas y africanos, efectivamente, porque reconocían que ambos grupos compartían las mismas condiciones sociales, políticas y económicas que podrían convertirse en amenaza a la continuidad de su dominio, aunque su propia *forma de vida*, los llevara a imaginarse a sí mismos como “superiores” a ellos. Discurso que, nuevamente, se sostiene en una justificación religiosa: la necesidad de “*no estorbar el fruto que se desea para la salvación de las almas de los dichos indios*”. De esta forma, por un

⁷⁷ Ricoeur, P. – *Ideología y utopía*, pp. 275-282

⁷⁸ AGN, General de Parte, volumen 7, Expediente 122, f 84-84v, 1632.

lado, se establece una preocupación discursiva sobre el bienestar espiritual del indígena que, en negación, hace emerger *la no preocupación por el alma de los africanos*. Por el otro, las castas son desestimadas como elementos a rescatar para la cristiandad; no son expresadas como personas que merezcan el esfuerzo de evangelización. ¿Por qué?, por una representación social: “*universalmente tan mal inclinados*”. De esta forma, vemos cómo se establecen normas que van acompañadas de imágenes que proyecten esta construida *identidad negativa del Otro*, como mecanismo que interceda en las posibles alianzas, pero también, como modo de legitimación ideológica para justificar la crudeza de las medidas con que se mantendrán estas normas impuestas, por la necesidad de control y de reconocimiento de los españoles como autoridad. En la representación político-religiosa “*universalmente tan mal inclinados los dichos mulatos, negros y mestizos*”, reconocemos el soporte de significación que encadena las pautas jurídicas a las creencias, juicios y opiniones que se van construyendo como una política de representación social que encausa una política cultural. Normas e imágenes sobre los Otros, que descansan sobre los mismos estatutos de esa separación jurídica y de esa protección eclesiástica a la que apunta el discurso colonial para con los indígenas.

Ahora bien, hay que destacar, por otro lado, que aunque las modalidades de aplicación fueron distintas y la *Historia oficial* habla de servidumbre para los indígenas y esclavitud para los africanos y sus descendientes, a un nivel legal, las noticias contenidas en los documentos, como hemos expuesto hasta el momento, narran las mismas condiciones para estos dos sectores en Orizaba. La separación jurídica de una *República de Indios* no implicaba la aceptación práctica de su autonomía o la privación de una mayor fuerza de mano de obra por parte de los hacendados orizabeños, como tampoco el que sus particulares concepciones jerarquizadas admitieran controles o limitaciones hacia estas poblaciones que ellos consideraban, simplemente, a su disposición, y con base en los estatutos jurídico-religiosos que establecían como *verdad única*, la “superioridad” ibérica sobre los indígenas. Como expusimos en el inicio de este capítulo, las denuncias de las comunidades indígenas de los siglos XVII y XVIII, hablan de una explotación extrema y del “robo” constante – hasta los mismos albores de la Independencia mexicana – de *gañanes indígenas* para “venderlos” en haciendas y ranchos de labor. Narraciones de secuestros nocturnos que nos remiten a los relatos viajeros de los asaltos en las villas y pueblos africanos. A continuación copiamos la petición de un colectivo de indios, originales de Puebla, pero radicados en Aculsingo, que estaban siendo “*violentados por españoles que quieren venderlos como gañanes*” o como mano de obra *india* para los ranchos y haciendas de Orizaba:

“En el pueblo de Orizaba a 14 días del mes de febrero de 1769 años, ante el señor licenciado don Juan Sevillano, abogado de los Reales Consejos y de la Real Audiencia de este reino, y alcalde mayor capitán a guerra, juez de caminos y registros en esta jurisdicción por su Majestad, se leyó esta petición que presentaron los contenidos en él: Manuel Domingo, Phelipe de Santiago, Juan Nicolás, Pascual Pedro, Pablo Joseph, Andrés Martín, Juan Nicolás, Manuel Francisco, Miguel Antonio, Alberto Joseph, Félix Martín, Juan Domingo, Gaspar Domingo, Domingo de la Cruz, como mejor proceda de derecho parecemos ante Vm y decimos [que somos] vecinos de la ciudad de la Puebla, en donde se mantuvieron toda su vida, y allí nacimos y nos criamos, hasta que el año de 1738, como libres que somos nos hubimos de venir cuesta abajo a la Hacienda de Tecamaluca, donde nos mantenemos hasta la presente, y en esta conformidad nos hallamos empadronados en el Padrón Real del pueblo de Aculsingo, en donde hemos satisfecho los reales tributos, y demás obvenciones que es costumbre, y no obstante ello, Antonio Rodríguez entregador de indios, nos anda inquietando y perjudicando queriéndonos coger con título de gañanes, y para obviarnos de esto, se ha de servir Vm de mandar se nos reciba información [Testigos] denuncian que el Antonio Bello entraba de noche a las comunidades a cazar, junto con otros hombres y armas de fuego, a los indios para venderlos de gañanes, que saben de algunos que se han librado de él, pagándoles una cantidad para que no se los lleve [Otro testigo narra el encuentro violento de uno de estos indios llamado Pascual] que resistió el secuestro y que lo dejaron golpeado y con varias heridas de arma blanca, y que al tiempo murió, dicen fue del espanto que le quedó”⁷⁹

Importa entender que esta situación fue una padecida por los pueblos indígenas, denunciada desde el mismo siglo XVI, así como la explotación constante de las diferentes instancias virreinales hasta el siglo XIX. Las diversas comunidades indígenas que habitaban Orizaba, y que fueron reducidas a pueblos y barrios de la jurisdicción – independientemente de sus orígenes étnicos o de sus particularidades culturales –, llevaban a cabo labores para los españoles con los que estaban repartidos o encomendados, pero también en las obras de infraestructura del pueblo como los caminos, las iglesias, las ermitas, los molinos, los pozos y las canalizaciones de agua para los sembradíos, así como debían proveer de madera o carbón a las casas del poblado. Labores que muchas veces fueron compartidas con los africanos y sus descendientes en esclavitud, o con los libertos que laboraban en las diversas rancherías de la cabecera.⁸⁰ Durante los siglos posteriores, los indígenas continuaron con estos trabajos, además de ser enviados a diferentes partes del actual estado de Veracruz, a contribuir con las más diversas labores que asignaba el virreinato. Por ejemplo, para 1702, el virrey y Arzobispo de la

⁷⁹ Archivo Notarial de Orizaba (ANO), 1769, exp.3, f 15

⁸⁰ En los Registros públicos del año de 1695, se presentan esclavos del señor Fernández como testigos ante un caso de maltrato que llevó a la fuga y posterior muerte de otro de los esclavos del hacendado. En estos documentos se registran a los esclavos Diego de la Cruz y Antonio de la Cruz, ganado un jornal para su “dueño” en las obras de construcción de la Iglesia de Orizaba, así como en el Convento de San Juan de Dios. ANO, Registros Públicos, Protocolos de 1684-1700, rollo 49^a10. Obras públicas en las que laboraban junto a los indígenas de encomienda, mismos que encontramos, para 1741, exigiendo se les excluya de ciertas obligaciones sostenidas sobre “*la lista de tributos y la lista de casamientos a los indios encomendados*”, ANO, exp. 8, f 19, 1741. Por otro lado, la inmensa cantidad de litigios por tierra que los diversos pueblos de indígenas llevaron a cabo contra la nobleza de la jurisdicción, tanto como con los diferentes dueños de ranchos y haciendas, comprueba que los estatutos oficiales de la Corona, para la protección de las *Repúblicas de indios*, no fueron respetados en Orizaba.

Iglesia Metropolitana de México, don Juan de Ortega Montañez, ordena al Alcalde mayor de Orizaba, “*que procure juntar hasta cincuenta indios de la jurisdicción para que bajen a la ciudad de la Veracruz a trabajar a las obras de fortificación de aquella Plaza, y a órdenes del gobernador de ella*”. Aunque se establece que tal labor sería remunerada, los indígenas lo dudaron y contestaron que no podían porque ellos estaban trabajando en la fábrica de la iglesia, en los caminos del pueblo y en otras labores que habían sido impuestas por los españoles.⁸¹ Al final, se impone el mandato y cincuenta hombres – de los diferentes pueblos sujetos de la jurisdicción – tuvieron que dejar sus casas y encaminarse a Veracruz, aunque existían otros bandos precedentes, mismos que prohibían que los indígenas bajaran al puerto por las enfermedades con que se contagiaban. Elemento que no habla de piedad cristiana, más aún cuando el número de los habitantes de la *República de indios* de Orizaba, para este entonces, era uno significativamente bajo. Recordemos que en el padrón de 1721, en Ixhuatlán fueron registrados sólo 34 indígenas.

Pero muy especialmente, desde finales del siglo XVII y a lo largo del siglo XVIII, la población indígena de la cabecera de Orizaba sufre los estragos ocasionados por las medidas que el virreinato toma de frente a la continua amenaza de las demás naciones europeas. Es decir, cada vez que el virrey ordenaba que se reunieran y prepararan las milicias para la defensa de las costas y puerto de Veracruz, los indígenas eran obligados a alojar y alimentar a los soldados acuartelados en Orizaba – para que el “*clima del puerto no los inutilizara*” –, a trabajar en la construcción de “galeones” o espacios habitacionales para los soldados y a dar el 2% de sus *Bienes Comunes* para cubrir las necesidades de los “enfermos” y oficiales de estas fuerzas militares.⁸² Lo que, sin lugar a dudas, conllevaba para estas comunidades una serie de conflictos humanos y políticos, por las arbitrariedades que estos españoles ibéricos cometían con ellos y sus familias, precisamente, porque eran “sólo indios”. De esta forma, y a través de la documentación, de las quejas y las denuncias, de las peticiones y los litigios, vemos que la única diferencia existente entre los indígenas y los africanos de Orizaba, era que los primeros

⁸¹ Archivo Notarial de Orizaba, 1702, exp. 2, f 6

⁸² AGN. Se da cuenta del número de hombres de las 8 compañías milicianas acuarteladas en Orizaba, Indiferente de guerra, vol. 324, sin expediente ni foliado, de noviembre de 1762. Tras la llegada de los regimientos militares de España, las tropas “enfermas” son enviadas a Orizaba, de los 143 “soldados”, el documento indica “*que 95 son marineros forzados y pobres*”; Correspondencia de Diversas Autoridades, vol. 1, exp. 32, f 103, 1779. Llegan más tropas de los diversos batallones de ibéricos, enfermos a Orizaba, por lo que se exige que los indígenas aporten “*para su auxilio*” el 2% de sus Bienes Comunes, Correspondencia de Diversas Autoridades, exp. 22, f 64, 1780. Se da cuenta de las “*diversas vejaciones que padece la arriería por los malos tratos y abusos de las tropas acuarteladas en Orizaba*”, además, nuevamente “*se ordena a los indios que hospeden las tropas*”, y se les exige que vuelvan a entregar el 2% de sus Bienes Comunes, Correspondencia de Diversas Autoridades, vol. 1, exp. 22, f 64, 1782.

estaban organizados en comunidades reconocidas social y jurídicamente, y los segundos, no. Reconocimiento discursivo de *Repúblicas de Indios* con organización política diferenciada que no constituía una garantía en contra de los deseos, los intereses y la voluntad de los españoles y criollos. Aunque si mediaba, por otra parte, en las relaciones que los indígenas sostuvieron con los africanos y sus descendientes, quienes aparecen conviviendo en estos *pueblos de naturales* desde el mismo siglo XVI hasta inicios del XIX. Por otro lado, queremos destacar que los secuestros de estas personas indígenas, deben vincularse con las noticias que tenemos de la población afro-descendiente para la última mitad del siglo XVIII. Es decir, el aumento de estas razzias nocturnas sobre las poblaciones indígenas, en nuestra opinión, tiene mucho que ver con una falta de mano de obra producida por las fugas constantes de los esclavos, por los muchos que prefirieron la libertad y la movilidad física que permitía el oficio de la arriería, tanto como por la decisión de mandar a Veracruz a la mayoría de los *negros* y *mulatos* libertos para las defensas del puerto. Es decir, el impacto de la leva miliciana sobre los afro-descendientes y sobre la vida cotidiana de los indígenas en el aun pueblo de Orizaba; punto que cubriremos en el último capítulo.

Ahora bien, esta convivencia entre indígenas y afro-descendientes, es una posibilidad que la *Historia oficial* ha negado, por un lado, y en nuestra opinión, por partir de la generalización de tomar lo que ocurría en la ciudad de México como parámetro de lo que acontecía en el resto del territorio. Y por el otro, esta negación refleja la aceptación de esas políticas representacionales que nos legaron la idea de que la sociedad novohispana era una estrictamente segregada, porque así lo establecían los términos socio-políticos, los condicionantes religiosos y los lineamientos jurídicos. Es decir, la aceptación de esas premisas previas que la producción histórica ha establecido como lo acontecido, unido a la falta de cuestionamientos y reflexiones acerca de los elementos socio-culturales y las estrategias de interacción de aquellos que no figuran como ejes de la *Historia oficial*: los indígenas y los afro-descendientes y como resultado de esas políticas de representación social que han condicionado las imágenes que tenemos de esos Otros. De esta forma, contemplamos los efectos de una historia empírica y económica centrada en el dato, en la cifra, y que ha dejado de lado los elementos sociales o culturales de lo histórico. Al enfrentarse al vasto mundo de noticias contenidas en todos los acervos consultados, nos resultó más que obvio que reflexionar y hablar de las mentalidades y de las apuestas de vida de los esclavos africanos, era hablar también de aquellos que compartieron espacio-temporalmente el mismo universo de reglas, preocupaciones, alegrías y miedos. Por lo mismo, nuestro trabajo buscó también conocer las

relaciones que los vincularon o los distanciaron, aunque las mismas estuvieran mediadas por las diversas construcciones representacionales que se reflejan en los discursos de los documentos coloniales de Orizaba.

A partir de esta obviedad, vimos cómo la *Historia oficial* y los trabajos actuales sobre el tema, no se han detenido en las relaciones laborales, matrimoniales, de compadrazgo, de penurias, pero también de alegrías, de fiestas y fandangos, que compartieron los indígenas y los afro-descendientes de la antigua jurisdicción, a lo largo de los tres siglos de la colonia. Omisión que nos resulta inexcusable, pues surge como evidente en las relaciones de los reos en la cárcel pública de Orizaba, en la que *negros, indios y mulatos* aparecen purgando sus pasionales condenas – pugnas y peleas por celos, por rabia, por venganza, por injusticias – esperando a ser transferidos a obrajes o presidios. Vínculo que puede leerse en las quejas de los vecinos criollos por los *vaqueros mulatos y mestizos* que al acarrear a las vacas y terneros hacían “destrozos y perjuicios” en sus tierras y sembradíos. Relación entre los *indios, mulatos y mestizos* que laboraban para los cosecheros de Orizaba y que leemos en las denuncias de robo de manojos de buen tabaco; pero también en los escándalos y las fiestas tras la corrida de toros, en los que el baile y el repicar de palmas eran celebrados con un vaso del *ilegal chinguirito* por los *indios* que aplaudían a los *mulatos fandangueros*.⁸³ Noticias, quejas, instancias de retribución y desagravio que los españoles llevaron, en ocasiones, hasta la misma Audiencia Real de la ciudad de México, y que establecen la cotidianidad compartida por estos grupos *no-blancos, no-cristianos*. Pero también encontramos noticias que exponen a *indios y negros* trabajando como pregoneros de las instancias virreinales en Orizaba, *indios y negros* siendo requeridos para avaluar los bienes de los españoles difuntos, por el reconocido arte o prestigio en sus respectivos oficios de sastre, de pintor, de herreros, o criadores de animales. Noticias que nos presentan a *mulatos y pardos* como alguaciles, controlando las trifulcas tras las procesiones o festividades, veladores de la cárcel o una suerte de policía que efectuaba los arrestos comandados por el alcalde mayor o el cura principal; *negros* que conducían hasta el puerto de Veracruz a los reos condenados, mismos que llegaban en “collera” desde México,

⁸³ AGN, Criminal, vol. 397, exp. 9, f 215, 1798; Correspondencia de Diversas Autoridades, vol. 45, exp. 130, f 324, 1791; vol. 3, exp. 106, f 247, 1759. ANO, exp. 1, f7, 1711; exp. 2, f 9, 1725; exp. 14, f 6, 1743; exp. 4, f 3, 1744; exp. 9, f 3, 1747; exp. 14, f 12, 1747

trayendo consigo a aquellos de Valladolid, Querétaro y Puebla, o la de los *indios y mestizos* sirviendo de guías, de recursos para las diversas necesidades de los españoles.⁸⁴

En fin, relaciones de complicidad y de delincuencia, de fugas y de aventuras, de esfuerzo y honradez, tanto como de viajes y recorridos en donde se vinculan estos dos sectores poblacionales, como unos en constante interacción y convivencia en la Orizaba de los siglos XVI al XIX. Pero imagino que resulta más fácil, seguir repitiendo lo que los clásicos establecen como *La Historia* – consecuentes con la ideología y la jerarquía novohispana – que fueron cuatro los diversos y segregados estamentos de la población: los españoles y criollos, los naturales o pueblos indígenas, los esclavos africanos y sus descendientes en esclavitud y, finalmente, el producto de estos tres sectores sociales: las castas. Y con esto, repetir también, que los *indios* despreciaban a los españoles, temían a los *negros* y “vivían aislados de ambos grupos”: ideas que son el resumen de la mayoría de los textos históricos que constituyen la *Historia oficial*, y que exponen, precisamente, la consecuencia directa de esas políticas representacionales con que se creó y constituyó una idea de la nación mexicana que excluyó a los indígenas, pero con base en este repetido “auto-aislamiento” que, consecuentemente, se interpreta y construye como una “cultural reticencia” de los indígenas para participar en el quehacer nacional. Quizás podría ser también, por otro lado, como indica el epígrafe de este capítulo, que de la misma forma en que la teoría presupone a la práctica, así la *interpretación presupone a la política como condición de posibilidad*: pragmatismo de la autoridad del Saber como recuento de una historia deseada versus las infinitas posibilidades que marca la complejidad de la interacción humana. Pero en fin, pasamos a destacar otra sedimentación histórica de gran peso: la *Orizaba de dos razas*. Misma que establece que de estos cuatro sectores poblacionales – con una multiplicidad prodigiosa de referentes culturales,⁸⁵ cuya labor, esfuerzo y vitalidad contribuyeron a edificar la ciudad en que se convirtió Orizaba tras el siglo XVIII – fueron los africanos los únicos excluidos de los anales históricos. Hablando de Orizaba durante la colonia, el historiador Carlos Calero expone:

⁸⁴ AGN, Correspondencia de Diversas Autoridades, vol. 4, exp. 1, f 59, 1760; Alcaldes Mayores, vol. 1, exp. 1, f 34-35, 1770; vol. 1, s/e, f 181-183, 1770; vol. 7, f 57, 1783. Y acerca de los lanceros pardos conduciendo reos, atrapando desertores y persiguiendo ladrones: AGN, Correspondencia de diversas Autoridades, vol. 1, exp. 20, f 58, 1779; vol. 9, exp. 62, f 167-170, 248, 391-395; vol. 9, exp. 144, f 465-466, 1765.

ANO, exp. 4, f 93, 1707; exp. 4, f 30, 1695; exp. 9, f 21, 1770; exp. 1, f 11, 1747; exp. 1, f 37, 1729, exp. 1, f 61, 1686. Y los pardos como alguaciles, se puede leer en el caso de los indígenas en contra del vicario que los azotaba: exp. 1, f 19, 1753.

⁸⁵ Los documentos incluyen personas provenientes de los cultural y lingüísticamente diferentes pueblos españoles: Galicia, Burgos, Canarias, etc., así como los indígenas hablantes de nahuatl, otomíes, zapotecos, etc. Tanto como las personas provenientes de los diversos reinos africanos: Congo, Angola, Mozambique, etc.

“En esa época había dos razas diferentes, la de los indígenas en el barrio de Ixhuatlán, hacia el norte y la de los españoles hacia el sur, separados por un pequeño espacio... Los habitantes de Ixhuatlán vivían reconcentrados en sus cabañas, despreciando siempre a los colonos. El número de habitantes de razón (así se llamaban a los españoles) llegaba a cinco mil.”⁸⁶

Primer nudo de significación: la historia oficial ha establecido, a través de los textos educativos, una frontera ideológica entre un “Nosotros españoles”, y unos “Otros indios”; que se desglosan a su vez, en *representantes de una nación: españoles, y representantes de una raza: indios*. En esta cita, contemplamos la polarización social cual cálculo matemático: *indios* – espacio – españoles. Frontera ideológica trazada desde un presente, que además de omitir y silenciar a todos los africanos y afro-descendientes que vivieron en esta ciudad – y cuyo número superaba a la población española durante esa época –, “ficcionaliza” la historia, blanqueándola con cifras insostenibles. Pues como hemos expuesto, la documentación contenida en los diversos acervos coloniales, por un lado, establece que la población española o criolla de Orizaba, sólo alcanzó esta cifra para el siglo XIX, y por el otro, tal arreglo o delimitación espacial entre indígenas y españoles no existía. Si bien hubo una *República de Indios* y un *Poblado español*, los indígenas construyeron sus vidas en ambos espacios, como expusimos en el apartado *Casas y Familias*. Y por otra parte, esta construcción histórica de Calero, soslayadamente, implica que la separación geográfica y socio-racial que pervive en su ciudad, se debe a las actitudes de “desprecio” de los indígenas, y no a una historia plagada de intrincados conflictos entre los diferentes sectores poblacionales que la habitaron. Construcción histórica que se sostiene sobre los juicios y deseos de un solo sector social, que se edifica sobre las premisas previas de una producción histórica que responde a otro momento histórico, y que, por último, no refleja los contenidos de la documentación. Insistimos, estos sectores poblacionales compartían el mismo espacio de vida, sus casas quedaban una al lado de la otra, aunque existieran los prejuicios raciales o las diferencias de clases.

Esta cita de Calero es evidencia del manejo del Saber como poder. Pero también es la herencia silente de un sistema de significación que no ha sido cuestionado, porque es el universo simbólico sobre el que se sostiene la *forma de vida* de los orizabeños en general.

⁸⁶ Carlos Calero - *Orizaba*, Colección Suma Veracruzana, México, 1970, pp. 134-135. Pero por otro lado, “*los habitantes de razón*”, tal y como se muestra en las instrucciones para el padrón de 1772, arriba expuesto, no sólo eran los españoles. Para el siglo XVIII, al menos en Orizaba, los indígenas eran los únicos excluidos en esta clasificación: “*Y con la misma formalidad hará otra tal lista de las familias de mulatos, mestizos y otras castas, que comúnmente llaman de razón, que a distinción de los indios están radicados con sus familias como vecinos del mismo lugar.*”, ANO, exp. 9, f 264, 1773.

Sistema de significación que, académicamente, se asume cancelado porque la temporalidad de su vigencia se asocia a un pasado colonial, lo que levanta esas paredes simbólico-representacionales que nos impiden distinguir y cuestionar esas nociones que se elevan como ejes de mi *forma de vida*. Pero además, la centralidad del dato canceló las posibles reflexiones sobre las bases simbólicas e ideológicas que han sostenido ese *sentido común* con el que se continúa reproduciendo los estigmas raciales, bajo la moderna etiqueta de “clases sociales”. Esta separación representacional, que aun hoy pervive en el imaginario de los intelectuales de la ciudad de Orizaba, es la carga residual de ese sistema jurídico que dividía a los sectores poblacionales, estableciendo para ellos una serie de comportamientos, ideas y expectativas. Por un lado, la *Historia oficial* representa a los *indios*, comunidades indígenas diversas, como “temerosos y desconfiados”, como “pueriles criaturas” que necesitaban de la guía de los españoles, pero también, como “orgullosos, envidiosos y malagradecidos” por su deseo de mantenerse alejados de aquellos que los explotaban laboralmente. Esta es la interpretación que transluce en las páginas del texto primordial de la historia de la antigua jurisdicción: *Ensayo de una Historia de Orizaba* de Joaquín Arróniz. Visión decimonónica que busca justificar “quién es quién en Orizaba”, sostenido sobre el “progreso y la religión”, sobre “el desarrollo material y moral”, como ecos que entendemos respondían a su particular momento histórico: el cientificismo del siglo XIX, pero que, al fin y al cabo, es el texto canónico desde donde parten muchos de los “datos” utilizados en las conclusiones históricas modernas sobre la ciudad, de la que Calero es sólo un ejemplo. Utilización de datos, que surge como una mecánica, automática, si se quiere, pues refleja una ausencia de reflexión acerca del cómo surge ese dato, y del por qué se pensaba de esa forma y no de otra; es decir, la repetición de unas premisas sin la necesaria contemplación del contexto político e ideológico del cual surgen. Y por el otro lado, nos representan a *los españoles* – de los que descenden muchos de los actuales orizabeños, a decir de los que se asumen como euro-descendientes –, quienes fueron contruidos como las personas “emprendedoras, fervorosas y leales”, únicas llamadas a designar y controlar las pautas de comportamiento de los “infantiles indios”, tanto como a mantener en el margen de sus vidas e historias a los “*infames de derecho*”: los esclavos africanos que tenían en sus casas como servidores domésticos, que tenían en sus haciendas como trabajadores de campo, que tenían alquilados trabajando por jornal en tenerías, molinos y obrajes, o a los que trajinaban sus recuas cargadas de mercancías, por todo lo largo y ancho de la Nueva España. Una Orizaba construida como un “*pueblo de dos razas*”, que excluye a todos los esclavos que compraban y revendían, o a los que mandaban con las milicias al puerto de Veracruz a recorrer las costas desde Zempoala a Alvarado.

La Orizaba de dos razas, es eco y repercusión de la potencialidad simbólica de un *estatuto del ser* sostenido sobre la idea de *blanco y descendiente de español*; es la consecuencia ideológica del manejo institucional y su política de representación social; es resabio de la perpetuación de la frontera de guerra del catolicismo ibérico; de las nociones que sostenían la interacción novohispana; pero también, de los silencios de una producción histórica decimonónica que se centró y significó los mismos elementos ideológicos que criticó del dominio español, así como la repetición de estas noticias por algunos académicos del siglo XX. Unas políticas con expectativas grandiosas para construir una nación, silenciando a las múltiples naciones que habitaban el territorio; unas desideratas que discursivamente se sostenían sobre ideales de justicia, integración, respeto e igualdad, pero que en la práctica no se alejaron de la escala de valores que sostuvo a la sociedad novohispana. Nociones todas, que nos parecen consecuencia directa de las interpretaciones que condicionó este sistema religioso-jurídico de la Nueva España, encadenado a las generalizaciones del racismo científico y a las teorías del evolucionismo social, en la transición del siglo XIX al XX, lo que en conjunto se vislumbra como eje ideológico reflejado en la concentración de una *Historia oficial*, que se sostiene sobre la economía y la recreación de las vidas de aquellas personas que encumbraron la reputación de las nacientes naciones latinoamericanas. Por todo lo anterior, urge el que evaluemos nuestros propios referentes ideológicos y recordemos que los africanos y afrodescendientes fueron y son *sujetos sociales* para nuestra reflexión, no *cosas*, no *piezas de Indias*, no *animales de obra*, ni *objetos de ostentación*. *Sujetos sociales* que fueron parte y motor de esta historia silenciada, esa que contienen las páginas de los registros coloniales, las mismas que invitamos a revisar, a cotejar y disfrutar, antes de que el tiempo desdibuje la inmensa riqueza que en ellas se oculta.

“Nuestra memoria cultural está siendo constantemente renovada, retroactivamente, por los nuevos descubrimientos, por la recurrencia a las fuentes, por las reformas y los ‘renacimientos’, los cuales son algo más que simples reviviscencias del pasado, y que van forjando a lo largo de nuestro camino lo que podríamos llamar un ‘neo-pasado’.”

“Como si el hombre no pudiera asomarse a sus propias profundidades más que por el ‘camino real’ de la analogía, y como si la autoconciencia no supiese expresarse, a fin de cuentas, más que en enigmas y precisase una hermenéutica como algo esencial y no puramente accidental”

Paul Ricoeur

Negros, mulatos y pardos de Orizaba atisbados en el intersticio del Silencio

“Al indagar las formas en que los esclavos se confrontaron con la clase de los amos, no perdamos de vista que la lucha más importante y ardua seguramente tuvo lugar en las cabezas de los esclavos, cuando éstos buscaron autodefinirse como personas y seres humanos, al tiempo que otros los consideraban como propiedad privada y los trataban como tal.”

Colin Palmer

Revelaciones del día a día

Desde que inició la colonización de lo que hoy conocemos como México, las noticias y testimonios del Santo Oficio de la Inquisición fueron utilizadas para conocer, controlar y contener a las sociedades católicas que los españoles fueron fundando en el territorio. En la actualidad, los testimonios contenidos en los documentos que legó el Santo Oficio han sido fuente de estudio de diversas temáticas del periodo colonial y la vida en la Nueva España. Muchos han sido los libros escritos sobre esta institución eclesiástica y su relación con el poder y sus métodos de control social.¹ Pero entre sus pliegos encontramos también, una vasta serie de problemáticas en las que se vieron envueltos los esclavos africanos, según fueron llegando a los campos y a las casas de las ciudades que los españoles establecieron en el inmenso territorio mexicano. Recurrimos a las noticias que brinda el fondo de la Inquisición, no para discutir lo ya explorado, sino porque entre el millar de pliegos enmohecidos que quedaron como registro de la estructura y funcionalidad de esta institución, se encuentra otra clase de evidencia de la presencia de los esclavos africanos y sus descendientes: su participación en el devenir cotidiano del entonces pueblo de Orizaba, tanto como las modalidades laborales y recreativas a las que los afro-descendientes recurrían, así como la movilidad física y social, dentro y fuera de esta ciudad, desde el siglo XVI hasta finales del XVIII.

¹ Por ejemplo, *Inquisición y sociedad en el México colonial*, de Richard Greenleaf; *Locura e Inquisición en la Nueva España* de María Cristina Sacristán; *Inquisición Novohispana* de Noemí Quezada, Marta E. Rodríguez y Marcela Suárez, e *Inquisición y Sociedad*, de Solange Alberro.

Estos pliegos dan cuenta de una multiplicidad de acusaciones que sobre los africanos y sus descendientes se hicieron a lo largo del periodo colonial. Denuncias sobre los más variados temas: por el celo parcial de la moral cristiana, por razones políticas o económicas, tanto como por esas humanas pasiones que han sido motor de la acción e interacción social de los hombres y mujeres a lo largo de la historia universal. El rencor y la envidia, los celos o la incomprensión de la diferencia; odios y amores, deseos y expectativas humanas que despertaban estos africanos entre sus acusadores, y que han quedado como evidencia de su presencia e interacción social a lo largo de estos tres siglos de historia mexicana, aunque sólo aparezcan en la oficialidad de la misma, como números o cifras en los textos históricos. Por ejemplo de estas pasiones:

Proceso contra Pedro de los Ríos, mulato esclavo de Pedro Vázquez, por renegado y blasfemo...[Tras capturarlo, lo azotaron porque ya se había huido varias veces, y al blasfemar, el dueño] “le dixo al dicho mulato no entiendas que por eso que as dicho te as de quedar sin castigo porque antes por esas blasfemias lo mereces maior y te e de acusar ante el tribunal del Santo Oficio, que todo es cierto y que no lo dice por odio ni mala voluntad que tiene al dicho mulato”²

Y es a través de estas denuncias cómo accedemos a manifestaciones culturales africanas, tanto como a los arreglos simbólicos que fueron surgiendo de la relación que los mismos tuvieron con “los amos” y sus familias, así como aquellas que estos esclavos y, posteriormente, libertos, sostuvieron con los diversos sectores poblacionales de la jurisdicción. De esta manera, desde finales del siglo XVI, tenemos múltiples historias de esclavos de Orizaba que aparecen acusados ante el Santo Oficio. Nos interesa destacar, a manera de resumen, que aunque nuestra investigación se centra en los últimos dos siglos de la colonia, las últimas tres décadas del XVI presentan diversos procesos contra esclavas africanas, *gentiles*, acusadas de hechicerías.³ Mujeres que reproducían, en sus nuevos espacios de vida, las creencias legadas por sus culturas milenarias y en donde la religión se alzaba como centro que regía toda la interacción social. Necesario comprender entonces, que

² Archivo General de la Nación, fondo Inquisición, 1658, Exp. 3, f 462.

³ En nuestra muestra, sólo dos hombres aparecen acusados, uno por hechicería y otro por hereje. Por ejemplo: “El fiscal contra Sebastián de Murcia mulato, criador de la Condesa del Valle de Orizaba, por nigromante, por lo que fue sentenciado a las cárceles secretas del Santo Oficio”. AGN, Inquisición, 1693, vol.689, exp. 1, f 1-33. Y casi todas las acusaciones contra mujeres fueron por hechicería o por reniegos acompañados de fugas. Pero por otro lado, en las acusaciones perfilan actividades que se vinculan a las creencias de estas mujeres Congas, Mandingas o Minas que tuvieron varios maridos, que “sacaban tierra y huesos de muerto” de las iglesias, que “echaban suertes”, que “hablaban por el pecho” cuando fungían como parteras, que “plantaban en hormigueros velas con espinas” o que simplemente, eran “insolentes y zafias” Detalles de actos que pueden ser vinculados a creencias y prácticas rituales africanas. AGN, Inquisición, 1581, vol. 125, exp. 33. f 14; 1594, vol. 207, exp. 1, f 126; 1597, vol. 246, exp. 34, f 30, entre otros.

las cosmologías africanas, tanto como la vitalidad de los significados éticos y pragmáticos contenidos en las prácticas religiosas que derivaban de ella – y que fueron desestimados o incomprendidos por el absolutismo del catolicismo español – no estaban separadas de las actividades que en nuestra cultura llamamos seculares.

Las diversas manifestaciones religiosas en África, desde tiempos inmemorables, han tenido una fuerte influencia en los diversos aspectos sociales, así como en las manifestaciones culturales. Son religiones que se *revelan en el día a día*, en las cotidianas incidencias por las que atraviesan las personas en su relación con los demás seres vivientes de la naturaleza, humanos y animales, animados todos por fuerzas múltiples que son reconocidas con poder sobre lo que se ve y sobre lo que se esconde. Fuerzas de las deidades que se expresan a través de las personas mismas, quienes son, todas, posibles mediadores entre la deidad y la comunidad, entre el cielo y la tierra, entre aquellos que ya partieron y los que aun siguen en vida. Por lo mismo, se cree que las personas que nacen con este poder mediador, pueden aplicar un remedio para un mal físico, tanto como para un padecimiento espiritual. Son creencias con una fuerte base socio-cultural e histórica. Y esta manera de concebir a la religión, como una que abarca todos los renglones de la actividad humana, y cuya ritualidad no está ceñida a delimitados tiempos y lugares, se presenta como una dificultad simbólica extrema, para aceptar la temporalidad, los espacios y los arreglos diversos de las prácticas católicas. Las religiones africanas expresan un engranaje simbólico que pautó maneras de acceder, representar y entender el mundo real e imaginario en el que vivían estos esclavos africanos, tanto como las mismas maneras de enfrentar y lidiar con la nueva situación de esclavitud en la que depararon. Ser arrastrados fuera de sus universos de vida y acción, del contacto con la tierra en donde habitan los ancestros, reforzó en muchos de estos individuos las creencias que los sostenían; de otra forma, no se podría comprender la continuidad de las religiones afro-americanas. Y la centralidad y fortaleza de estas creencias religiosas franquearon, una vez en la Nueva España, diversos procesos de reconfiguración, a partir de la interacción con las cosmologías indígenas, así como de las ideas e interpretaciones que estos esclavos y sus descendientes hicieron de los dogmas católicos que escuchaban en las iglesias a través de las homilías.

Una mujer “indígena que anda con hábito” denuncia a María de Ojeda, “mulata prieta de más de 80 años [...] que la ha visto cuando sale la luna, darse en los pechos, de la forma en que los católicos cristianos adoran a Dios, dándose golpes de pechos, llamándola de comadre y diciéndole: ¡comadre de mi alma estoy muy pobre!, y le dice dos mil amores y que la socorra [...] Y que le ha visto otras acciones por donde le parece que es algo hipócrita, como son poner

una disciplina en frente de la puerta para que la tengan por penitente y ella dice a todos que se azota.”⁴

La “hipocresía” de esta “mulata” es un elemento que se repite a lo largo de los siglos contenidos en la documentación. La acusación sobre esta anciana mujer, de finales del siglo XVII, nos muestra un elemento de vital importancia, mismo que, a mi parecer, ha sido pasado por alto por la mayoría de los estudios históricos-antropológicos de México: el juego de máscaras en el que muchos africanos debieron participar para evitar la represión, el castigo, la tortura y hasta la muerte. “Hipócrita” porque ponía “la disciplina” para que la tuvieran por penitente; para que no dudaran de su *fidelidad* cristiana, para que no la vieran o se fijaran en ella, y poder así, seguir “hablándole a la luna”. Como muy probablemente hubieron españoles “hipócritas” e indígenas “hipócritas” que por temor a las repercusiones inquisitoriales exhibieron los elementos que la normatividad les exigía con respecto a la fe. Y es que hay ciertas interpretaciones históricas que no relativizan las diferencias culturales que mediaron en las acusaciones de herejía sobre los esclavos, que no relacionan estas humanas reacciones con las respuestas de los demás sectores, y que han tomado, en no pocas ocasiones, las nociones que los españoles tenían, como datos que reflejan la mentalidad y las acciones de los africanos. Hay que comprender que la intolerancia religiosa se unía al desprecio de su condición servil. Discursivamente, su palabra contra la de un español carecía de valor y credibilidad, hecho social que los africanos aprendieron a identificar. Como indica el epígrafe inicial: “*la lucha más importante y ardua seguramente tuvo lugar en sus cabezas*”, protegerse y autodefinirse como personas, “*al tiempo que otros los consideraban como propiedad privada*”. Entonces, estas personas no ignoraban su estatuto social, por lo mismo, buscaron conocer el sistema y se adecuaron en la medida en que pudieron, evitando exhibir los elementos por los que sabían podían ser azotados o encarcelados. Es decir, con el transcurso del tiempo, sin lugar a dudas hubo africanos que adoptaron las creencias y pautas culturales españolas, pero seguramente, otros africanos se resistieron a aceptar la imposición de aquel que los sometía a esclavitud, y muchos otros habrán meditado la conveniencia de “aparentar”: ir a misa, rezar frente a otros, etc., manteniendo sus propias creencias religiosas, sus modos rituales, pero en espacios íntimos. Y la no exhibición de los elementos socio-culturales que los definían como africanos, como grupo poblacional diverso a los que convivían en la Nueva España, ha sido entendida como una desaparición de su aportación cultural, como la desaparición del elemento africano en las culturas americanas, sin llegar a comprender que

⁴ AGN, fondo Inquisición, 1689, vol. 674, s/e, f 40-41v.

este juego de máscaras, fue una estrategia de sobrevivencia, y que los elementos culturales africanos siguieron existiendo, velados ante los ojos de los colonos españoles. Nos parece que el propósito entonces, puede estar más relacionado con esta ardua lucha mental, a la que hace alusión Colin Palmer, más que a la sentencia prevaleciente en la reciente producción histórica: la de “dejar de ser negro”.

El caso del pardo Antonio de Molina, sastre y marinero, quien para finales del siglo XVIII fue preso en las cárceles secretas del Santo Oficio, es otro que evidencia este juego de máscaras como necesidad social. El documento señala que Antonio fue llevado ante el Santo Oficio porque aunque se tenía por “*cristiano, bautizado y confirmado y gozando como tal de los privilegios, gracias, exenciones y prerrogativas que son concedidas a los buenos y verdaderos católicos*”, había abandonando “*enteramente los rudimentos de la fe*”. Sucedió que Antonio, arrebatado por una pasión, se enamoró de una mujer española hija de un poderoso comerciante del puerto de Veracruz. Su delito real fue blasfemar. Pero fue condenado como hereje – que como todos sabemos era un delito de pena máxima – porque era un “pardo alzado” que no sabía reconocer “su lugar”. De esta manera, la afrenta de que un afro-descendiente pretendiera amores con una doncella española, causó una “mancha” en el honor del comerciante, quien tenía el suficiente poder para que de una blasfemia, causada por la pasión amorosa, fuera acusado de pasarse “*del purísimo y santo gremio, al feo, impuro y abominable de los calvinistas, luteranos, mahometanos y de otros indignos y modernos herejes.*” Esto fue lo que todos los testigos coinciden que Antonio gritó a los cuatro vientos:

“Que Dios ni que Dios, cagome en el dios que me ha hechado al mundo, a lo que dijeron los circunstantes Ave Maria Santisima, cagome en Maria Santisima dijo el reo y en el cura tambien, he de capar al cura y le he de cortar los cojones, no creo en la misa que dice, que si voi a misa es solo porque me vean las gentes, pero no porque creo en ella, ni en el Santisimo Sacramento cagome en Christo y en los Santos que hay en el Panuco”⁵

“*Si voy a misa es solo porque me vean las gentes*”, contiene la visceral verdad de este hombre enamorado, condenado a pasar su juventud en las cárceles del Santo Oficio, o enviado a trabajos forzados en los fuertes de San Juan de Ulúa, en los de La Habana o en los de Puerto Rico, como indican los documentos de finales del siglo XVIII. “*Porque me vean las gentes*” es la frase que contiene la significación de este juego de máscaras; que “*me vean*” para cumplir con lo que está establecido *se debe hacer*, aunque no corresponda con los propios patrones culturales – con lo que *puedo hacer*, con lo que *quiero hacer* –, o con las

⁵ AGN, fondo Inquisición, volumen 1260, exp. 1, f 4-12, 1786.

particulares interpretaciones o nociones de las instancias religiosas. Blasfemias y negaciones sobre las figuras de Cristo y de la virgen, que fueron constantes a lo largo de la historia de la Inquisición en Nueva España; la mayoría de los esclavos “renegaban” al ser azotados, como el caso expuesto de Pedro de los Ríos. Casos que eran castigados con más azotes, la mayoría de las veces, en público, para que sirviera de ejemplo a los demás pobladores de todos los sectores. Entonces, ¿por qué condenar a Antonio como hereje?

Estos tres ejemplos exhiben la continuidad de una pugna simbólica entre la religión institucional y, lo que podríamos llamar, las diversas creencias *populares* que fueron desarrollándose a lo largo de los siglos en la Nueva España, precisamente, porque fueron múltiples los referentes culturales que traían consigo los diversos sectores poblaciones que la habitaron durante la colonia. De esta forma, vemos cómo – aún a finales del siglo XVIII – las pugnas por la *infidelidad cristiana* que el Santo Oficio persiguió, nos exponen la disidencia, por parte de los esclavos y libertos, hacia a los estatutos canónicos del catolicismo. Si por un lado, podríamos decir – como establecen algunos historiadores – que lo que se castiga es la diferencia en la interpretación que hacen los afro-descendientes de estos dogmas; por otro lado, debemos poder contemplar también cómo hay elementos que trascienden no sólo la interpretación, sino a la religión misma. Las nociones de honor, la fuerza simbólica de la jerarquía novohispana, aparecen reflejadas en estos documentos como fuerzas de mayor pujanza. El pasional poder del “amo que odia” al esclavo huidor, el poder simbólico de la “india beata” que acusa a la *mulata* que le reza a la luna, el poder político-económico del comerciante veracruzano lastimado en su honor por las intenciones amorosas del “pardo Antonio”, son fuerzas de gran alcance y significación, y todas se levantan sobre unas nociones que nada tienen que ver con la religión como creencia, y *sí mucho con la representación y el lugar social que estás personas imaginaban para los esclavos y los afro-descendientes*. La religión, en estos casos – tanto como sus mecanismos institucionales, de los que el Santo Oficio sólo era el más importante y abarcador de ellos – funcionaba sólo como instrumento de control social para mantener a los africanos y sus descendientes, en el lugar simbólico y político que la sociedad estableció para ellos. Debemos entender que son estos motores pasionales los que desatan los mecanismos jurídico-políticos de control del Otro, mismos que son encausados a través de una religión concebida como “bastión” de un “Nosotros”, como baluarte sobre el que se sostienen los ordenamientos político-simbólicos que promueven esta clase de práctica social, misma que por un lado, refuerza el sentido de “superioridad” jerárquica y que, por el otro, afianza las concepciones imaginarias, las

maneras de concebir y lidiar con aquellos que se construyen como “despreciables”, como “inferiores” portadores de *la mancha*.

Tenemos entonces, que hay dos elementos primordiales para comprender la intransigencia colonial hacia cualquier otra creencia no católica, tanto como la intolerancia hacia la disidencia pasiva o activa del afro-descendiente ante ese lugar político-social que imaginaban para ellos. En primer lugar, como ya indicamos, es necesario comprender el arrastre simbólico de la propia historia de la península ibérica y su tránsito de reconquista.⁶ Y en segundo lugar, se amparaban en la intolerancia religiosa por la necesidad de mantener los estatutos socio-jurídicos que mantenían el dominio español en la colonia. Es decir, la jerarquía socio-racial que propagó y difundió una política representacional que promulgaba a los españoles como portadores de los *valores nobles y ejemplares*, mismos que debían guiar a las poblaciones indígenas, así como a los africanos y sus descendientes, quienes fueron contruidos como “carentes” de estas virtudes que caracterizaban a los españoles. Desiderata ideológica que, a su vez, establecía la imposibilidad de que estas poblaciones pudieran ser reconocidas como detentadoras de estos valores. Y es esta intolerancia hacia el no-católico – traducido a no peninsular, a no noble, como heraldos signos de la *Distinción* – la que se utiliza como herramienta de control social contra todos aquellos que aunque pudieran abrazarse a la fe, y ser los más devotos y convencidos católicos, nunca serían parte de ese “Nosotros” en la cumbre de la jerarquía socio-religiosa novohispana. La sentencia de esta pugna política y simbólica colonial, se expresa en la sedimentación histórica que surge como residuo de esta política representacional, contenida en las palabras del distinguido señor que en el 2008, desde el Palacio de Hierro en Orizaba, declaró: “*No hay quién los haga vivir como cristianos*”.

Vemos entonces, que los indígenas y afro-descendientes de la Orizaba colonial no podían ser reconocidos como católicos, porque sería anular la diferenciación política-religiosa, misma que sostenía la creencia en una “superioridad” sobre ellos. Pero sobre todo, el reconocimiento de los *pueblos indígenas como una presencia cultural otra*, a través de los

⁶ Nuevamente, me refiero a la Reconquista como el proyecto religioso-militar que justificó el poder de los reyes católicos contra el Islam, más allá de su históricamente destacada función unificadora. Proyecto que promulgó unas representaciones sociales, sostenidas sobre la misión de evangelizar como justificación para la acción política. Es decir, los españoles convivieron por siglos con religiones diferentes, por lo que este giro político-religioso, centrado sobre el africano musulmán, es el que determina la intolerancia religiosa como vehículo simbólico y único camino de sostener el poder. Ver “Retorno a la escena ausente”, Tesis de Maestría, IIA, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2006, pp. 51-87

siglos, lleva a la continuidad de la marginalización de los mismos en el imaginario de los orizabeños actuales. De esta forma, contemplamos que ese “*No hay quién los haga cristianos*”, es el reducto de significación más poderoso de la sedimentación ideológica que ha sido impuesta sobre lo racial, y cuyo lastre seguimos percibiendo en la actualidad: los indígenas de Ixhuatlancillo no pueden ser significados como “cristianos” porque sería aceptarlos como orizabeños, como parte de ese conglomerado de personas que comparten *lengua, cultura y religión*. El hecho de que sean una *cultura-raza* otra – con *otra lengua*, con *otras manifestaciones culturales y religiosas* – imposibilita el que se reconozca y se acepte que son católicos, que comparten la historia de la ciudad; que son todos, por derecho, orizabeños. Vemos entonces, a través de la documentación, cómo el discurso se contradice contundentemente, pues a pesar de los esfuerzos de evangelización que promulgaban “la piedad católica” entre los indígenas, y de que éstos fueron motivados y obligados a ocuparse de la construcción de los templos, a esmerarse en el adorno de los retablos, altares e indumentaria de los santos, éstos no fueron significados como “cristianos” socio-políticamente hablando.

Otra cosa sucede con los afro-descendientes, pues contemplamos que será a través de las medievales instancias eclesiásticas de la *obediencia* y el *castigo*, cómo se intentará, discursivamente, “evangelizar” a los miembros de los pueblos africanos – “*malos por su origen*” – que llegaron a la Nueva España, cuando en la práctica, estas instancias no conseguían otra cosa que “alejarlos” de la normatividad. El castigo físico, la tortura, la separación de las familias y cancelación de otros lazos afectivos, fueron las formas de someter a la obediencia socio-política, pero sostenidas por una desiderata religiosa: *la obediencia como eje de la fe*. Y es precisamente, esta pretensión de obligatoriedad de la norma a través del castigo, lo que produce miedo, pero también dolor y rabia, lo que lleva al estricto sometimiento o a la constante resistencia, más aún, cuando la educación cristiana no fue siempre procurada, o cuando las nociones católicas que manejaban estaban condicionadas por los universos simbólicos propios. Giros políticos y simbólicos de consecuencias sociales que no han sido confrontados a estos procesos de ajuste e integración de todos los diferentes elementos culturales. Nos interesa enfatizar que en estos manejos religiosos de control socio-político, se establece una representatividad adicional. Con este *modo de proceder contra ellos* se condiciona una forma de asumirlos de frente a las instancias de poder, misma que establece en los africanos una “imposibilidad” de comprensión y aceptación de la norma que “todos” respetamos, por lo mismo, *una falta moral, religiosa y política*.

Elementos de la normatividad novohispana que siguen vigentes en nuestras representaciones sociales, mismos que se ven reflejados, por un lado, en la *Historia oficial* que se ha inclinado al estudio de la Inquisición como institución religiosa, dejando de lado los elementos simbólicos que pautan las cosmogonías y las formas de vida de todos los tan diversos grupos culturales sobre los que pasó juicio y condena. Es decir, la continuidad de una historia centrada en las estructuras y su funcionalidad política y económica, que deja de lado, los elementos simbólicos, afectivos y psicológicos que nos conforman tanto más que las estructuras socio-políticas de organización. Y por el otro, la vigencia de estas representaciones se contempla en esos trabajos actuales que hablan sobre los procesos contra africanos, utilizando pautas de interpretación que no se alejan de esta representatividad construida, precisamente, porque no se ha reflexionado en los esclavos como *sujetos sociales y culturales*, sino que se parte del universo simbólico occidental, así como se acepta, sin ninguna reflexión, el manejo discursivo del documento: eran, efectivamente, “*adoradores del diablo*”. Frase que reverbera en la excusa que utilizó otro orizabeño – tal y como expusimos en el apartado *Sedimentaciones raciales* – cuando le fue cuestionado un comentario emitido: “*es que dicen que tenían trato con el demonio*”. ¿Cómo es posible que la significación de una construcción colonial como esta, siga activa en la imaginación de la Orizaba del siglo XXI? Porque los vetos de sacralidad que anuncia la *Verdad* de la *Historia oficial*, han promovido una apatía, significada como *desprestigio*, como poco relevante – tal y como apuntaba María Guevara Sanginés –, hacia la investigación sobre los africanos y sus descendientes en México. Oficialidad que ha mantenido los mismos contenidos, las mismas pautas de interpretación, las mismas nociones biológicas que hablan sobre la *cosa negra que existió en la colonia*. Verdad oficial que no se ha interesado o preguntado en las creencias y la forma de vida de esas personas que vivieron en el pasado y que servían de esclavos; es decir, los diversos niveles de la educación pública cubren la historia europea, la historia de los Estados Unidos, pero no así la historia de África, no así los modos de vida y obra, de creencia y reflexión de los africanos. Por lo mismo, no son *sujetos sociales*, y la oficialidad de la Historia parece haberlos condenados – cual eco de la sentencia del bíblico Noé – a ser eternamente esclavos, *cosas* que fueron parte de un pasado remoto.

Ahora bien, de regreso a la Orizaba de finales del siglo XVI y del siglo XVII, las noticias de los documentos apuntan a las diferencias en la manera de conocer, interpretar y accionar en el mundo. Las relaciones sociales de los Brans, Mandingas, Bio hos, Luangos,

Malembas, Burundis y Carabalés, entre otros, que llegaron a la jurisdicción, giran alrededor de los ranchos y trapiches en donde radicaban como esclavos y laboraban junto con los indígenas de los repartimientos. Casi todas las referencias indican que las mujeres, aunque aparezcan casadas con otros esclavos africanos, tenían niños *mulatos pasetos* o *mulatos claros* junto a los niños establecidos como *negros criollos*. Por lo que es comprensible que la esclavitud sexual fuera un importante elemento de esta primera etapa de colonización. La ausencia de mujeres *blancas* ha sido utilizada como justificación de este intenso proceso de miscegenación. Pero por otro lado, si bien es cierto que los datos comprueban un desbalance de género en la población de finales del siglo XVI, la extrapolación ideológica de la historia no ha tomado en cuenta que los dueños de ranchos y haciendas del pequeño pueblo de Orizaba de finales de este siglo, aparecen casados en sus testamentos. Entonces, esta interpretación es una que erradica la violencia del sometimiento y utilización sexual de la mujer africana. Un objeto que se posee, un bien del que dispongo. Acciones y abusos que, aunados a la separación de los padres y los hijos, por ventas o por castigos, motivaban que estas mujeres recurrieran a prácticas religiosas de protección y resguardo de los suyos y de sí mismas, tal y como hubieran hecho en sus lugares de origen (de la misma manera que, aún hoy día, sabemos que se practica en diferentes partes del continente americano). Sortilegios y encantamientos centrados sobre rituales efectuados con sacrificio de animales, con escritura sagrada e invocaciones en sus lenguas vernáculas, que el desconocimiento y el sentimiento de superioridad religiosa, quizá, haya llevado a que fueran interpretadas como una especie de lenguaje diabólico, aun cuando la concepción del demonio – tal y como lo conciben los europeos – no tenía existencia en las creencias africanas⁷. Situación que se prolonga hasta el siglo XVIII, a decir de las denuncias en las que, por otro lado, comienza a contemplarse la interacción simbólica y religiosa de estas mujeres con indígenas. Aún así, estas modalidades de interpretación que parten de la diversidad cultural de estos sectores poblacionales de la Nueva España, asombrosamente, son las mismas que aún hoy pueden leerse en esos textos

⁷ Un elemento que aparece en las interpretaciones históricas es la atribución de creencias diabólicas a las africanas, sólo porque las mismas lo confesaban tras haber sido torturadas. Interpretación que surge de la hegemonía del pensamiento occidental, y que transfiere a los afro-descendientes creencias que no eran parte de sus universos simbólicos, precisamente, por el desconocimiento de la historia y de las culturas africanas, por la aceptación del discurso de los españoles como dato, y la continuidad de esas políticas representacionales que impiden pensar a los afro-descendientes fuera de las construcciones coloniales. Además, creo que cualquier persona confesaría lo que fuera una vez tensada en el potro de tormento.

Por otro lado, son múltiples los textos que discuten la particular construcción del diablo, como figura propia del pensamiento europeo judeocristiano. *A History of the Devil: from the Middle Ages to the Present*, y *Le Temps des Supplices. De l'Obéissance sous les Rois Absolus*, de Robert Muchembled, y el clásico de Jeffrey Russell, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, como ejemplos.

históricos que condicionaron la expresión utilizada por el orizabeño: los *negros tenían trato con el demonio*.

De esta forma, tenemos que las acusaciones de maleficio contra Francisca Montero, sucedieron porque “*envió a un indio viejo y a una sobrina suya*” en la noche, con otra mulata llamada Leonor, “*a enterrar al cerro de Angostura unos perros cocidos las bocas*” para evitar las murmuraciones que llevaron a que la amenazaran con destierro. Acciones con fuerte eficacia simbólica, pues los testigos aseveraban “*que con esto, no la desterraron*”. Amenaza que surgió, por otro lado, por las acusaciones de mujeres y hombres, como la del presbítero Nicolás Portocarrero – dueño de todos los esclavos de doña Isabel de Cesar Sibol de la O, arriba referidos – quien indicaba que además de beber brebajes, Francisca tomaba “*forma fantástica para conseguir algunos fines*”.⁸ Por su parte, la *parda libre* “*Catarina de Lara, vecina de este pueblo, echaba huesos de difunto en los tamales que hacía en varias ocasiones y en distintas casas de este pueblo*”, como cocinera de ciertos españoles canijos.⁹ Igual ejercicio de protección, aunque con diferentes manifestaciones, tuvo “*la negra esclava María de Aranzo*”, acusada de blasfemar y de resistirse al mal trato de su amo¹⁰. Protección y despliegue de poder mágico es lo que reflejan las múltiples acusaciones contra Sebastiana del Castillo, quien para que su amante regresara de Veracruz “*mató a un perrillo prieto y le metió unas yerbas en el cuerpo, lo echó en un pozo, y que a la mañana vino el hombre, y luego se le cayó muerta la mula a la puerta de la dicha Sebastiana del Castillo.*”

Esta temida mujer orizabeña, afro-descendiente con amante español – de donde surge su alias: *Sebastiana La Ramona* –, desató las más violentas pasiones entre la población orizabeña, que la temieron y respetaron por varias décadas, pues no fue hasta que murió cuando sus vecinos españoles y criollos, hombres y mujeres, se atrevieron a denunciarla al Santo Oficio. Y no era para menos, pues *La Ramona* – quien tenía como sirvienta a “*una indiezuela*” – lo mismo entraba “*en el osario de la iglesia parroquial de este dicho pueblo*” a sacar huesos para sus hechizos, que caminaba hasta el cerro de Escamela a consultar a la “*hechicera india que le aconsejó enterrar a un gato*” en casa de su amante Jorge Ramón – casado con española resentida que relató que el marido murió de un hechizo de la *mulata* –, o acudía a consultar al “*indio zapoteco que contó maíces encima de la mesa y sahumó a*

⁸ AGN, Inquisición, 1689, vol. 689, exp. 1, f 190-222

⁹ AGN, Inquisición, 1689, vol. 689, exp. 1, f 277

¹⁰ AGN, Inquisición, 1658, vol. 674, exp. 3, f 462

Sebastiana y a su hija llamada Gertrudis La Ramona” a cambio “*de un guajolote, un perrito chiquito y unos huevos*”, para “*que un yerno que tenía no le hiciera mal a dicha su hija*”. Pero además, *La Ramona* enterraba “*cabezas de perros*”, “*huevos con caracteres escritos*”, o gallos con los picos cosidos para “*cerrarles las bocas*” al vecindario español.¹¹ Acciones todas, que hablan de procedimientos de protección a partir de un universo simbólico *no cristiano*, que exponen a los indígenas y a los africanos asociados en estos medios de “*cuidarnos*” mutuamente y, de frente a las nociones y a las expectativas de la población española.¹² Relatos de creencias y acciones que la *Historia oficial* narra como reflejo y producto de la “*superstición*” de estas poblacionales *no-blancas*, *no-cristianas*, precisamente, por la ideológica imposibilidad de reconocer los patrones culturales que pautan prácticas religiosas diferentes a los rituales cristianos occidentales, llámense católicos o protestantes. La contradicción del reconocimiento y aceptación de una objetiva diferencia cultural que se ensalza como eje de nuestro mundo moderno – sostenida sobre las leyes generales de la ciencia y del conocimiento de *lo acontecido* a través de la historia de Occidente –, termina nivelando las culturas, neutralizando sus valores, para desestimar la diversidad misma, porque esta “*objetividad*” de la ciencia y la producción histórica “*es incapaz de pensar las razones positivas de la equivalencia del valor de esas culturas*”.¹³

Tras la exposición de estas manifestaciones religiosas, comprendemos entonces, que las referencias de los siglos XVI y XVII se centran en los elementos que apuntan a una *infidelidad cristiana*: detalles de los supuestos procesos de pacto con el demonio y la descripción de las acciones o encantamientos ejecutados tras el pacto. Focalización que responde a la propia historia de la península y su necesidad de castigar cualquier variación en la interpretación de los dogmas católicos. Pero este hecho histórico, no puede deshacerse de la carga de significación centrada en la misma fortaleza de sentido de estos procesos: la

¹¹ AGN, Inquisición, 1689, vol. 674, exp. 10, f 65-72. Y estos elementos descritos: sacrificio de animales, ofrecimientos con escritura sagrada, son los mismos que encontramos como parte de los rituales que llevan a cabo los afro-americanos en la actualidad, como por ejemplo, los creyentes de la Regla de Osha y el Palo Monte en Cuba, los del Macumba en Brasil, así como el Vodú practicado en Nueva Orleans y en Haití.

¹² Queremos aclarar que nos interesan los patrones culturales que se vinculan con las prácticas de las religiones africanas, por lo mismo, no incluimos las acusaciones sobre las poblaciones indígenas, o los diversos procesos de los *judeizantes* o de los españoles denunciados por hechicerías y otras prácticas supersticiosas. Sabemos que estos sectores poblacionales fueron más encausados que los africanos y sus descendientes; noticias que están excelentemente expuestas en el texto de Solange Alberro *Inquisición y Sociedad*. Enfatizamos que esta identificación de elementos africanos en las denuncias a la Inquisición, surge tras la reflexión de los repetidos estereotipos – como el de *negro hechicero* – que intervienen como paredes simbólico-representacionales. Construcción sedimentada en el imaginario actual, precisamente, por la demonización de las creencias africanas, por la no comprensión de las pautas simbólicas que regían las cosmologías de los pueblos de África, mismas que han sido desvalorizadas, no contempladas, por la primacía ideológica de nuestra cultura occidental.

¹³ Ricoeur, Paul – *Finitud y culpabilidad*, p. 186

infidelidad. Mantener la *fidelidad* de la fe es salvaguardar la *fidelidad* a la Corona; conservar a aquellos *fieles* al poder central, se encausa en una noción sacra, en un precepto piadoso. Contemplamos entonces, que la *infidelidad*, como concepto discursivo central, comprende en sí misma el enorme peso de significación de esta pugna político-religiosa: *el fiel* es el creyente católico, *el infiel* es el que está fuera de mi creencia, por lo mismo, fuera de mi grupo. Lo que nos interesa se comprenda de esta exposición de los conflictos entre las prácticas de los esclavos de los siglos XVI y XVII, y las medidas de control que ejerció la Inquisición sobre ellos, es que en la práctica, los esfuerzos por crear *fieles* entre los africanos se alejaban de los elementos cristianos en sí mismos, para significar a un otro “imposible de cristianizar”. Y es una imposibilidad porque la noción de *infidelidad* surge como principio de orientación simbólica, pues tal y como indica Ricoeur, “*tendríamos que poder ponernos en el lugar de una conciencia que no mide la impureza por la imputación de un agente responsable, sino por la violación objetiva de algo que está vedado*”.¹⁴ Es decir, esta manera de concebir a los africanos como “infames de derecho”, va más allá del ámbito de la acción de una persona – que un afro-descendiente elija pensarse como creyente africano, o que elija asumirse como fiel católico y novohispano – para inscribirse en el ámbito de las intenciones codificadas por la construcción simbólica de un “mal inherente a su origen”, de una impureza ética que, ideológicamente, se inscribe en el hecho irrefutable – a partir del fenotipo – de ser descendiente de africano. Impureza que provoca un sentimiento de cautela, mismo que convierte en “acontecimiento objetivo” el recelo hacia alguien que se estima como “despreciable”.

Es importante comprender esta contradicción semiótica, porque es partir de la misma como entendemos que estos africanos recién llegados a la naciente Nueva España, aun siendo “bautizados”, simbólicamente hablando, no pasaban a formar parte de ese “Nosotros”. Me explico. En el tratamiento discursivo que trasladan los documentos, el derecho eclesiástico se desdobra. Por un lado, parece establecer que con el bautismo se busca provocar una automática cancelación de los referentes culturales de cada una de estas personas convertidas en “cristianas”;¹⁵ pero, por otro lado, socio-jurídicamente se establece la imposibilidad de que

¹⁴ Ricoeur, P. – Op cit, p. 191

¹⁵ Es necesario entender, como indica Colin Palmer, que la aceptación de la imposición de la religión cristiana, por muchos de los africanos, no eliminaba sus creencias, no erradicaba su universo simbólico: “*aceptaron la religión cristiana; aunque sería erróneo suponer que hubieran abandonado en este proceso toda su cosmología y creencias antiguas.*”, en *Poblaciones y culturas de origen africano*, p. 33. Por otro lado, estos bautismos, como expone Manuel Marzal, fueron discutidos y duramente criticados por los representantes de las diversas órdenes religiosas. Los jesuitas denunciaron la falta de piedad cristiana en la que se incurría al bautizar a los africanos,

estos “nuevos cristianos”, por su condición de esclavos – por su *infamia de derecho*, por su *infiel* origen africano –, puedan acceder a las bonanzas prometidas a los que aceptan ser parte de la fe católica. Quiero decir, que las *Leyes de Indias* establecían que los españoles estaban obligados a procurar el bautismo y la educación religiosa a los africanos que adquirirían, pero el peso de sus referentes culturales, de sus construcciones ideológicas condicionadas por el universo simbólico ibérico, tanto como los intereses económicos que condicionaban la explotación física de estas personas esclavizadas, fueron elementos que no permitieron un comportamiento coherente con este mandato de cristianización. Entonces, debemos poder entender que la esclavitud de los africanos, no sólo significaba privarlos de su libertad física, sino que este sometimiento implicaba también, *una cancelación social y simbólica*, cuya carga de significación se ha mantenido por esa frontera socio-religiosa. De esta forma, vemos cómo el bautismo y la esclavitud – la primera, como forma de nacer en la fe, y la segunda, como forma que anula la humanidad y, por lo mismo, las opciones y decisiones de fe y vida – son conceptos irreconciliables a partir de la doctrina cristiana, y aun así, son elementos constituyentes de un proceso simbólico en el que se establecía una contradicción exponencial: *se bautizaba a un africano que no sería aceptado como católico*. Elementos todos que llevan a comprender que no es el cristianismo lo que heredó Nueva España de la península Ibérica, sino la frontera de guerra del catolicismo español.

“Negro no va al cielo aunque sea un rezador.
El negro tiene una pasa que hinc a nuestro Señor”¹⁶

Ahora bien, esta manera con que la Inquisición interpretaba las conductas de los esclavos, más centrada en el celo dogmático – discursivamente hablando – cambia a finales del siglo XVII y a lo largo del XVIII, pues las acusaciones y procesos contra los africanos, *gentiles*, comienzan a disminuir de frente a la inmensa cantidad de denuncias y acusaciones contra sus descendientes: *esclavos mulatos*, *negros criollos*. Si durante el siglo XVI y mediados del XVII los procesos se centraron en las creencias africanas interpretadas como herejías con base en las asociaciones diabólicas – a partir de la centralidad del dogma católico – el siguiente siglo y medio se caracterizará por acciones más socio-políticas: la bigamia y la poligamia, las blasfemias e improperios de los esclavos tras los castigos corporales, tanto

sólo como formalidad política, para cumplir con lo establecido legalmente, cuando en la práctica no se procuraba la enseñanza de la fe, tanto por la no comprensión de la lengua castellana, por parte de los africanos, como por el desenfado de los dueños ante la “misión” de evangelizar. En “La evangelización de los negros americanos según el *De instauranda aethiopia salute*”, pp. 23-55

¹⁶ Dicho en son de mofa, escuchado en el puerto de Veracruz en un festival de sones jarochos en el 2009.

como por aquellas acciones que transgredieran la sumisión social que era imaginada para ellos. Entonces, la institución pasa del celo moral cristiano a un más abierto control político-social y, por supuesto, mediado por los intereses político-económicos particulares de los mismos pobladores de Orizaba, quienes detentaban las posiciones de fiscales, comisarios, tesoreros y familiares del Santo Oficio en su pueblo, como expusimos arriba. Cabe enfatizar que la mayoría de estos mismos españoles y criollos con puestos en la Inquisición, eran también los dueños de los ranchos y de las haciendas, tanto de las que existían en la cabecera, como de aquellas que se encontraban en la circunferencia de la misma. Lo que sin lugar a dudas, permite comprender muchos de los procesos contra africanos y afro-descendientes, más allá de la discursiva “piedad” que movía a “encaminar” a los esclavos “fuera de sus vicios y herejías”. De esta forma tenemos por ejemplo, el caso contra José Domingo Gaytarro, maestro azucarero de calidad mulato, acusado de poligamia. Activado por las denuncias, tanto de mujeres como de hombres de diversos pueblos y ciudades de Veracruz, el notario del Santo Oficio de Orizaba gestiona una petición de averiguación para dar con el paradero del maese de azúcar, a quien describen como:

“chico de cuerpo, no mui feo, cantador y tocador, y sabe algunas canciones que echa en los fandangos, y es mui fandanguero, inclinado al vicio de la embriaguez, que pasa de los cuarenta y cuatro años de edad, que es mui mal diciente y llama a los diablos”¹⁷

Al revisar el expediente, las denuncias y las acusaciones, esta última frase “llama a los diablos” desentona con la lógica de la exposición narrativa. Puede ser que el maese entonara en sus fandangos voces africanas (como todavía seguimos haciendo los pueblos afro-caribeños, cuando cantamos cuembés, yubás, y sicás), pero no es difícil imaginar que fue algo añadido, para justificar con más fuerza – con fundamentos de la doctrina católica –, la averiguación y la posible pena a practicar sobre *este negro* que se atreve a contradecir los lineamientos eclesiásticos y la normatividad social. Es decir, las denuncias se inscriben sobre su “devoción” a las mujeres, mismas que valora, a decir de los documentos, pues no vive con ellas en “*ilícito y carnal intercambio*”, sino que con todas ellas se casa como “*dios manda*” deben hacerlo los cristianos. Por otro lado, el expediente indica que se practican “*las más secretas diligencias*” sobre el paradero de José: unos indican que lo vieron un mes atrás en el pueblo de San Lorenzo de Cerralvo, jurisdicción de la Villa de Córdoba; otros que saben que estaba “*casado en San Luis Potosí, que antes se nombraba Valles*”, así como en Orizaba. Que sabían que estaba “*sirviendo en el palenque de un tal Nieves*”, pero, al fin y al cabo, ninguno

¹⁷ AGN, Inquisición, 1767, vol. 1260, exp. 12, f 196-199

de los alguaciles o familiares de la Inquisición lograron localizar al *mulato fandanguero*; si es que en algún momento, efectivamente, lo buscaron. Este ejemplo muestra uno de los elementos más comunes que surgen en los documentos acerca de la vida de los afro-descendientes de Orizaba: la constante movilidad física. En los recorridos del también mulato Joaquín Santa María, contemplamos la amplitud de esta movilidad. La denuncia fue puesta por una de sus muchas esposas:

En la Villa de Orizaba a los treinta días del mes de Diciembre de mil setecientos ochenta y ocho por la mañana ante el señor comisario del Santo Oficio R. P. Don Josef Antonio Buenhombre pareció sin ser llamada y juró en forma que dirá verdad por ante mi el presente notario, una mujer que dijo llamarse Joaquina Vicente Saquero, casada con Joaquín Santa Maria de treinta y seis anos de edad: la cual por descargo de su conciencia dice y denuncia que después de haber enviudado de Josef Mateo Gaona cerca de tres años hará, volvió a casarse con el referido Joaquín Santa Maria en esta villa de Orizaba contando hasta ahora siete meses y un año, cuyo matrimonio contrajo con él, después de haber enviudado de Maria d'Acensión enterrada en esta villa.¹⁸

Este marinero de tierra firme, estaba casado con una mulata en Orizaba, pero también con una mestiza recamarera en el puerto de Veracruz en donde éste servía como “*enfardador*” o cargador, con la mulata Juana en el pueblo de Yzúcar, y con otra mulata de un trapiche en Amilpas. Joaquín, descrito como “*mulato paseto, alto de cuerpo, delgado, como de 40 años de edad*” ocasionó una extensa averiguación para dar con su paradero: se revisaron los archivos parroquiales, se mandaron alguaciles a cada uno de estos pueblos, así como al trapiche de panela de don Antonio Rocha, el rancho El Potrerillo, en Orizaba, y al trapiche del padre Leyba en la Villa de Córdoba donde se sabía había estaba laborando en diversas faenas. Aun así, “*por más vivas y eficaces diligencias que he hecho en solicitud de Joaquín Santa Maria, no he podido encontrar otra noticia, sino que efectivamente hubo un cargador de este nombre y natural de este vecino, el cual se ha ausentado días hace.*” No podemos evitar cuestionarnos, si esta “intensa averiguación” se ejecutó porque se creía, efectivamente, que debía pagar por sus ilícitos amoríos, como método que mantuviera al resto de los afro-descendientes bajo control, o si fue un burocrático despliegue para demostrar que en Orizaba se cumplía con lo mandado por al Arzobispado y la Audiencia.

Sin embargo, hay que enfatizar que el hecho de que las denuncias al Santo Oficio se concentraran, durante el último siglo y medio de la colonia, sobre el control socio-político de los esclavos criollos y de los afro-descendientes libres – pautado por los intereses personales

¹⁸ AGN, Inquisición, 1789, vol. 1262, exp. 22, f 176-1191

de los hacendados y miembros del Santo Oficio de Orizaba –, no significa que se detuvo el tráfico y que dejaron de entrar africanos a la jurisdicción. Por el contrario, los documentos de este siglo, tanto como los archivos notariales y parroquiales del XVIII, demuestran la constante entrada de *esclavos bozales catecúmenos o gentiles*, que fueron comprados por los orizabeños para su servicio personal, o para el negocio de la compra y venta de los mismos.¹⁹ Esclavos bozales, quienes tras su arribo al puerto y tras ser catequizados al vapor, llegan a las haciendas “bautizados” y, por lo mismo, “cristianizados”, aunque la mayoría ni tan siquiera supiera comunicarse en el idioma en el que fue ungido como católico. Vacuas prácticas rituales que eran una formalidad, que en muchos casos, fueron efectuadas como una transacción más para la posesión del esclavo, como el paso siguiente tras la compra, y no como compromiso o preocupación por la cristianización del mismo.²⁰ En el último cuarto del siglo XVII, por ejemplo, en Orizaba encontramos bautizos en grupos, como el practicado sobre los “*catecúmenos esclavos del Capitán Juan González de Olmedo*”, dueño de la hacienda de Tuxpango, el 26 de diciembre de 1674.²¹ Esclavos recién llegados de África que reciben un nombre en castellano – Felipe, Juan, Antonio, Manuel, Dominga, Catarina, Isabel, y Luisa, todos con el apellido González – cual garante de cristianización.²² Otros ejemplos:

“En diez y nueve de Abril de mil seis cientos y noventa y tres, bauticé solemnemente a Alonso negro Catecúmeno, Luango, hijo de padres gentiles, esclavo de Diego de Espinosa, fueron sus padrinos Lorenzo de Espinosa, casado con doña Jacinta de Triana, y su madrina Mariana Maldonado, doncella, todos vecinos de este pueblo.”²³

“En ocho de septiembre de mil y setecientos y treinta y tres años, Yo el infrascrito Teniente de Cura de esta Doctrina de Orizaba estando capaz y suficiente en los rudimentos de Nuestra Santa Fe Católica, un Negro adulto de edad de diez y ocho años poco mas o menos de nación Congo le bautice solemnemente en esta Parroquia puse óleo y crisma y le puse por nombre Francisco, fue su padrino don Miguel de Elorza vecino de este lugar a quien le advertí su obligación y parentesco”²⁴

En esta Parroquia de Orizaba en dos de octubre de mil setecientos y treinta y nueve años Bautice solemnemente a Maria Josepha Negra Adulta de edad de 19 años esclava de doña Josepha Inglebri, fue instruida en los Misterios de Nuestra Santa Madre Iglesia.

¹⁹ APO, Sección: Bautismos, Caja 6: 1726-1744; Caja 7: 1741-1753; Caja 8: 1751-1760; Caja 9: 1759-1770; ANO, Protocolos notariales de los años 1730-1760, sin foliar, microfilmados y contenidos en los rollos 49^a6, 49^a 7, y 49^a8.

²⁰ Marzal, Manuel – “La evangelización de los negros americanos según el *De instauranda aethiopum salute*”, pp. 20-25

²¹ Archivo Parroquial de Orizaba (APO), Caja 1, Sección Sacramental; Bautismos; 1674-1692

²² Nótese el mismo número de esclavos y esclavas. La generalización histórica acerca de la entrada de un mayor número de hombres con relación al número de mujeres, como ya indicamos, no aplica en la región de Orizaba. De igual manera, enfatizamos que la idea de que la venta de niños no era común, se contradice en esta jurisdicción; los archivos parroquiales dan cuenta de un número considerable de esclavos niños y adolescentes bozales que son comprados por las familias de la cabecera, sobre todo a la “Factoría inglesa de la Veracruz” para mediados del siglo XVIII.

²³ APO, Caja 3, Sección Sacramental; Serie: Bautismos, 1699-1714

²⁴ APO, Caja 5, Idem, 1719-1739

En treinta y uno de diciembre de mil y setecientos y cuarenta años bauticé solemnemente a Agustina Rosa Negra Adulta instruida y catequizada en los Misterios de Nuestra Santa Fe, de edad de 15 años esclava de don Juan Antonio Cevallos, fueron sus padrinos Miguel Joseph de Bonilla y Maria Antonia Cevallos, les advertí su obligación y parentesco.²⁵

En 1740: El 10 de febrero a Joseph Nazario esclavo Congo adulto negro esclavo de don Bartolomé Baltierra vecino de este lugar. El 13 de febrero a Antonio Joseph esclavo de don Antonio Rodríguez y Agustina Fernández. El 14 de marzo a Juan Antonio Adulto Negro esclavo del Lic. don Pablo Joseph Bocarando. El 6 de abril a Lorenzo Mariano Nicolás Negro esclavo del Lic. don Justo Pastor Valeriano. El 25 de marzo a Maria Teresa Josepha de Guadalupe Negra Adulta de edad de 14 años esclava de doña Maria Mosqueda de Balladares, y dicha adulta fue instruida y catequizada en los Misterios de Nuestra Santa Fe. El 21 de mayo a Clara Ignacia Adulta esclava de doña Maria Ingledy y don Juan de las Puentes. El 21 de mayo a Maria Ursula Negra Adulta esclava de doña Maria Yngledy y don Juan de las Puentes. El 6 de julio a Ignacia Josepha Antonia Negra Adulta de 14 años esclava de doña Estefanía y de doña Ana Monteros, fue instruida en los Misterios de Nuestra Santa Fe. El 30 de julio a Joseph Isidro Adulto de 14 años Negro casta Mandinga esclavo de don Pedro de la Torre, instruido. El 31 de julio a Gertrudis Isabel Adulta de 14 años Negra Conga, esclava del Capitán don Diego Bringas de Manzanedo, fue antes instruida en los Misterios. El 24 de agosto a Joseph Nazario Adulto de 18 años, negro Congo, esclavo de don Bartolomé Baltierra, fue antes instruido. En 1741: El 12 de oct a Petrona Maria Negra Adulta esclava de don Juan Inglevi. El 12 de octubre a Ana Rosalia Negra Adulta esclava de don Juan Inglevi vecino.²⁶

En esta Parroquia de Orizaba en 11 días del mes de noviembre de setecientos y cincuenta años, Yo el Teniente de Cura, Bauticé puse óleo y crisma a Maria Luisa Negra adulta de diez y nueve años, cuyos padres se ignoran, se bautizó en poder de doña Petrona Cruz viuda de Lorenzo Miguel Rangel, vecinos de este pueblo, esta es esclava suya, fue su madrina doña Josepha Lorregón, doncella a quien advertí su obligación.²⁷

En esta Parroquia de Orizaba en once de junio de setecientos y sesenta y nueve años bauticé solemnemente, puse óleo y crisma a Joseph Mariano, negro adulto, después de haberle catequizado, y hallarle instruido, y que voluntariamente pedía el Sagrado Bautismo, cuya nación es Carabalí, fue su padrino don Benito Rocha, a quien advertí su obligación, y firme
[...] puse óleo y crisma a Joseph Ignacio, negro adulto como de veinte años de nación Mina, esclavo de don Julián de la Llave, después de haberlo catequizado, hallarlo suficientemente instruido, y que voluntariamente me pidió el Sagrado Bautismo, fue su padrino don Blas de Couto y Avalor a quien le advertí su obligación y lo firme [...]
Puse óleo y crisma a Joseph y Antonio, Negros adultos de nación Carabalí, al parecer de veinte y dos años, después de haberle catequizado y hallarlo suficientemente instruido, y que voluntariamente me pidió el Sagrado Bautismo
[...] puse óleo y crisma a Joseph Rafael, Negro Adulto de nación Congo, al parecer de 23 años, esclavo de don Julián de la Llave, después de haberle catequizado hallarle suficientemente instruido y que voluntariamente me pidió el Sagrado Bautismo. Fue su padrino don Francisco Vallejo a quien advertí su obligación y lo firme
[...] puse óleo y crisma a Joseph Francisco, negros adulto de nación Carabalí, al parecer de 20 años esclavo de don Julián de la Llave, después de haberle catequizado y hallarle suficientemente instruido, y que voluntariamente me pidió el Sagrado Bautismo. Fue su padrino don Andrés Flores, a quien advertí su obligación y lo firme²⁸

²⁵ APO, Caja 6, *Idem*, 1726-1744

²⁶ APO, Caja 7, *Idem*, 1741-1753

²⁷ APO, Sección: Bautismos, Caja 9: 1759-1770

²⁸ APO, *Idem*. Hay que señalar que en los archivos parroquiales, los esclavos bozales no aparecen registrados a partir del título de Villa, es decir, después de 1770, ya no se registran bozales siendo bautizados en Orizaba, aunque la continuidad de su entrada, de sus compras y ventas, se hacen evidente en los registros públicos del Archivo Notarial.

Esta clase de contradicciones son abundantes en los documentos parroquiales. Los esclavos africanos recién llegados traían consigo sus cosmologías, sus creencias, sus modos de entender y funcionar dentro de sus instituciones sociales. Pretender que un ritual simbólico como el bautismo pudiera modificar *las formas de vida* de estos Loangos, Congos, Minas, Mandingas y Carabaliés, recién llegados, es una idea simplista que ha avalado la producción histórica al aceptar las fórmulas de escritura como hechos; pero también al no cuestionar, al no relativizar los estatutos socio-culturales que sostienen la manera en que somos los seres humanos en sociedad y que van más allá del dato histórico registrado. Y es que no dejan de asombrarnos algunos tratamientos históricos que reflejan una consistencia ideológica en esa manera de referirse a ellos como si, efectivamente, fueran simples objetos de ostentación de los españoles, únicos sujetos sociales, con culturas definibles y narrables.

Elementos que no se toman en cuenta en los análisis históricos consultados, precisamente, porque han sido “sólo números”, porque no han sido considerados como seres culturales. “*Fueron bautizados*” es la hueca justificación que, a sabiendas, utilizaban los españoles en sus acusaciones frente a la Inquisición, condenándoles a tortura y encierro por “*persistir en sus nefastas prácticas religiosas*”. “*Fueron bautizados*” es la mampara en la que se escamotea la razón jerárquica o económica para salir de un “esclavo igualado”, de un “esclavo huidizo”, de un “esclavo improductivo” o de un “esclavo alzado”. Al confrontar los datos de la Inquisición con aquellos contenidos en los documentos notariales, contemplamos las contradicciones, las inquietudes de aquellos dueños que sometían o entregaban sus esclavos a la Inquisición: la variabilidad de las reacciones humanas y/o las conductas de resistencias que significaban pérdidas económicas para los hacendados. Un esclavo que se fuga no trabaja, un esclavo que trabaja lento, que se enferma, que se ausenta, no lleva a que la siembra se haga a tiempo, a que la cosecha se recoja cuando se debe; un esclavo que se alquila a jornal y que desaparece con la paga y la recua de mulas; un esclavo arriero que añade fletes a la mercancía para obtener una ganancia personal y poder pagar su manumisión; un esclavo que con cada castigo se torna más agresivo, son todos ejemplos de las pugnas solapadas que encubren estas denuncias al brazo inquisitorial, además de ser conductas que quebrantan la autoridad del “amo” y menoscaban la imagen prepotente que permite el control de un hombre sobre los demás hombres. Quiero decir, que muchas veces, fueron razones pasionales, simbólicas y económicas las que pesaban en la decisión de remitirlos al Santo Oficio, mucho más que por asuntos de fe, pues había que sopesar, al entregarlos, que se perdería lo “invertido” en el esclavo, desde la compra hasta los alimentos diarios. Sus

“infidelidades” fueron el recurso discursivo utilizado. Me parece que debemos entender que los peninsulares conocían, comprendían que estas personas esclavizadas no compartían sus creencias religiosas. La base ideológica misma de su esclavitud radica en este conocimiento. Como establece el historiador estadounidense David Eltis, la idea de esclavizar a los africanos subsaharianos, aunque varió en escala e intensidad, distaba mucho de las contemporáneas formas de esclavitud; es decir, la esclavitud de la época no sólo era por razones económicas y no estaba sostenida sobre una ideología racial.²⁹

Nos interesa que se entienda que lo que intentamos encontrar son las bases que sostienen el encadenamiento de esta significación excluyente sobre los afro-descendientes en la historia de la América hispana. Por lo que es necesario comprender el encadenamiento religioso y político de esta representación del *negro* en el imaginario latinoamericano. Es decir, la particularidad de la esclavitud de los africanos, se diferencia de aquella que practicaron los grandes imperios de la historia universal, quienes esclavizaron a personas de los más diversos países, etnias o razas. La corona española promueve la esclavitud africana sostenida en una ancestral tirria político-religiosa, que encapsula y *erradica social y simbólicamente al africano infiel*. Nociones que a pesar de las variaciones estructurales, políticas y simbólicas por las que ha atravesado la humanidad, siguen vigentes en nuestro universo simbólico occidental, precisamente, a través de esa frontera político-religiosa que se levanta como eje de la mentalidad de Occidente y que va a condicionar los lineamientos jurídicos y políticos de los siglos posteriores, como medios de confrontar las diferencias humanas y de lidiar con su diversidad cultural.

Carga simbólica que fue afianzada por las sesgadas interpretaciones de los diversos credos religiosos cristianos, mismos que fueron surgiendo a la par con las nacientes naciones europeas, y que se adecuaron a los lineamientos políticos y económicos de justificación colonial para la continuidad del sistema esclavista durante el siglo XIX. Es decir, las diversas nominaciones de la religión cristiana, protestantes y ortodoxas, elaboraron interpretaciones en donde se justificaba – por ejemplo, a través de la ya citada metáfora de Noé y sus hijos –, la esclavitud de los pueblos africanos como la condición ontológica de los mismos. Justificación sostenida sobre una interpretación bíblica, sobre una leyenda adaptada, ideológicamente, para explicar la variabilidad humana y cultural, pero que, al fin y al cabo, es construida como

²⁹ Eltis, D. - *The Rise of African Slavery in America*, pp. 15-22

baluarte religioso que legitima y ensalza la superioridad racial del europeo como significación que justifica el dominio político sobre los demás grupos humanos, sobre las *demás razas*. Interpretación religiosa que establece que los africanos “fueron condenados a ser siervos de siervos” por ser los descendientes de Cam, el hijo que Noé maldijo. Interpretaciones político-religiosas de ideas de los siglos XVII y XVIII que fueron claves para el desarrollo de la ciencia ilustrada, tanto como de los avances de las investigaciones científicas e históricas decimonónicas. De esta forma, tenemos como ejemplo las palabras de Manuel Rivera Cambas, quien tras exponer la gesta del esclavo Yanga en las montañas veracruzanas, termina haciéndose eco de esta metáfora religiosa cuando identifica a la población afro-descendiente de Veracruz, como “la raza de Cham”, el hijo que el diluviano Noé maldijo y condenó a “ser siervo de siervos”, tras éste reírse al ver a su padre ebrio y desnudo:

“De la provincia de Veracruz salió el primer grito en contra de la esclavitud en el continente americano, y en los boscosos repliegues del Perote y del Orizaba se derramó la primera sangre de los hijos de África en defensa de la libertad en América. Es muy notable que el árbol de la emancipación y de la libertad haya tenido por raíz en México a la raza de Cham, tan despreciada aun en el siglo de la fraternidad y la civilización.”³⁰

Pero además de repetir el juicio político-religioso – heredero de esa *operatividad de la fe y sus bagajes jurídicos*, que condenaba a los afro-descendientes a ser despreciados –, Rivera Cambas evidencia la continuidad de estas construcciones ideológicas en “*el siglo de la fraternidad y la civilización*”. Referentes que la *Historia oficial* pautó como significaciones del periodo colonial, como modos injustificables de proceder de esos españoles “engreídos y atados a su pendones y honores” – como escribía Vicente Riva Palacios –, para ampliar la brecha representacional entre los españoles y los criollos, hijos del país, que consiguieron su independencia política. Juicios y divisiones sociales y raciales, que los líderes de la nueva nación deploran, garantizando la desaparición de las mismas, a través de “la comprensión y sabiduría” de los intelectuales decimonónicos.³¹ Tras la independencia, las referencias raciales son eliminadas, pero esta modalidad con que el aparato administrativo de la República cancela los modos referenciales del virreinato, no implica que estas poblaciones *indias, negras* y de *castas* desaparecieran, como tampoco las construcciones socio-políticas con que, ideológicamente, los mantuvieron al margen de sus representaciones colectivas.

³⁰ Rivera Cambas, Manuel – *Historia Antigua y moderna de Jalapa y de las revoluciones del estado de Veracruz*, p. 80

³¹ Riva Palacio, V. – *México a través de los siglos*, tomo II, pp.

Desideratas de transformación de una sociedad que busca desligarse de los patrones establecidos por los ibéricos. Propuestas que encausan la lucha por la inclusión y el reconocimiento de aquellos nacidos en el territorio: los *españoles americanos*. Por lo mismo, estas desideratas se aplicaron a todos aquellos reconocidos como *nativos del reino*; es decir, para el inmenso resto de la población, estas nociones de transformación se quedaron, efectivamente, en los discursos escritos que nos legaron estos hombres del siglo XIX. Lo que nos interesa se comprenda es que estas formas negativas de concebir o imaginar políticamente a los Otros – especialmente a los afro-descendientes –, no desaparecen con la Independencia, por más que sus líderes se amarraran, simbólicamente, a las desideratas de libertad, igualdad y fraternidad. Por el contrario, las pautas ideológicas del pensamiento ilustrado y el posterior desarrollo científico del siglo XIX – mismos que sustentan los lineamientos socio-políticos de los nacionalismos europeos, tanto como los ideales de los proyectos de nación de los recién independizados países latinoamericanos –, tienen su base ideológica en la exacerbación de estas diferencias como sustrato que valida y evidencia la superioridad racial sobre la que se sostiene la superioridad nacional. Construcciones simbólicas que se sustentan en las configuraciones precedentes, aunque los criollos, discursivamente, se pronuncien en contra de ellas. Precisamente, de donde surgen las ideologías que construyen y promueven, como explicación de las diferencias culturales, al racismo científico y a las modalidades herederas que durante el siglo XX, contribuyeron a continuar esta manera de concebir, etiquetar y marginar a todo aquel *no blanco, no cristiano*: las campañas eugenésicas, los análisis biotipológicos y *el mestizaje* – como propuesta de blanqueamiento de la población de *piel oscura* del país – promovido por el *indigenismo* como corriente de la antropología mexicana.³² Modalidades de estudio e investigación “científica” que discursivamente fueron llevadas a cabo para “reconocer” la diversidad del país, cuando en la práctica fueron los procedimientos utilizados para desestimar y reducir su variabilidad cultural. “Estudios” siempre aplicados sobre los mismos grupos sociales, sobre los mismos sectores poblacionales, y nunca sobre los *blancos o euro-descendientes*. Diversas instancias del mismo sistema simbólico de Occidente, diversas modalidades del aparato ideológico, cuyo lastre de

³² Los estudios biotipológicos llevados a cabo en México, en la primera mitad del siglo XX, calcularon los aspectos fisiológicos de los pueblos indígenas, y a partir de estas medidas antropométricas, dictaminaron unas supuestas inclinaciones morales en estas poblaciones, a la par de “sus vicios” y de sus debilidades físicas. Ver Alexandra Minna, “From Mestizophilia to Biotypology. Racialization and Science in Mexico, 1920-1960”, y Gerardo Renique, “Race, Region and Nation”.

Por otro lado, son muchos los trabajos que han analizado las modalidades teóricas y prácticas, tanto como las políticas e ideológicas, del *indigenismo* en la antropología mexicana. Autores como Guillermo Bonfil Batalla, Arturo Warman y Ángel Palerm, entre otros, han expuesto, analizado y debatido las bases de este *indigenismo*, así como su relación con las políticas del estado mexicano.

significación ha mantenido un sistema de representación social que promulga, como inherente a *las razas no-blancas*, esas imágenes degradadas de aquellos seres humanos que no se está dispuesto a reconocer como tal, que no se quisieron aceptar como parte de *Nosotros los novohispanos*, durante la colonia, que no se quisieron reconocer como parte de *Nosotros los nuevos mexicanos*, durante el siglo XIX, y que la mayoría del *Nosotros actual* ni tan siquiera se percata de su existencia.

Recorridos forzados y voluntarias fugas

“Si la movilidad constante en búsqueda de lugares
genera una desterritorialización
que construye seres extranjeros y neónomas...”
George Balandier

Los arrieros, más allá de las vigentes pautas de interpretación

Seguirles el rastro a los esclavos encontrados laborando en los ranchos, granjerías y haciendas de la antigua jurisdicción de Orizaba para los siglos XVI y XVII, nos llevó a intentar develar el peso simbólico de las configuraciones culturales que delimitaron esa frontera de guerra ibérica y católica, como mentalidad que se reconfigura en la Nueva España, de frente a unos nuevos otros, tanto como buscar comprender qué sucedió con todos sus descendientes durante el último cuarto del siglo XVII y el XVIII. Es decir, en la península fueron judíos y musulmanes los grupos ante los cuales se construyó una diferenciación socio-política a partir de las diferencias culturales. En la Nueva España, fueron los *indios* y los *negros*, sobre los que se construyeron esas representaciones que, simbólicamente hablando, entendemos los han excluido de la *Historia Oficial* mexicana. Por esta razón, a través de la interacción humana que revelan los documentos – las noticias de las relaciones sociales, cívicas y religiosas que aparecen teniendo con indígenas y españoles –, hemos buscado exponer sus compromisos afectivos, familiares, laborales y de compadrazgo, todos circunscritos en la movilidad física, en los procesos de migración, de vagabundeo y mudanza, de fugas y escapes, de los que dan cuenta los diversos acervos. En los apartados de los capítulos anteriores, hemos desglosado buena parte de esta interacción, pero nos falta explicar

cómo la expansión económica de los hacendados impactó la vida de los esclavos de Orizaba y, a la vez, promovió el aumento en la movilidad física de los afro-descendientes libres para finales del siglo XVIII.

Entrando en materia, y como todos sabemos, el absolutismo Ilustrado intentó normar políticamente las relaciones religiosas, económicas y sociales de las diversas colonias de América, con una serie de medidas que aseguraran el que la Corona recibiera los múltiples beneficios que las mismas generaban. En la Nueva España, estas medidas que se materializaron a través de las reformas borbónicas, que se implantan a mediados y finales del siglo XVIII – sobre todo en la agricultura y el comercio –, inciden en las formas de asociación y organización social de la antigua jurisdicción. Entre estas medidas, el desarrollo de la industria azucarera, tanto como las expectativas sobre la producción del tabaco, fueron rubros que afectaron a la población general de Orizaba. Es necesario destacar que, para este siglo XVIII, los trabajos históricos actuales se han concentrado en la historia económica de la ciudad de Orizaba y su vínculo con el monopolio del tabaco. Pero esta producción específica era sólo uno de los renglones de la producción agrícola en la Orizaba colonial.

Sabemos también que el abasto de carne era suplido por ranchos ganaderos de diversas zonas de Veracruz, como Cosamaluapan y otras haciendas de Tierra Caliente. Transacciones económicas, que junto al monopolio del tabaco, destacaron como las más importantes, por la cuantía, quizás, o la continuidad de las relaciones comerciales que los pudientes rancheros y pobladores de Orizaba sostuvieron con estos hacendados ganaderos, así como la concentración de los ricos comerciantes orizabeños que se dedicaron a la cosecha del tabaco. Aún así, estas transacciones no eliminaron la diversidad de la producción agrícola de Orizaba. Es decir, los trapiches, ranchos y granjerías de la cabecera continuaron sembrando caña de azúcar³³, criando ganado de cerda, cabrío, ovejuno y vacuno; los potreros continuaron sirviendo de comederos para los animales de estos espacios de labor que, a su vez, producían leche, queso y otros productos relacionados como los cueros, así como los diversos implementos y parafernalia agrícola que se hacía con ellos. La producción de trigo, granos y cereales se encontraba en los ranchos de la jurisdicción, fuera de la cabecera, pero

³³ Para 1736, Juan Villegas poseía un trapiche de azúcar en Orizaba, exp. 11, f 13, ANO. Para 1747, los hacendados de Tepeaca demandan a los mayordomos del ingenio de azúcar de Orizaba, el Encinal, al interior de la cabecera, para que Tomás Romero entregué a los *indios gañanes* que se refugiaron en él., exp. 14, f 12, ANO. Además de los trapiches temporales, estaba la hacienda de Jalapilla, la de San Antonio al sur de la cabecera, y el coloso llamado Nuestra Señora de la Concepción Tuxpango, mismo que estuvo activo produciendo azúcar, hasta la década de 1970.

éstos eran llevados a moler a los siete molinos que llegó a tener Orizaba a mediados del siglo XVIII. Labor en la que encontramos a muchos de los esclavos domésticos que eran mandados a trabajar por un jornal para sus “amos” al Molino de la Puente o al de la Puerta, al Molino de Bravo o al del Convento del Carmen, al Molino de En medio “*de harina moler*” o al de Barreda, por ejemplo. Por otra parte, muchos de los oficios en los que laboraban los afro-descendientes libres de Orizaba, están en relación con estas actividades productivas y no con el tabaco. No estamos estableciendo que los mismos estuvieran fuera del monopolio – un buen sector de ellos aparece en los documentos como jornaleros de estas fincas –, sino que eran tantos los afro-descendientes en la Orizaba de mediados del siglo XVIII, que la diversificación laboral que surge en los archivos es asombrosa.

De esta forma, encontramos a los libertos laborando en los oficios urbanos de cochero, pregoneros, conductores de reos, sastre, herrero, panadero, tendero, carpintero, sillero, sombrerero, botero y los referidos como “de baja estima”, que era el caso de los albañiles – quienes aparecen como personas que laboraban en múltiples tareas manuales³⁴ –, los carniceros, destajadores y curtidores, quienes se encargaban de matar, descuartizar a los animales y curtir las pieles que serían luego trabajadas por aquellos artesanos que elaboraban los artículos de uso diario, como las botas para el vino y el vinagre, tanto como los cinchos y las bridas para los animales, como ejemplos. Entre las ocupaciones que podríamos denominar como rurales, están las de sabanero, vaquero, enfardadores o cargadores y, por lo general, aparecen como rancheros aquellos que laboraban a caballo en las faenas de los ranchos y granjerías. Pero entre todas las ocupaciones de los afro-descendientes libres de Orizaba, la que destaca por el gran número que la ejercía, fue la arriería: el trajinero.

Antes de concentrarnos en la importancia de este último oficio, debemos señalar que las noticias sobre los africanos y afro-descendientes de Orizaba, deben vincularse con otra de las *creencias sedimentadas* que llevan a negar la existencia de esclavos en esta jurisdicción

³⁴ Como lastre de significación del sistema ibérico en donde la mentalidad estaba guiada por las concepciones de nobleza, honra e hidalguía. Mentalidad que impactó los procesos socio-culturales que llevaron a que esta nobleza desarrollara un desprecio del trabajo manual y de las labores del comercio, de las que se ocupaban los judíos y musulmanes. Braudel, F. – *Op cit*, p. 9-11. Es decir, otra forma de diferenciación política entre *Nosotros* y los *Otros*, misma que se reproduce en la Nueva España. Al respecto, Doris Ladd señalaba que, tras la declaración de las cortes de concederles títulos a los maestros artesanos (aunque ninguno de ellos recibió título alguno), el virrey Iturrigaray comentó los decretos de 1804, diciendo “que las familias preferían ‘honrosa pobreza’ a la ‘deshonra’ de aprender un oficio o de aprender una tarea mecánica.”, p. 32

para el siglo XVIII: *ya no se siembra azúcar, ergo, ya no había esclavos; se siembra tabaco con una mano de obra asalariada*. Verdad a medias, pues el hecho de que estas haciendas tabaqueras funcionaran con mano de obra que recibía un jornal por su trabajo, *no implica que todos los esclavos de Orizaba desaparecieran*, o que los orizabeños dejaran de adquirirlos para el servicio de sus casas, para cargar los fardos de semillas, trigo y pieles de sus ranchos y haciendas, para transportar a “sus amos” en sillas amarradas a las espaldas, para trajinar sus recuas de mercancías o para atender las necesidades de los negocios que poseían en la cabecera, como las tiendas de género, las tenerías, las mercerías y las panaderías. Y más importante aún, el que los afro-descendientes libres trabajaran por un jornal, no deshace el hecho evidente que narran las páginas de los protocolos notariales: *los españoles de Orizaba continuaron con la trata esclavista hasta el mismo siglo XIX*. Muchas veces, la continuidad de estas transacciones fue para incrementar la economía del español, mediante la compra de esclavos que revendían – ganando una cantidad mayor a la que habían pagado –, o de esclavas africanas y criollas, cuyos hijos fueron ofrecidos a la venta desde recién nacidos hasta adolescentes. De esta forma, entre 1731 y 1780, se registran cientos de ventas de *negrillos, mulatillas, pardas y negritas “nacidas y criadas en mi casa”* entre 1 y 14 años, siendo muy escasas las ventas de las madres junto a los hijos.³⁵ Entonces, es necesario comprender que estas transacciones perpetuaron no sólo la trata esclavista, sino la concepción de que los afro-descendientes no eras *personas*, sino “cosas”. No puede desestimarse la continuidad de la trata, sólo porque algunos orizabeños los revendían, sólo porque no se “quedaban” con los esclavos.

Esperamos que con esto se comprenda que la gran cantidad de afro-descendientes libres no puede ser interpretada como una *ausencia de esclavos*, o como muestra de una trata “moribunda”. Estos libertos que pagaron, o a los que le dieron la libertad, componen sólo una parte de este sector poblacional. Por lo mismo, debemos entender – tal y como muestran las obligaciones de pago, las instancias de compra y venta, así como los libros de bautismos de la Iglesia San Miguel –, que *fueron muchos los afro-descendientes que continuaron naciendo o entrando como esclavos a Orizaba*, aunque el número de *bozales africanos*, para finales del siglo XVIII, hubiera mermado. *Merma* que no es igual a *ausencia* de esclavitud y, que, por otra parte, no es resultado de una voluntad política o religiosa de los orizabeños, sino que se relaciona con los conflictos que la Corona tenía con las demás naciones europeas –

³⁵ ANO, Registros públicos microfilmados, Protocolo 1731-1741, rollo 49^o6; Protocolo 1742-1749, rollo 49^o7; Protocolo 1768-1774, rollo 52.

principalmente, Francia e Inglaterra –, que intervenían en el volumen y en la periodicidad del tráfico de africanos a las colonias españolas. Continuos conflictos que se reflejan en esas decisiones tomadas en las Cortes, en las que se establecía la preferencia de comprar *esclavos criollos*, antes que “*pardos y morenos de Guinea*”, tal y como indicáramos en el apartado anterior. En nuestra muestra, estos *esclavos americanos* que fueron vendidos en Orizaba, provenían de Cuba, de Puerto Rico, de Venezuela, de Lima, Perú, tanto como de los puertos ibéricos de Cádiz y la ciudad de Sevilla, además de los nacidos en las diversas ciudades de la Nueva España: Veracruz, Puebla, Tehuacan, Oaxaca, Tlaliscoya, Tlaxcala, y la ciudad de México, entre otras. Detalles que no se reflejan en los textos referenciales, compras y ventas de seres humanos que se silencian. Omisión que parece decir: *no entran más africanos, no hay esclavitud*. Nos interesa se comprenda, que la interpretación de una “esclavitud moribunda” – a partir del descenso en la cantidad de *esclavos bozales*, unido al aumento de afro-descendientes libres como jornaleros asalariados – ha sido una conclusión académica que refleja el lastre ideológico de la *cosificación* del africano: *si ya no compro botellas, no existen las botellas*. Conclusión que ha tenido un impacto de significación radical: el sistema esclavista desaparece representacionalmente en el horizonte de la imaginación histórica, es abandonado como algo que sucedió en los primeros dos siglos de la colonia, porque “fue erradicado por los criollos y su mentalidad de progreso”, cuando en la realidad estos criollos siguieron despreciando a las poblaciones afro-descendientes – libres o esclavas, que exhibían la *infamia indeleble* a la que apuntaba Rivera Cambas – porque los mismos no formaban parte de la visión ética y estética de su mundo. Los criollos siguieron pensándolos como “cosas” excluidas de sus anales históricos, porque compartieron y heredaron el mismo universo simbólico, la misma construcción jerárquica que, con sus particulares modalidades, se estableció en el México independiente y mantuvo al *blanco y descendiente de español* como parámetro con el cual medir la ciudadanía de la naciente nación. Fueron los criollos decimonónicos quienes mantuvieron al margen a las poblaciones indígenas, sepultando en el silencio a los afro-descendientes, como lastre de esa historia de personalidades y cifras, a un nivel histórico, y sumiendo en el olvido, a un nivel humano, a todos esos hombres y mujeres que hasta principios del siglo XIX, seguían luchando contra este régimen esclavista, tanto como todos aquellos que a lo largo de este mismo siglo, batallaron en contra de las significaciones sedimentadas de este régimen político-religioso, carimbado en la imaginación.

Como hemos destacado en los capítulos anteriores, la población africana y afro-descendiente del sector mantuvo números importantes debido a la variedad misma de la

producción de la cabecera y de sus pueblos sujetos. Ahora bien, por esta diversidad, en conjunto con las nuevas propuestas de producción agrícola, los vecinos hacendados comienzan a buscar nuevas tierras porque las de la cabecera están ocupadas con esa multitud de ranchos de labor, potreros, trapiches y rancherías que enumeramos en el apartado *La Orizaba de los viejos pliegos*. Gran cantidad de espacios de producción diversa que pueden apreciarse en la *Reconstrucción histórica* que hicimos de la cabecera de Orizaba para este siglo. Pero además, esta producción diversificada provocó la fundación de nuevos barrios y congregaciones poblacionales en la cabecera, lo que añadido a las tierras que estaban bajo el control de la nobleza orizabeña y aquellas que eran terrenos cenagosos, dejaba a la jurisdicción sin la cantidad apropiada, necesitada o deseada para la siembra del tabaco y la continuidad de la producción de azúcar. De esta forma, los documentos dan cuenta de un número de criollos orizabeños que, productivamente, ocupan tierras para establecer ranchos de labor, trapiches de azúcar y fincas de tabaco en otros lugares fuera de la jurisdicción. Ricos comerciantes que aparecen como *vecinos* de Orizaba y *propietarios* de ranchos y haciendas en lugares como Tehuacan, Tepeaca, Tequila, y la mayoría de ellos, en la Villa de Córdoba.³⁶ Tal es el caso de la familia del ya citado, secretario don Juan de Espinosa, cuyos padres mantuvieron un trapiche de azúcar en la cabecera de Orizaba durante el siglo XVII e inicios del XVIII – además de los ranchos de labor San Diego y San Isidro entre Aculsingo y Ojo Zarco –, y quien se lleva a su fuerza de trabajo esclava a las haciendas San Joseph de Abajo y Cacahuatal, de la Villa de Córdoba – mismas que posteriormente se fusionan cuando las compra el señor Francisco Sagade Bogueiros –, manteniendo en Orizaba, sólo aquellos esclavos del servicio doméstico de sus casas.³⁷

³⁶ ANO, exp. 1, f 177, 1720; exp. 8, f 37, 1722; exp. 10, f 4, 1726; exp. 1, f 18, 1728; exp. 9, f 9, 1731; exp. 9, f 249, 1734-1735. De esta forma, aparece Francisco Palomino, alguacil mayor, exp. 8, f 102, 1723, Juan Villegas como dueño de trapiche de hacer azúcar en Orizaba, exp. 11, f 13, 1736, pero también de la hacienda Atoxpan en la Villa de Córdoba, exp. 1, f 7, 1731; exp. 9, f 9, 1731. Asimismo aparece uno de los consabidos orizabeños “europeos” don Diego Bringas de Manzaneda exigiendo a la Audiencia que en su hacienda de hacer azúcar en la Villa de Córdoba, no se le compela a “*aceptar forzados ni galeotes*” porque tiene suficientes esclavos para las labores. ANO, Protocolo de 1738; rollo, 49^a6. Por su parte, Pablo Joseph Bocarando poseía la hacienda Santa Cruz y Nicolás Pesellín aparece como dueño de la hacienda Tocuila, ambas en Córdoba, exp. 1, f 177, 1720; hacienda que compra posteriormente el también orizabeño Cayetano Falcón y que luego pasa a manos de Fabián González Calderón, ANO, exp. 2, f 27, 1755. También encontramos a María San Diego, viuda de Amaro Joseph Bocarando como dueña de la hacienda de hacer azúcar Nuestra Señora del Rosario, también en Córdoba, exp. 10, f 4, 1726. De igual manera, encontramos que Joseph Bravo, de Orizaba, tiene propiedades en Córdoba, exp. 5, f 47, 1753. Así como el señor Pedro Bernardo de Mosquera, quien tenía junto a su esposa Francisca Xaviera del Mazo, la hacienda de ganado mayor Tonalá en Coatzacoalcos, exp. 9, f 249, 1734-1735. Pero además muchos orizabeños aparecen como dueños o arrendando ranchos de labor, estancias y haciendas en las afueras de Orizaba: Aculsingo, Nogales, Huilapan, Maltrata, pero también en Tequila y Tehuacan.

³⁷ Y este señor Bogueiros, radicado en Córdoba, aparece posteriormente, vendiendo a personas de Orizaba, parte de estos esclavos mayores de edad, pero también a los *niños negros* de las esclavas de los Espinosa. De esta forma, salieron unos, y otros regresaron a Orizaba. ANO, Registros públicos, Protocolo 1731-1741; rollo 49^a6.

Este patrón se impone como uno significativo para mediados y finales del siglo XVIII. De esta forma, vemos cómo muchos de los esclavos africanos que siguen entrando en la jurisdicción – siendo registradas sus compras en los protocolos notariales de Orizaba y bautizados en la iglesia de San Miguel –, ya no aparecen radicando en la jurisdicción. Lo que unido a los efectos de invisibilidad del registro demográfico – bajo las categorías de *casa* y *familia* –, así como por la diversificación del registro bautismal – debido a las nuevas iglesias que se fueron fundando en los barrios periféricos a la cabecera –, contribuye a que no sigan apareciendo en los registros bautismales de la Iglesia principal y que fueran omitidos en los padrones poblacionales posteriores. Esclavos laborando en Córdoba, pero casados con mujeres vecinas de Orizaba, que aparecen bautizando niños de indígenas y otros afro-descendientes en el espacio que había demarcado el decurso de sus vidas. Es decir, *la vida de estos africanos y afro-descendientes se perfila como una que oscila entre ambas jurisdicciones*. Los archivos parroquiales del siglo XVIII están llenos de ejemplos de esta movilidad constante entre ambas ciudades.³⁸ Sin embargo, este patrón de movimiento de africanos y afro-descendientes entre la Villa de Córdoba y el aún pueblo de Orizaba, no sólo lo contemplamos a través del apadrinamiento de niños que registran los libros de bautismos, sino también en las denuncias ante el Santo Oficio – como mostramos en *Revelaciones del día a día* –, en los partes de las milicias que expondremos más adelante, y hasta en las entregas de mercancía, como la demanda que pone el *pardo* libre de Orizaba Lázaro Franco, por 68 pesos “*procedido de mi trabajo y sudor corporal*”, en servicio del orizabeño con hacienda en Córdoba, Marcos Alejo. De la misma forma, en las obligaciones de pago, encontramos, por ejemplo, el pregón y embargo de la casa de la orizabeña y *parda* libre Leonor de los Reyes, por no haberle podido pagar los 100 pesos de oro que le prestó el regidor de la Villa de Córdoba, don Fernando de Carvajal.³⁹ Asimismo sucede en las compras y ventas de esclavos:

“Don Diego Francisco Mazuelos del comercio de Orizaba, vende al licenciado don Hipólito de Castilla, presbítero, domiciliario y vecino de Córdoba, una negra Josepha María de unos 18 años.

³⁸ Patrón de movimiento que aunque surge en nuestra muestra con mayor incidencia entre Orizaba y Córdoba, se extiende a otros lugares de Veracruz, de Puebla y Amilpas. De esta forma en los documentos de la Inquisición encontramos noticias de “ausencias” en los procesos de ratificación de los testigos: “*no ha parecido a ratificarse en su dicho, por causa de que se la llevó su marido a vivir fuera del lugar, y no hay esperanza que vuelvan presto*”, AGN, Inquisición, vol. 674, exp. 10, f 69, 1689. De la misma forma, los testigos establecen que “*oyeron decir a una mulata que se mudó a Alvarado*”, o Tierra Caliente, a Tlaliscoya, etc. Vol. 674, exp. 13, f 105; exp. 10, f 65-72; 85-90.

³⁹ ANO, la petición y demanda de Lázaro se encuentra en el exp. 6, f 11 de 1726; y el embargo de la casa de Leonor, en el exp. 10, f 14, de 1725.

Don Agustín Bocarando Hidalgo, vecino de Orizaba, vende a don Francisco Valero, vecino de Córdoba un negrito mi esclavo nombrado Francisco Xavier nacido y criado en mi casa, que será de edad de 11 años

Joseph de Sagade de Córdoba, residente en Orizaba, vende a don Diego Bringas, comerciante de Orizaba, una mulata nombrada Tomasa de unos 20 años, e hija de un negro nombrado Pablo y de Josepha, de los esclavos de la Hacienda San Joseph.

Yo Don Joseph Segura Cevallos, dicho poder usando, otorgo que vendo realmente y en efecto al Capitán don Diego Bringas de Manzaneda, mercader y vecino de este dicho pueblo, un negro atesado llamado Juan Francisco que será de edad de 24 años.”⁴⁰

Otro elemento de las medidas que la Corona borbónica procura para la Nueva España, se relaciona con el desarrollo de mejores vías de comunicación que faciliten el comercio y el intercambio entre las ya poderosas ciudades novohispanas del siglo XVIII; particularmente, para la transportación segura de los valiosos productos de la producción minera. En muchas ocasiones, el gobierno local de Orizaba, aparece imponiendo esta labor sobre los arrieros, dueños de carretas y trajineros de la jurisdicción, ordenando que contribuyan “*con un leve trabajo, sin que se le erogue daño ni perjuicio pagando en tabla en mano el trabajo de los operarios*”⁴¹ que por supuesto, eran indígenas y esclavos, además de los “forzados”, presos indígenas y afro-descendientes que eran utilizados en estas faenas. Medidas que no sólo procuraban el correcto estado de los caminos, sino la seguridad de los mismos, pues a lo largo de todo el siglo XVIII, en Orizaba, son constantes las noticias de violencia, asaltos y asesinatos en la cabecera, así como robos de mercancías, ganado y caballos en los cerros que bordeaban el centro poblacional. Estas últimas noticias, generalmente, son demandas y obligaciones de pago en las que vemos a criollos exigiéndoles a los arrieros afro-descendientes que paguen o repongan la mercancía que les fuera robada. Por ejemplo, para 1745, don Diego Suárez, dueño de recuas de Orizaba, demanda a Diego Pegueros, arriero y *pardo* libre, por “*la mercancía que le robaron en el paraje de Escamela*”.⁴² También tenemos obligaciones de pago, por adeudos, como es el caso del arriero Félix Martín – *pardo* que sabía leer y escribir – y que es requerido por que no había pagado el total de la deuda que tenía con una viuda de Orizaba, en el tiempo acordado. O el caso del *mulato* arriero Pascual de la Cruz que es demandado por Sebastián Casaprima, mercader orizabeño, por 8 cargas de sal que debía haber entregado en la ciudad de los Ángeles.⁴³

Situación que es constante y que está registrada en los archivos notariales, mismos que establecen que fueron muchos los *negros* libres, *mulatos* y *pardos* de Orizaba, los que

⁴⁰ ANO, Registros Públicos. Protocolos 1731-1741, rollo 49^o6.

⁴¹ ANO, exp. 1, f 19, 1749

⁴² ANO; exp. 2, f 24, 1745

⁴³ ANO, exp. 6, f 25, 1728; exp. 2, f 9, 1725.

laboraban como arrieros, encargados de transportar bienes a los distintos pueblos y ciudades que quedan entre Veracruz y la ciudad de México, de manera general, pero también a sitios y lugares conectados por los negocios particulares de los viajeros y residentes temporales de Orizaba: Zacatecas, Guadalajara, Cuernavaca, San Luis Potosí, Puebla y Oaxaca, entre otros. De esta forma, tenemos arrieros afro-descendientes recorriendo, prácticamente, todo el territorio de la Nueva España. Aunque algunos de ellos fueron esclavos domésticos, quienes también servían atendiendo las recuas de sus “amos”, la mayoría eran afro-descendientes libres que aparecen en las obligaciones de pago y en otras demandas, como dueños de sus recuas, y algunos otros sirviendo como arrieros para ciertos españoles de Orizaba.

Esta información debe complementarse con la que ofrece el fondo de la Inquisición, pues como ya presentamos, en sus páginas se encuentran africanos y sus descendientes acusados, la mayoría de las veces, de poligamia. Estos arrieros orizabeños, son expuestos como *marineros de tierra*, con una esposa en cada ciudad, de lo que denomino el *corredor azucarero de México*.⁴⁴ Este es el caso, ya expuesto, de Joaquín de Santa María, casado en Orizaba, en Izúcar, región de Puebla (antes Oaxaca); en Amilpas, región de Cuernavaca, así como en el Puerto de Veracruz.⁴⁵ Pienso que además del hecho de que en ciertas culturas africanas la poligamia es una práctica socio-cultural ancestral, este aspecto de movilidad física de los arrieros – el desplazamiento constante entre zonas realmente distantes, a través de veredas y sin más vías que hicieran fácil el recorrido, que el Camino Real –, surge como un elemento central en el devenir de estos grupos afro-descendientes. La necesidad de lazos afectivos puede haber llevado a estos arrieros a tener un “hogar” en los diversos puntos de mayor actividad económica, como lo eran las múltiples haciendas azucareras de la Nueva España para el siglo XVIII – mismas que aparecen localizadas en este *corredor azucarero* – tanto como la ciudad de México y el puerto de Veracruz. Haciendas con población afro-descendiente y de castas; es decir, con personas con las que, probablemente, hayan podido compartir una manera semejante de ver la vida, un sentimiento de seguridad y pertenencia, si se quiere, diferente a esas condiciones socio-políticas designadas para ellos como sector poblacional, en las que son etiquetados como *mulatos*, *mestizos* o *pardos*, independientemente de su adscripción cultural, de su personal forma de auto-definirse a partir de su crianza y

⁴⁴ Este *Corredor azucarero* que atraviesa horizontalmente el país, se extiende desde Guerrero hasta las costas de Veracruz. La información obtenida permite pensarlo como una zona de contacto afro, en donde personas geográficamente separadas establecen diversos tipos de relaciones, aunque las mismas tengan vetos transitorios o desiguales.

⁴⁵ AGN, Ramo: Inquisición, Volumen 1262; expediente 22; f 176-191; 1789.

relación con su grupo ¿Cuántas de estas personas *mulatas*, por su crianza, se asumían como indígenas? ¿Cuántos de estas niñas *blancas* o *mestizas* reprodujeron patrones culturales de los africanos?

Sin embargo, tal y como indica el epígrafe inicial – y a partir de esta posibilidad de adscripción étnica entre los afro-descendientes –, nos cuestionamos si el impacto de este desplazamiento constante forjó un cierto sentimiento de nomadismo en ellos; si la movilidad física – unida al desprecio por su origen de esclavo – generó nociones de *no pertenencia* al sector hegemónico, que condujeran a una suerte de “desterritorialización” en algunos de estos afro-descendientes, adscritos al deambular como forma de sustento, como vida elegida. Es decir, un sentimiento de no pertenencia que pudiera influir en un “auto-aislamiento” del sistema que regía a la sociedad novohispana, *como decisión pensada*, a partir de la cual poder vivir según sus particulares maneras de ver la vida, y de concebir las relaciones con los demás. “Desterritorialización”, como concepto espacial, que permite ir más allá de la contingencia del sentido, para pensarla a un nivel analógico a la movilidad y al significado oposicional de ser *extranjero*: toda nación que no es la propia, no es mi nación. Significación que nos parece puede haber tenido un impacto en muchos de esos *negros esclavos* del siglo XIX, que no se encontraron dentro del imaginario de la nación independiente por la que, seguramente, combatieron. La *movilidad física* entonces, aparece como una más importante que la *movilidad social*, más aún, cuando vemos grupos afro-descendientes en la actualidad que a penas comienzan a conocerse. ¿Cómo es que estas comunidades han existido en este país, sin que las diversas instancias gubernamentales – fuera de la Costa Chica – supieran de ellas hasta hace menos de una década?⁴⁶ ¿Había una esperanza de que con la Independencia se modificara el régimen simbólico y político que los despreciaba, y al no ser así, algunos decidieron mantenerse al “margen” de la sociedad, “aislarse” del acontecer nacional para intentar tener una mejor calidad de vida? ¿Pseudos-palenques del siglo XIX que depararon en las actuales comunidades que fenotípicamente han denominado afro-mestizas? H. Hoetnik en sus reflexiones acerca de los diversos escenarios que determinaron la calidad de vida de los esclavos americanos, establecía que “*el deseo de separación implica una auto-percepción tan*

⁴⁶ En la página http://www.indesol.gob.mx/3_genero/numeralia_11_afr.shtml, del CONAPRED, se señala que esta comisión llevó a cabo su primera encuesta nacional sobre discriminación en México en el 2005, y en ella encuentran que los afro-descendientes no sólo están en la Costa Chica de Guerrero, sino que “*investigaciones recientes revelan que sus integrantes viven también en Oaxaca, Guerrero y Veracruz, y en menor proporción, en Chiapas, Yucatán, Tabasco, Puebla, Colima, Michoacán, Sinaloa, Guanajuato, Querétaro y el Distrito Federal. Sin embargo, en los registros estadísticos nacionales no se encuentran ninguna cifra relativa al número de habitantes afro-descendientes en el país.*”

diferente del adversario dominante, que la meta no es llegar a ser igual, la meta sólo será alejarse del mismo.”⁴⁷

Punto que nos resulta evidente a partir de nuestra muestra y de nuestras propias reflexiones, pero que se contradice con las generalizaciones establecidas en varios de los recientes estudios sobre nuestra temática. Abriremos un paréntesis para explicarnos. La *Historia oficial* y la repetición de sus premisas, en las actuales interpretaciones históricas – como ya hemos anotado –, han establecido que los afro-descendientes vivían guiados por una búsqueda de movilidad social, misma que ha sido explicada por los matrimonios con personas *blancas* o de piel más clara, lo que, eventualmente, causó la “desaparición”, “vía exogamia” de este sector poblacional. Juicio biologicista que reproduce a un afro-descendiente, no a partir de la inferencia de sus códigos culturales, sino a partir de los códigos raciales “del adversario dominante”:

“Existía la intención de ocultar la ascendencia africana en los descendientes de esclavos en edad adulta [...] nos permite mirar tras las categorías y encontrar la voluntad de consolidación de una movilidad socio-racial al ocultar el origen africano [...] Si avanzamos más en el tiempo en el siglo XVIII, el análisis genealógico continúa mostrándonos la pérdida de la población de origen africano. El detalle de la categoría manifiesta por una parte el grado avanzado de mestizaje de los afro-mestizos, así como el hecho de que continuaban por la vía de la exogamia hacia la desaparición.”⁴⁸ (el subrayado es mío)

Los *negros* se quedaron en Nueva España: desaparecieron. Los descendientes de los grupos con características fenotípicas africanas que viven en el México actual, ¿de dónde provienen? Si todos se convirtieron en *blancos*, biológicamente hablando, ¿cómo es que hoy en día la antropología discurre sobre afro-mestizos? ¿Cómo es que la CONAPRED reconoce afro-mexicanos como existentes en tantos estados de la nación? Son estas interpretaciones, condicionadas por la producción histórica, las que han llevado a la creencia general de que “*negros como los de Brasil y Haití, aquí no los verás*”, tal y como establecía el intelectual orizabeño. Pero en fin, sin negar que hubiera individuos que acataran las pautas raciales de la normatividad, me parece que, antropológicamente, habría que tomar en cuenta la posibilidad de adscripciones diferenciales, dependiendo de las pautas mismas del grupo social al que

⁴⁷ Hoetnik, H. – *Slave and slave relation in America*, p. 59

⁴⁸ Castillo, Norma Angélica - “La pérdida de la población de origen africano en la región de Puebla. El cruce de la barrera de color por las inconsistencias de las categorías raciales. Análisis de las genealogías y conflictos interétnicos.”, pp. 301-304 La autora resalta estas adjudicaciones como un proceso de ocultamiento con el fin de obtener una movilidad social. ¿resulta imposible imaginar que un mulato claro se casara con una mestiza porque se enamoró? Establecer que negaban su origen africano para no retroceder racialmente, es una proyección desde el presente, es asumir intencionalidades, pensamientos a partir de esa escala de valores que establece el discurso hegemónico.

pertenecieran, así como la posible diversidad de patrones de identificación, y más allá de lo que el discurso oficial ha establecido. Es decir, en esta clase de análisis biologicistas – definitivamente, no antropológicos – se deja de lado las construcciones culturales mismas, por ejemplo, la importancia simbólica de la organización social – de gran peso político, económico y ritual, como la matrilinealidad o patrifocalidad en África –, en un momento histórico temprano como el que trabaja la autora (mediados del siglo XVII), tanto como los arreglos culturales de la población indígena del sector. Por lo mismo, nos resulta increíble el que se ignore o resulte imposible de concebir, la posibilidad de que un individuo establezca una adscripción al grupo de su madre, en el que se cría, más allá del color de su piel. Si el padre es registrado como *mulato* y la madre es anotada como *india*, ¿el individuo no podía asumirse a partir de sus lazos afectivos, a partir de las pautas de organización del grupo materno? Este *indo-mestizo*, *blanco-mestizo*, y *afro-mestizo* – biológicamente hablando – ¿debía auto-denominarse “coyote”, a fuerza, porque si no lo hacía “ocultaba” su origen africano? ¿Y qué de su origen indígena? ¿Negaba también el origen español que hizo *mulato* a su padre? ¿Debía asumirse e identificarse a partir de lo estipulado en esos cuadros de castas con que el sistema colonial los representaba? ¿Debía sumar y restar la cantidad de sangre *negra*, *india* y *blanca* que tenía, para no mentir y “ocultar” *la infamia de ser negro*, y de esta forma poder “desaparecer” en paz, *ya blanqueado*? Si esta crianza pautó un modo auto-referencial, una identidad más cercana a la cultura indígena, ¿por qué tiene que denominarse racialmente, a partir del color de la piel o de cualquier otro rasgo fenotípico? ¿Dónde está la cultura? ¿Dónde quedó la antropología? La pigmentocracia se impone como manera de mirar al pasado.

Esta clase de juicios, en los manejos de interpretación histórica, son evidencia de la carga ideológica que sostiene la continuidad del peso biologicista en las categorías de la antropología. Pautas que parecen establecer que las culturas de origen africano o de origen indígena estuvieran contenidas en el color de las pieles de sus ancestros, o en los apelativos con que el poder colonial instituía un lugar inferior para ellos. Con este ejemplo vemos la extrapolación de las intencionalidades del *negro*, a partir de esas representaciones que se construyeron del *negro*, como reflejo ideológico que parece impedir el que se contemple al africano, como agente cultural. Las interpretaciones histórico-antropológicas, *pautadas por el peso racial de la categorización biológica*, y sostenidas en la *ideología de la sedimentación histórica*, se han esforzado en establecer que la pigmentación de la piel interfería en los sentimientos y en las relaciones amorosas de estos afro-descendientes, cuyas respuestas

afectivas estarían condicionadas sólo por la posibilidad de “un ascenso en la escala social”. Manejos interpretativos que no representan a un *ser humano*, sino a un *negro como categorización que anula a la persona*; como si el ser descendiente de africano impusiera el interés y la ganancia sobre los sentimientos; como si el sentir amor, deseo y necesidad por otra persona – independientemente de su condición social – fuera una imposibilidad ontológica de los *negros*. Lecturas e interpretaciones negativas que, sin embargo, son leídas como comprensibles formas socio-culturales cuando son descritas como los patrones de los arreglos matrimoniales de las familias nobles europeas, quienes se casaban por asuntos de estado y de poder político y territorial. Modos de interpretación histórica que inciden en estas políticas representacionales que han construido a los afro-descendientes, en esas *cosas negras, agresivas y lujuriosas, mentirosas y astutas*, que, por lo mismo, no son parte de *Nosotros*.

Y es que los modos referenciales utilizados para describir estas uniones entre afro-descendientes e indo-descendientes, aparecen desposeídos de sus significaciones humanas, *carimbando un interés socio-político sobre la necesidad de lazos afectivos*. Sin lograr integrar que con estas interpretaciones construidas, como explicaciones que dan cuenta *de lo acontecido*, se imponen, desde el presente, determinantes jurídicos e ideológicos sobre los ordenamientos simbólicos, psicológicos y afectivos de los afro-descendientes del pasado, tanto como una proyección ideológica de las significaciones que ciertos autores, reflejan haber aceptado como “normas”, mismas que parecen concluir: *si yo hubiera sido negro hubiera buscado cómo “dejar de ser negro”*. Precisamente, porque la interpretación que ha condicionado el sistema socio-racial que compartimos, soslayadamente, ha establecido que “la meta” – de nuestra cultura occidental – es el “llegar a ser igual” que el *blanco*, reconocernos como euro-descendientes, a la vez que se niega cualquier ascendencia indígena o africana. Lo que imposibilita el que se pueda relacionar o inferir, tal y como apuntaba Hoetnik, que la meta hubiera podido ser “alejarse”, efectivamente, distanciarse de esa forma de vida impuesta “*por el dominante*” y buscar otros espacios en donde poder existir sin la carga impuesta de esta *infamia de derecho*. La carga simbólica de la política representacional que heredamos a través de la producción histórica, al parecer, ha condicionado nuestros cuestionamientos, tanto como las formas de continuar sustentando las explicaciones con las que generalizamos la experiencia, las “intenciones” o la “voluntad” – tal como se lee en la cita de Castillo – de estos grupos que nos han construido como alejados de nosotros. Muchos de los manejos interpretativos acerca de Orizaba, tanto como en otros lugares con igual

producción agrícola sostenida con esclavos, repiten estos juicios ideológicos que les han impedido “leer” que las uniones entre afro-descendientes aparecen como constantes a lo largo del siglo XVIII, independientemente de la condición socio-racial, y aunque la mujer o el hombre estuvieran sujetos a la esclavitud o tuvieran la más oscura piel de su pueblo.⁴⁹ Hecho irrefutable, en la continuidad misma de esos rasgos fenotípicos con que se identifican a los actuales pueblos mexicanos que la academia denomina afro-mestizos.

Pero en fin, y regresando a nuestros arrieros, simbólicamente hablando, este movimiento constante del oficio – tanto como el vaivén entre una auto-percepción condicionada por la crianza en un espacio comunitario y aquellas nociones externas que imponían una imagen diversa –, parece denotar la metáfora de vida de muchos de estos africanos: acarreados por la fuerza lejos de sus tierras; transportados en un viaje marítimo de horror; trajinados, tras las ventas, hacia los diferentes ranchos y haciendas; desplazados socialmente para ocupar una posición inferior – desligada de sus referentes de acción y pensamiento – dentro de la estructura socioracial de la Nueva España. Como si el desplazamiento desglosara vetos ontológicos en esta *no-historia*: los afro-descendientes *transitaron* por Nueva España, porque en el imaginario de México parecen no existir fuera de la Costa Chica de Guerrero, y aunque los documentos establezcan su presencia en toda la Nueva España hasta el mismo siglo XIX.

Ahora bien, más allá de las posibilidades que arroja el inferir acerca de la vida afectiva y psicológica de los arrieros afro-descendientes de Orizaba, los datos establecen que este oficio fue uno redituable para este sector poblacional. Contamos con las cartas de compra y venta que estos *pardos*, *negros* libres, *mulatos* y *moriscos* mandaron redactar para sus diversas transacciones económicas, pero también para hacer validar sus diferentes propiedades, entre las que se cuentan solares, casas y animales. El testamento y juicio por los bienes de Juan Francisco, capitán de la compañía de Lanceros pardos de Orizaba, es un excepcional ejemplo de lo que alcanzaron estos afro-descendientes como arrieros que supieron utilizar sus cargos de oficiales en las milicias provinciales, para hacer mejores

⁴⁹ Aun para finales del siglo XVIII, los matrimonios entre personas afro-descendientes se reflejan en las listas de tributos de pueblos y ciudades de la Nueva España, además de los expresados de Orizaba. De esta forma, tenemos matrimonios de *negros* esclavos con *mulatas* libres o de *pardos* libres con *negras* esclavas, reflejado en la documentación. AGN, Padrones, vol. 9, exp. 3, f 121-122, 1801; vol. 34, f 127-128, 1792; vol. 49, f 227v-237v, 1801; vol. 50, f 203-203v, s/fecha; vol. 47, f 363-369, s/f; vol. 98, f 21, 1801; vol. 51, f 133, 148, 1801, vol. 98, f 20, 1801; Tierras, vol. 1550, exp. 1, f 183, 1803; vol. 2800, exp. 8, f 1, 1763-1764, y General de parte, vol. 75, exp. 30, f 25v-26, 1774

negocios, sustentar clientes satisfechos y vivir cómodamente, de la misma manera que cualquier otra persona con recursos económicos.⁵⁰

En el pueblo de Orizaba en 6 de agosto de 1710 años, estando en la casa y morada que fue del capitán Juan Francisco, pardo, difunto vecino que fue de este pueblo, el señor Veedor don Antonio Lorenzo de Riascos, pagador de la Armada de Barlovento, alcalde mayor y capitán a guerra de este pueblo por su Majestad para proceder al inventario de los bienes que quedaron por el fallecimiento [...] cinco lienzos de pinturas de diferentes advocaciones de vara y $\frac{3}{4}$ de alto. Y ten dos espejos pequeños con sus marcos negros. Y ten una mesa de cedro usada de vara y $\frac{1}{2}$ de largo. Y ten una banca de acalocote de 3 varas de largo. Y ten una caja vieja de nogal con su cerradura de vara y $\frac{1}{2}$ de largo. Y ten 4 taburetes de nogal viejos. Y ten una caja de madera de cedro con cerradura de una vara de largo. Y ten 2 cajitas de cedro con cerradura de a media vara cada una. Y ten 36 mulas, las 33 aparejadas de lazo y reata y de cargas; y las 3 de caballería del servicio de la gente. Y ten una casa de piedra y madera, baja, cubierta de teja que fue de la morada de dicho difunto que es en este pueblo en la calle que baja de la plaza para la carnicería que se compone de sala y cocina, edificada en solar de 50 varas que linda por una parte con casa y solar de los herederos de Andrés de la Cruz, y por otro lado, con solar de Antonio Cano, y hace frente con casa y solar de Joseph Fino, calle en medio

Además del testamento de Juan Francisco, tenemos el caso ya expuesto de los litigios que llevó María de la Cruz, madre de Juan de Dios – capitán de la compañía de *pardos* lanceros de Orizaba – con la viuda de su hijo, por los bienes que dejó tras su muerte. Dueños de casas con varias habitaciones, con pozo y cocina, de cal y canto con tejas, que hablan de un poder adquisitivo, que aunque no era la norma, les permitía incluso, cierto respeto y atención. Este también es el caso del teniente de lanceros de la compañía de *pardos* y *morenos* de Orizaba, Baltasar González, quien como dueño de una recua de mulas, aparece demandando a una señora respetable de Orizaba, viuda y con peso social, por los puestos que ocuparan su padre y su esposo en el gobierno local. Aún así, Baltasar aparece “exigiendo” el pago del servicio, llevado a cabo, de 20 cargas “*que la señora doña Antonia Pérez del Castillo, del comercio de la vecindad, le suplicó le remitiese*” y no con el usual tono peticionario, revestido de humildad, con que eran redactadas las diferentes peticiones de justicia que hicieron los afro-descendientes en la Orizaba del siglo XVIII.⁵¹

Para finales del siglo XVII, aparecen en los registros bautismales, los *mulatos* libres Joseph de Valdivia y Joseph Vidal, oficiales de la compañía de pardos y negros libres de

⁵⁰ ANO, sin expediente y sin foliar. El testamento fue redactado en 1709 y el juicio por sus bienes, en los años posteriores. Es curioso, pero este testamento, incluido en el protocolo de ese año, no está contenido en el Índice general que se llevó a cabo para la consulta y difusión de este acervo.

⁵¹ ANO, exp. 7, f 8, 1736. Una nota curiosa es que el difunto “dueño” de este liberto, fue el bachiller Baltasar González – hermano del Alguacil y Guarda de la Caja Real de Veracruz, don Juan González de Olmedo, propietario de la hacienda de Tuxpango durante el siglo XVII –, orizabeño que fue clérigo, presbítero y cura de Tehuacan. Este Baltasar español padeció un proceso de “limpieza de sangre”, una investigación sobre “su origen y ascendencia” para “ver si era muy apto y suficiente para servir cualquiera de las dignidades o canonías de la Iglesia de México”, ANO, exp. 1, f 40, 1679.

Orizaba, con el cargo de alférez, y el ya citado, capitán Juan Francisco, *pardo* libre. Este último, es registrado hasta inicios del siglo XVIII, bautizando infantes en la cabecera de Orizaba, propios y como padrino de los niños de otros afro-descendientes e indígenas. Por otra parte, en la transición del siglo XVII al XVIII, en los archivos notariales encontramos a los ya citados, capitán Juan de Dios y teniente González, pero también, al capitán Luis de Carmona, al cabo Nicolás de la Cruz Ferrera, y al sargento Miguel de la Puente, todos *pardos* (no registrados en las actas bautismales). Y a mediados del XVIII, el capitán Domingo Rangel, y el alférez Joseph Garondo, *pardo* y *mulato*, respectivamente. Todos *negros*, *pardos* y *morenos* que fungieron como oficiales de la compañía de Lanceros de Orizaba y de la compañía de infantería de *pardos* y *negros* libres, pero que, además, fueron todos arrieros que lograron tener una situación económica que iba más allá de lo estipulado para su condición estamental.

Queremos enfatizar la excepcionalidad de estos casos. A través de los testamentos de estos *pardos* y *mulatos* arrieros que también fungían como oficiales de la milicia provincial, vemos una movilidad social inusitada, misma que no se repite entre los miembros de las compañías provinciales del siglo XVIII, y que no se sostiene sobre la capacidad o habilidad de “dejar de ser negro”. Los oficiales de las compañías milicianas de *pardos* y *negros*, lanceros de Orizaba del siglo XVII, gozaron de los beneficios de la exención de tributo, recién ordenada por el rey de España en 1625 “*para alentar el servicio miliciano en los pardos y negros libres*”, y ratificada en la Nueva España en 1679, por el virrey y Arzobispo de México, Payo Enríquez de Rivera.⁵² Beneficios excepcionales que revelan una compleja situación que debe entenderse a la luz de los diversos conflictos externos que tenía la Corona española con las demás naciones europeas, pero también por una serie de problemáticas internas, en las que las construcciones simbólicas de ibéricos y criollos, mucho tuvieron que ver. La minoría de habitantes españoles en relación a la gran cantidad de afro-descendientes y castas de finales del siglo XVII, las noticias acerca de heladas, plagas y terremotos que afectaban las cosechas y causaban hambrunas – o las especulaciones y abusos de los hacendados cuando compraban las siembras –, las consecuentes epidemias que diezmaron el número de la población indígena, los conflictos internos del gobierno local con la nobleza

⁵² AGN, Correspondencia de Diversas Autoridades, vol. 35, exp. 75, f 158-158v, 1700. Es una “copia de la Real Cédula sacada a pedimento del Sargento Diego Rocha”, otro afro-descendiente miliciano. Precisamente, por las muchas irregularidades regionales que se presentaron en toda Veracruz con respecto a esta orden real de conceder la exención del tributo a los afro-descendientes que sirvieran en al defensa de la Nueva España, como consta en las múltiples quejas contenidas en el fondo General de parte,

orizabeña, tanto como la competencia por los puestos políticos y por la tenencia de tierra productiva, entre los criollos y los ibéricos, son vectores todos que explican la opción por delegar en estos cuerpos de *pardos* y *negros* libres el deber de la defensa “de la Religión y la Patria”. Elementos que van unidos a la exponencial *operatividad de la fe* en los arreglos socio-económicos de los criollos eclesiásticos de la jurisdicción. Punto que a continuación desarrollaremos, y antes de exponer el impacto del deber miliciano en los afro-descendientes de la Orizaba del siglo XVIII, para que pueda comprenderse la intrincada urdimbre que lleva a muchos hombres y mujeres afro-descendientes, nacidos y criados en esta jurisdicción, a tomar la decisión de buscar nuevos caminos, nuevos destinos sociales y políticos.



Una de estas soldaderas es afro-descendiente, fenotípicamente.

El peso pecuniario de las necesidades espirituales

“La realidad que se presta a representación es el conflicto entre el deseo y la ley”
Hayden White

La Iglesia y la Milicia fueron dos instituciones que incidieron cualitativamente en el devenir de muchos de los afro-descendientes de nuestra muestra, y de diferentes maneras. Habría que iniciar estableciendo que las narraciones históricas indican que para el siglo XVIII, la Iglesia entra en pugna con los nuevos lineamientos ilustrados. Se trastoca su antiguo poder político-económico, pero no ocurre así con el poder simbólico que sigue detentando un control ideológico y social entre los habitantes de la Nueva España, mismos que arrastran la carga enorme de la escolástica como normatividad que rigió los destinos de los ibéricos por siglos. Es decir, conflictos de fe y de interpretación de los nuevos lineamientos monárquicos, a la luz de un universo simbólico marcado por mecanismos que tuvieron un contundente impacto en las mentalidades de la época. Pero a la vez, es necesario comprender que estos conflictos institucionales tuvieron diversas manifestaciones, de acuerdo a los procesos regionales de cada pueblo o ciudad. De esta forma, los textos que cubren el tema de la Iglesia en Veracruz, señalan que por los conflictos entre la jerarquía eclesiástica y el estado, existía un sentimiento “*poco proclive a simpatías clericales*”, aunque por lo general, “*la conducta del clero mexicano fue edificante y no promovió escándalos como los que se suscitaron en otras partes de América*”.⁵³ Pero, por estas nociones de la *Historia oficial*, que sólo cubren las relaciones de los órganos administrativos, como nos indica David Carvajal, no podemos asumir que éste fuera el sentir del pueblo. De esta forma, “*la Iglesia continúa apareciendo como un factor de poder más fuerte que el estado*”, precisamente, por el peso de las significaciones aprehendidas, por la efectividad de ese poder simbólico y político que detentaba el clero novohispano, más allá de las incongruencias dogmáticas que se reflejaban entre el deber y sus expectativas de lucro personal – nada “edificantes” –, pero también, porque la monarquía borbónica, más allá de la propuesta de un moderno estado secularizador, mantenía la idea de un gobierno cuya responsabilidad era tanto material como espiritual.⁵⁴

⁵³ Torre Villar, E. de la - *La independencia de México*, pp. 55-59

⁵⁴ Carvajal, David – *La política eclesiástica del estado de Veracruz*, pp. 9-11

Nos parece que esta sacudida que las reformas borbónicas tuvieron en el poder político-económico de la Iglesia, no tuvieron mayores repercusiones en las modalidades de interacción que los religiosos monacales y eclesiásticos, en general, mantuvieron en Orizaba. En primer lugar, debemos reconocer y diferenciar entre los religiosos de los conventos y los clérigos, presbíteros, párroco o curas de la jurisdicción que conformaban la fuerza política-eclesiástica-hacendaria de Orizaba. Es decir, las órdenes de los Carmelitas descalzos, así como los de San Juan de Dios, mantuvieron los mismos lugares representacionales en la sociedad orizabeña. Por un lado, tenemos la construcción de Orizaba como “garganta de tierra” que implicaba que todo aquel que entraba en el reino, pasaba por el pueblo a descansar y reponerse del viaje marítimo y del trajín por tierra, antes de continuar hacia sus destinos finales. En este rubro los frailes cumplieron un papel que era considerado de suma importancia para las autoridades virreinales. Y por otro lado, pensamos que las mismas contingencias que presentaban las constantes amenazas en las costas de Veracruz, a lo largo del siglo XVIII, reforzaron la “necesidad” e importancia de los mismos, pues a través de la atención que daban a los marineros enfermos y a las tropas afectadas, tuvieron un papel central en la historia de la jurisdicción.

No sucede lo mismo con el resto de los eclesiásticos que se mantuvieron – la gran mayoría de ellos criollos –, activos en la vida económica y política local. Si ciertos beneficios de la curia se alteraron, nos atrevemos a decir que la mayoría de ellos no desaparecieron, porque los nombres de estos personajes son registrados, a lo largo del siglo XVIII, como personalidades que influían en el orden público. En la documentación no se refleja que tuvieran mermas en sus propiedades o problemas con la tenencia de las tierras que ocupaban. Recordemos que, a un nivel regional, la iglesia mantenía el poder político, económico y religioso, precisamente, porque la mayoría de los eclesiásticos registrados en el padrón de 1762, eran los miembros del Santo Oficio de Orizaba, encargados de velar de la “protección de la fe” como deber político y religioso, pero a la vez, estos clérigos eran los propietarios de haciendas de azúcar, de fincas de tabaco y grandes números de esclavos. Para efectos de este trabajo, estos datos nos llevan a pensar la posible tensión socio-política que debe haber generado la explotación de la población indígena y afro-descendiente, en manos de aquellos llamados a promulgar la palabra y la misericordia como camino de salvación. Sin embargo, si bien los documentos no reflejan un efecto negativo en la posición estamental de estos eclesiásticos, si relatan las manifestaciones de un descontento por parte de la población indígena y afro-descendiente. Acciones que iban en contra de los intereses de estos

religiosos-hacendados, y que se manifiestan en los robos de caballos y otros animales de sus propiedades, en la extracción de tabaco “de primera clase” de las fincas de estos señores, así como en las fugas y deserciones de la población libre jornalera, tanto como de los “gañanes” indígenas y de los esclavos, que buscarán alejarse de estas haciendas como espacios que encierran una vida no deseada. Lo mismo ocurre con la población indígena de los barrios periféricos a la cabecera, quienes constantemente se quejan de las exigencias de los diversos alcaldes mayores y ordinarios para ocuparlos en la multiplicidad de obras públicas que les asignaban, así como la imposición de los gastos de las festividades religiosas. Quejas e instancias que narran como se vieron forzados a arrendar buena parte de sus tierras para poder costear estas exigencias, mismas que terminaron perdiendo en manos de los españoles.

Un aspecto que refleja el poder político y simbólico de estos hombres revestidos de fe para sus terrenales fines, radica en el lucro a través de los sacramentos y la concesión de los mismos. Los gastos en los que la población se veía forzada a incurrir fueron excesivos; “medidas de fe” que causaron resentimiento entre los sectores poblacionales *no-blancos*, y que trastocaron, contundentemente, las vidas de muchos de los libertos comprometidos por sus amos a pagar misas a cambio de su libertad. Es decir, los esclavos se vieron forzados a laborar por jornales para poder costear las “exigencias espirituales” – en beneficio de las almas de sus “amos” – con que se les condicionaba la manumisión, aunque ya estuviera pagada. De esta forma, tenemos los bautizos, los entierros, los matrimonios y las misas de difuntos, como exigencias de la creencia católica, que son cobradas con precios no siempre realizables para los afro-descendientes. Factores que no contribuyen a encausar la aprehensión de la doctrina católica, por el contrario, la dualidad del discurso religioso se desdobla entre las nociones morales de la piedad cristiana y las pasiones e intereses terrenales de aquellos que propagan las “buenas nuevas”. Elementos que, sin lugar a dudas, fueron considerados por estos sectores poblacionales de la sociedad orizabeña, e impactado la voluntad de adherirse a estas construcciones ambiguas que, más que probablemente, causaron dudas y cuestionamientos en estas poblaciones que veían y padecían los efectos de las mismas. Asunto que parece estar claro en las declaraciones de afro-descendientes cuando son acusados ante la Inquisición, como el caso, ya expuesto, del *pardo* Antonio de Molina, cuando grita que no cree en los sacramentos “*ni en lo que dice el cura*”, a pesar de ser reconocido como cristiano confirmado. Al respecto y hablando del Manikongo Nzinga-a-Nkuvu, Nicolás Ngou-Mvé se cuestiona:

“Pero acaso ¿no terminó el también indignándose por el desarrollo de esta contradicción que tenía lugar en su reino, al ver que los enviados de un Dios de amor se encarnizaban tanto en hacer la guerra, en vender y comprar a los adeptos del mismo Dios, su hermano?”⁵⁵

Si bien esto ocurría con los hombres y mujeres “catequizadas”, supuestos creyentes, ¿qué sucedía con los esclavos africanos recién llegados? Como señaláramos, los “*catecúmenos de padres infieles desconocidos*” aparecen siendo bautizados en Orizaba hasta 1770, muchos de ellos en grupo, e “instruidos” a vuelo de pájaro. Nos preguntamos, este desfase entre el discurso religioso de bondad de frente a las torturas físicas y demás prácticas de contención ¿cómo fueron tomadas por estos africanos recién llegados a Orizaba? Estas personas provenientes de pueblos con diversas cosmologías, ¿cómo asumían este “deber” de consagración cristiana y las contradicciones de aplicación? Bozales africanos con lenguajes diferentes, ¿cuánto tiempo pasaba antes de que pudieran comprender, rudimentariamente, el lenguaje castellano? ¿Cuánto tiempo después de la adaptación lingüística – si la conseguían – podían iniciar el proceso de integrar las doctrinas que les enseñaban – si se las enseñaban – cuántos de ellos desearon hacerlo como estrategia de sobrevivencia – velando la continuidad de sus prácticas religiosas – y cuántos se resistieron? Seguramente hubo aquellos que se adaptaron y adoptaron las nociones hegemónicas, pero pienso que pudo haber muchos que se resistieran, que no las integraran y mantuvieran esa “hipocresía” por la que fue acusada la *mulata* que la hablaba a la luna, tal y como ocurrió en otros países de Latinoamérica. Lo que nos interesa establecer, enérgicamente, es que surge como realmente necesario el superar, de una vez por todas, el discurso oficial, para comprender que los documentos explicitan prácticas culturales entre ellos, así como las acciones que los españoles orizabeños, en sus roles de oficiales de la Inquisición, tomaron para contenerlos, mismas que no pueden seguir interpretándose como un celo doctrinal de algunos de estos señores que procuraban ganancias, cual su estamental derecho y sacro deber. Es decir, debemos poder considerar que estas acciones simbólicas o rituales de los africanos y sus hijos, causaban miedo ante las formas en que se materializaban las creencias de los mismos. Recelo mediado por esas construcciones negativas centradas en la “infamia de derecho”, pero también por la experiencia histórica de los españoles y africanos, desde los procesos de la Reconquista española, hasta los múltiples eventos que en la Nueva España llevaron a que los ibéricos se enfrentaran con los esclavos africanos que desmedidamente compraban para sus haciendas. Clérigos y presbíteros hacendados, más preocupados por la producción que aportará mayores

⁵⁵ Ngou-Mvé, N. – “Los orígenes de las rebeliones negras en el México colonial”, p. 7

dividendos y prestigio social, que en beneficiar las almas de sus esclavos. Experiencia silenciada bajo el significante de “negro violento”, misma que nos impide comprender que es una construcción sostenida sobre un *problema político de dos grupos culturales*, aunque sólo uno de ellos haya sido destacado en la historia como tal.

Por lo mismo, nos parece que es necesario contemplar cómo estos africanos no sólo aumentaron las posibilidades económicas de quienes los compraron, *sino que renovaron referentes culturales*, formas de interpretar y manejar las situaciones de vida, como la que imponía su nueva situación de esclavitud. Las acciones y posibles expectativas de estos africanos, deben relacionarse con la experiencia que éstos tuvieron con los europeos en África. Es decir, los esclavos del siglo XVI difieren de aquellos del siglo XVIII, porque estos últimos, conocían y se habían enfrentado a la trata europea en sus pueblos y países. Experiencia que condicionaba un “*inicio de la vieja lucha que se practicaba ya en África Central contra la presencia europea*”.⁵⁶ Noticias que transfieren una posibilidad de acción diferida; es decir, no es ser secuestrado sin comprender por qué y sin saber qué pasará, sino un conocimiento de lo que les deparaba la esclavitud. Discernimiento que, probablemente, agudizaba la lectura de la particular situación en Orizaba, para pensar las posibilidades de acción: asentir en ser esclavo, procurar la fuga o enfrentarse a aquellos que debían llamar “amos”. Posibilidades de acción que están enmarcadas en el cimarronaje como estrategia africana – tal y como indica Ngou-Mvé –, que contrarresta la noción de escape, de huida como respuesta irracional. Por el contrario, estas fugas, representan opciones, decisiones pensadas a partir de un conocimiento que la *Historia oficial* ha desestimado con constancia y determinación, para seguir refractando a ese “ser primitivo” que “responde por instinto”, cual eco de las nociones del evolucionismo decimonónico.

Por eso las prohibiciones constante de portación de armas para los afro-descendientes, porque la experiencia histórica de los ibéricos con los africanos establecía un conocimiento sobre ellos. Los españoles conocían las diferencias de las culturas africanas, se habían enfrentado a sus guerreros, conocían de sus reinos, de la misma manera en que comprendían que estos hombres y mujeres practicaban religiones diferentes a la católica. La misma experiencia en la Nueva España denota este *miedo al negro*, mismos que pasarán a ser establecidos con esas etiquetas que seguimos escuchando y leyendo en los trabajos y

⁵⁶ Ngou-Mvé, N. – “Los orígenes de las rebeliones negras en el México colonial”, p. 1

conferencias histórico-antropológicas: “negros rebeldes”, “negros alzados”, “negros huidores”, como intentos de deconstrucción de ese africano *temido* con el que los españoles llevaban mucho lidiando. *Negro rebelde, violento y agresivo* será entonces la conclusión de la parcialidad de la historia, que no se ha detenido a pensar en la otra cara de esta problemática política: las pautas culturales y la organización social de muchos de estos africanos del siglo XVIII. Hombres y mujeres que, un número de ellos, además del conocimiento de lo que era y significaba la trata europea, provenían de naciones con una fuerte tradición guerrera, con conocimiento y estrategias militares que les aportaron recursos para enfrentarse a la situación de esclavitud.

Y es que tal y como indicaba Michel Trouillot, el peso ideológico de la producción histórica nos impide contemplar cómo el siglo XVIII es ensalzado como la cúspide del desarrollo de la cultura occidental como *cultura blanca*. 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.⁵⁷ Pero sin embargo, este derecho a obtener la libertad, incluso por medio de la resistencia armada, no es reconocido para los esclavos africanos. Reductos ideológicos que siguen mediando en los juicios e interpretaciones sobre este sector poblacional y que nos impiden – al continuar refiriéndonos a ellos con el tratamiento de “negro rebelde” o “negro alzado” – reconocer el derecho que tenían de defenderse como personas, de proteger su integridad y la de sus seres queridos. Y este temor ante lo que no se comprende es lo que se levanta como amenaza política dentro del imaginario de los españoles y criollos, lo que a su vez, motiva el recrudecimiento de la fuerza y de los maltratos sobre los esclavos, el incremento en los castigos físicos, tanto como en los psicológicos con las ventas de sus mujeres e hijos.⁵⁸ Pero, ¿por qué todas estas acciones negativas que acarrea *el miedo al negro*, y que parecían haber sido consecuencia de la mentalidad escolástica de la Nueva España del siglo XVII, parecen recrudecerse para mediados y finales del siglo XVIII? Las noticias relatan una serie de procesos que intervienen en el control de la población africana y afro-descendiente de Orizaba, misma que aumenta por la propia codicia de estos eclesiásticos-hacendados, guardianes del régimen

⁵⁷ Trouillot – *Silencing the Past*, p. 88

⁵⁸ Nociones y manejos interpretativos que inciden y se reproducen en la actualidad, como hemos expuesto para Orizaba, pero que también se reflejan, por ejemplo, en las ideas de esas personas que juzgaron el terremoto que sacudió a Haití como un “castigo divino” por la continuidad de “sus cultos al demonio”, precisamente, por el rechazo y la incompreensión de las prácticas religiosas no cristianas de los haitianos.

político como miembros de la Inquisición. Se demarcan nuevas pautas de acción y de reacción entre los dominantes y los dominados: los africanos de Orizaba representaban un nuevo desafío por las condiciones políticas por las que la Nueva España atravesaba entre 1750 y 1790.

Las referidas plagas de langosta, los temblores de tierra, las epidemias y las heladas del siglo XVIII, son elementos que afectaron en una mayor escala que las consecuencias que acarrearón para el siglo XVII, porque se entrelazan con los disturbios de una población en aumento, con el descontrol de las autoridades y la falta de cooperación de la población española sostenida en sus nociones estamentales.⁵⁹ Giros de la interacción que llevan a un incremento en los abusos y medidas drásticas para controlar a los africanos y afrodescendientes, alborotados por las posibilidades del momento histórico, ya que la jurisdicción se vio obligada a tener que responder al virreinato, ante la amenaza constante de invasión por parte de las demás naciones europeas. Amenaza que exigía asistencia y participación del gobierno local de Orizaba, al tener que hospedar y alimentar a las tropas que eran acuarteladas en la cabecera, tanto como con la continua exigencia de asistencia miliciana para la defensa de las costas de Veracruz.⁶⁰ Elementos todos que crearon un ambiente de inestabilidad que los africanos supieron leer. De esta forma, los eclesiásticos hacendados comienzan a confrontar problemas, no institucionales con el estado, sino en sus propiedades. El número de “esclavos huidos” o “fugados” se multiplica, ocasionando nuevas

⁵⁹ Las condiciones de “chiqueros y tabaco”, la falta de control en “el peso y la calidad del pan” de los comerciantes orizabeños, se enfrentan a una autoridad que parece no poder controlarlos. Pero también los robos y los atracos se incrementan, así como los conflictos entre los diversos sectores poblacionales, como el caso de los indígenas de Maltrata que echan al cura del pueblo por los abusos, palizas y encarcelamientos a los que los sometía, ANO, exp. 4, f 1, 1749; exp. 4, f 8, 1754, exp. 6, f 14, 1743.

AGN. El descontrol de la década de 1760, iniciaba con la misma autoridad: el alcalde mayor que practicaba el contrabando, debía a dinero a la Hacienda real y otras faltas, Correspondencia de Diversas Autoridades, vol. 4, exp. 59, f 194, 1760. Los “desórdenes e inquietudes en Orizaba” son informadas, AGN, Alcaldes mayores, vol. 7, f 57, 1783. Acerca de las plagas y “la miseria de los pobladores de Orizaba”, Alcaldes Mayores, vol. 2, f 189-190, 1771. vol. 3, f 236-237, 1771, en donde se le pide una prórroga a la Real Audiencia. ¿Dónde quedó la “rica y próspera Orizaba” que pintaba el padrón de 1762? Noticias que se contraponen y exhiben la manipulación de estos registros demográficos.

⁶⁰ Entre 1760 y 1790, las tropas milicianas, tanto como los regimientos de ibéricos que fueron enviados para socorrer en la defensa de la Nueva España, fueron acuartelados en Orizaba. AGN, Indiferente de Guerra, vol. 324, s/exp., noviembre de 1762-1768. Para este año, se registran las tropas milicianas de Oaxaca, de Maravatio, Michoacán y Valladolid, los regimientos de Dragones de Veracruz, Cuautitlan, Oaxaca, Zitacuaro, así como las compañías de lanceros *negros* de San Miguel El Grande, Celaya, Guanajuato, Tula y Cuichapa. En 1763 se añaden las de Cuisco, Tarimbaro, las del Valle de Santiago, Querétaro, Silao, además de los granaderos y fusileros *pardos* de Guadalajara, en 1768. Miles de hombres entrando y saliendo de la jurisdicción, y que tenían un impacto negativo en la población. Acuartelamiento que se repite en 1777, AGN, Reales Cédula, vol. 111, exp. 130, f 210-236, 1777, Que vuelve a repetirse en 1779, Correspondencia de Diversas Autoridades, vol. 1, exp. 1, f 1, 1779; vol. 1, exp. 121, f 235-240, 1779; Reales Cédulas, vol. 172, exp. 76, f 103, 1799. Documentos que informan también de las desertiones de los soldados ibéricos mientras están en Orizaba, así como de los fuertes castigos y penas que reciben por su “falta de *fidelidad*”.

respuestas imaginarias como modos de enfrentar o explicar las situaciones que afectan los beneficios que acostumbraban recibir estos religiosos. Los afro-descendientes libres, a partir de esta nueva coyuntura, desde el púlpito y a través de las ordenanzas locales, pasan a ser contruidos como “vagos y supersticiosos”, “hechiceros y mal entretenidos” o “con malas costumbres”. Nociones que en Orizaba aparecen desde mediados del siglo XVIII, reflejadas en los registros de las causas criminales que se redactan como informes al virrey.⁶¹ En ellos, como expusimos en los capítulos anteriores, encontramos un número significativo de esclavos y afro-descendientes, encarcelados por acusaciones de “huidor”, de “alzados”, de agresiones contra sus amos y de robos, así como las religiosas acusaciones por actos supersticiosos, blasfemias y reniegos por parte de los esclavos, pero también por la rabia y el dolor, como es el caso de un *mulato* libre de Querétaro a quien le vendieron su hijo, o la situación del *mulato* libre de Puebla que se presenta a exigir que le devuelvan a la hermana que con engaños se llevaron y vendieron en Orizaba.⁶² Es decir, todas las noticias que hemos desglosado a lo largo de este texto, demuestran cómo el sector dominante de Orizaba, a lo largo del siglo XVIII contempla el aumento de una población afro-descendiente y busca las maneras de disminuir la cantidad de ellos, independientemente de que muchas de estas acciones fueran provocadas por las injusticias a las que estaban sometidos. Y por otro lado, sobre todo después de 1760, estas noticias deben entenderse a la luz de estas nuevas circunstancias por las que atraviesa Orizaba, de ser enclave para la organización, control y mantenimiento de las fuerzas militares, lo que implica una mayor cantidad de personas merodeando en la cabecera, otros menesteres y compromisos que la autoridad debe atender, lo que al fin de cuentas, termina “posibilitando” acciones entre los africanos y afro-descendientes, que antes, quizás, no se podían llevar a cabo.

“Esta clase de hombres, así por ser muchos, como por ser Públicos y notorios sus desórdenes, se podrán definir a que Sirvan a su Majestad a Ración y sin sueldo en la Tripulación de sus Navíos o en el Morro de la Habana, por el tiempo que cada uno mereciere conforme a sus Delitos, juzgándolos breve y sumariamente con una Información de tres Testigos, su Declaración y el Auto de Condena con Dictamen de Asesor, cuyas sumarias las podamos formar nosotros mismos actuando como Jueces receptores con Testigos de asistencia en los Casos en que los dos Escribanos que hay en esta Villa se excusen por la abundancia de negocios que tiene que despachar [...] El no expresar que dichos reos puedan ser destinados al Castillo de San Juan de Ulúa es por la repetida experiencia que tenemos, de que no subsisten pues muchos de los que se han remitido antes de doce días se han cogido en esta Villa de regreso y reincidiendo con mas

⁶¹ ANO, exp. 2, f 27, 1726-1728; Registro de las causas de los reos en las cárceles de Orizaba, AGN, Cárceles, vol. 15, exp. 7, f 185-221, 1798. Pero además, para 1789, los alcaldes ordinarios de Orizaba, presenta el “*modo de proceder con los vagos y mal entretenidos de aquel vecindario*”. Establecen que “*entre la abundante plebe, hay muchos no sólo vagos, mal entretenidos, sino también encenegados en los vicios de la embriaguez, latrocinios de ratería, pleitos, escándalos, y demás excesos*”, AMO, exp. 34, f 11, 1789

⁶² AGN, General de Parte, vol. 49, exp. 47, f 34-35v, 1775; ANO, exp. 3, f 11, 1745.

insolencia en sus Delitos, de suerte que los Reos existentes en esta cárcel tanto apetece su libertad, como el Señor destinados a San Juan de Ulúa, pues la poca guarnición (hace) poca diferencia y la facilidad que tiene de desertarse.”⁶³

Pero en fin, es de esta forma cómo los orizabeños comienzan a “salir” de los africanos, enviándolos fuera de la jurisdicción; fuera de la cabecera de Orizaba. Algunos esclavos y libertos son anotados como referidos a las cárceles secretas del Santo Oficio, otros, en un primer momento, son mandados a trabajos forzados en obrajes como las mejoras de los diversos puntos del camino Real, a las construcciones del Castillo de San Juan de Ulúa y el fuerte del Cofre de Perote.⁶⁴ Destinos que, como expresa la cita, son modificados para el último tercio del siglo XVIII, pues algunos afro-descendientes libres se escapaban de estos enclaves forzados y regresaban a la ya entonces Villa, probablemente, a reunirse con sus familiares y amigos, aunque los documentos indiquen que regresaban para “*continuar con sus malos hábitos y crímenes*”. Por esta situación de un infectivo “exilio forzado”, que dictaminaban las autoridades locales, los africanos y afro-descendientes comienzan a ser enviados fuera de la Nueva España, condenados “*a no menos de cuatro años en galeras*” para posponer el retorno de los hijos indeseados, pero también, fueron remitidos al servicio de la Armada de Barlovento, a trabajos forzados a los fuertes de La Habana o a los de la isla de Puerto Rico, de acuerdo a la disposición de los “amos” de los esclavos, tanto como a la “gravedad” de las faltas de los afro-descendientes libres, o de sus “retornos” a la Orizaba natal. Es así cómo las nociones y el peso político de la Iglesia se entrelazan a esas nociones jerarquizadas y a esos prejuicios sostenidos jurídicamente, para intervenir y decidir los destinos de los africanos y afro-descendientes de Orizaba. Y estas acciones que, nuevamente, exponen al movimiento como eje de las vidas de los afro-descendientes, sin lugar a dudas, tuvieron repercusiones afectivas y psicológicas entre aquellos que asumían a Orizaba como *espacio de vida*. Si no ¿por qué buscar regresar? ¿Por qué exponerse a ser nuevamente encarcelado, golpeado o forzado al exilio? Pero en fin, son estas noticias las que permiten comprender aquellas que notifican, para finales del siglo XVIII, que los esclavos africanos y afro-descendientes de Orizaba están uniendo fuerzas para fugarse, para contrarrestar el abuso, o al menos para intentar alejarse de estos dueños de hacienda, fervientes eclesiásticos, cuyas ambigüedades y maltratos hicieron insoportables el continuar aceptando el papel que el sistema novohispano establecía para ellos. Precisamente, lo que se observa está sucediendo en todo lo largo y ancho de la Nueva España en la última década de este siglo, pero sobre

⁶³ AMO, exp. 34, f 11, 1789

⁶⁴ AGN, Correspondencia Diversas Autoridades, vol. 1, exp. 17, f 52, 1780

todo en los espacios de producción localizados en el *corredor azucarero* novohispano: los africanos y afro-descendientes en esclavitud están levantándose en armas, tomando las haciendas, creando motines en los ranchos y fugándose en masa.⁶⁵



⁶⁵ AGN: “Alzamiento de negros” en la Villa de Córdoba, Correspondencia de Diversas Autoridades, vol. 2, exp. 38, f 194-194v, 1753. Ochenta “negros alzados” que tomaron el Ingenio de San Nicolás Tesquisco, en Guexutla, Alcaldes Mayores (AM), vol. 70, exp. 226, f 190-191, 1743. Esclavos fugándose de las haciendas de Córdoba, AM, vol. 64, exp. 28, f 18-20, 1783. Esclavos fugados que se envían a la cárcel de Tehuacan, AM, vol. 64, exp. 137, f 109-109v, 1783. Fuga masiva de esclavos de Cuautla, AM, vol. 66, exp. 24, f 13-14, 1784. Fugas de esclavos del Ingenio Santa Clara de Tenango y Jonacatepec, AM, vol. 67, exp. 43, f 10-11, 1785. Petición para que se auxilie en la captura de los esclavos prófugos de la hacienda San José de Córdoba, AM, vol. 75, exp. 30, f 25-26, 1794. Acerca de los esclavos fugitivos de la hacienda de Xonacatepex, AM, vol. 77, exp. 27, f 45-46, 1798. Noticias de las fugas de esclavos del marqués de San Francisco, que se esconden en otras haciendas de Cuautla, AM, vol. 76, exp. 398, f 299-299v, 1801. Esclavos que se fugan en masa de la hacienda orizabeña Nuestra Señora de la Concepción Tuxpango, AM, vol. 78, exp. 88, f 126-127v, 1802. Los esclavos buscan asistencia legal para redactar una petición al virrey, mismo que ordena se averigüen “*los negocios que los esclavos de Tuxpango siguen por maltrato*”, AM. Vol. 80, exp. 27, f 28-28v, 1804. El virrey indulta a los esclavos de Tuxpango, y ordena que vuelvan al servicio, pero en Córdoba y no en la hacienda que era propiedad del teniente coronel don Lorenzo Angulo Guardamino. Quien para la misma época confrontaba serios problemas con la comunidad indígena de Ixtaczoquitlán por las tierras de su República que fueron ocupadas por la hacienda, AGN, Tierras, vol. 2784, exp. 4, f 1-9v, 1797.



Soldados revolucionarios despidiéndose, nótese los rasgos: afro-descendientes

Escape de la exclusión ¿la milicia?

“... pero hay revoluciones que pasan sin ruido,
sin que nadie las registre”
Lucien Fevre

A lo largo de nuestra búsqueda, entendimos que al reflexionar acerca de las apuestas y posibilidades de los esclavos africanos, debíamos cubrir el impacto que tuvieron en sus vidas las mentalidades de la época, los diversos universos simbólicos que regían la cotidianidad de la Nueva España, tanto como el quehacer institucional del gobierno virreinal. Reflexión que nos llevó a profundizar en las noticias existentes acerca de las pautas, reglas y limitaciones del servicio en las milicias provinciales, durante los siglos XVII y XVIII, debido a que esta institución militar se levantaba como eje que demarcó la vida de muchos de los africanos y afro-descendientes de nuestra muestra. De esta forma, nos encontramos que por los diversos y constantes conflictos que España sostuvo con los demás países europeos, una de las instituciones que dominó el panorama histórico del siglo XVIII, fue el Real Servicio. Cuerpo heredero de las significaciones grecorromanas que vinculaban la excelencia y las virtudes del ciudadano con el ejercicio de la defensa y protección del territorio. Por lo mismo, los llamados a ser parte de la dirección y ejecución de este servicio, eran aquellos en la cúspide de la jerarquía social ibérica y novohispana: los españoles. Pero, la minoría de este sector poblacional en Orizaba, durante el siglo XVII y el XVIII, así como la apatía de los españoles y criollos para conformar y responsabilizarse de una compañía miliciana que dirigiera a gente “fuera del estamento”, llevó a la conformación de compañías segregadas en donde los *pardos*, *mulatos* y *negros* libres, resultaran de auxilio en la defensa del territorio.

Debemos de tener en cuenta, en primer lugar, que las milicias provinciales eran organizadas a partir de una serie de limitaciones que fueron redactadas y leídas como bandos a lo largo de toda Nueva España. En estos reglamentos militares se establecía la no participación de los indígenas y la exclusión de hombres mayores de 50 años o de personas con defectos y enfermedades habituales. De la misma manera, se excluían a los cirujanos, maestros, barberos, boticarios del pueblo, pero también a los ministros y dependientes de las instituciones virreinales como la Audiencia Real, las rentas Reales, los Obispos y sus eclesiásticos, la Santa Hermandad y la Hacienda Real, tanto como los comisarios y demás miembros del Santo Oficio. Como privilegio, estaban exentos los hijos únicos de viudas, mientras que los comerciantes eran llamados a formar un cuerpo separado de caballería. Reglamento que al hacerse público, hacía evidente la escasa participación de la población

ibérica y criolla, que laboraba en alguno de estos oficios – prohibidos fuera del estamento racial – o era parte de algunas de estas instituciones virreinales. ¿Quiénes entonces, quedaban para conformar estos puestos milicianos? *Moriscos, mestizos, mulatos, pardos, castizos, negros* libres y *blancos* pobres, mismos que debían ser dirigidos por un oficial, quien, de preferencia, sería un distinguido miembro de la sociedad orizabeña.⁶⁶

Vayamos a lo que se narra en la documentación para el siglo XVIII. Tras varias gestiones con el Cabildo y el Ayuntamiento que se declaran sin fondos, el alcalde mayor de Orizaba recurre a los comerciantes, iniciando una interesantísima pugna escrita. Los europeos de los organismos gubernamentales se deslindan de responsabilidades, y el asunto recae sobre los criollos terratenientes y comerciantes, quienes no atienden las peticiones del alcalde. La pugna continúa por varios años sin concierto alguno. Hasta que los criollos conceden una cantidad de fusiles, la menor parte de la petición, indicándole al alcalde en donde conseguir el vestuario, armamento y forniture que éste pedía para los 150 soldados de las compañías de españoles, compuestas por *mestizos, castizos* y los *blancos* pobres. Así lo informa al virrey el alcalde, indicándole también que para los 195 soldados *pardos, morenos* y *negros* libres no encuentra ayuda: “*por lo que hace a las otras dos compañías, la una de pardos de infantería y la otra de Lanceros de caballería, de la misma suerte, no encuentro otro arbitrio para su vestuario y armamento que el que estimulados por mi, puedan hacerse ellos con sus cortísimas o ningunas facultades.*”⁶⁷

Durante el siglo XVII hubo 2 compañías compuestas por españoles, una de infantería y otra de caballería de los comerciantes. Pero además, Orizaba contaba con 2 compañías de afro-descendientes: la de infantería de *pardos* y *negros* libres, y la de Lanceros *pardos* montados. Situación que cambia para el siglo XVIII, pues, discursivamente, eran 6 las compañías milicianas: 2 cuerpos de *pardos* y *negros* libres y 4 cuerpos de españoles: 2 compañías de la cabecera, y 2 de los pueblos sujetos de la jurisdicción. En el escuadrón de infantería española del siglo XVIII, son *mestizos* la mayoría de los que están enlistados, mismos que debían ser dirigidos por alguno de los señores principales, aunque muchos objetaron o dirimieron el puesto de oficial, por quejas de enfermedades, incapacidades o inconvenientes personales. Y es que debemos de entender, tal y como expusimos en *Padrones poblacionales*, que un buen número de la población criolla fueron eclesiásticos,

⁶⁶ AGN, Indiferente de guerra, vol. 46, s/exp., f 3-117, 1754-1762.

⁶⁷ Idem

mientras que otros destacaron como personal del Santo Oficio. Los ibéricos, por su parte, fueron jueces de camino, oficiales de las rentas Reales, capitanes de la Santa Hermandad o corregidores, auxiliares o representantes de la Audiencia Real en Orizaba. Todos exentos. Para inicios del año de 1762, el alcalde mayor de Orizaba escribe al virrey, respondiendo a la orden de informar el estado de la tropa miliciana de la jurisdicción:

“Pasé inmediatamente la Revista a las cinco imaginarias compañías que deben estar alistadas y viendo su desorden, oposición y abandono con que han estado, tomé la providencia de hacer Asamblea general de todo este vecindario... toda esta gente se presentó sin armas porque no las tienen”⁶⁸

Se evidencia que los que están siendo reclutados no son los hacendados o los ibéricos, cuyos testamentos exhiben las riquezas con que contaban, tiendas de géneros llenas de mercancías, esclavos domésticos, tierras para ranchos y haciendas, etc. Incluso, en los testamentos en donde se registran los bienes de estos ibéricos y criollos, se avalúan las armas – sables, espadas, arcabuces – de estos señores que se resisten a atender la llamada de auxilio del puerto de Veracruz y a desfallecer “*con las fatigas e insalubridad de las costas*”. De esta forma, comprendemos que los que están respondiendo – de manera voluntaria o forzados por las levas – son los españoles pobres y las castas. Pero, por otro lado, estas noticias del año de 1762, deben ser vinculadas al padrón que se ordena levantar como parte de las gestiones para la petición del título de Villa, en este mismo año. Los datos que surgen del análisis comparativo permiten comprender las pugnas que se producen a partir de esta nueva situación, exponiendo, a la vez, los hechos detrás de la manipulación demográfica, tanto como las falacias de las exposiciones discursivas, que en ciertos documentos exponen un “vecindario en la miseria”, mientras que en otros, “hablan de la exuberante prosperidad” de Orizaba.

Pero continuemos con la narración de los documentos. Nuevamente, el alcalde le escribe al virrey para informarle que “*no encontrando el menor arreglo ni concierto en ellas hube de pasar una revista de todos los que se me presentaron así antiguos milicianos [mestizos, negros y pardos veteranos], como de los que no lo eran.*” El señor volvió a convocar a juntas para que los comerciantes habilitaran vestuario y armamento, pero “*no he merecido la atención y correspondencia que esperaba de ellos*”. Los comerciantes contestan y le escriben al virrey que la falta de lo pedido “*procede de la carencia de fondos, respecto de no tener más arbitrio para su costo que el regulárselo a los mismos vecinos por sus*

⁶⁸ AGN, Indiferente de guerra, vol. 46, s/exp., f 3-117, 1754-1762.

caudales y estos no pudieron aprontar su porrateo.” La población de Orizaba, mayoritariamente, afro-descendiente y castas, no tiene recursos; los pudientes mercaderes con grandes fortunas se niegan a aportar ayuda para cubrir las necesidades de “personas de baja calidad”. No es una negación de la virtud cívica del noble, sino de la falta de honor ante la “calidad” del cuerpo que se pretende asistir. El alcalde responde que ya está enfermo físicamente por todo esto, “*y si se anticipa la orden de bajada de la tropa, irá ésta como se encontrase.*” La batalla epistolar continua, con gran cinismo discursivo ante la amenaza del alcalde de recurrir a Puebla para comprar el armamento. Esta vez, los comerciantes “acceden” a armar a las tropas:

“estimando el celo y el amor al servicio con que se dedican a ejemplo de otros lugares a vestir y armar las compañías milicianas... reciba de esta armería los fusiles para dicho armamento, y que las espadas, hallasen de venta en esta ciudad, con más comodidad que en la de Puebla, pero las cartucheras convendrá se encarguen... y estando asegurado del amor y celo de Vm al bien del estado, defensa de la Religión y la Patria, espero que se esfuercen en hacer brillar esas milicias, no sólo en vestuario y armamento, sino también en lo correspondiente al manejo”

El 30 de julio de 1762, el alcalde pide al gobernador de Veracruz que “*se manden o presten fusiles*” para que los pocos jornaleros que están respondiendo puedan ejecutar las necesarias prácticas en los manejos de las armas a las que no estaban acostumbrados. De esta forma, y través de estos conflictos entre el Ayuntamiento y el Cabildo de españoles accedemos a una realidad del momento histórico: los jornaleros y rancheros pobres de Orizaba, tanto como las castas no tenían medios económicos ni estaban acostumbrados al manejo de armas de fuego. Mucho menos las poblaciones afro-descendientes, a quienes, desde el principio mismo de la colonización de la zona, se les prohibía y castigaba si eran atrapados con cualquier clase de arma, aunque fueran cuchillas para las faenas de sus labores. Portación de armas que fueron castigadas con penas de azotes, cárcel pública o envío a presidios lejanos y galeras. Y si eran esclavos o jornaleros de algún espacio de producción, se imponía una multa sobre los dueños de los ranchos para los que trabajaban. Por ejemplo, los arrieros *mulatos, pardos o negros*, tenían que tener un permiso escrito para poder portar un cuchillo o un machete para sus viajes. Entonces, las reglas del juego novohispano, de repente y por la necesidad de defensa, se ven confrontadas a los privilegios de la población española y a la apatía de los comerciantes, lo que lleva a que sean las castas y los afro-descendientes los que tengan que presentarse a la defensa de las costas.⁶⁹ Por lo que es fácil entender que

⁶⁹ Situación que aparece siendo la misma en Veracruz, Campeche, Yucatán y en Puebla. Los españoles de los siglos XVII y XVIII no están respondiendo a la leva miliciana y los que sí terminan desertando. A finales del

muchos de ellos, sin lugar a dudas, no iban “a brillar” en el manejo de las armas. Hay que aclarar, sin embargo, que en Orizaba no se les proveyó de fusiles a las compañías de Lanceros *pardos* y *negros* libres, sino que se armaron con lanzas (muchas de ellas “sin hoja”). Pero en fin, el alcalde de Orizaba, vuelve a escribir al virrey que las cosas siguen igual, con “*el agravante que las compañías tienen pocos oficiales y los del comercio no quieren cooperar [...] Por lo que viendo las 2 compañías de los pardos de infantería y lanceros, con sólo dos oficiales, los he completado a los 6 que deben tener*”. Y acerca de las compañías de españoles – la de caballería de los comerciantes y la de infantería compuesta por *blancos* pobres y *mestizos* – indica que “*con total repugnancia a admitir los empleos que he propuesto a varios de este comercio, pues en ellas sólo hay 4 oficiales*”. Es decir, repugnancia a nombrar oficiales entre la población criolla. Pero sucede que más adelante nos enteramos que los comerciantes no cumplieron con lo que le prometieron al virrey:

“que aunque los apoderados del pueblo ofrecieron 150 vestidos con su correspondiente armamento y fornitura, hoy se reduce a ciento, que no han aprontado, y que el resto de la gente, así de infantería como de caballería española, y de pardos se hallan de vestidura y armamento en deplorable estado y sin arbitrios para conseguir equiparlos”

En este mismo expediente se incluyen los bandos de indulto a los desertores de todo el gobierno de Veracruz, debido a “*la guerra contra la nación británica.*” Medidas extremas que hablan de la preocupación por la defensa de la Nueva España, pero que, a la vez, exhiben la ausencia de un ejército como tal, de una fuerza militar con experiencia o al menos

XVII, el virrey escribía al gobernador de Veracruz que había que llenar los 150 puestos vacantes de la dotación de la Plaza y Castillo de San Juan de Ulúa y buscar la forma de que “*se excusen las fugas a que tanto se inclina la gente del país*”, pues las únicas compañías funcionales eran las de los afro-descendientes: “*y que la caballería de mulatos, negros y mestizos que se pudo juntar con lanzas de vaquería y medias lunas, a primero del dicho mes de marzo, pasaba de 200 hombres razonablemente montados, y que la compañía de infantería de mulatos libres de la ciudad, constaba con más de 100 hombres de mucho servicio y punto, aventajados a su color, y la de los negros también se hallaba bien dispuesta, y procurara de alentar por todos los medios a los vecinos españoles exhortándolos a la defensa de la ciudad.*” AGN, Reales cédulas, vol. 11, exp. 109, f 309, 1670. De la misma forma, sucede en el siglo XVIII. Para 1762 en Puebla se tomó la decisión de ofrecer dinero para incentivar la participación de los españoles al servicio miliciano: “*Me ha parecido más oportuno poner una bandera prometiendo 5 pesos a quien quisiese sentar plaza de soldado para el batallón de la Corona y para que esta idea tenga el deseado fin, me he valido del sargento mayor de los pardos, el que como tan práctico de este pueblo, y acostumbrado a ver en otras ocasiones y providencias de esta naturaleza, no dudo la desempeñe*”, AGN, Indiferente de guerra, vol. 46, s/exp., f 3-117, 1754-1762. Nótese cómo se recurre a un sargento veterano afro-descendiente para conseguir convencer a la gente *blanca* llamada a participar en el Regimiento de la Corona. Por su parte, en Yucatán y Campeche, las deserciones aumentan, se indica que en el presidio del Carmen la tropa deserta “*por la penosa obligación de los duros trabajos... la inexplicable fatiga de viajar de bogadores en las piraguas... de recorrer las costas... ejercicios en realidad, impropios a su instituto*”.AGN, Reales Cédulas, vol. 5, exp. 17, f 54, 1763. Nuevamente, la mentalidad impone ideas de condiciones óptimas para el servicio militar entre los ibéricos y criollos, “las fatigas” de la labor miliciana deben ser llevadas a cabo por los *negros* y *pardos*, mientras que los españoles deben ser sólo para dirigirlos.

entrenada para enfrentar esta clase de eventos. También en este expediente contenido en el fondo *Indiferente de Guerra*, se incluyen dos cartas donde se manda “*aprehender a todo soldado que sin licencia o pasaporte transitaré por los lugares de la jurisdicción*”. Posteriormente, el alcalde de Orizaba le escribe al de Puebla, y este último le informa al virrey que la gente de Orizaba no responde para llenar las vacantes de las milicias “*no ha podido encontrar quien lo quiera hacer y lo han tomado a deshonor*”. Sucede que, finalmente, el alcalde concede los títulos de oficiales a los criollos, “aunque con repugnancia”, pero estos comerciantes, desde su mentalidad jerárquica, también se niegan a dirigir a gente “de baja calidad”, “fuera del estamento”. Una ofensa más que agrava las relaciones del Cabildo de españoles con el Ayuntamiento. Tenemos de esta forma, un hecho de gran significación: *que los Lanceros de Orizaba fueron un cuerpo miliciano de afro-descendientes, dirigido por afro-descendientes*. Mismos que aparecen activos en la defensa de la colonia, tanto como en la defensa del México independiente, pues ciertas crónicas decimonónicas los señalan sirviendo en otros destinos dentro y fuera de la Nueva España; de la misma forma en que aparecen enfrentando al batallón francés en el famoso encuentro de Camarón, Veracruz, para 1863.⁷⁰

Ahora bien, la conformación de estos cuerpos milicianos fueron organizados no sin la aprehensión y duda de los alcaldes y comerciantes, quienes no confiaban en la “capacidad de los mismos” ni en su voluntad de hacer efectiva las desideratas de defensa de un reino, que *no era tal para ellos*. Evidenciando las contradicciones inherentes a estas nociones de nobleza que regían simbólicamente a los pobladores españoles y criollos de la Orizaba del XVIII: no están dispuestos a participar por su estamento social, pero dudan de aquellos que mandan en su lugar. Debemos comprender entonces, en un primer nivel, que aunque el universo simbólico y la reglamentación jurídica establecían a las castas como gente de calidad inferior a los peninsulares – tanto como a los españoles nativos del reino⁷¹ – estos determinantes político-jurídicos sufrieron una serie de transformaciones como respuesta a

⁷⁰ Las crónicas del Padre Cavo, las de Carlos Bustamante, Alamán y Vicente Riva Palacio, describen la participación de este cuerpo en la isla de Santo Domingo, en las batallas de Panzocola en la Florida, y en el norte de la Nueva España, enfrentando a los “apaches y chichimecos”. Por otro lado para 1863, se narra que los franceses “no habían avanzado más de 300 metros cuando la sección que va en punta se detiene. Tenían en frente a los Lanceros de Orizaba al mando del comandante Joaquín Jiménez.”

<http://legiopatrianostra.com.ar/camerone.html>

⁷¹ Vinson, Ben: “Aunque nacidos en América, a los criollos se les impidió una amplia entrada a la elite del ejército en el Nuevo Mundo hasta la segunda mitad del siglo XVIII. Aún durante esta temporalidad, solo entre 1790 y 1799 es cuando vemos que los números de oficiales criollos pasa el 50%.”, p. 20, *Black and Red. Black-Native Relations in Colonial Latin America*.

esos intentos de invasión, pero también, por un sentido de pundonor marcado en la mentalidad de los ibéricos y criollos: las fatigas de la labor miliciana no era para padecerlas cuando había *pardos* y *morenos* que se ocuparan. Es decir, la necesidad de protección, unida a la falta de cooperación – así como el elemento demográfico que transfiere un número menor de población española –, mueve a las instituciones reales y virreinales a darle un giro a la urdimbre de este vínculo ideológico. La mentalidad estamental ibérica procuró mantener esas fronteras representacionales, discursivas y prácticas entre los diversos sectores poblacionales, pero ante esta coyuntura bélica, la respuesta fue una de adecuación ideológica: si bien el servicio militar era concebido como una virtud del ciudadano, este ciudadano tenía opciones para “evitar” el servicio. La respuesta entonces fue condicionada por los gobernadores y alcaldes de estos pueblos y villas de Veracruz, que ante la falta de soldados ibéricos y criollos, recurren a los africanos y afro-descendientes como adecuación fácil y cónsona con la mentalidad estamental, con las nociones de honor, pero también de desprecio a las labores manuales, sostenida sobre otra construcción más: que los “*negros, aventajados por el color*” pueden ocuparse “*sin fatiga y sin pena*” de esas labores que a nosotros nos resultan insufribles. Ideas que, sin embargo, y a lo largo de estas últimas tres décadas del siglo XVIII, son constantemente contrarrestadas a un nivel ideológico. Los documentos, como hemos anotado, expresan dudas de “*las intenciones reales de estos negros*”, de sus capacidades para llevar a cabo la labor miliciana, tanto como de la conveniencia de que “*los negros se armen... será para bien hacer la prueba de darles las armas empabonadas*”, etc. Vemos entonces en estas expresiones de desconfianza y dudas – que van más allá del servicio práctico que cubren al sustituir en las labores a los españoles, al controlar el movimiento de las costas, al aprehender a los forzados y desertores que se escapan –, el peso ideológico de la mentalidad estamental. Y como tales, no deberían participar de las preeminencias del fuero militar, “*son negros esclavos*” a los que no se les tiene que conceder ningún privilegio ni obligarnos a compartir el mismo espacio aunque sea por el bien de la Patria y la Religión: “*ya fuera del control del gobierno, y además fue un error el concederles el privilegio de Cuerpo y Milicia Provincial*”.⁷²

Noticias, que más allá de las significaciones anotadas, exhiben otro nudo ignorado de estos procesos: la ausencia – hasta los trabajos de Ben Vinson – de una historia que registrara la participación de los afro-descendientes en la defensa de la Nueva España. Historia

⁷² AGN, Reales Cédulas, vol. 9, exp. Exp. 74, f 444, 1765; vol. 9, exp. 144, f 460; vol. 9, exp. 145, f 465-466.

milicianas que evidencian la presencia de este sector poblacional a lo largo de todo el periodo colonial, contradiciendo las conclusiones y generalizaciones de la *Historia oficial*. Las noticias encontradas de la jurisdicción establecen que desde el último cuarto del siglo XVII hasta mediados del siglo XIX, la utilización de los Lanceros, *negros, pardos y morenos* de Orizaba fue una continua y en diversos rubros: el resguardo de las costas como guardias en contra del contrabando, para la captura de desertores del ejército y forzados del castillo de San Juan de Ulúa, así como para controlar las incursiones de piratas y corsarios.⁷³ Acciones varias, en las que destacaron los afro-descendientes de Orizaba, ya señalados: el capitán de la Compañía de Lanceros, el *pardo* Juan Francisco de finales del siglo XVII, y el capitán de Infantería de la Compañía de *Pardos y Mulatos* de Orizaba, el *negro* libre, Juan de Dios, al inicio del siglo XVIII.

Pero por otro lado, importa entender que esta asistencia miliciánica por parte de los afro-descendientes de ambas costas de la Nueva España, fue una efectiva a lo largo del siglo XVII, porque se respetaron las preeminencias concedidas para incentivar la participación de todos esos “pardos, morenos y negros libres” que aprovecharon las circunstancias para su ventaja. Experiencia que dista mucho de ser compartida por los afro-descendientes del siglo XVIII, pues entre 1750 y 1800, la situación cambia. De esta forma, encontramos a los Lanceros de Orizaba, aquellos que tuvieron que buscar cómo vestirse y armarse con sus “*cortísimas o ninguna facultades*”, pidiendo que se respete la exención del tributo concedida a los cuerpos de *pardos y morenos* que prestan servicio en las defensas de la costa de Veracruz. Ante las complicaciones con la autoridad local el virrey escribe al alcalde mayor “*que uno de los particulares que por el señor fiscal se proponen es que ambas partes se le conceda la excepción de tributos por tiempo de dos años, sobre lo cual debo hacer presente a Vm que generalmente gozan y están libres, perpetuamente, de dicho real derecho todos los Lanceros milicianos que viven cuesta abajo, que es desde Orizaba y Jalapa, para Tierra Caliente y Costas del mar, que se consideran como fronteras.*”⁷⁴ Exigencias de las que se hacen ecos los *morenos, pardos, mulatos y negros* libres de los diversos pueblos y ciudades de Veracruz que tenían que “bajar al puerto” para resguardar la Plaza, o que tenían que

⁷³ AGN, Reales Cédulas, vol. 9, exp. 63, f 167, 1765. Documento que da cuenta de las labores de los lanceros, indicando el virrey que se les “*satisfaga los 4 pesos por cada forzado y desertor que cojen*” porque el gobernador de Veracruz y los alcaldes de los pueblos originales de estos lanceros, no están cumpliendo con la paga y los *morenos* no están capturándolos más. Por lo que el virrey escribe: “*es regular que faltándoles este corto premio que les sirve de estímulo no se le logre el fin de aprehenderlos ni que aquellos cumplan con el celo y la aplicación que deben en un asunto tan recomendable*”

⁷⁴ AGN, Tierras, vol. 3543, exp. 1, f 54, 1769.

recorrer las costas en un servicio que los españoles se negaban a ejecutar, y que estaban a merced de la voluntad de la autoridad local para que se respetaran estas preeminencias del fuero militar. De esta forma, vemos cómo estos documentos describen los eventos históricos en los que los afro-descendientes tuvieron una importante actuación, pero también exhiben el desprestigio que padecían estas compañías por el desprecio sobre su calidad social como descendientes de esclavos, aunque fueron los que, efectivamente, llevaron a cabo las labores de defensa que la tropa veterana española evitaba alegando que el clima y la insalubridad del área, les enfermaba.⁷⁵ Pero, ¿por cuánto tiempo aceptaron continuar con una labor que no era remunerada, que los alejaba de sus familias, además de la posibilidad de perder la vida?

Ben Vinson indica que en el puerto de Veracruz, para 1790, la fiebre amarilla causó un 32% de las muertes de soldados españoles, “*en un solo hospital, en 1799, 891 soldados perdieron la vida sin haber disparado ni una sola bala en combate.*”⁷⁶ Si bien las enfermedades fueron un elemento que impactaba negativamente a estos soldados ibéricos recién llegados, por otro lado, habría que tomar también en cuenta el peso de la mentalidad. Es decir, muchos de estos militares llegaban a Veracruz y se enfrentaban a condiciones diferentes que no garantizaban ciertas preeminencias otorgadas por el reglamento del ejército. Las noticias que tenemos de estas tropas que fueron enviadas a sitios como Jalapa y Orizaba para que el “clima no las inutilizara”, entre 1760 y 1799, ejemplifican estas nociones. Particularmente en las múltiples cartas que exigían camas y utensilios de comodidad, mismas que el gobernador de Veracruz desestima, cuando escribe que “*comienza*

⁷⁵ Son abundantes los documentos que recogen cómo los diversos regimientos de españoles, ibéricos y americanos, “enfermaban” por lo “insufrible” del clima y eran enviados a Orizaba o a Jalapa a “recuperarse”. Pero además del clima del puerto, estaba la “*incomodidad que padece la tropa por falta de camas*” o la percepción de injusticia que presentan las autoridades locales, cuando indican que resulta insufrible el someter a los soldados ibéricos “*a las fatigas de un ejercicio que no era parte de su instituto*” como citáramos arriba. AGN, Reales Cédulas, vol. 9, exp. 3, f 6, 1765; exp. 12, f 26-27, 1765. Nuevamente, la mentalidad estamental que establecía una serie de preeminencias a los soldados españoles de acuerdo a los códigos de honor y a la jerarquía. “*En consideración a la mucha fatiga que tiene hoy la poca tropa de esta guarnición... diariamente se emplean 37 hombres sufriendo igualmente que aquellos el rigor del sol, de que resultan caer unos enfermos y otros desertar por huir de este trabajo, me ha parecido proponer a VE convendría que para libertar a la tropa de dicha fatiga... convendría nombrar igual número de Lanceros con un sargento de la misma clase... a fin de que asistiéndole con los mismos 2 reales diarios... se empleasen en la custodia de forzados*”, Reales Cédulas, exp. 74, f 199, 1765. Esto sucedió durante las últimas 3 décadas del XVIII, por lo mismo, las autoridades recurrían a las tropas de *negros, pardos y morenos* libres para que llevaran a cabo los diversos trabajos de los regimientos de españoles, tanto como la defensa de las costas Atlánticas. Al final, este regimiento de los Dragones fue eliminado porque se gastaba mucho más en su manutención para lo que en la práctica hacían. AGN, Reales Cédulas, vol. 9, exp. 63, f 132, 1765. También hay que señalar que muchos de estos “soldados ibéricos” que llegaban a Nueva España no eran tal, como ya indicamos, en Orizaba se registran marineros forzados como “soldados” ibéricos. AGN, Correspondencia de Diversas Autoridades, Vol. 1, exp. 32, f 102-243, de 1779.

⁷⁶ Vinson, Ben – Op cit, p. 20

a dudar de tanto enfermo... pues no es el clima tan nocivo como se han persuadido hasta ahora".⁷⁷

Por otro lado, estas tropas veteranas, que fueron acuarteladas en Orizaba en diferentes periodos entre 1777 y 1798, reaccionaron de la misma forma que los *mestizos*, *blancos* pobres y *mulatos* y *pardos*. Es decir, seguramente que hubo muchos que cumplieron con su *deber impuesto*, pero hubo otros que aprovecharon la ocasión para fugarse del cuerpo militar con todos sus aparejos, armas y caballos. A través de los bandos y cédulas reales, y del incremento en las penas y castigos para los que se atraparan, podemos ver el aumento de esta desertión de los peninsulares recién llegados a Nueva España⁷⁸, y como esto afectaba negativamente a los afro-descendientes que debían suplir la falta de soldados en las defensas de la costa Atlántica: "*dicho esto no me queda otro recurso para tierra que las milicias y lanceros que es tropa en el nombre, y nada en la realidad*"⁷⁹. Y es cierto, no son soldados, sino campesinos y arrieros *pardos* y *morenos* los que son utilizados para patrullar los caminos en busca de desertores y de contrabandistas, además de establecer cadenas de información desde las costas de Zempoala hasta la garita de Alvarado. Pero, como establece el dicho: *la práctica hace al maestro*, es decir, debemos considerar lo que esta experiencia de acecho y peligro, de defensa y combate tuvo en las vidas de los afro-descendientes, y por otro lado, nuevamente, ¿todos permanecieron en las costas llevando a cabo el servicio, porque fue lo que *le habían ordenado*?

Pero además de los desertores peninsulares, también estaban los que se fugaban de las compañías milicianas de las diversas provincias de Nueva España, los que algunos documentos denuncian se escondían en Orizaba, sobre todo los de las Milicias de Oaxaca. Y todo este movimiento de personas entrando y saliendo de la jurisdicción, provoca nuevos ambientes y relaciones que no hacen otra cosa que agravar aun más la situación de los pobladores. En especial, como indicamos en el capítulo anterior, las comunidades indígenas sufren un periodo amplio de abusos y arbitrariedades, que van más allá de la exigencia del 2% de sus bienes comunales para el beneficio de las tropas acuarteladas. Soldados que los indígenas – y los afro-descendientes que vivían en Ixhuatlancillo –, tienen el deber de alojar y alimentar, lidiando con los abusos de estos sobre ellos y sus familias, mientras terminan de

⁷⁷ AGN, Correspondencia de Diversas Autoridades, vol. 1, exp. 32, f 102-103, 1779.

⁷⁸ AGN, fondo Reales Cédulas, vol. 160, exp. 75, f 98, de 1787-1795

⁷⁹ AGN, fondo Correspondencia de Diversas Autoridades, vol. 1, exp. 32, f 192.243, de 1779

construir los cuarteles para las tropas. De igual forma, los arrieros se quejan de las diversas vejaciones y malos tratos que padecen por parte de las tropas acuarteladas en Orizaba, mismas que les incautan las mercancías, o bien las tiran para quedarse con las recuas de mulas.⁸⁰ Situación que causa inestabilidad y aprehensión entre los pobladores en general, pero muy particularmente, serán las familias orizabeñas las primeras en padecer las fugas de sus esclavos domésticos, seguidas por aquellos que comienzan a padecer los dueños de los ranchos y las haciendas. ¿Qué sucedió con todos estos africanos y afro-descendientes en esclavitud que se alejaron de Orizaba aprovechando el ambiente de posibilidad que proveía el acuartelamiento de las tropas milicianas?

Antes de intentar esclarecer esta interrogante, resumamos. Tenemos un cuerpo miliciano afro-descendiente sin adiestramiento en las armas, que es forzado en algunos lugares a servir al rey “*sin sueldo y a pagas*”, con el agravante de que dicho sueldo dependió de la voluntad de las autoridades locales. Tenemos afro-descendientes que se inscriben en los cuerpos milicianos por las “ventajas” de la exención del tributo y la libertad de movimiento. ¿Cuántos otros no quisieron participar y huyeron a los montes o los pueblos indígenas de las montañas orizabeñas? ¿Cuántos otros fueron forzados a bajar a Veracruz? Pero al fin y al cabo, lo que surge como resumen de todas estas noticias, es que tenemos que muchos de los afro-descendientes de Orizaba, terminaron sus días en las costas de Veracruz, cumpliendo con este deber forzado de la milicia ¿Cuántos sobrevivieron y regresaron a la natal Villa? ¿Cuántos murieron enfrentando a los piratas o al intentar atrapar a un forzado o desertor? ¿Cuántos se “perdieron” voluntariamente para instalarse en cualquier otro punto del territorio? ¿Cuántos de estos “desertores” fueron atrapados y forzados a abandonar la Nueva España, como castigo por su falta de *lealtad*, tanto como por el atrevimiento de no *obedecer*? Un ejemplo de las labores que llevaba a cabo esta tropa afro-descendiente en Orizaba que, además, expone la inestabilidad de la Villa para 1789:

“Por ser frontera esta Villa de ese Puerto siempre se ha mantenido en ella alguna parte de Tropa Veterana en los tiempos de paz, y en los de Guerra la mayor parte del ejército que se ha podido acoplar en este reino con los que han estado los Jueces auxiliados para hacer efectivas sus providencias y que la Real Jurisdicción no fuese vulnerada, a lo que estamos expuestos en el día por la falta de la Tropa que no solo servia para dichos auxilios, sino para guardar la Cárcel y Tesorerías de Rentas Reales, pues en la Factoría del Tabaco hay ocasiones en que existen mas de tres cientos mil pesos y que también rondaban las Patrullas, por día y noche, cuya necesidad represento este Ilustre Ayuntamiento al Excelentísimo Señor Virrey Conde de Gálvez [...] Como no tenemos ni podemos mantener mas que un Ministro cada uno, estando lo principal de este vecindario tan aterrorizado que ni aun a la prima noche pueden tener las Tiendas abiertas

⁸⁰ AGN, fondo Correspondencia de Diversas Autoridades, Vol. 1, exp. 22, f 64, 1782

sin evidente peligro de las Cuadrillas de Salteadores que a Caballo y bien armados hacen entradas en esta Villa; ya suponiéndose viandantes, fingiéndose Labradores, y tomando otros pretextos para encubrirse en las casas de algunos vecinos que por temor, interés, o mala inclinación los alojan”⁸¹

Nos parece más que probable, que un sector significativo de estos afro-descendientes se uniera a los muchos desertores de todas las compañías raciales conformadas a finales del siglo XVIII. Hombres que podrían haber buscado escapar de la imposición de arriesgar sus vidas para mantener las de aquellos que permanecían en sus negocios; milicianos que se cuestionaran por qué tenían que arriesgar la vida en nombre de aquellos que los concebían como “inferiores” por su ascendencia africana y esclava. Probabilidad que se sostiene cuando se contemplan los actuales pueblos en donde los rasgos fenotípicos africanos han prevalecido tras más de 200 años de estos conflictos. Seguramente, hubo un sector que cumplió con lo ordenado y, probablemente, hasta haya creído que era su deber cumplir con la misión que le habían encargado, pero lo que me interesa se entienda, es que la calidad de las condiciones de vida de estos africanos y afro-descendientes orizabeños de finales del siglo XVIII, no se corresponde con esta posibilidad de aceptación de los lineamientos reales.

Es de esta manera cómo tenemos que para inicios del siglo XIX, las condiciones sociales y de vida para muchos de los pobladores de Orizaba, resultaban intolerables. A través de los documentos vemos cómo muchas personas, entre ellos un número considerable de afro-descendientes, empiezan a buscar nuevos espacios de vida y labor en sitios como la ciudad de México, Puebla, Alvarado y Tierra Caliente. Pero a la vez, pensamos que son estas condiciones las que pudieron haber movido a muchos otros a considerar los reclamos y reivindicaciones de la insurgencia en contra del dominio español. Las quejas y litigios de los documentos notariales de finales del siglo XVIII, demuestran cómo las mentalidades de la Nueva España, su estructura socio-racial y la continuidad de las arbitrariedades contra aquellos que eran considerados como inferiores, terminan desgastando la interacción social, fragmentando el frágil equilibrio que mantuvo y permitió a Orizaba llegar a ser una de las ciudades más importantes del reino. Situación que se agravó con las contingencias por la guerra de España contra Inglaterra, tanto como por las diversas consecuencias de las reformas borbónicas y su impacto en las pugnas entre los peninsulares y los nativos del reino.

⁸¹ AMO, exp. 34, f 11, 1789.

De esta forma tenemos que para 1811, el rey y la Audiencia de la Nueva España comienzan a cuestionarse las condiciones que han permitido la insurgencia, así como las medidas que deben tomarse para evitar que continúen ganando adeptos a la causa. Tras más de 100 años de reclamos por parte de los *morenos y pardos* de las diversas compañías milicianas de Veracruz, así como las quejas de las comunidades indígenas por las arbitrariedades sufridas, los desalojos de tierras y la continuidad de los abusos y malos tratos por parte de los curas y de los dueños de haciendas, el Supremo Consejo de Regencia de España da cuenta, y cito “*de los motivos que tuvo para poner en ejecución el Real decreto reservado de 26 de mayo último para ampliar a los mulatos y demás castas, el indulto de tributo... al paso que SA escucho con el mayor dolor la depravada conducta de los insurgentes que abusando de la estupidez y docilidad de los indios y demás castas los exponen a la muerte en sus vanguardias*”.⁸²

Discurso de contingencia, de ideología pura, no detenida en la también muerte que los rondaba en el abuso y marginalidad que vivían en el sistema colonial. Medidas con las que se pretende ganar a la población *parda y mulata* para la causa real, y justificar la opción de los “dóciles” *negro e indios* que se unen a la insurgencia. Afro-descendientes e indígenas, sectores ambos que siguen siendo representados como *infantes*, como incapaces de tomar una decisión, como si fueran inocentes víctimas de su contexto, como si no fueran individuos con un recorrido, con una vivencia que les daba criterios para decidir, para bien o para mal, en donde depositarían sus alianzas, con quienes estaban dispuestos a apostarle la continuidad de sus vidas: con el rey de España o con los insurgentes. Posibilidades de reflexión y acción humana que fueron negadas por la Corona, que fueron rechazadas como posibilidades para estas poblaciones por los próceres del siglo XIX, y que la *Historia oficial* del siglo XX sigue ignorando con las celebraciones de una Independencia y de una Revolución, organizadas y conseguidas por los criollos mexicanos: *blancos y descendientes de español*.

Esta clase de documentación, como las demás que se encuentran en el Archivo General de la Nación, no hace otra cosa que evidenciar la mentalidad peninsular y la concepción que, tras tres siglos de dominio, los españoles – tanto como los criollos –, mantenían de las poblaciones *no blancas, no cristianas*. La carta real concluye sus instrucciones de la siguiente manera: “*procurará desimpresionar a esos incautos habitantes*

⁸² AGN, fondo Reales Cédulas, vol. 204, exp. 57, f 70 de 1811

de los errores e inventivas con que los sediciosos los alucinan y precipitan en la anarquía y desolación, y graven en sus corazones los sentimientos religiosos y patrióticos que hacen la felicidad de los pueblos y los mantienen fieles y obedientes a su soberano.” Se hace evidente, nuevamente, la centralidad de esas significaciones político-religiosas que surgen como eje simbólico de esta No-historia de los afro-descendientes de Orizaba y de la Nueva España: *fieles y obedientes*. Los “sediciosos” criollos “alucinan y precipitan” en los indígenas y africanos los sentimientos que no permitirían la *fidelidad*, como concepto central de esta pugna simbólica que mantiene a la *obediencia* como signo rector del aparato dogmático de la iglesia católica. El estado y la Iglesia – como instituciones unidas que se convierten en matriz del desarrollo funcional de la estructura colonial –, condicionan una política de la imaginación, que, paulatinamente, se transforma en la política cultural que transfieren las páginas de la *Historia oficial*.

Política de la imaginación, que surge como hilo conductor de una ideología que, con diversas modalidades, ha prevalecido hasta nuestros días por ser punto de anclaje del pensamiento occidental. Cuadro de imágenes y discursos que nos impiden ir más allá de esas representaciones y contemplar las aristas que se asoman entre los viejos pliegos que utilizamos para acercarnos a este complejo entramado humano. ¿Todos los españoles querían la independencia? ¿Todos compartían ese sentimiento de emancipación que la *Historia oficial* establece como ardor que guió a los criollos? Brian Hammett señala que esta inclinación separatista no fue mayoritaria entre los españoles americanos, como tampoco fueron los únicos que anhelaban una transformación política.⁸³ Punto con el que estamos de acuerdo, y que ha sido clave del andamiaje expositivo de este texto. Los criollos de Orizaba compartían el mismo universo simbólico que los ibéricos, promovían acciones buscando equiparse a ese estamento que les fue negado, procuraron ser reconocidos como señores con *potencialidad de nobleza*, repitieron las mismas pautas de explotación y abusos contra las poblaciones indígenas y afro-descendientes. Es decir, lo que trasluce en los pliegos de los protocolos notariales de Orizaba, es una población que a través de los puestos eclesiásticos buscaron constantemente acceder al poder y a los privilegios que el mismo garantizaba. Población que, sin embargo, a pesar de tener razones de peso para querer eliminar el poder ibérico que los mantenía al margen, al momento de estallar la insurgencia entró en crisis y, al parecer, se mantuvo fiel a la Corona, al menos como garante de los múltiples bienes que

⁸³ Hammett, Brian R. – “Problemas interpretativos de la Independencia mexicana”, pp. 78-79

poseían en la jurisdicción. El capitán de las milicias convoca al vecindario de Orizaba para alistarse a “*rechazar al enemigo de que la Villa se ve amenazada*”:

“Orizabeños: la confianza que tengo en vuestra lealtad y la experiencia de que jamás os hacéis sordos a los clamores de la Patria, me hace manifestaros la necesidad de coleccionar algunos caballos para la tropa de mi mando. No comprendáis por esto que ni ellos están vuestros hogares y personas en peligro, pues ya están viendo que la valiente guarnición con que nos hallamos un (roto) lecho para descansar de las pasadas zozobras (roto) tampoco entendáis que hay una caballería bien montada intento molestaros sin motivo, pues siendo de mi incumbencia el montar a los Lanceros que están a pie, y no teniendo en lo pronto otro arbitrio para hacerlo, me hallo comprometido a adoptar el que aquí veis...”⁸⁴

“Reducida en muchos territorios, la insurrección mas impolítica, bárbara y absurda al estado de Gavillas de Ladrones, compuesta de los Reos que la Justicia había separado del comercio de los demás hombres, y de los delincuentes de cada Pueblo, a quienes por sus atroces crímenes en perjuicio de terceros no alcanza el indulto, se ocupan aprovechándose de la extensión del País, en perturbar el orden, en robar, y en interrumpir los caminos, el comercio, la agricultura y el laborío de las minas, amenazando a todos y consiguiendo alguna vez que se le reúna la chusma engañada.”⁸⁵

Desestimación política que trasluce en primer lugar, la mentalidad estamental de aquellos convencidos de la sujeción del poder garantizada por su posición superior: los insurgentes “perturban” el orden, no lo interrumpen, no lo amenazan porque esta insurrección es una de “bárbaros”, compuesta de aquellos que no son “Nosotros”, “delincuentes” que, al fin y al cabo, carecen de “poder”. Y en segundo lugar, esta desestimación discursiva, expone los reales intereses que mueven a estos españoles orizabeños: el orden que se perturba no es el social ni el religioso, sino el económico: interrumpir el comercio, la labor de las minas, surgen como significaciones centrales de esta arenga contestataria. Y por otro lado, ante las exigencias y quejas de la población española, se exhibe el reconocimiento y las consecuencias de esta mentalidad:

“Quieren que las Tropas del Rey estén en todas partes, que cada Pueblo, cada Hacienda o rancho tenga una guarnición que los defienda, cobardía y egoísmo que ha causado los mayores males, que si no se cortan arruinaran al Reyno, pero cada individuo no puede por si solo oponer un dique al desorden, al desenfreno y al asesinato, se necesita que el gobierno establezca reglas generales y sencillas, a fin de que cada uno sepa y cumpla la parte que le cave en el plan de pacificación”⁸⁶

Mientras tanto, el pueblo de Orizaba, esa “plebe” simbólicamente, representacionalmente, *no-blanca, no-cristiana* y de piel oscura, hacía caso omiso de las órdenes de la autoridad local y seguía con sus vidas. A continuación un claro ejemplo de las

⁸⁴ AMO, exp. 21, f 3, 1812.

⁸⁵ AMO, exp. 22, f 6, 1813

⁸⁶ Idem

nociones que condicionaban la relación entre los españoles y el resto de la población orizabeña, pero centrado en las significaciones del sistema político-religioso que permitió el dominio español, y pautó los lineamientos ideológicos de control político para el siglo XIX, mismos que heredamos a través de las *sedimentaciones históricas*: “respeto, subordinación, obediencia, temor”:

En Bando publicado el día 19 de septiembre del año próximo pasado se previno de mi orden de que ningún vecino de cualquiera clase que fuese tenía arbitrio de armas, diversión pública sin imprecicar primero mi permiso; y cuando esperaba los efectos que justamente debía causar un precepto judicial, por el respeto, por la subordinación, por la obediencia, o por el temor, veo con el mayor sentimiento que haciéndose un insulto a cara descubierta a mi autoridad, se arman bailes públicos, se lidian toros en las calles y se hacen otras diversiones sin impetrar, como es debido, previamente mi permiso, haciéndose en el mismo hecho los autores dignos de un severo escarmiento. Lo mismo puntualmente acontece en cuanto a la disposición de que en las calles se pongan luces las noches que no haya luna; lo cual estando tantas veces mandado, parece que los mas llevan formal capricho en (desobedecerlo-tachado) no cumplirlo, amenos que no haya una patrulla a recordarlo. Estos procedimientos son muy ajenos a una población culta, y no haciéndome creíble que sean efecto del olvido unos hechos irrespetuosos tan reiterados, prevengo que todo trasgresor queda sujeto ya no a las suaves penas impuestas en el citado Bando, sino a que se tomen con él las mas serias providencias que al paso que lo escarmienten pongan ejemplo a sus imitadores, Dado en Orizaba a 11 de agosto de 1813.”⁸⁷

Nuevamente, el terror como pauta política, pero en fin, este fue el tenor que la autoridad local de Orizaba mantuvo con esa población que numéricamente sobrepasaba el número de españoles, ibéricos y criollos. Aun así, impresiona que en pleno periodo de luchas y enfrentamientos, el pueblo continuara lidiando toros y organizando bailes públicos. Pero por otro lado, ciertos documentos establecen que el “rico vecindario” que tenía tanto que ofrecer al reino en la década de 1770, ese que aparece en el censo de 1762 como “pueblo próspero” con esas múltiples construcciones religiosas y producciones agrícolas con que alcanza el título de Villa, es un “vecindario pobre” para 1814, y para 1820, quedó reducido a una tercera parte.⁸⁸ ¿Consecuencia de las múltiples fugas de los esclavos y los afrodescendientes a otros espacios o a unirse con la insurgencia? ¿Dónde quedaron las casi 8,000 personas de las que daba cuenta el padrón de 1762?

“No queda otro recurso que el señalado en el reglamento político militar del 5 de marzo en la cuarta de sus reglas, que el de formar una contribución forzosa y equitativa, y proporcionada entre sus vecinos, según sus facultades.=
[Mas notaron] que la pobreza y miseria del vecindario que tantas veces se ha representado no podía ofrecer unas esperanzas completas y ni aun medianas. Que si esto era un desconsuelo para

⁸⁷ AMO, exp. 22, f 6, 1813.

⁸⁸ “El numeroso antiguo Vecindario de esa Villa ha quedado reducido quizás a su tercera parte desde el calamitoso tiempo de la insurrección. Sus ganados lejos de verse en aquellas cuadrillas numerosas que en otras ocasiones formaban una vista agradable al Pasajero, han sufrido tal deterioro, que en mi inteligencia no iguala al que sostiene el pobre Recinto de este Pueblo”, AMO, exp. 42, f 4, 1820.

los buenos habitantes, que desean ver cuanto antes lejos de sí, y de toda la Monarquía la guerra mas impolítica y cruel que han visto los siglos, lo era todavía mayor el de carecer de medios para armarse de una manera correspondiente ala clase de los Enemigos. Que cuando estos atacan con cañones y fuciles, con Caballería armada de pistola y sable, no es prudencia oponérseles con hondas y palos, ni aun con un solo Sable y Atabandas. Que el ES Venegas ofreció enviar al Batallón de Patriotas las correspondientes armas que nunca, para la fatalidad de los tiempos pudieron alcanzarse. Que el vecindario aprontó para comprar de fuciles tres mil pesos, de los que vinieron algunos y ya no existen después de las desgraciadas acciones del Palmar bajo el mando de Labaqui: de la toma de la Villa en mayo del año de 11 y la de octubre del de 12...”⁸⁹

La misiva termina estableciendo que con las municiones y armamento con que contaban, no podían armarse a un grupo mayor de 20 personas. Después de todo lo expuesto a partir de las pugnas entre el Cabildo y el Ayuntamiento de españoles, no resulta difícil deducir que tampoco se involucrarían en estos procesos ajenos a sus reales intereses: los económicos. Pero mientras esto ocurría ¿dónde estaban los afro-descendientes? Algunos probablemente, formaron parte de las tropas reales, pero ¿todos ellos? Ante esta falta de noticias acerca de la participación de los afro-descendientes en los diversos conflictos armados de estos procesos, sólo nos queda inferir a partir de los escasos trabajos sobre esta problemática. Por ejemplo, Peter Guardino explora esta coyuntura de falta de información, misma que le lleva a recurrir a las noticias de los procesos y batallas en la costa Pacífica de la Nueva España para concluir que, “*las voces de los pardos pobres de la costa se han perdido, pero la insurgencia misma le daría oportunidades importantes de expresar su odio contra los comerciantes*” con quienes mantuvieron pugnas y litigios antes de que se suscitaran estos eventos. Es a través de los conflictos que enfrentaron los comerciantes *pardos* con la competencia desleal de los comerciantes españoles, cómo Guardino reflexiona acerca de la utilización de los mismos en los movimientos de independencia, partiendo de los sentimientos enconados que los españoles provocaban en ellos.⁹⁰ Resentimiento ante los *blancos* europeos que era lo único que compartían los *pardos* y los criollos, y que se expresa en la manipulación de la población afro-descendiente para encausar el levantamiento general. Con el derrocamiento del rey en 1808, un funcionario de Acapulco:

“Organizó a los pardos diciendo que había llegado el momento ‘de coronar Rey en la América una vez que no lo había en España y darle muerte a los Europeos por tiranos’. Tabares explicó que era necesario matar a los gachupines para que los pardos pudieran gobernarse.”⁹¹

⁸⁹ AMO, exp. 36, f 1, 1814.

⁹⁰ Guardino, Peter – “Las bases sociales de la insurgencia en la costa”, p. 41

⁹¹ Guardino – Ibid, pp. 42-43

Por otro lado, y acerca del papel de los *pardos* con José María Morelos, Guardino establece que el general decidió iniciar su tarea de reclutamiento entre los *pardos* de la Costa Grande, teniendo una amplia respuesta de este sector, incluyendo a aquellos de las milicias provinciales, quienes “ *fueron los primeros en unirse a Morelos*”: Por lo que concluye que “ *los habitantes de esta región no luchaban tanto por la independencia como lo hacían contra los españoles*”. Pensamos que aunque estas acciones puedan no ser leídas como una visión hacia la independencia político-social, estos sentimientos acumulados en contra del sector ibérico, proporcionaron razones suficientes para intentar una transformación en el sistema que demarcaba sus vidas de manera negativa. Lo que falta en el análisis de Guardino, sería explicar ¿cuál sería la diferencia con las expectativas de muchos criollos durante estos primeros años de insurgencia? ¿Acaso no expresaban estos sentimientos de rencor y odio contra los ibéricos que los mantenían al margen del poder? Más allá de lo que podamos aceptar como inferencia plausible o como posibilidad que se corresponde con el momento histórico, este análisis regional de Guardino, nos llevó a reflexionar sobre una importante disyuntiva en la significación contenida en las interpretaciones históricas, ¿cómo diferenciar y construir conocimiento histórico cuando sólo tenemos los discursos de un sector criollo (que no representaba la generalidad de la población criolla), cuando sólo poseemos una parcialidad de los eventos y de las intenciones (de lo que interesó a unas personas establecer cómo lo acontecido) o cuando el compartir los mismos fundamentos culturales (sostenidos sobre esas sedimentaciones ideológicas de la producción histórica), nos impiden ver más allá de lo establecido en la retórica discursiva de aquellos que han sido contruidos como padres de la Patria?

Ahora bien, por su parte, Antonio Escobar, reflexionando también acerca de la costa Pacífica, establecía que si bien las tropas realistas estaban conformadas por los hombres afro-descendientes de las milicias provinciales “ *éstos no permanecieron leales cuando inició la rebelión*”, hecho que continuó a lo largo del movimiento insurgente.⁹² Noticias que surgen como unas coherentes con el ambiente que pintaba la Orizaba de finales del siglo XVIII. La explotación de estos sectores poblacionales, las imposiciones sobre sus cuerpos, sus bienes y sus destinos, el peso de la carga fiscal, la imposición de la leva para unos y la no concesión de las preeminencias prometidas para los que voluntariamente se enlistaban, son elementos que llevan a pensar en la posibilidad de que la población afro-descendiente de Orizaba

⁹² Escobar, Antonio – “Las dirigencias y sus seguidores, 1811-1816”, p. 232

simpatizara, no quizás con el proyecto político de la insurgencia criolla, sino con una expectativa de cambio, independientemente de que creyeran o no en el proyecto que los criollos ofrecían. Me explico. Creo que sería ingenuo – o demasiado simplista, rayando en lo ideológico – pensar que los afro-descendientes de Nueva España respondieran a un llamado a la insurgencia, sostenido en la promesa de “los criollos” de que todos serían iguales si luchaban en sus filas. No me parece plausible que unas personas que padecieron la infamia de la esclavitud, los maltratos y el menosprecio por ser descendientes de africanos – por parte de los criollos, tanto o más que los ibéricos –, confiaran en las palabras de estos españoles americanos.

En Orizaba, las expectativas de obtener las ganancias que aseguraran el prestigio que les permitiría equipararse a los ibéricos, llevaron a muchos criollos a un maltrato sistemático de las poblaciones esclavas, tanto como de los afro-descendientes libres. Maltratos que se materializan en los múltiples motines y las fugas en masa que se registran entre 1785 y 1805, de las que dimos cuenta en el pasado apartado. Entonces, no es la ausencia de una mentalidad política en una persona guiada por los instintos o los sentimientos – como parece establecer Guardino –, sino que los patrones de resguardo y protección, de esperanza y posibilidad de cambio, son los que interpretamos pueden haber llevado a una población como la afro-descendiente a participar en esta clase de procesos. Es decir, no dudamos que hubo afro-descendientes que tomaran las armas movidos por el odio – como también por el odio y las expectativas sociales truncadas, muchos criollos se unieron a la insurgencia –, sino que nos parece que en Orizaba, los africanos y los afro-descendientes, por haber padecido el *rigor del odio del blanco sobre el negro*, dudarían, no de la posibilidad de construir una nación independiente para todos, sino de que esas fueran las reales intenciones de hombres y mujeres, que a lo largo de sus vidas, los menospreciaron por reproducir los mismos patrones político-religiosos de aquellos a quienes le declaraban la guerra: los ibéricos.

Inferencias que parten de las noticias que hemos expuesto a lo largo de este texto, y que refractan a la jurisdicción como una demarcada por la inestabilidad regional, por las pugnas entre los criollos y los ibéricos, por las imposiciones comerciales y el acaparamiento de la producción que impactó a la población indígena, mientras mantenía al margen a los libertos y se apretaba la contención de los esclavos. Elementos que pudieron haber mermado el poder representacional de la autoridad, promoviendo pensamientos que llevaran a *la sublevación en conjunto a los insurgentes criollos*. Y enfatizo que digo en conjunto, porque

los africanos y afro-descendientes de Orizaba mantuvieron una constante insurgencia contra el sistema colonial, a lo largo de todos los siglos de la documentación, y aunque el peso de la *Historia oficial* impida reconocer estos esfuerzos humanos por vivir fuera de la opresión.

Y es que nos parece que los ideales que encausan la gesta de independencia, las abstracciones que de los recuentos se derivan, dejan muchos vacíos, muchas interrogantes, precisamente, por no tomar en cuenta las variadas situaciones que demarcaron las vidas de estos sectores silenciados, como tampoco las variantes de interacción social, política y económica de las diferentes regiones de la Nueva España, que han sido generalizadas a partir de esos ideales convertidos en *lo acontecido*. Nos interesa que se entienda que la mentalidad estamental ibérica fue compartida por estos libertadores decimonónicos, que gritaron a lo largo del siglo XIX que habían puesto fin al periodo colonial, cuando en la práctica, reprodujeron la misma política de representación que demarcaba lugares y posiciones sociales para los diversos sectores poblacionales del México independiente, aunque la situación política y territorial hubiera cambiado. Reflexión que, por otra parte, nos lleva a pensar en que los eventos históricos de la Independencia pudieron haberse inclinado a una de las interpretaciones de Peter Guardino, con respecto a la “utilización” que los criollos hicieron de esta masa de *pardos y morenos libres descontentos* para sus fines socio-políticos. Tesis del historiador que vinculamos con nuestras particulares reflexiones acerca de los diversos decretos y bandos de los mismos próceres de la insurgencia. Por ejemplo:

“Don Miguel Hidalgo y Costilla; generalísimo de América, etc.

Desde el feliz momento en que la valerosa nación americana tomó las armas para sacudir el pesado yugo que por espacio de tres siglos la tenía oprimida, uno de sus principales objetos fue exterminar tantas gabelas con que no podía adelantar su fortuna; más como en las críticas circunstancias del día no se pueden dictar las providencias adecuadas a aquel fin, por la necesidad de reales que tiene el reino para los costos de la guerra, se atiende por ahora a poner el remedio en los más urgentes por las declaraciones siguientes:

1º. Que todos los dueños de esclavos deberán darles la libertad, dentro del término de diez días, so pena de muerte, la que se le aplicará por trasgresión de este artículo.

2º. Que cese para lo sucesivo, la contribución de tributos, respecto de las castas que lo pagaban y toda exacción que a los indios se les exija.

3º. Que en todos los negocios judiciales, documentos, escrituras y actuaciones, se haga uso de papel común quedando abolido el del sellado.

4º. Que todo aquel que tenga instrucción en el beneficio de la pólvora, pueda labrarla, sin más obligación que la de preferir al gobierno en las ventas para el uso de sus ejércitos, quedando igualmente libres todos los simples de que se compone.

Y para que llegue esta noticia a todos y tenga su debido cumplimiento, mando se publique por bando en esta capital y demás villas y lugares conquistados, remitiéndose el competente número de ejemplares a los tribunales, jueces y demás personas a quienes corresponda su cumplimiento y observancia.

Dado en la ciudad de Guadalajara, a 6 de diciembre de 1810.⁹³
(el subrayado es mío)

En la documentación de estos procesos de insurgencia criolla se establece una serie de desfases de significación que nos parecen han sido desatendidos, y que resultan, a nuestro parecer, evidencia de una posible interpretación otra de lo acontecido. Es decir, ¿por que un movimiento pensado, organizado y llevado a cabo por criollos, establece como primeras pautas revolucionarias las reivindicaciones de estos sectores *no blancos no cristianos*? ¿Por piedad religiosa, por un pensamiento ilustrado? La carta de los derechos de las naciones francesas y estadounidenses reclamaba atención sobre los elementos que importaban a la población que encausaba tales movimientos. ¿Por qué entonces, el padre Hidalgo inicia el primer manifiesto de esta insurgencia con una reivindicación que atañe directamente a la población africana y afro-descendiente y de manera tan contundente y radical? ¿Por su fe en Dios? ¡Muerte al dueño de esclavo que no lo libere en 10 días! En “*las críticas circunstancias del día*” 6 de diciembre de 1810, a menos de 3 meses del Grito, se impone como primer decreto la libertad de los esclavos ¿será mucho atrevimiento inferir que los necesitaba para conformar su ejército porque no tuvo la respuesta esperada por parte de los criollos? ¿Será mucho atrevimiento pensar, tal como hizo Guardino, que apelarían a los abusos sobre ellos cometidos para promover sentimientos de venganza, que llevaran a estos africanos y afro-descendientes a luchar con este incipiente movimiento en “*críticas circunstancias*” y en “*necesidad de reales*”? La libertad de los esclavos se anuncia como inminente ante la frase “so pena de muerte”; sin lugar a dudas, es una muy buena estrategia de convocatoria.⁹⁴ El segundo decreto es, nuevamente, una reivindicación que atañe a la

⁹³ Torre Villar, E. de la – La Independencia de México, p. 216

⁹⁴ Poder de convocatoria, que se refleja como efectivo, particularmente, en las noticias que tenemos de los múltiples procesos entre los años de 1808 y 1821, y a través de los escritores decimonónicos. Por ejemplo, la narración de Carlos Bustamante, en su texto *Cuadro Histórico de la Revolución de la América Mexicana*, expresa con claridad una amplia participación de este sector poblacional en la insurgencia. Desde el mismo inicio de los procesos se establece que el ejército de Morelos estaba compuesto por africanos y sus descendientes: “*se confió a un negrito de extraordinario valor... de modo que al llegar a él los negros se contenían por su respeto... toda la gente de la costa*”, Cuadro Histórico. Primera época, pp. 6-10 Se narra cuando Galeana y su tropa se bañaban en el río y fueron atacados: “*Apenas tuvieron tiempo los americanos para tomar las armas, y no pocos negros pelearon en cueros que parecían demonios. El que comandaba a los realistas no sabía que allí hubiese esta casta de alimañas con quienes tenía que batirse, pues solamente iba en demanda de los Bravos para prenderlos.*”, p. 2 Entre los realistas estaban “*lanceros de Veracruz*”, muchos de los que se sumaron a la insurgencia. “*Entonces los lanceros de Morelos cargaron sobre los fugitivos por el llano que llaman de Amula, y obraron como lobos sobre un aprisco de ovejas*”. Pero termina escribiendo, por la ejecución de estos “lobos insurgentes, llenos de odio”: “*¿Qué habría de hacerse en el torbellino y centro de unos hombres ferocísimos dispuestos a ejecutar todo género de maldades por su rusticidad e ignorancia, y cuando obraban por el impulso dado al gran deseo que en todos tiempos han tenido de acabar con todo hombre, fuese amigo o enemigo solamente porque era blanco?*”, Segunda época, pp. 2-8 Narraciones con amplio despliegue ideológico que se corresponde con la mentalidad de la época, misma que impedía ver el

población afro-descendiente libre y a los indígenas, condenados los primeros por ser una imposición que “delataba su origen manchado”, tal y como establecía el padre Queipo. Exigencias que los ibéricos tenían sobre los indígenas y los afro-descendientes que no son cónsonas con un movimiento criollo. El tercer punto va sobre la población *blanca* pobre, los afro-descendientes y los indígenas que sufrían la imposición de pagar por el papel sellado para cada una de sus transacciones sociales, políticas y económicas. Por último, el beneficio de la pólvora afectaba los bolsillos de ibéricos y criollos por igual, pero liberarlo era garantizar la compra del mismo por parte de los insurgentes. Por lo mismo, este último punto si se refleja como reivindicación afín con los propósitos criollos.

Reflexiones que surgen tras la lectura de posteriores desarrollos históricos que llevan a cuestionar este supuesto deseo de emancipar a los *negros e indios*, por parte de los criollos, cuando los mismos, una vez establecida la República, vuelven a las mismas condiciones que tenían antes del proceso insurgente, y peor, porque simbólica y políticamente, desaparecen como sectores sociales ¿Fue el momento histórico el que estableció la prioridad de liberarlos de sus cargas para que conformaran el ejército que los criollos necesitaban para enfrentarse a las fuerzas realistas? ¿La convocatoria de libertad no tuvo la respuesta que estos líderes esperaban del resto de la población criolla? Las noticias que tenemos de la población general, indican que muchos de ellos no deseaban separarse de la Corona, sólo obtener ciertas garantías socio-políticas y de acuerdo a la misma mentalidad ibérica, lo que lleva a pensar que en estos inicios de la insurgencia, no se contaba con una fuerza criolla que pudiera enfrentar la tarea enorme de controlar el territorio de la Nueva España. Esto, sin contar la concepción de honra que, como expusimos, intervino en las decisiones y opciones de los soldados y oficiales que se negaban a “sufrir las fatigas milicianas”, tanto como la apatía que la mayoría de los ibéricos y criollos presentaron para participar en esta clase de ejercicios militares. Entonces, este decreto de Hidalgo, a nuestro parecer, impone la necesidad de

mismo “odio, ignorancia y rusticidad” en los demás participantes *blancos, indios o mestizos*, pero que, a la vez, nos permiten ubicar a Morelos recorriendo *el corredor azucarero de México*, desde Guerrero hasta Veracruz. Es decir, salen de la costa Pacífica del país y pasan por aquellos lugares que se caracterizaron por la inmensa población afro-descendiente que habitaba las haciendas: Zacatula, Izúcar, Atlixco, Tenancingo, Cuautla, Tepeaca, Tehuacan, Tecamachalco: “*Izúcar era el lugar más a propósito para organizar excelentes divisiones; su gente era robusta, fiel y siempre decidida por la insurrección... la inmediación a Puebla le atraía armamento y desertores en crecido número*”. “*A su división numerosa se habían unido otras partidas, y entre ellas la negrada de las haciendas de Yermo*”. Cuenta de las diversiones de la tropa de Morelos, así como las “maldades” o trucos que hacían para asustar a los realistas y entretenerse: “*Estas burlas, electrizaron a las maquinas de Calleja, al paso que engañaban y divertían a los negros costeños que siempre gustan de escarceos y monadas, aunque por hacerlas no coman en muchos días, y servían para hacerles tolerables las privaciones que cada día se les aumentaban.*”, Segunda época, pp. 1-4

nuevas miradas que puedan ir más allá de la significación sedimentada para acercarse a las posibilidades que sugiere esta clase de escritos, mismos que se refractan como intersecados por múltiples vectores de análisis: la mentalidad jerárquica, las nociones de honor y el deber, las particularidades regionales de cada uno de estos sectores poblacionales, la vastedad de las intenciones, de frente a la realidad demográfica, más allá de las manipulaciones político-económicas. José María Morelos, por su parte, casi un mes antes que el decreto anterior, expresa las mismas pautas de significación:

“Por el presente y a nombre de su excelencia hago público y notorio a todos los moradores de esta América el establecimiento del nuevo gobierno por el cual, a excepción de los europeos todos los demás avisamos, no se nombran en calidades de indios, mulatos ni castas, sino todos generalmente americanos. Nadie pagará tributo, ni habrá esclavos en lo sucesivo, y todos los que los tengan, sus amos serán castigados. No hay cajas de comunidad, y los indios percibirán las rentas de sus tierras como suyas propias en lo que son las tierras.”, p. 219
Todo americano que deba cualquiera cantidad a los europeos no está obligado a pagársela; pero si al contrario debe el europeo, pagará con todo rigor lo que deba al americano.
Todo reo se pondrá en libertad con apercibimiento que el que delinquire en el mismo delito, o en otro cualquiera que desdiga a la honradez de un hombre será castigado.
17 de noviembre de 1810

Morelos inicia con la cancelación de las clasificaciones de castas, para establecer que todos serán “americanos”. En segundo lugar, el tributo, y en tercero, libertad a los esclavos, aunque sin llegar a la intensidad del decreto de Hidalgo. El cuarto punto, es el control de las “tierras de indios”, por lo que Morelos surge más inclinado a las reivindicaciones indígenas, y de manera más concreta cuando elimina el peso de las Cajas de la Comunidad, así como la cancelación de las deudas contraídas con europeos, muchas de las cuales eran, precisamente, por tenencia de tierras. De igual forma sucede con el sexto punto, la liberación de los reos, pues como expusimos en el pasado capítulo, muchos indígenas y africanos compartieron cárcel como resultado de las imposiciones y de los abusos de los españoles y criollos. Pero, por otro lado, si este decreto que anunciaba reivindicaciones importantes para la población indígena, fue casi un mes antes que el emitido por Hidalgo, ¿la convocatoria entre este sector no resultó? ¿Los naturales de esta zona no respondieron como esperaban estos líderes y se vieron obligados, un mes después – igual que los dirigentes de las milicias de Veracruz – a recurrir a los *negros*? Sin embargo, este edicto desiderativo, que debió haber causado real furor entre los africanos y afro-descendientes, tanto más como entre los indígenas, toma un giro distinto un año después y tras encausada la insurgencia criolla. La respuesta que estos sectores poblacionales tuvieron a lo largo de este primer año de luchas, lleva a un cambio en el tenor de la pluma de José María Morelos, aunque se repitan las líneas básicas:

“Don José María Morelos, teniente general del ejército y general en jefe de los del Sur, etcétera. Por cuanto un grandísimo equívoco que se ha padecido en esta costa, iba a precipitar a todos sus habitantes a la más horrorosa anarquía, o más bien en la más lamentable desolación, proveniente este daño de excederse los oficiales de los límites de sus facultades, queriendo proceder el inferior contra el superior, cuya revolución ha entorpecido en gran manera los progresos de nuestras armas: y para cortar de raíz semejantes perturbaciones y desórdenes, ha venido en declarar por decreto de este día los puntos siguientes:

Que nuestro sistema sólo se encamina a que el gobierno político y militar que reside en los europeos recaiga en los criollos, quienes guardarán mejor los derechos del señor don Fernando VII; y en consecuencia, de que no haya distinción de calidades, sino que todos generalmente nos nombremos americanos, para que mirándonos como hermanos, vivamos en la santa paz que Nuestro redentor Jesucristo nos dejó cuando hizo su triunfante subida a los cielos, de que se sigue que todos deben conocerlo, que no hay motivo para las que se llaman castas quieran destruirse unos con otros, los blancos contra los negros, o estos contra los naturales, pues sería el yerro mayor que podrían cometer los hombres, cuyo hecho no ha tenido ejemplar en todos los siglos y naciones, y mucho menos debíamos permitirlo en la presente época, porque sería la causa de nuestra total perdición espiritual y temporal.

Que siendo los blancos los primeros representantes del reino y los que primero tomaron las armas en defensa de los naturales de los pueblos y demás castas, uniformándose con ellos, deben ser los blancos, por este mérito, el objeto de nuestra gratitud y no del odio que se quiere formar contra ellos...

Que no siendo como no es nuestro sistema proceder contra los ricos por razón de tales, ni menos contra los ricos criollos, ninguno se atreverá a echar mano de sus bienes por muy rico que sea; por ser contra todo derecho semejante acción, principalmente contra la ley divina, que nos prohíbe hurtar y tomar lo ajeno contra la voluntad de su dueño, y aun el pensamiento de codiciar las cosas ajenas.

Que aun siendo culpados algunos ricos europeos o criollos, no se eche mano de sus bienes sino con orden expresa del superior de la expedición, y con orden y reglas que deben efectuarse por secuestro o embargo, para que todo tenga el uso debido.

Es hecho en la ciudad de Nuestra Señora de Guadalupe de Techan, a 13 de octubre de 1811.”⁹⁵
(el subrayado es mío)

Tenemos entonces, que tras los combates y escaramuzas sostenidas a lo largo de 1811, el general Morelos se pronuncia a partir de una serie de eventos ocurridos en la costa. No se indica en cuál, pero sabemos por los documentos que ambos litorales se caracterizaban, ya desde mediados del siglo XVIII, por su población afro-descendiente. En segundo lugar, Morelos apunta a los abusos de la oficialidad sobre los subalternos, tanto a como las respuestas del “inferior sobre el superior”. Noticias que llevan a pensar en lo que debió haber significado para muchos criollos de estas fuerzas insurgentes estar compartiendo o dirigiendo a estas “personas de bajo estamento”, e imponerse el cumplir con la dirección de los mismos, aunque lo sintieran como “deshonor”. De la misma forma que para los afro-descendientes resultaría difícil el estar combatiendo para liberarse del peso estamental que los mantenía al margen de la sociedad, pero dirigidos por alguien que continuara tratándolos como “cosas”. Pugnas que sin lugar a dudas, deben haber ocurrido entre estos diversos sectores sociales, demarcados todos por esa mentalidad que imperó a lo largo de la colonia, y que era la misma que sostenía sus relaciones sociales en este inició del siglo XIX, a pesar de

⁹⁵ Torre Villar – Op cit, pp. 220-222

las desideratas discursivas de la insurgencia. Mentalidad que irrumpe con fuerza en este escrito y se deslinda del patrón discursivo del anterior, para exponer, finalmente, las reivindicaciones reales de este sector que se adjudicaba “*la iniciativa en defensa de los naturales de los pueblos y demás castas*”: el *Nosotros blanco y descendiente de español*. De esta forma, Morelos establece las intencionalidades de la insurgencia: “*que siendo los blancos los primeros representantes del reino*”, se busca conseguir “*que el gobierno de los europeos recaiga en los criollos*”. Y para acabar de consumir la fuerza de este sistema de representación social en el imaginario de los próceres del siglo XIX, añade la imagen que le faltaba al cuadro, la que complementa la significación de este “*nuestro sistema*”: el discurso de piedad religiosa. La imposición de la religión católica, “*de que se sigue todos deben conocerlo*”, establece la continuidad del sistema colonial en las mentalidades de los independentistas. Religión y estado, como matriz de control y sometimiento del Otro, elementos que estuvieron ausentes, no expresados en los primeros decretos que buscaban convocar a las poblaciones *no-blancas no-cristianas*, para que con su esfuerzo y sangre, se lograra encaminar el gobierno de los *blancos* sobre ellas.

Nuevamente, ese discurso de dependencia e infantilidad sobre los *no-blancos no-cristianos, no representantes* de la naciente nación, sostenido sobre la piedad religiosa y la posición estamental. A través de este análisis discursivo, nos resulta evidente que los criollos del siglo XIX – como parte de la Nueva España, como terratenientes y eclesiásticos dueños de esclavos y de sirvientes indígenas – leyeron el malestar de estos sectores poblacionales que, como ellos bien sabían, componían la inmensa mayoría de la Nueva España. Como hombres con educados e ilustrados establecieron un discurso que se correspondía, soslayadamente, con sus expectativas reales, pero a la luz de las noticias que escuchaban: la pluralidad de los levantamientos de esclavos, las fugas de los gañanes indígenas, los motines por hambrunas y las evasiones de la población afro-descendiente ante la leva miliciana y la opresión fiscal; en otras palabras, la inestabilidad socio-política en que deparó la Nueva España al final del siglo XVIII y cuya carga aplastaba, materialmente, a estos sectores *no-blancos no-cristianos*. Situación que se agravó con la amenaza constante sobre las costas de la colonia, lo que a su vez, disminuyó el control político del virreinato y permitió la insurgencia. La independencia fue encausada por los criollos, pero fue posible gracias a todos esos *indios y negros* que no serán aceptados como ciudadanos de la nación. Por ejemplo, en la *Representación nacional de las Colonias. Discurso Filosófico*, de fray Melchor de Talamantes, el religioso insurgente establecía que:

“El principal error político de Rousseau, en su *Contrato social*, consiste en haber llamado indistintamente al pueblo al ejercicio de la soberanía, siendo cierto que aun cuando él tenga derechos a ella, debe considerársele siempre como menor, que por sí mismo no es capaz de sostenerla, necesitando por su ignorancia e impotencia emplear la voz de sus tutores, esto es, de sus verdaderos y legítimos representantes.” [...] Política: el derecho cívico y la cualidad de ciudadano: El pueblo ínfimo, en ninguna nación verdaderamente culta goza de este derecho de ciudadano; porque su rusticidad, ignorancia, grosería, indigencia y la dependencia necesaria en que se halla respecto a los hombres ilustrados y poderosos, lo hacen indigno de tan excelente cualidad, que exige una libertad verdadera, incompatible con la ignorancia y la mendicidad [...] La religión verdadera es el mayor bien que puede poseer un individuo: es el único, el bien importantísimo y esencial...Ella no aprueba consideraciones, respeto, alianzas, ni cualquiera otro vínculo que pueda corromper la creencia o embarazar el ejercicio del culto; ella no permite paces, sino que declara la guerra y hace esgrimir las espadas para no consentir opiniones que la perturben ni prácticas que la ultrajen”⁹⁶ (el subrayado es mío)

Exposición de la ideología estamental ibérica, en voz de un ilustrado que reproduce el mismo sistema estructural de la colonia: la misma matriz de significación sostenida en la política y la religión como pautas que definen y establecen el sometimiento del *Otro*, a la vez que se levantan como garantes de un nuevo *Nosotros: los mexicanos*. La continuidad de esas ideas jerárquicas, que establecen a los “*hombres ilustrados y poderosos*” como “*únicos con libertad verdadera*”, se manifiesta en la continuidad de una exclusión social y política de todos esos *no-blancos, no-cristianos* que aunque pelearon y dieron sus vidas para que se alcanzara la independencia, no están permitidos ni llamados a representar a la naciente nación. Los *prietos* que componían este “*pueblo ínfimo*” de 1821, no pasan a ser ciudadanos mexicanos, pero al menos, ya no serán denominados con las clasificaciones de castas, ya no sentirán el peso del tributo a los ibéricos, sólo quedarán excluidos de la nación porque son “*infantes*” y deben estar bajo la tutela de los criollos. Esta clase de discursos, exponen que, además del cambio en la estructura política que lleva a la creación de la nación, no hubo una transformación social ni simbólica, sólo una sustitución de poder. De 1821 en adelante, los criollos serán los únicos opresores de las poblaciones indígenas y afro-descendientes, aunque la *Historia oficial* los haya entronado como “*sus defensores*”. Ideas ilustradas sobre las poblaciones “*menores*”, “*no cultas*” que expresan la contradicción a la que hacíamos referencia en los capítulos anteriores: la desiderata de racionalidad con que las luces, como periodo histórico, ha sido recreada, no puede tomarse como interpretación de los eventos sociales y políticos que demarcaron las vidas de los pobladores de la Nueva España. Desiderata que se convierte en fundamento ideológico a través de la *Historia oficial* e impone una manera de mirar al pasado que condiciona la interacción social y la aceptación o

⁹⁶ Torre Villar – La independencia de México, pp. 187

rechazo de las prácticas culturales que no respondan a esa visión sedimentada de un *Nosotros*.

Por último, para el caso de Haití, Clément Thibaud identifica un serio obstáculo en estos procesos en los que participaron las poblaciones afro-descendientes: la polarización de la sociedad que parece impedir ir más allá de lo aparente para cuestionarse los procesos regionales y los intereses particulares de estas comunidades *pardas*, siempre juzgadas a partir de las pautas y discursos hegemónicos. Poblaciones que, en su opinión, bien podrían haber estado fuera del conflicto de la insurgencia e, igualmente, estar separadas de los intereses de la Corona.⁹⁷ Precisamente, lo que hemos pretendido mostrar a lo largo de este capítulo. Las noticias de Orizaba exponen, para finales del siglo XVIII, la continuidad de levantamientos y fugas por parte de los esclavos, y de una inusitada movilidad física de los afro-descendientes, comunicados con otros sectores poblacionales, indígenas y africanos, a lo largo del *corredor azucarero de la Nueva España*. Lo que junto a nuestros recorridos por los estados de México – con pueblos que fenotípicamente exhiben rasgos de ascendencia africana –, nos lleva a considerar la inmensa posibilidad de que muchas de estas personas se abstuvieran de participar en estos conflictos, retirándose a cualquiera de los tantos espacios que proveía la diversidad geográfica, la hidrológica y orográfica de la colonia. Pensamos que, efectivamente, fueron muchos los que murieron en estas pugnas bélicas de la Nueva España y del México independiente – tanto como en los procesos de la Revolución de 1910 – pero la persistencia de estos rasgos después de más de dos siglos, insistimos, apunta a un “elegido aislamiento”, o al menos, nos invita a pensar esta posibilidad.

A manera de cierre, nos interesa invitar a una reflexión sobre las repercusiones que este acomodo simbólico – con el que la *Historia oficial* se hace eco de la mentalidad colonial –, ha tenido en los arreglos culturales contemporáneos. La imposición de una sola forma de mirar el pasado, en nuestros países latinoamericanos – a través de la enseñanza en las aulas, de sus festejos y celebraciones –, reproduce una organización simbólica que pauta las creencias compartidas, los juicios y las opiniones que nos han sido legados, y que nos impiden reconocer o interesarnos en estas historias silenciadas. Soñamos, que las nuevas narraciones que se están produciendo como parte de la conmemoración de las gestas patrióticas mexicanas, puedan sacar a flote las historias de todos esos *no blancos*, *no*

⁹⁷ Thibaud, Clément – “Coipé Têtes, Brule Cazes. Temores y deseos de Haití”, pp. 119-120

cristianos: prietos, indios, todos morenos y aguerridos insurgentes, que también forjaron patria, que también pelearon por la libertad.

Lo que nos interesa destacar en relación a nuestro presente – a partir del silencio sobre los afro-descendientes en la historia de Orizaba –, es que esta clase de adecuaciones semióticas no sólo exhibe la imposición de la normatividad de un grupo, políticamente dominante que establece a su vez diversas calidades de subalternos, sino que también imponen una serie de nociones ideológicas que han impregnado las capas del tiempo con su halo de *Distinción* y menoscabo de aquel que contemplo como diferente. Nociones ideológicas y manejos representacionales, que nos impiden reconocer esas “*revoluciones que pasan sin ruido, sin que nadie las registre*”, que nos impiden pensar las habilidades del Otro – exhibidos en la *Historia oficial* como simples ejecutantes de acciones no gestadas por ellos –, que nos compele a pensarlos como hombres y mujeres que actuaron guiados por los “*virtuosos e inteligentes criollos*”. Como si no tuvieran suficientes razones para hacerse eco de la voz levantada, como si no tuvieran poder decisonal para oponerse, por fin, a un sistema que los oprimía, como si no tuvieran la maña o la astucia para desarrollar acciones, inteligencia para discernir entre las posibilidades que ofrecían los bandos opuestos. La *Historia oficial* ha tratado a los indígenas y afro-descendientes de México, con los mismos patrones de significación, con la misma mentalidad colonial que construyó esa política de representación social que los ha perpetuado en nuestro imaginario – tal y como escribía el rey español – como esos “*incautos habitantes*” que por “*estúpidos y dóciles*” son títeres en las manos de *la Historia*.



Detalle del mural que José Clemente Orozco pintó en la Presidencia Municipal de la ciudad de Orizaba.

Estas mujeres, despidiendo quizás, a su hijo, fenotípicamente, parecen afrodescendientes. ¿Fue la intención de Orozco?

“En tanto que la reconstrucción del pasado es una operación que se hace a partir del presente, los intereses de los hombres que deciden y gobiernan ese presente intervienen en la recuperación del pasado...su triunfo se vuelve la medida de los histórico: domina el presente, comienza a determinar el futuro y reordena el pasado: define el qué recuperar del inmenso y variado pasado y el para qué de la recuperación. Así, en todo tiempo y lugar la recuperación del pasado, antes que científica, ha sido primordialmente política.”

Enrique Florescano

Cierre Reflexivo: el Palimpsesto de la memoria

“La orientación de las grandes escuelas etnológicas parece igualmente entrelazada con las condiciones sociales concretas y las coyunturas históricas específicas”

Ángel Palerm

“... 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.”

Maurice Merleau.-Ponty

La Antropología: ¿ciencia de coyunturas?

Tras más de 10 años de reflexión acerca de las particularidades simbólicas de los pueblos americanos con poblaciones que manifiestan elementos culturales de ascendencia africana, comprendimos que el silencio sobre estos grupos humanos en las historias de los países americanos, emergía de un atolladero conceptual arraigado en nuestros propios patrones culturales, pero centrados en la matriz generativa de la imaginación histórica. Es decir, nuestra reflexión planteó la necesidad de mirar a la historia no sólo como una disciplina académica, sino como una guía de reflexión y acción que ha intervenido en nuestras formas de ver y acercarnos a la realidad, en nuestros modos de vida y costumbres, así como en la reproducción de ciertas pautas de socialización. De manera que este análisis etnológico sobre las narraciones históricas exhibe una serie de elementos del pasado que refractan, tal y como apuntaba Carlos Pereyra, la utilización ideológico-política de la historia como sistema de referencia que acota una forma de entender el pasado, pero mirando al futuro. ¿Quiénes somos y en relación a quiénes?, ¿cómo es que somos y nos reconocemos entre los que hemos construido como un *Nosotros*? Y a la vez, ¿cómo es que somos y nos construimos ante el mundo? Precisamente, ha sido este aspecto político-ideológico – comprendido en los diversos modos de transmitir la experiencia histórica: escuelas, iglesias, medios de comunicación, celebraciones y políticas públicas –, el que vinculamos al lastre de esas significaciones coloniales y decimonónicas en las formas de transmitir una idea de *Nosotros*, tal y como hemos expuesto a lo largo del texto, que pautan nociones de inclusión y

exclusión delimitadas por percepciones raciales. Surge entonces, un desfase entre los discursos del Saber, el manejo que las instancias políticas dan a lo cultural y la interacción social. Desfase centrado en las adecuaciones cotidianas que actualizan las significaciones contenidas en este sistema de referencia llamado *nuestra historia*, que, sin embargo, no es la misma historia que comparten todos los habitantes de la nación mexicana.

Los relatos y los cuestionamientos de los mexicanos cuyos rasgos denotan ancestros africanos, las narraciones y experiencias de los mexicanos cuyos rasgos son de ascendencia indígena, compartidos con la que escribe, a lo largo de estos últimos 10 años en el país, fueron el motor que dirigió las *intencionalidades en contra del atore conceptual* que encierran las herramientas tradicionales de la antropología, al intentar esclarecer esta clase de situaciones. Los clásicos sistemas teóricos surgían como cajas cerradas de acercamiento y explicación, constreñidos a lineamientos que no contemplaban lo que, a partir de nuestra reflexión, emergía como el meollo de la problemática: la continuidad de una interacción socio-racial y su relación con la omisión de los afro-descendientes en la historia del país, lo que, a su vez, reflejaba cómo los cambios políticos no implican necesariamente una transformación en todos los rubros de la interacción social. Problemática que se engranaba con las formas en que los ordenamientos simbólicos descartaban o se apropiaban de ideas y nociones cónsonas o incoherentes con lo que se reconoce como la mentalidad o modos de significación de una sociedad. Un distanciamiento de las formas impuestas para mirar la interacción social – en su plano visible, tanto como lo que no se percibe a plena vista y permanece latente –, surgía como elemento necesario para contemplar las modalidades de las reconfiguraciones culturales que han intervenido en los reordenamientos simbólicos, así como la variabilidad del impacto de los mismos sobre los diversos sectores sociales. De esta forma, el peso de la sedimentación de un origen dual de la cultura mexicana: indígena y española – que remite a los afro-descendientes al pasado colonial y los excluye de las representaciones colectivas de la nación mexicana –, se convirtió en una invitación a pensar la participación de los mismos en la historia de México, pero a partir de los procesos político-imaginario que pautaron su exclusión en la *Historia oficial* del país.

Entonces, la meta ha sido comprender el por qué del lastre de esas significaciones sedimentadas que presenciamos en la interacción social, tanto como aquellas que se leen en ciertos análisis e interpretaciones de nuestra disciplina antropológica, en relación con los pueblos afro-descendientes, pero a partir de un *retorno al pasado*. Por lo mismo, y aunque

nuestra temporalidad de investigación histórica recoge la información de la jurisdicción de Orizaba, de 1675 a 1810, el análisis etnológico que comprendió el contraste de los sistemas de significación de entonces con aquellos que leemos en el presente, necesariamente, atravesó diversos periodos historiográficos. Una lectura diacrónica que muestra la intrínseca relación que los arreglos socio-raciales de la colonia sostienen con la mentalidad decimonónica, mismos que entendemos siguen latentes en la actualidad, por la continuidad de ciertas significaciones sostenidas en la primacía político-religiosa que demarca nuestra cultura occidental. Patrones de interacción, delimitaciones de socialización que emergen como adecuaciones que siguen engarzadas a esa política de representación social que surge como remesa simbólica del pasado. Nuevamente, aclaramos que entendemos que todas las sociedades del mundo tienen mecanismos de inclusión y exclusión que se manifiestan en la estigmatización de aquellos que expresan conductas fuera de lo establecido y por diversas razones. Nuestra elección de intentar comprender la continuidad de la discriminación racial, responde, por un lado, a un posicionamiento ético como etnóloga, pero también, porque sostengo que la exposición, discusión y divulgación de esta clase de problemáticas, puede provocar cambios en las maneras, muchas veces inconscientes, en que seguimos perpetuando esta clase de estigma social. Entonces, retornar al pasado para recorrer los acontecimientos que marcaron la vida de los afro-descendientes de Orizaba, o el transitar de las significaciones del presente buscando comprender el impacto del pasado en ellas, ha sido el resultado de este ejercicio hermenéutico.

Por otro lado, los cuestionamientos epistemológicos que expusimos en *Causas y azares*, no sólo aparecen vinculados a los patrones ideológicos que la *Historia oficial* ha encausado en nuestros países latinoamericanos. Es en la historia de nuestra propia disciplina donde encontramos respuestas a nuestra pregunta de ¿cuál o cuáles han sido los puntos en donde esta evolución conceptual se imbrica con la producción histórica mexicana? En un primer nivel, nos gustaría insistir, como establece el epígrafe inicial, en la necesidad de contemplar el impacto diferenciado de estas narraciones autorizadas del pasado, debido al sentido fragmentario que pautan las particulares experiencias humanas, intrínsecamente relacionadas a los universos simbólicos de los individuos, grupos o naciones, tanto como a las condiciones político-ideológicas en que los mismos estén inscritos. De esta forma, al acercarnos al desarrollo de la antropología en México, tenemos que contemplar cómo la disciplina se vincula y relaciona con la historia del país; específicamente, con aquellos hechos que fueron demarcados como *lo acontecido* durante el siglo XX. Esto es, la relación

que existe entre las corrientes locales del pensamiento antropológico – fuertemente influenciadas por las teorías de Europa y Estados Unidos –, y las polémicas ideológico-sociales inmersas en las actividades político-económicas, que demarcaron cada etapa histórica de la constitución de México como nación. Problemáticas, que de una manera u otra, influyeron y muchas veces determinaron el desarrollo institucional de nuestra disciplina: centros de investigación y educación, organismos de acción social, elección de los grupos a estudiar, métodos de acercamiento en función a las necesidades, intereses, carencias o intenciones de diferentes personajes e instituciones políticas y académicas. De esta forma, la ingerencia de la labor antropológica en la construcción de una idea de la nación, resulta innegable. Es a partir de este vínculo con la historia y tomando como eje la evolución de las ideas que defendían o rechazaban sus autores, cómo podemos, siguiendo la línea que marca Raymundo Mier, acercarnos a “*las vicisitudes de la historia de la antropología mexicana*”¹, en un intento de comprender las modalidades recientes de pensamiento, análisis e interpretación sobre las poblaciones afro-descendientes del país, así como el silencio sobre las mismas hasta hace apenas unas décadas.

Son muchos los escritos antropológicos que expresan la misma preocupación acerca de *la intencionalidad científica* de nuestra disciplina, contrapuesta a una necesidad de comprensión y de ampliación de la reflexión, para ir más allá de los aspectos estructurales y funcionalistas sobre los que ha girado la investigación del siglo XX. Posturas y discursos en los que contemplamos a una disciplina como *ciencia de coyunturas*, cuya historia muestra las contradicciones que la práctica ha tenido en relación a las bases teóricas y epistemológicas con que se define a sí misma. Por lo mismo, en un primer nivel, resulta necesario enfatizar la relación que existe entre la antropología y su propia historia, pero a partir del peso de los grandes modelos teóricos occidentales y las tensiones que estos encierran. Relación que contemplamos en su intrínseco vínculo con las desideratas del proyecto de la nación mexicana: imperativo ideológico que pautó qué recuperar de ese pasado, tanto como la elección de cuáles serían los grupos a estudiar antropológicamente. De esta manera tenemos un impacto diferenciado en el desarrollo de las múltiples culturas indígenas del país. Es decir, las investigaciones de las diferentes disciplinas antropológicas, soslayadamente, fueron estableciendo los grupos que serían destacados e incluidos en los referentes nacionales, y en signo negativo, aislando a aquellos descartados para la reflexión (como los grupos del norte

¹ Mier, Raymundo – “Las taxonomías del desprecio. Vicisitudes en la Historia de la antropología en México”, p. 271-275

del país, por poner sólo un ejemplo), además de la omisión de los afro-descendientes. Descarte producto de la parcialidad de la producción histórica, pero también por la tendencia que marcó a nuestra disciplina en buena parte del siglo XX: lo práctico, lo funcional para los intereses del poder. Por esta razón, Warman ejemplificaba, por ejemplo, el “proyecto integralista” de Manuel Gamio, como una “*antropología aplicada a las tareas del gobierno*”, cuyas consecuencias siguen padeciendo muchos grupos indígenas en la actualidad.² Alternativa que entendemos en su momento histórico, pero que, sin lugar a dudas, impuso un silencio sobre la diversidad cultural mexicana, un olvido centrado en la cientificidad y en la utilidad de la disciplina, produciendo a su vez, una política cultural que punteó una bifurcación profunda, a un nivel ético y político, precisamente, porque por mucho tiempo, este patrón reproducido para la investigación antropológica de los pueblos indígenas de México, impactó los arreglos simbólicos y socio-políticos de estas poblaciones, modificando, en muchas de ellas, sus hábitos de vida, sus rituales y hasta la cancelación de sus lenguas vernáculas.

De esta forma contemplamos los primeros 50 años del siglo XX, como la implantación de controles sobre los procesos sociales, que, soslayadamente, obviaron los complejos patrones de interacción simbólica, los planos afectivos, las tendencias psicológicas que tienen una contundente ingerencia en la manera de accionar y reaccionar del ser humano, y que están intrínsecamente conectados a patrones simbólicos diferentes a los de la cultura occidental. De esta forma, las ritualidades que parten de las cosmologías indígenas o las prácticas culturales y religiones de origen africano, fueron desvirtuadas o desvalorizadas, por el peso ideológico de la creencia cristiana, aunada a un sentimiento de superioridad social, pero también racial y racional, de frente al indígena y al afro-descendiente. Nociones, que en el caso de la historia antropológica de México, condujeron a estereotipos, a partir de la autoridad de la ciencia, mismos que establecían “débiles valores morales” y tendencias de carácter disfuncionales para esas poblaciones, simbólicamente *no-blancas*, *no-cristianas*, por no compartir los mismos referentes simbólicos. Es decir, estas poblaciones que aparecían incomprendidas o ajenas a los lineamientos hegemónicos de la colonia, porque reproducían prácticas culturales ajenas al universo simbólico de los españoles, aparecen, a lo largo del siglo XX, padeciendo el peso de la imposición político-cultural de aquello que se va

² Warman – Op cit, p. 29

construyendo como *lo mexicano*. Diferentes periodos historiográficos, mismos procedimientos de imposición ideológica y cultural.

Procesos en los que la antropología tuvo una amplia participación, pues a través de los procedimientos metodológicos – destacados como el estudio de la organización social, la política y la economía indígena, para una mejor integración a la cultura nacional – se implementaron controles de la diferencia, que apuntaban a la desaparición de las misma, aunque discursivamente se defendiera el respeto a la diversidad. En Orizaba, el puerto de Veracruz y en Jalapa, compartimos con ancianos que narraban cómo los gobiernos locales les prohibían el uso de su indumentaria y el expresarse en sus propias lenguas, muchas veces con castigos y reprimendas públicas que afectaron las decisiones de abandonar su idioma o de sólo hablarlo en espacios privados. Congresos de trabajo de campo, en donde, por ejemplo, se narra que presentarse como antropólogos, en ocasiones, no resultaba conveniente; relatos de investigadores que no encontraban la manera de lograr una comunicación con los miembros de la población o, sencillamente, les negaban el acceso a la comunidad. Todas estas experiencias, a nuestro parecer, surgen como remesa de estos manejos representacionales, aplicados a los pueblos indígenas. Por lo que convendría comenzar a cuestionarse, ¿por qué tendrían que acogernos? ¿Qué es lo que reciben a cambio de contestar a nuestras preguntas? ¿Cómo se retroalimentan de nuestras investigaciones? O bien, y por otro lado, ¿cuántos de nosotros le permitiríamos a un antropólogo el participar en nuestros espacios íntimos o instalarse dos o tres meses en nuestros departamentos y casas? Entonces, ¿por qué suponemos que deben recibirnos? ¿Por qué nadie se cuestiona si tienen la opción de hacerlo o no? Asumimos que es así la manera de hacer antropología, sin detenernos en lo pesado o molesto, en lo incómodo o inapropiado que puede llegar a ser tener a un desconocido instalado en la casa. Y más allá de este patrón de intromisión etnográfica, ¿por qué a pesar de las transformaciones que experimentamos en la actualidad, mediatizadas por la amplitud de la comunicación, por la exacerbación de las manifestaciones individuales y los continuos avances tecnológicos, la antropología sigue viendo al indígena como el Otro a estudiar, definir y clasificar? ¿Cómo es que seguimos representando a ese Otro, de qué manera los antropólogos nos representamos en referencia a ellos?

Lo que nos interesa establecer es que estos relatos de historia oral recogidos en Veracruz, tanto como las políticas de representación social que surgen como resultado de nuestra investigación, exponen la imposición de una política cultural en esas medidas de

“integración” de las poblaciones indígenas, mediante los intentos de “cancelación” de sus particulares referentes culturales. Pues como establece Kande Mutsaku, debemos poder comprender que la asimilación de una cultura que resulta ajena a los patrones simbólicos, organizacionales y políticos propios, y que ha sido impuesta como condición para la participación nacional, emerge como una pretensión de lógica política, que ha llevado a que las grandes mayorías no participen, o lo hagan sólo formalmente o presionados por las exigencias de las autoridades. Lo que al fin y al cabo “*es una manera eficaz de excluir, por más que se presente con un discurso igualitario y democrático. Éste ha sido el caso de los llamados afromexicanos*”³, y de muchos de los pueblos indígenas, a nuestro entender, precisamente, por esos controles implementados tras las enumeraciones, mediciones y clasificaciones de ciertas poblacionales, pero a partir de instancias que surgían de las ideas y las expectativas socio-políticas de los sectores en el poder. Múltiples estudios, investigaciones y trabajos de campo que impusieron patrones religiosos, jurídicos, demográficos y fiscales sobre los ordenamientos simbólicos, cosmológicos y lingüísticos, pero también económicos y políticos de los pueblos que identificaban como “rezagados” en relación al quehacer nacional.

Esta situación de coyuntura política, por la que atravesó la antropología – cuestionada fuertemente por una serie de antropólogos mexicanos, sobre todo a partir la década de 1970 – nos resultó aún evidente en estos 10 años de estadía, recorridos y estudios en este inmenso país. Algunos de los eventos presenciados, como resabios de esta forma del hacer antropológico, tal y como indicaba Ángel Palerm, son consecuencia de las particularidades de la historia de la disciplina, pero también de la continuidad de una dependencia institucional con el gobierno y otras entidades sociales. Palerm establecía que hay que ver en la profesionalización de la antropología, en el establecimiento de cátedras y de departamentos, así como en la compulsión hacia el trabajo de campo, el surgimiento de métodos de control para administrar a los *pueblos de culturas no occidentales* con quienes se tuvieron contacto. Pues la disciplina necesitaba medios económicos, licencias y autorizaciones, “*que no eran fáciles de lograr cuando no existía el interés generalizado o especial de algún sector poderoso de la sociedad*”.⁴ Hoy en día, las facultades y programas antropológicos están establecidos en los espacios de investigación de las universidades y dependencias gubernamentales, por lo que esta dependencia institucional se ha modificado,

³ Mutsaku, K. – “De la ciudadanía conferida a la ciudadanía adquirida. El caso de los afromexicanos”, p. 417

⁴ Palerm, A. – Precursores. Tylor, pp. 14-16

lo que no quiere decir que haya desaparecido, pues son muchos otros los controles que siguen mediando en la decisión de las temáticas, en las políticas que deciden la promoción y apoyo económico a ciertos proyectos de investigación sobre otros, así como la competencia por las ayudas o las propias necesidades socio-económicas de los mismos antropólogos.

De esta forma, vemos el vínculo político e ideológico de la antropología de buena parte del siglo XX, teniendo como base una construcción o presuposición de cómo deben ser los ordenamientos que, directa o indirectamente, aparecen validados por los intereses particulares del Estado. “*Aquí se define prácticamente lo que habrá de ser el factor político fundamental en el destino de la antropología mexicana... esta disyuntiva, este surgimiento de lo que podríamos llamar antropología sustentada en una voluntad de control*”.⁵ Fueron estos esquemas de evaluación de los elementos prácticos y sistémicos los que parecían sacrificar los universos simbólicos, los patrones de acción y modos de reflexión de estos grupos, por informar sus formas de organización política y económica. Lineamientos del orden comunal, de las formas de poder y control sobre sus pares, que fueron retomados, reformulados, acomodados, en directa conexión con los grandes problemas nacionales del momento, así como en reacción a la línea que marcaba el discurso político oficial. Entonces, lo que importa destacar de este vínculo ideológico es el sentido común que a través de la educación se transmite, una convención de cómo hacer antropología que, implícitamente está cargada de estos presupuestos político-ideológicos, precisamente, porque los procesos formativos están vinculados a una sola forma de hacer antropología: la observación participativa en las comunidades indígenas, como la única metodología. Asunto que vínculo a la conclusión a la que llegan Mier y Palerm: la antropología se convierte entonces, en la transmisión de una *tradición cultural* que estableció formas de ver, observar y concebir a aquel que se convierte en “objeto” de esta científicidad aplicada. Lo que a nuestro parecer, ha contribuido, soslayadamente, a la imposición, por parte del estado, de una *política cultural* sobre aquellos que no son concebidos como parte de *Nosotros*. Vínculo político de la antropología que expone Roger Bartra, al discurrir sobre la identidad mexicana. Este autor explora cómo la cultura política hegemónica de México se encuentra inmersa en un conjunto de redes imaginarias que definen, con base en las relaciones de poder, las formas de subjetividad socialmente aceptadas, y a consecuencia de un deseo unitario del Estado. Según el autor, “*se trata de un manejo de estereotipos codificados por la intelectualidad*”, pues en México, la

⁵ Mier – p. 275

recreación de la historia, ingrediente esencial de la configuración de la cultura de Estado para Bartra, alimenta la “*nacionalidad cohesionadora*”, que resulta necesaria para poner orden sobre las contradicciones.⁶ Precisamente, lo que entendemos ha ocurrido con las representaciones históricas que se perpetúan en las prácticas sociales mexicanas en la actualidad. Por un lado, se reproducen unos arquetipos psicológicos que buscan la legitimación política de frente a los conflictos sociales, y por el otro, contemplamos cómo esta construcción de “cultura nacional”, en pos del “futuro y el progreso”, ha ignorado las *formas de vida* de los indígenas y los pueblos que han denominado *afromestizos*, representándolos a partir de las contingencias particulares de la historia, a los primeros, y a los segundos, como parte del pasado colonial.

Todas estas reflexiones fueron útiles para acercarnos a esas políticas de representación social que emergen como eje de explicación de las nociones y esquemas con que se ha silenciado a los grupos afro-descendientes. En definitiva, la antropología mexicana no puede entenderse sin ese vínculo con la estructura política y el andamiaje cientificista, que ha retroalimentado a la ideología entendida como la reproducción socio-cognitiva de ideas y formas de concebir el mundo y la relación con los demás. Vínculo entre el Saber y el Poder, que emerge en la demarcación de esas representaciones que aparecen activas en el habla, los análisis, las acciones políticas y las prácticas culturales del México actual, mismas que se refractan en espacios e instancias, en una red de actitudes y presupuestos implícitos en los ordenamientos cotidianos, que nos impiden concebirlos como fenómenos ideológicos, porque los mismos están sedimentados, naturalizados como sistema de referencia, a partir de las nociones con que fuimos criados y que conforman nuestra configuración simbólica y cultural. Por lo mismo, lo que intentamos exponer en este trabajo fueron los fundamentos que han sostenido el encadenamiento de esta significación excluyente sobre los afro-descendientes. Fundamentos que no pueden comprenderse plenamente sin el vínculo que esta construcción mantiene con nuestra disciplina, como instancia que ha intentado acercarse a este intrincado nudo de significaciones. Las conductas raciales y discriminatorias sobre las poblaciones indígenas y afro-descendientes, nos parecen más el resultado de una política cultural, cuyo engranaje simbólico parte de los latentes patrones de significación coloniales y decimonónicos, entrelazados a las formas de hacer ciencia social, tanto como por esas sedimentaciones históricas, cuya carga ideológica, soslayadamente, integramos y

⁶ Bartra, Roger – *La jaula de la melancolía*, pp. 15-20

reproducimos, por ser eje de nuestra cultura occidental. Carga simbólica que mantiene, subrepticamente, esa representatividad marginal o negativa de los pueblos indígenas, y una ausencia de representatividad para los pueblos afro-descendientes, misma que entendemos como la ideológica forma de justificar y legitimar el dominio de los descendientes de esos *blancos españoles* que la historia oficial encumbra como representación ideal del mexicano.

La implícita doctrina religiosa de la historia

“Todo conocimiento adquirido por vía de educación
trae aparejada una ilusión peculiar, la ilusión de lo definitivo.”
R. G. Collingwood

Hayden White se preguntaba “¿*Qué implica la producción de un discurso en el que ‘los acontecimientos parecen hablar por sí mismos’, especialmente cuando se trata de acontecimientos que se identifican explícitamente como reales en vez de imaginarios, como en el caso de las representaciones históricas?*”⁷ Pregunta que condujo mi reflexión, pero de manera inversa y a partir del valor de esta narrativa en la representación de una realidad: ¿qué implica la producción de un discurso otro en el que los acontecimientos narrados se levantan como imaginarios porque la *Historia oficial* nunca los había explicitado como contenido de la misma? La *Historia oficial* se levanta como un meta-código que ha pautado una continuidad ideológica que se refleja en una sola *forma de ver y comprender el mundo*, prospectivamente. Y esta construcción de una historia de *Nosotros*, ha interferido en los cuestionamientos, condicionando las lecturas y las interpretaciones de ese inmenso cúmulo de noticias, quejas, litigios, intereses y pasiones contenidas en la documentación colonial. Paredes simbólico-representacionales que han quedado registradas a la par de esas conclusiones históricas que entrelazan los acontecimientos dentro de una estructura de comprensión, dentro de un orden cronológico e ideológico que ha establecido cierta manera de mirar, comprender e interpretar las experiencias colectivas. Hablamos de una forma de concebir el mundo que se erige sobre un sistema simbólico, sobre una serie de nociones previas aprehendidas que dificultan la aceptación de las posibles variaciones de interpretación. Precisamente, lo que leemos ocurrió con esa inmensa población de africanos y

⁷ White, H. – *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, p. 19

afro-descendientes novohispanos y, posteriormente, mexicanos, cuya importancia es nula, porque los números de la historia económica – como corriente que dominó la investigación del siglo XX – arrojan un escaso por ciento de los mismos, o porque no han podido pensarse más allá del registro de su “paso por la Nueva España”. Situación que se refleja en la documentación de Orizaba, en la manipulación de la información demográfica que establecía un mínimo de afro-descendientes, cuando los datos comprueban que eran la mayoría de la población. ¿Cuántos pueblos y ciudades de la Nueva España reflejan esta clase de manipulación demográfica? ¿Cuántos pobladores de ascendencia africana evitaron ser contabilizados para evadir la carga fiscal?, ¿cuántos de ellos se aislaron y mantuvieron comunidades fuera del conocimiento y control de los españoles y, por lo mismo, nunca contabilizados en los padrones poblaciones? ¿Cuántas de las comunidades actuales que la CONAPRED reconoce como afro-descendientes, en prácticamente toda la nación, son producto de esta opción elegida de procurar una forma de vida otra?

Hombres, mujeres y niños que parecen “haber ocurrido” en la *Historia oficial* de México y que no son contemplados como parte de la nación. Estos relatos oficiales, como sistema de referencialidad que aporta nociones de pertenencia y de identidad, no brinda referentes que permitan a la población del país el identificar como mexicanos a estos vecinos con rasgos diferentes a los estipulados como *mestizos* (construidos como la mezcla de indígena y español). Imposibilidad cuyo eje de significación debe vincularse a la difusión de esta *Historia oficial* en las aulas de los diversos niveles del sistema educacional, al igual que los discursos que el Estado ha promovido por los últimos 100 años, los mismos que, antropológicamente hablando, retroalimentan, a un nivel de familia, de escuela, de comunidad, una construcción de una *nación mestiza: indios y blancos*. Elementos que llevaron a que nuestro análisis se centrara en el engranaje de la misma con nuestro sistema simbólico occidental, particularmente, con las configuraciones culturales que parten de un sistema político-religioso de fuerte peso simbólico. *Historia oficial* que debe diferenciarse de la producción histórica actual, de la labor y esfuerzo de los historiadores contemporáneos que están indagando y exponiendo el devenir de este sector poblacional. Son dos rubros distintos, dos parcialidades de lo acontecido, que entendemos como producto de sus épocas, pero que al fin y al cabo, exhiben cómo los descendientes de africanos, estuvieron ausentes de la historia del país, por estar fuera del imaginario de la nación y de sus habitantes.

Por otro lado, queremos enfatizar que si bien los registros históricos establecen una inmensa cantidad de africanos llegando a Nueva España durante los siglos XVI y XVII, por otro lado, la merma de la entrada de los mismos, a partir de los registros oficiales, condicionó una interpretación que los minimiza en la historia del país desde finales del XVII, para erradicarlos en el siglo XIX. Hombres y mujeres que fueron parte de la producción azucarera, que fueron esclavos en las minas, en los ranchos de labores, en las siembras de tabaco, trabajando un jornal para sus amos, alquilados en obrajes y construcciones, vaqueros, arrieros, cocheros, pajes y servidores personales, nodrizas de infantes, amas de la organización doméstica, milicianos defensores de las costas y de la tranquilidad de la colonia, colonizadores enviados a los territorios del norte como método de control y de erradicación de poblaciones, insurgentes aguerridos apostándole a la posibilidad de cambios en la estructura que los mantenía al margen de la sociedad; pero también maestros de oficios, frailes, poseedores de tierras, a pesar de que el sistema les prohibía estas ocupaciones y privilegios; personas con alegrías y dolores, con familias y seres queridos que aparecen en los documentos trabajando, luchando, produciendo y aportando social y económicamente en su sociedad. ¿Desaparecieron? Y aunque así hubiera sido, ¿todas estas noticias no los hacen parte de la *Historia* de la nación? Entonces, efectivamente, ¿fueron sólo bienes domésticos enumerados en listas junto a las perneas, canoas, maderos, y martillos de los espacios de producción? Ya lo establecía Michel Foucault, “*la verdad y su reino originario han tenido su historia en la historia*”.⁸

Tras estas reflexiones, nos encontramos contemplando cómo esta *Historia oficial* tiene vestigios de creencia religiosa, cual acto de fe enlazado a las significaciones de la estructura institucional del catolicismo medieval. Los relatos hegemónicos que, a lo largo del siglo XIX y buena parte del XX, establecieron un origen, una secuencia de eventos acontecidos, a ciertas personas, como explicación de quiénes somos y hacia donde vamos, termina perpetuando la representación de un solo sector social como representación de un *Nosotros nacional*. Representación que ha sido validada como verdad total, como verdad de fe, porque fue repetida desde la infancia, aprehendida en las escuelas y celebrada en las festividades colectivas. Y a través de ellas, contemplamos la divinización de ciertos personajes que, a lo largo de toda América Latina, simbolizan las desideratas que rigen el pensamiento moderno: libertad, igualdad, etc., pero que, a su vez, terminan escamoteando lo

⁸ Foucault, M. - Nietzsche, la genealogía, la historia, p. 22

propriadamente humano de su conformación en pos de un ideal de acción y referencia identitaria. Elementos que entendemos plenamente como parte del andamiaje socio-político de una sociedad. Pero ¿dónde queda lo azaroso, lo emocional, lo psicológico de este acontecer de hombres y mujeres que destacaron en los sucesos históricos? Es de esta forma, cómo contemplamos la intervención pasional, cuasi mística, en las construcciones ideológicas con que las *Historias oficiales* de nuestros pueblos latinoamericanos han validado una noción de *Verdad*, que se instituye como “verdad de fe”. Idealizaciones que nos han sido legadas como producto de hombres sabios, próceres y forjadores encumbrados en una suerte de pedestal que, a la par, termina deshumanizándolos, porque los mismos sintieron, odiaron, amaron, impusieron sus intereses y combatieron a otros hombres que no compartían sus posturas de vidas. Hombres que, al fin y al cabo, son utilizados cuando se entronan como detentadores de una *Verdad particular*, que se erige como la de todos. Precisamente, es esta la significación religiosa con que se reviste *la Verdad* de la producción histórica. Entonces, el efecto socio-político de esta *Verdad* de significación religiosa, ha tenido un impacto contundente en las prácticas culturales de Latinoamérica, pero en signo negativo. Es decir, los indígenas y los afro-descendientes no figuran en las historias oficiales de nuestros países, no son representados como personas pensantes, con capacidades intelectuales, valentía, arrojo hasta el sacrificio, que consiguen conducir los destinos de los demás hombres y mujeres. Por el contrario, en estas historias impartidas como *verdad de fe*, han sido perpetuados como lastre que se resiste al progreso, como pueblos incivilizados que son una carga residual de la colonia y que, por lo mismo, debían ser transformados como requisito para poder ser reconocidos. Las ideas, nociones y preconcepciones sobre las poblaciones indígenas y afro-descendientes, es un sistema de referencia que ha permeado nuestros arreglos simbólicos, que ha sido entendido y codificado como “lo real” porque esta *Verdad histórica* se ha “adoctrinado” y certificado por la “ciencia”. Reflexión que nos lleva a unirnos a todos aquellos que intentan reformen los lineamientos de las narraciones históricas utilizadas en el sistema educacional, pues urge revitalizar y relativizar los fundamentos con los cuales seguimos enseñándoles a nuestros niños estos patrones de pensamiento, contenidos en los manejos ideológicos que revisten a nuestras *Historias* nacionales, en un esfuerzo por construir ciudadanos más abiertos a la diferencia, y no propensos a repetir los prejuicios heredados, las ideas sedimentadas, y las acciones discriminatorias.

Ahora bien, y también vinculado al carácter religioso que leemos en las construcciones de la *Historia oficial*, quisiéramos enfatizar que entendemos la reticencia de pensar estos complejos procesos a partir de la categoría de “raza”, por el peligro tácito de tomar la diferencia somática como un determinante social, tanto como por el peso de los significantes cristianos en nuestras sociedades. Sin embargo, nos parece que el rechazo a contemplar la continuidad del racismo en las prácticas sociales contemporáneas, entrelazado a la omisión y a los manejos interpretativos de la *Historia oficial*, ha condicionado y permitido que esta convención de sentido se reproduzca en los pueblos latinoamericanos actuales. Nos podemos oponer éticamente, nos podemos indignar académicamente, y aunque lo tildemos como juicios injustificables, estas “diferencias somáticas” son utilizadas para explicar el comportamiento social: el racismo sigue siendo límite de la interacción social en Latinoamérica. Pero, por otro lado, a nuestro entender, esta valoración y estima que se le da a una persona en la actualidad, a partir de las diferencias en el color de la piel – que no corresponde con la diversidad poblacional, cultural, ética y estética de los pueblos indígenas o africanos –, surge como un patrón de interacción social que no es una construcción producto de las variaciones socio-políticas o económicas contemporáneas. La discriminación y las actitudes racistas que hemos presenciado en los últimos 10 años en el país, nos parece que no surgen como elementos del presente, como adecuaciones a los diversos espacios de interacción. Las referencias escuchadas reproducen líneas, frases, juicios que parecen extraídos de los documentos coloniales; expresiones como las utilizadas respecto a “*la agresividad o la lujuria del negro*”, no son pautadas por referentes o interpretaciones de la interacción, pues los *negros*, como sector poblacional, no están presentes en la mayoría de las ciudades de México. Entonces, ¿cómo es que se repiten estas nociones de “*negros mentirosos, de negros ladinos*” entre las personas de una población que no tienen afrodescendientes? Nos parece que estos prejuicios se repiten como producto de la sedimentación heredada que se perpetúan en espacios cotidianos como la familia, la iglesia, la escuela, etc. Centros de construcción de sentido, de lo que se acepta o se rechaza, de lo que se puede imaginar y de lo que sencillamente, resulta imposible de concebir; convenciones que construyen patrones particulares que son significados como un sentido común *naturalizado* con el cual acercarme, evaluar y establecer redes de interacción. Pero por otro lado, lo que revela está continuidad en la utilización de prejuicios hacia los *negros*, es la persistencia de los mismos en el imaginario popular. La perpetuación de la imagen de un *negro* como sinónimo de actitudes negativas, o como chivo expiatorio con el que se explica una situación, expone la reminiscencia de los mismos en el pensamiento de las poblaciones actuales; es

decir, aunque la *Historia oficial* los haya omitido, los negros están presentes en las construcciones simbólicas de los mexicanos, son parte de sus referentes y de su interacción. Presencia en el imaginario del mexicano que, a su vez, es lo que permite se reproduzcan esos juicios y preconcepciones acerca de los *indios* y los *negros*, como grupos rechazados que no son parte de lo que se entiende define el mundo en el que se vive.

Ahora bien, pensamos que es más que necesaria la reflexión actual acerca de la importancia de los estudios históricos que reivindican la participación de los africanos en los procesos y en el devenir de la Nueva España. Pero, por otro lado, creo que es de una increíble mayor importancia el que entendamos que los afro-descendientes del pasado son una cosa y aquellos que fenotípicamente identificamos como afro-mestizos, en la actualidad, son otra. En el pasado fueron tal, porque la sociedad los describía y clasificaba a partir del color de su piel; a partir de la herencia genética que prevaleció en la manifestación de su fenotipo, diríamos antropofísicamente hablando. Pero en la actualidad, debemos poder reconocer que estas personas que exhiben rasgos somáticos que nos permiten relacionarlos con ancestros africanos, tienen tanta herencia genética y cultural indígena como española. Tienen tantos elementos históricos, sociales y culturales como cualquier otro de los grupos de los que fue surgiendo la actual población de ciudadanos mexicanos. Continuar etiquetando como *afros*, a estos pueblos actuales de pieles oscuras y cabellos crespos – desde la autoridad académica y no por la auto-adscripción de los pueblos – es perpetuar el mismo régimen racista colonial, es seguir midiéndolos y condenándolos en la abstracción del Otro, a partir del mayor por ciento “de sangre negra” en sus venas. Es no respetar sus propios procesos culturales, sus adscripciones étnicas, sus formas de verse a sí mismos y de reconocerse entre ellos, y en relación a aquellos que viven a su alrededor, aunque no formen parte de su grupo cultural. Es una colonización antropológica del Otro la que se está llevando a cabo, por ciertos intelectuales negro-americanistas ¿Cuándo estudiaremos el ADN de las poblaciones blancas para saber cuánto tienen de indígenas o de africanos? ¿Importa o a alguien le interesa hacer una investigación que de cuenta de cuántos elementos culturales indígenas reproducen la población fenotípicamente blanca de México? ¿Le interesaría a alguien reconocer las voces lingüísticas, los elementos africanos que los blancos reproducen en sus vidas diarias? Preguntas que nadie se hace, porque la producción académica de la antropología mexicana se concentra sobre aquellos definidos como Otros, los grandes “extranjeros” de la historia, “no-mexicanos”, los indígenas, y desde hace unas décadas, los *afromestizos*.

Entonces, entendemos que hablar de las personas de *raza negra* en América, surge como una idea retrograda, como un gran absurdo, pues la mezcla racial ocurrida a lo largo de los siglos, lleva a la imposibilidad de la clasificación de descendientes de *negros*, como una raza, de descendientes de *indos* como una raza, o descendientes de *blancos*, como una raza. De esta forma, los llamados *afromestizos* de la actualidad, son – tanto como cada uno de nosotros –, descendientes de tres grupos poblacionales, mismos que fueron caracterizados histórica, política y académicamente como “razas”, a partir del color de sus pieles y no por las variantes culturales que practicaban como grupos. Insistimos, estos afro-descendientes del siglo XXI, culturalmente, son tan euro-descendientes o indo-descendientes, como pudiéramos ser cualquiera de nosotros. Si su etiqueta antropológica debe ser *afromestizos*, ¿cuál debe ser la nuestra? Si rechazamos a *la raza* como categoría de explicación, ¿por qué seguimos clasificándolos por el color de la piel?

Pensamos que la denominación de estos grupos actuales debe ser aquella que ellos mismos se adjudican: mexicanos, como el que más, o *morenos mexicanos*, como muchos de ellos se autodefinen. Por lo mismo, urge una mayor reflexión en el rol de la antropología dentro de estas prácticas académicas, que reproducen pautas ideológicas “coloniales” en estos procesos de identificación de “nuevos otros”, precisamente, lo que percibimos está ocurriendo con el auge de los estudios afromexicanos. Nos preocupa que los acercamientos a esta temática sean más respuesta a un “campo virgen”, laboralmente hablando, y no a un intento de comprensión de los eventos comunes que construyen nuestras historias. Nos preocupa la continuidad, tal y como apuntaba Ngou-Mvé, de “negro-americanistas”, en vez de afro-americanistas: el discurso biologicista de frente al intento de comprensión de la diferencia cultural de los pueblos con herencia africana; la necesidad de aprehender cómo nuestro universo simbólico y la estructura ideológica de Occidente, interviene en la manera en cómo miramos y emitimos juicios sobre aquellos que nos han construido tan lejanos a *Nosotros*.

Nuestra experiencia con personas cuyo fenotipo denota ascendencia *negra*, en México como en otros países de Latinoamérica, nos ha llevado a la acumulación de múltiples cuestionamientos e inquietudes. Por un lado, existen poblaciones que reivindican el legado africano, los elementos culturales que pueden conectarse con algunas de las milenarias culturas del África, atado a unas *formas de vida*, a una manera otra de entender el mundo y relacionarse con aquellos a su alrededor. Pero, por otro lado, muchas otras de estas

comunidades no se visualizan a sí mismos como *descendientes de esclavos*, independientemente de los elementos culturales de origen africano que pudieran reconocerse entre ellos. De la misma forma que muchos mexicanos, no se visualizan a sí mismos como *indios*, aunque sean múltiples y variados los elementos culturales indígenas que reproducen en sus prácticas cotidianas. Por el contrario, independientemente de su fisonomía, independientemente de los rasgos somáticos y fenotípicos, son muchos los mexicanos que se adscriben como descendientes de europeos, así como portavoces de la cultura hispana y no de la mesoamericana. Negación de lo *indio* y lo *negro* que no es fortuita, por el contrario, la meta de este trabajo fue, precisamente, reflexionar sobre esos elementos de significación cuyos ecos continúan reverberando estigmas sobre las herencias indígenas y africanas, a pesar de que, discursivamente, se derogue como un *sin sentido* el no reconocimiento de las mismas. Debemos entender que, a un nivel de significación, estas opciones de adscripción cultural están conectadas con las imágenes coloniales del *esclavo negro* y el *serviente indio*. Por lo mismo, simbólicamente hablando, el ser euro-descendiente es lo que permite deslindarse de ser significado como *menos*, de ser contemplado como una persona *sin estima* o *sin valor* para muchos latinoamericanos. El *honor* trazado en el reconocimiento de una “limpieza de sangre”, se nos repite como fórmula de significación colonial, como parte de un pasado “oscuro y lejano”. ¿Realmente lo hemos trascendido?

Por otro parte, si respetamos estos arreglos culturales en donde lo mexicano, lo latinoamericano, se define a partir de la herencia de España, a partir de la lengua y de la religión católica e hispana ¿por qué no podemos respetar que los actuales pueblos fenotípicamente afro-descendientes se conciban a sí mismos como simplemente *mexicanos*? Hablan español, son católicos practicantes, festejan las celebraciones nacionales, mantienen un comercio dentro de los parámetros convencionales, inclusive, reproducen prácticas cuyos orígenes, antropológicamente hablando, han sido identificadas como indígenas, entonces, ¿son *negros*? ¿*Afromestizos*? Ciertamente, hay otras personas o grupos, particularmente en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, quienes tras un intercambio con la intelectualidad que los ha visitado – que les ha dado conferencias, que les han “abierto los ojos”, para que acepten “su realidad”, su “verdad”: que “son descendientes de esclavos”, y que tienen “que luchar para ser reconocidos como *afromestizos mexicanos*” – han iniciado por el ciberespacio, un intercambio que parte de un interés en sus raíces africanas, recién descubiertas. Es decir, la guía del intelectual para hacerle saber al Otro, quién es el Otro ha despertado un interés y una producción reflexiva entre algunas personas de las costas de México que tienen rasgos

negros. Como ya indicamos en la introducción, queda aun mucho trabajo etnográfico por hacer para corroborar que ese prefijo de “afro” es el que les corresponde socio-culturalmente, y no una etiqueta que se fija para un “nuevo grupo cultural” que investigar.

En resumen, este ejercicio de retornar al pasado para intentar comprender nuestro presente, ha sido un parteaguas reflexivo y práctico para la que escribe. La utilización de la documentación colonial para contestar qué había sucedido con los africanos que encontramos en Orizaba para los siglos XVI y XVII, nos llevó a un amplísimo espectro de avenidas de reflexión: lo jurídico y su intrínseco lazo con lo religioso; la política colonial y su inexorable nexos con la política eclesiástica como sistema de control y poder; la sustitución de la iglesia por la ciencia, a lo largo del siglo XIX: una creencia sobre otra creencia, un sistema de *Verdad* que se acuna en las significaciones de la época, en la geopolítica imperial.

Interrelación que repercute en los sistemas de representación social del siglo XX, mismos que, a partir de estos nudos funcionales, van creando consensos, sentidos comunes, que condicionan una estructura de pensamiento, un modo de ser y pensar, de actuar y relacionarse con los demás. Sistema de representación cuyos sentidos latentes permanecen activados por el no reconocimiento de esas otras *formas de vida* que conviven e interactúan con los valores y modos de significación occidental. Sistema que se transforma en una *política cultural* que lleva impactando los arreglos de nuestras sociedades latinoamericanas, precisamente, porque es el mismo sistema el que desestima lo latente de sus significaciones, es el mismo sistema el que nos impulsa a establecer límites, fronteras de acercamiento y conocimiento, impidiendo el que se sondeen los abismos, manteniendo la superficialidad trazada sobre la funcionalidad. *Política de representación social* que repercute en los arreglos sociales y en las pautas culturales actuales; una política cultural que seguimos reproduciendo en los programas televisivos, en los espacios laborales, en las aulas escolares y centros de investigación. ¿Qué debe ocurrir para que integremos la continuidad de las referencias raciales en la interacción social? ¿Quién debe pronunciarse para que se entiendan las consecuencias de esta política de representación? Sabemos por el padre Glyn – párroco de El Ciruelo, Oaxaca, por los últimos 28 años –, que las autoridades detienen, encarcelan o deportan a los costeños “*porque no son mexicanos, porque en México no hay negros*”. Hombres que son alejados de sus familias y expulsados de su propio país por esta política de representación social. Hombres que pueden enfrentar años de cárcel porque “*sus papeles deben ser fraudulentos, seguramente son falsificados, porque en México no hay negros*”

¿Cuántos *morenos mexicanos* más deberán ser deportados o encarcelados, porque “no son mexicanos”, antes de que se tomen en cuenta por las políticas públicas y gubernamentales? ¿A quién le importa que esto suceda?... Precisamente, lo que ha llevado a este atrevimiento de asomarnos al abismo: la necesidad de pensar desde la antropología, pero más allá de la disciplina, más allá del método: una antropología humanista, más interesada y comprometida con el mundo en el que se vive, que con esas *Verdades condicionadas* que se vuelven obtusas paredes, impidiéndonos la diversidad en el mirar.

Aché

Apéndice

Relación entre esclavos y dueños de Orizaba, según el Archivo Parroquial
Siglos XVII y XVIII
(1675-1765)¹

Familia de Abrego

Don Felipe (1675-1700)
(10 esclavos) 5 mujeres, 3 hombres, 2 niñas
Don Joaquín Antonio (1739-1769)
(8 esclavos) 2 mujeres, 3 hombres, 2 niñas, 1 niño

Familia Aguesa Bustamante

Don Francisco (1720-1730)
(2 esclavos) 1 mujer, 1 niño

Familia Aguilar

Nicolasa de Aguilar (1675-1685)
(6 esclavos; 1 hombre, 5 mujeres) 1 esclava bozal que tiene 4 hijos: 2 aparecen sin padre, y los otros 2 los tuvo con un esclavo de Diego de la Barrera
Esclavos que pasan a manos de su hijo Nicolás de Aguilar entre 1689 y 1700.
Nicolasa (1700-1708)
(4 esclavos) 2 mujer y 2 niña

Familia Alexo (o Alejo)

Marcos (1713-1718)
(2 esclavos) “bozales catecúmenos” 1 hombre y 1 mujer
Don Gabriel (1744-1759)
(5 esclavos) 3 mujeres, 2 niños
Don Antonio (1744-1753)
(3 esclavas) 2 mujeres, 2 niña

Familia Álvarez Carvallo

Licenciado Melchor (1713-1732)
Cura beneficiado y Juez Eclesiástico de Orizaba
(13 esclavos) 6 bozales (5 hombres, 1 mujer) 2 mujeres, 1 hombre, 3 niños, 1 niña
Los bozales “adultos” están entre los 12 y los 15 años
Francisco Álvarez Villarejo (1713-1739)
(11 esclavos) 2 hombres (1 bozal Congo), 6 mujeres, 1 niño, 2 niñas
Sebastián Álvarez Casaprima (1732-1739)
(11 esclavos) 4 mujeres bozal (2 Congas), 1 hombre, 3 niñas, 3 niños
c/ Francisca X. de Espinosa
(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña
Reverenda Madre Joseph, religiosa (hija) (1713-1739)
(1 esclava) mujer
Sebastián (1749-1753)
(2 esclavos) 1 mujer, 1 niño

Familia Altamirano

(1 esclavo) bozal de nación Mandinga (1675-1689)
Francisco (1739-1769)
(4 esclavos) 2 mujeres, 1 hombre, 1 niño

Familia Anselmo

¹ No se incluyen todas las transacciones de compra y venta que se encuentran en el Archivo Notarial de Orizaba, sólo aquellos que permanecieron en las casas de las familias de la cabecera. Es decir, los esclavos de las haciendas, ranchos y granjerías no están incluidos en este registro, como tampoco el inmenso número de esclavos, entre 1750 y 1800, que son comprados para revenderlos.

Antonio Anselmo (1677-1685)
(3 esclavos) 1 mujer bozal, 2 niños
Doña Ángela (1713-1759)
(7 esclavos) 3 mujeres, 2 niñas, 2 niños (1 que su padre mestizo pagó la libertad)
Doña Micaela (1713-1718)
(2 esclavos) 1 mujer y 1 niño
Alférez don Francisco (1730)
(4 esclavas) 2 mujer, 2 niña
Licenciado Joseph, clérigo (1725-1759)
(3 esclavo) 1 mujer, 2 hombres (1 bozal)
Don Manuel, clérigo (1730-1759)
(8 esclavos) 3 mujeres, 3 hombres, 1 niña, 1 niño

Familia Andrade

Capitán Antonio Domingo (1730-1732)
(1 esclava) bozal

Familia Apesechea

Don Juan Francisco (1735-1749)
(5 esclavos) 1 mujer, 4 hombres (bozales)

Familia Aranda

Doña Josepha Crisóstomo (1749-1765)
(3 esclavas) 1 mujer, 2 niñas

Familia Arguelles

Doña María (1749-1769)
(4 esclavos) 2 mujeres, 1 niño, 1 niña

Familia Arias

Agustín (1675-1700)
(3 esclavos) 1 hombre bozal, 1 esclava y 1 niña
Juan (1709-1713)
(2 esclavas) 1 mujer y 1 niña

Familia Ascarraga

Doña Josepha (1689-1700)
(3 esclavos) 1 esclava, 1 niña, 1 niño
María (1700-1708)
(3 esclavos) 1 hombre, 1 mujer, 1 niño

Familia Asencio

Doña Teresa (1700-1708)
(1 esclava) niña huérfana “de padres no conocidos”

Familia Astorga

Salvador Félix (1732-1739)
(1 esclava) 1 mujer

Familia Ávila

Don Pedro (c/ doña María Anselmo) (1713-1718)
(3 esclavos) 1 mujer, 1 hombre, 1 niña

Familia Ayala

Rafael (1700-1718)
(2 esclavos) bozales, 1 hombre y 1 mujer
Ana Francisca López, viuda (1720-1730)
(4 esclavas) 2 mujeres (1 bozal), 2 niñas

Familia de Baesa

Joseph, c/ Teresa Xaymes (1680-1702)
(3 esclavos) 1 mujer, 2 niños

Familia Balasquín

Doña Josepha (1689-1700)
(2 esclavas) 1 mujer y 1 niña

Familia Baltierra

Don Bartolomé (1739-1749)
C/ María de Sandoval
(6 esclavos) 3 mujeres (2 bozales congo), 1 hombre, 1 mujer, 1 niño

Familia Barcina

Luis (1675-1689)
(1 esclavo) bozal

Familia Barragán

Don Juan (1744-1753)
(3 esclavos) 2 mujeres, 1 niño

Familia de la Barrera

Alonso (1675-1700)
(9 esclavos) 5 mujeres y 3 hombres, y 1 “niña expuesta, al parecer mulata”
Esclavos que pasan a su hijo Diego, para el 1700. Aparece con 2 esclavos más, mismos que son los padres de niños esclavos de Nicolasa de Aguilar

Alonso (1700-1708)

(1 esclavo) bozal

Doña María (1700-1708)

(2 esclavos) 1 madre y 1 niño

Don Francisco (1739-1749)

(2 esclavas) 1 mujer y su niña

Familia Barrios

Don Francisco (c/ doña Juana de Mora) (1732-1748)
(13 esclavos) 5 mujeres, 4 hombres (padre niño con esclava de Roque García), 2 niñas, 2 niños

Don Sebastián (1745-1748)

(4 esclavos) 1 mujer bozal, 2 mujeres, 1 niño

Don Sebastián (1744- 1753)

(3 esclavos) bozal adulta, 1 mujer, 1 niño

Familia Bedriñana

Don Gaspar, alguacil del Santo Oficio (1740-1759)

(2 esclavos) 2 hombres

Familia Bermúdez

Doña Ana (1750-1765)

(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña

Familia Bernal (o Vernal)

Juan (1689-1700)

(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña

Juana

(1 esclavo) {esclavo negro padre de “mulato” con una mestiza}

Familia Blázquez

Don Juan Antonio (1713-1732)

(5 esclavos) 3 bozales (2 mujeres de 12 y 13 años, 1 hombre) 1 esclava, 1 niño

Familia Bras

Bartolomé (1675-1689)

(5 esclavos) bozales, 3 hombres y 2 mujeres

Familia Brau

Joseph (1740-1759)

(2 esclavos) 1 mujer, 1 niño

Familia Bocarando

Pablo (1675-1689)

(3 esclavos) 1 esclava y 2 niñas

Bartolomé Lorenzo (1689-1700)

(2 esclavos) 1 esclava y 1 niño

Amaro, tesorero del Santo Oficio (1700-1708)

(6 esclavos) 3 bozales (1mujer, 2 hombres) 1 mujer, 2 niños

Agustín (1700-1709)

(1 esclavo) 1 mujer bozal Angola

Doña María San Diego, viuda Amaro (1720-1730)

(3 esclavas) 1 mujer, 2 niñas

Bartolomé Lorenzo (1700-1708)

(2 esclavos) 1 madre y 1 niño

Alférez don Joseph (1700-1732)

(6 esclavos) 3 mujeres (1 bozal de 15 años), 2 hombres, 1 niño

Doña Juana

(1 esclava)

Doña María Bocarando y Rivadeneira (1732-1739)

(1 esclava bozal)

Don Agustín (1720-1734)

(6 esclavos) 2 mujer, 1 hombre, 2 niños, 1 niña

Doña Antonia María (1727-1750)

(3 esclavas) 1 mujer, 2 niñas

Lic. don Pablo (hijo), secretario del Santo Oficio (1732-1739)

(10 esclavos) 3 mujeres (1 Conga), 4 hombres (1 bozal), 2 niños, 1 niña

Familia Bravo

Catalina (1665-1675)

(1 esclavo), aparece apadrinando niño indio

Bartolomé c/ Josepha de Vargas (1680-1707)

(6 esclavos) 2 mujeres (1 bozal Conga), 2 niños, 2 niñas

Doña Catalina (1725-1739)

(6 esclavos) 2 mujeres, 2 niñas, 2 niños

Francisco (1725-1732)

(3 esclavos) 1 hombre, 1 mujer, 1 niña

El esclavo tuvo niños con mulatas libres

Joseph (1735-1748)

(4 esclavas) 2 mujeres, 2 niñas

Familia de Bretón (familia de la Marquesa de Sierra Nevada)

María (1732-1739)

(3 esclavos) 1 hombre, 1 mujer, 1 niña

Francisco (1739-1749)

(2 esclavas) 1 mujer y 1 niña

Familia Bringas

Capitán don Diego (1675-1720)

(30 esclavos) 15 hombres (1 Carabalí, 1 Congo), 7 mujeres (1 Carabalí), 3 niños, 4 niñas

Don Diego, hijo (1720-1759)

(29 esclavas) 10 mujeres (3 bozales, 1 conga, 1 Loanga), 8 hombres (2 bozales Congos), 7 niñas, 4 niños

Familia Buenhombre

Domingo (1745-1759)

(5 esclavas) 3 mujeres, 2 niñas

Familia Caballero

Clara (1700-1708)

(2 esclavos) 1 mujer y 1 niño

Familia Cabrera

Miguel (1720-1734)

(3 esclavos) 1 mujer, 1 niño, 1 niña

Familia de Cáceres

Don Juan Antonio (1739-1759)

(3 esclavos) 1 mujer, 1 hombre, 1 niña

Familia Cadejo y Sanabria

Don Bernardo (1745-1759)

(5 esclavos) 2 mujeres, 1 niño, 2 niñas

Familia de la Canal (los Canales)

Francisco (1689-1700)

(3 esclavos) 1 hombre bozal, 1 mujer y 1 niño

Francisco (1700-1739)

c/ Francisca Hernández

(5 esclavos) 1 hombre bozal, 2 mujeres, 1 niño, 1 niña

Doña Francisca (1713-1732)

c/ Juan Bauzo Vistaturris de Aguilar

(7 esclavos) 4 mujeres, 2 niños, 1 niña

Familia Carlón

Don Antonio (1739-1959)

(3 esclavos) 2 mujeres, 1 niña

Carmelitas, Religiosas

Molino y Convento de Nuestra Señora del Carmen (1745-1748)

(9 esclavos) 2 mujeres, 1 hombre, 4 niñas, 2 niños

(Una pareja de esclavos con 4 hijos)

Carmelitas (1744-1753)

(7 esclavos) 1 hombre, 1 mujer, 2 niñas, 3 niños

Del Carmen (1749-1759)

(9 esclavos) 4 mujeres, 2 hombres, 3 niñas

Familia Carrasco

Don Domingo c/ Teresa Vega (1700-1730)

(3 esclavos) 1 mujer, 2 hombres

Pedro (1732-1739)

(3 esclavos) 1 mujer y 2 niñas

Familia Carretero

Luis (1675-1686)

(1 esclavo) 1 hombre

Clara (1680-1700)

(2 esclavos) 1 mujer, 1 niña

Familia Carvajal

Don Fernando (1677-1685)

(2 esclavos) 1 mujer y 1 niño

Familia Casaprima

Sebastián (1713-1748)

(7 esclavos) 3 esclavos bozales de 13, 15 y 16 años, 2 mujeres y 2 niños

Don Sebastián (1739-1749)

(2 esclavos) bozales de 15 y 16 años

Don Sebastián (1744-1753)

(4 esclavos) 2 mujer y 2 niño

Familia Castillo

Sebastiana (1709-1713)

1 niña esclava de “padres no conocidos”

Antonia (1732-1739)

(2 esclavas) 1 mujer y 1 niña

Feliciana Isabel (1745-1765)

(4 esclavos) 1 mujer, 1 hombre, 2 niñas

Familia Centeno

Nicolasa (1675-1689)

(5 esclavos) 2 hombres, 2 mujeres y 1 niño

Estefanía (1675-1689)

(6 esclavas) 4 mujeres y 2 niños

(1 de ellas apadrinó niño esclavo de los Esquivel)

Familia Cepeda

Juan (1689-1700)

(1 esclavo), apadrinó padre niño mulato libre

Joanna (1700-1708)

(1 esclavo) c/ liberta

Familia de César de la O

Isabel, viuda Diego Portocarrero (1665-1689)

(54 esclavos) 26 mujeres, 17 hombres, 8 niñas y 3 niños

María Ana (c/Domingo Rangel) (1732-1739)

(4 esclavos) 1 mujer y 2 niños, 1 niña

Familia Cevallos

Don Antonio (1713-1718)

(2 esclavas) 1 mujer y 1 niña

Don Antonio (1725-1732)

(2 esclavas) 1 mujer y 1 niña

Juan Antonio, sargento mayor (1713-1718)

(4 esclavas) 2 mujeres, 1 niña, 1 bozal de 15 años

Don Juan (1745-1748)

(3 esclavos) 2 mujeres, 1 niño

Don Juan y doña Manuela Mejía (1744-1753)

(2 esclavos) 1 mujer y su niño

Familia (Condarca)

Don Diego (1725-1732)

(1 esclavo)

Condes del Valle de Orizaba (o El Ingenio de Orizaba)

(7 esclavos) 3 mujeres, 3 niñas y un hombre (1675-1689)

El Ingenio del Condado del Valle de Orizaba

Joseph Serrano de Vivero, depositario (1690-1707)

(19 esclavos) 10 mujeres, 7 hombres, 1 niño, 1 niña

(muchos esclavos murieron por hambre)

Condes (1700-1708)

(2 esclavos) 1 mujer y 1 niño

Familia Constazo

Doña Isabel (1745-1748)

(1 esclavo) hombre bozal

Doña Isabel (1744-1753)

(1 esclavo) bozal

Familia Cordero

Doña Manuela (1744-1753)

(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña

Familia de (Criebo)

Antonio (1689-1700)

(3 esclavos) 1 hombre, 1 mujer, 1 niño

Doña Ana (1700-1739)

(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña

Doña María (1739-1759)

(3 esclavas) 1 mujer, 1 niño, 1 niña

Familia de la Cruz

Andrés, c/ Catalina de Rueda y Tovar (1690-1704)

(1 esclavo) 1 hombre

Doña Petrona (1749-1753)

Viuda de Lorenzo Rangel

(1 esclava) mujer bozal

Familia Cruzado

Don Manda (1677-1685)

(1 esclava) bozal

Don Francisco (1725-1732)

(1 esclavo), padrino niño de Fabián Calderón

Familia de la Cueva

Alexandro (1700-1708)

(2 esclavas) 1 mujer y 1 niña

Familia de Cueto

Don Bernardo (c/ Ana de Hoyos) (1700-1755)

(19 esclavos) 8 mujeres, 1 hombre, 6 niñas, 4 niños

Familia Dávila

Doña Josepha (1713-1732)

(6 esclavos) 2 mujeres, 1 hombre, 2 niños, 1 niña

Familia Daza

Miguel (1675-1689)

(2 esclava) 1 mujer y 1 niña

Manuel (1709-1713)

(2 esclavas) 1 mujer y 1 niña

Familia Delgado

Fernando Segundo (1720-1730)

(3 esclavos) 2 mujer, 1 niña

Familia Díaz de Tovar

Doña Felipa (1665-1695)

(14 esclavos) 5 mujeres, 4 hombres, 2 niñas, 3 niños

1 mujer madrina niña esclava de Ferrera

Don Felipe (1680-1720)

(17 esclavos) 7 mujeres, 3 hombres, 2 niños, 5 niñas

Nicolás (1675-1689)

(2 esclavos) 1 mujer y 1 niño

Diego Díaz Bustamante (1713-1718)

(1 esclavo) bozal

Doña Isabel Gertrudis, viuda de Diego (1720-1730)

(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña
Josepha Díaz de la Madrid (1740-1759)
(2 esclavos) 1 mujer, 1 hombre

Familia Domínguez de Aguirre

c/ Gertrudis Hernández de Valdéz (1727-1730)
(17 esclavos) 4 mujeres, 3 hombres, 8 niñas, 2 niños

Familia Durán

Doña Ángela (1745-1748)
(1 esclavo) 1 hombre
Doña Ángela (1744-1753)
(2 esclavos) 1 hombre, 1 niño (padre niño esclava de Ezpeleta)

Familia Elorza

Don Miguel (1732-1739)
(1 esclavo) bozal de nación Congo

Familia de la Espada

Antonio (1720-1731)
(2 esclavo) 2 hombres

Familia de Espinosa

Don Ignacio (1665-1700)
(33 esclavos) 12 mujeres (7 bozales, 1 Mina, 1 Conga), 5 hombres (3 bozales), 12 niños, 4 niñas
El Ingenio de los Espinosa (de don Ignacio) (1675-1689)
(15 esclavos) 3 mujeres, 7 hombres y 1 niño, 4 niñas

Lorenzo (hermano de Ignacio) (1674-1708)
(14 esclavos) 6 mujeres (1 de nación Mina), 2 hombres, 5 niñas y 1 niño
(1 niña nació de un mestizo)

Joseph Espinosa Gomes (hermano de Ignacio) (1675-1700)
(6 esclavos) 1 hombre (bozal Mina), 3 mujeres, 1 niña, 1 niño
La esclava aparece bautizando una niña de Ferrera

Diego (hermano de Ignacio) (1689-1713)
(10 esclavos) 5 bozales (3 hombres y 2 mujeres; 2 de los hombres son de nación Loango y las 2 mujeres son de nación Congo) 1 hombre c/ con esclava de Clemente García, 2 mujeres, 2 niños

Josepha (hermana de Ignacio) (1689-1713)
(7 esclavos) 3 mujeres, 3 niñas, 1 niño
Esclava madrina niño del Marqués de la Colina

Juan (hermano de Ignacio) (1689-1708)
(4 esclavos) 2 mujeres, 1 hombre padre de niña con una india, 1 niña

Micaela (hermana de Ignacio) (1700-1708)
(2 esclavos) 1 mujer y 1 niña

Alfárez Diego (hijo de Ignacio) (1708-1732)
(16 esclavos) 8 hombres (2 bozales, 1 Congo), 4 mujeres, 2 niños, 2 niñas

Doña María Teresa (hija de Ignacio) (1700-1739)
(16 esclavos) 1 bozal de 13 años, 7 mujeres, 1 hombre, 4 niños, 3 niñas

Juan, el secretario (hijo de Ignacio) (1700-1732)
(53 esclavos) 19 mujeres (1 bozal Loango), 17 hombres (5 bozales, 1 Mina, 1 Popo, 1 Rayado), 13 niñas, 4 niños

Capitán don Felipe (hijo de Ignacio) (1713-1748)
(6 esclavos) 4 bozales (3 hombres entre 12 y 16 años, y 1 mujer de 14), 1 madre y 1 niña

Catalina (nieta de Ignacio) (1725-1732)
(1 esclava) bozal

Nicolás (nieto de Ignacio) (1725-1732)
(5 esclavos) 2 mujer, 2 niñas, 1 niño

Licenciado Ignacio de Espinosa (nieto de Ignacio) (1732-1739)
(4 esclavos) 1 hombre, 1 mujer, 2 niño

Leonardo Juan (nieto de Ignacio) (1732-1739)

(2 esclavos) 1 mujer, 1 niño
Nicolás Bernardo (nieto) (1733)
(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña
Lic. Ignacio Antonio (nieto) (1730)
(8 esclavos) 2 mujeres, 3 hombres, 1 niño, 2 niñas
Francisco Xavier (nieto) (1730)
(1 esclavo) (1730)
Capitán don Phelipe (nieto) (1739-1765)
(14 esclavos) 8 hombres (4 bozales, 2 de 16 años), 3 mujeres (1 bozal “adulto” de 12 años), 3 niñas
C/ Rosa María Lozano (1735-1743)
(1 esclavo) hombre
Doña Antonia (1749-1753)
(2 esclavos) 1 padre niño con esclava de Ezpeleta, otro con mulata libre
Don Joseph (1725-1736)
(4 esclavos) 1 mujer, 1 hombre, 2 niñas
Doña Antonia Gómez Dávila, viuda Juan de Espinosa, secretario (1720-1733)
(28 esclavos) 10 mujeres, 13 hombres, 4 bozales, 1 niño

Familia Esquivel

El sargento mayor, don Francisco (1665-1685)
(7 esclavos) 3 mujeres, 3 niñas y 1 niño
1 esclava amadrina niño de Centeno

Familia Ezpeleta

Licenciado don Leonardo (1744-1753)
(2 esclavos) 1 mujer, 1 niño (cuyo padre fue esclavo de Ángela Durán)

Familia Fernández

Lorenzo (1675-1700)
(7 esclavos) 3 mujeres, 2 niños y 2 niñas
Juan (1713-1759)
(4 esclavos) 1 mujer, 1 hombre (bozal), 2 niñas
María (1690-1739)
(9 esclavos) 4 mujeres, 3 niñas, 2 niños
María de Europa (1720-1749)
(5 esclavos) 2 mujeres, 1 hombre 2 niñas

Familia Ferrera Figueroa

El secretario don Nicolás (1665-1675)
(c/ doña María Mora y Espinosa)
(3 esclavos) 2 mujeres y 1 niño
1 esclava madrina de niño de Díaz de Tovar
Don Nicolás (1713-1718)
(4 esclavos) 1 mujer, 2 niños y 1 niña
El alguacil mayor, don Joseph (1665-1685)
(22 esclavos) 8 bozales (6 hombres, 1 Congo, y 2 mujeres), 3 esclavos hombres, 6 mujeres, 3 niñas y 2 niños
Esclava madrina niño del Ingenio Espinosa, otra fue madrina niña india de Maltrata
Lorenzo (1675-1689)
(3 esclavos) 1 hombre, 1 mujer y 1 niño
Juan Martín de Figueroa (1713-1718)
Alguacil mayor del Santo Oficio de la Inquisición
(5 esclavos) 2 mujeres, 1 niña, 2 niños

Familia Flores

Doña Josepha (1744-1753)
(1 esclavo) padre niño con mestiza

Familia Frade

Don Gregorio (1749-1769)

(7 esclavos) 2 mujeres, 1 hombre, 1 niño, 3 niñas

Familia Francisco

Domingo (1675-1689)
(1 esclava), madrina de niño de Elvira Vázquez

Familia Franco

Bernabé (1675-1689)
(1 esclavo) bozal de nación Loango

Familia García

Benito (1675-1685)
(6 esclavos) 2 mujeres (1 bozal), 2 hombres (1 bozal Congo de 9 años), 2 niñas

Clemente García de Tovar (1689-1713)
(24 esclavos) 9 mujeres, 4 hombres, 4 niños, 7 niñas

Doña Gertrudis (1710-1745)
(1 esclavo) 1 joven

Tomás García Eugenio (1713-1718)
(4 esclavos) 1 mujer, 1 niño, 1 niña, 1 niño

Manuel (1720-1730)
(3 esclavos) 1 mujer, 2 niños

Alonso Eugenio (1713-1732)
(3 esclavos) 1 hombre y 1 mujer bozales, 1 niña

Juan Antonio (1732-1739)
(3 esclavos) 2 mujeres, 1 niño

Don Roque (1739-1749)
(3 esclavas) 2 mujeres, 1 niña (padre, esclavo de Francisco Zorrilla)

Benito García Gambino, clérigo (1740-1759)
(1 esclavo) 1 mujer

Don Roque (1744-1753)
(7 esclavos) 3 mujeres, 1 hombre, 2 niños, 1 niña (padre esclavo de Francisco Barrios), otro niño fue bautizado por esclava de Basilio de la Trinidad.

Familia Gomes

Gaspar (1675-1689)
(1 esclava), huérfana “hija de la Iglesia”

Domingo, C/ Antonia Aguilar (1680-1702)
(3 esclavos) 2 mujeres (1 bozal Congo), 1 hombre (bozal Congo)

Joseph (1713-1718)
(2 esclavos) 1 mujer, 1 niño

Doña Josepha (1713-1739)
(5 esclavos) 2 mujeres, 1 hombre, 2 niños

Doña Juana (1725-1732)
(2 esclavos) 1 mujer bozal de 14 años, 1 hombre

Doña Antonia Javiera (1739-1749)
(2 esclavos) 1 mujer, 1 niño

Familia González

Juan González de la Luz, el viejo (1665-1689)
(4 esclavos) 2 hombres bozales, 1 esclava y 1 niña

El capitán Juan González de Olmedo, padre (1665-1675)
(49 esclavos) 16 bozales (9 mujeres, 7 hombres), 15 hombres y 13 mujeres, 3 niños y 2 niñas.

Capitán Juan González de Olmedo, hijo (1675-1689)
Guarda mayor y alguacil de la Real Caja de Veracruz

(91 esclavos) 18 bozales (20 hombres y 3 mujeres), 25 hombres y 27 mujeres, 11 niños y 5 niñas
Esclavos padres de niños con indias, y niños de negras nacidos de indios, así también negros con mestizas

Esclava amadrinando niño de Juana de la Luz y del Marques de la Colina
Esclavas amadrinando niños indios y mulatos libres de Tuxpango y de Ishuatlán

1 niño negro esclavo aunque es hijo de india de Tuxpango

Capitán Juan González de Olmedo (1689-1700)

Alguacil mayor
(40 esclavos) 12 mujeres y 10 hombres; 11 niños y 7 niñas
Alguacil mayor, Juan González (1700-1708)
(3 esclavos) 1 mujer, 1 hombre, 1 niño
Fabián González Calderón (1700-1739)
(71 esclavos) 25 mujeres (1 bozal) 15 hombres (2 bozales), 19 niñas, 12 niños
Esclavas bautizando niños de los Puentes
Joseph González Moreno (1725-1759)
(8 esclavos) 3 mujeres (2 bozales), 2 hombres, 2 niños, 1niña
Doña Ana (1700-1740)
(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña
Don Fabián (1739-1759)
(6 esclavos) 2, mujeres, 2 hombres, 1 niño, 1 niña
Joseph González Varo, presbítero (1743-1759)
(1 esclavo) 1 mujer

Familia Gradilla

don Diego Francisco Gradilla y Orejón (1709)
(2 esclavos) 1 mujer, 1 joven

Familia Güendía

Josepha (1732-1739)
(3 esclavos) 1 mujer, 1 hombre, 1 niño

Familia de la Guerra

Antonio (1700-1735)
(2 esclavos) 2 hombres (1 bozal)
Juan Antonio (1732-1739)
(3 esclavos) 1 mujer, 1 hombre, 1 niño
Don Francisco Lorenzo (1739-1749)
(12 esclavos) 3 hombres, 3 mujeres, 3 niños y 3 niñas

Familia de la Guerta

Don Mateo (1745-1765)
(3 esclavos) 1 mujer, 1 hombre, 1 niño

Familia Gutiérrez del Mazo

Juan, c/ María de Espinosa (1680-1702)
(5 esclavos) 1 mujer, 3 hombres, 1 niña
Doña Manuela (1732-1759)
(10 esclavos) 4 mujeres (1 bozal), 1 hombre bozal, 2 niños, 3 niñas
Doña Francisca Xaviera (1700-1739)
Viuda de P. B. Mosquera
(5 esclavas) 2 mujer, 1 hombre (bozal), 2 niña
Rosa (1730-1736)
(1 esclava) bozal

Familia Hernández

Miguel (1675-1700)
(9 esclavos) 2 mujeres bozales (1 de nación Mina), 3 mujeres, 2 niñas y 2 niños
Diego (1677-1685)
(1 esclava) bozal
Joseph (1680-1705)
(casado en segundas nupcias con Josepha Rodríguez, parda libre)
(4 esclavos) 1 mujer (bozal Carabalí), 1 hombre (bozal Anchico), 1 niño, 1 niña
Miguel (1700-1708)
(2 esclavos) 1 mujer, 1 niño
Francisca (1700-1730)
(6 esclavos) 2 mujeres (1 anda huida con 1 niño), 1 hombre, 3 niños
Gertrudis (1690-1730)

c/ Manuel Domínguez de Aguirre
(17 esclavos) 3 mujeres, 4 hombres, 8 niñas, 2 niños
María (1739-1749)
(2 esclavos) 1 mujer y su niño

Familia Hernando

Pedro (1749-1753)
(1 esclavo) niño de “padres no conocidos”

Familia Herrera

Teresa (1675-1689)
(3 esclavas) 2 mujeres y 1 niña
Licenciado Diego (1689-1700)
(1 esclavo)

Familia Hidalgo

Antonio (1700-1708)
(1 esclavo) bozal
Don Juan Hidalgo Cabanillas (1732-1759)
Licenciado, clérigo y presbítero
(8 esclavos), 2 mujeres (1 bozal), 2 hombres (1 bozal), 3 niños, 1 niña
Don Miguel (1759-1769)
(4 esclavas) 3 mujeres, 1 niña

Familia del Hoyo

Felipe (1700-1732)
(9 esclavos) 1 bozal mujer; 2 mujeres, 1 hombre, 2 niño, 3 niña
Don Joseph (1749-1753)
(3 esclavas) 2 mujeres, 1 niña
Doña Josepha (1749-1759)
(5 esclavos) 2 mujeres, 1 hombre, 1 niño, 1 niña

Familia de Infesta

Don Mateo (1737-1745)
(1 esclavo) 1 mujer (bozal Costa Lemba)

Familia “Inglebel” o “Inlebri” o “Ingledy”

Doña Josepha (1739-1749)
(5 esclavas) 1 bozal de Jamaica con su niña de 4 años, 3 mujeres bozales
Don Juan Inglevi (1739-1749)
(2 esclava) bozales

Familia Ivaneler

Don Francisco (1739-1749)
(2 esclavas) 1 mujer y su niño (el padre indio)

Familia Izquierdo

Catalina de Molina, viuda Miguel Izquierdo (1690-1709)
(1 esclavo)
Don Juan (1725-1730)
(8 esclavas) 6 mujeres (2 bozales, 1 Carabalí), 2 niñas

Familia de la Joya

Juan (1713-1739)
(5 esclavas) 3 mujeres, 1 niño, 2 niñas

Familia Jubera

Don Juan (1700-1725)
(1 esclava)
Francisco (1732-1739)

(1 esclava) bozal de 12 años
Don Domingo (1739-1749)
(1 esclava) bozal de 12 años

Familia Lamilla

Pedro Joseph (1700-1739)
(10 esclavos) 4 mujeres, 2 niños, 4 niñas
Pedro (1745-1748)
(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña
Don Pedro (1744-1753)
(4 esclavos) 2 mujeres, 2 niños

Familia de Lara

Antonio (1700-1709)
(2 esclavo) 1 hombre, 1 niño
Capitán don Juan (1709-1718)
(4 esclavos) 1 mujer, 1 hombre, 1 niño, 1 niña

Familia Lazo Nazario

Don Antonio (1700-1739)
(1 esclavo) 1 mujer
Don Juan (1725-1732)
(3 esclavos) 1 esclavo bozal de 12 años, 1 mujer, 1 niño

Familia León

Doña Mariana (1745-1748)
(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña

Familia de Lerma

Coronel don Miguel (1749-1770)
(10 esclavos) 3 mujeres, 2 hombres, 3 niñas, 2 niños (1 bozal)

Familia de Leyba

Don Joseph Antonio, alcalde mayor (1735-1738)
(1 esclavo)
Don Miguel (1735)
(1 esclavo) 1 mujer
Doña María (1743-1759)
(1 esclava) 1 mujer

Familia Llano y Collantes

Don Isidro (1713-1718)
(2 esclavos) bozales

Familia de la Llave

Don Julián (1739-1759)
(5 esclavos) 2 mujeres, 1 hombre, 1 niño, 1 niña

Familia López del Castillo

Capitán Joseph (1675-1689)
(3 esclavos) 1 mujer, 1 hombre, 1 niña
Doña Josepha López de Benavides (1700-1718)
Viuda del capitán Pedro de la Borda, residente en Veracruz
(5 esclavos) 1 esclava bozal, 2 mujeres, 2 niños
Doña María de Utrilla, viuda del capitán (1700-1727)
(3 esclavas) 1 mujer, 1 muchacha, 1 niña
Juan A. López Moreno, sargento (1700-1745)
(6 esclavos) 4 mujeres, 1 niño, 1 niña
Ana Margarita (1713-1732)
(3 esclavas) 1 mujer, 2 niñas

Don Juan López de Benavides, secretario (1713-1739)

C/ doña Teresa López

(3 esclavas) 2 bozales de 16 años, 1 mujer cocha

Ana Francisca (1725-1732)

Viuda de Rafael Ayala

(1 esclava) bozal

Joseph (1732-1739)

(2 esclavos) 1 mujer, 1 niño

Lic. Pedro Pablo López del Castillo (1715-1750)

(5 esclavos) 1 mujer, 2 hombre, 2 niñas

Francisco (1732-1739)

(2 esclavos) 1 mujer, 1 niño

Don Miguel López Camacho (1739-1759)

(11 esclavos) 2 hombres, 6 mujeres, 2 niñas, 1 niño

Don Pedro (1740-1759)

(1 esclavo) 1 mujer (bozal Matanga)

Familia Lozano

Miguel (1749-1769)

(3 esclavos) 3 hombres

Familia Luna

Licenciado y cura don Miguel (1745-1748)

(2 esclavos) 1 mujer, 1 niño

Don Miguel (1744-1753)

(2 esclavos) 1 mujer y su niño

Familia de la Luz

Juana (1689-1700)

(8 esclavos) 4 mujeres, 1 hombre, 3 niños

Compadrazgo con esclavos de González de Olmedo y de Joseph Tiburcio

Familia Macín

María (1689-1700)

(2 esclavos) 1 mujer y 1 niño

Alfonso (1713-1718)

(2 esclavos) 1 mujer, 1 niño

Familia Madraza Escalera

Marqués don Diego (1677-1700)

(14 esclavos) 5 mujeres, 4 hombres, 4 niñas, 1 niño

1 esclava amadrinando niña negra libre

Don Diego (1700-1713)

(2 esclavos) 1 hombre, 1 mujer

Familia Maldonado

Doña María (1690-1710)

(2 esclavos) 1 mujer, 1 niño

Familia Malpica

Doña Juana (1732-1739)

(4 esclavos) 2 mujeres, 1 niño, 1 niña

Familia “Maneto”

Doña María Antonia (1739-1749)

(2 esclavas) 1 mujer y su niña

Familia Marín

Don Nicolás (1749-1759)

(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña (hija de esclavo de Anselmo)

Familia Marques

Juana (1689-1700)
(7 esclavos) 2 mujeres, 3 niños, y 2 niñas
Esclavo padre de esclavo de Antonio Piñón
Antonio (1725-1739)
(4 esclavos) 2 mujeres, 2 niñas
Don Antonio (1739-1749)
(5 esclavas) 3 mujeres, 2 niñas

Marqués del Valle de la Colina (1689-1703)

(38 esclavos) 7 mujeres, 15 hombres (1 bozal Congo), 2 niños, 3 niñas
Esclavas bautizando esclavos de Joseph de Espinosa y de Juan González de Olmedo
Esclavos padres de niños con indias y mestizas de Ishuatlán y de Tepeaca
Segundo Marqués de la Colina (1700-1732)
(6 esclavos) 4 hombres, 1 mujer, 1 niño
Marquesa de la Colina (1725-1732)
(1 esclavo)

Marquesado de Sierra Nevada

Marqués (1713-1718)
(16 esclavos) 6 mujeres, 5 hombres, 3 niños, 2 niñas
Marquesa, Mariana Bretón (1713-1739)
(25 esclavos) 10 mujeres, 6 hombres, 6 niños, 3 niñas
Marquesa Sierra Nevada (1740-1756)
(6 esclavos) 3 mujeres, 1 hombre, 1 niña, 1 niño
Antonia María Noroña y Alencaster (1740-1773)
(19 esclavos) 1 hombre, 10 mujeres, 6 niños (1 bozal), 2 niñas

Familia Martel

Juan Miguel (1713-1718)
(1 esclavo) bozal

Familia Martín

Diego (1675-1685)
(4 esclavos) 2 bozales, hombre y mujer, 1 esclava y 1 niño
Alférez Pablo (1689-1700)
(4 esclavos) 2 mujeres y 2 niños
Juan, alguacil Santo Oficio (1730)
(3 esclavos) 1 mujer, 2 niño

Familia Martínez Tinoco

Juan (1689-1700)
(2 esclavas) 1 mujer y 1 niña
Joseph (1720)
(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña
Bartolomé (1735)
(3 esclavas) 2 mujeres, 1 niña

Familia Mateo

Don Luis (1739-1749)
(1 esclavo) bozal de 18 años

Familia del Mazo

Doña Francisca Xaviera (1739-1749)
(3 esclavas) 1 mujer, 2 niñas

Familia Mazuelos

Don Diego (1715-1745)
(2 esclavos) 1 mujer, 1 hombre (ambos bozales)

Francisco (1725-1735)
(3 esclavos) 3 mujeres
Diego Francisco (1749-1759)
(3 esclavas) 1 mujer, 1 hombre, 1 niño

Familia Mesa

Don Pedro Andrés (1713-1718)
(1 esclava) bozal

Familia Méndez

Alfárez Miguel (1665-1675)
(1 esclava)
Catalina (1670-1682)
(11 esclavos) 2 mujeres, 9 hombres

Familia Michalena

Don Juan (1700-1708)
(1 esclavo)

Familia (Miresodolasco) de Cossido

Bartolomé (1665-1675)
(2 esclavos) 1 esclava y 1 niño

Familia Morera de Silva

Don Juan (1700-1739)
(2 esclavos) 1 mujer, 1 niña

Familia Molina

Don Alonso (1713-1732)
(5 esclavos) 2 mujeres, 2 niñas, 1 niño
Ana Margarita López, viuda (1720-1730)
(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña

Molino de Orizaba (1675-1689)
(1 esclavo), padrino niña de Iztaczoquitlán

Molino de Escamela (1749-1753)
(3 esclavos) 1 mujer, 1 hombre, 1 niño

Familia Montero

Doña Estefanía y Ana (1739-1749)
(1 esclava) bozal de 14 años
Estefanía (1739-1749)
(2 esclavas) 1 mujer y su niña

Familia Montes

Nicolás (1700-1708)
(2 esclavos) 1 mujer, 1 niño
Doña Josepha (1725-1739)
(1 esclava) bozal
Don Pedro Montes de Arguelles (1739-1755)
c/ Luisa García Bojorques
(4 esclavos) 4 mujeres (2 bozales, 1 Malemba)

Familia Montezuma

Nicolás (1700-1713)
(4 esclavos) 1 mujer, 2 niños, 1 niña

Familia Mora y Medrano

Doña Clara (1700-1708)

Viuda de Juan González de Olmedo
(12 esclavos) 1 bozal varón, 5 mujeres, 2 hombres, 4 niños
Esclava madrina de niña de Alexandro Pérez

Familia del Moral

Joachin (1744-1753)
(2 esclavos) 1 mujer, 1 niño

Familia Moreno

Juan, c/ María F. de Leyba (1690-1731)
(1 esclavo) 1 mujer

Don Joseph (1739-1749)
(6 esclavas) 3 mujeres y 3 niñas

Don Joseph (1749-1769)
(5 esclavos) 2 mujeres, 1 hombre, 2 niñas

Familia Mosquera (o Mosquera) de Balladares

Don Pedro Bernardo, notario del Santo Oficio (1713-1732)
(9 esclavos) 1 esclavo bozal, 2 esclavas bozales, 3 mujeres, 2 niños, 1 niña

Doña Francisca Javiera (1730-1734)
(1 esclavo) 1 hombre bozal

Doña María (1739-1749)
(1 esclava) bozal de 14 años

Familia Muñoz

Joseph (1744-1753)
(2 esclavos) 1 mujer, 1 niño

Familia Navarrete Castro

Francisco (1689-1700)
(2 esclavas) 1 madre y 1 niña

Francisco (1700-1708)
(2 esclavas) 1 mujer y 1 niña

No dice (1665-1700)

Esclavos que fueron anotados sin los nombres de los dueños
(19 esclavos) 3 bozales, 2 de Angola (mujer y hombre), 1 de Congo; 8 mujeres, 5 hombres, 2 niños, 1 niña

Esclavas bautizando niños indios de Iztaczoquitlán, Ishuatlán y Omiquila, también “niños expuestos” de “padres no conocidos”

No dice (1700-1739)
(17 esclavos) 8 hombres, 4 mujeres, 2 niños, 3 niñas

No dice (1739-1749)
(1 esclavo) padre de niña con parda libre

No dice (1744-1753)
(13 esclavos) 4 mujeres, 5 hombres, 3 niños, 1 niña

Familia Noroña

Don Fernando (1700-1708)
(1 esclavo)

Familia Olazo

María (1675-1689)
(4 esclavas) 2 mujeres y 2 niñas

Doña Hipólita, viuda de B. Rendón (1689-1700)
(2 esclavos) 1 mujer y 1 niño

Teresa (1689-1700)
(12 esclavos) 3 mujeres, 2 hombres, 2 niños, 5 niñas

Doña Teresa, viuda de Antonio Anselmo (1700-1713)
(13 esclavos) 5 mujeres, 6 niñas, 2 niños

Margarita, viuda de Benito García (1689-1720)
(4 esclavos) 2 mujeres (1 bozal), 1 mulatillo, 1 niña
Doña Margarita (1700-1708)
(3 esclavas) 1 bozal, 1 mujer, 1 niña

Familia Olivar

Mateo (1742-1759)
(1 esclavo) 1 hombre

Familia de Ortega

Juan (1700-1713)
(4 esclavos) 2 mujeres, 1 niño, 1 niña
Agustina Pérez, viuda (1720-1730)
(2 esclavos) 1 mujer, 1 hombre y 2 niños
(Da carta de libertad al hombre c/ española)

Familia Ortiz Nieto

Salvador c/ Jacinta Macías (1690-1731)
(3 esclavos) 1 mujer, 1 niño, 1 niña

Familia del Orbe

Miguel (1713-1718)
(2 esclavos) 1 mujer, 1 niño

Familia Pacheco

Lic. Juan (1720-1730)
(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña
Don Miguel (1739-1749)
(2 esclavas) 1 mujer y su niña

Familia de Palacios

Don Prudencio Antonio (1725-1736)
consultor Santo Oficio, fiscal de la Audiencia
(2 esclavos) 1 mujer, 1 hombre

Familia Palomino

Nicolás (1670-1710)
(5 esclavos) 2 mujeres, 1 hombre, 2 niñas
Francisco, alguacil mayor del Santo Oficio (y dueño de recua) (1680-1718)
(8 esclavos) 3 mujeres, 1 hombre (bozal Arda), 1 niño, 3 niñas
Miguel (1700-1720)
(3 esclavos) 1 mujer, 2 hombres
Juana (1709-1718)
(4 esclavos) 1 mujer, 1 hombre, 2 niñas

Familia de Pardiñas

Don Juan (1749-1769)
(3 esclavos) 1 mujer, 1 niño, 1 niña

Familia Patiño (antiguos regidores y alcaldes de Orizaba en el XVII)

Don Francisco (1739-1749)
(2 esclavos) 1 mujer (bozal), 1 hombre (bozal)
Doña Manuela (1720-1735)
(1 esclava) bozal

Familia Peñarrieta

Doña Josepha (1675-1689)
(3 esclavos) 1 mujer, 1 hombre, 1 niño
Sebastián (1700-1708)
(1 esclavo) padre de niños de Elvira Vázquez

Familia Perea

Sebastián (1680-1718)
(18 esclavos) 4 hombres (2 bozales), 5 mujeres, 4 niños, 5 niñas
Agustín (1713-1718)
(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña
Alejandro Joseph (1718-1738)
(5 esclavas) 3 mujeres, 1 niño, 1 niña

Familia Pérez Franco

Pedro (1665-1685)
(9 esclavos) 3 mujeres, 2 hombres, 2 niñas, 2 niños
Miguel (1689-1700)
(2 esclavos) 1 madre y su niño
Alexandro (1689-1700)
(3 esclavos) 2 mujeres y 1 niño
Alexandro (1700-1713)
(11 esclavos) 6 mujeres, 1 hombre (bozal Congo), 3 niños, 1 niña
Lucas (1725-1732)
(1 esclavo) bozal de 15 años
Antonia Pérez del Castillo (1725-1739)
(7 esclavos) 3 mujeres (1 bozal), 1 niño, 2 niñas
Agustina (1732-1739)
(4 esclavos) 2 mujeres, 1 hombre, 1 niña

Familia Pérez de Guevara

Miguel (1689-1700)
Bachiller, “cura beneficiado de esta Santa Iglesia de Orizaba”
(2 esclavos) 1 mujer y 1 niño
Doña María (1689-1700)
(2 esclavos) 1 mujer y 1 niña
Miguel Pérez de Guevara (1700-1713)
Cura de la Parroquia de Orizaba
(9 esclavos) 3 mujeres, 3 hombres, 2 niñas, 1 niño

Familia Pesellín

Nicolasa (1700-1708)
(3 esclavos) 1 mujer, 1 hombre, 1 niña
Doña Isabel (1739-1749)
(2 esclavas) 1 mujer y su niña
Doña Josepha (1745-1748)
(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña
Doña Isabel (1744-1753)
(4 esclavos) 2 mujeres, 2 niños

Familia Pimentel

Doña Rafaela Josepha (1732-1739)
(2 esclavos) 1 mujer, 1 niño

Familia Piñón o Piñones

Antonio (1689-1700)
(3 esclavos) 1 hombre, 1 mujer y 1 niño
Esclavo padre de niño de Juana Marques
Antonio (1700-1718)
(17 esclavos) 6 mujeres, 1 hombre, 3 niños, 5 niñas, 1 bozal hombre, 1 bozal mujer
Pablo (1713-1718)
(1 esclava) bozal

Familia Portocarrero

Bachiller don Nicolás (1675-1700)
(12 esclavos) 5 mujeres, 2 hombres, 3 niñas y 2 niños

Esclava madrina de niño indio del barrio de Cala

Familia Pozadas

Don Miguel (1725-1732)

(9 esclavos) 2 mujeres, 4 hombres (1 bozal Papua, huido), 2 niños, 1 niña

Familia de la Puente Caballero

Don Juan (1725-1739)

(11 esclavos) 1 bozal de 12 años, 1 hombre, 3 mujeres, 2 hombres, 2 niños, 1 niña

Juan (1739-1749)

(12 esclava) 2 mujeres bozales (14 y 19 años), 4 mujeres, 2 hombre y 3 niños, 1 niña

Familia Quijano

María (1732-1739)

(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña

Don Antonio (1739-1769)

(5 esclavos) 2 mujeres, 2 hombres, 1 niño

Familia Rambert

Esteban (1730)

(1 esclavo) 1 bozal nación Mina

Familia Ramírez

Agustina (1689-1700)

(2 esclavos) 1 mujer y 1 niño

Feliciano, viuda Diego de Espinosa (1725-1732)

(9 esclavos) 2 mujeres, 3 hombres, 3 niñas, 1 niño

Antonio (1732-1739)

(4 esclavos) 2 mujeres, 1 hombre bozal, 1 niño

Familia Ramón

Sargento Juan (1713-1732)

(4 esclavos) 2 mujeres, 1 niña, 1 niño

Doña María (1725-1732)

(2 esclavos) 1 mujer, 1 niño

Juan (1739-1749)

(4 esclavas) 2 mujeres, 1 niño y 1 niña

Doña Josepha (1759-1769)

(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña

Joseph (1759-1769)

(3 esclavos) 2 mujeres, 1 niña

Familia Ramos

Sargento Juan (1725-1732)

(3 esclavos) 1 mujer, 1 hombre, 1 niño

Juan, hijo (1739-1769)

(5 esclavos) 3 mujeres, 1 niño, 1 niña

Familia Raxa (o Raja)

Francisco (1749-1769)

(3 esclavos) 1 mujer, 1 hombre, 1 niño

Familia Restía

Juan Joseph (1713-1718)

(2 esclavos) 1 mujer, 1 niño

Familia Rendón

Pedro (1670-1683)

(6 esclavos) 2 mujeres, 2 hombres, 2 niñas

Licenciado Nicolás (1713-1737)

(12 esclavos) 2 hombres (1 bozal), 3 mujeres, 3 niñas, 4 niños

Doña Josepha (1743-1759)

c/ don Lucas Lozano

(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña

Familia Riascos

Don Antonio (1675-1700)

(6 esclavos) 1 mujer, 2 hombres, 3 niños

Don Antonio

Veedor, alcalde mayor de Orizaba, luego de Córdoba y pagador de la Armada de Barlovento (1700-1739)

(9 esclavos) 4 mujeres, 4 hombres, 1 niña

Don Antonio Lorenzo (1725-1739)

(7 esclavos) 2 mujeres, 4 hombres, 1 niña

Doña Bernarda, viuda Joseph Mazuelos (1739-1759)

(18 esclavos) 6 mujeres, 5 hombres, 5 niños, 2 niñas

Familia Ribadeneira

(O Ribeira de la Peña, Gaspar)

Don Gaspar (1675-1685)

(5 esclavos) 2 mujeres, 2 niñas, 1 niño esclava bozal, 1 mujer, 1 niño

Don Gaspar (1713-1739)

(3 esclavos) 1 esclava bozal, 1 mujer, 1 niño

Fernando Carlos (1732-1739)

(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña

Familia Rivera

Don Pedro (1713-1718)

(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña

Familia Rodríguez

Antonio (1709-1713)

(5 esclavos) 1 esclava bozal, 2 mujeres, 1 niño, 1 niña

Nicolás c/ Baltazara Medrano (1713-1732)

(14 esclavos) 5 mujeres, 4 hombres, 2 niños, 3 niñas

Jacinto Rafael (1725-1735)

(3 esclavas) 1 mujer, 2 niñas

Jerónima (1725-1745)

(1 esclava) 1 mujer

Don Francisco (1732-1739)

(6 esclavos) 2 mujeres, 1 hombre, 2 niños, 1 niña

Antonia (1732-1739)

(1 esclavo) varón

Juan (1739-1749)

(2 esclavos) 1 mujer bozal, 1 hombre

Don Antonio (1739-1749)

(1 esclavo) bozal

Familia de Roxas (Rojas)

Doña Antonia (1725-1732)

(3 esclavos) 1 esclava bozal, 1 mujer, 1 niño

Familia de la Rosa

Juan (1713-1718)

(2 esclavos) 1 mujer, 1 niño

Alonso (1725-1732)

c/ Antonia González

(1 esclava) mujer bozal de 13 a 14 años

Familia Rubiera de la Peña

Don Gaspar, notario del Santo Oficio (1700-1745)

(5 esclavos) 2 mujeres, 2 hombres, 1 niña

María Ana (1740-1759)

(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña

Doña María Rosa (1740-1759)

(1 esclava) 1 mujer (bozal)

Familia de Rueda y Tobar

Inés (1675-1700)

(3 esclavos) 2 mujeres, 1 niña

Catalina (1680-1700)

(2 esclavos) 1 mujer, 1 hombre

Juan (1685-1710)

(2 esclavos) 1 mujer, 1 hombre

Familia Ruiz de Cevallos

Antonio (1713-1718)

(2 esclavos) 1 mujer y 1 hombre "bozales catecúmenos"

Antonia, de Espinosa, viuda (1720-1730)

(3 esclavas) 1 mujer criolla, 2 niñas

Joseph Ruiz de Santiago (1715-1732)

Licenciado y cura de Nogales

(3 esclava) 2 mujeres (1 bozal), 1 niña

Familia Sabaleta

Pablo (1689-1700)

(4 esclavos) 2 mujeres, 2 niños

Familia Salmorán

Padre don Joseph (1675-1689)

(4 esclavos) 2 mujeres, 1 niño, 1 niña

Doña Josepha (1689-1700)

(2 esclavos) 1 madre y 1 niño

Familia Sánchez

Licenciado Juan, cura de San Juan (1665-1689)

(6 esclavos) 3 bozales (2 hombres, 1 mujer), 1 hombre, 2 niños

Juan, hijo (1689-1745)

(11 esclavos) 3 mujeres, 4 hombres, 2 niños, 2 niñas

Esclavo padrino de niño indio de El Molino, otro tuvo **niño con mulata libre, y el niño fue retenido como esclavo.**

Bernabé (1725-1735)

(1 esclava) bozal

Doña María Sánchez de Ortega (1732-1739)

(1 esclava) mujer bozal de nación Carabalí

Don Joseph (1735-1748)

(8 esclavos) 3 mujeres, 2 hombre, 2 niñas, 1 niño

Don Fernando (1744-1753)

(2 esclavos) 1 mujer, 1 niño

Don Antonio (1730-1736)

(1 esclava) 1 mujer

San Juan de Dios, Religiosos de

Hospital y convento (1675-1942)

(10 esclavos) 4 mujeres, 4 hombre, 1 niño y 1 niña

Familia Santamarina de la O

Doña Jerónima (1675-1700)

(4 esclavos) 2 hombres, 1 mujer, 1 niño

(1 Padrino de un esclavo de Portocarrero)

Familia Santayana

Don Manuel, Alcalde Mayor (1734-1739)
(1 esclavo) 1 niño

Familia Santino

Bachiller Juan (1689-1700)
(2 esclavos) una madre y 1 niño

Familia Sarabia

Bernardo (1725-1749)
C/ doña Nicolasa Lorza
(10 esclavos) 3 bozales (2 mujeres y 1 hombre que “anda huido”), 2 mujeres, 2 niños, 3 niñas
Don Jerónimo (1725-1732)
C/ doña Agustina González
(3 esclavos) 1 hombre, 1 mujer, 1 niño
Don Pedro (1739-1749)
(1 esclavo) 1 joven
Doña María (1735-1749)
(3 esclavas) 1 mujer, 2 niñas
Bernardo (1735-1759)
(5 esclavos) 2 mujeres, 2 hombres (1 bozal), 1 niño

Familia Saquero

Benito (1680-1732)
(11 esclavos) 5 mujeres, 2 niñas, 4 niños
Doña Teresa (1727)
(4 esclavas) 3 mujeres, 1 niña
Don Juan Benito (1700-1732)
(3 esclavos) 1 mujer, 2 niños

Familia Segura

Don Gabriel (1739-1749)
(1 esclava) 1 mujer

Familia Sierra

Bernardo (1745-1753)
(2 esclavos) 1 mujer, 1 niño (padre pardo libre)

Familia de Silva

Ignacio, teniente público (luego escribano) (1725-1739)
(3 esclavas) 2 mujeres (1bozal), 1 niña

Familia Solórzano

Don Casiano (1759-1769)
(4 esclavos) 2 mujeres, 1 hombre, 1 niña

Familia de Soto

Elvira (1725-1732)
(2 esclavos) 1 mujer, 1 niño
Ana (1749-1760)
(5 esclavos) 1 mujer, 1 hombre, 2 niñas, 1 niño

Familia de Tagle

Domingo (1690-1718)
(12 esclavos) 6 hombres (1 bozal Congo), 3 mujeres, 2 niñas, 1 niño
María Inés de Tagle (1713-1718)
(3 esclavos) 1 hombre, 1 mujer, 1 niño
Doña Petrona (1744-1753)
(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña

Familia Tamaris

Pedro (1689-1708)
(6 esclavos) 2 madre, 1 hombre, 2 niños, 1 niña
Doña Ana (1720-1739)
(13 esclavos) 4 mujeres, 1 hombre, 2 niños, 6 niñas

Familia de Tapia (o Sapia)

Esteban (1700-1708)
(3 esclavas) 2 criollas, 1 bozal
Don Juan, contador (1730)
(1 esclava) 1 mujer bozal
Esteban de Tapia Villaseñor (1720-1734)
(2 esclavos) 1 mujer, 1 niño

Familia Tiburcio

Joseph (1675-1700)
(8 esclavos) 3 bozales (1 hombre, 2 mujeres) 2 esclavas, 2 esclavos, 1 niño
1 esclavo y una esclava apadrinando niños esclavos de Juana de la Luz
Bachiller don Justo (1725-1759)
(5 esclavos) 3 mujeres, 2 niños

Familia Tinoco de Aranda

Doña María (1675-1689)
(1 esclava) bozal mujer de nación Mina

Familia Tomás

Don Juan (1739-1749)
(2 esclavas) 1 mujer y su niña (padre liberto)

Familia de Tovar

Nicolasa (1675-1689)
(3 esclavos) 2 esclavas y un niño
Doña Melchiora, viuda Antonio de Prado (1727-17399)
(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña

Familia de la Torre

Alonso (1720-1739)
(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña
Pedro (1739-1749)
(6 esclavo) bozales, 1 mandinga de 14 años, otro "adulto" de 12, una bozal de 13, 1 hombre, 1 mujer, 1 niño
(Pedro es residente de Orizaba, pero está viviendo en Veracruz)
Josepha (1739-1749)
(2 esclavas) 1 mujer y su niña
Pedro (1744-1753)
(5 esclavas) 2 mujeres, 3 niñas

Familia de la Trinidad

Basilio (1749-1753)
(1 esclava) madrina de niño de Roque García

Familia de Trovera

Don Juan (1739-1759)
(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña

Tuxpango, Hacienda de

(Sin referencia a dueños) (1685-1718)
(9 esclavos) 3 mujeres, 3 hombres, 2 niños, 1 niña
Tuxpango (1739-1749)

(4 esclavos) 2 mujeres, 1 hombre, 1 niño
Tuxpango (1745-1748)
(4 esclavos) 2 mujeres, 1 hombre, 1 niña

Familia Valeriano

Phelipe Rafael (1730-1735)
(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña
Lic. Don Justo Pastor Valeriano (1739-1749)
(3 esclavo) 1 mujer, 2 bozal hombres
Licenciado don Justo Pastor (1744-1753)
(8 esclavos) 3 mujeres, 2 hombres, 2 niños, 1 niña
Don Justo Pastor (1753-1769)
(24 esclavos) 8 mujeres, 5 hombres, 5 niñas, 6 niños

Familia de la Vanda

Don Juan (1744-1753)
(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña

Familia Vargas de Espinosa

Don Juan de Vargas, alcalde mayor (1675-1700)
(7 esclavos) 2 mujeres, 3 hombres, 2 niñas
Doña Josepha (1680-1723)
(5 esclavos) 2 mujeres, 2 niñas, 1 niño

Familia Vásquez

Elvira (1675-1708)
(5 esclavos) 2 madre, 2 niños, 1 niña
El padre de la niña era un esclavo de Sebastián de la Peña
Padre Juan (1675-1718)
(8 esclavos) 3 mujeres, 2 hombre, 2 niña, 1 niño
Madrina niño de Domingo Francisco
Luisa (1700-1708)
(2 esclavos) 1 mujer, 1 niña
El padre de la niña era esclavo de Sebastián de la Peña
Josepha, viuda Blas González (1690-1731)
(1 esclavo) 1 mujer
Teresa (1700-1731)
c/ Blas González
(1 esclava) joven

Familia de Vega

Doña María (1700-1708)
(3 esclavos) 1 mujer, 1 hombre, 1 niña (“libera al bautizar”)
Don Joseph (1744-1759)
(14 esclavos) 5 mujeres, 4 hombres, 2 niñas, 3 niños

Familia Velascuïña

Josepha (1675-1689)
(2 esclavos) 1 madre, 1 niño

Familia Velásquez

Don Juan Antonio (1713-1718)
(4 esclavos) 1 bozal hombre, 1 mujer, 1 hombre, 1 niña

Familia Ventura

Jerónimo (1665-1675)
(3 esclavos) 1 hombre, 1 mujer, 1 niño
Don Fernando (1689-1700)
(2 esclavos) madre y niño

Familia Vergara

Alferez Juan (1675-1689)
(7 esclavos) 3 mujeres, 1 hombre, 2 niñas, 1 niño

Familia Villada

Don Juan (1685-1725)

(3 esclavos) 2 mujeres, 1 hombre

Don Gaspar (1713-1718)

(1 esclava) bozal mujer de 14 años

Familia Villaraus

Don Bernardino (1680-1720)

(8 esclavos) 2 mujeres, 4 hombres, 2 niñas

Francisco (1709-1718)

(4 esclavos) 1 mujer “bozal catecúmena”, 1 mujer, 1 hombre, 1 niña

Alferez don Esteban (1713-1739)

(14 esclavos) 4 bozales (2 hombres y 2 mujeres) 2 mujeres, 2 hombres (1 “mulato cocho” huido), 4 niños, 2 niñas

Licenciado Nicolás, presbítero (1713-1732)

(4 esclavos) 1 mujer, 3 hombres (1 “bozal catecúmeno”)

Esteban (1735-1749)

(6 esclavos) 4 hombres (1 bozal), 3 mujeres, 2 niñas (1 hija de pardo libre)

Capitán don Esteban (1744-1753)

(5 esclavos) 2 mujeres, 1 hombre, 2 niños

Familia Villegas

Don Juan (1730-1736)

(4 esclavos) 1 bozal Mina, 1 mujer Carabalí, 1 niño, 1 niña

Familia Vivero (Trapiche San Miguel Tocuila)

Capitán Andrés (1675-1689)

(5 esclavos) 2 mujeres, 1 hombre, 1 niña, 1 niño

Don Joseph (1700-1708)

(2 esclavas) 1 mujer, 1 niña

Familia Ximénez

Manuel (1700-1720)

(1 esclavo) 1 hombre

Diego (1700-1731)

(3 esclavos) 1 mujer, 2 hombres

Doña María (1739-1759)

(4 esclavos) 1 mujer, 2 hombres, 1 niño

Familia Zaragoza

Don Bernardo (1730-1736)

(1 esclavo)

Familia Zorrilla

Antonio (1700-1750)

(3 esclavos) 1 mujer, 2 niñas

Francisco (1700-1749)

(3 esclavos) 1 hombre (padre niña esclava de Roque García); 1 mujer y 1 niña

Manuel (1740-1759)

(1 esclavo) 1 hombre

Francisco Antonio (1725-1759)

(7 esclavos) 4 mujeres, 2 niñas, 1 niño

*Padrón poblacional del pueblo de Orizaba de 1721,
confrontado a los documentos de los archivos parroquiales y notariales*

“Padrón de este pueblo de San Miguel de Orizaba de 1721”
Archivo Parroquial de la iglesia San Miguel

Casa del Sr. Alcalde mayor, Capitán general
Fabián González Calderón²

- don Joseph Monsalva
- Juan Rodríguez
- Joseph Mariscal
- Juan Antonio*
- Nicolás de Abrego*
- Antonio de Mora*
- Luisa Antonia*

- Don Juan Francisco Santa Yana
- Nicolás Espinosa*
- Ana Maria González*
- Joseph Salmorán*
- Nicolás Ferrera*
- Juan de Alba*
- Ignacio Espinosa*
- Isabel de los Santos*
- Polonia de Espinosa*
- Maria Antonia*
- Pedro de Mora*

Casa del Sr. marques don Diego Madrazo
Rueda y Velasco, español³

- Don Manuel de Santa Yana⁴
- Don Juan de la Lastra
- Domingo de la cruz*

Casa de doña Ana Tamaris⁵

- Joseph Alexandro*
- Josepha Domínguez*
- Francisca Xaviera*
- Margarita (indígena)
- Marta de Silva*

² Criollo que para principios del siglo, fue dueño de la hacienda Tocuila, *de hacer azúcar*, entre otros ranchos y tierras de labor. También lo encontramos constantemente presentando peticiones para títulos de nobleza no concedidos, aunque siempre ocupó cargos de poder en la jurisdicción. Nótese que el registro no brinda ningún detalle ni especificación acerca de quiénes eran los anotados. De esta forma, en la casa del alcalde mayor se registran 8 personas, sin especificaciones; Archivo Parroquial de Orizaba (APO) Sección: Bautismos, Caja 4: 1713-1725; Caja 5: 1725-1732. Entre 1720 y 1739, nada más, este señor aparece con una fuerza laboral de 71 esclavos, muchos de ellos bozales africanos, además de estos cuatro domésticos (*) que servían en la casa que tenía en la cabecera.

³ Primer marqués del Valle de la Colina, dueño del Molino de en medio y del Molino de la Puente, poseía sitio de ganado llamado Mayoapan Sumidero, entre ambos molinos (y éstos entre el arroyo Caliente y el río de los Alisos). En su testamento declara 19 esclavos, de los cuales, sólo 5 están incluidos en esta lista; unos, dedicados al servicio de su casa y otros atendiendo los molinos y la tenería que tenía a orillas del arroyo Caliente. Igual que con la casa del alcalde mayor, vemos cómo 11 de las 15 personas de esta “familia española” son confirmadas como esclavos *negros* y *mulatos* (*) en las actas bautismales. Al marqués le sobrevive su viuda, y como no tuvo hijos, el título pasa a un sobrino. APO, Sección Bautismos; Caja 3, 1709-1713; Caja 4 1713-1725. Archivo Notarial de Orizaba (ANO), expediente 7, f 45, 1703, exp. 4, f 193, 1705.

⁴ Español comerciante, aunque en 1721 aparece como dependiente del marqués del Valle de la Colina, ya para 1735 vive en casa aparte, y fungió como Alcalde mayor del pueblo de Orizaba.

Casa de (no se lee)

- Don Ángel González
- Josepha de la Encarnación
- Isabel Bravo
- Margarita Francisca
- Miguel Joachin

Casa de doña Juana Palomino⁶

- Don Miguel Palomino
- Doña Juana Palomino
- Agustín Palomino* N
- Ana Maria Palomino* P

Casa de doña Maria San Diego⁷

⁵ Mujer criolla que aparece arrendando ranchos de labor a finales del siglo XVII (viuda del alguacil mayor Alexandro Pérez y segundas nupcias con Juan Villegas) y posteriormente, como propietaria de rancho y dueña de un molino de la cabecera, con 13 esclavos. En casa de doña Tamaris viven 6 personas: 1 española criolla, 4 esclavos (*) y una criada indígena. APO, Sección: Bautismos, Caja 4: 1713-1725. ANO, exp. 3, f 17, 1721; exp. 1, f 6, 1739. La familia radica en Orizaba desde el siglo XVI hasta mediados del XVIII.

⁶ Otra mujer criolla que aparece como dueña de ranchos de labor en la jurisdicción. Hermana de Francisco Palomino, alguacil mayor del Santo Oficio y dueño de recua, entre ambos aparecen con 12 esclavos. La familia radica en Orizaba a todo lo largo de la colonia.

⁷ La señora fue la viuda de don Amaro Bocarando, criollo y tesorero del Santo Oficio de la Inquisición de Orizaba. En los documentos aparecen con 9 esclavos. Esta familia radica en Orizaba desde el XVI hasta mediados del XVIII, con una continua posesión

- B.er don Manuel Bocarando
 - Luis Bocarando
 - Isabel Bocarando
 - Juan Antonio Bocarando*
 - Getrudes de Espinosa
 - Pascual Hernandez
 - Maria Espinosa
 - Maria Josepha
- Casa de Don Juan de Espinosa⁸
- Doña Antonia González de Ávila
 - Doña Josepha González de Ávila
 - B.er don Ignacio Espinosa
 - B.er don Nicolás de Espinosa (no se lee)
 - Miguel de Espinosa* N
 - Maria Teresa de Espinosa*
 - Diego Espinosa* N
 - Felipe de Espinosa* P
 - Isabel de Espinosa* N
 - Maria de los Dolores* N
 - Juana Bárbara*
 - Juana Gomes*
 - Domingo de Espinosa, el cocinero
 - Luisa de Espinosa*
- Casa de don Clemente García⁹
- Doña Maria García
 - Doña Rosa Ana García
 - Marcos García*
 - Maria de Espinosa* P
 - Joaquina de Espinosa*
 - Matías de Espinosa*
 - Manuel García*
 - Bárbara de Espinosa*

de africanos, sobre todo el hijo, clérigo. ANO, exp. 6, f 115, 1703

⁸ Escribano real y público de Orizaba. Para mediados del XVIII, este criollo fue dueño de ranchos y de la hacienda San Joseph de Abajo con una fuerza laboral de 53 esclavos. Fue hijo de don Ignacio de Espinosa, cuya familia (6 hermanos) poseía un importante número de esclavos, y además, durante el siglo XVII, don Ignacio fue dueño del Ingenio de los Espinosas en la cabecera de Orizaba, trapiche que contaba con unos 35 esclavos, muchos de los cuales heredaron sus 4 hijos. Algunos de estos esclavos del patriarca Ignacio, aparecen en la casa de su hijo Juan (*), muchos otros de estos esclavos fueron vendidos en la cabecera y aparecen en otras casas contenidas en este padrón, con el apellido Espinosa. Otros son libertos que fueron registrados en este padrón con sus propias familias. Los Espinosa están presentes en la jurisdicción a lo largo de todo el periodo colonial. APO, Sección: Bautismos, Caja 1: 1675-1689; Caja 2: 1677-1685; Caja 3: 1689-1700; Caja 4: 1713-1725. ANO, exp. 1, f 267, 1694. ANO, exp. 2, f 65, 1718

⁹ Todos los miembros de la familia García aparecen con esclavos domésticos y de campo entre los años de 1675 a 1753. Radicaron en Orizaba a lo largo de la colonia. Para inicios del siglo XVIII Clemente García es el Comisario de Medidas, Ventas y Requisiciones, dueño de tierras, de ranchos de ganado, y aparece con 24 esclavos. ANO, exp. 2, f 244, 1699

- Casa de don Juan de (Villada)
 - Doña Maria de Herrera Peregrina
 - Doña Maria Ana de Villada
 - B.er don Miguel de Villada
 - Maria Getrudes*
- Casa de don Joseph de Bocarando¹⁰
 - Doña Ana de Rivadeneira
 - Maria de la Concepción*
- Casa de Diego Marín
 - Teresa Hidalgo
- Casa de Juan Cristóbal Montero
 - Getrudis de Santa Cruz
- Casa de Lucas Rendón (mulatos libres)
 - Ana Maria
 - Polonia Díaz
 - Anica Lechuga
 - María de la Candelaria
 - Miguel Joseph
- Casa de Miguel Gomes (pardos)
 - Getrudes Xaviera de Lapas
 - Miguel de Espinosa
 - Anita Gomes
 - Lorenzo de Bretón
 - Antonia de Aiala
- Casa de don Pablo Bocarando¹¹
 - Doña Sebastiana de Aguilar
 - Doña Juana Bocarando
 - Don Pablo Bocarando
 - Antonio González de León
- Casa de Manuela Quiteria y Espinosa
 - Quiteria Barrales
- Casa de Juan Guerrero
 - María Benítez
- Casa de don Juan de Juvera¹²
 - Doña Juana de Alarcón
 - Melchiora Antonia*
- Casa del Licenciado don Antonio Lazo
 - Doña Catharina de Olazo
 - Catharina María*
- Casa de Manuel de Valderrama (pardos)
 - Isabel de la Cruz
 - María Nicolasa de la Rosa
 - Thomas López
- Casa de Micaela de Perea (mulatos)
 - Rosa Maria
 - Juan Joseph
 - Teresa de Jesús
 - Manuela de la Encarnación
 - Micaela de la Encarnación

¹⁰ Alférez de la Infantería miliciana. La familia aparece en Orizaba desde mediados del siglo XVII a mediados del XVIII, todos con esclavos domésticos; don Joseph aparece como dueño de 6.

¹¹ Español comerciante, patriarca de la familia Bocarando, misma que radica en Orizaba desde finales del siglo XVII, hasta inicios del XVIII. Todos y cada uno de sus miembros tenían esclavos domésticos; don Pablo aparece con 3.

¹² Familia que aparece en nuestra muestra a inicios del siglo XVIII, todos con esclavos domésticos.

Casa de Diego Salamanca
 - Rosa Maria González
 Casa de Juan González Romero
 - Pascuala Antonia (libertos)
 - José Bocarando
 Casa de don Joseph Espinosa
 - Doña Agustina Pesellin
 - Rosa María*
 - María del (derva)*
 Casa de Francisco de Saravia
 - Pedro de Saravia
 Casa de Salvador de Sea (pardos)
 - Rosa de Sea
 - Pascuala de Sea
 - Manuel de Mendoza
 Casa de Juan (Rivas)
 - Manuela de la Encarnación
 - Simona Rivas
 - Gabriel Joseph
 - Guillermo Morales
 Casa de Miguel Díaz
 - Francisca Gomes
 - Juan Joseph Díaz
 - Lorenza Díaz
 - Y Juana Díaz
 - Theodosia Maria
 - Beatriz Maria
 - Y Maria Xaviera
 - Joseph Martin
 - Juan de Herrera
 - Juan Francisco
 - Diego Díaz (esclavo)
 - Bartola González
 - Lázaro Díaz
 - Nicolás de la Cruz
 - Joseph de la Cruz
 - Miguel Sedillo
 Casa de Miguel Gracia
 - Cayetana Moreno
 - Manuela de Sesar
 Casa de Domingo González
 - María Francisca
 Casa de Ana de la O Cabrón (Mulatos)
 - Juana Teresa Cabrón
 - Juan Cabrón
 - Manuel López
 - Thomas López
 - Pedro Antonio López
 Casa de Juan Antonio de Bergara
 - Nicolasa Rodríguez
 - Lorenza Rodríguez
 - Lucas Bergara
 - Petrona García (esclava)
 Casa de Pedro Bergara
 - Micaela de Arellano
 - Micaela Gomes
 - María Guadalupe Lorza
 - Isabel Maria de Lorza
 Casa de Thomas Coca
 - María Coca
 - Jerónima Méndez
 - Juana María Coca
 - Pascual Rodríguez
 - Isabel María de Coca
 Casa de Salvador Lorenzo
 - María de la Asensión
 - María de la Ascensión
 - Getrudes Monge
 - Joseph Montero
 Casa de Antonio Boganin
 - Juana Lorenzo
 Casa de Francisco Domingo (mulatos)
 - Manuela de la Cruz
 - Juan Nicolás
 - María del Castillo
 Casa de María Teresa de Silva
 - Patricio Joseph
 - Diego Asencio
 - Petrona Regalada
 - Manuela de la Encarnación
 - Bartola Caietano
 Casa de Alonso Rodríguez
 - María de la Candelaria
 Casa de Antonio Ramírez
 - Doña María Medina
 - Alexandra Josepha
 - (no se lee)
 - Benito Ramírez
 Casa de Juan Ramírez
 - Juana Cameros
 - Estefanía Ramírez
 - Luis de Espinosa*
 - Estefanía Amador*
 - Marcos de Espinosa*
 Casa de Joseph Perero
 - Micaela de la Cruz
 - Manuela Xaviera
 Casa de Antonio de Aguilar
 - Maria Getrudes
 - Nicolasa Francisca
 - Josepha Micaela
 - Miguel Cayetano
 - Juan Manuel
 - Francisco Joseph
 - Juana de Durán
 Casa de Nicolás Coronel
 - Doña Agustina Coronel
 - María de la Cruz
 Casa de Lucas Sánchez
 - Nicolás Sánchez
 - Juana Francisca
 - María Teresa
 - Joseph Sánchez
 Casa de Nicolás Valderrama (pardos)
 - Juana Sánchez
 Casa de don Francisco Favis
 - Juan Viveros
 - Juan Favis
 Casa de don Juan de Vilchis
 - Doña Catarina de la Rosa

- Juana de Vilchis
- Isabel de Lara*
- Casa de Miguel Basques
- Antonia Pavón
- Casa de Josepha del Castillo (pardos)
- Feliciano Isabel
- Blas de la Cruz
- Paula Juana
- Casa de Hipólito Casiano (pardos)
- María Josepha de Aragón
- Casa de Luis Rodríguez (pardos)
- Francisca de la Rosa
- Casa de Joseph de Guerta
- Isabel Romero
- Juan Guerta
- Casa de Pedro Díaz (mulatos)
- Nicolasa de Porras
- Thomas Joseph Díaz
- Casa de Miguel Morales
- Josepha Ortega
- Getrudes de Ortega
- Micaela Morales
- Casa de Mateo Sánchez
- Josepha de Jovera
- Josepha Sánchez
- Teresa Sánchez
- Micaela Sánchez
- Antonio Sánchez
- Juan Sánchez
- Diego Sánchez
- Casa del Alférez Vicente Altamirano
- Isabel Sánchez
- Josepha Bernabela
- Casa de Teresa Ramírez
- Casa de Francisco Ferrera
- Petrona Antonia
- María Teresa
- Casa de Joachina de la Cruz (mulatos)
- Juana Getrudes
- Maria Ramos
- Luis Moreno
- Molino de Orizava
- Gabriel López
- Getrudes de la Rosa
- Cristóbal Lechuga
- Juan Joseph
- Phelipe de Santiago
- Domingo de la Cruz
- Maria de la Cruz Getrudes
- Juan Joseph
- Manuela de la (no se lee)
- Juan Joseph Fernández
- Micaela de la Cruz
- Magdalena de los Ángeles
- Getrudes de la Encarnación
- Casa de Catarina de Lara (pardos)
- Catarina de Aparicio
- Diego de Lara
- Joseph de Lara
- Francisca de Lara
- María Antonia de Sesar
- María Josepha de Sesar
- Diego de Lara
- Pedro Carero
- Ifigenia de la Encarnación
- Casa de Manuel Reaño (pardos)
- Rafaela Getrudes
- Isabel Maria
- Maria Isidora
- Lázaro Ramos
- Antonio de Salazar
- María de la Candelaria
- Ramona de la Asencion
- Dionisia Juana
- Juan de dios
- Casa de Francisco Xavier Sánchez
- Antonia Díaz
- Juan de Campos
- Casa de Manuel Valdivia (pardos)
- Pedro Valdivia
- Pascuala González
- (no se lee)
- Casa de Josepha Peñarrieta (pardos)
- Cipriana Tomasa
- Casa de Diego Valderrama (pardos)
- Maria Cabrón
- Diego Valderrama
- Maria Nicolasa
- Lorenzo Ruiz
- Getrudis de la Encarnación
- Caietano Valderrama
- Casa de Rosa Maria
- Getrudes Gabriela
- Ana Getrudes
- Lorenzo Villareal
- Diego Joseph
- Nicolás Martín
- Casa de Luisa de los Reyes (pardos)
- Miguel Joseph
- Maria de la cruz
- Agustina Ramírez
- Marcos Martín
- Manuela Delgadilla
- Joseph García
- Pedro García
- Casa de Mateo González
- María de la Encarnación
- Casa de Juliana Francisca
- María Getrudes Villalba
- Diego Joseph
- Casa de Josepha Campos (mulatos)
- Miguel Campos
- Melchiora Sánchez
- (no se lee)
- Juan de Campos
- Josepha de la Encarnación
- Gabriel Medina
- Casa de Maria de la Trinidad Velásquez
- Lucía Ramírez
- Casa de Catarina Sánchez

- Margarita Romero
- Agustín Romero
- Bernarda Romero
- Marcelina Romero
- Casa de Ana Sánchez (pardos)
- Nicolás Coca
- Luis de D
- Matias Ramírez
- Maria Coca
- Diego Sánchez
- Pascuala Coca
- Caietano de la Cruz
- Getrudes Coca
- Casa de Miguel de Prado
- Juan Antonio
- Maria Ana de la Encarnación
- Jerónimo de Prado
- Clara de los Santos
- Casa de Getrudes Constantina
- Agustina Josepha
- Casa de Joseph Espinosa (pardos)
- Carla Casilda
- Casa de Joseph de Castañeda
- Ana Maria
- Josepha Castañeda
- Félix Martín
- Isabel Carvajal
- Joseph Hernández
- Casa de Juan Díaz
- Alonso Díaz
- Casa de Tomasa Castellano
- Manuela de Aragón
- Casa de Maria de Arias
- Agustina de la Encarnación
- Juan Sánchez
- Maria Josepha
- Pedro Pablo
- Maria Manuela
- Casa de Joseph de León
- Jerónima Fernández
- Antonia Maria de León
- Casa de Isabel de la Encarnación
- Joseph Simón (pardos)
- Casa de Getrudes Maria
- Maria de la Encarnación
- Casa de Juan Antonio de Alce
- Nicolasa Coca
- Casa de Juan Moreno
- Teresa Maria
- Casa de Miguel Pacheco
- Maria de la Rosa
- Rosa Maria
- Joseph Dionisio
- Casa de Maria Flores
- Manuela Flores
- Manuel (no se lee)
- Juan Flores
- Joseph Flores
- Casa de Nicolás Robles (pardos)
- Gregoria Sánchez
- Manuela de la Encarnación
- Gabriel Cabrón
- Casa de Melchiora Jacome (pardos)
- Bernabela Antonia
- Joseph Sanchez
- Nicolas Sanchez
- Maria Sanchez
- Ines Vicente
- Margarita Getrudes
- Joseph Esteban
- Casa de Catharina de Aguilar
- Casa de Lorenzo Espinosa (pardos)
- Juana Gomes
- Xaviera Lorza
- Lorenzo Espinosa
- Juan de Espinosa
- Paula Francisca
- Maria Espinosa
- Casa de Bernabel de la Torre
- Maria Teresa
- Casa de Manuel de Porras
- Teresa Franco
- Maria de Yslas
- Casa de Miguel de Aguilar
- Casa de Francisco Tamaris
- Doña Maria de la Trinidad
- Casa de Luis Domínguez (pardos)
- Cayetano Domínguez
- Rosa Maria
- Joseph de Villa
- Maria de Najara
- Casa de Martín González
- Francisca de Aguilar
- Maria Vásquez
- Casa de Juan Mazín
- Rosa Maria
- Isabel Mazín
- Maria Mazín
- Leonor Mazín
- Ines Mazín
- Miguel Mazín
- Blas Mazín
- Casa de don Joseph Acosta
- Casa de Josepha Blázquez
- Antonio Piñón
- Blas González
- Maria Maldonado
- Maria de la Rosa
- Casa de Maria Marques
- Casa del Alferes Joseph Bravo
- Casa de Paulino Espinosa (pardos)
- Maria Marques
- Casa de don Hermenegildo
- Josepha Daza
- Josepha de la Cruz
- Casa de Maria Sosa
- Nicolasa Ariola
- Casa de don Roque Monsalve
- Casa de Francisco de San Joseph
- Getrudes Garcia (pardos)

- Francisca Xaviera
- Joachin de la Cruz
- Casa de Francisco Xavier (pardos)
 - Ana de Cevallos
 - Francisco de San Joseph
 - Sebastiana Cevallos
- Casa de Joseph Martín
 - Maria de Vergara
 - Margarita de Vergara
 - Josepha de Vergara
 - Micaela de Vergara
 - Diego Martín
 - Antonio de Vergara
- Casa de Agustín de Cárdenas
 - Bárbara Domínguez
- Casa de Clara de Seas
 - Francisca Domínguez
 - Maria Domínguez
- Casa de Antonio Perero
 - Lucia Falcón
 - Rosalia Perero
 - Manuel Seas
- Casa de don Agustín Bocarando
 - Doña Rosa (Villerbo)
 - Esteban Ruiz*
 - Verónica Fernández*
 - Baltazara Bocarando*
- Casa de Juan de Casares
 - Antonia Lorza
- Casa de Miguel Salamanca
 - Mariana de San Diego
 - Ana Maria
 - Melchiora de Aguilar
 - Maria de las Nieves
- Casa de Sebastián Ramón (pardos)
 - Bernabela Lorza
 - Ana de Santiago Sánchez
- Casa de Nicolás Montesuma
 - Manuel de Bargas
 - Juana Pavón
- Casa de Ignacio Padilla
 - Micaela de Aragón
 - Miguel Padilla
 - Joseph Padilla
 - Luisa Padilla
 - Francisca Padilla
- Casa de Josepha Marques
 - Joachin de Vilchis
- Casa de Antonio Rodríguez
 - Jerónima Rodríguez
 - Juana de la Encarnación*
 - Maria Getrudes*
 - Manuel Joseph*
- Casa de Juan de Espinosa (pardos)
 - Josepha Getrudes
 - Juan de Espinosa
 - Joseph de Espinosa
 - Ana Maria Espinosa
- Casa de Miguel de Vergara (pardos)
 - Getrudes Rodríguez
- Casa de Ana Maria Ferrera (pardos)
 - Manuela de la Trinidad
 - Antonio Javier
 - Maria de Prado
- Casa de Diego Villegas
 - Juana Mendez
 - Juan Pesellin
 - Maia Getrudes
 - Maria Aiala
 - Alexandro
 - Antonio
- Casa del Cap. don Nicolás Rodríguez
 - Doña Baltazara Medraso
 - Josepha de los Dolores
 - Josepha de San Ignacio
 - Don Baltasar Rodríguez
 - Leonor de la Rosa*
 - Catarina Maria*
 - Antonio de la Cruz*
 - Phelipe Rodríguez*
- Casa de Miguel de Aguilar
 - Cristóbal Piñón
- Casa de Mariana González
 - Antonio Phelipe
 - Antonia de Ortega
 - Maria González
- Casa de Juan Rangel (pardos)
 - Maria Josepha
 - Leonel de la cruz
- Casa de Petrona Baesa (pardos)
 - Getrudes Baesa
 - Clara Baesa
 - Pedro Baesa
 - Isabel Martín
 - Maria Getrudes
- Casa de Micaela López
- Casa de doña Josepha Bravo
 - Catarina Bravo*
 - Francisco Bravo*
 - Bara Espinosa*
 - Nicolasa Bravo*
 - Ana Maria Bravo*
 - Juan Bravo*
- Casa de Maria de Arango
 - Xavier Martín
- Casa de Miguel de Carvajal
 - Phelipa de Herrera
 - Pedro Carvajal
- Casa de Phelipe Ramírez
 - Mateo Ramírez
 - Fernando de Ramírez
 - Maria de Rivera
 - Rosa Ramírez
- Casa del Capitán Fernando Cam.s
 - Josepha Sánchez
- Casa de doña Agustina Daza
 - Rosa Daza
 - Agustina Daza
 - Mariana Piñón
 - Antonio Piñón

- Casa de Juan Gabriel Córcega
- Getrudes Piñón
 - Blas Piñón
 - Juan Antonio
- Casa de Antonio Navarro
- Maria Gonzáles
 - Diego Rodríguez
- Casa de Inés de San Joseph
- Nicolás Palomino
 - Blas Palomino
- Casa de Tomasa Viña
- María de Viña
 - Francisco Sánchez
 - Isabel Sánchez
- Casa de Joseph Álvarez
- Micaela de Jesús
 - Petrona Álvarez
 - Joseph Miguel
 - Francisca Xaviera
- Casa de Pascual Francisco (pardos)
- Sebastián Rodríguez
 - Joseph Dimas
 - Rufina Maria
 - Francisco Xavier
 - Francisco Xavier
 - Diego de la cruz
- Casa de Getrudes Daza
- Juana Xaviera
 - Antonio Ramírez
- Casa de Juan Benavides (mulatos)
- Inés Rodríguez
 - Miguel de Mora
 - Juan Rodríguez
 - Brígida Maria
- Casa de Diego Baesa (pardos)
- Josepha de Arrieta
 - Maria Sánchez
 - Juana Sánchez
 - Miguel Sánchez
 - Manuel Murgia
 - Antonio Joseph
 - Ángela Maria
- Casa de Josepha de León
- Ángela de Viña
 - Jacinta de Viña
 - Juana de Viña
 - Antonio de Prado
 - Joseph Rodríguez
- Casa de Antonio Bueno
- Maria de los Reyes
- Casa de Juan de Porras (mulatos)
- Margarita Tenorio
 - Ana Maria
 - Juan Manuel
- Casa de Manuela de Rosas
- Casa de Jacinto Roque (pardos)
- Pedro de Reina
 - Maria de Zárate
 - Antonio de Guevara
- Casa de Salvador Chávez
- Getrudes García
- Casa de Bartolomé Álvarez
- Ana de los Santos
 - Maria Joaquina
 - Francisco Xavier
- Casa de Maria de la Cruz (mulatos)
- Nicolás de la Cruz
 - Lorenzo de la Cruz
 - Juan de la Cruz
 - Andrés de la Cruz
 - Antonia de la Cruz
 - Leonor de la Cruz
 - Francisca de Rueda
 - Maria Olazava
- Casa de Manuel Vallesteros
- Getrudes Cruz
 - Maria Simón
- Casa de Joseph Álvarez
- Maria de los Dolores
 - Juan Marín
- Casa de Miguel Rangel (pardos)
- Petrona Bernarda
- Casa de Inés Morales
- Juan de Morales
 - Maria Morales
 - Antonio Pérez
 - Joseph Pérez
 - Isabel Pérez
 - Jerónima Pérez
- Casa de Maria Martín
- Catarina Prado
 - Maria Martín
 - (Mi)Caela de Mora
- Casa de Phelipa de la Cruz
- Juana Marques
- Casa de Joseph Chávez
- Micaela Díaz
 - Maria Getrudes
 - Maria Díaz
 - Joseph Chávez
 - Matías de Arrieta
- Casa de Andrés Rodríguez
- Antonia Ramón
 - Xaviera Bárbara
 - Maria Xaviera
- Casa de Nicolás Rangel (pardos)
- Xaviera Rangel
 - Getrudes de Zárate
 - Juan Rangel
- Casa de Francisco Orrego (pardos)
- Isabel Delgado
 - Ángela de Prestigia
- Casa de Miguel Rodríguez (pardos)
- Úrsula de la Cruz
 - Javier Rodríguez
 - Joseph Rodríguez
 - Mateo Rodríguez
- Casa de Javier Reinalte
- Ana Teresa Espinosa
 - Francisco Arriso

- Casa de Miguel Cabrejas (pardos)
- Getrudes de la Encarnación
- Casa de Petrona Maria
- Getrudes Bernabela
- Casa de Joseph Pérez
- Francisca Molina
- Teresa de Jesús
- Lorenzo Escobar
- Casa de Estebania Flores
- Joseph Flores
- Diego Jerónimo
- Antonio Miguel
- Juan de la cruz
- Domingo Flores
- Margarita Rodríguez
- Casa de Tomasa Madrazo (libertos)
- Francisca de San Joseph
- Lorenza Xaviera
- Casa de Joseph de Porras
- Juana Díaz
- Maria de Porras
- Ana de Porras
- Antonio de Porras
- Joseph de Porras
- Juana de Porras
- Casa de Ana Maria Monge
- Manuela Rodríguez
- Manuel Ximenez
- Leonor Rodríguez
- Casa de don Joseph Acosta
- Tomasa Cordero
- Feliciano de Acosta
- Maria Getrudes
- Casa de Irineo García (libertos)
- Juana García
- Francisco García
- Casa de Blas de la Cruz (mulatos)
- Manuela Rosa
- Bernardino de Sena
- Maria Gertrudis
- Manuel Díaz
- Casa de Juan Simón
- Maria Guadalupe
- Casa de Getrudes de Baeza (mulatas)
- Mariana de Baesa
- Casa de Margarita de Lorza (libertos)
- Pascual de la Cruz
- Tomas de Aguirre
- Juan el Cojo
- Casa de Josepha de Porras (mulatos)
- Juana de la Encarnación
- Teodora Efigenia
- Juan de Dios
- Casa de Rosa Iñiguez
- Francisco Solaeza
- Angelina Maria
- Maria Manuela
- Casa de Sebastián Medina
- Inés de la Rosa
- (no se lee)
- Casa de Félix Flores
- Maria Fernández
- Casa de Diego Piñón (Libertos)
- Maria Teresa
- Joseph Vásquez
- Juan Tiburcio
- Casa de Getrudis Sabaleta
- Gregorio Xavier
- Francisco Sabaleta
- Cristóbal de la Cruz
- Casa de Francisco Cortes
- Juan Martín
- Maria Ortiz
- Maria de la Concepción
- Manuel Cortes
- Casa de Isabel Sanchez (mulatos)
- Maria de Fuentes
- Joseph Basques
- Antonia de Fuentes
- Casa de Gerónima Maria
- Casa de Juan de Dios (pardos)
- Bernarda de Aguirre
- Casa de Maria Belasco
- Juan Maldonado
- Gaspar Maldonado
- Juan Antonio Maldonado
- Maria Getrudes
- Casa de Antonio (Desa) Salmerón
- Maria Margarita
- Juan de Castro
- Fernando Antonio
- Julián de Castro
- Manuela Fernández
- Francisco Olmedo
- Casa de Teresa Marín
- Casa de Francisco Palomino
- Casa de Maria Estefanía
- Maria López
- Casa de Bernabé Nieves
- Maria Getrudes
- Casa de don Jacinto Rodríguez
- Doña Maria Sánchez
- Maria de la Concepción*
- Casa de Cristóbal Sánchez
- Doña Juana Bistrain
- Cristóbal Sánchez
- Maria Josepha*
- Ana Margarita*
- Isabel Faustina*
- Micaela Josepha*
- Casa de Lorenzo de Porras
- (Thera Olactisa)
- Ventura de Porras
- Casa de don Francisco Matheos
- Domingo Matheos
- Casa de Sebastián Ruiz
- Juana de Castro
- Ángela Ruiz
- Casa de Maria de Clemente (libertos)
- Teresa Isidra

- Pedro Joseph
- Antonio (Roseta)
- Casa de Juan Monzo (pardos)
 - Phelipe Santiago
 - Agustina Xaviera
 - Petrona Alexandra
- Casa de Andrés Falcón
 - Josepha de Porras
 - Juan de los Santos
- Casa de Mateo de la Cruz
 - Juana Francisca
- Casa de doña Ana Soriano
 - Micaela de los Reyes*
- Casa de (Ysidrasion) Topin
 - Francisco de la Barrera
 - Antonio Montalvo
- Casa de Juana Barojas
 - Mariana Joachina
 - Fernando Luis
- Casa de Nicolasa Maria (mulatos)
 - Melchiora de los Reyes
 - Juan de la Cruz
 - Leonardo de la Cruz
 - Lorenza de la Cruz
- Casa de Ana Martínez (pardos)
 - Félix Martín
 - Leonor de la Soledad
 - Juana del Carmen
 - Félix Martín
- Casa de Pascuala Díaz
 - Maria Díaz
 - Luis de Herrera
 - Ignacio de Herrera
 - Nicolás de Herrera
- Casa de Estefanía de Herrera (mulatas)
 - Maria de Mora
- Casa de Miguel Ramón
 - Juana Flores
- Casa de Antonio Rodríguez (pardos)
 - Josepha de la Cruz
 - Melchiora de los Reyes
- Casa de Joseph Frías (pardos)
 - Dominga de la Encarnación
 - Nicolás Frías
 - Anica Frías
 - Xavier Frías
 - Miguel Frías
- Casa de Juan González (libertos)
 - Getrudes Ángela
 - Getrudes Xaviera
 - Juan de Santiago
 - Hernando Joseph
- Casa de Bernardo Antonio
 - Feliciano Maria
- Casa de Lucas Pérez
 - Ana Martines
 - Antonia Pérez
 - Xaviera Pérez
 - Sebastiana Pérez
- Casa de Juan García (libertos)
 - Teresa Topin
 - Juana de la cruz
 - Nicolasa de la Encarnación
 - Manuela Topin
 - Lucas Monzo
- Casa de Miguel de Torres
 - Mariana, su muger
- Casa de Antonio Piñón
 - Juan Nicolás
 - Vicente Ferrer
 - Antonio Robles
 - Joseph Manuel*
 - Maria Josepha*
 - Santiago Xavier*
 - Pedro Corao*
 - Melchior Hernández*
- Casa de Josepha Mendoza (pardos)
 - Inés de los Reyes
 - Maria Antonia
 - Juan Francisco
- Casa de Damiana Beatriz
 - Antonio Romero
 - Juan Joseph
- Casa de Agustín Chávez (pardos)
 - Isabel de Orrego
 - Isabel Chávez
 - Miguel Chávez
- Casa de Juan de la Soria
 - Manuela Piñón
 - Maria Josepha
 - Maria de la Concepción
- Casa de Alexandro Tamaris (libertos)
 - Maria Piñón
 - Catarina Getrudes
 - Antonio de la Cruz
- Casa de Phelipe Carmona
 - Pascuala de los Reyes
- Casa del Capitán Juan Moreno (pardas)
 - Maria de la Encarnación
 - Lucía Micaela
 - Luis Vicente
 - Joseph Andrés
- Casa de Antonio de la Cruz
- Casa de Agustina Coca
 - Joseph Hernández
- Casa de Maria de la O (pardas)
 - Maria de la Concepción
- Casa de Joseph de Ayala (pardas)
 - Luisa López
 - Estevania de Ayala
- Casa de Juan Cordero
 - Nicolasa (Seriñosa)
- Casa de Juan Ruiz
 - Inés Díaz
 - Felipe Asencio
 - Beatriz Polonia
- Casa de Matías López (pardos)
 - Getrudes de la Encarnación
 - Juana Francisca
 - Miguel Flores

- Antonio Diaz de Ochoa
- Juan Joseph Gomes
- Maria de la Encarnación
- Casa de Rafael Martines
- Francisca Ximona
- Casa de Cristóbal Hernández
- Úrsula de la Cruz
- Getrudes Maria
- Juana Paulina
- Miguel de la Rosa
- Casa de Carlos Hernández (pardos)
- Micaela Díaz
- Antonia Ramírez
- Casa de Juan Bocarando
- Doña Bernarda Gonzales
- Maria Maldonado*
- Maria Francisca*
- Casa de Josepha de Espinosa (libertos)
- Maria Teresa Espinosa
- Francisco Xavier
- Casa de Maria Morales
- Francisca Morales
- Getrudes Morales
- Teresa Morales
- Joseph Morales
- Ignacio Morales
- Jerónimo Morales
- Nicolas Morales
- Casa de Pascual Oaxaca
- Antonio Oaxaca
- Luisa Oaxaca
- Isabel de la Rosa
- Casa de Juan Rodríguez
- Getrudes Jacome
- Teresa Rodríguez
- (no se lee) Rodríguez
- Francisco Rodríguez
- Blas Rodríguez
- Casa de Phelipa de Santiago
- Casa de Juan Zorrilla
- Doña Elvira Figueroa
- Juana Isabel*
- Casa de don Salvar Martínez
- Casa de Bartolomé Gatica
- Casa de don Juan Martínez
- Doña Luisa Xaviera
- Pascuala de San Miguel
- Doña Anita de Mesa
- Antonio Joseph
- Juana Rodríguez
- Casa de don Juan de la Barrera
- Don Francisco Mariano
- Doña Margarita Mariano
- Maria Barrera*
- Casa de don Juan de Buendía
- Doña Luisa de Corredera
- Maria Buendía
- Casa de Josepha de Segura (libertos)
- Joseph Garcia
- Teresa Garcia
- Cristóbal Santiago
- Casa de Teodora de la O (pardas)
- Joseph Lechuga
- Maria de la Encarnación
- Jerónima de la O
- Joseph Xavier
- Casa de Isabel de Ugalde (libertos)
- Juana de Espinosa
- Getrudes de Ugalde
- Juan de Espinosa
- Antonia Francisca
- Francisco Bernabel
- Casa de Tomas de Rivera (pardos)
- Jerónima de la O
- Francisco Rivera
- Petrona Alcántara
- Mateo Rodríguez
- Casa de Juana de Calbo
- Casa de Joseph Orrego (pardos)
- Clemencia de la O
- Maria Centena
- Nicolas Centeno
- Casa de Antonio Hernández
- Maia Lujan
- Juan Hernandez
- Casa de Pascuala de los Reyes (pardos)
- Josepha del Espíritu Santo
- Ana Vidal
- Josepha Juana
- Maria de la Encarnación
- Juan Mateo
- Casa de Domingo Villalobos
- Magdalena Domínguez
- Casa de Cristóbal Rodríguez (mulatos)
- Francisca de Dios
- Casa de Maria González (libertos)
- Bernardo González
- Maria de San Juan
- Jacinta González
- Juan Pesellin
- Josepha González
- Casa de Maria de los Santos
- Juana de los Santos
- Dominga López
- Tomasa de la Encarnación
- Joseph Gonzáles
- Anica de San Cristóbal
- Casa de Juan Sánchez
- Tomasa López
- Miguel Sánchez
- Juana Sánchez
- Micaela Sánchez
- Casa de Baltasar Domínguez
- Maria de la Barrera
- Juan de Dios
- Melchiora de los Reyes
- Casa de Getrudes Porras
- Tules Porras
- Casa del Cap. don Alonso de la Barrera
- Doña Rosa Barrera

- Nicolasa Domínguez
- Francisco de la Cruz*
- Teresa, su mujer*
- Antonio de la Cruz*
- Juana García*
- Rosa García*
- María García*
- Joseph del Castillo*
- Casa de Manuel Camacho
- María Galeote
- Casa de Sebastián de Porras
- Luisa Getrudes
- Manuela Getrudes
- Casa de Caietano Domínguez
- Nicolasa Calvo
- Marcos Calvo
- Casa de Gestora Piñón
- Miguel Segura
- Tomasa Segura
- Casa de Francisco Marín
- María Castillo
- Ana María
- Antonio Marín
- Casa de Joseph Hernández
- Josepha Truxillo
- Casa de Diego Trigos (pardos libres)
- Phelipa Duran
- María de la Rosa
- Casa de Bárbara Pizarro (pardos libres)
- Diego Rodríguez
- Francisco de Trigos
- Casa de Juan Trigos (pardos libres)
- María Magdalena
- Casa de Miguel Cayetano (mulatos)
- Rafaela de San Joseph
- Luis Barrales
- Casa de Joseph Trigos
- Bartolo de Trigos
- Casa de Juana Téllez (libertas)
- Juana Suárez
- María Galán
- Casa de María Tinoco
- María Ramírez
- María de la Concepción
- Antonio Eusebio
- Francisco Xavier
- Dionisio Tinoco
- Casa de Antonio Hidalgo
- María López
- Casa de Manuel Riascos
- Luisa de San Agustín
- Don Agustín Monsalve
- Casa de María Rodríguez
- Marina Ximenez
- Casa de don Nicolás Pesellín
- Doña Melchiora Cortés
- Don Maximiliano Dom.s
- Esteban Pesellín
- Juan Pesellín
- Antonia Pesellín
- Nicolás Pesellín el joven
- María Ana Pesellín
- Sebastián Fabián*
- Casa de Cristóbal Caravallo (pardos)
- Teresa García
- Baltazara de los Reyes
- Gregoria Garcia
- Angela Garcia
- Pascual Antonio
- Juan de Dios
- Casa de María Fernández
(2 personas)
- Sebastiana Fernández
- Casa de Joseph de Ortega
- María Lorza
- Luisa Lorza
- Juan de Lorza
- Casa de Teresa la Santiago
- Casa de Diego Reaño (pardos libres)
- Petrona de Sumaya
- María de Reaño
- Francisca de Reaño
- Baltazara de Reaño
- Joseph Reaño
- Pedro Manuel
- Casa de María Trujillo
- Casa de Andrés Rodríguez
- Teresa Rodríguez
- Sebastiana Rodríguez
- Juana Rodríguez
- Casa de Juan Caramu
- María de Baesa
- Casa de Miguel de Escobedo
- Clara Maldonado
- Mariana de Escobedo
- Vicente Domingo
- Casa de Tecla Maldonado
- Joseph Maldonado
- Casa de Nicolás Montesuma
- Manuela Merino
- Casa de Lucas de Ortega
- Manuela de Castro
- Pascuala de la cruz
- Casa de Juan Calvo de Riva
- Phelipa Maldonado
- Micaela Maldonado
- Casa de Mateo Félix
- Felipa Medina
- Benita Getrudes
- Francisco Ortiz
- Josepha Ortiz
- Casa de Ana Tinoco (mulatos libres)
- Juana Rafaela
- Diego de los Santos
- Casa de Pedro Díaz
- Micaela de la Cruz
- Pedro Joseph
- María Getrudes
- Manuel de la Encarnación
- Casa de Pascual de la Cruz (pardos)

- Ana Maria Vásquez
- Agustina de los Ángeles
- Joseph de la Cruz
- Casa de Sebastián Lazo
- Joseph Mendoza
- Casa de Pedro Escudero
- Casa de Francisco Villarejo
- Doña Teresa Saquero
- Juan Joseph Siprino
- Josepha Antonia
- Francisca Xaviera
- Casa de Juan del Castillo
- Maria Ifigenia
- Casa de Manuela María
- Bernardo del Carpio
- Casa de Joseph Melgar
- Francisca Xaviera
- Rosa Maria
- Gregoria Maria
- Casa de Juana de Dios Pacheco (pardos)
- Joseph Anselmo Reyes
- Casa de Manuel Lazo
- Lugarda Hidalgo
- Juan González
- Casa de Maria Amadora (mulato)
- Melchiora de los Reyes
- Miguel Falcón de Santiago
- Casa de Juan Antonio López (mulatos)
- Micaela Malpartida
- Josepha Gregoria
- Casa de Gregorio de la Asencion
(Negro libre)
- Casa de Getrudes de Rosas (pardos)
- Cayetana Josepha
- Francisco Xavier
- Casa de doña Magdalena (Baleria)
- Doña Maria de Figueroa
- Luis Bernardo
- Casa de Domingo de Llano
- Cristóbal (Torija)
- Casa de Cristóbal de Mesa
(4 personas)
- Lusía Baptista
- Juana Galindo
- Antonio Galindo
- Casa del Alguacil mayor Palomino
- Maria de Espinosa
- Ana de Espinosa
- Miguel de Domínguez
- Carlos Palomino
- Catarina Palomino
- Pedro Miguel Palomino
- Simón Escobar
- Casa de don Manuel Montero
- Maria de Espinosa
- Teresa de Jesús
- Casa de don Antonio Riascos
- Doña Bernarda
- Doña Catarina de Mesa
- Don Lino de Riascos
- Agueda Riascos*
- Petrona Escalante*
- Maria de la Trinidad*
- Josepha Antonia*
- Francisca Xaviera*
- Catarina de la Rosa*
- Juan Joseph*
- Joaquin Riascos*
- Casa de doña Maria Tinoco
- Doña Juana Barba
- Doña Inés Barba
- Juan Joseph Barba*
- Isidro Barba*
- Casa de Juan de Rojas (mulatos)
- Pascuala de Portugal
- Casa de Isabel Bolaños
- Antonio Martín
- Diego Martín
- Manuela de Alba
- Casa de Pedro Tiburcio
- Isidoro Francisca de Heredia
- Casa de Juan Antonio de la Presa
- Margarita de Lorza
- Casa de Miguel Murgia (pardos)
- Juana Murgia
- Isabel Murgia
- Nicolasa Antonia
- Casa de Martín de la Rosa
- Ana Maria Suárez
- Catarina López
- Bartolomé Joya
- Casa de Joseph Escobedo
- Maria de León
- Miguel de Aguilar
- Don Pedro León
- Casa de Antonio Ramírez
- Agustín Martines
- Casa de Maria Ventura (pardas)
- Santiago de la Cruz
- Margarita Ventura
- Agustina Ventura
- Maria Ventura
- Miguel Ventura
- Bernardo Ventura
- Juliana Ventura
- Casa de don Francisco de la Vega
- Doña Maria Bravo
- Doña Josepha de la Vega
- Micaela Sumaya*
- Casa de Joseph Bilvado
- Isabel de la Encarnación
- Joseph Ramírez Bilvado
- Manuel Sánchez
- Cristóbal Solano
- Casa de Antonia Bilvado
- Micaela Bilvado
- Agustina Balero
- Casa de Catarina Cepeda
- Domingo de Soto
- Lázaro de Soto

- Casa de Diego Olachia
- Joseph de Olachia
 - Juana de Olachia
 - Antonia Olachia
- Casa de Margara Ventura (pardos)
- Paula Serafina
 - Juan Nicolás
 - Pascuala de los Reyes
- Casa del maestro Castillo
- Casa de Joseph Rodríguez
- María Perdida
- Casa de María Vergara
- Manuel Vergara
 - Anica Romero
- Casa de Juan de Ortega
- Benito Ortega
 - Javier de Santillana
 - Nicolás Ramírez
 - Agustina Pérez
 - María de Ortega
 - Andrea Banegas
- Casa de don Joseph Anselmo
- María Sánchez
 - Antonia Anselmo
 - Manuel Sánchez
 - María Anselmo
 - Getrudes Antonia
- Casa de don Alonso Eugenio de Porras
- Doña María Bojorques
 - Doña María Micaela, su hija
 - Doña Xaviera
 - Doña Luisa
 - Doña Antonia
 - Laurea Fernández*
- Casa de Diego Hernández
- María de Santiago
 - Francisco Hernández
 - Manuela Hernández
 - Nicolás Hernández
 - Juana de Herrera
- Casa de Marcos Alejo
- Agustina de Castro
 - Miguel Alejo
 - Marcos Alejo
 - Manuel Alejo
 - Gabriel Alejo
 - Antonio Alejo
 - Juan (Fis)*
 - Micaela de la Rosa*
 - Antonia Domínguez*
 - Pascuala india
 - Ivana India
 - Josepha*
- Casa de Baltasar Hernández (pardos)
- Francisca Rodríguez
 - Antonio Hernández
 - Joseph Hernández
 - Andrés Hernández
 - Juana de la Cruz
 - Manuel Hernández
- Casa de Juan de Dios Altamirano
- Beatriz de Trigos (pardos)
 - Miguel Altamirano
 - Joseph Miguel Altamirano
 - Mariana Altamirano
 - Antonio de Castro
 - Manuela Altamirano
- Casa de Juan Antonio de Lara
- Mariana Vásquez
- Casa de Joseph Pizarro
- Francisco Pizarro
 - Manuela Altamirano
 - Pedro Pizarro
- Casa de Juan León
- Getrudes Pizarro
 - Mitriana Pizarro
- Casa de don Sebastián Casaprima
- Don Juan Francisco
- Casa de doña Josepha Villaraus
- Doña María Tiburcio
 - Bernardino Tiburcio
 - Manuel Tiburcio
 - Josepha Tiburcio
 - Francisca Tiburcio
 - María Tiburcio
 - Petrona de Alba (esclava)
- Casa de doña Ana Villaraus
- Doña María de Villaraus
 - Nicolás Tiburcio (esclavo)
- Casa de don Gaspar de (Medrimano)
- Doña Juana de Salcedo
 - Don Gaspar de la Pena
 - Doña María de Aguilar
 - Gracia Josepha (esclava)
- Casa de Brígida de Baeza (pardos)
- Teresa Camero
 - María Camero
 - Xavier Camero
- Casa de don Miguel de Orbe¹³
- Doña María Bocarando
 - Doña María Orbe
 - Juan de Orbe (esclavo)
 - María Teresa (esclava)
 - Sebastiana Josepha (esclava)
 - Antonia de la Rosa (esclava)
 - Don Juan Mateo
- Casa de don Francisco López
- Doña Ignacia Muñoz
 - Ana Margarita
 - María Ibeio
 - Domingo López
- Casa de Rafael de Aiala
- Ana Francisca
 - Isidro de Aiala
 - Juan de Aiala
- Casa de Miguel (Luidres)
- Manuela Josepha
 - Baltazara Josepha

¹³ Escribano real y público

- Casa de Joseph Pon.s Moreno
- Doña Mariana Marques
 - Agustina Ramírez
 - Manuel Ponze
 - Maria Segura
- Casa de Juan Antonio Peralta
- Nicolasa Merino
- Casa de Miguel de Lorza
- Nicolasa Marín
 - Nicolasa de Lorza
 - Andrés Gutiérrez
- Casa de Joseph de Aguilar
- Juana de Lorza
 - Maria de Aguilar
 - Joseph de Aguilar
- Casa de Nicolás Díaz
- Manuela Millán
- Casa de Alonso Molina
- Doña Margarita López
 - Maria Francisca
- Casa del Capitán don Juan de Lara
- Doña Josepha de Rendón
 - Juan Antonio Lara*
 - Maria Magdalena*
- Casa de doña Hipólita de Olazo
- Doña Maria de Rendón
- Casa de Diego Díaz de Bustamante
- Doña Maria Isabel de Rogas
 - Doña Isabel Blanca
 - Bernardo Gonzáles*
- Casa de don Joseph Villa Cevaios
- Micaela Bosques
 - Francisco Bosques
 - Margarita Pacheco
- Casa del Alférez don Francisco (Ant)
- Doña Ana (Catarino)
 - Vicente Ponce
- Casa de doña Micaela Anselmo
- Josepha de la Rosa
- Casa de don Juan Ramón
- Don Lucas Francisco Duran
 - Doña Maria Becerra
 - Juana Teresa*
 - Juan Agustín*
- Casa de don Bernardino (Almoroz)
- Doña Petronila
 - Cristóbal (Torija)
 - Maria Ramona
 - Maria Almo
- Casa de don Diego Bringas¹⁴
- Don Bernardo Saravia
- Casa de doña Francisca Hernández
- Francisca (delaranal)
 - Juan Cano
 - Ana Hernandez
 - Josepha de la Cruz
 - Victoria de Jesús
- Casa de doña Maria Espinosa
- Doña Maria Ramón
 - Doña Juliana del Mazo
 - Ana Teresa(anotada: esclava)
- Casa de don Pedro Bernardo Cueto
- Doña Xaviera del Mazo
 - Andrea Mosquera*
 - Ana Centeno*
 - Maria Mosquera*
- Casa del alférez Diego Espinosa
- Doña Feliciano Ramírez
 - Doña Francisca Espinosa
 - Diego de Espinosa*
 - Maria Espinosa*
 - Antonia de Espinosa*
 - Francisco de Espinosa*
 - Rafael de Mora*
- Casa de Diego León
- Francisco Luzón
 - Vicente León
 - Antonia de Nieto
- Casa de Juan Joseph Tinoco (mulatos)
- Maria Guadalupe Reaño
 - Sebastián Serate
- Casa de Lázaro Bravo (mulatos)
- Antonia Hernández
- Casa de don Juan de Santander
- Jerónima Zapata
 - Rosa Maria de Tagle
- Casa de Miguel de Prado (pardos)
- Magdalena Díaz
 - Antonia de Peñarrieta
- Casa de don Carlos Mosquera
- Casa de don Francisco Pablo Riascos
- Doña Aurelia de Barrios
 - Ana Maria*
 - Benito Gonzáles*
- Casa de doña Margarita de Olazo
- Doña Josepha García
 - Manuela Lorza
 - Miguel García
 - Nicolás García
 - Juan Tapia*
 - Juana de la Cruz*
 - Teresa de Jesús*
 - Juan Flores*
- Casa de don Felipe de Hoyos
- Doña Ángela Anselmo
 - Maria de Hoyos
 - Josepha de Hoyos
 - Miguel de los Ríos
 - Magdalena de Hoyos
 - Juana de Hoyos
 - Joseph el Alvino (esclavo)
- Casa del Alférez don Pedro García
- Doña Ana Marques
- Casa de Maria de la Rosa
- Pedro de los Ríos
 - Juan Tomas
- Casa de don Juan Benito Saquero
- Micaela Saquero

¹⁴ Esclavista

- Ana Maria Saquero
- Josepha (anotada: esclava)
- Casa de doña Catarina de (no dice)
 - Doña Juana López
 - Sebastiana Pacheco
 - Micaela Maria
- Casa de don Pedro Roldán
 - Maria de Espinosa
 - Don Pedro Roldan
 - Don Salvador Ortiz
 - Jacinta Masin
 - Teresa Masin
 - Agustín Masin
 - Manuel Masin
 - Joseph Francisco
- Casa de Nicolás Sánchez (mulatos)
 - Maria Lucia
- Casa de Mateo de Santiago
 - Antonia Xaviera
- Casa de don Bernardo de Cueto
 - Doña Ana de dios
 - Pedro Suárez*
 - Maria de Guadalupe*
- Casa de don Antonio Parsi de Figueroa
- Casa de Salvador Montalvo
 - Catarina de los Reyes
 - Diego Martín
- Casa de Tomasa de la O (negra libre)
- Casa de Maria de Lara
 - Rosa de Lara
- Casa de don Miguel de Posadas
 - Doña Maria de Guadalupe
 - Joseph de Yrasaraval
 - Maria Teresa
- Casa de Antonio Pacheco
 - Josepha Pacheco
 - Pablo Rodríguez
- Casa de Antonio de Aldana
 - Joseph de la Rosa
 - Joseph Ramón
- Casa de Alonso Rodríguez Cueto
- Casa de Francisco de Ortega
 - Nicolasa de Aguilar
- Casa de Magdalena Benítez
 - Magdalena Benítez
- Casa de Clara Bonilla
 - Maria Rivera
 - Bernabela González
- Casa de Juan Manuel Pérez
 - Micaela de Osorio
 - Joseph Montesuma
 - Manuela Maria
- Casa de Joseph Hernández
 - Maria Suárez
 - Francisca Hernández
 - Maria Miranda
- Casa de Juan Manuel de la Vega
 - Antonia Guadalupe
 - Ximona Ruiz
- Casa de Andrea Palomino
- Casa de Juan Blanco
 - Getrudes de la Rosa
 - Antonio Crisóstomo
 - Josepha de la Rosa
 - Getrudes Francisca
 - Antonio Ramírez
- Casa de Nicolás de los Santos
 - Juana de Jesús
- Casa de Joseph Algarín
 - Maria de Espinosa
- Casa de Andrés Sánchez Canela
 - Juana de Ramos
 - Juan Joseph Sánchez
- Casa de Juana Barrientos
 - Miguel de Mora
 - Maria de Jesús
- Casa de Getrudes Rueda
 - Isabel Rueda
 - Rosa Maria de Villares
- Casa de Francisco de la Cruz
 - Tomasa Petrona
- Casa de Antonio Montalvo
 - Bartolomé de la cruz
 - Josepha de la Encarnación
 - Bernardo, papito
- Casa de Joseph Manuel
 - Maria de la Torre
 - Francisco de la Torre
- Casa de Maria (desta)
 - Nicolás Palafox
- Casa de Joseph Luzón
 - Estefanía de León
 - Francisco Luzón
- Casa de Juan de Ojeda
 - Francisca Joaquina
- Casa de Francisca Maria
 - Micaela Josepha
- Casa de Josepha Maria
 - Andrés de la cruz
- Casa de Francisco Montalvo
 - Maria Josepha
 - Getrus Dionisia
 - Sebastiana Paula
 - Rosa Josepha
 - Francisca Teresa
- Casa de Miguel Flores (pardos)
 - Juan de Espinosa
 - Felipe Sánchez
 - Maria Flores
 - Antonia Sánchez
 - Juana Sánchez
 - Luisa de Espinosa
 - Baltasar Flores
 - Clara Flores
- Casa del hermano Bartolomé Sedillo
 - Don Francisco Buesquiel
 - Juana Sedillo
 - Ana de Sedillo
 - Francisco de Sedillo
 - Buena Bentura Sedillo

- Maria de Sedillo
- Casa de Juan Bravo
 - Doña Maria de Olaso
 - Antonio Bravo
 - Andrés Bravo
 - Francisco Bravo
 - Felipe Bravo
 - Simón Bravo
 - Maria Magdalena
 - Lorenza Brava
- Casa de Juan Gom.s de Lagala
 - Catarina Molina
- Casa de Getrudes de Aguilar
 - Micaela de Aguilar
- Casa de don Domingo Riascos
 - Doña Xaviera Riascos
 - Maria Escalante
 - Juan Antonio de Escalante
- Casa de Miguel el Pintor
- Casa de Nicolás Benítez
 - Getrudes de Osorio
 - Antonio de Osorio
 - Paula de Osorio
- Casa de Francisco Rodríguez
 - Pascuala Getrudes
 - Maria Rodríguez
 - Teresa Rodríguez
 - Clemente Rodríguez
 - Blas Belascueño
- Casa de Antonio de Trigos (mulatos)
 - Josepha de Castro
- Casa de Pablo de Baeza (libertos)
 - Isabel Maria
 - Joseph de Baeza
 - Maria de Baeza
- Casa de Maria Cabrón (mulatos libres)
 - Josepha de Peralta
 - Baltasar González
 - Manuela de Peralta
 - Getrudes de Peralta
- Casa de Maria Escobedo
 - Antonia de Escobedo
 - Isabel de Escobedo
 - Getrudes Salmoran
 - Fernando Escobedo
 - Juan de Escobedo
 - Nicolás de Escobedo
- Casa de Alonso Salmoran
 - Juana Barojas
 - Juana Salmoran
 - Maria de Salmoran
 - Nicolasa Salmoran
 - Antonio Salmoran
 - Joseph Salmoran
- Casa Miguel López
- Casa de Sebastián Perea
 - Maria de Vega
 - Alexandro Joseph*
 - Ana de Jesús*
 - Inés Anselmo*
- Casa de Agustina Cabrera
 - Andrés Antonio
 - Antonio Barrero
 - Francisco Barrero
- Casa de Micaela de los Reyes
 - Francisco Xavier
- Casa de Maria Ximenes
 - Juana Ximenes
- Casa de Lucas de Torres
 - Nicolasa Rodríguez
 - Antonio Guillermo
- Casa de Teresa de Jesús
 - Nicolás Crespo
- Casa de Nicolás Moreno
 - Manuel Joseph
 - Esteban Moreno
- Casa de Joseph Robles
 - Pedro Cabrejas
 - Maria Sánchez
- Casa de Pascuala Cabrejas
 - Maria Cabrejas
 - Micaela Cabrejas
- Casa de Joseph Meléndrez
 - Juana Ferrera
 - Luis Meléndrez
 - Micaela de San Luis
- Casa de Getrudes Morales
 - Teresa de Jesús
 - Cristóbal Garcia
 - Pablo Martín
 - Lucas de Alcántara
 - Antonio Martín
- Casa de Joseph Palacios
 - Getrudes Duran
 - Luisa Micaela
 - Josepha Valentín
 - Agustín Martín
 - Antonio Campos
- Casa de Joseph Ventura (mulatos)
 - Josepha de Rosas
 - Agustina de la Trinidad
- Casa de Juan Lazo de la Vega
 - Maria Truxillo
 - Blas Lazo
 - Maria Lazo
 - Magdalena de la Cruz
- Casa de Magdalena de Najara (pardos)
 - Juan Pinto
 - Nicolas Truxillo
 - Cristóbal Trujillo
 - Cristóbal de Salas
- Casa de Antonia Duran
- Casa del Sargento Amador Goroz.s
 - Doña Francisca de Lorza
 - Diego Amador
 - Marta Lugarda
- Casa de Joseph López (pardos)
 - Feliciano de Lorza
 - Joseph López
 - Jerónimo López

- Pedro López
- Teresa de Armenta
- Teresa Vásquez
- Casa de don Esteban Villaraus
 - Doña Maria de Espinosa
 - Sebastiana Espinosa*
 - Francisco de los Reyes*
 - Salvador Cayetano*
 - Manuel de la Cruz*
 - Cayetano Mensia*
 - Pascual Villaraus*
 - Juan Ramón*
 - Jerónima de Luna*
- Casa de don Francisco Villaraus
 - Maria Magdalena*
 - Josepha de la Candelaria*
 - Tomas Villanueva
 - Tomas de la Cruz*
 - Nicolas Rendón*
- Casa de Juan de Espinosa (libertos)
 - Catarina González
 - Isabel Domínguez
 - Manuel de Espinosa
- Casa de Juan Romero (pardos)
 - Teresa Nieto
 - Nicolasa González
- Casa de Rosa Vásquez
 - Mariana Vásquez
 - Rodrigo Vásquez
- Casa de Jerónima Villaraus
 - Agustín Xaimes
 - Getrudes Xaimes
- Casa de Francisco de Luna
 - Bernarda de Luna
- Casa de Francisco Piñón (libertos)
 - Ana Fernández
 - Manuela de la Rosa
 - Diego García
 - Lorenzo de la Torre
- Casa de Maria Rutia
 - Rosa Trejo
 - Francisco Guerrero
 - Pedro Porras
- Casa de Francisco Carrión
 - Antonia del Trillo
 - Antonia Carrión
- Casa de Maria González (libertos)
 - Francisca Xaviera
 - Luis Analla
 - Rosa Anaia
- Casa de Joseph Manuel Hurtado
 - Ángela Martín
 - Nicolasa Franco
 - Maria Rodríguez
 - Juana Rodríguez
- Casa de Juan Anselmo
 - Josepha Vistraena
 - Sebastián Vistraen
 - Juan Joseph Vistraen
- Casa de Maria de la Rosa
 - Agustín de la Cruz
- Casa de Agustina de los Reyes (pardas)
 - Maria de la Soledad
- Casa de Córdoba
 - Isabel Gomes
 - Teodora de la Rosa
 - Salvador de Córdoba
 - Juan de Córdoba
 - Pedro Vistraen
 - Diego Vistraen
 - Agustina de la Rosa
- Casa de Magdalena de Orrego
 - Ana Maria
 - Simona de los Santos
- Casa de Miguel Barba (pardos)
 - Ignacia Rueda
 - Mariana Lisama
 - Juana Rueda
- Casa de Maria Garcí
 - Jerónimo Alemán
 - Getrudes de Alemán
- Casa de Joseph Antonio Díaz
 - Antonio Mitre
 - Miguel de Herrer
- Casa de Miguel Gaiejo
 - Maria Basques
- Casa de Nicolás Falcón
 - Ana de la Cruz
 - Micaela Falcón
 - Juan de Dios
 - Maria Antonia
 - Juan Manuel Gorrita
 - Josepha Luisa
 - Juan Manuel Pantoja
 - (no se lee)
 - Lorenzo Ruíz
 - Getrudes de la Rosa
 - Bernardo Osorio
 - Cayetano Falcón
 - Margara Bernabela
- Casa de Pascuala Romero
 - Lucia de la Cruz
 - Dominga Antonia
 - Cristóbal Coronado
- Casa de Juan Joseph Ramos
 - Maria de Sagre
- Casa de Antonio de Acosta
 - Estefanía Báez
 - Diego de Acosta
 - Juana de Acosta
 - Miguel de la Cruz
- Casa de Angelina Hernández
 - Juan de la Cruz
 - Juan Bonifacio
 - Getrudes de Santiago
 - Luis Hernández
- Casa de Antonio de Rueda
 - Isabel Díaz
- Casa de Getrudes de Espinosa (libertos)
 - Martina de la cruz

Casa de Juan Lorenzo
 - Nicolasa Robles
 Casa de Manuela Fernández
 - Manuel de la Cruz
 - Inés Hernández
 Casa de Juan de Alba
 - Maria Manuela
 - Ángela Maria
 - Mónica de la Cruz
 Casa de Francisco Xavier Ramón
 - Doña Francisca Maria de Lara
 - Lorenzo Antonio Ramón
 Casa de Salvador de Aranda
 - Doña Getrudes de la Mota
 - Magdalena Duran
 - Joseph de Olivares
 - Atasio de Olivares
 Casa de Joseph Ferrera (libertos)
 - Maria de Alba
 - Antonio Ferrera
 - Baltasar de los Reyes
 - Juan Joseph Ferrera
 Casa de Don Phelipe Espinosa
 - Doña Rosa Ana
 - Maria Silvestre
 Casa de Miguel Jerónimo (pardos)
 - De Mafasa
 - Leonardo Mafara
 - Francisco Quirós
 - Jacinta de Quirós
 Casa de Blas de Alfaro
 - Sebastiana de Ocampo
 - Catarina de Escobar
 Casa de Esteban Muñoz
 - Micaela de Lara
 - Antonia Muñoz
 - Pedro Joseph
 Casa de Román Gutiérrez
 - Doña Juana Gomes
 Casa de Getrudes Rueda
 Casa de Salvador de Aguilar
 - Maria Manuela
 - Juan de Aguilar
 Casa de Catarina Méndez (libertos)
 - Antonio Méndez
 - Xaviera de Aguilar
 Casa de doña Inés Méndez
 (1 persona: mulata libre)
 Casa de Joseph Ximénez
 - Lazaro de los Santos
 - Prudencio Basques
 Casa de Pablo Piñón
 - Doña Micaela Gomes
 - Josepha Salado
 - Francisca Salado
 - Joseph Izquierdo
 - Juan Antonio
 - Antonio Piñón
 Casa de Cristóbal Hernández
 - Josepha Pérez
 - Mathiana Hernández
 - Pedro de la Cruz
 Casa de Cristóbal Crisóstomo
 - Ana Getrudes
 - Liusa Getrudes
 - Juan Crisóstomo
 - Juan Pascuala
 Casa de Juan de Torres
 - Maria de Torres
 Casa de Mariana de Vega
 - Lorenzo de la Cruz
 - Margarita del Carmen
 - Joseph González
 - Juan Chacón
 Casa de Bibiana de la Encarnación (pardos)
 - Juana Anteportatina
 - Catarina del Carmen
 - Carlos de los Reyes
 - Miguel Felipe
 - Simón de la Cruz
 - Gabriel Martínez
 - Manuel de la Cruz
 Casa de Lucía Fernández
 - Ana Flores
 Casa de Ana Maria de la Torre
 Casa de Petrona Flores
 Casa de Joseph Baptista
 - Maria de la Soledad
 Casa de Maria Jacinta
 - Pascuala de la Resurrección
 - Juana Benita
 - Manuela de la Trinidad
 Casa de don Diego de Cazares
 - Doña Maria de Cazares
 - Micaela de la Rosa
 - Dominga de Vieltra
 Casa de Nicolás Betancur
 - Maria de la Concepción
 - Micaela de la cruz
 Casa de Martín Pascual
 - Melchiora de los Reyes
 - Juana Milian
 - Jacinto Roque
 Casa de Juan Flores
 - Juan Joseph
 - Antonio Gil
 - Diego Martin
 Casa de Rosa Maria Baptista
 Casa de Juana Flores
 - Dionisio Flores
 Casa de Maria San Diego (pardos)
 - Josepha Cayetana
 - Andrés Gabriel
 - Cesárea Gestora
 - Joaquina de Jesús
 Casa de Diego de la Cruz
 - Angelina de la Encarnación
 Casa de Micaela Balero
 - Angelina Maria
 Casa de Juan de la Torre

- Ana Ramírez
- Bartolomé de la Torre
- Casa de Francisco Lope
 - Maria de Prado
 - Joseph de Prado
- Casa de Feliciano Martín
 - Juan de Rosas
 - Mateo de Rosas
- Casa de Catarina de la Rosa
 - Getrudes de la Rosa
 - Maria Martínez
 - Juan Martín
 - Antonio Martín
 - Francisco Martín
 - Diego de Córdoba
 - Maria Medina
 - Juan Joseph
- Casa de Ignacio Camarillo
 - Pascuala de la Resurrección
 - Melchiora de los Reyes
- Casa de Andrés Díaz
 - Inés de la Rosa
 - Sebastiana de San Diego
 - Josepha de la Candelaria
 - Maria de la Encarnación
 - Antonio de la cruz
- Casa de Juana de Dios
- Casa de Guatino Barojas
 - Anica Barojas
- Casa de Juan de los Santos
 - Maria de la (resurrección)
- Casa de Teresa de Jesús
 - Ana María
 - Melchiora de los Reyes
 - Clara Francisca
 - Joseph Antonio
- Casa de Sebastián de (lada)
 - Jerónima de la Rosa
 - Pascuala de los Reyes
- Casa de Francisco López

- Casa de Maria (Maurina)
 - Maria Teresa
 - Manuel de la Encarnación
- Casa de Pablo Miguel
 - Micaela Francisca
- Casa de Juan Basques
 - Ursula Garcia
 - Nicolasa Basques
 - Maria (Europa)
 - Maria Getrudes
 - Diego de la cruz
- Casa de Juan Martín
 - Nicolasa Maria
 - Maria Josepha
- Casa de Isabel Truxillo
 - Teodora de (Orilia)
 - Juana Micaela
 - Tomas Antonio
 - Diego de la cruz
 - Juana Maria
- Casa de Gaspar Maldonado
 - Leonor Sánchez
 - Miguel Quirós
 - Maria Josepha
- Casa de Juan de Santiago
 - Vicente Antonio
 - Getrudes de la Cruz
- Casa de Domingo García
 - (Rafharina) Pascuala
 - Isabel Getrudes
 - Ana Maria
 - Luis Francisco
- Casa de Getrudes de la Rosa
 - Pascuala Ifigenia
 - Domingo Soriano
- Casa de Joseph Garcia
 - Andrea de los Reies
 - Maria de (Uropa)
- Casa de Leonor de Arsaba

Barrio de Santa Ana

- Casa de Joseph de Castro
 - Francisca de la Cruz
 - Francisco Dueñas
 - Phelipa de Neri
 - Diego de Santiago
 - Vicente Ferrer
 - Maria de la Trinidad
- Casa de Juan de Aragón
 - Marcela de los Ángeles
 - Maria de los Dolores
- Casa de Sebastián Rodríguez
 - Maria (no se lee)
 - Caietano Gonzalez
- Casa de (Juttin) Bonifacio
 - Juana Beatriz
- Casa de Blas de Rosas
 - Maria de Betancur
 - Joseph Anselmo Rosas

- Juan de Santiago
- Francisco Antonio Rosas
- Agustina Vallines
- Petrona Alberta
- Pablo Rosas
- Casa de Sebastián Ramírez
 - Doña Magdalena Basques
 - Petrona Montero
- Casa de Juan de Soto
 - Antonia Gonzalez
- Casa de Domingo Guerta
 - Antonia Monge
 - Juan Guerta
 - Teresa Guerta
- Casa de Miguel Cavaiero
 - Juana Piñon
- Casa de Juan de Aiala
 - Nicolasa Franco

- Getrudes de Alexandro
 Casa de Juana Ramírez
 Casa de Miguel Falcón
 Casa de Juan Díaz
 - Maria García Romero

En el poblado español: 2,114
 Barrio Santa Ana: 41
 Subtotal en la cabecera: 2,15

Barrio de Guadalupe

Casa de Juan de Lara
 - Josepha Rosas
 Casa de Jerónimo Limón
 - Maria Serrano
 Casa de Sebastián Serrano
 - Clara Rodríguez
 - Sebastián Anaia
 - Antonia Ifigenia
 - Teresa Serrano
 Casa de Miguel Sánchez
 - Maria Flores
 - Antonio Manuel
 - Paula Maria
 Casa de Domingo Rangel (pardos)
 - Mariana Francisca
 - Maria de Guadalupe
 - Ana Maria Sánchez
 - Joaquin Baeza
 - Petrona Maria
 Casa de Juan Joseph Leiba
 - Antonio de la Rosa
 - Nicolasa de Escobar
 - Miguel Antonio
 - Getrudes de Jesús
 - Catarina de la Encarnación
 Casa de Francisco Falcón
 - Getrudes de San Joseph
 Casa de Mateo Martin
 - Juana Hernandez
 - Juliana Ursula
 Casa de Antonio Pelaes
 - Francisca de San Joseph
 Casa de Salvador Martín
 - Lorenza González
 Casa de Alonso Rosas
 - Antonia González
 - Maria Ramos
 - Francisco Xavier
 Casa de Juan Antonio Cachón
 - Maria Gutiérrez
 Casa de Matías Baeza
 - Ana de Santiago
 - Juana Josepha
 - Maria de San Joseph
 - Antonio Joseph
 Casa de Maria de la Encarnación
 - Simona González
 - Juan Francisco
 - Micaela Méndez
 - Baltasar de los Reyes
 Casa de Joseph López
 - Paula Maria
 Casa de Juana Maria

- Sebastián de la cruz
 Casa de Diego Salmerón
 - Maria Fernández
 Casa de Ines Ximenez
 - Juana Juliana
 Casa de Josepha González (libertos)
 - Isabel González
 - Manuela Maria
 - Mateo de la cruz
 Casa de Nicolas de Orrego (pardo)
 - Tomasa del (Nidal)
 - Bernabel Hernández
 - Maria Antonia
 - Blas Hernández
 Casa de Getrudes Margarita Bario
 Casa de Miguel de Chaves
 - Petrona Martines
 - Maria Martinez
 - Tules Martinez
 - Cristóbal Martínez
 Casa de Agustina Micaela
 - Maria Antonia
 Casa de Miguel Gonzalez Mayoral
 - Getrudes Maldonado
 - Xaviera Gonzalez
 - Nicolasa Gonzalez
 - Alonso Gonzalez
 - Manuel Gonzalez
 - Rafael Gonzalez
 - Juan Gonzalez
 Casa de R (no se lee)
 - Juana Juliana
 - Juana Baptista
 - Miguel Galindo
 Casa de Miguel Gonzalez
 - Inés Baupista
 Casa de Miguel Baupista
 - Maria Luisa
 Casa de Francisco (Triado)
 - Incola Maria
 - Margarita Agustina
 Casa de Mateo de (Viarsabal)
 - Josepha Benita
 - Micaela Rivera
 - Getrudes de la Rosa
 Casa de Juana de San Diego
 - Joseph Rivera
 - Maria de la cruz
 - Marcos Miguel
 - Francisco Xavier
 Casa de Domingo Ramos
 - Isabel Francisca
 - Antonia Xaviera

Casa de Manuel Ramírez	- Maria de San Diego
- Francisca Xaviera	- (no se lee)
Casa de Diego Basquez	
- Ana Maria	En el poblado español: 2,114
- Nicolas Duran	Barrio Santa Ana: 41
- Francisca Ruiz de Villanueva	Barrio Guadalupe: 116
Casa de Miguel de Herrera	Subtotal en la cabecera: 2,271
- Juan Antonio	

Barrio de Ysguatlan

Casa de Joseph Doca (pardos)	Casa de Pedro de Santiago
- Maria Lisama	Casa de Agustina Rodríguez
- Juana de los Ángeles	- Francisca Hernandez
Casa de Matias de Lara	- Andres de la cruz
- Manuela de la cruz	- Maria de la Candelaria
Casa de Agustina de la Rosa	- Joseph Candelaria
- Nicolas Solosa	- Manuel de Herrera
- Manuela Josepha	
Casa de Pascuala de los Reyes	En el poblado español: 2,114
- Maria Matilla	Barrio Santa Ana: 41
- Nicolas de la Asencion	Barrio Guadalupe: 116
Casa de Manuel el mayordomo	Barrio de Ixhuatlán: 21
- De Julepe Vilvado	Subtotal en la cabecera: 2,292
- Maria, su muger	

Ranchos de la cabecera

<u>Ranchos y Molinos de Tamaris</u>	- Joseph Rincón
- Pedro Tamaris	- Alonso Rincón
- Maria Rodríguez	- Maria de Prado
- Antonio Tamaris	- Josepha de Guevara
- Ines Tamaris	- Ambrosio González
- Josepha Tamaris	- Phelipe Rincón
- Gillen Tamaris	- Dominga Rincón
- Mateo el Gachupin	- Blas González
Casa de Bartolomé Sánchez	- Pascual Rincón
- Pedro Sánchez	- Juana Josepha
- Juana Castañeda	<u>Rancho Manuela Guzmán</u>
- Manuel Joseph	- Manuela Leonor
- Maria de los Santos	- Alexandro Xavier
- Cristóbal Méndez	- Estevania Coronado
<u>Rancho Francisco Ramírez</u>	<u>Rancho de Sebastiana Méndez</u>
- Pedro Tamaris	- Josepha Méndez
- Pascuala de la Rosa	- Petrona Méndez
- Maria de la Encarnación	- Theresa María
- Getrudes Ramírez	- María de la Encarnación
<u>Rancho de Alonso Rincón</u>	- Lorenzo Mathias
- Maria González	

En el poblado español: 2,114
 Barrio de Santa Ana: 41
 Barrio de la Guadalupe: 116
 Barrio de Ixhuatlán: 21
 Molino de Tamaris: 13
 Rancho de Francisco Ramírez: 4
 Rancho de Alonso Rincón: 12
 Rancho de Manuela Guzmán: 3
 Rancho de Sebastiana Méndez: 5

**TOTAL de personas en la cabecera
 del pueblo de Orizaba: 2,329 (indígenas,
 africanos y españoles)**

*Documentación del año de 1762,
como parte de los requisitos reales para la obtención
del título de Villa para el pueblo de Orizaba*

“En el pueblo de Orizaba a 5 días del mes de julio de 1762 años, ante don Fernando de Zuñiga Ponce de León, alcalde mayor, capitán a guerra, juez de caminos y registros de este partido por su Majestad, se presentó el Superior despacho provisional que antecede, por don Matías Mojorena, alcalde mayor de la Villa de Córdoba, que visto por su merced, lo hubo por presentado, y mando que dicho don Matías use de la comisión que se le confiere, que lo que necesitase su merced está pronto a impartirle el real auxilio que necesitare así lo proveyó, mandó y firmó = Fernando de Zuñiga = Ante mi = Lucas Lozano y Prieto escribano real y público –

En el pueblo de Orizaba a 5 de julio de 1762 años, don Matías de Mojorena, alcalde mayor, y teniente de capitán general de la Villa de Córdoba y juez de estas diligencias, dijo que para proceder a la práctica a las que por su Alteza se mandan ejecutar, mandaba y su merced mandó, que primero y ante todas cosas, y que para todos los efectos de dichas diligencias se cite a don Francisco Antonio Zorrilla de esta vecindad y comercio, como apoderado del señor Conde del Valle, la cual ejecutada, su merced proveerá, así lo mandó y firmó = Matías de Mojorena = Ante mí = Lucas Lozano y Prieto –

[...] formar el padrón que del vecindario de este pueblo se manda en el Real escrito de la comisión que me está conferida a mí don Matías de Mojorena y Lecaroz, alcalde mayor y capitán general por su Majestad de la Villa de Córdoba y su jurisdicción a cuyo fin y acompañado del presente escribano y los testigos que irán expresados desde el propio día 14 en que se me presentaron los documentos para ello hasta el 22 inclusive del mismo mes de octubre, procedí con el orden y forma que por su Alteza se me previene de cuya ejecución resultó haber las personas eclesiásticas, europeos, nativos del reino, mestizos, mulatos, y demás gente que de común se denominan gentes de razón, que aquí irán expresadas entendiéndose, de que al número de que se compone cada familia se le agrega el de la cabeza de ella y por completo se sacan al margen las que son –

... Y con la misma formalidad hará otra tal lista de las familias de mulatos, mestizos y otras castas, que comúnmente llaman de razón, que a distinción de los indios están radicados con sus familias como vecinos del mismo lugar poniendo cada una de dichas clases de por sí, esto es, de españoles, europeos, nativos del reino, mestizos, mulatos, y demás según la opinión en que cada uno estuviere para lo cual proceda de casa en casa... (pide los padrones de la feligresía)... sin incluir indios de que desde luego se forma padrón separado, expresando si será posible si los cuatro barrios de indios que se hallan en el círculo de la población española de dicha Orizaba, hiciesen, adornasen, y conservasen la Iglesia parroquial, con el esplendor y lustre que logra que número de cofradías, hermandades y congregaciones hay en ella y demás capillas y santuarios anexos a dicha parroquia...

*Padrón de las familias de eclesiásticos, europeos, españoles nativos del Reyno,
mestizos, pardos y demás gente de razón¹⁵*

Eclesiásticos

El señor maestro don Francisco Antonio Ylluecas,
cura beneficiado, vicario y juez foráneo de esta doctrina
con 23 personas de familia¹⁶

24

¹⁵ El único sector poblacional excluido son los indígenas de las diversas comunidades y pueblos circunvecinos a la cabecera de Orizaba, los barrios indios al interior de la cabecera, están incluidos.

¹⁶ Como vemos, las 24 personas que habitan en la casa del párroco Ylluecas, son contabilizadas como españoles y eclesiásticos, aunque quien ejercía la profesión era el anotado como *cabeza de la familia*, además del hecho de que más de la mitad de estos co-habitantes no eran ni ibéricos ni “españoles nativos”. Debe tomarse en cuenta que muchos de estos eclesiásticos convivían o compartían la vivienda con una serie de personas que la documentación registra como “dependientes”, y que pueden ser desde parientes lejanos, amigos o viudos, pero no siempre familia consanguínea; como tampoco eran *españoles* las personas de la servidumbre y los esclavos domésticos. Nótese la diferencia en relación a los demás registrados con familias que van de uno a cinco miembros. La mayoría de ellos aparecen solos o con varios parientes, lo que era la norma para este sector poblacional.

El licenciado don Justo Pastor Valeriano comisario del Santo Oficio de la Inquisición	21
El doctor Félix Huerta	03
El licenciado don Benito García Gambino capellán del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe	06
Lic. Don Fernando García Gambino	01
Lic. Don Antonio Saravia	08
Lic. Don Vicente Barrios	05
<i>Pasa al frente</i>	<i>068</i>
Lic. Don Manuel Mazín	01
Lic. Don Santiago Barrios	01
Lic. Don Joseph Baltierra	01
Lic. Don Diego Bringas	01
Lic. Don Joseph Arguelles	01
Lic. Don Joseph Álvarez Casaprima	03
Lic. Don Nicolás Valeriano	01
Lic. Don Joseph Anselmo	01
Lic. Don Juan Hidalgo	03
Lic. Don Luis Bocarando	04
Lic. Don Miguel Ortiz	01
Lic. Don Joseph Soto Guerrero	03
Lic. Don Nicolás de Lara	05
Lic. Don Nicolás Pesellín	10
Lic. Don Juan de Cazerés	02
<i>Pasa a la vuelta</i>	<i>106</i>
Lic. Don Joseph Moreno	04
Lic. Don Remigio de Abrego	07
Lic. Don Ignacio de Espinosa	03
Lic. Don Joseph Barrios	02
Lic. Don Joseph Ruiz Piñón	01
Lic. Don Mateo Romanos	01
Lic. Don Antonio Pesellín	01
Lic. Don Francisco Ávalos	01
Lic. Don Antonio Ramírez	01
Lic. Don Juan Manuel Ramírez	04
Lic. Don Juan Carrasco	01
Lic. Don Antonio Villarejo	01
Lic. Don Joseph Infesta	01
Lic. Don Joseph Mosquera	01
Lic. Don Antonio Irnardo	05
Lic. Don Carlos Montes	01
Lic. Don Juan Ruiz Piñón	02
<i>Pasa al frente</i>	<i>142</i>
Lic. Don Agustín de Arana	03
Lic. Don Joseph Cevallos	11
Lic. Don Diego Espinosa	01
Lic. Don Manuel Anselmo	07
Lic. Don Manuel Soto Guerrero	04
Lic. Don Ignacio Villaraus	04
Lic. Don Joseph de Mora	03
Lic. Don Francisco López	02
Lic. Don Joseph Moreno	01
Lic. Don Joseph Buenhombre	01
Lic. Don Martín de la Joya	01
Lic. Don Miguel Sánchez	01
Lic. Don Ignacio García ¹⁷	03

¹⁷ Se registran 184 personas dentro del sector eclesiástico. Criollos todos, con un par de excepciones, quienes tras años de peticiones y esfuerzos para que se les otorgaran títulos nobiliarios, unos, y diversos puestos en el poder virreinal, otros, terminaron sus días como capellanes, vicarios, presbíteros y párrocos de las diferentes iglesias de la jurisdicción, así como comisarios, tesoreros, secretarios y familiares del Santo Oficio de la Inquisición. Pero por otro lado, los miembros de este

Familias de europeos

Capitán don Diego Bringas de Manzaneda, casado ¹⁸	30
Don Manuel Fernández de Otañez, casado	15
Teniente don Joseph Murrieta, viudo	07
Don Gregorio Frade, soltero	06
Don Manuel Martínez, casado	17
Don Pedro Pérez Castropol, casado	15
Don Juan de Cora, casado	09
Don Joaquín Barredo soltero	05
Capitán don Juan de Pardiñas, casado	08

Pasa el frente 112

Don Joseph Bringas casado	15
Capitán don Francisco Fermes, casado	06
Capitán don Joseph Antonio Moreno, casado	10
Teniente don Agustín Ramón, casado	13
Teniente don Antonio Abelda, soltero	07
Alférez don Antonio Ricardo, casado	06
Don Antonio Fornier, casado	11
Ayudante don Antonio Rojas, casado	05
Don Francisco Zorrilla, viudo	11

Pasa a la vuelta 194

Don Manuel Ozina, casado	08
Don Alejandro Fernández, casado	22
Don Manuel Cuenca, casado	09
Don Juan Carrasco, viudo	07
Don Joseph Arroyo	06
Don Lorenzo Gutiérrez Colombes, casado	07
Don Joseph Marques, soltero	02
Don Álvaro del Busto y Roan, casado	06
Don Andrés Álvarez, casado	04
Don Manuel Alonso Ramírez con tres	04

Pasa al frente 265

El hermano, Nicolás Ferrari, casado	05
Don Jacinto Fernández, casado	05
Juan García Ramos, casado	04
Don Antonio Alfaro, soltero	02
Don Pedro Cuba, casado	03
Don Joseph Rodríguez, viudo	07
Don Basilio Matheos, casado	03
Don Juan Antonio Izaguirre, casado	03
Don Joseph Rodríguez, soltero con tres	04

Pasa a la vuelta 301

Don Gregorio Rodríguez, soltero	07
Don Joseph Noriega, casado	04
Don Diego Arguelles, casado	05
Don Santiago del Busto, soltero	04
Don Joseph Granda, soltero	02
Don Tomás Sierra, viudo	06

sector poblacional son los que destacarán como los mayores esclavistas de Orizaba a lo largo de la vida colonial, pues mientras los españoles se concentraban en el comercio y demás actividades mercantiles, fueron estos *hombres cristianos* – apasionados con representar la misma hidalguía que los ibéricos – quienes buscaron detentar y exhibir esos lineamientos de *calidad y honor* que la *Distinción*, como pauta político-simbólica, marcaba en la mentalidad de la época. Lineamientos entre los que estaban el ostentar, poder pagar y mantener esclavos. Es decir, los eclesiásticos aparecen con el control de las tierras, en constante pugna con la nobleza de Orizaba; fueron los dueños de los múltiples ranchos de labor, molinos, trapiches y haciendas, mantenidos con fuerza laboral esclava e indígena. (Cotéjese los nombres con la *Relación entre esclavos y dueños de Orizaba*)

¹⁸ Este capitán no era europeo, sino criollo. Su abuelo fue el ibérico, quien se llamaba de la misma forma y que murió en 1718, ANO; exp. 6, f 90. Tal y como señaláramos con el cura Yluecas, este número no refleja la familia del capitán Diego Bringas, cuyos hijos son contados como familias aparte, posteriormente. La familia de este poderoso hombre de Orizaba, no era numerosa, pero si la cantidad de esclavos que poseía.

Don Juan Sera		03
Don Miguel Hidalgo, casado		11
Don Manuel González, soltero		04
Don Bernardo del Callejo, casado con nueve		10
	<i>Pasa al frente</i>	349
Don Miguel González de Tejada, casado		05
Don Francisco Marañón, soltero		02
Don Agustín de la Maa, casado		05
Joseph Enríquez soltero		01
Don Francisco Cortinez, casado		07
Pedro Martínez, soltero		03
Don Miguel Román, casado		06
Don Juan Meza, viudo		02
Don Manuel Prado		04
	<i>Pasa a la vuelta</i>	466
Don Antonio Reyna, soltero		01
Juan Antonio Martínez, casado		06
Pedro Gomes, casado		04
Don Cayetano García, solo		01
Don Fernando García, casado		05
Don Manuel González, soltero		04
Mateo Montaña, casado		04
Don Joseph Mamte, casado		10
Don Juan Tristán, solo		01
Don Cristóbal Figueroa, solo		01
Don Nicolás Alfaro, casado		12
Juan Cabello, casado		07
	<i>Pasa al frente</i>	425
Don Antonio Sobrerilla, soltero		01
Matías Lima, casado con dos		03
Don Francisco X. Moreno, casado		10
Juan Gabriel Ortega, casado		08
Don Juan Lucas Landa, casado		09
Don Gabriel Quijano, casado		08
Don Luis Pasos, casado		13
Don Juan Manuel Cruz, casado		03
Don Luis González, casado		06
Don Gaspar Mateo, soltero		02
	<i>Para la vuelta</i>	515
Don Matías Rodríguez, soltero		02
Don Antonio Salazar, casado		02
Don Diego Molejón, viudo		03
Don Valentín Guerra, casado		05
Francisco Palomeque, casado		06
Don Juan Corvera, soltero		01
<i>Espanoles nativos del reino</i>		
La señora Marquesa de Sierra Nevada, doña Antonia Alencastre y Noroña, mujer legítima del teniente coronel, don Miguel de Sesma con 8		09
La señora doña María Ignacia Suárez de los Ríos, mujer legítima del señor don Francisco Marzón y Ocaña, de la Real Hacienda, con nueve		10
	<i>Pasa al frente</i>	543
Capitán don Esteban Pesellín, casado con 8		09
Capitán don Juan Gazo, casado con 8		09
Doña Manuela Gutiérrez del Mazo, viuda con 4		05
Don Gabriel Alejo, casado con 16		17
Teniente don Nicolás Marín, casado con 7		08
Don Francisco Ramírez, casado con 4		05
Don Miguel Moreno, casado con 6		07
Escribano Real, don Ignacio de Silva, casado con 6		07

Escribano Real, don Diego Gomes de Olazo		01
	<i>Pasa a la vuelta</i>	620
Lic. Don Juan de Porras, abogado de la Real Audiencia, casado		09
Doña María Espinosa, viuda del capitán Don Pedro Fernández Roldán		07
Doña Josepha de Hoyos, doncella		10
Doña Bernarda de Riascos, viuda del Alguacil mayor del		
Santo Oficio, don Diego Mazuelos		06
Doña Antonia Anselmo, doncella		07
Don Joseph Sayas, casado		11
Don Juan Pesellín, viudo		02
Don Joseph Hernández Madueño, casado		07
Don Luis Cal, casado		07
	<i>Pasa al frente</i>	686
Don Francisco Cueto, soltero		03
Don Antonio Carlín, casado		07
Teniente de correo mayor don Manuel Montes de Arguelles, soltero		15
Don Manuel García Bohorguez, viudo		02
Don Joseph Ortega, casado		07
Don Juan Ramírez, casado		08
Notario público de la Curia eclesiástica don		
Pedro Pablo Riascos, casado		08
Don Diego Roldán, casado		07
Bachiller don Joaquín de Abrego con seis		07
	<i>Pasa a la vuelta</i>	743
Bachiller don Juan de Arguinou, médico casado		07
Don Esteban Bravo, cirujano, casado		06
Don Alejo Marín, casado		12
Don Tomás Estévez		07
Don Juan Joseph calderón, casado		08
Don Melchor Gambino, casado		08
Don Francisco Ortega, casado		05
Don Joseph Anselmo Ramírez, casado		05
Don Antonio Vega, casado con once		12
	<i>Pasa al frente</i>	908
Doña Manuela de Bedridaña, viuda don Joseph Muñoz		06
Doña Francisca X.a Espinosa, viuda de don Sebastián		
Álvarez Casaprima		10
Doña María de Sandoval, viuda de Barolomé Baltierra		05
Doña Rosalía Baltierra, viuda de don Antonio Tazonelo		05
Doña Francisca Bello, viuda de don salvador Meliz		03
Doña Micaela de Tembra		03
Doña María Villaraus, doncella		07
Doña Ana Suárez, viuda de don Martín de la Joya		05
	<i>Pasa a la vuelta</i>	964
Don Juan Sánchez, viudo		06
Don Miguel Rangel, casado		07
Don Antonio Mazuelos, casado		04
Don Francisco Mosquera, casado		06
Don Pedro López del Castillo, casado		06
Don Vicente Colón, casado		04
Don Manuel Mosquera, casado		09
Don Francisco Olivares, casado		06
Doña Dionisia Roldán, casado		06
Don Pedro Solis, casado		06
Doña Ana María Mosquera, doncella		03
	<i>Pasa al frente</i>	1,027
Don Antonio Piñón, soltero		02
Don Joseph Pesellín, casado		06
Don Pablo Piñón, soltero		01
Doña Antonia Piñón, viuda de don Jerónimo Juárez		05

Don Francisco Borjes, casado			04
Doña María Cortés, viuda de don Alejandro Perea			03
Don Joseph Sánchez, casado			06
Alférez don Cristóbal Cuzón, casado			08
Doña Teresa de Hoyos, doncella			03
Don Francisco Talavera, casado			08
	<i>Pasa a la vuelta</i>	<i>1,074</i>	
Doña Francisca de Barrios, viuda de don Bernardo Iner			07
Doña Petrona B.da de la Cruz, viuda de don Miguel Rangel			11
Doña María García, viuda de don Nicolás Espinosa			04
Don Manuel Bustamante, casado			05
Doña Francisca de la Canal, viuda de don Juan Turris de Aguilar			04
Don Antonio Moreno, casado			06
Don Manuel Cameros, casado			06
Don Manuel Bocarando, casado			04
	<i>Pasa al frente</i>	<i>1,121</i>	
Don Antonio Alejos, casado			04
Don Joseph Condarco, viudo			03
Doña Josepha Rendón, viuda de don Joseph de Espinosa			04
Don Antonio Bocarando, casado			05
Doña Antonia Pesellín, doncella			03
Don Francisco Xavier Espinosa, viudo			01
Manuel Saavedra, casado			06
Joseph Mitre, soltero			05
Francisco Guzmán			09
Manuel Rivas, casado			05
	<i>Pasa a la vuelta</i>	<i>1,168</i>	
Pedro Pablo Caceres, casado			04
Joseph Micon, casado			04
Pedro Martín, viudo			02
Bernabé Huerta, casado			09
Cristóbal Antonio, casado			07
Felipe Antonio Hernández, casado			02
Miguel Aldaña, casado			04
Lucas Pérez, casado con cuatro			05
Francisco del Castillo, casado con cuatro			05
Francisco Xavier Blanco, soltero			03
	<i>Pasa al frente</i>	<i>1,213</i>	
María Ana Arostegui, viuda			04
Nicolás Gaines, casado			08
Vicente González, casado			03
Miguel Prado, casado			04
Teodoro Mora, casado			06
Juan Valderrama, casado			06
Juan Martín, casado			05
Manuel del Pozo, casado			04
Juana de Castañeda, viuda de Pedro Sánchez			04
Marcos Antonio, casado			02
Manuel Espinosa, casado			08
	<i>Pasa a la vuelta</i>	<i>1,267</i>	
Antonio Joseph Espinosa, soltero			01
Pedro Tiburcio, casado			04
Santiago Durán, casado			02
Miguel Pérez, casado			03
Joseph Valenzuela, casado			02
Marcos Balderas, casado			03
Manuel Olguín, casado			04
Juan Joseph Olivos, casado			02
Miguel Morales, casado			04
Francisco Espinosa, casado			04

Juan basilio Pesellín, casado			03
Gertrudis Baeza, doncella			02
Joseph Gomes, casado con familia de tres			04
	<i>Pasa al frente</i>	<i>1,301</i>	
Rafael Abrego, casado			04
Felipe Bravo, casado			06
Joaquín Rendón, casado			03
María Escobar, viuda			03
Juan Miguel Díaz, casado			03
Joseph Reyes, casado			03
Manuel Espinosa, casado			06
Antonio Monje, soltero			02
Joaquín Blanco, casado			05
Antonio Anzures, casado			02
Juana León			02
Miguel Alemán, casado			08
	<i>Pasa a la vuelta</i>	<i>1,352</i>	
Juan Blanco, viudo			05
Antonio Aldaña, viudo			05
Juana Castañeda, viuda de don Pedro Perea			04
Antonio Rosete, casado			09
Vicente Jariza, casado			04
María de la Concepción Castro, viuda			04
Juan Alejo			03
María Rizo, viuda de don Antonio Gomes			06
Joseph Ortega, viudo			04
Don Antonio Muñoz, casado			11
Micaela Ávila, viuda			03
Joaquín Mariano Pérez			03
Manuel Castro, casado			04
	<i>Pasa al frente</i>	<i>1,417</i>	
Joseph Guerrero, soltero			01
Miguel Monsalve, casado			09
Bernardo Lazo, casado			10
Francisco Gambino, casado			07
Antonio Villegas, casado			03
Miguel Estrada, casado			09
Juan Cháves, casado			03
Bárbara Gerardo, viuda			04
Juan Antonio Espinosa, casado			05
Miguel Rodríguez, casado			06
María González, viuda			06
Teresa González, viuda			04
	<i>Pasa a la vuelta</i>	<i>1,484</i>	
Juan Toribio, casado			04
Juan Rodríguez, casado			03
Vicente Marrero, casado			03
Vicente Hernández, casado			04
Agustina Rincón, viuda			03
Sebastiana Jiménez, viuda			05
Joseph Salas, soltero			02
Nicolás Bravo, casado			05
Juan Joseph Segura, casado			12
Manuel López, casado			05
Mateo Ortega, casado			05
Francisco Ortega, casado con cuatro			05
	<i>Pasa al frente</i>	<i>1,535</i>	
Luis Olivares, casado			06
Mariano Bocarando, casado			03
Juan Joya, casado			04

Francisco Maldonado, casado			08
Isabel Serrano, viuda			05
Juan Joseph cepeda, casado			05
Pablo Riascos, casado			05
Manuel Hernández, casado			03
Pablo León, casado			03
Ana María Vadiola, viuda			04
	<i>Pasa a la vuelta</i>	<i>1,586</i>	
Javier Saquero, casado			07
Mariano Jerónimo, casado			05
Doña Francisca Marques, viuda			03
Eusebio Antonio, casado			03
Domingo Martín, casado			03
Ana María Porras, viuda			01
Juan Antonio Salazar, casado			04
Javier Ventura, casado			03
Juan González, casado			04
Joseph Porras, casado			03
Joseph Peña, casado con tres de familia			04
	<i>Pasa al frente</i>	<i>1,622</i>	
Francisco Villaraus, casado			07
Tecla Piñón, doncella			03
Pablo Ayala, soltero			05
Cristóbal Hidalgo, casado			05
Francisco Hidalgo, casado			04
Miguel Francisco Viera, casado			03
Lugarda Guzmán, viuda			02
Doña Manuela Cevallos, viuda			02
Doña Ana Riascos, viuda			10
Doña Leandra Olivares, doncella			03
Juan Montiel, casado			04
	<i>Pasa a la vuelta</i>	<i>1,674</i>	
Ana María Olivo, viuda			05
Antonio Barranco, casado			02
Juan Joseph Romero, casado			03
Juan Pérez, casado			04
Juan Antonio Montiel, casado			04
Marcelina Turrís, doncella			02
Escribano real y público, don Lucas Lozano y Prieto, casado			09
Joseph Antonio Bravo, casado			04
Doña Ignacia Marques, viuda			03
Don Fabián Juárez, casado			04
Antonio Masín, casado con catorce			15
	<i>Pasa al frente</i>	<i>1,714</i>	
Pedro Rivera casado			04
Rita Rivera, viuda			03
María Ana Pimienta, viuda			04
Nicolás Suárez, casado			03
Jerónimo López, casado			09
Antonio Rodríguez, casado			07
Doña Ana Condarco doncella			04
Lorenzo Martín, casado			04
Joseph Ricardo casado			07
Miguel Escobar, casado			03
	<i>Pasa a la vuelta</i>	<i>1,777</i>	
Don Antonio Marques, casado			05
Nicolás Pérez, casado			04
Ana Antonia, viuda			01
Francisco Sosa, casado			10
Miguel Sosa, viudo			06

Don Antonio Lozano y Prieto, casado		08
Bernardo Marín, casado		05
María Zuñiga, doncella		01
Felipa Hernández,		03
María Ana Palomino, doncella		01
Nicolás Gabriel Bermúdez,		06
Cristóbal Salas, soltero		02
Doña Ana María Soto Guerrero, viuda del Regidor don Gregorio Rendón		17
	<i>Pasa al frente</i>	1,829
Don Agustín Bernal		08
Manuela Cabrera, viuda		04
Juan Rangel, viudo		02
Antonia de las Heras, viuda		06
Manuel González, casado		10
Sebastiana Pérez, doncella		06
Antonio Padilla, casado		04
Vicente Maldonado, casado		05
María Bárbara Hernández, viuda		02
Miguel Jerónimo, casado		02
Blas Sánchez, casado		03
María Teresa, viuda		01
Bernabé Martín, casado		02
	<i>Pasa a la vuelta</i>	1,902
Antonio Cabañas, casado		10
Miguel Masín, casado		06
Francisco Aguilar, casado		05
Don Juan de la Espada, casado		05
Miguel Moreno, casado		05
Ana María Guerrero, viuda		08
Manuel Escobedo, casado		04
Doña Gertrudis Ramírez, doncella		04
Don Francisco Pesellín, viudo		08
Juan Tinoco, casado		05
	<i>Pasa al frente</i>	1,962
Justo Rengel, casado		09
Don Joseph Villarelo, casado		04
Doña María Josepha Sánchez, viuda del capitán don Francisco Villarejo		04
Doña Ana Margarita Sánchez, viuda del Capitán don Mateo Infesta		07
Don Francisco Álvarez, casado		04
Cristóbal Maldonado, casado		07
Manuel Nava, casado		03
Bernardo Antonio Carcomo, casado		06
Joseph de Estrada, casado		08
	<i>Pasa a la vuelta</i>	2,014
Juan Alejo, casado		04
Antonia Segura, viuda		03
Antonio Rivadeneira, casado		05
Joseph Rodríguez, casado		04
Don Miguel Salamanca, viudo		08
Antonio Chávez, casado		06
Doña Ana Patiño, viuda		15
Alejandro Marques, casado		08
Anacleto Trujillo, casado		05
Vicente Salamanca, casado		03
Domingo Aguilar, casado		05
	<i>Pasa al frente</i>	2,080
Don Lucas Ríos, casado		12
Francisco Palomeque, casado		04

Joseph Antonio, casado			04
Juana Quirós, doncella			04
Doña Jerónima Colan rey, viuda			04
María López, viuda			04
Doña Ana María Espinosa, doncella			01
Joseph Franco, casado			05
Baltasar Díaz, casado			08
Joseph Miguel Hernández, casado			05
Doña Micaela Badiola			01
Don Joseph Peregrina, casado			05
	<i>Pasa a la vuelta</i>	<i>2,128</i>	
Lucía Petrona, viuda			01
Juan Liana, casado			03
Juan Joseph Berdejo, casado			02
Teresa Sánchez, viuda			06
Don Ignacio Bretón, casado			06
Don Antonio Quijano, casado			06
Lorenzo Escobar, casado			05
Pastor Pérez, casado			06
Juan Joseph Díaz, casado			05
María de la Encarnación, viuda			04
Don Francisco Joseph Aguilar, casado			07
Juan Escobar, casado			03
	<i>Pasa al frente</i>	<i>2,144</i>	
Juan Ramírez, casado			06
Joseph Carmona, casado			05
Carlos Vargas, casado			10
Antonio Ponce, soltero			01
Francisco Rodríguez, casado			05
Andrés Rodríguez, casado			02
Cristóbal Doca, casado			11
Pedro Alejos, casado			05
Doña María Buendía, doncella			03
Don Luis Pesellín, viudo			02
Ignacio Doncel de la Torre, casado			02
Doña María Ximénez, viuda			08
	<i>Pasa a la vuelta</i>	<i>2,204</i>	
Jerónimo Cortés, casado			06
Manuel Sea, casado			02
Cristóbal Sea, casado			03
Don Joseph Cortés, casado			09
Antonio Piña, casado			03
Antonio Ponce, casado			03
Agustina Anchica, viuda			04
Miguel Martínez Lozano, casado			06
Joseph Lazo, casado			06
Celidonio Gomes, casado			05
Manuel Mosquera, casado			05
	<i>Pasa al frente</i>	<i>2,256</i>	
Joseph Luna, casado			02
Miguel Rincón, casado			11
Juan Barrera, casado			07
Juana Manuela Díaz, viuda			03
Joseph Salas, casado			05
Francisco Gambino, casado			08
Doña Teresa Blandamlero, viuda			06
Cristóbal Aguilar, casado			04
Doña Tomasa Segura, doncella			01
Antonio Pineda, casado			05
Joaquín Rodríguez, casado			02

Antonia Sandoval, viuda		02
	<i>Pasa a la vuelta</i>	2,314
Juan de dios, casado		02
Matías Sánchez, casado		03
Sebastiana Martínez, viuda		01
María Jacinta, viuda		03
Joseph Naval, casado		04
Joseph Camacho, casado		07
María Izquierdo, viuda		02
Doña Josepha Ramón, doncella		05
Antonio Espinosa, casado		02
Pedro Carpintero, casado		03
Joseph Antonio Mota, casado		04
Melchiora de los Reyes, viuda		03
Nicolás Pestaña, casado con siete		07
	<i>Pasa al frente</i>	2,354
Tomás González, casado		03
Juan Mauricio Montalvo, casado		02
Joseph Juárez, casado		07
Josepha Villaraus, viuda		05
Simón García, casado		06
Joseph Sánchez, viudo		01
Joseph Olivares, casado		09
Juan Olivares, casado		06
Joseph Gaso, casado		03
Juan Esparza, casado		05
Manuel Saavedra, casado		08
Ignacio de la Torre, casado con tres		04
	<i>Pasa a la vuelta</i>	2,419
Don Manuel Salmorán, casado		04
María Espinosa, viuda		07
Antonio Ruiz, casado		04
Lázaro Vargas, casado		04
Luis Salas, casado		07
Nicolás Ramírez, casado		05
Doña Francisca Huerta, viuda		06
Doña Juana Huerta, viuda		10
Juan Joseph Domínguez, casado		05
Juana Elena, viuda		03
Juan Izaguirre, casado con cuatro		05
	<i>Pasa al frente</i>	2,478
Pedro Palacios, casado		04
Juan Joseph Camarillo, casado		08
Joseph Sánchez, casado		08
Marcos Cid, casado		02
Agustín Escobedo, casado		08
Ignacia Zuñiga, viuda		02
Miguel Noroña, casado		03
Francisco Pineda, casado		03
María Castro, viuda		01
Ignacio de Lara, viudo		06
Tomás Cabrera, casado		08
Juan Antonio Gandía, casado con dos		03
	<i>Pasa a la vuelta</i>	2,536
Andrés Rodríguez, casado		07
Vicente Hinojosa, casado		07
Juana Zuñiga, doncella		01
Don Juan Cevallos, casado		07
Joaquín Aguilar, casado		06
Joseph Limón, casado		07

Vicente González de la Luz, casado		07
Antonio Pineda, viudo		08
Francisco Galves, casado		05
Joaquín Asencio, casado		03
Juana Falcona, viuda		04
	<i>Pasa al frente</i>	2,601
Petrona Cueto, viuda		03
Nicolás Durán, casado		09
Juan Romero, casado		03
Francisca Ballesteros, viuda		03
Marcelo Pérez, casado		04
Francisco Lara, casado		05
Silvestre González, casado		05
Dionisio Masín, casado		05
Juana Francisca Rodríguez, viuda		03
Tomás de Montesinos, casado		04
Miguel Velásquez, casado		04
Martín de Triana, casado		09
	<i>Pasa a la vuelta</i>	2,658
Gertrudis Curbelo viuda		04
Nicolás Gambino, casado		08
Juan Muñoz, viudo		01
Cayetano Lazo, casado		09
Domingo Lechuga, casado		07
Juan Manuel Inglés, casado		08
Laureano Violato, soltero		01
Gertrudis Hernández		04
Bernardo Galapito, casado		11
Joseph de Mateos, casado		03
Sebastián del Pozo, casado		09
Juan López, casado		09
	<i>Pasa al frente</i>	2,732
Cristóbal de Santiago, casado		02
María Villarelo		02
Ignacio Nava, casado		03
Nicolás Hernández, soltero		01
Antonio Anacleto, casado		05
Don Ignacio Doncel, casado		05
Joseph Rico, casado		06
Lorenzo Méndez, casado		03
Juan de Meza, casado		03
Juan de Córdoba, casado		05
Joseph Peralta, viudo		04
Basilio Beltrán, casado		04
	<i>Pasa a la vuelta</i>	2,775
María Dolores Ortega, doncella		03
Anastasio Valdés, casado		09
Antonio Alejos, soltero		02
Doña María Gambino, viuda		06
Don Pedro Bernal, viudo		01
Joseph Marques, casado		05
Juan Antonio Hernández, casado		02
Don Francisco Infesta, casado		02
Alfonsa Gutiérrez, viuda		04
Josepha Aranda		03
Agustina Camacho		02
Manuela Izquierdo, viuda		04
Guillermo, soltero		01
Esteban Peregrina, casado		03
	<i>Pasa al frente</i>	2,822

Miguel Moje, casado			05
Marina Jiménez, viuda			03
Juana Rodríguez, viuda			02
Josepha Radiola, doncella			02
Josepha Escobedo, doncella			03
Ana Cabrera, doncella			02
Joaquín Cevallos, casado			06
Mateo Cevallos, viudo			03
Catarina Tiburcio, soltera			04
Nicolás Ortiz, casado			02
María Ana de la Torre, viuda			03
Nicolasa Barojas, doncella			02
Rita Vera, viuda			05
	<i>Pasa a la vuelta</i>	2,864	
Simón Santos, casado			03
Pedro Arteaga, soltero			01
Clara Amador, viuda			02
Diego Sayas, casado			02
Don Juan Pineda, soltero			02
Don Agustín Rodríguez, soltero			01
Francisco Salas, casado			11
Miguel Rendón, casado			06
Agustina Vadiola, viuda			05
Pablo Urrutia, casado			04
Pedro Monsalve, casado			04
Joseph Manuel Huerta, casado			08
Miguel Aguilar, casado con siete			08
	<i>Pasa al frente</i>	2,913	
Joaquín Maltés, casado			04
María Rodríguez, viuda			04
Juan Leyba, casado			03
Juan Bustamante, casado			07
Hilario Leyba, casado			03
Micaela Andrade, doncella			04
María Vergara, doncella			01
Antonio Joseph del Castillo, casado			05
Juana Gertrudis			03
Juan Joseph Mundiés, casado			06
Antonio del Castillo, casado			02
Pedro López, casado			07
	<i>Pasa a la vuelta</i>	2,970	
Gertrudis Trigo, viuda			02
Jerónimo Quintero, casado			02
Joseph Bermúdez, casado			02
Sebastián Canseco, casado			03
Francisco de León, casado			04
Isabel Manzini, doncella			07
Doña Josepha Espinosa, “doncella, digo, viuda”			04
María Espinosa, doncella			01
Lorenzo Villareal, casado			04
Antonio Dueñas, casado			07
Doña Josepha Ricardo, doncella			05
Doña Francisca Sarmiento			01
Ana Cevallos, viuda			04
Don Diego Cruz, casado con cuatro			05
	<i>Pasa al frente</i>	3,016	
Juan Caravajal, casado			05
Francisco Escobar, casado			02
Antonia Ortega, viuda			04
Antonio Guevara, casado			04

Joseph Pérez, casado			02
María Ana de León, doncella			04
María Gertrudis, doncella			01
Doña María Moreno, viuda			10
Pedro Ruiz, casado			08
Juan del Castillo, “casado, digo, viudo”			05
María Josepha del Castillo, viuda			04
Doña Ana Ramírez, viuda			09
	<i>Pasa a la vuelta</i>	3,080	
Antonio Ortega, casado			04
Doña Josepha Jiménez, viuda			04
Antonio Rodríguez, casado			09
María Ríos, doncella			03
Don Antonio de Sandoval			01
Domingo Aparcero, casado			04
Don Vicente del Castillo, casado			02
Juan de Lema, casado			02
Joseph de Montalvo, casado			03
Joseph Viña, casado			05
Fernando Navarro, casado			08
Ana Geralda, viuda			05
	<i>Pasa al frente</i>	3,132	
Pedro Álvarez, casado			05
Antonio Ruiz, soltero			01
Antonio Acuña, soltero			01
Manuela Micaela, soltera			03
Antonio Portugués, casado			08
Miguel de Sandoval, casado			04
María Ana Escobedo, viuda			04
María de la Concepción, doncella			04
Antonio Padilla, casado			07
Juan Joseph Valeriano, casado			08
Diego Salamanca, casado con cinco			06
	<i>Pasa a la vuelta</i>	3,175	
Micaela Saravia, viuda			02
Francisco Rodríguez, casado			09
Antonio Rojas, casado			07
Vicente Ortega, casado			08
Manuel Espinosa, casado			08
Manuel Escobedo, casado			04
Joseph Figueroa, casado			07
Doña María Gambino, viuda			07
María Juárez, doncella			05
Fernando Vargas, casado			05
Lucas Martínez, casado con cuatro			05
	<i>Pasa al frente</i>	3,245	
Juan Reyes, casado			05
Juan Sánchez, casado			04
Vicente Trujillo, casado			07
Joseph Hernández, casado			07
Miguel Meza, casado			05
Manuela Villaraus			04
Salvador Piña, casado			04
Alonso Galván, casado			02
Salvador Pascual, casado			05
Antonio Vicente Barrera, casado			02
Francisca Sales Hernández, viuda			02
	<i>Por la vuelta</i>	3,297	
Manuel Hernández, soltero			06
Doña María Villarelo, viuda			02

María Gertrudis Pérez, viuda			07
Cristóbal Maldonado, casado			06
Francisca Rosales, viuda			02
Antonio Ovando, casado			09
Francisca Tamaris, viuda			03
Joseph Salmorán, casado			07
Gertrudis Ramírez, viuda			02
Sebastián Carrillo, casado			03
Joseph Sánchez, casado			03
	<i>Pasa al frente</i>	<i>3,347</i>	
Miguel Díaz, casado			03
Joseph Ruiz, casado			02
Catarina Muñoz, viuda			03
Miguel Reyes, casado			05
Don Antonio Chacón, casado			06
Joseph Oaxaca, casado			07
Francisco Moreno, casado			08
Cristóbal Vargas, casado			10
Isidro Rodríguez, casado			07
Joseph Montezuma, casado			04
Antonio Blanco, casado			08
	<i>Pasa a la vuelta</i>	<i>3,410</i>	
Bartolomé Rodríguez, casado			04
Juan Escobar, casado			04
Francisco Carrillo, casado			02
Cayetano Limón, casado			07
Joseph Gaona, casado			02
Juan Rivera, casado			07
Miguel Olivera, casado			04
Francisco Olivos, casado			09
Juan Caravajal, casado			03
Juan López, soltero			02
Joseph Antonio, soltero			02
Manuel Vera, casado			04
	<i>Pasa al frente</i>	<i>3,460</i>	
Andrés Martínez, casado			04
Joseph Astacio, casado			06
Antonio Gomes, casado			04
Diego Martín, casado			04
Francisco Cano, casado			06
Pedro Pineda, casado			04
Joseph de Vera, casado			08
Hilario Leyba, casado			03
Juan Matheos, casado			04
Dionisio Alarcón, casado			04
	<i>Pasa a la vuelta</i>	<i>3,507</i>	
Juan Chávez, casado			05
Antonio Chávez, casado			04
Salvador Chávez, casado			05
Joseph Arenas, casado			03
Ignacio Espinosa, casado			05
Nicolás Morillo, casado			05
Rafael Domínguez, casado			08
Nicolás tercero, casado			03
Felipe Grageda, casado			03
	<i>Pasa</i>	<i>3,552</i>	
Antonio Pineda, soltero			01
Francisco Carrillo, casado			07
Martín Hernández, casado			03
Bernardo Escobar, casado			05

Miguel Tellez, casado	07
Francisco del Pozo, casado	04
Joseph de la Paz, casado	08
Joseph Domingo Pantoja, casado	05
Joseph Aguilar, casado	04
Juan Antonio, casado	09

Pasa 3,605

Mestizos, pardos y demás gente de razón

Matías Reyna, casado con dos de familia	03
Jacinto Rojas, casado	04
Francisco Bienmirado, casado	03
Juan González, casado	07
Vicente Arenas, soltero	01
Nicolás Lisama, casado	02
Pedro Nolasco, casado	04
Joseph González, viudo	07
Nicolás Jerónimo de la Cruz, casado	03
Francisco Arce, casado	03
Ignacia Hernández, viuda	01
Sebastián Trujillo, casado con dos de familia	03

Pasa al frente 038

Jerónimo Gaspar, casado	02
Joseph Vicente de la Cruz, casado	04
Antonio Jiménez, casado	05
Antonio Pacheco, casado	05
Manuela Castro, viuda de Nicolás Durán	01
Micaela Serrano, viuda de Francisco Marín	01
Joseph de Espinosa, casado	03
Francisco Olivera, casado	06
Antonio Valeriano, viudo	04
Mateo Fernández, casado	05
Joseph Carrillo, casado con dos	03

Pasa a la vuelta 077

Juana Gertrudis	01
Francisco Xavier, casado	02
Juana Ifigenia	02
Juana Encarnación, sola	01
Juan Basilio, casado	02
Agustina Martínez, viuda	02
Francisca Joaquina Lorente, viuda	04
Miguel Pizarro, casado	06
Narciso Romero, casado	04
Agustina Santos	04
Gertrudis de la Encarnación, viuda	02
Joseph Santos, casado	07
Nicolás Rodríguez, casado con cuatro	05

Pasa al frente 117

Juan Manuel Gutiérrez, casado	09
Josepha Beltrán, viuda de Salvador Joseph	03
Felipa Clemente, viuda	03
María Silva, viuda	02
Felipe Campos, casado	02
Francisco Campos, casado	04
Francisco Xavier Rodríguez, casado	05
Juan Manuel Rueda, casado	04
Rita Gertrudis, doncella	02
Domingo Bazán, casado	02
Manuel Escobar, casado	07
Gertrudis Vásquez, viuda	01

Juana Lisama		02
Joaquín Carlos, casado		02
	<i>Pasa a la vuelta</i>	170
María Rincón, viuda		08
Manuel Vázquez, casado		06
Domingo de los Santos, casado		03
Rafael Castañeda, casado		03
Joseph Mojebril, casado		02
Leonardo Barcinas, casado		09
Antonia Vallinas, viuda		06
Antonio Ramírez, casado		06
Isabel Vargas, viuda		03
Ana Sánchez, viuda		02
Joseph González, casado		03
Joseph Mendoza, casado		04
	<i>Pasa al frente</i>	225
Pablo Joseph, soltero		02
Antonio Pacheco, casado		05
Joseph Bonilla, casado		03
Antonio Pérez, casado		04
Agustín Padilla, casado		04
Ana Isabel		04
Leonor Dorotea, viuda		01
Esteban Cabrejas, casado		05
Florencia Bernarda, viuda		04
Juan Celis, casado		03
Juan de la Cruz, casado		04
	<i>Pasa a la vuelta</i>	264
Alfonso Leonardo, casado		05
Felipe de Coria, casado		03
Joseph Carrera, casado		03
Miguel Antonio, casado		04
Lorenzo Carrillo, casado		02
Capitán Bernardino de la Cruz, casado		05
Rosa Carretera, doncella		04
Miguel Casiano, casado		06
Cristóbal Sabaleta, soltero		02
Pedro Rivera, casado		09
Teresa Tiburcio, viuda de Joseph Pérez		05
	<i>Pasa al frente</i>	312
Manuel Cambrón, casado		03
Pascual Guzmán, casado		05
Damián Casimiro, casado		05
Nicolás Rendón, casado		03
Andrés padrón, casado		05
Joseph Rivera, casado		07
Joseph Vidal, casado		07
Francisca Xaviera Anaya, viuda		04
Pablo Orozco, casado		08
	<i>Pasa a la vuelta</i>	361
Ana María de León, doncella		01
María Alfonsa de Serrano, doncella		01
María González, viuda		03
Joseph Martínez, casado		02
Joseph Carrillo, casado		06
Juan Joseph Santa Cruz, casado		09
Marina Díaz, viuda		02
Francisco Marques, casado		04
Felipe Espinosa, casado		04
Bernabé Antonio, casado		03

Manuel Ansaldo, casado		04
Domingo Rosete, casado		05
	<i>Pasa a la vuelta 405</i>	
Miguel Tello, casado		06
Manuel Antonio Galvez, casado		02
Cristóbal Antonio, casado		03
Manuel Porras, casado		06
Margarita del Carmen		10
Félix Ortiz, casado		09
Nicolás Hernández, casado		07
Joseph Alejo Sánchez, casado		04
Petrona Ferrer, viuda		01
Mariano Hernández, casado		06
Petrona de Jesús, viuda		04
	<i>Pasa a la vuelta 472</i>	
Antonia Ifigenia, viuda		03
Juan Ramírez, casado		05
Antonio Dueñas, casado		07
Juan Pizarro, casado		04
Antonio Sánchez, viudo		01
Teresa candelaria, doncella		01
Joseph Ortiz, casado		07
Teodora Lechuga, viuda		03
Isidro Rodríguez, casado		04
Isidro Carrillo, casado		02
Juan Bernardino, casado		02
Teodora de la Encarnación, soltera		01
Andrés de Lara, viudo		03
Martín Santiso, viudo con dos		03
Juan Esteban, casado con dos		03
	<i>Pasa al frente 518</i>	
Guadalupe Riaño, viuda		07
Jacinto Martín, casado		07
Marcos Joseph, casado		04
Santiago Mora, casado		03
Felipe Santiso, casado		03
Felipe Espindola, casado		04
Pascual de los Reyes, casado		04
Antonio Rodríguez, casado		05
Joaquín Clemente, casado		03
	<i>Pasa a la vuelta 568</i>	
Joseph Mariano, casado		03
Bárbara María, viuda		04
Simón de Arrein, casado		03
Joseph Antonio, casado		03
Manuel González, casado		05
Juan Joseph Sánchez, casado		03
Jerónimo García, casado		05
Diego Antonio Martín, casado		02
Juana Calvo, viuda		02
Ignacio Xavier Machuca, casado		02
Diego Martínez, casado		05
Estefanía Moreno, viuda		02
Francisco Xavier González, casado con tres		04
	<i>Pasa a la vuelta 600 (debe ser 607)</i>	
Cristóbal Liberato, casado		03
Antonio Tadeo Bazo, casado		05
Antonio Guillermo, casado		05
Laureano Zavala, casado		02
Vicente Julián, casado		07

Manuel Sánchez, soltero		09
Andrea, viuda		05
María Isabel, viuda		03
Diego Velasco, casado		05
Rita Medina, viuda		02
Joseph Andrade, casado		09
Juan campechano, casado		03
María Ana Mungía		04
	<i>Pasa a la vuelta</i>	666
Joseph Guevara, casado		08
Francisco Javier Calvo, casado		02
Nicolás Chávez, casado		04
Joseph Jiménez, casado		05
Manuela Blanco		01
Bárbara Espinosa		01
Nicolás López, casado		04
María Vidal, viuda		04
Pedro Zetina, casado		03
Joseph Brito, casado		02
Esteban de la Cruz, casado		03
Francisco Rodríguez, casado		05
Melchiora Villavicencio, viuda		03
	<i>Pasa al frente</i>	714
Joseph Moreno, viudo		01
Andrés García, casado		07
Francisco Javier Escobedo, casado		03
Rita Cambrón, doncella		01
Juan Escalante, casado		04
Pablo Castro, casado		07
Bernardo Joseph, casado		02
María Sabaleta, viuda		03
Salvador Campos, casado		03
Francisco Tapia, viudo		03
Joseph Nicolás Reyes, casado		03
Antonio Martínez, casado		06
Vicente Reyes, casado		02
	<i>Pasa a la vuelta</i>	756
Matías Aguilar, casado		07
Juan Pantoja, casado		02
Francisco Héctor, casado		03
Bernardino Valderrama, casado		02
Manuela Cristina, viuda		01
Miguel Valderrama, casado		06
Magdalena de Ávila, viuda		02
Marcelina Montalvo, viuda		01
Gertrudis Rodríguez, viuda		04
Miguel Domínguez, casado		03
Juan Mateo Chávez, casado		02
Manuel Cortés, casado		03
Antonio Villareal, casado con dos		03
	<i>Pasa al frente</i>	792
Alejandro Martínez, casado		03
Pablo de dios, casado		04
Pedro Aguilar, casado		04
Manuel de la Cruz, casado		05
Bernabela Sánchez, viuda		04
Rosa Juárez, viuda		02
Marcelo Santos, casado		08
Joseph Ricardo, casado		05
Nicolás Ricardo, soltero		05

Nicolás Tapia, soltero		05
	<i>Pasa a la vuelta</i> 840	
Antonio Rivadeneira, casado		03
Agustín Martínez, casado		05
Félix Escobar, casado		03
Joseph de Frías, casado		04
Salvador Sánchez, casado		04
Juana Rita, viuda		04
María Guadalupe, viuda		01
Miguel Córdoba, casado		07
Cristóbal de León, casado		02
Miguel Avilano, casado		03
Juan Blas Romero, casado		04
	<i>Pasa al frente</i> 880	
Bartolomé Antonio, soltero		01
Rafael Ponce, casado		04
Joaquín Muñoz, casado		08
Capitán Lino Acosta, soltera		03
Feliciana del Castillo, viuda		05
Antonio Bonilla, casado		02
María Morales, viuda		03
María Xaviera, viuda		02
Manuela Morales, viuda		03
Diego medina, casado		04
Antonio Rodríguez, casado		07
Francisco Javier Ponce, casado		03
	<i>Pasa a la vuelta</i> 925	
Lucas Torres, casado		02
Juan Antonio González, casado		02
Bernardo Vega, casado		04
Salvador Quirós, casado		03
Juan López, casado		05
Santiago Barrera, casado		03
Guadalupe de Jesús		02
Alejandro Aguilar, casado		07
Lorenzo Clemente, casado		06
Joseph Antonio, casado		04
Miguel Hernández, casado		04
María Antonia, viuda		06
	<i>Pasa al frente</i> 973	
María Francisca, viuda		03
Manuel Sandoval, casado		04
Marcela Mónica, doncella		01
María de Jesús, doncella		02
Miguel Raymundo, casado		03
Cayetano Raymundo, casado		02
Francisco Valderrama, casado		03
Joseph Vicente, casado		07
Joseph Raymundo, casado		04
Juan Joseph Doca, casado		09
Juan Antonio Acosta, casado		08
Joseph Avendaño, casado		02
Gertrudis Anchico, viuda		03
	<i>Pasa a la vuelta</i> 1,024	
Juan Toribio Mora, casado		06
Antonio trigos, casado		03
Javier Merino, casado		04
Isidoro de la Cruz, casado		06
Antonio Sabaleta, casado		08
Juan Anselmo Padrón, casado		02

Joseph Antonio Domínguez, casado		03
Miguel Rico, casado		05
Diego Salvador Puianos, casado		02
Agustina Rodríguez, viuda		01
Juan Antonio Cádiz, casado		03
Bernabé García, casado con dos		03
	<i>Pasa al frente</i>	<i>1,067</i>
Miguel López, viudo		02
Joseph Antonio, casado		03
María Teresa González, soltera		03
Agustín Bedriñana, soltero		01
Lorenzo Vázquez, casado		02
Ana González, viuda		02
Juan Montero, casado		09
Antonio León, casado		06
María Teresa, viuda		01
Juan Antonio, casado		04
Lugarda Lechuga, doncella		02
María Hernández, viuda		04
Domingo Guzmán, casado		05
	<i>Pasa a la vuelta</i>	<i>1,114</i>
Lucas Hernández, viudo		01
Bartolomé Bueno, casado		04
Joseph Salamanca, casado		04
Victoria, viuda		03
María Teresa, viuda		02
Ignacio Constantino, viudo		02
Miguel Ávila, casado		06
Juan Cipriano, casado		03
Salvador Campos, casado		12
Juan de Dios, casado		04
Antonio Eugenio, casado		04
Gertrudis Flores, soltera		01
	<i>Pasa al frente</i>	<i>1,160</i>
Juan Francisco Álvarez, casado		05
María Micaela, viuda		06
Cayetana Josepha, viuda		03
Miguel Serrano, casado		03
Agustina Ramírez, viuda		05
Antonio García, casado		08
Domingo Hernández, casado		04
Andrés Lorenzo, casado		03
Joseph de los Santos, casado		03
Cayetano Francisco, casado		03
Joseph Lisama, casado con dos		03
	<i>Pasa a la vuelta</i>	<i>1,203</i>
Juan Joseph González, casado		04
Miguel Sea, viudo		05
Pedro López, casado		04
Diego, casado		03
Antonio Domínguez, casado		05
Diego Mariano, casado		03
Pedro Sánchez, casado		05
Francisco Sagra, casado		03
Lorenzo Ortiz, viudo		05
Francisca Javiera, viuda		03
Joseph Tenorio, casado		03
	<i>Pasa al frente</i>	<i>1,249</i>
Pedro Julián, casado		06
Antonio Encarnación, viudo		03

Miguel González, casado		03
Diego Martel, viudo		01
Joseph González, casado		10
Joseph Franco, casado		02
Gracia Hernández, viuda		03
Joseph Arévalo, casado		02
Joaquín Joseph, casado		09
Miguel Montero, viudo		02
Cristóbal Barrera, casado		04
Domingo Leyba, casado		04
Joseph Antonio Trejo, casado		03
	<i>Pasa a la vuelta</i>	<i>1,299</i>
Luisa Espinosa, viuda		03
Tomasa Gomes, viuda		02
Alonso González, casado		05
Manuel González, casado		09
Juan Crisóstomo, casado		04
Clara María, viuda		03
Ana Merino, doncella		01
Diego Brito, casado		02
Joseph Antonio García, casado		02
Juan Peláez, casado		04
Dionisio, casado		02
Juan Liana, casado		04
Catarina del Carmen, viuda		02
Vicente Martínez, casado		02
Antonia Vistrain, doncella con cuatro		05
	<i>Pasa al frente</i>	<i>1,343</i>
Juan domingo Aranda, casado		03
Joseph Velásquez, casado		06
Joseph Falcón, casado		04
Joseph Bistrain, casado		06
Magdalena Beatriz, viuda		01
Matías Roldán, casado		06
Francisco Salgado, casado		03
Joseph Joaquín de Rosas, casado		02
Juan Antonio Patiño, casado		06
Joseph Martínez, casado		04
	<i>Pasa a la vuelta</i>	<i>1,389</i>
Gregorio Delgado, casado		05
Joseph Briceño, casado		04
Francisco Javier Antonio, casado		12
Agustín García, casado		04
Timoteo Barrales, casado		08
Agustina Fuentes, viuda		03
Juana González, soltera		04
Josepha Sierra		06
Salvador Muñoz, casado		14
Francisco Sabaleta, casado		03
Antonia Teodora, viuda		04
María García, viuda		03
Joseph Antonio de Lara, viudo		06
	<i>Pasa al frente</i>	<i>1,465</i>
Manuel Antonio Sánchez, casado		03
Agustín de Herrera, casado		04
Lorenza Sosa, soltera		01
Santiago vargas, casado		05
Juan Coronado, casado		02
Joseph Antonio, casado		02
Catarina Barcena, viuda		03

Manuel Antonio, casado		05
Petrona, viuda		04
Gertrudis Rosal, viuda		03
Luis de los Olivos, casado		04
Pablo Santos, casado		05
	<i>Pasa a la vuelta</i>	<i>1,506</i>
María Gertrudis Sosa, viuda		04
Manuel Piñón, casado		05
Manuela Ventura, viuda		02
Manuel Ventura, casado		03
Eugenia Guadalupe, viuda		02
Juan Joseph, casado		05
Joseph de Vega, casado		10
Joseph Rodríguez, casado		03
Rita Hernández, viuda		06
María Ana Aguera, viuda		01
Fernando Aguera, casado		04
Josepha Monfil, viuda		02
Antonio González, casado		03
	<i>Pasa al frente</i>	<i>1,556</i>
Juan Antonio Fernández, casado		02
Miguel Lisama, casado		07
Miguel Valderrama, casado		06
Salvador Pérez, casado		06
Cristóbal Sánchez, casado		06
Gaspar Osa, casado		10
Francisco Javier Lisama, casado		09
Francisco Javier Tistla, casado		08
Francisco Escobar, casado		04
Marcos González, casado		05
	<i>Pasa a la vuelta</i>	<i>1,619</i>
Juan Antonio Gomez, casado		07
Antonio de la Trinidad, casado		03
Marcos García, casado		08
Mariano García, casado		04
Marcos Joseph García		03
Juan Joseph Ramos		05
Manuel Joseph Ramos		05
Manuel Jiménez, casado		08
Petrona Manuela de la Paz, viuda		04
Manuel Joseph de la Paz, casado		03
Joseph Antonio, casado		03
Jacinto Hernández, casado con cuatro		05
	<i>Pasa al frente</i>	<i>1,672</i>
Josepha Lima, viuda		08
Antonio Clemente, soltero		04
Jacinta Álvarez, viuda		06
Joseph Fernández, casado		04
Julián Antonio Ortiz, casado		04
Vicente Fernández, casado		05
Apolinario Cruz, casado		05
Diego Moreno, casado		04
Francisca González, viuda		03
Marcos González, casado		04
Tomás González, casado		04
María González, viuda		03
	<i>Pasa a la vuelta</i>	<i>1,732</i>
Joseph Castelán, casado		04
Marcelo Martín, casado		06
Joseph Antonio Galindo, casado		06

Fernando Marques, casado		05
Juan Antonio Asencio, casado		04
Miguel Herrera, casado		04
Juan Baeza, casado		04
Francisco López		03
Jerónima Lechuga, viuda		07
María Sandoval, viuda		03
Gabriel Triana, casado		04
Joseph Triana, casado con cuatro		05
	<i>Pasa al frente</i>	<i>1,782</i>
Juan Antonio Romero, casado		05
Jacinto Roque, soltero		04
Joseph Antonio, casado		07
Vicente López, casado		05
Juan germán, casado		05
Sebastián Pérez, viudo		03
María romero, viuda		06
Micaela Ifigenia, viuda		01
Petrona Mora, viuda		05
Pedro Ruiz, casado		07
Manuela Salmorán, viuda		03
Melchor de los Santos		03
Joseph Manzano, casado		02
Pedro Mariano Perea, casado		02
	<i>Pasa a la vuelta</i>	<i>1,845</i>
Juan de Santiago, casado		04
Gertrudis Bonilla, viuda		04
María Torres, viuda		03
María Sánchez, viuda		04
María de la Trinidad, viuda		06
Petrona Basera, viuda		04
Blas Rodríguez, casado		07
Antonio Díaz, casado		10
Micaela rendona, viuda		04
Miguel Arellano, casado		08
Antonio García, soltero		08
Joseph García, casado		03
Juan Monzón, casado		06
	<i>Pasa al frente</i>	<i>1,916</i>
María Moreno, viuda		11
Joseph Antonio, casado		04
Francisco Roldán, casado		04
Tiburcio Porras, casado		11
María Lugarda, viuda		03
María Guadalupe, viuda		03
Joseph Manjarres, casado		02
María Teresa, viuda		06
Francisco Palacios, casado		03
Domingo Masera, casado		02
Miguel Gomes, casado		03
Juan de los Santos, casado		05
Joseph Trujillo, casado		06
	<i>Pasa la vuelta</i>	<i>1,979</i>
Melchiora de los Reyes, viuda		07
Juan Antonio Calderón, casado		04
Nicolás Falcón, casado		05
Josepha Díaz		05
Miguel Galán, casado		02
Juan Rodríguez, casado		02
Simón de los Santos, casado		06

Juana Gertrudis, viuda		03
María Gertrudis, viuda		03
Joseph Miranda, casado		05
Cayetano Peralta, viudo		03
Juan Antonio Silva, casado		03
Miguel de Santiago, soltero		04
Cesaria Torres, viuda		06
	<i>Pasa al frente</i>	2,037
Dionisio Joseph, casado		02
María Felipa, viuda		06
Domingo Pérez, viudo		06
Cristóbal Manuel, casado		04
Juan Manuel Jiménez, casado		03
Bernardo (destac), soltero		04
Rafaela de San Joseph, viuda		04
Miguel Rodríguez, casado		04
Francisco Javier Rodríguez, casado		04
Joseph Montero, viudo		02
Manuel campos, casado		03
Joseph del Castillo, casado		05
Joseph ventura, casado con dos		03
	<i>Pasa a la vuelta</i>	2,084
Bernardino Pulido, casado		07
Ana Francisca, viuda		03
Jacinto (Midón), viudo		03
Juana Pascuala González		07
Salvador González		05
Tomás Carmona, casado		04
Diego Félix, casado		04
Manuel Joseph, casado		04
Juan Miguel Vargas, casado		05
Pedro Briceño, casado		03
Manuela Palomino, soltera		02
Pablo Rodríguez, casado		03
Catarina de la Cruz, viuda		02
	<i>Pasa al frente</i>	2,139
Juana Manuela Fernández, viuda		05
Juan Bravo, soltero		03
Juan francisco Barrera, casado		03
Juan Francisco Fernández, casado		05
Juan cortés, soltero		01
Domingo Gutiérrez, casado		08
Manuela Peñarica, viuda		07
Juana Pesellín, viuda		03
Antonio Villareal, casado		05
Juana Josepha Jordán, viuda		01
Miguel Mata, casado		04
Joseph Villareal, casado		04
Hipólita María, viuda		06
Fabián Sánchez, casado		02
María Gertrudis Bravo		05
	<i>Pasa a la vuelta</i>	2,196
Joseph Soto, soltero		03
Jerónima Piñón, viuda		04
Gertrudis Maldonado, viuda		02
María Maldonado, doncella		03
Joseph ramos, casado		05
María Rosa Yrivas, doncella		07
Vicente Osorio, casado		08
María Agustina, doncella		04

Juana Ávila, viuda		04
Joseph Valderrama, casado		08
Francisco Marques, casado		07
Diego de la Cruz, casado		04
Ignacio Xavier, casado		05
	<i>Pasa al frente</i>	2,260
Josepha del Espíritu Santo, viuda		04
Andrés Daza, casado		04
Felipa de Jesús, viuda		04
Nicolás Guerra, casado		05
María Gertrudis, viuda		02
Catarina María, viuda		03
Julián Torres, casado		07
Joseph de Vargas, casado		10
Nicolás Marques, casado		05
Juan Molinero, casado		04
María Anchica, soltera		08
Antonio Domínguez, casado		02
María Gertrudis Asencio		05
	<i>Pasa a la vuelta</i>	2,323
Baltasar Antonio Reaño, viudo		04
Andrés Rivera, casado		06
Antonio Gil, soltero		04
Guillermo Joseph, casado		05
María Felipa, viuda		05
María Magdalena, viuda		07
Gertrudis Lechuga		03
Nicolás Canusco, casado		02
Juana Domínguez, viuda		05
Joseph Antonio Hernández, casado		04
Joseph Jiménez, casado		06
Miguel Medina, casado		05
Antonio Matías, casado		04
	<i>Pasa al frente</i>	2,378
Luis Joseph, casado		04
Francisco Javier castro, soltero		06
Agustina Vizcaina, viuda		04
Francisco Antonio Pozo, casado		02
Antonio Jicotenca, casado		08
Manuel Anchico, casado		07
Toribio Antonio Hernández, casado		04
Feliciano Bravo, casado		03
Nicolás Valderrama, casado		07
Rafael Ventura, casado		08
Pedro Pimentel, casado		02
Antonio Julián, casado		02
Juan Andrés, casado		02
Rafael Asencio, casado con tres		04
	<i>Pasa a la vuelta</i>	2,437
Tomás Aranda, casado		03
Juan Antonio, casado		03
Rafael Antonio guzmán, casado		08
Pedro Juárez, casado		04
Nicolás Mora, casado		15
Juan Vivanco, casado		08
Joseph Joaquín, casado		05
Joseph Bistrain, casado		08
Joseph Maríz, casado		09
Juan francisco, casado con tres		04
	<i>Pasa al frente</i>	2,504

Juan Pintado, casado			08
Juan Antonio Ortiz, casado			06
Alejo Antonio, casado			04
Manuel Mora, casado			05
Fermín, casado			02
Miguel Antonio, casado			04
Pascuala de la Cruz, viuda			01
María Bayona, viuda			03
Micaela Hernández			09
Rafael Hernández, casado			03
Rosa López, viuda			04
María Paz, viuda			07
	<i>Pasa a la vuelta</i>	2,564	
María Tinoco, soltera			02
Prudencio Ojeda, casado			06
Agustín Topin, casado			05
Luis Quirós, casado			02
Jacinto Meza, casado			04
Cayetano Ruiz, casado			05
Miguel Gomez, casado			05
Felipe de la Cruz, casado			06
Antonio Aranda, casado			04
Ventura Álvarez, casado			02
Joseph garcía, soltero			03
Marcos garcía, casado			04
	<i>Pasa al frente</i>	2,613	
Antonio Lara, casado			03
Joseph de santiago, casado			05
Juana Victoria, viuda			06
Rita Polonia, viuda			07
Miguel Torres, casado			04
María Ignacia del carmen, viuda			05
Lucas Paradas, casado			05
Antonio garcía, casado			04
Pedro Pizarro, casado			06
Leonor, doncella			01
Tomás Melito, casado			04
Asencio Torres, casado con tres			04
	<i>Pasa a la vuelta</i>	2,663	
Juan Nicolás, viudo			06
Isabel Moreno, viuda			03
Hilario Domínguez, casado			02
Luisa de Leda, viuda			05
Juan Antonio Lisama, casado			02
Juan Bilbao, casado			08
Joseph Aguilar, casado			02
Juan Joseph Aguilar, casado			03
Juan Manuel Aguilar, casado			03
Brígida Benavides, viuda			07
Estefanía del Pozo, viuda			07
Diego Pineda, casado			05
Margarita Tomasa, viuda			02
Miguel Saquero, casado			02
Francisco Pozo, casado			02
	<i>Pasa al frente</i>	2,726	
Miguel Antonio Díaz, casado			04
Antonio Olmedo, casado			07
Manuel tejada, casado			02
Martín Carrillo, casado			07
Ignacia Andrea, viuda			06

Diego Flores, casado			07
Miguel Pablo, casado			05
Clara Francisca, viuda			03
Juan Gómez, casado			04
María Josepha, viuda			04
Ana María Pineda, viuda			07
Bernabela Cruz, viuda			03
Domingo Alejo, casado con cinco			06
	<i>Pasa a la vuelta</i>	2,785	
Francisco Javier Carrillo, casado			05
Vicente Carrillo, casado			02
Antonio trinidad, casado			04
María Teresa Pardiñas, viuda			04
Cristóbal Farfán, casado			02
Antonio de la Cruz, casado			02
Miguel Lisama, casado			05
Gertrudis Rodríguez, viuda			04
Bartolomé Patricio, casado			03
Antonio Serrano, viudo			01
Agustín Serrano, casado			04
Juan Joseph Lisama, casado			03
	<i>Pasa al frente</i>	2,830	
Gregorio Ortega, casado			05
Juan Antonio Ortega, casado			06
Diego Ramos, viudo			03
Pedro Mendoza			08
Miguel Antonio, casado			04
Miguel Faustino, casado			02
Miguel Jerónimo, casado			04
Juan Antonio Pabón, casado			08
Juan Corona, soltero			08
Francisca Micaela, viuda			02
María Pliego, viuda			02
Juan Manuel Pliego, casado			06
Antonio de la Cruz, casado			05
	<i>Pasa a la vuelta</i>	2,893	
Sebastiana de la Torre, doncella			01
Joaquín Caravajal, casado			07
Miguel Galindo, casado			05
Antonia Josepha, viuda			02
Joseph Muñoz, viudo			06
Rafael de los Santos, casado			07
Joseph Milián, casado			04
Gertrudis Oliveras, viuda			04
Juan García, casado			02
Antonio Gómez, casado			08
Juan de Dios, casado			04
Feliciana Sánchez, viuda			07
Ana María de Frías, viuda			03
	<i>Pasa al frente</i>	2,953	
Josepha Rodríguez, viuda			06
Cayetana Javiera, viuda			07
Micaela Hernández, viuda			09
Francisco Tovar, casado			07
Manuel Vicente de la Cruz, casado			05
Juan de dios, casado			04
Joseph Manuel, casado			03
Miguel Sánchez, casado			04
Manuel Trinidad, soltero			01
Manuel Villareal, casado			04

Francisco Lozada, soltero		01
Miguel Jerónimo, soltero		01
Severino Sanguino, soltero		01
Mateo Francisco, soltero		01
Juan de Aguilar, casado con tres		04
	<i>Pasa a la vuelta</i>	3,007
Lorenzo Carrillo, casado		02
Joseph Joaquín, soltero		01
Tomás Coria, soltero		01
Pedro de los Olmos, casado		04
Manuel Mora, soltero		01
Juan Antonio Trinidad, soltero		01
Antonio Hernández, casado		04
Ambrosio Rincón, soltero		01
Severino Antonio, casado		02
Vicente González, soltero		01
Juan Franco, soltero		01
Feliciano Joseph, soltero		01
Salvador de los Santos, soltero		01
Francisco Lara, soltero, con uno		02
Salvador Campos, casado		10
Marcos Lucio, casado con tres		04
	<i>Pasa al frente</i>	3,044
Juan Sánchez, casado		06
Miguel Trejo, casado		03
Baltasar de Estrada, casado		04
Joaquín de Estrada, casado		03
Miguel Aparicio, casado		03
Juan González, casado		04
Pascual Merino, casado		07
Joseph Merino, casado		04
Antonio Merino, casado		04
Joseph Joaquín, casado		04
	<i>Pasa a la vuelta</i>	3,090
Joseph Agustín, casado		04
Baltasar Estrada, casado		04
Joaquín Joseph, casado		03
Matías Beltrán, viudo		03
Juan Laureano, casado		03
León Rodríguez, casado		05
Manuel Jiménez, casado		05
Miguel Jiménez, casado		03
Severino Jiménez, casado		06
Martín Ignacio, casado		06
María de la Encarnación, viuda con dos de familia		03
	<i>Pasa al frente</i>	3,129
Joseph Rafael, viudo		02
Felipe de la Cruz, casado		05
Alejo de Luna, casado		02
Antonio de Aranda, casado		03
Joseph Eusebio, casado		06
Nicolás de Urrutia, casado		04
Francisco Consuegra, casado		05
Eugenio Francisco, casado		05
Juan bautista, casado		04
Joseph Antonio Frías, casado		04
	<i>Pasa a la vuelta</i>	3,172
Joseph de Dios, casado		02
Juan Mitre, casado		02
Bernabé Urrutia, casado		02

Sebastián Coria, casado		10
Joseph Antonio, soltero		01
Juan Arenas, soltero		01
Juan Tomás, soltero		01
Joseph Altamirano, soltero		01
Juan de Santiago, soltero		01
Joseph Anastasio, soltero		01
Juan Gallardo, soltero		01
Faustino de la Cruz, soltero		01
Ramón Maldonado, soltero		01
Juan Joseph Vázquez, soltero		01
Gabriel Bautista, soltero		01
Juan Matías, viudo		01
Joseph Marques, casado		03
Francisco Montalvo, soltero		04
	<i>Pasa al frente</i>	3,207
Manuelo Reyes, casado		10
Manuel Olivares, soltero		02
Pedro Pablo, soltero		02
Gregorio Antonio, soltero		02
Francisco Bueno, casado		04
Pedro Cajinas, soltero		03
Manuel Murcia, soltero		02
Brígida María, viuda		10
Miguel Aparicio, casado		03
Estefanía Sánchez, soltera		05
Joseph Antonio, soltero		02
Manuel Cancio, casado		03
Juan Silvestre, casado		06
Toribio Beltrán, casado con nueve		10
	<i>Pasa a la vuelta</i>	3,261
Miguel de Mora, casado		04
Cayetano Ruiz, casado		03
Juan Joseph Cepeda, casado		03
Juan Carrillo, casado		05
Cayetano Pérez, casado		04
Joaquín Antonio de Lara, casado		05
Juan Carcamo, casado		04
Francisco Trujillo, casado		04
Joseph Mariano, casado		04
Ignacio Cruz, casado con cinco		06
	<i>Pasa al frente</i>	3,306
Diego Moreno, casado		03
Apolinario Montalvo, casado		05
Feliciano Fernández, casado		03
Enrique Valderrama, casado		03
Fabián Martínez, casado		06
Sebastián Escamilla, soltero		10
Guzmán Contreras, casado		03
Francisco Javier Vicente, casado		02
Faustino Lorenzo, soltero		02
Manuel Jiménez, casado		07
	<i>Pasa a la vuelta</i>	3,356
Ignacio de Mata, casado		08
Domingo Zacarías, casado		04
Pedro Bistrain, casado		07
Francisco Hernández, casado		06
Clemente Hernández, casado		05
Bernabé Villareal, casado		03
Joseph Córdoba, casado		06

Juana Solana, viuda		04
Juan Antonio Aranda, casado		04
Tiburcio Asencio, casado		04
Juan de los Reyes, casado con dos		03
	<i>Pasa al frente</i>	3,407
Salvador Castro, soltero		01
		<i>Son 3,411</i>

Con lo cual quedó concluido dicho Padrón de las familias de eclesiásticos, europeos, españoles nativos del reino, mestizos, pardos y demás gentes de razón, cuyas calidades van puestas según la común opinión en que cada uno está tenido y reputado, y declararon cada uno personalmente al tiempo de empadronarse, sin apremio ni inducimiento alguno, de cuya práctica fueron testigos durante los tres días primeros, el capitán don Diego Villasante, el teniente don Alonso Magro, y el alférez don Carlos Ibáñez, vecinos de la ciudad de Oaxaca, residentes en este pueblo, y en los demás días, don Antonio Bustos de Lara, teniente de alcalde mayor del pueblo de Santa Ana Atzacam, don Ignacio de Silva, escribano Real, y don Antonio Sobrerilla, presentes, que doy fe, y en fe de ello, lo firmé = Matías de Mojorena –

Afro-descendientes en los Archivos Parroquiales de Orizaba. Libro de castas de 1714-1721

	Año	Afro-descendiente	Condición/ Dueño	Lugar	Referencias
1	1714	Manuela	“Mulata”	Orizaba	Niña expuesta
2	1714	Mateo de la Cruz	Mulato libre	Orizaba	Padre adoptivo
3	1714	Anita Javiera	Mulata libre	Orizaba	Madre adoptiva
4	1714	Juan	“Mulato”	Orizaba	Niño expuesto
5	1714	Juana María	Mulata libre	Orizaba	Madre adoptiva
6	1714	Josepha Lugarda	“Parda”	Orizaba	Niña expuesta
7	1714	Joseph Frías	Pardo libre	Orizaba	Padre adoptivo
8	1714	Javiera	Mulata	Orizaba	Niña
9	1714	María Josepha	Mulata libre	Orizaba	Madre soltera
10	1714	María Gregoria	Negra/ Josepha López	Orizaba	Bozal adulto
11	1714	Rita Ifigenia	Mulata	Orizaba	Niña
12	1714	Francisca Ferrera	Mulata libre	Orizaba	Madre
13	1714	Nicolás	Pardo	Orizaba	Niño
14	1714	Manuela de la Trinidad	Pardo libre	Orizaba	Padre
15	1714	Isabel de la Cruz	Parda libre	Orizaba	Madre
16	1714	Apolonia María	Parda	Orizaba	Niña
17	1714	Juan de Sierra	Pardo libre	Orizaba	Padre
18	1714	Petrona Medina	Parda libre	Orizaba	Madre
19	1714	Juana González	Parda libre	Orizaba	Madrina
20	1714	María Xaviera	Mulata	Orizaba	Hija de M. Salamanca español
21	1714	Mariana de San Diego	Mulata libre	Orizaba	Madre
22	1714	Miguel de Lorza	Mulato libre	Orizaba	Padrino
23	1714	Francisco Joaquín	Mulato/ Juan Benito Saquero	Orizaba	Niña esclava
24	1714	Luisa Antonia	Mulata/ Saquero	Orizaba	Madre
25	1714	Miguel	Pardo	Orizaba	Niño
26	1714	Inés Vicente	Parda libre	Orizaba	Madre soltera
27	1714	Juan de Dios	Pardo libre	Orizaba	Padrino
28	1714	Mariana Casilda	Mulata/ Juan de Lara	Orizaba	Niña esclava
29	1714	Magdalena de San Diego	Mulata/ de Lara	Orizaba	Madre
30	1714	Francisca Gregoria	Mulata	Orizaba	Niña

31	1714	Andrés Carrillo	Mulato libre	Orizaba	Padre
32	1714	María Simona	Mulata libre	Orizaba	Madre
33	1714	Agustina de Castro	Mulata libre	Orizaba	Madrina
34	1714	María Antonia	Mulata	Ingenio	Niña
35	1714	Salvador Rodríguez	Mulato libre	Ingenio	Padre
36	1714	Teresa de Jesús	Mulata libre	Ingenio	Madre
37	1714	Josepha Ana Pascuala	Negra/ Clemente García	Orizaba	Niña esclava
38	1714	María de la Concepción	Negra/ C. García	Orizaba	Madre
39	1714	Manuel	Negro/ Diego de Espinosa	Orizaba	Niño esclavo
40	1714	Francisco de los Santos	Negro/ Espinosa	Orizaba	Padre
41	1714	María de la Encarnación	Negra/ Espinosa	Orizaba	Madre
42	1714	Antonio	Mulato	Orizaba	Niño
43	1714	Felipe Santiago	Mulata libre	Orizaba	Padre
44	1714	Alfonsa María	Mulata libre	Orizaba	Madre
45	1714	Laureano	Pardo	Orizaba	Niño
46	1714	Manuel de la Cruz	Pardo libre	Orizaba	Padre
47	1714	Antonia de los Reyes	Parda libre	Orizaba	Madre
48	1714	Francisco Carrión	Pardo libre	Orizaba	Padrino
49	1714	María Josepha	Parda	Orizaba	Niña
50	1714	Cristóbal Rodríguez	Pardo libre	Orizaba	Padre
51	1714	Francisca Vidal	Parda libre	Orizaba	Madre
52	1714	Juana Franco	Parda libre	Orizaba	Madrina
53	1714	Esteban	Mulato	Orizaba	Niño
54	1714	Felipe Cabrera	Mulato libre	Orizaba	Padre
55	1714	Gertrudis de Osorio	Mulata libre	Orizaba	Madre
56	1714	Gertrudis	Negra/ Sebastián de Perea	Orizaba	Niña esclava
57	1714	Ana	Negra/ S. de Perea	Orizaba	Madre
58	1714	Gertrudis de Osorio	Mulata libre	Orizaba	Madrina
59	1714	Nicolasa	Parda	Orizaba	Niña
60	1714	Andrés Rodríguez	Pardo libre	Orizaba	Padre
61	1714	Josepha Sánchez	Parda libre	Orizaba	Madre
62	1714	Miguel de Escobedo	Pardo libre	Orizaba	Padrino
63	1714	María	Parda	Orizaba	Niña
64	1714	Patricio Joseph	Pardo libre	Orizaba	Padre
65	1714	Manuela de la Encarnación	Parda libre	Orizaba	Madre
66	1714	Magdalena Ana	Parda libre	Orizaba	Madrina
67	1714	Juan Antonio	Mulato	Orizaba	Niño
68	1714	Juan Antonio	Mulato libre	Orizaba	Padre
69	1714	María de la Rosa	Mulata libre	Orizaba	Madre
70	1714	Antonia	Negra/ Diego de Espinosa	Orizaba	Adulta bozal
71	1714	Catarina	Negra/ Rafael de Ayala	Orizaba	Adulta bozal "Catecúmena"
72	1714	Micaela Bernabela	Parda	Orizaba	Niña
73	1714	Juan Antonio López	Pardo libre	Orizaba	Padre
74	1714	Micaela de la Rosa Malpartida	Parda libre	Orizaba	Madre
75	1714	Miguel Ventura	Pardo libre	Orizaba	Padrino
76	1714	Ana María	Parda	Orizaba	Niña
77	1714	Josef de León Vivas	Pardo libre	Orizaba	Padre
78	1714	María de la Candelaria	Parda libre	Orizaba	Madre
79	1714	María Simona Vivas	Parda libre	Orizaba	Madrina
80	1714	Cayetano	Pardo	Orizaba	Niño

81	1714	Andrés González	Pardo libre	Orizaba	Padre
82	1714	María Campos	Parda libre	Orizaba	Madre
83	1714	Nicolás Mensia	Pardo libre	Orizaba	Padrino
84	1714	Pascuala González	Parda libre	Orizaba	Madrina
85	1714	Ana Clara	Mulata	Orizaba	Hija de Isabel María india
86	1714	Pablo Baesa	Mulato libre	Orizaba	Padre
87	1714	Sebastián Perea	Mulato libre	Orizaba	Padrino
88	1714	Juana Cayetana	Parda	Orizaba	Niña
89	1714	Manuel de la Cruz	Pardo libre	Orizaba	Padre
90	1714	Manuela Silvestre	Parda libre	Orizaba	Madre
91	1714	Juana de los Reyes	Parda libre	Orizaba	Madrina
92	1714	Manuel Joseph	Mulato	Orizaba	Niño
93	1714	Micaela González	Mulata libre	Orizaba	Madre soltera
94	1714	Jacinto	Mulato	Orizaba	Niño
95	1714	Blas de la Cruz	Mulato libre	Orizaba	Padre
96	1714	Manuela de la Rosa	Mulata libre	Orizaba	Madre
97	1714	Antonio Aldava	Mulato libre	Orizaba	Padrino
98	1714	Antonia de Viña	Mulata libre	Orizaba	Madrina
99	1714	Elena María	Parda	Orizaba	Niña
100	1714	Joseph de Rivera	Pardo libre	Orizaba	Padre
101	1714	Dominga de la Cruz	Parda libre	Orizaba	Madre
102	1714	Manuel Valdivia	Pardo libre	Orizaba	Padrino
103	1714	Mariana	Mulata	Orizaba	Hija de Josefa Martín española
104	1714	Cayetano de Cesar	Mulato libre	Orizaba	Padre
105	1714	Angelina Hernández	Mulata libre	Orizaba	Madrina
106	1714	Gerónimo	Negro/ Juan de Espinosa	Orizaba	Adulto, bozal Mina
107	1714	Juan Joseph	Negro/ Juan de Epsinosa	Orizaba	Adulto, bozal Popo
108	1714	Miguel	Pardo/ Domingo de Tagle	Orizaba	Niño esclavo
109	1714	Francisco de Ureña	Pardo/ Tagle	Orizaba	Padre
110	1714	Estefanía González	Parda/ Tagle	Orizaba	Madre
111	1714	Juan	Mulato	Orizaba	Niño
112	1714	Diego de Naxara	Mulato libre	Orizaba	Padre
113	1714	Rafaela Gertrudis	Mulata libre	Orizaba	Madre
114	1714	Joseph Garondo	Mulato libre	Orizaba	Padrino
115	1714	Gerónimo Francisco	Mulato	Orizaba	Niño
116	1714	Agustín Hernández	Mulato libre	Orizaba	Padre
117	1714	Juana de los Reyes	Mulata libre	Orizaba	Madre
118	1714	Lorenzo	Mulato	Orizaba	Niño
119	1714	Damiana de la Rosa	Mulata libre	Orizaba	Madre soltera
120	1714	Joseph	Mulato	Orizaba	Niño
121	1714	Alonso Cano	Mulato libre	Orizaba	Padre
122	1714	María de la Candelaria	Mulata libre	Orizaba	Madre
123	1714	Faustino Calixto	Pardo	Orizaba	Niño
124	1714	Mariano Juárez	Pardo libre	Orizaba	Padre
125	1714	Josepha de la Encarnación	Parda libre	Orizaba	Madre
126	1714	Cayetana Marta	“Mulata”	Orizaba	Niña expuesta
127	1714	Joseph Sánchez	Mulato libre	Orizaba	Padre adoptivo
128	1714	Francisco Javier Antonio	Pardo/ Bernardo de Mosquera	Orizaba	Niño esclavo
129	1714	Ana de Centeno	Parda/ Mosquera	Orizaba	Madre
130	1714	Tomasa Javiera	Parda	Orizaba	Niña
131	1714	Joseph Garondo, alférez	Pardo libre	Orizaba	Padre
132	1714	Micaela López de Sandoval	Parda libre	Orizaba	Madre

133	1715	Antonia	Mulata/ Ángela de Anselmo	Orizaba	Niña esclava
134	1715	Magdalena María	Multa/ Anselmo	Orizaba	Madre
135	1715	Pascuala	Parda	Orizaba	Niña
136	1715	Joseph de la Candelaria	Pardo libre	Orizaba	Padre
137	1715	María de la Encarnación	Parda libre	Orizaba	Madre
138	1715	Felipe Pacheco	Pardo libre	Orizaba	Padrino
139	1715	María de la Candelaria	Parda	Orizaba	Niña
140	1715	Lorenzo Antonio	Pardo libre	Orizaba	Padre
141	1715	Micaela Hernández	Parda libre	Orizaba	Madre
142	1715	Inés Ximénez	Parda libre	Orizaba	Madrina
143	1715	Manuel	Pardo	Orizaba	Niño
144	1715	Juan de Santiago	Pardo libre	Orizaba	Padre
145	1715	Gertrudis de la Rosa	Parda libre	Orizaba	Madre
146	1715	Josepha de Guevara	Parda libre	Orizaba	Madrina
147	1715	Francisco Javier	Negro/ María de Espinosa	Orizaba	Niño esclavo
148	1715	María de la Rosa	Negra/ Espinosa	Orizaba	Madre
149	1715	Rita Lugarda	Parda	Orizaba	Niña
150	1715	Joseph Frías	Pardo libre	Orizaba	Padre
151	1715	Dominga de la Encarnación	Parda libre	Orizaba	Madre
152	1715	Juana Rita	Parda	Orizaba	Niña
153	1715	Florentín de Noriega	Pardo libre	Orizaba	Padre
154	1715	Cayetana Josepha	Parda libre	Orizaba	Madre
155	1715	Tomasa Cordero	Parda libre	Orizaba	Madrina
156	1715	María Alexandra	Mulata	Orizaba	Niña
157	1715	Lucas Joseph	Mulato libre	Orizaba	Padre
158	1715	Isabel de San Diego	Mulata libre	Orizaba	Madre
159	1715	Juana Juliana	Mulata libre	Orizaba	Madrina
160	1715	Nicolás	Mulato	Orizaba	Niño
161	1715	Miguel de los Santos	Mulato libre	Orizaba	Padre
162	1715	Ana María de la O	Mulata libre	Orizaba	Madre
163	1715	Francisco Pérez	Mulato libre	Orizaba	Padrino
164	1715	José Joaquín	Pardo	Orizaba	Niño
165	1715	Miguel Cayetano	Pardo libre	Orizaba	Padre
166	1715	Micaela de San Joseph	Parda libre	Orizaba	Madre
167	1715	María Gracias Toribia	Mulata	Orizaba	Hija de Pascual Castro <i>mestizo</i>
168	1715	Baltazara González	Mulata libre	Orizaba	Madre
169	1715	Francisca Xaviera	Mulata libre	Orizaba	Madrina
170	1715	María Josepha	Parda/ Juan Tiburcio	Orizaba	Niña esclava
171	1715	Lorenza de Madrid	Parda/ Tiburcio	Orizaba	Madre
172	1715	Gertrudis	Mulata	Orizaba	Niña
173	1715	Pascual Hernández	Mulato libre	Orizaba	Padre
174	1715	María de la Encarnación	Mulata libre	Orizaba	Madre
175	1715	Nicolás Ponce	Mulato libre	Orizaba	Padrino
176	1715	María Guadalupe	Mulata	Orizaba	Niña
177	1715	Francisco de Rivera	Mulato libre	Orizaba	Padre
178	1715	Petrona Alcantara	Mulata libre	Orizaba	Madre
179	1715	Juana María	Mulata libre	Orizaba	Madrina
180	1715	Petrona María	Parda	Orizaba	Niña
181	1715	Pedro de Córdoba	Pardo libre	Orizaba	Padre
182	1715	Pascuala Hernández	Parda libre	Orizaba	Madre

183	1715	Juana Antonia Lugarda	Parda	Orizaba	Niña
184	1715	Joseph Rodríguez	Pardo libre	Orizaba	Padre
185	1715	Sebastiana de la Lastra	Parda libre	Orizaba	Madre
186	1715	Juan	Pardo	Orizaba	Niño
187	1715	Joseph Simón	Pardo libre	Orizaba	Padre
188	1715	Isabel de la Encarnación	Parda libre	Orizaba	Madre
189	1715	Lucas Sánchez	Pardo libre	Orizaba	Padrino
190	1715	Juana Francisca	Parda libre	Orizaba	Madrina
191	1715	Hipólito	Pardo	Orizaba	Niño
192	1715	Juan de la Cruz	Pardo libre	Orizaba	Padre
193	1715	María de la Rosa	Parda libre	Orizaba	Madre
194	1715	María Jacinta	Parda	Orizaba	Niña
195	1715	Francisco Domingo	Pardo libre	Orizaba	Padre
196	1715	Manuela de la Cruz	Parda libre	Orizaba	Madre
197	1715	Miguel Ventura	Pardo libre	Orizaba	Padrino
198	1715	Ana María	Parda	Orizaba	Niña
199	1715	María de los Santos	Parda libre	Orizaba	Madre
200	1715	Joseph Medrano	Pardo libre	Orizaba	Padre
201	1715	Tomás	Pardo/ Marques Sierra Nevada	Orizaba	Niño esclavo
202	1715	Juan de Dios	Pardo libre	Orizaba	Padre
203	1715	Cecilia Estefanía	Parda/ Marques Sierra Nevada	Orizaba	Madre
204	1715	Andrés Rodríguez	Pardo libre	Orizaba	Padrino
205	1715	Miguel Gerónimo	Negro	Orizaba	Niño
206	1715	María Petrona	Negra libre	Orizaba	Madre soltera
207	1715	Úrsula	Mulata	Orizaba	Niña
208	1715	Andrés (Gabrol)	Mulato libre	Orizaba	Padre
209	1715	Josepha Cayetana	Mulata libre	Orizaba	Madre
210	1715	Rafael	Mulato	Orizaba	Hijo de Ana Velasco <i>Mestiza</i>
211	1715	Nicolás Cabrón	Mulato libre	Orizaba	Padre
212	1715	Ana Cecilia de la Concepción	Mulata libre	Orizaba	Madrina
213	1715	Francisco Javier	Mulato	Orizaba	Niño
214	1715	Juana María de Borda	Mulata libre	Orizaba	Madre soltera
215	1715	Josepha Leonarda	Mulata/ Juan de Espinosa	Orizaba	Niña esclava
216	1715	Felipe de Santiago	Mulato/ Espinosa	Orizaba	Padre
217	1715	Ana Marcia Gomez	Mulata/ Espinosa	Orizaba	Madre
218	1715	Miguel	Pardo	Orizaba	Niño
219	1715	Manuel de la Cruz	Mulato libre	Orizaba	Padre
220	1715	Marcelina de Jesús	Negra libre	Orizaba	Madre
221	1715	Pascuala María	Mulata libre	Orizaba	Madrina
222	1715	Juan Raymundo	Pardo	Orizaba	Niño
223	1715	Leonardo Bravo	Pardo libre	Orizaba	Padre
224	1715	Manuela	Parda libre	Orizaba	Madre
225	1715	Joseph	Mulato	Orizaba	Niño
226	1715	Damián Casimiro del Castillo	Mulato libre	Orizaba	Padre
227	1715	Juana Gertrudis	Mulata libre	Orizaba	Madre
228	1715	Miguel García	Mulato libre	Orizaba	Padrino
229	1715	Justo Joseph	Mulato	Orizaba	Niño
230	1715	Joseph Moreno	Mulato libre	Orizaba	Padre
231	1715	María Petrona	Mulata libre	Orizaba	Madre
232	1715	Estefanía María	Negra/ Marques Sierra Nevada	Orizaba	Niña esclava
233	1715	Juan Marcial	Negro/ S. Nevada	Orizaba	Padre

234	1715	Ana María	Negra/ S. Nevada	Orizaba	Madre
235	1715	María de la Candelaria	Negra/ marques Sierra Nevada	Orizaba	Madrina
236	1716	Juana	“Mulata”	Orizaba	Hija de la iglesia
237	1716	María Nicolasa	Mulata libre	Orizaba	Madre adoptiva
238	1716	María	“Mulata”	Orizaba	Hija de la iglesia
239	1716	Blas de la Cruz	Mulato libre	Orizaba	Padre adoptivo
240	1716	Manuela de la Rosa	Mulata libre	Orizaba	Madre adoptiva
241	1716	Baltazara	Negra/ Juan de Espinosa	Orizaba	Niña esclava
242	1716	Ventura de Espinosa	Negro/ Juan de Espinosa	Orizaba	Padre
243	1716	Bárbara Gomes	Negra/ Espinosa	Orizaba	Madre
244	1716	Mariana Agustina	Negra/ Espinosa	Orizaba	Madrina
245	1716	Sebastiana Inés	Negra/ marquesa Sierra Nevada	Orizaba	Niña esclava
246	1716	Diego de Mora	Negro/ S. Nevada	Orizaba	Padre
247	1716	Josepha María	Negra/ S. Nevada	Orizaba	Madre
248	1716	Catarina Xaviera	Negra/ S. Nevada	Orizaba	Madrina
249	1716	Juan Joseph Crisóstomo	Negro/ familia Palomino	Orizaba	Niño esclavo
250	1716	Ana de la Cruz	Negra/ Palomino	Orizaba	Madre soltera
251	1716	Gertrudis	Parda/ María Fernández	Orizaba	Niña esclava
252	1716	Sebastiana	Parda/ Fernández	Orizaba	Madre soltera
253	1716	María Bergara	Parda libre	Orizaba	Madrina
254	1716	Joseph Francisco	No dice	Orizaba	Hijo de María <i>india</i>
255	1716	Domingo	Negro/ marqués Sierra Nevada	Orizaba	Padre
256	1716	Ana Rita Apolonia	Parda	Orizaba	Niña
257	1716	Juana Teresa López	Parda libre	Orizaba	Madre soltera
258	1716	Ana Palomino	Parda libre	Orizaba	Madrina
259	1716	Ana Gerarda	Parda	Orizaba	Niña
260	1716	Magdalena López	Parda libre	Orizaba	Madre soltera
261	1716	Diego Reaño	Pardo libre	Orizaba	Padrino
262	1716	Petrona Sumaya	Parda libre	Orizaba	Madrina
263	1716	Francisco Javier	Mulato	Orizaba	Niño
264	1716	Francisco Ureña	Mulato libre	Orizaba	Padre
265	1716	Estefanía González	Mulata libre	Orizaba	Madre
266	1716	María G. Zapata	Mulata libre	Orizaba	Madrina
267	1716	María Antonia	Mulata	Orizaba	Niña
268	1716	Cristóbal González	Mulato libre	Orizaba	Padre
269	1716	Josepha María	Mulata libre	Orizaba	Madre
270	1716	Juan de Saramu	Mulato libre	Orizaba	Padrino
271	1716	María de Garza	Mulata libre	Orizaba	Madrina
272	1716	Bernardo Miguel	No dice	Orizaba	Hijo de Catarina Álvarez <i>española</i>
273	1716	Blas de San Joseph y Figueroa	Negro libre	Orizaba	Padre
274	1716	Jacinto Roque de Sarate	Pardo libre	Orizaba	Padrino
275	1716	Felipe	Pardo	Orizaba	Niño
276	1716	María Vergara	Parda libre	Orizaba	Madre soltera
277	1716	Antonia	Parda	Orizaba	Niña
278	1716	Manuel de Valderrama	Pardo libre	Orizaba	Padre
279	1716	Isabel de la Cruz	Parda libre	Orizaba	Madre
280	1716	Vicente Altamirano	Pardo libre	Orizaba	Padrino
281	1716	Isabel Sánchez	Parda libre	Orizaba	Madrina
282	1716	Ana Gregoria	Parda	Orizaba	Niña
283	1716	Domingo Soriano	Pardo libre	Orizaba	Padre
284	1716	María de San Diego	Parda libre	Orizaba	Madre
285	1716	Joseph Martín	Pardo libre	Orizaba	Padrino

286	1716	Isidro	Pardo	Orizaba	Niño
287	1716	Juan Moreno	Pardo libre	Orizaba	Padre
288	1716	María Francisca	Parda libre	Orizaba	Madre
289	1716	Josepha Sánchez	Parda libre	Orizaba	Madrina
290	1716	María	Mulata/ Juan Benito Saquero	Orizaba	Niña esclava
291	1716	Luisa Antonia	Mulata/ Saquero	Orizaba	Madre soltera
292	1716	María Rendón	Mulata libre	Orizaba	Madrina
293	1716	Manuel	Mulato	Orizaba	Niño
294	1716	Magdalena Martínez	Mulata libre	Orizaba	Madre soltera
295	1716	Josepha Teresa	Mulata libre	Orizaba	Madrina
296	1716	Francisco Javier	Mulato	Orizaba	Niño
297	1716	Cristóbal Marín	Mulato libre	Orizaba	Padre
298	1716	Francisca Serrano	Mulata libre	Orizaba	Madre
299	1716	Alonso Cano	Mulato libre	Orizaba	Padrino
300	1716	María de la Candelaria	Mulata libre	Orizaba	Madrina
301	1716	Micaela Javiera Filipa	Mulata/ Francisco Álvarez Villarelo	Orizaba	Niña esclava
302	1716	Joseph Caballero	Mulato/ Álvarez	Orizaba	Padre
303	1716	Magdalena de Jesús	Mulata/ Álvarez Villarelo	Orizaba	Madre
304	1716	Francisco Javier	Pardo	Orizaba	Niño
305	1716	María de la O	Parda libre	Orizaba	Madre soltera
306	1716	Cristóbal	Mulato	Orizaba	Niño
307	1716	Pedro Baesa	Mulato libre	Orizaba	Padre
308	1716	Isabel Martín	Mulata libre	Orizaba	Madre
309	1716	Francisco Javier Rangel	Mulato libre	Orizaba	Padrino
310	1716	Petrona María	Mulata libre	Orizaba	Madrina
311	1716	Juan Lino	Mulato/ Juan Joseph de Restia	Orizaba	Niño esclavo
312	1716	María de la Antigua	Mulata/ J. J. de Restía	Orizaba	Madre soltera
313	1716	Antonia	Mulata	Orizaba	Niña
314	1716	Bernabela González	Mulata libre	Orizaba	Madre soltera
315	1716	Juana Micaela	Mulata	Orizaba	Niña
316	1716	María de la Cruz	Mulata libre	Orizaba	Madre soltera
317	1716	Micaela Antonia Sánchez	Mulata libre	Orizaba	Madrina
318	1716	Juana Bautista	Mulata	Orizaba	Niña
319	1716	Miguel Barba	Mulato libre	Orizaba	Padre
320	1716	Diana Bautista	Mulata libre	Orizaba	Madre
321	1716	Vicente Altamirano	Mulato libre	Orizaba	Padrino
322	1716	Isabel Sánchez	Mulata libre	Orizaba	Madrina
323	1716	María de la Guadalupe	Parda	Orizaba	Niña
324	1716	Juan Joseph Sánchez	Pardo libre	Orizaba	Padre
325	1716	María Josepha Callado	Parda libre	Orizaba	Madre
326	1716	Juan	Negro/ S. Nevada	Tuxpango	Niño esclavo
327	1716	María Gertrudes	Negra/ S. Nevada	Tuxpango	Madre soltera
328	1716	María de la Candelaria	Negra/ Marquesa Sierra Nevada	Tuxpango	Madrina
329	1716	Ignacio	Mulato	Orizaba	Niño
330	1716	Gertrudis Morales	Mulata libre	Orizaba	Madre soltera
331	1716	Cristóbal	Pardo	Orizaba	Niño
332	1716	Joseph Candelaria	Pardo libre	Orizaba	Padre
333	1716	María de la Encarnación	Parda libre	Orizaba	Madre
334	1716	Nicolás Mencia	Pardo libre	Orizaba	Padrino

335	1716	Hipólita	No dice	Orizaba	Hija de María Campos <i>mestiza</i>
336	1716	Andrés Sánchez	Mulato/ Domingo de Tagle	Orizaba	Padre
337	1716	Nicolás de los Santos	Mulato/ Tagle	Orizaba	Padrino
338	1716	Cristóbal	Pardo	Orizaba	Niño
339	1716	Diego Asencio Calderón	Pardo libre	Orizaba	Padre
340	1716	Petrona Regalada	Parda libre	Orizaba	Madre
341	1716	Nicolasa	Mulata	Orizaba	Niña
342	1716	María del Rosario	Mulata libre	Orizaba	Madre soltera
343	1716	Josepha de Porras	Mulata libre	Orizaba	Madrina
344	1716	Antonia Nicolasa	Parda	Orizaba	Niña
345	1716	Juana Juliana	Parda libre	Orizaba	Madre soltera
346	1716	Miguel Ventura	Pardo libre	Orizaba	Padrino
347	1716	Juan Joseph	Pardo	Orizaba	Niño
348	1716	María Manuela	Parda libre	Orizaba	Madre soltera
349	1716	Javier	Pardo	Orizaba	Niño
350	1716	Andrés Rodríguez	Pardo libre	Orizaba	Padre
351	1716	Josepha Santos	Parda libre	Orizaba	Madre
352	1716	Teresa	Negra/ Antonio Piñones	Orizaba	Niña esclava
353	1716	María	Negra/ Piñones	Orizaba	Madre
354	1716	Micaela de Rivera	Negra/ Piñones	Orizaba	Madrina
355	1716	Petrona	Negra/ Juan de Espinosa	Orizaba	Niña esclava
356	1716	Felipe	Negro/ Espinosa	Orizaba	Padre
357	1716	Dominga	Negra/ Espinosa	Orizaba	Madre
358	1716	María García	Negra/ Espinosa	Orizaba	Madrina
359	1716	Simón de los Santos	Pardo	Orizaba	Niño
360	1716	Miguel de Mora	Pardo libre	Orizaba	Padre
361	1716	Inés Rodríguez	Parda libre	Orizaba	Madre
362	1716	Juan Vázquez	Pardo libre	Orizaba	Padrino
363	1716	Brígida Ramos	Parda libre	Orizaba	Madrina
364	1716	Salvador	Pardo	Orizaba	Niño
365	1716	Salvador Rodríguez	Pardo	Orizaba	Padre
366	1716	Teresa de Jesús	Parda libre	Orizaba	Madre
367	1716	Rita de Mesa	Parda libre	Orizaba	Madrina
368	1716	Lugarda	Mulata	Orizaba	Niña
369	1716	Joseph Simón	Mulato libre	Orizaba	Padre
370	1716	Isabel de la Encarnación	Mulata libre	Orizaba	Madre
371	1716	Lucas Sánchez	Mulato libre	Orizaba	Padrino
372	1716	Mariana	Parda	Orizaba	Niña
373	1716	Patricio Joseph	Pardo libre	Orizaba	Padre
374	1716	Manuela de la Encarnación	Parda libre	Orizaba	Madre
375	1717	Miguel	“Mulato”	Orizaba	Niño expuesto
376	1717	María de la Rosa	Mulata libre	Orizaba	Madre adoptiva
377	1717	Joseph	“Mulato”	Orizaba	Niño expuesto
378	1717	Rosa	Mulata libre	Orizaba	Madre adoptiva
379	1717	Rafael Antonio	Negro/ Sebastián de Perea	Orizaba	Niño esclavo
380	1717	Ana de Jesús	Negra/ S. de Perea	Orizaba	Madre
381	1717	Viviana de la Encarnación	Negra/ S. de Perea	Orizaba	Madrina
382	1717	Nicolás	Mulato	Orizaba	Niño
383	1717	Nicolás Salvador	Mulato libre	Orizaba	Padre
384	1717	Ana Vidal	Mulata libre	Orizaba	Madre
385	1717	Manuel de la Candelaria	Mulato	Orizaba	Niño
386	1717	Juan Anselmo	Mulato libre	Orizaba	Padre

387	1717	María Rosa	Mulata libre	Orizaba	Madre
388	1717	Lorenza Florentina	Mulata	Orizaba	Niña
389	1717	Pascual Hernández	Mulato libre	Orizaba	Padre
390	1717	María Castro	Mulata libre	Orizaba	Madre
391	1717	Diego Asencio	Mulato libre	Orizaba	Padrino
392	1717	Josepha Mendoza	Mulata libre	Orizaba	Madrina
393	1717	Bárbara	Mulata	Orizaba	Niña
394	1717	Juan Antonio López	Mulato libre	Orizaba	Padre
395	1717	Micaela Malpartida	Mulata libre	Orizaba	Madre
396	1717	Juan de Dios, capitán miliciano	Mulato libre	Orizaba	Padrino
397	1717	Juan	Pardo	Orizaba	Niño
398	1717	Simón Ferrera	Pardo Libre	Orizaba	Padre
399	1717	Nicolasa de la Cruz	Parda libre	Orizaba	Madre
400	1717	Tomás de Rivera	Pardo libre	Orizaba	Padrino
401	1717	Jerónima de la O	Parda libre	Orizaba	Madrina
402	1717	Alexandro	Negro/ C. García	Orizaba	Niño, cuate
403	1717	Juana Micaela	Negra/ C. García	Orizaba	Niña, cuate
404	1717	María de Espinosa	Negra/ Clemente García	Orizaba	Madre
405	1717	Francisca Javiera	Negra/ C. García	Orizaba	Madrina
406	1717	Joseph Joaquín	Pardo	Orizaba	Niño
407	1717	Filipa de la Cruz	Parda libre	Orizaba	Madre soltera
408	1717	Ana de la O	Parda libre	Orizaba	Madrina
409	1717	Joaquín	Pardo	Orizaba	Niño
410	1717	Josepha	Parda libre	Orizaba	Madre soltera
411	1717	Josepha de Castro	Parda libre	Orizaba	Madrina
412	1717	Joaquina	Parda	Orizaba	Niña
413	1717	Miguel Ventura	Pardo libre	Orizaba	Padre
414	1717	María Luisa	Parda libre	Orizaba	Madre
415	1717	Ángela de la Presentación	Parda libre	Orizaba	Madrina
416	1717	María	Mulata	Orizaba	Niña
417	1717	Gregorio de la Asención	Mulato libre	Orizaba	Padre
418	1717	Bernarda	Mulata libre	Orizaba	Madre
419	1717	Miguel Fermín	Mulato libre	Orizaba	Padrino
420	1717	Margarita	Mulata libre	Orizaba	Madrina
421	1717	Teodora	Pardo	Orizaba	Niña
422	1717	Pedro de Quesada	Pardo libre	Orizaba	Padre
423	1717	Juana de los Reyes	Parda libre	Orizaba	Madre
424	1717	Marcos Martín	Pardo libre	Orizaba	Padrino
425	1717	Andrea María	Parda libre	Orizaba	Madrina
426	1717	María Encarnación	Mulata	Orizaba	Niña
427	1717	Cayetano de la Cruz	Mulato libre	Orizaba	Padre
428	1717	Gertrudes de Vaca	Mulata libre	Orizaba	Madre
429	1717	Juan Basilio	Negro	Orizaba	Niño
430	1717	Andrea Josepha	Negra libre	Orizaba	Madre soltera
431	1717	Micaela de Guadalupe	Parda	Orizaba	Niña
432	1717	Juan de la Cruz	Pardo libre	Orizaba	Padre
433	1717	María de Santo Domingo	Parda libre	Orizaba	Madre
434	1717	Diego de la Cruz	Pardo libre	Orizaba	Padrino
435	1717	Antonia Rodríguez	Parda libre	Orizaba	Madrina
436	1717	Antonio Joseph	Mulato	Orizaba	Niño
437	1717	María Josepha Valdivia	Mulata libre	Orizaba	Madre soltera
438	1717	Capitán Juan de Dios	Mulato libre	Orizaba	Padrino
439	1717	Antonia	Parda	Orizaba	Niña
440	1717	Sebastiana del Rosario	Parda libre	Orizaba	Madre soltera

441	1717	Antonio	Pardo	Orizaba	Niño
442	1717	Ana María de la O	Parda libre	Orizaba	Madre soltera
443	1717	Joseph Félix García	Pardo libre	Orizaba	Padrino
444	1717	Joseph	Negro/ familia Ferrera	Orizaba	Niño esclavo
445	1717	Antonia de la Rosa	Negra/ Ferrera	Orizaba	Madre soltera
446	1717	María López	Mulata libre	Orizaba	Madrina
447	1717	Gervasio	Pardo	Orizaba	Niño
448	1717	Blas Díaz	Pardo libre	Orizaba	Padre
449	1717	Felipa Neri	Parda libre	Orizaba	Madre
450	1717	Juan Castro	Pardo libre	Orizaba	Padrino
451	1717	Josepha Castro	Parda libre	Orizaba	Madrina
452	1717	Isabel	Parda/ Alfonso Masín	Orizaba	Niña esclava
453		Lorenza de Madrid	Parda/ Masín	Orizaba	Madre soltera
454	1717	Agustina Pérez	Mulata libre	Orizaba	Madrina
455	1717	Ventura Joseph	Pardo	Orizaba	Niño
456	1717	Florentino Noriega	Pardo libre	Orizaba	Padre
457	1717	Cayetana Josepha	Parda libre	Orizaba	Madre
458	1717	Juana María	Parda	Orizaba	Niña
459	1717	Miguel Vidal	Pardo libre	Orizaba	Padre
460	1717	Josepha Potenciana	Parda libre	Orizaba	Madre
461	1717	Micaela Meneses	Parda libre	Orizaba	Madrina
462	1717	María del Carmen	Negra/ Juan de Espinosa	Orizaba	Niña esclava
463	1717	Juan Simón	Negro/ Espinosa	Orizaba	Padre
464	1717	Antonia de Espinosa	Negra/ Espinosa	Orizaba	Madre
465	1717	Manuel	Pardo	Orizaba	Niño
466	1717	María de la Cruz	Parda libre	Orizaba	Madre soltera
467	1717	Ventura de Valderrama	Pardo libre	Orizaba	Padrino
468	1717	Salvador Cayetano	Negro/ Juan Martín	Orizaba	Niño esclavo
469	1717	Pascuala de San Miguel	Negra/ Martín, Santo Oficio	Orizaba	Madre soltera
470	1717	Joaquín Lorenzo	Pardo	Orizaba	Niño
471	1717	Nicolás Pacheco	Pardo libre	Orizaba	Padre
472	1717	Juana de Jesús	Parda libre	Orizaba	Madre
473	1717	María	Negra/ Antonio Ruiz de Cevallos	Orizaba	Adulto bozal "catecúmeno"
474	1717	Miguel	Negro/ A. Ruiz de Cevallos	Orizaba	Adulto bozal "catecúmeno"
475	1717	Rosa de la Cruz	Parda	Orizaba	Niña
476	1717	Juana Gertrudis	Parda libre	Orizaba	Madre soltera
477	1717	Javier Francisco	Negro/ Inés de Tagle	Orizaba	Niño esclavo
478	1717	Juan de Rivera	Negro/ I. de Tagle	Orizaba	Padre
479	1717	Luisa María	Negra/ Tagle	Orizaba	Madre
480	1717	Viviana Encarnación	Negra/ Tagle	Orizaba	Madrina
481	1717	Isidoro del Rosario	Negro/ Isidoro de los Llanos	Orizaba	Adulto bozal
482	1717	Juan Joaquín	Mulato/ marqués Sierra Nevada	Orizaba	Niño esclavo
483	1717	Juana Morales	Mulato/ Marqués	Orizaba	Padre
484	1717	Bartola de Tagle	Mulata/ Marqués	Orizaba	Madre
485	1717	Josepha Javiera	Parda	Orizaba	Niña
486	1717	Francisca Javiera	Parda libre	Orizaba	Madre soltera
487	1717	Inés de la Encarnación	Parda libre	Orizaba	Madrina
488	1717	Juan Joseph	Pardo	Orizaba	Niño
489	1717	Joseph Frías	Pardo libre	Orizaba	Padre
490	1717	Dominga de la Encarnación	Parda libre	Orizaba	Madre
491	1717	Miguel Joseph	Negro/ Nicolás Rendón, cura	Orizaba	Adulto bozal

492	1717	Rafael	Mulato/ marquesa Sierra Nevada	Orizaba	Niño esclavo
493	1717	Juan de Dios	Mulato/ marquesa	Orizaba	Padre
494	1717	Cecilia	Mulata/ Marquesa	Orizaba	Madre
495	1717	María Gertrudis	Parda	Orizaba	Niña
496	1717	Juan Antonio Peralta	Pardo libre	Orizaba	Padre
497	1717	Nicolasa Mendel	Parda libre	Orizaba	Madre
498	1717	Rafael de Ayala	Pardo libre	Orizaba	Padrino
499	1717	Ana López	Parda libre	Orizaba	Madrina
500	1717	Teresa	Parda	Orizaba	Niña
501	1717	Juan Nicolás	Pardo libre	Orizaba	Padre
502	1717	María del Castillo	Parda libre	Orizaba	Madre
503	1717	Francisco	Mulato	Orizaba	Niño
504	1717	Francisco Domingo	Mulato libre	Orizaba	Padre
505	1717	Manuela de la Cruz	Mulata libre	Orizaba	Madre
506	1717	Antonio Rivera	Mulato libre	Orizaba	Padrino
507	1717	Isidoro Eugenia	Mulata/ Pedro Rivera	Orizaba	Niña esclava
508	1717	Juana Teresa	Mulata/ Rivera	Orizaba	Madre soltera
509	1717	Antonio	Mulato	Orizaba	Niño
510	1717	Nicolasa López	Mulata libre	Orizaba	Madre soltera
511	1718	Miguel	“Pardo”	Orizaba	Hijo de la iglesia
512	1718	Juan Miguel	Pardo libre	Orizaba	Padrino
513	1718	Cristóbal Joseph	“Pardo”	Orizaba	Niño expuesto
514	1718	Josepha del Castillo	Parda libre	Orizaba	Madre adoptiva
515	1718	Isabel del Castillo	Parda libre	Orizaba	Madrina
516	1718	Antonio Miguel	Negro/ Melchor Álvarez, cura	Orizaba	Adulto bozal “catecúmeno”
517	1718	Miguel María	Negro/ J. Antonio Velázquez	Orizaba	Adulto bozal “catecúmeno”
518	1718	Juana María de la Candelaria	Negra/ marqués Sierra Nevada	Orizaba	Niña esclava
519	1718	Francisco Mora	Negro/ S. Nevada	Orizaba	Padre
520	1718	María de la Candelaria	Negra/ Sierra Nevada	Orizaba	Madre
521	1718	Manuel de la Cruz	Negro/ Esteban Villaraus	Orizaba	Adulto bozal “catecúmeno”
522	1718	Antonio Joseph	Negro/ E. Villaraus	Orizaba	Adulto bozal “catecúmeno”
523	1718	Felipe de Jesús	Negro/ marquesa Sierra Nevada	Orizaba	Niño esclavo
524	1718	Nicolás Cayetano	Negro/ marquesa	Orizaba	Padre
525	1718	Catarina González	Negra/ marquesa	Orizaba	Madre
526	1718	Micaela Sánchez	Parda libre	Orizaba	Madrina
527	1718	Alexo Rodríguez	Negro/ Marcos Alexo	Orizaba	Adulto bozal “catecúmeno”
528	1718	Josepha María	Negra/ Marcos Alexo	Orizaba	Adulta bozal “catecúmena”
529	1718	Juan Fernando	Negro/ Juan Fernández	Orizaba	Adulto bozal “catecúmeno”
530	1718	Juana Francisca	Parda	Orizaba	Niña
531	1718	Antonio Javier	Pardo libre	Orizaba	Padre
532	1718	Manuela de la Trinidad	Parda libre	Orizaba	Madre
533	1718	Francisco Javier	Pardo libre	Orizaba	Padrino
534	1718	Francisco Javier	Negro/ Nicolás Villaraus	Orizaba	Adulto bozal “catecúmeno”
535	1718	Manuela de Jesús	Negra/ Francisco de Villaraus	Orizaba	Adulta bozal “catecúmena”
536	1718	Juan Joseph	Pardo	Orizaba	Niño
537	1718	Santiago de la Cruz	Pardo libre	Orizaba	Padre

538	1718	Margarita Ventura	Parda libre	Orizaba	Madre
539	1718	Manuel Javier	Pardo	Orizaba	Niño
540	1718	María Antonia Morales	Parda libre	Orizaba	Madre soltera
541	1718	Rosa Ana	Parda	Orizaba	Niña
542	1718	Micaela Carretero	Parda libre	Orizaba	Madre soltera
543	1718	Diego Ildefonso	Mulato	Orizaba	Niño
544	1718	Alonso Cano	Mulato libre	Orizaba	Padre
545	1718	María Candelaria	Mulata libre	Orizaba	Madre
546	1718	Antonio Salmorán	Mulato libre	Orizaba	Padrino
547	1718	Juana Salmorán	Mulata libre	Orizaba	Madrina
548	1718	Pascual Asencio	Mulato libre	Orizaba	Niño
549	1718	Joseph Medrano	Mulato/ marqués de la Colina	Orizaba	Padre
550	1718	María Ana de los Santos	Mulata libre	Orizaba	Madre
551	1718	Marcos	Pardo	Orizaba	Niño
552	1718	Blas de la Cruz	Pardo libre	Orizaba	Padre
553	1718	Manuela de la Rosa	Parda libre	Orizaba	Madre
554	1718	Alonso de Rosas	Pardo libre	Orizaba	Padrino
555	1718	María Isidoro de los Dolores	Negra/ Juan de Espinosa	Orizaba	Niña esclava
556	1718	Felipe de la Rosa	Negro/ Espinosa	Orizaba	Padre
557	1718	Bárbara de los Dolores	Negra/ Espinosa	Orizaba	Madre
558	1718	Sebastián Antonio	Mulato	Orizaba	Niño
559	1718	Margarita de la Mata	Mulata libre	Orizaba	Madre soltera
560	1718	María Victoria	Negra/ Bernardo Mosquera	Orizaba	Adulta bozal “catecúmena”
561	1718	Catarina Gertrudis	Parda	Orizaba	Niña
562	1718	Joseph Antonio	Pardo libre	Orizaba	Padre
563	1718	Magdalena Martina	Parda libre	Orizaba	Madre
564	1718	Esteban	Mulato	Orizaba	Niño
565	1718	Baltasar de los Reyes	Mulato libre	Orizaba	Padre
566	1718	Juana de la Cruz	Mulata libre	Orizaba	Madre
564	1718	Manuela Antonia	Negra/ marquesa	Orizaba	Niña esclava
565	1718	Francisco de Ureña	Negro/ Marquesa Sierra Nevada	Orizaba	Padre
566	1718	Estefanía González	Negra/ marquesa	Orizaba	Madre
567	1718	Juan Manuel	No dice	Orizaba	Hijo Bernardo Carpio <i>español</i>
568	1718	Manuela María	Parda libre	Orizaba	Madre
569	1718	María Ana	Mulata/ Fernández	Orizaba	Niña esclava
570	1718	Sebastiana de la Cruz	Mulata/ María Fernández	Orizaba	Madre
571	1718	Francisco Javier	Pardo	Orizaba	Niño
572	1718	Pedro Pablo	Pardo libre	Orizaba	Padre
573	1718	María Manuela	Parda libre	Orizaba	Madre
574	1718	Juan Manuel	No dice	Orizaba	Hija de María Gertrudis <i>india</i>
575	1718	Domingo de la Cruz	Negro/ marquesa Sierra Nevada	Orizaba	Padre
576	1718	Magdalena Díaz	Negra/ marquesa	Orizaba	Madrina
577	1718	Ana de Santiago	Mulata/ marquesa	Orizaba	Niña esclava
578	1718	Andrés González	Mulato/ marquesa Sierra Nevada	Orizaba	Padre
579	1718	María Campos	Mulata/ marquesa	Orizaba	Madre
580	1718	María Ventura	Parda libre	Orizaba	Madrina
581	1718	Ignacia Gertrudis	Parda	Orizaba	Niña
582	1718	Joseph Moreno	Pardo libre	Orizaba	Padre
583	1718	María Petrona	Parda libre	Orizaba	Madre

584	1718	Ignacio Estanislao	Pardo	Orizaba	Niño
585	1718	Salvador de Zaragoza	Pardo libre	Orizaba	Padre
586	1718	Jerónima de la O	“mestiza”	Orizaba	Madre
587	1718	Marcelo Alexo	Negro/ Isidoro Llanos	Orizaba	Adulto bozal “catecúmeno”
588	1718	Pablo Martín	Pardo libre	Orizaba	Padrino
589	1718	María de la Encarnación	Parda	Orizaba	Niña
590	1718	Joseph de Herrera	Pardo libre	Orizaba	Padre
591	1718	María de la Encarnación	Parda libre	Orizaba	Madre
592	1718	Simón de los Santos	Pardo libre	Orizaba	Padrino
593	1718	María de la Cruz	Parda libre	Orizaba	Madrina
594	1718	Nicolás	Pardo	Orizaba	Niño
595	1718	Manuel Valderrama	Pardo libre	Orizaba	Padre
596	1718	Isabel de la Cruz	Parda libre	Orizaba	Madre
597	1718	Mateo Martín	Pardo	Orizaba	Niño
598	1718	Joseph Frías	Pardo libre	Orizaba	Padre
599	1718	Dominga de Baesa	Parda libre	Orizaba	Madre
600	1718	Cristóbal Juan Lino	Pardo	Orizaba	Niño
601	1718	Baltasar González	Pardo libre	Orizaba	Padre
602	1718	Josepha Peralta	Parda libre	Orizaba	Madre
603	1718	Ana Cabrón	Parda libre	Orizaba	Madrina
604	1718	Antonio de Osorio	Negro/ Sebastián de Perea	Orizaba	Adulto bozal “catecúmeno”
605	1718	Antonio de Osorio	Pardo libre	Orizaba	Padrino
606	1718	Joseph de la Cruz	Negro/ Sebastián de Perea	Orizaba	Adulto bozal “catecúmeno”
607	1718	Miguel Jerónimo	Pardo	Orizaba	Niño
608	1718	Francisco de la Cruz	Pardo libre	Orizaba	Padre
609	1718	Jerónima de Santiago	Parda libre	Orizaba	Madre
610	1718	Juan Rafael Ramiro	Pardo libre	Orizaba	Padrino
611	1718	Catarina Jiménez	Parda libre	Orizaba	Madrina
612	1718	Francisco	Pardo	Orizaba	Niño
613	1718	María Josepha de la Encarnación	Parda libre	Orizaba	Madre soltera
614	1718	María de Ayala	Parda libre	Orizaba	Madrina
615	1718	Brígida	No dice	Orizaba	Hija de Catarina india
616	1718	Francisco Lisama	Pardo libre	Orizaba	Padre
617	1718	Magdalena Estefanía	Mulata/María Anselmo	Orizaba	Niña esclava
618	1718	Joseph Caballero	Mulato/ P. de Ávila	Orizaba	Padre
619	1718	Magdalena María	Mulata/ Anselmo “queda libre”	Orizaba	Madre
620	1718	Manuel	Mulato	Orizaba	Niño
621	1718	Pascual de Castro	Mulato libre	Orizaba	Padre
622	1718	Baltazara de los Reyes	Mulata libre	Orizaba	Madre
623	1719	Mariana Francisca	“mulata”	Orizaba	Niña expuesta
624	1719	Josepha de la Cruz	Mulata libre	Orizaba	Madre adoptiva
625	1719	María	“castiza”	Orizaba	Niña expuesta
626	1719	Josepha del Castillo	Parda libre	Orizaba	Madre adoptiva
627	1719	Lucas	“pardo”	Orizaba	Niño expuesto
628	1719	Luisa Josepha	Parda libre	Orizaba	Madre adoptiva
629	1719	Isabel de Cesar	Parda libre	Orizaba	Madrina
630	1719	Manuel	“Pardo”	Orizaba	Niño expuesto
631	1719	Juana Martínez	Parda libre	Orizaba	Madre adoptiva
632	1719	Pascuala María	Mulata	Orizaba	Niña
633	1719	Juan González	Mulato libre	Orizaba	Padre
634	1719	Gertrudis Ángela	Mulata libre	Orizaba	Madre
635	1719	Gertrudis de la	Parda	Orizaba	Niña

		Encarnación			
636	1719	Pedro Baesa	Pardo libre	Orizaba	Padre
637	1719	Isabel Martínez	Parda libre	Orizaba	Madre
638	1719	Miguel Antonio	No dice	Orizaba	Hijo de Juan reyes <i>mestizo</i>
639	1719	Joaquina Francisca	Mulata libre	Orizaba	Madre
640	1719	Bartolomé Sánchez	Mulato libre	Orizaba	Padrino
641	1719	Isabel de Cesar	Mulata libre	Orizaba	Madrina
642	1719	Miguel Maximiliano	Mulato	Orizaba	Niño
643	1719	Pascual Hernández	Mulato libre	Orizaba	Padre
644	1719	María Alonsa	Mulata libre	Orizaba	Madre
645	1719	Josepha Mendoza	Mulata libre	Orizaba	Madrina
646	1719	Nicolás Vicente	Pardo	Orizaba	Niño
647	1719	Juan Antonio López	Pardo libre	Orizaba	Padre
648	1719	Micaela de la Rosa	Parda libre	Orizaba	Madre
		Malpartida			
649	1719	Pedro Jorge	Mulato	Orizaba	Niño
650	1719	Francisco Viqueira	Mulato libre	Orizaba	Padre
651	1719	Petrona de Alcantara	Mulata libre	Orizaba	Madre
652	1719	Cristóbal Hernández	Mulato libre	Orizaba	Padrino
653	1719	Úrsula de la Cruz	Mulata libre	Orizaba	Madrina
654	1719	María Gertrudis	Negra/ Esteban Villaraus	Orizaba	Adulta bozal "catecúmena"
655	1719	Benita Josepha	No dice	Orizaba	Hija de María Josepha española
656	1719	Hipólito Cascaño	Pardo libre	Orizaba	Padre
657	1719	Rita Manuela	Parda	Orizaba	Niña
658	1719	Antonio Javier	Pardo libre	Orizaba	Padre
659	1719	Manuela de la Trinidad	Parda libre	Orizaba	Madre
660	1719	Antonia de la Cruz	Parda libre	Orizaba	Madrina
661	1719	María Josepha	Negra/ Pablo Piñones	Orizaba	Adulta bozal "catecúmena"
662	1719	Miguel	Negro/ Diego Díaz	Orizaba	Adulto bozal
663	1719	Ana Gertrudis	Negra/ Juan Martín	Orizaba	Niña esclava
664	1719	María (muere)	Negra/ Martín	Orizaba	Madre
665	1719	Micaela López	Parda libre	Orizaba	Madrina
666	1719	Felipa de Jesús	Parda	Orizaba	Niña
667	1719	Gregorio de la Asención	Pardo libre	Orizaba	Padre
668	1719	Bernarda Ramírez	Parda libre	Orizaba	Madre
669	1719	Santiago de la Cruz	Pardo libre	Orizaba	Padrino
670	1719	Margarita Ventura	Parda libre	Orizaba	Madrina
671	1719	Sebastián del Rosario	Mulato	Orizaba	Niño
672	1719	Miguel de los Santos	Mulato libre	Orizaba	Padre
673	1719	Ana de la O	Mulata libre	Orizaba	Madre
674	1719	Ignacio Ubaldo	Negro	Orizaba	Niño
675	1719	Manuel de la Cruz	Negro libre	Orizaba	Padre
676	1719	Marcelina de Jesús	Negra libre	Orizaba	Madre
677	1719	Juana Antonia	Negra/ Francisco Palomino	Orizaba	Niña esclava
678	1719	Catarina Palomino	Negra/ Palomino	Orizaba	Madre soltera
679	1719	Juana Antonia	Mulata/ Juan de Espinosa	Orizaba	Niña esclava
680	1719	Felipe de Espinosa	Mulato/ Espinosa	Orizaba	Padre
681	1719	Dominga de Espinosa	Mulata/ Espinosa	Orizaba	Madre
682	1719	Gertrudis de Santa Cruz	Negra/ Espinosa	Orizaba	Madrina
683	1719	Juan de Espinosa	Negro/ Espinosa	Orizaba	Padrino
684	1719	Javier Antonio	Mulato	Orizaba	Niño
685	1719	Miguel Antonio	Mulato libre	Orizaba	Padre

		Sánchez			
686	1719	María Sánchez	Mulata libre	Orizaba	Madre
687	1719	Jacinta	Parda	Orizaba	Niña
688	1719	Juan Joseph Sánchez	Pardo libre	Orizaba	Padre
689	1719	María Josepha Callado	Parda libre	Orizaba	Madre
690	1719	Alonso Rojas	Pardo libre	Orizaba	Padrino
691	1719	Antonia Florencia	Mulata	Orizaba	Niña
692	1719	Juan Antonio	Mulato libre	Orizaba	Padre
693	1719	María de la Cruz	Mulata libre	Orizaba	Madre
694	1719	Pedro Pablo	Pardo	Orizaba	Niño
695	1719	Miguel de Campos	Pardo libre	Orizaba	Padre
696	1719	Melchora Sánchez	Parda libre	Orizaba	Madre
697	1719	Juan Cambrón	Pardo libre	Orizaba	Padrino
698	1719	Sebastiana del Rosario	Mulata	Orizaba	Niña
699	1719	Joseph de Lechuga	Mulato libre	Orizaba	Padre
700	1719	Teodora de la O	Mulata libre	Orizaba	Madre
701	1719	Francisco Rivera	Mulato libre	Orizaba	Padrino
702	1719	Petrona de Alcantara	Mulata libre	Orizaba	Madrina
703	1719	Bernabé Mariano	Mulato	Orizaba	Niño
704	1719	Bernabé López	Mulato libre	Orizaba	Padre
705	1719	María de la Rosa	Mulata libre	Orizaba	Madre
706	1719	Joseph Vicente	Pardo	Orizaba	Niño
707	1719	Joseph Martín	Pardo libre	Orizaba	Padre
708	1719	María Consolación	Parda libre	Orizaba	Madre
709	1719	Domingo Antonio	Pardo	Orizaba	Niño
710	1719	Andrés Rodríguez	Pardo libre	Orizaba	Padre
711	1719	Josepha Sánchez	Parda libre	Orizaba	Madre
712	1719	Gertrudis de la Rosa	Parda libre	Orizaba	Madrina
713	1719	Juan Blanco	Pardo libre	Orizaba	Padrino
714	1719	Juan Agustín	Pardo	Orizaba	Niño
715	1719	Patricio Joseph	Pardo libre	Orizaba	Padre
716	1719	Manuela de la Encarnación	Parda libre	Orizaba	Madre
717	1719	Rosalía	No dice	Orizaba	Hija de Juana mestiza
718	1719	Nicolás Valderrama	Pardo libre	Orizaba	Padre
719	1719	Jerónimo Antonio	Negro/ Antonio Piñón	Orizaba	Niño esclavo
720	1719	María Josepha	Negra/ Piñón	Orizaba	Madre soltera
721	1719	Mónica de la Cruz	Negra/ Nicolás Rendón, cura	Orizaba	Niña esclava
722	1719	Gregoria	Negra/ Rendón	Orizaba	Madre soltera
723	1719	Micaela Francisca	Parda	Orizaba	Niña
724	1719	Nicolasa López	Parda libre	Orizaba	Madre soltera
725	1719	Marcelo	Pardo	Orizaba	Niño
726	1719	Francisco Domingo	Pardo libre	Orizaba	Padre
727	1719	Manuela de la Cruz	Parda libre	Orizaba	Madre
728	1719	Clemencia	Negra/ marquesa	Orizaba	Niña esclava
729	1719	Juan de Dios	Negro libre	Orizaba	Padre
730	1719	Cecilia González	Negra/ Marquesa Sierra Nevada	Orizaba	Madre
731	1719	Andrés	Pardo	Orizaba	Niño
732	1719	Miguel Giraldo	Pardo libre	Orizaba	Padre
733	1719	Juana Josepha	Parda libre	Orizaba	Madre
734	1719	Blas de la Cruz	Pardo libre	Orizaba	Padrino
735	1719	Manuela Rosa	Parda libre	Orizaba	Madrina
736	1719	Gertrudis Pascuala	Mulata	Orizaba	Niña
737	1719	Juan del Castillo	Mulato libre	Orizaba	Padre
738	1719	María de la Encarnación	Mulata libre	Orizaba	Madre

739	1720	Cristóbal	“Mulato”	Orizaba	Niño expuesto
740	1720	Petrona Baesa	Mulata libre	Orizaba	Madre adoptiva
741	1720	Diego de la Cruz	Mulato libre	Orizaba	Padrino
742	1720	Santiago	“Pardo”	Orizaba	Niño expuesto
743	1720	Diego Valderrama	Pardo libre	Orizaba	Padre adoptivo
744	1720	Sebastián de la Torre	Pardo libre	Orizaba	Padrino
745	1720	Lázaro de Santiago	“Pardo”	Orizaba	Niño expuesto
746	1720	Lázaro de Santiago	Pardo libre	Orizaba	Padre adoptivo
747	1720	Pascual	Mulato	Orizaba	
748	1720	Pascuala de la Cruz	Mulata libre	Orizaba	
749	1720	María Estefanía	No dice	Orizaba	Hija de María <i>india</i>
750	1720	Juan Manuel de la Cruz	Negro/ Fernando de Noroña	Orizaba	Padre
751	1720	Domingo de la Cruz	Negro/ Noroña	Orizaba	Padrino
752	1720	María Gertrudis	Negra/ Noroña	Orizaba	Madrina
753	1720	Jacinta Simona	Parda	Orizaba	Niña
754	1720	Feliciana del Castillo	Parda libre	Orizaba	Madre soltera
755	1720	Joseph Francisco	Negro/ Joseph Gomes	Orizaba	Niño esclavo
756	1720	Bárbara Gomes	Negra/ Gomes	Orizaba	Madre
757	1720	Ventura de Espinosa	Negro/ Joseph Gomes	Orizaba	Padre
758	1720	Miguel Cristóbal	No dice	Orizaba	Hijo de Antonio mestizo
759	1720	Teresa	Mulata libre	Orizaba	Madre
760	1720	Joseph Javier	No dice	Orizaba	Hija de Francisca mestiza
761	1720	Francisco Bernabé de Ugalde	Mulato libre	Orizaba	Padre
762	1720	Mariana Anastacia	Mulata	Orizaba	Niña
763	1720	Pedro Pablo	Mulato libre	Orizaba	Padre
764	1720	María Manuela	Mulata libre	Orizaba	Madre
765	1720	Catarina Claudia	Mulata libre	Orizaba	Madrina
766	1720	Teresa de Jesús	Parda	Orizaba	Niña
767	1720	Salvador de Zaragoza	Pardo libre	Orizaba	Padre
768	1720	Jerónima de la O	Parda libre	Orizaba	Madre
769	1720	Diego de Trigós	Pardo libre	Orizaba	Padrino
770	1720	Filipa Rodríguez	Parda libre	Orizaba	Madrina
771	1720	Nicolasa Manuela	Mulata	Orizaba	Niña
772	1720	Juan Antonio López	Mulato libre	Orizaba	Padre
773	1720	Micaela de la Rosa	Mulata libre	Orizaba	Madre
774	1720	Francisco Joseph	Pardo/ Miguel de Orve	Orizaba	Niño esclavo
775	1720	Antonia de Orve	Parda/ M. de Orve	Orizaba	Madre soltera
776	1720	Petrona Gertrudis	Parda	Orizaba	Niña
777	1720	Joseph Medrano	Pardo libre	Orizaba	Padre
778	1720	Mariana de los Reyes	Parda libre	Orizaba	Madre
779	1720	Bernarda	Mulata	Orizaba	Niña
780	1720	Joseph de Oca	Mulato libre	Orizaba	Padre
781	1720	María Lisama	Mulata libre	Orizaba	Madre
782	1720	Juan de Espinosa	Mulato libre	Orizaba	Padrino
783	1720	Joseph	Pardo	Orizaba	Niño
784	1720	Manuel de Valderrama	Pardo libre	Orizaba	Padre
785	1720	Isabel Rodríguez	Parda libre	Orizaba	Madre
786	1720	Nicolasa María	Mulata/ Juan de Espinosa	Orizaba	Niña esclava
787	1720	Juan Simeón	Mulato/ Espinosa	Orizaba	Padre
788	1720	Antonia de Ávila	Mulata/ Espinosa	Orizaba	Madre
789	1720	Diego	Negro/ Juan Miguel Martel	Orizaba	Adulto bozal
790	1720	Juan de Dios	Mulato	Orizaba	Niño, cuate
791	1720	María del Carmen	Mulata	Orizaba	Niña, cuate
792	1720	Joseph Ramírez	Mulato libre	Orizaba	Padre

		Caballero			
793	1720	Magdalena Anselmo	Mulata libre	Orizaba	Madre
794	1720	María Ignacia	Negra/ Espinosa	Orizaba	Niña esclava
795	1720	Francisco Antonio	Negro/ Diego de Espinosa	Orizaba	Padre
796	1720	María de la Trinidad	Negra/ Diego de Espinosa	Orizaba	Madre
797	1720	Estefanía de los Santos	Negra/ Diego de Espinosa	Orizaba	Niña esclava
798	1720	Antonia de Gracia	Negra/ Espinosa	Orizaba	Madre soltera
799	1720	Nicolás Benítez	Negro/ Espinosa	Orizaba	Padrino
800	1720	Gertrudis	Negra/ Espinosa	Orizaba	Madrina
801	17250	Juan Nicolás	Pardo	Orizaba	Niño
802	1720	Joseph Frías	Pardo libre	Orizaba	Padre
803	1720	Dominga de la Encarnación	Parda libre	Orizaba	Madre
804	1720	Manuela Piñón	Parda libre	Orizaba	Madrina
805	1720	Lucía	Mulata	Orizaba	Niña
806	1720	Juan de Santiago	Mulato libre	Orizaba	Padre
807	1720	Gertrudis de la Cruz	Mulata libre	Orizaba	Madre
808	1720	Miguel de la Torre	Mulato libre	Orizaba	Padrino
809	1720	Mariana Díaz	Mulata libre	Orizaba	Madrina
810	1720	Tomás	Pardo	Orizaba	Niño
811	1720	Nicolás del Castillo	Pardo libre	Orizaba	Padre
812	1720	María del Castillo	Parda libre	Orizaba	Madre
813	1721	María del Espíritu Santo	“Mulata”	Orizaba	Niña expuesta
814	1721	Josepha de los Santos	Mulata libre	Orizaba	Madre adoptiva
815	1721	Joseph Medrano	Mulato libre	Orizaba	Padrino
816	1721	Josepha del Carmen	“Mulata”	Orizaba	Niña expuesta
817	1721	Viviana de la Encarnación	Mulata libre	Orizaba	Madre adoptiva
818	1721	Luisa María	“Mulata”	Orizaba	Niña expuesta
819	1721	Nicolasa López	Mulata libre	Orizaba	Madre adoptiva
820	1721	Blas de la Cruz	Mulato libre	Orizaba	Padrino
821	1721	Antonio	“Pardo”	Orizaba	Niño expuesto en casa de <i>español</i>
822	1721	Fulgencio	Pardo	Orizaba	Niño
823	1721	Juan Rodríguez de Peralta	Pardo libre	Orizaba	Padre
824	1721	Nicolasa Andrea	Parda libre	Orizaba	Madre
825	1721	Rafael de Ayala	Pardo libre	Orizaba	Padrino
826	1721	Rosalía Paula	Parda	Orizaba	Niña
827	1721	Juan Moreno	Pardo libre	Orizaba	Padre
828	1721	María Francisca	Parda libre	Orizaba	Madre
829	1721	Andrés	Pardo	Orizaba	Niño
830	1721	María Magdalena	Parda libre	Orizaba	Madre soltera
831	1721	Juliana Francisca	Parda libre	Orizaba	Madrina
832	1721	Jerónimo Antonio	Negro/ Antonio Piñón	Orizaba	Niño esclavo
833	1721	María Josepha	Negra/ Piñón	Orizaba	Madre soltera
834	1721	Jerónima Rodríguez	Negra/ Piñón	Orizaba	Madrina
835	1721	Ana Sebastiana	Mulata	Orizaba	Niña
836	1721	María Antonia Portocarrero	Mulata libre	Orizaba	Madre soltera
837	1721	Vicente Ferrer	Mulato/Carvajal	Orizaba	Niño esclavo
838	1721	Ana Margarita de los Reyes	Mulata/ Fernando Carbajal	Orizaba	Madre soltera
839	1721	Manuela	Mulata	Orizaba	Niña
840	1721	Joseph Moreno	Mulato libre	Orizaba	Padre
841	1721	María Petrona	Mulata libre	Orizaba	Madre

842	1721	Juan Vázquez	Mulato libre	Orizaba	Padrino
843	1721	Nicolasa	Mulata libre	Orizaba	Madrina
844	1721	Manuel Joseph	Mulato	Orizaba	Niño
845	1721	Diego Valderrama	Mulato libre	Orizaba	Padre
846	1721	Gertrudis	Mulata libre	Orizaba	Madre
847	1721	Lorenzo Villareal	Mulato libre	Orizaba	Padrino
848	1721	Juan Antonio	Pardo	Orizaba	Niño
849	1721	Simón de la Cruz	Pardo libre	Orizaba	Padre
850	1721	Juana	Parda libre	Orizaba	Madre
851	1721	Josepha	Parda	Orizaba	Niña
852	1721	Gaspar de la Fuente	Pardo libre	Orizaba	Padre
853	1721	Leonor de la Soledad	Parda libre	Orizaba	Madre
854	1721	Micaela	Mulata	Orizaba	Niña
855	1721	Blas de la Cruz	Mulato libre	Orizaba	Padre
856	1721	Manuela Roldán	Mulata libre	Orizaba	Madre
857	1721	Manuel Asencio	Pardo	Orizaba	Niño
858	1721	Angelina de la Encarnación	Parda libre	Orizaba	Madre soltera
859	1721	Rita de la Asunción	Parda	Orizaba	Niña
860	1721	Francisco de Rivera	Pardo libre	Orizaba	Padre
861	1721	Petrona de Alcantara	Parda libre	Orizaba	Madre
862	1721	Cristóbal Hernández	Pardo libre	Orizaba	Padrino
863	1721	Úrsula de la Cruz	Parda libre	Orizaba	Madrina
864	1721	Magdalena Alberta	Parda	Orizaba	Niña
865	1721	Alonso Cano	Pardo libre	Orizaba	Padre
866	1721	María de la Candelaria	Parda libre	Orizaba	Madre
867	1721	Juan del Espíritu Santo	Pardo	Orizaba	Niño
868	1721	Pascual Hernández	Pardo libre	Orizaba	Padre
869	1721	María de la Asunción	Parda libre	Orizaba	Madre
870	1721	Juan Francisco Javier	Pardo libre	Orizaba	Padrino
871	1721	Josepha Mendoza	Parda libre	Orizaba	Madrina
872	1721	Manuel Antonio	Pardo	Orizaba	Niño
873	1721	Joaquín Joseph	Pardo libre	Orizaba	Padre
874	1721	Petrona María	Parda libre	Orizaba	Madre
875	1721	María Francisca Cesar	Parda libre	Orizaba	Madrina
876	1721	María Antonia	Mulata	Orizaba	Niña
877	1721	Ana María	Mulata libre	Orizaba	Madre soltera
878	1721	Gertrudis de Santa Cruz	Mulata libre	Orizaba	Madrina
879	1721	Pedro Miguel	No dice	Orizaba	Hijo de Juana Josepha <i>castiza</i>
880	1721	Miguel Nicomo	Pardo libre	Orizaba	Padre
881	1721	Francisca Javiera	Negra/ Espinosa	Orizaba	Niña esclava
882	1721	Joaquín de Espinosa	Negro/ Juan de Espinosa	Orizaba	Padre
883	1721	Tomasa de Espinosa	Negra/ Juan de Espinosa	Orizaba	Madre
884	1721	Francisca X. Reaño	Negra/ Juan de Espinosa	Orizaba	Madrina
885	1721	Francisco Javier	Negro/ Nicolás Rodríguez	Orizaba	Niño esclavo
886	1721	Diego de la Cruz	Negro/ Rodríguez	Orizaba	Padre
887	1721	María Teresa	Negra/ Rodríguez	Orizaba	Madre
888	1721	Juan Ventura	Pardo	Orizaba	Niño, cuate
889	1721	Mariana Micaela	Parda	Orizaba	Niña, cuate
890	1721	Andrés Ramírez	Pardo libre	Orizaba	Padre
891	1721	Josepha Cayetana	Parda libre	Orizaba	Madre
892	1721	Lucía Ana Josepha	Parda	Orizaba	Niña
893	1721	Joseph de Orrego	Pardo libre	Orizaba	Padre
894	1721	Clemencia de la O	Parda libre	Orizaba	Madre
895	1721	Pedro de Reyna	Pardo libre	Orizaba	Padrino

896	1721	María de Sarate	Parda libre	Orizaba	Madrina
897	1721	Micaela	Mulata	Orizaba	Niña
898	1721	Agustina Xaviera	Mulata libre	Orizaba	Madre soltera
899	1721	Rosa María	Mulata libre	Orizaba	Madrina
900	1721	Rafael	Pardo	Orizaba	Niño
901	1721	Francisco Xavier	Pardo libre	Orizaba	Padre
902	1721	Mónica Isabel	Parda libre	Orizaba	Madre
903	1721	Salvador de la Trinidad	Pardo libre	Orizaba	Padrino
904	1721	María	Parda	Orizaba	Niña
905	1721	Patiño Joseph	Pardo libre	Orizaba	Padre
906	1721	Manuela de la Encarnación	Parda libre	Orizaba	Madre
907	1721	Josepha de la Candelaria	Parda libre	Orizaba	Madrina
908	1721	Juana Simona	Parda	Orizaba	Niña
909	1721	Juan González	Pardo libre	Orizaba	Padre
910	1721	Gertrudis Ángela	Parda libre	Orizaba	Madre
911	1721	Ana Frías	Parda libre	Orizaba	Madrina
912	1721	Ana Gertrudis	Parda/ Diego de Espinosa	Orizaba	Niña esclava
913	1721	Rafael Antonio	Pardo/ Espinosa	Orizaba	Padre
914	1721	Josepha García	Parda/ Espinosa	Orizaba	Madre
915	1721	Gertrudis de Osorio	Parda libre	Orizaba	Madrina
916	1721	Juana María	Negra/ Juan Vázquez	Orizaba	Niña esclava
917	1721	Francisco Javier	Negro/ Vázquez	Orizaba	Padre
918	1721	Juana Inés	Negra/ Vázquez	Orizaba	Madre

*Afro-descendientes en los Archivos Parroquiales de Orizaba.
Libro de castas de 1759-1767*

	<u>Año</u>	<u>Afro-descendiente</u>	<u>Condición/ Dueños</u>	<u>Lugar</u>	<u>Referencias</u>
1	1759	María Rita De la Luz	Parda	Orizaba	Niña
2	1759	Eufrasio Miguel Córdoba	Pardo libre	Orizaba	Padre
3	1759	Felipa de la Trinidad Canseco	Pardo libre	Orizaba	Madre
4	1759	María Bravo	Parda libre	Orizaba	Madrina
5	1759	Pedro Joseph Mariano	Pardo	Orizaba	Niño
6	1759	Dominga Antonia	Parda libre	Orizaba	Madre
7	1759	Sebastiana María	Parda libre	Orizaba	Madrina
8	1759	María Tomasa	“Mestiza”	Orizaba	Niña
9	1759	Juan Antonio Lisama	“Mestizo” pardo	Orizaba	Padre
10	1759	María Ignacia	Parda libre	Orizaba	Madre
11	1759	Gregorio Bonifacio Ortega	Pardo libre	Orizaba	Padrino
12	1759	María Lisama	Parda libre	Orizaba	Madrina
13	1759	Gertrudis Tomasa De la Luz	Parda	Orizaba	Niña
14	1759	Antonio Falcón	Pardo libre	Orizaba	Padre
15	1759	María Guadalupe	Parda libre	Orizaba	Madre
16	1760	Miguel Joseph	“Mulato”	Orizaba	Niño expuesto

17	1760	Juan Bravo	Mulato libre	Orizaba	Padrino
18	1760	María Gertrudis	Mulata libre	Orizaba	Madrina
19	1760	Joseph Antonio	“pardo”	Orizaba	Niño expuesto
20	1760	Joseph Antonio Andrada	Pardo libre	Orizaba	Padre adoptivo
21	1760	María Nicolasa Bravo	Parda libre	Orizaba	Madre adoptiva
22	1760	Ignacio Antonio	“Pardo”	Orizaba	Niño expuesto
23	1760	Nicolás Valderrama	Pardo libre	Orizaba	Padre adoptivo
24	1760	Ana Osorio	Parda libre	Orizaba	Madre adoptiva
25	1760	Miguel Guillermo Bebian	Pardo viudo	Orizaba	Padrino
26	1760	Ana Martina	“Parda”	Orizaba	Niña expuesta
27	1760	Catalina Josepha Del Castillo	Parda libre	Orizaba	Madre adoptiva
28	1760	Francisca Catalina	“Mulata”	Orizaba	Niña expuesta
29	1760	Miguelina Lechuga	Mulata libre	Orizaba	Madre adoptiva
30	1760	Joseph Manuel Antonio	“pardo”	Orizaba	Niño expuesto
31	1760	Ana Isabel	Parda libre	Orizaba	Madre adoptiva
32	1760	Sebastiana Antonia	Parda libre	Orizaba	Madrina
33	1760	Joseph Miguel	“Pardo”	Orizaba	Niño expuesto
34	1760	María Cambrón	Parda libre, “suelta De matrimonio”	Orizaba	Madre Adoptiva
35	1760	Joseph Domínguez	Pardo libre	Orizaba	Padrino
36	1760	María Teresa	“Parda”	Orizaba	Niña expuesta con <i>españoles</i>
37	1760	Feliciana María Mónica	Morisca	Orizaba	Niña
38	1760	Miguel Ximénez	Morisco	Orizaba	Padre
39	1760	Ignacia Peralta	Morisca	Orizaba	Madre
40	1760	Francisco Guzmán	Pardo libre	Orizaba	Padrino
41	1760	Juana María	Negra/ don Joseph Moreno	Orizaba	Niña esclava
42	1760	Mariano Rafael	Negro esclavo/ Moreno	Orizaba	Padre
43	1760	María Antonia	Negra esclava/ Moreno	Orizaba	Madre
44	1760	María Polonia	Negra libre	Orizaba	Madrina
45	1760	Juan Francisco de Sales	Mulato	Orizaba	Niño
46	1760	Joseph Hernández	Mulato libre	Orizaba	Padre
47	1760	Gregoria Nicolasa	Mulata libre	Orizaba	Madre
48	1760	María Candelaria de los Ángeles	Mulata	Orizaba	Niña
49	1760	Bernardo Pulido	Mulato libre	Orizaba	Padre
50	1760	María de Guadalupe Villareal	Mulata libre	Orizaba	Madre
51	1760	Miguel Victoria	Mulato libre	Orizaba	Padrino
52	1760	María Victoriana	Mulata libre	Orizaba	Madrina
53	1760	Joseph Guillermo	Mulato	Orizaba	Niño
54	1760	Diego Francisco	Mulato libre	Orizaba	Padre
55	1760	María Gertrudis	Mulata libre	Orizaba	Madre
56	1760	Juan Antonio Hernández	Mulato libre	Orizaba	Padrino
57	1760	Ana María González	Mulata libre	Orizaba	Madrina
58	1760	Antonio Alejandro	Negro/ doña Bernarda de Riascos	Orizaba	Niño esclavo
59	1760	Juan Antonio	Negro esclavo/	Orizaba	Padre

60	1760	Antonia María	Riascos Negra esclava/ Riascos	Orizaba	Madre
61	1760	Juana María de Santiago	Negra esclava/ Riascos	Orizaba	Madrina
62	1760	Manuel Becario	Mulato	Orizaba	Niño
63	1760	Carlos Rivera	Mulato libre	Orizaba	Padre
64	1760	María Manuela	Mulata libre	Orizaba	Madre
65	1760	Gertrudis María Olivares	Mulata libre	Orizaba	Madrina
66	1760	Manuel López	Mulato libre	Orizaba	Padrino
67	1760	Leandro Miguel	Pardo	Orizaba	Niño
68	1760	Micaela Verónica	Parida libre soltera	Orizaba	Madre
69	1760	María de la Luz	Mulata	Orizaba	Niña
70	1760	Rafael Carballada	Mulato libre	Orizaba	Padre
71	1760	Bernarda Francisca Bueno	Mulata libre	Orizaba	Madre
72	1760	Juana Ignacia Gallardo	Mulata libre	Orizaba	Madrina
73	1760	Marcos Calero	Mulato libre	Orizaba	Padrino
74	1760	Joseph Mariano Antonio	Negro/ don Justo Pastor Valeriano	Orizaba	Niño esclavo
75	1760	Lorenzo Mariano Nicolás	Negro esclavo/ Pastor Valeriano	Orizaba	Padre
76	1760	Manuela Antonia	Negra esclava/ Pastor Valeriano	Orizaba	Madre
77	1760	Hipólita Josepha	Negra esclava/ Pastor Valeriano	Orizaba	Madrina
78	1760	Pedro Francisco	Negra esclava/ Pastor Valeriano	Orizaba	Padrino
79	1760	Francisco Antonio Apolinar	Mulato	Orizaba	Niño
80	1760	Francisco Javier	Mulato libre	Orizaba	Padre
81	1760	María Antonia	Mulata libre	Orizaba	Madre
82	1760	Mónica Gertrudis	Parida	Orizaba	Niña
83	1760	Anastasio Valdés	Parida libre	Orizaba	Padre
84	1760	Gertrudis Ríos	Parida libre	Orizaba	Madre
85	1760	María Manuela Bonifacia	Parida	Orizaba	Niña
86	1760	Hipólito Peralta	Pardo libre	Orizaba	Padre
87	1760	Josepha Zesati	Parida libre	Orizaba	Madre
88	1760	Juan Francisco Reyes	Pardo	Orizaba	Niño
89	1760	Manuel Vicente de la Cruz	Pardo libre	Orizaba	Padre
90	1760	Manuela Antonia de Amaya	Parida libre	Orizaba	Madre
91	1760	María Josepha Del Castillo	Parida libre	Orizaba	Madrina
92	1760	Bernardino de la Cruz	Pardo libre	Orizaba	Padrino
93	1760	Manuela Josepha	Negra/ Convento del Carmen	Orizaba	Niña esclava
94	1760	Fernando de la Cruz	Negro esclavo/ del Carmen	Orizaba	Padre
95	1760	Josepha Antonia	Negra esclava/ del Carmen	Orizaba	Madre
96	1760	Josepha Dorotea	Parida	Orizaba	Niña
97	1760	Nicolás de Guevara	Pardo libre	Orizaba	Padre
98	1760	María Salsena	Parida libre	Orizaba	Madre

99	1760	Josepha Pesellín	Pardo libre	Orizaba	Madrina
100	1760	Manuel Antonio	Pardo	Orizaba	Niño
101	1760	Teodoro Francisco	Pardo libre	Orizaba	Padre
102	1760	Antonia Roque	Parda libre	Orizaba	Madre
103	1760	Juan Bernardino De la Cruz	Pardo libre	Orizaba	Padrino
104	1760	Francisca Gerardo	Parda libre	Orizaba	Madrina
105	1760	Antonio de la Santísima Trinidad	Pardo/ don Justo Pastor Valeriano	Orizaba	Hijo de Lucas <i>Indio</i>
106	1760	Rita Lugarda	Parda esclava/ Pastor Valeriano	Orizaba	Madre
107	1760	María Isabel	Parda	Orizaba	Niña
108	1760	Joseph Valderrama	Pardo libre	Orizaba	Padre
109	1760	Juana de la Cruz	Parda libre	Orizaba	Madre
110	1760	Miguel F. Mora	Pardo libre	Orizaba	Padrino
111	1760	María Josepha	Parda	Orizaba	Niña
112	1760	Joseph Alejo	Pardo libre	Orizaba	Padre
113	1760	Mariana Bilbao	Parda libre	Orizaba	Madre
114	1760	María Antonia Pantaleón	Parda	Orizaba	Hija de Pedro Bernal <i>español</i>
115	1760	María Feliciana Hernández	Parda libre	Orizaba	Madre
116	1760	Manuela Josepha	Parda	Orizaba	Niña
117	1760	Juan Bernardino De la Cruz	Pardo libre	Orizaba	Padre
118	1760	Francisca Gerarda Aguilar	Parda libre	Orizaba	Madre
119	1760	María Gertrudis Gomes	Parda libre	Orizaba	Madrina
120	1760	Antonio Blanco	Pardo libre	Orizaba	Padrino
121	1760	Clara Hipólita	Mulata	Orizaba	Niña
122	1760	Lucas Martínez	Mulato libre	Orizaba	Padre
123	1760	Ana María Altamirano	Mulata libre	Orizaba	Madre
124	1760	Salvador Campos	Mulato libre	Orizaba	Padrino
125	1760	Joseph mariano	Pardo	Orizaba	Niño
126	1760	Francisco Javier Lisama	Pardo libre	Orizaba	Padre
127	1760	Francisca Galarza	Parda libre	Orizaba	Madre
128	1760	Isabel Carmona	Parda libre	Orizaba	Madrina
129	1760	Bartola Gertrudis	Parda	Orizaba	Niña
130	1760	Nicolás Joseph Fontes	Pardo libre	Orizaba	Padre
131	1760	Marcela Antonia Del Castillo	Parda libre	Orizaba	Madre
132	1760	Joaquín Ortiz	Pardo libre	Orizaba	Padrino
133	1760	Francisco Antonio	Pardo	Orizaba	Niño
134	1760	“Lavitina” Josepha	Parda libre soltera	Orizaba	Madre
135	1760	María Francisca	Parda	Orizaba	Niña
136	1760	Fabián Hernández	Pardo libre	Orizaba	Padre
137	1760	Ana Teodora Valdivia	Parda libre	Orizaba	Madre
138	1760	Salvador Díaz	Pardo libre	Orizaba	Padrino
139	1760	Juan Joseph Antonio Francisco	Pardo	Orizaba	Niño
140	1760	Juan Joseph Valderrama	Pardo libre	Orizaba	Padre
141	1760	Rosa Lisama	Parda libre	Orizaba	Madre
142	1760	Juana Lisama	Parda libre	Orizaba	Madrina
143	1760	Ana Gertrudis	Parda	Orizaba	Niña

144	1760	Pedro de Aguilar	Pardo libre	Orizaba	Padre
145	1760	Ana Padilla	Parda libre	Orizaba	Madre
146	1760	Juana Ortega	Parda libre	Orizaba	Madrina
147	1760	María Antonia de Los Santos	Mulata	Orizaba	Niña
148	1760	Sebastián Trujillo	Mulato libre	Orizaba	Padre
149	1760	María Antonia	Mulata libre	Orizaba	Madre
150	1760	Manuela Trejo	Mulata libre	Orizaba	Madrina
151	1760	Joseph Lorenzo	Pardo	Orizaba	Niño
152	1760	Lorenzo Antonio Anchico	Pardo libre	Orizaba	Padre
153	1760	María Gertrudis	Parda libre	Orizaba	Madre
154	1760	Juana Lisama	Parda libre	Orizaba	Madrina
155	1760	María Gertrudis	Parda	Orizaba	Niña
156	1760	Joseph Vicente Álvarez	Pardo libre	Orizaba	Padre
157	1760	Petrona Rangel	Parda libre	Orizaba	Madre
158	1760	Nicolás Antonio Valeriano	Pardo libre	Orizaba	Padrino
159	1760	Joseph Francisco	Pardo	Orizaba	Hijo de Joseph Guerrero <i>español</i>
160	1760	Margarita García	Parda libre	Orizaba	Madre
161	1760	Ignacio Carmona	Pardo libre	Orizaba	Padrino
162	1761	Martín	“Pardo”	Orizaba	Niño expuesto
163	1761	Lorenza Pineda	Parda libre	Orizaba	Madrina
164	1761	Joseph Mariano	“Pardo”	Orizaba	Niño expuesto
165	1761	María Antonia Ascensión	Parda libre	Orizaba	Madre adoptiva
166	1761	Manuel de Lara	Pardo libre	Orizaba	Padre adoptivo
167	1761	Marcelino Estrada	Pardo libre	Orizaba	Padrino
168	1761	Mateo	“Pardo”	Orizaba	Niño expuesto
169	1761	Juan de Dios Bretón	Pardo libre	Orizaba	Padre adoptivo
170	1761	Nicolasa Campos	Parda libre	Orizaba	Madrina
171	1761	Bernarda Manuela	“Parda”	Orizaba	Niña expuesta con <i>indios</i>
172	1761	Joseph Mariano	“Pardo”	Orizaba	Niño expuesto
173	1761	María Antonia Asencio	Parda libre	Orizaba	Madre adoptiva
174	1761	María	“Parda”	Orizaba	Niña expuesta
175	1761	María Méndez	Parda libre	Orizaba	Madre adoptiva
176	1761	María Teresa	“Parda”	Orizaba	En casa de <i>Mestizos</i>
177	1761	María Rafaela Salomé	“Parda”	Orizaba	Niña expuesta
178	1761	Marcela Conquillo	Parda libre	Orizaba	Madrina
179	1761	Esteban Joseph	Pardo	Orizaba	Niño
180	1761	Juan Pablo Riascos	Pardo libre	Orizaba	Padre
181	1761	María Antonia Infante	Parda libre	Orizaba	Madre
182	1761	Juana Montero	Parda libre	Orizaba	Madrina
183	1761	Antonia Gertrudis de los Ángeles	Mulata	Orizaba	Niña
184	1761	Joseph Patricio	Mulato libre	Orizaba	Padre
185	1761	Manuela Gertrudis	Mulata libre	Orizaba	Madre
186	1761	Ángel Ortiz	Mulato libre	Orizaba	Padrino
187	1761	Juliana Josepha Rafaela	Mulata	Orizaba	Niña
188	1761	Lucas Joseph de Aguilar	Mulato libre	Orizaba	Padre

189	1761	María Rufina	Mulata libre	Orizaba	Madre
190	1761	Ignacio Joseph	Mulato libre	Orizaba	Padrino
191	1761	María Josepha	Parda	Orizaba	Niña
192	1761	Tomasa Ramírez	Parda libre	Orizaba	Madre soltera
193	1761	María Josepha López	Parda libre	Orizaba	Madrina
194	1761	Juana Joaquina	Parda	Orizaba	Niña
195	1761	Domingo Guzmán	Mulato libre	Orizaba	Padre
196	1761	Gabriela de Arco	Mulata libre	Orizaba	Madre
197	1761	María Josepha Rendón	Parda libre	Orizaba	Madrina
198	1761	Francisca Antonia	Parda	Orizaba	Niña
199	1761	Miguel Alemán	Pardo libre	Orizaba	Padre
200	1761	María de los Ángeles	Parda libre	Orizaba	Madre
201	1761	María Josepha Castillo	Parda libre	Orizaba	Madrina
202	1761	Felipa Micaela	(no dice)	Orizaba	Hija de Juana Martínez <i>mestiza</i>
203	1761	Joseph González	Pardo libre	Orizaba	Padre
204	1761	Ana Josepha	Parda libre	Orizaba	Hija de María Raymunda <i>mestiza</i>
205	1761	Francisco Antonio Valderrama	Pardo libre	Orizaba	Padre
206	1761	María de la Encarnación	Mulata	Orizaba	Niña
207	1761	Nicolás Antonio Cambrón	Mulato libre	Orizaba	Padre
208	1761	Ana María Zorña	Mulata libre	Orizaba	Madre
209	1761	María Teodora Romero	Mulata libre	Orizaba	Madrina
210	1761	Valdina Teodora	Mulata	Orizaba	Niña
211	1761	Nicolás Diego	Mulato libre	Orizaba	Padre
212	1761	María Antonia	Mulata libre	Orizaba	Madre
213	1761	Clara M. López	Mulata libre	Orizaba	Madrina
214	1761	Dionisio Vicente	Negro/ don Miguel Hidalgo	Orizaba	Niño esclavo
215	1761	María de la Trinidad y Encarnación	Negra esclava/ Hidalgo	Orizaba	Madre
216	1761	Juana Inés	Mulata	Orizaba	Niña
217	1761	Juan Joseph de Acosta	Mulato libre	Orizaba	Padre
218	1761	Juana Gertrudis	Mulata libre	Orizaba	Madre
219	1761	Feliciana del Castillo	Mulata libre	Orizaba	Madrina
220	1761	Joseph Viñas	Mulato libre	Orizaba	Padrino
221	1761	Marcos Casildo	Pardo	Orizaba	Niño
222	1761	Joseph Lisama	Pardo libre	Orizaba	Padre
223	1761	María Dolores	Parda libre	Orizaba	Madre
224	1761	Javiera González	Parda libre	Orizaba	Madrina
225	1761	Miguel Joseph	Pardo	Orizaba	Niño
226	1761	Manuel Joseph	Pardo libre	Orizaba	Padre
227	1761	Gertrudis Teresa	Parda libre	Orizaba	Madre
228	1761	Micaela Isidra Rodríguez	Parda libre	Orizaba	Madrina
229	1761	Antonio Joseph	Negro/ don Diego Bringas	Orizaba	Niño esclavo
230	1761	Juana Tomasa	Negra esclava/ Diego Bringas	Orizaba	Madre
231	1761	María García	Parda libre	Orizaba	Madrina
232	1761	Manuel Fernando	Pardo	Orizaba	Niño

233	1761	Eufrasio Miguel Córdoba	Pardo libre	Orizaba	Padre
234	1761	Felipa Canseco	Parda libre	Orizaba	Madre
235	1761	María Manuela De Aguilar	Parda libre	Orizaba	Madrina
236	1761	Petronilla Antonia	Mulata morisca	Orizaba	Hija de Juan J. Cano <i>español</i>
237	1761	Úrsula Sánchez	Mulata libre	Orizaba	Madre
238	1761	Bibiana Gertrudis Escalante	Mulata libre	Orizaba	Madrina
239	1761	Salvador Campos	Mulato libre	Orizaba	padrino
240	1761	María Antonia	Parda	Orizaba	Niña
241	1761	Miguel Jerónimo	Pardo libre	Orizaba	Padre
242	1761	María Isidora	Parda libre	Orizaba	Madre
243	1761	Antonio de la Cruz	Pardo libre	Orizaba	Padrino
244	1761	Antonia Rosalía	Parda	Orizaba	Niña
245	1761	Joseph Montero	Pardo libre	Orizaba	Padre
246	1761	Antonia Josepha Milu	Parda libre	Orizaba	Madre
247	1761	María Luisa	Parda	Orizaba	Niña
248	1761	Miguel Velásquez	Pardo libre	Orizaba	Padre
249	1761	Micaela Martínez	Parda libre	Orizaba	Madre
250	1761	Micaela Romero	Parda libre	Orizaba	Madrina
251	1761	Máximo Antonio	Negro/ Francisco Altamirano	Orizaba	Niño esclavo
252	1761	Inés Francisca	Esclava negra/ Altamirano	Orizaba	Madre
253	1761	Bárbara Antonia	Esclava negra/ Altamirano	Orizaba	Madrina
254	1761	Joseph Máximo	Morisco libre	Orizaba	Niño
255	1761	Miguel Rodríguez	Morisco libre	Orizaba	Padre
256	1761	Ana teresa Valderrama	Morisco libre	Orizaba	Madre
257	1761	Catalina Josepha	Parda libre	Orizaba	Madrina
258	1761	Pedro Alejo	Pardo libre	Orizaba	Padrino
259	1761	Mariano Joseph De la Cruz	Pardo libre	Orizaba	Niño
260	1761	Francisco Rodríguez	Pardo esclavo/ Miguel Lozano	Orizaba	Padre
261	1761	Ana Francisca Ugalde	Negra libre	Orizaba	Madre
262	1761	Ana Bárbara	Parda libre	Orizaba	Hija de Joseph I. Pérez, <i>castizo</i>
263	1761	Ana María de Salas	Parda libre	Orizaba	Madre
264	1761	Antonio Nazario	Pardo	Orizaba	Hijo de María F. Calderón <i>española</i>
265	1761	Antonio Lisama	Pardo libre	Orizaba	Padre
266	1761	Juana Lisama	Parda viuda	Orizaba	Madrina
267	1761	María Gertrudis	Parda	Orizaba	Niña
268	1761	Antonio Pacheco	Pardo libre	Orizaba	Padre
269	1761	María Guadalupe	Parda libre	Orizaba	Madre
270	1761	Mariana Rangel	Parda libre	Orizaba	Madrina
271	1761	Hipólito Joseph	Pardo	Orizaba	Niño
272	1761	Juan Francisco	Pardo libre	Orizaba	Padre
273	1761	Joaquina Josepha Hernández	Parda libre	Orizaba	Madre
274	1761	Jacinta Antonia del Castillo	Parda libre	Orizaba	Madrina
275	1761	Joseph Jacinto	Mulato	Orizaba	Niño
276	1761	Jacinto de Rodríguez	Mulato libre	Orizaba	Padre

		y Cervantes			
277	1761	María Manuela	Mulata libre	Orizaba	Madre
278	1761	Juan Vicente	Pardo	Orizaba	Niño
279	1761	Antonio Olivero	Pardo libre	Orizaba	Padre
280	1761	María Ignacia	Parda libre	Orizaba	Madre
281	1761	Casimira M. Vargas	Parda libre	Orizaba	Madrina
282	1761	Teresa María	Parda libre	Orizaba	Hija de Juan Segura <i>español</i>
283	1761	María Barojas	Mulata libre	Orizaba	Madre
284	1761	María Josepha del Castillo	Mulata libre	Orizaba	Madrina
285	1761	Bernardino de La Cruz	Mulato libre	Orizaba	Padrino
286	1761	María del Pilar	Parda	Orizaba	Niña
287	1761	Joseph de la Encarnación	“Mestizo”	Orizaba	Padre
288	1761	Estefanía Dominga	“Mestiza”	Orizaba	Madre
289	1761	Joseph Mariano	Pardo	Orizaba	Niño
290	1761	Joseph Joaquín Esparza	Pardo libre	Orizaba	Padre
291	1761	María Josepha Pamplona	Parda libre	Orizaba	Madre
292	1761	Francisco Guzmán	Pardo libre	Orizaba	Padrino
293	1761	Pedro Joseph	Pardo	Orizaba	Niño
294	1761	Juan Francisco Barredo	Pardo libre	Orizaba	Padre
295	1761	Lorenza Manuela Hernández	Parda libre	Orizaba	Madre
296	1761	María Teresa Mora	Parda libre	Orizaba	Madrina
297	1761	María Leocadia	Pardo	Orizaba	Niña
298	1761	Matías de la Cruz	Pardo libre	Orizaba	Padre
299	1761	Juliana Ramona	Parda libre	Orizaba	Madre
300	1761	Miguel Mina	Negro libre	Orizaba	Padrino
301	1761	Estefanía Anastacia	Parda	Orizaba	Niña
302	1761	Cristóbal Antonio	Pardo libre	Orizaba	Padre
303	1761	María Micaela	Parda libre	Orizaba	Madre
304	1761	Melchor Antonio Cordero	Pardo libre	Orizaba	Padrino
305	1761	Simón Jacinto	Pardo	Orizaba	Niño
306	1761	Juan Cria	Pardo libre	Orizaba	Padre
307	1761	Isabel Antonia	Parda libre	Orizaba	Madre
308	1761	Dionisio Marín	Pardo libre	Orizaba	Padrino
309	1761	Simón Antonio	Pardo	Orizaba	Niño
310	1761	Antonio Lara	Pardo libre	Orizaba	Padre
311	1761	Gertrudis Reyes	Parda libre	Orizaba	Madre
312	1761	María Guadalupe Marcela	Parda	Orizaba	Niña
313	1761	Joseph García	Pardo libre	Orizaba	Padre
314	1761	Bárbara Sánchez	Parda libre	Orizaba	Madre
315	1761	Juana de Cueto	Parda libre	Orizaba	Madrina
316	1761	Andrés Joseph	pardo	Orizaba	Niño
317	1761	Joseph Antonio M(a)erino	Pardo libre	Orizaba	Padre
318	1761	Rosalía Antonia Espinosa	Parda libre	Orizaba	Madre
319	1761	Mariano Antonio	Mulato	Orizaba	Niño
320	1761	Miguel Guillermo	Mulato libre	Orizaba	Padre
321	1761	Beatriz María	Mulata libre	Orizaba	Madre
322	1761	Antonio del Espíritu Santo	Mulato libre	Orizaba	Padrino

323	1761	Melchora Isidora	Mulata libre	Orizaba	Madrina
324	1761	Dámaso de Guadalupe	Pardo	Orizaba	Niño
325	1761	Laureano Bernardo	Pardo libre	Orizaba	Padre
326	1761	Ana Gregoria	Parda libre	Orizaba	Madre
327	1761	Joseph Miguel	Pardo libre	Orizaba	Padrino
328	1761	Estefanía Francisca	Parda	Orizaba	Niña
329	1761	Anastasio Valdés	Pardo libre	Orizaba	Padre
330	1761	Gertrudis Ríos	Parda libre	Orizaba	Madre
331	1761	Antonio Cabañas	Pardo libre	Orizaba	Padrino
332	1761	María de los Dolores	Parda	Orizaba	Niña
333	1761	Francisco Javier	Pardo libre	Orizaba	Padre
334	1761	María Antonia	Parda libre	Orizaba	Madre
335	1761	Josepha Ramírez	Parda libre	Orizaba	Madrina
336	1762	Joseph	“Pardo”	Orizaba	Niño expuesto
337	1762	Felipe de la Cruz	Pardo libre	Orizaba	Padrino
338	1762	María de la Encarnación	“Parda”	Orizaba	Niña expuesta
339	1762	María Patricia	Parda libre	Orizaba	Madre adoptiva
340	1762	Julián de Castro	Pardo libre	Orizaba	Padrino
341	1762	Juan Antonio	“Pardo”	Orizaba	Niño expuesto
342	1762	Marcelo Mejía	Pardo libre	Orizaba	Padrino
343	1762	Justa Josepha	“Parda”	Orizaba	Niña expuesta en casa de esclavo
344	1762	Francisco Rodríguez	Negro esclavo/ Antonio Quijano	Orizaba	Padre adoptivo
345	1762	Ana	“Parda”	Orizaba	Niña expuesta
346	1762	Jerónima Micaela	Parda libre	Orizaba	Madre adoptiva
347	1762	Juan Tomás	Morisco	Orizaba	Hijo de Josepha <i>Española</i>
348	1762	Martín Hernández	Mulato libre	Orizaba	Padre
349	1762	Joseph francisco de Estrada	Mulato libre	Orizaba	Padrino
350	1762	Agueda Gertrudis Pineda	Mulata libre	Orizaba	Madrina
351	1762	Joseph Antonio	Morisco (cuate)	Orizaba	Hijo de Joseph García
352	1762	María Guadalupe	Morisca (cuate)	Orizaba	Hija de García <i>Español</i>
353	1762	María Manuela De Oca	Parda libre	Orizaba	Madre
354	1762	Mariana de la Encarnación Rangel	Parda libre	Orizaba	Madrina
355	1762	Ángela Cecilia González	Parda libre	Orizaba	Madrina
356	1762	María Manuela De la Concepción	Mulata	Orizaba	Niña
357	1762	Pedro Rivera	Mulato libre	Orizaba	Padre
358	1762	María Manuela	Mulata libre	Orizaba	Madre
359	1762	María de los Reyes	Parda	Orizaba	Niña
360	1762	Vicente Antonio Herrera	Pardo libre	Orizaba	Padre
361	1762	Ana Apolinaria De Zaragoza	Parda libre	Orizaba	Madre
362	1762	María Josepha Álvarez	Parda libre	Orizaba	Madrina
363	1762	María Jacinta	Parda	Orizaba	Niña
364	1762	Antonio de León	Pardo libre	Orizaba	Padre
365	1762	Jacinta Castillo	Parda libre	Orizaba	Madre
366	1762	Juliana Guadalupe	Parda	Orizaba	Niña
367	1762	Miguel Ximénez	Pardo libre	Orizaba	Padre
368	1762	Ignacia Peralta	Parda libre	Orizaba	Madre

369	1762	Antonia Guzmán	Parda libre	Orizaba	Padrino
370	1762	María Guadalupe	Parda	Orizaba	Niña
371	1762	Pedro Zetina	Pardo libre	Orizaba	Padre
372	1762	Rosa Hernández	Parda libre	Orizaba	Madre
373	1762	Antonio de León	Pardo libre	Orizaba	Padrino
374	1762	Josepha Anastacia	Parda	Orizaba	Niña
375	1762	Juan Bernardino	Pardo libre	Orizaba	Padre
376	1762	Francisca Aguilar	Parda libre	Orizaba	Madre
377	1762	María Gomes	Parda libre	Orizaba	Madrina
378	1762	Manuel Joseph	Pardo	Orizaba	Hijo de Vicente Osorio <i>mestizo</i>
379	1762	Isabel de los Reyes	Parda libre	Orizaba	Madre
380	1762	Manuel Barrios	Pardo libre	Orizaba	Padrino
381	1762	Joseph Antonio	Pardo	Orizaba	Niño
382	1762	Antonio Pérez	Pardo libre	Orizaba	Padre
383	1762	Gertrudis Zerate	Parda libre	Orizaba	Madre
384	1762	María Manuela	Parda	Orizaba	Niña
385	1762	Hipólito Peralta	Pardo libre	Orizaba	Padre
386	1762	Josepha Zesate	Parda libre	Orizaba	Madre
387	1762	Lino Acosta	Pardo libre	Orizaba	Padrino
388	1762	Gregorio Joseph	Pardo	Orizaba	Niño
389	1762	Miguel Mendoza	Pardo libre	Orizaba	Padre
390	1762	Gregoria Guadalupe	Parda libre	Orizaba	Madre
391	1762	Miguel Jerónimo	Pardo libre	Orizaba	Padrino
392	1762	Gregorio Joseph	Pardo	Orizaba	Niño
393	1762	Manuel Sandoval	Pardo libre	Orizaba	Padre
394	1762	María Guadalupe	Parda libre	Orizaba	Madre
395	1762	Joseph Martínez	Pardo libre	Orizaba	padrino
396	1762	Joseph Ángel	Morisco	Orizaba	Hijo de Manuela Topin <i>española</i>
397	1762	Manuel González	Pardo libre	Orizaba	Padre
398	1762	Juana Lisama	Parda libre	Orizaba	Madrina
399	1762	María Gertrudis	Parda	Orizaba	Niña
400	1762	Bernardino Pulido	Pardo libre	Orizaba	Padre
401	1762	María Guadalupe Villareal	Parda libre	Orizaba	Madre
402	1762	Francisco Flores	Pardo libre	Orizaba	Padrino
403	1762	María de la Encarnación	Parda libre	Orizaba	Madrina
404	1762	Joseph Antonio	Pardo	Orizaba	Niño
405	1762	Juan Antonio de San Diego	Pardo libre	Orizaba	Padre
406	1762	Antonia Carballo	Parda libre	Orizaba	Padre
407	1762	Ana Gertrudis	Parda libre	Orizaba	Madre
408	1762	María Hermenegilda	Parda	Orizaba	Niña
409	1762	Cristóbal Francisco	Pardo libre	Orizaba	Padre
410	1762	Rita Rodríguez	Parda libre	Orizaba	Madre
411	1762	María Josepha	Negra/ don Miguel de Sesma	Orizaba	Niña esclava
412	1762	Juan Gil	Negro esclavo/ Sesma	Orizaba	Padre
413	1762	Paula María	Negra esclava/ Sesma	Orizaba	Madre
414	1762	Feliciana Castillo	Negra esclava/ Sesma	Orizaba	Madrina
415	1762	Manuel Anselmo	Pardo	Orizaba	Niño
416	1762	Francisco Aranda	Pardo libre	Orizaba	Padre
417	1762	Gertrudis Eugenia	Parda libre	Orizaba	Madre
418	1762	Jacinta del Castillo	Parda libre	Orizaba	Madrina
419	1762	María Anastacia	Parda	Orizaba	Niña

420	1762	Manuel Joseph Ansaldo	Pardo libre	Orizaba	Padre
421	1762	Mariana Gertrudis	Parda libre	Orizaba	Madre
422	1762	Josepha Ximénez	Parda libre	Orizaba	Madrina
423	1762	Miguel Mariano	Pardo	Orizaba	Niño
424	1762	Diego Olmedo	Pardo libre	Orizaba	Padre
425	1762	Justa Morales	Parda libre	Orizaba	Madre
426	1762	Justo Villaraus	Pardo libre	Orizaba	Padrino
427	1762	Antonio Joseph	Pardo	Orizaba	Niño
428	1762	Francisco Consuegra	Pardo libre	Orizaba	Padre
429	1762	Juana Sánchez	Parda libre	Orizaba	Madre
430	1762	Andrés Rodríguez	Pardo libre	Orizaba	Padrino
431	1762	María Trinidad	(no dice)	Orizaba	Hija de Lucas De la Cruz <i>indio</i>
432	1762	Rita Lugarda	Parda esclava/ Pastor Valeriano	Orizaba	Madre
433	1762	Joaquín Rodríguez	Pardo libre	Orizaba	Padrino
434	1762	María Josepha Villalobos	Parda libre	Orizaba	Madrina
435	1762	Joseph Antonio	Morisco	Orizaba	Hijo de Josepha Valcazar <i>española</i>
436	1762	Joseph Marcelo Pérez	Pardo libre	Orizaba	Padre
437	1762	Manuel Joseph	pardo	Orizaba	Niño
438	1762	Pascual Antonio Aranda	Pardo libre	Orizaba	Padre
439	1762	María Gertrudis de la Cruz	Parda libre	Orizaba	Madre
440	1762	María Guadalupe de Aro	Parda libre	Orizaba	Madrina
441	1762	Antonio Joseph	Pardo/ don Francisco Raxa	Orizaba	Niño esclavo
442	1762	Joseph Mariano	Pardo esclavo/ Francisco Raxa	Orizaba	Padre
443	1762	Clara Guadalupe	Parda esclava/ Francisco Raxa	Orizaba	Madre
444	1762	Francisco Xavier Lisama	Pardo libre	Orizaba	Padrino
445	1762	Ana Gertrudis Apoloniaria	parda	Orizaba	Niña
446	1762	Salvador de Castro	Pardo libre	Orizaba	Padre
447	1762	Luisiana Gertrudis Escalante	Parda libre	Orizaba	Madre
448	1762	Estefanía Antonia	Parda	Orizaba	Niña
449	1762	Antonio Ortega	Pardo libre	Orizaba	Padre
450	1762	Gertrudis Lisama	Parda libre	Orizaba	Madre
451	1762	Nicolás Manuel Tercero	Pardo libre	Orizaba	Padrino
452	1762	María Ciriaca	Parda	Orizaba	Niña
453	1762	Joseph Vicente Valdés	Pardo libre	Orizaba	Padre
454	1762	María Leocadia Lara	Parda libre	Orizaba	Madre
455	1762	Pedro Joseph Bernal	Pardo libre	Orizaba	padrino
456	1762	Lorenza Josepha	Parda	Orizaba	Niña
457	1762	Joseph Valderrama	Pardo libre	Orizaba	
458	1762	Juana Santos	Parda libre	Orizaba	Madre
459	1762	Jerónimo Juárez	Pardo libre	Orizaba	Padrino
460	1762	Lorenzo Joseph	Pardo	Orizaba	Niño
461	1762	Juan Joseph Pérez	Pardo libre	Orizaba	Padre
462	1762	María Dolores	Parda libre	Orizaba	Madre

Cervantes					
463	1762	Juan Antonio Muñoz	Pardo libre	Orizaba	Padrino
464	1762	Antonio Bonifacio	Pardo	Orizaba	Niño
465	1762	Manuel Antonio	Pardo libre	Orizaba	Padre
466	1762	Juana de Lara	Parda libre	Orizaba	Madre
467	1762	María Guadalupe	Parda libre	Orizaba	Madrina
468	1762	Agustín Antonio	Mulato	Orizaba	Niño
469	1762	Miguel Alemán	Mulato libre	Orizaba	Padre
470	1762	María Agustina	Mulata libre	Orizaba	Madre
471	1762	María Castillo	Mulata libre	Orizaba	Madrina
472	1762	María Rosa Joaquina	Pardo/ don Justo Pastor Valeriano	Orizaba	Niña esclava
473	1762	Lorenzo Mariano Nicolás	Pardo esclavo/ Pastor Valeriano	Orizaba	Padre
474	1762	Manuela Antonia	Parda esclava/ Pastor Valeriano	Orizaba	Madre
475	1762	María Magdelana	Negra libre	Orizaba	Madrina
476	1762	Nicolasa Felipa	Parda	Orizaba	Niña
477	1762	Juan Joseph Valderrama	Pardo libre	Orizaba	Padre
478	1762	Rosa Claudia Lisama	Parda libre	Orizaba	Madre
479	1762	Joseph Nicodemus	Pardo	Orizaba	Niño
480	1762	Rafael Villegas	Pardo libre	Orizaba	Padre
481	1762	Felipa Bolaños	Parda libre	Orizaba	Madre
482	1762	Laureano Sánchez	Pardo libre	Orizaba	Padrino
483	1762	Rafaela Villegas	Parda libre	Orizaba	Madrina
484	1762	María	Parda	Orizaba	Niña
485	1762	Cristóbal Doca	Pardo libre	Orizaba	Padre
486	1762	Manuela de Los Santos	Parda libre	Orizaba	Madre
487	1762	Petrona Pérez	Parda libre	Orizaba	Madrina
488	1762	Francisco Cipriano	Pardo	Orizaba	Niño
489	1762	Francisco Javier Lisama	Pardo libre	Orizaba	Padre
490	1762	Francisca Antonia Galarza	Parda libre	Orizaba	Madre
491	1762	Pedro Joseph Vidal	Pardo libre	Orizaba	Padrino
492	1762	Rafael Mateo	Negro/ Joaquín A. de Abrego	Orizaba	Niño esclavo
493	1762	María Francisca	Negra esclava/ Abrego	Orizaba	Madre
494	1762	Micaela Jerónima	Parda	Orizaba	Niña
495	1762	Gregorio Bonifacio Ortega	Pardo libre	Orizaba	Padre
496	1762	María Bernarda Lisama	Parda libre	Orizaba	Madre
497	1762	Juana Lisama	Parda libre	Orizaba	Madrina
498	1762	Ángel Mariano	Pardo	Orizaba	Niño
499	1762	Joseph Frías	Pardo libre	Orizaba	Padre
500	1762	Josepha Leonarda Rivera	Parda libre	Orizaba	Madre
501	1762	Micaela de los Santos	Parda	Orizaba	Niña
502	1762	Mariano Montero	Pardo libre	Orizaba	Padre
503	1762	Antonia Gertrudis	Parda libre	Orizaba	Madre
504	1762	María Gertrudis	Parda libre	Orizaba	Madrina
505	1762	Joseph Mariano	Pardo	Orizaba	Niño
506	1762	Justo Villaraus	Pardo libre	Orizaba	Padre
507	1762	María Catarina Suárez	Parda libre	Orizaba	Madre

508	1762	Bárbara Pizarro	Parda libre	Orizaba	Madrina
509	1762	María Guadalupe	Parda	Orizaba	Niña
510	1762	Joseph de Arcea	Pardo libre	Orizaba	Padre
511	1762	Bárbara Sánchez	Parda libre	Orizaba	Madre
512	1762	Juan Antonio Mora	Pardo libre	Orizaba	Padrino
513	1762	Ana Gertrudis Catarina	Parda	Orizaba	Niña
514	1762	Manuel Rivera	Pardo libre	Orizaba	Padre
515	1762	Agustina Antonia Ramírez	Parda libre	Orizaba	Madre
516	1762	Ana Gertrudis Salamanca	Parda libre	Orizaba	Madrina
517	1762	Gertrudis Francisca	Parda	Orizaba	Hija Francisco Gatica <i>español</i>
518	1762	Juana Victoria Pesellín	Parda libre	Orizaba	Madre
519	1762	Félix Clemente	Pardo	Orizaba	Niño
520	1762	Joaquín Joseph	Pardo libre	Orizaba	Padre
521	1762	Antonia de la Cruz	Parda libre	Orizaba	Madre
522	1762	María Petrona Castañeda	Parda libre	Orizaba	Madrina
523	1762	María Andrea de Guadalupe	Parda	Orizaba	Niña
524	1762	Francisco Velásquez	Pardo libre	Orizaba	Padre
525	1762	María (no se ve)	Parda libre	Orizaba	Madre
526	1762	Juan de Leiba	Pardo libre	Orizaba	Padrino
527	1762	María	Parda	Orizaba	Niña
528	1762	Teresa Francisca Sánchez	Parda libre soltera	Orizaba	Madre
529	1762	Manuel Joseph Mariano	Negro/ don Juan Bretón	Orizaba	Niño esclavo
530	1762	Cayetano Buendía	Negro esclavo/ Juan Bretón	Orizaba	Padre
531	1762	María Gertrudis Cordero	Negra esclava/ Juan Bretón	Orizaba	Madre
532	1763	María Manuela	“Parda”	Orizaba	Niña expuesta
533	1763	Joseph del Carmen	Pardo libre	Orizaba	Padrino
534	1763	Juana Dolores	“Parda”	Orizaba	Niña expuesta
535	1763	Susana María Perea	Parda libre	Orizaba	Madrina
536	1763	Joseph Antonio	“Pardo”	Orizaba	Niño expuesto
537	1763	Josepha Lazo	Parda libre	Orizaba	madrina
538	1763	Francisca de Jesús	“Parda”	Orizaba	Niña expuesta Con <i>españoles</i>
539	1763	Ana Cecilia	“Parda”	Orizaba	Niña expuesta
540	1763	María Antonia Ascencio	Parda libre	Orizaba	Madrina
541	1763	Francisco Teodoro	“Pardo”	Orizaba	Niño expuesto
542	1763	Cayetano Falcón	Pardo libre	Orizaba	Padrino
543	1763	Pedro Joseph	Pardo	Orizaba	Niño
544	1763	Miguel Aparicio	Pardo libre	Orizaba	Padre
545	1763	Francisca Solis	Parda libre	Orizaba	Madre
546	1763	Salvador Sánchez	Pardo libre	Orizaba	Padrino
547	1763	Antonia Beatriz	Parda	Orizaba	Niña
548	1763	Andrés Manuel Hernández	Pardo libre	Orizaba	Padre
549	1763	María Luisa Vásquez	Parda libre	Orizaba	Madre
550	1763	Petrona Micaela Reyes	Pardo libre	Orizaba	Madrina
551	1763	María Ignacia	Parda	Orizaba	Hija de Joseph García <i>castizo</i>

552	1763	María Manuela Doca	Parda libre	Orizaba	Madre
553	1763	Polonia Josepha	Negra/ Casiano Solórzano	Orizaba	Niña esclava
554	1763	Antonio Campos	Negro esclavo/ Solórzano	Orizaba	Padre
555	1763	Gabriela Dobladillo	Negra esclava/ Solórzano	Orizaba	Madre
556	1763	Clementa Valverde	Negra esclava/ Solórzano	Orizaba	Madrina
557	1763	Ana Leonor	Parda	Orizaba	Hija de Leonardo Valiñas <i>castizo</i>
558	1763	Ángela González	Parda libre	Orizaba	Madre
559	1763	Rosalía Montes	Parda libre	Orizaba	Madrina
560	1763	Joseph Alexandro	Pardo	Orizaba	Niño
561	1763	María Manuela de la Luz	Parda libre	Orizaba	Madre
562	1763	Felipe Antonio Gutiérrez	Pardo libre	Orizaba	Padrino
563	1763	María Tomasa	Parda	Orizaba	Niña
564	1763	Julián Antonio Gallardo	Pardo libre	Orizaba	Padre
565	1763	Juana Manuela Rivera	Parda libre	Orizaba	madre
566	1763	María Antonia Fonseca	Parda libre	Orizaba	madrina
567	1763	Gertrudis Dolores	parda	Orizaba	Hija de Joseph Rivera <i>mestizo</i>
568	1763	Nicolasa Guerrero	Parda libre	Orizaba	Madre
569	1763	Juana Rodríguez	Parda libre	Orizaba	Madrina
570	1763	Juan Joseph Antonio	“Mestizo”	Orizaba	Hijo de Isabel Martel <i>mestiza</i>
571	1763	Juan Baeza	Pardo libre	Orizaba	Padre
572	1763	Joseph María Apolonio	Pardo/ don Gregorio Frade	Orizaba	Niño esclavo
573	1763	Joseph María	Pardo esclavo/ Gregorio frade	Orizaba	Padre
574	1763	Gertrudis Mathiana	Parda esclava/ Frade	Orizaba	Madre
575	1763	Basilio Joseph	Pardo	Orizaba	Niño
576	1763	Vicente Antonio	Pardo libre	Orizaba	Padre
577	1763	Antonia Gertrudis	Parda libre	Orizaba	Madre
578	1763	Luisa Ruiz	Parda libre	Orizaba	Madrina
579	1763	Joseph Aniceto	Pardo	Orizaba	Niño
580	1763	Ivan Joseph Ramírez	Pardo libre	Orizaba	Padre
581	1763	Francisca de Torres	Parda libre	Orizaba	Madre
582	1763	Francisco Guzmán	Pardo libre	Orizaba	Padrino
583	1763	Marcos Antonio	Pardo	Orizaba	Niño
584	1763	Pedro Rivera	Pardo libre	Orizaba	Padre
585	1763	María Manuela Villar	Parda libre	Orizaba	Madre
586	1763	Francisco Doncel	Pardo libre	Orizaba	padrino
587	1763	María Josepha	Pardo	Orizaba	Niña
588	1763	Juan Bernardino	Pardo libre	Orizaba	Padre
589	1763	Francisca Aguilar	Parda libre	Orizaba	Madre
590	1763	María Gomes	Parda libre	Orizaba	Madrina
591	1763	Pedro Pablo	Pardo	Orizaba	Niño
592	1763	Antonio Martínez	Pardo libre	Orizaba	Padre
593	1763	María de los Reyes	Parda libre	Orizaba	Madre
594	1763	Manuel Minos	Pardo libre	Orizaba	Padrino

595	1763	María Rexas	Parda libre	Orizaba	Madrina
596	1763	María Antonia	Parda	Orizaba	Niña
597	1763	Joseph Pizarro	Pardo libre	Orizaba	Padre
598	1763	Margarita Chacón	Parda libre	Orizaba	Madre
599	1763	Bárbara Pérez	Parda libre	Orizaba	Madrina
600	1763	Bernardo Joseph	Pardo	Orizaba	Niño
601	1763	Pablo Joseph	Pardo libre	Orizaba	Padre
602	1763	María Antonia	Parda libre	Orizaba	madre
603	1763	Manuela Falcón	Parda libre	Orizaba	Madrina
604	1763	Manuela Josepha	parda	Orizaba	Niña
605	1763	Joseph Hilario Machamba	Pardo libre	Orizaba	Padre
606	1763	María Agustina Torres	Parda libre	Orizaba	Madre
607	1763	María Manuela Rojas	Parda libre	Orizaba	Madrina
608	1763	Mariana Silvana Gertrudis	Parda	Orizaba	Hija de Ma. de la Encar.n <i>mestiza</i>
609	1763	Pedro Marcelo Sánchez	Pardo libre	Orizaba	Padre
610	1763	Francisca Antonia	Parda libre	Orizaba	Madrina
611	1763	María Liverata Apolinaria	Parda/ don Juan de Pardiñas	Orizaba	Niña esclava
612	1763	María del Carmen	Mulata esclava/ Juan de Pardiñas	Orizaba	Madre
613	1763	Juana Lorenzana	Loba	Orizaba	Hija de María Candelaria <i>india</i>
614	1763	Manuel Montes	Pardo libre	Orizaba	Padre
615	1763	María Gertrudis Gomes	Parda libre	Orizaba	Madrina
616	1763	María	Parda	Orizaba	Niña
617	1763	Pedro Cetina	Pardo libre	Orizaba	Padre
618	1763	Rosa María	Parda libre	Orizaba	Madre
619	1763	Miguel López	Pardo libre	Orizaba	Padrino
620	1763	Ramón María	Negro/ Miguel De Lesma	Orizaba	Niño esclavo
621	1763	Juan Gil	Negro esclavo/ Miguel Lesma	Orizaba	Padre
622	1763	Paula Josepha	Negra esclava/ Lesma	Orizaba	Madre
623	1763	Feliciana del Castillo	Parda libre	Orizaba	Madrina
624	1763	Gerarda Francisca	Parda	Orizaba	Niña
625	1763	Domingo de la Cruz y Coro	Pardo libre	Orizaba	Padre
626	1763	María Gregoria Gutiérrez	Parda libre	Orizaba	Madre
627	1763	Ignacio de Lara	Pardo libre	Orizaba	Padrino
628	1763	María Micaela	parda	Orizaba	Niña
629	1763	Agustín Rendón	Pardo libre	Orizaba	Padre
630	1763	María Teresa de la Encarnación	Parda libre	Orizaba	Madre
631	1763	María Vicenta	Parda/ Juan Ramos	Orizaba	Niña esclava
632	1763	Manuela Josepha	Parda esclava/ Juan Ramos	Orizaba	Madre
633	1763	María Dolores Narcisa	morisca	Orizaba	Hija de Agustín I. Fernández <i>español</i>
634	1763	Casilda Matilde Castillo	Mulata libre	Orizaba	Madre
635	1763	María Josepha Guadalupe	Parda/ doña Josepha Ramona	Orizaba	Niña esclava
636	1763	Gertrudis	Parda esclava/	Orizaba	Madre

637	1763	María Antonia Hernández	Ramona Parda libre	Orizaba	Madrina
638	1763	Joseph Francisco	Pardo	Orizaba	Hijo de Matías Roldán <i>mestizo</i>
639	1763	Juliana Ramón	Parda libre	Orizaba	Madre
640	1763	Isabel Caballero	Parda libre	Orizaba	Madrina
641	1763	María Leocadia	Parda	Orizaba	Niña
642	1763	Joseph Sánchez	Pardo libre	Orizaba	Padre
643	1763	Juliana María	Parda libre	Orizaba	Madre
644	1763	Blas de Valenzuela	Pardo libre	Orizaba	Padrino
645	1763	Francisco Joseph	Pardo	Orizaba	Niño
646	1763	Cristóbal Rodríguez	Pardo libre	Orizaba	Padre
647	1763	María Arara	Parda libre	Orizaba	Madre
648	1763	Felipe Montalvo	Pardo libre	Orizaba	Padrino
649	1763	Juan Antonio	Pardo	Orizaba	Niño
650	1763	Bernardo de Aguilar	Pardo libre	Orizaba	Padre
651	1763	Manuela Rosa	Parda libre	Orizaba	Madre
652	1763	Pedro Ríos	Pardo libre	Orizaba	Padrino
653	1763	Ana Gertrudis	Parda	Orizaba	Niña
654	1763	Faustina	Parda libre soltera	Orizaba	Madre
655	1763	Juan de Escalante	Pardo libre	Orizaba	Padrino
656	1763	Vicente Ramón	Pardo	Orizaba	Niño
657	1763	Joseph Vallarta	Pardo libre	Orizaba	Padre
658	1763	Rosa de Herrera	Parda libre	Orizaba	Madre
659	1763	Vicente Sotomayor	Pardo libre	Orizaba	Padrino
660	1764	Juan de Dios	“Pardo”	Orizaba	Niño expuesto
661	1764	Pedro Álvarez	Pardo libre	Orizaba	Padrino
662	1764	María Anastacia	“Parda”	Orizaba	Niña expuesta con <i>españoles</i>
663	1764	Justo Lorenzo	“Pardo”	Orizaba	Niño expuesto con <i>españoles</i>
664	1764	Pedro Rivera	Pardo libre	Orizaba	Padrino
665	1764	María Josepha	“Parda”	Orizaba	Niña expuesta
666	1764	Juana Calvo	Parda libre	Orizaba	Madrina
667	1764	Baltazara de los Reyes	Parda	Orizaba	Niña
668	1764	Francisco Rodríguez	Pardo libre	Orizaba	Padre
669	1764	Ana Francisca Ugalde	Parda libre	Orizaba	Madre
670	1764	Pedro Cetina	Pardo libre	Orizaba	Padrino
671	1764	Marcela Antonia	Parda	Orizaba	Hija de Rosa Urua <i>española</i>
672	1764	Jerónimo Hernández	Pardo libre	Orizaba	Padre
673	1764	Gertrudis Romero	Parda libre	Orizaba	Madrina
674	1764	Vicente Anastasio	Pardo	Orizaba	Niño
675	1764	Manuel Vicente Roldán	Pardo libre	Orizaba	Padre
676	1764	Manuela Analla	Parda libre	Orizaba	Madre
677	1764	Isabel Carmona	Parda libre	Orizaba	Madrina
678	1764	Fabiana Sebastiana	Parda	Orizaba	Niña
679	1764	Laureano Donato	Pardo libre	Orizaba	Padre
680	1764	Antonia Gregoria	Parda libre	Orizaba	Madre
681	1764	Joseph Miguel	Pardo libre	Orizaba	Padrino
682	1764	Andrés Manuel	Pardo	Orizaba	Niño
683	1764	Antonio Falcón	Pardo libre	Orizaba	Padre
684	1764	María Guadalupe	Parda libre	Orizaba	Madre
685	1764	Mariana Arostegui	Parda libre	Orizaba	Madrina
686	1764	Dorotea Gertrudis	Parda	Orizaba	Niña
687	1764	Miguel Alarcón	Pardo libre	Orizaba	Padre

688	1764	Beatriz Pérez	Parda libre	Orizaba	Madre
689	1764	Buenaventura Ilues	Pardo libre	Orizaba	Padrino
690	1764	Josepha María	Parda	Orizaba	Niña
691	1764	Manuel Sandoval	Pardo libre	Orizaba	Padre
692	1764	María Luisa	Parda libre	Orizaba	Madre
693	1764	María Bernarda	Parda libre	Orizaba	Madrina
694	1764	Josepha María Faustina	Parda	Orizaba	Niña
695	1764	Vicente de Dios	Pardo libre	Orizaba	Padre
696	1764	Isabel Albina	Parda libre	Orizaba	Madre
697	1764	Joseph Marcelino	Pardo	Orizaba	Niño
698	1764	María Castillo	Pardo libre	Orizaba	Padre
699	1764	María García	Parda libre	Orizaba	Madre
700	1764	Micaela Josepha	Parda	Orizaba	Niña
701	1764	Nicolás Rubio	Pardo libre	Orizaba	Padre
702	1764	Teodora Francisca	Parda libre	Orizaba	Madre
703	1764	Josepha Joaquina	Parda	Orizaba	Niña
704	1764	María Antonia Romero	Parda libre soltera	Orizaba	Madre
705	1764	María Guadalupe Martina	(no dice)	Orizaba	Hija de Rafaela Bilbao <i>mestiza</i>
706	1764	Joseph Alejo	Pardo libre	Orizaba	Padre
707	1764	Simón Mariano	Mestizo	Orizaba	Hijo de Lorenza Manuela <i>mestiza</i>
708	1764	Juan Francisco	Pardo libre	Orizaba	Padre
709	1764	Luisa de los Santos	Parda libre	Orizaba	Madrina
710	1764	Vicente Ricardo	Morisco	Orizaba	Niño
711	1764	Antonio Martínez	Morisco	Orizaba	Padre
712	1764	María de los Reyes	Morisca	Orizaba	Madre
713	1764	Vicente de los Reyes	Morisco	Orizaba	Padrino
714	1764	María Francisca	Parda	Orizaba	Niña
715	1764	Felipe Cerrillo	Pardo libre	Orizaba	Padre
716	1764	Juana Córdoba	Parda libre	Orizaba	Madre
717	1764	Josefina Córdoba	Parda libre	Orizaba	Madrina
718	1764	Josepha Gabriela del Rosario	Parda/ don Justo Pastor Valeriano	Orizaba	Niña esclava
719	1764	Lucas Nicolás	Pardo libre	Orizaba	Padre
720	1764	Rita Lugarda	Negra esclava/ Pastor Valeriano	Orizaba	Madre
721	1764	Justo Villaraus	Pardo libre	Orizaba	Padrino
722	1764	María Catarina Suárez	Parda libre	Orizaba	Madrina
723	1764	Dionisia Juliana	Parda	Orizaba	Niña
724	1764	Joseph Valderrama	Pardo libre	Orizaba	Padre
725	1764	Juana Telles	Parda libre	Orizaba	Madre
726	1764	Miguel de Lisama	Pardo libre	Orizaba	Padrino
727	1764	Diego Joseph	Negro/ doña Bernarda Riascos	Orizaba	Niño esclavo
728	1764	Juan Antonio	Negro esclavo/ Riascos	Orizaba	Padre
729	1764	María Antonia	Negra esclava/ Riascos	Orizaba	Madre
730	1764	María Magdalena	Parda	Orizaba	Niña
731	1764	Pedro Rivera	Pardo libre	Orizaba	Padre
732	1764	María Clavo	Parda libre	Orizaba	Madre
733	1764	Marcelina	Parda	Orizaba	Niña
734	1764	Manuel Anchico	Pardo libre	Orizaba	Padre
735	1764	Gertrudis Mesa	Parda libre	Orizaba	Madre
736	1764	Manuela Salmorán	Parda libre	Orizaba	Madrina

737	1764	María Josepha	Parda	Orizaba	Niña
738	1764	Felipe de Santiago	Pardo libre	Orizaba	Padre
739	1764	María Dorotea	Parda libre	Orizaba	Madre
740	1764	María de las Nieves	Parda libre	Orizaba	Madrina
741	1764	Joseph Santiago	Mestizo	Orizaba	Hijo de Francisca Xaviera <i>española</i>
742	1764	Francisco Xavier	Pardo libre	Orizaba	Padre
743	1764	Cayetana María	Parda	Orizaba	Niña
744	1764	Ignacio Cadena	Pardo libre	Orizaba	Padre
745	1764	María Rodríguez	Parda libre	Orizaba	Madre
746	1764	María Catalina Marques	Parda libre	Orizaba	Madrina
747	1764	Vicente de los Dolores Marques	Pardo libre	Orizaba	Padrino
748	1764	María Anastacia	Mulata/ Gregorio De Frade	Orizaba	Niña esclava
749	1764	Joseph María De León	Mulato esclavo/ De Frade	Orizaba	Padre
750	1764	Gertrudis Mathiana	Mulata esclava/ De Frade	Orizaba	Madre
751	1764	Francisco Antonio Fernández	Pardo libre	Orizaba	Padrino
752	1764	Maximiliano	Pardo	Orizaba	Niño
753	1764	Juan Joseph Valderrama	Pardo libre	Orizaba	Padre
754	1764	Rosa Moreno	Parda libre	Orizaba	madre
755	1764	Juana Lisama	Parda libre	Orizaba	Madrina
756	1764	Joseph Máximo	Pardo	Orizaba	Hijo de Rosalía González <i>mestiza</i>
757	1764	Joseph Rodríguez	Pardo libre	Orizaba	Padre
758	1764	María del Carmen	Parda libre	Orizaba	Madrina
759	1764	María Micaela De la Luz	Mulata	Orizaba	Niña
760	1764	Joseph Lisama	Mulato libre	Orizaba	Padre
761	1764	María (no se ve)	Mulata libre	Orizaba	Madre
762	1764	María Teresa	Parda	Orizaba	Hija de Sebastian Espinosa <i>española</i>
763	1764	Pedro Alejo	Pardo libre	Orizaba	Padre
764	1764	Antonio Alejo	Pardo libre	Orizaba	Padrino
765	1764	Joseph	Pardo	Orizaba	Niño
766	1764	Simón de la Cruz	Pardo libre	Orizaba	Padre
767	1764	Bárbara Ramos	Parda libre	Orizaba	Madre
768	1764	Xaviera González	Pardo libre	Orizaba	Padrino
769	1764	Francisca Antonia De San Diego		Orizaba	Hija de María C. Suárez <i>mestiza</i>
770	1764	Justo Mariano De Villaraus	Pardo libre	Orizaba	Padre
771	1764	Bárbara	Negra/ María E. Arguelles	Orizaba	Niña esclava
772	1764	María Inés	Negra esclava/ Arguelles	Orizaba	Madre
773	1764	Antonio de la Cruz	Pardo libre	Orizaba	Padrino
774	1764	Juana María	Parda	Orizaba	Hija de María Candelaria <i>india</i>
775	1764	Manuel Antonio	Pardo libre	Orizaba	Padre
776	1764	María Gertrudis Gomes	Parda libre	Orizaba	Madrina
777	1764	Tomás Joseph	Pardo	Orizaba	Niño
778	1764	Joseph de Arceo	Pardo libre	Orizaba	Padre
779	1764	Bárbara Sánchez	Parda libre	Orizaba	Madre

780	1764	Josepha Lisama	Parda libre	Orizaba	Madrina
781	1765	Gabriel Severino	“Mulato”	Orizaba	Niño expuesto
782	1765	Rosalía	Mulata libre	Orizaba	Madrina
783	1765	Antonio Marín	Mulato libre	Orizaba	Padrino
784	1765	María Matilde	“Parda”	Orizaba	Niña expuesta
785	1765	María Micaela Domínguez	Parda libre	Orizaba	Madrina
786	1765	Manuel de la Trinidad	Pardo	Orizaba	Niño
787	1765	Pablo Joseph Rojas	Pardo libre	Orizaba	Padre
788	1765	María Antonia	Parda libre	Orizaba	Madre
789	1765	Julián Manuel Ramírez	Pardo libre	Orizaba	Padrino
790	1765	Joseph Mariano	Pardo	Orizaba	Niño
791	1765	Juan Antonio Patiño	Pardo libre	Orizaba	Padre
792	1765	Margarita Mejía	Parda libre	Orizaba	Madre
793	1765	Antonia Hernández	Parda libre	Orizaba	Madrina
794	1765	María Antonia	Mulata	Orizaba	Niña
795	1765	Ignacio Mejía	Mulato libre	Orizaba	Padre
796	1765	María Manuela Lemus	Mulata libre	Orizaba	Madre
797	1765	María Antonia Montes	Mulata libre	Orizaba	Madrina
798	1765	Juan Antonio (Cuate)	Pardo	Orizaba	Hijo Ángela Sánchez <i>mestiza</i>
799	1765	Margarita del Rosario (cuate)	Parda	Orizaba	Hija de Ángela Sánchez <i>mestiza</i>
800	1765	Joseph Matías González	Pardo libre	Orizaba	Padre
801	1765	Juan Casimiro (gemelo)	Pardo	Orizaba	Hijo de María J. Romero <i>mestiza</i>
802	1765	Juan Luciano (gemelo)	Pardo	Orizaba	Hijo de María J. Romero <i>mestiza</i>
803	1765	Manuel Joseph Hernández	Pardo libre	Orizaba	Padre
804	1765	Juana Josepha	Parda	Orizaba	Niña
805	1765	Juan de Dios Sánchez	Pardo libre	Orizaba	Padre
806	1765	Josepha de Lara	Parda libre	Orizaba	Madre
807	1765	Ignacio de la Torre	Pardo libre	Orizaba	Padrino
808	1765	Juan Francisco	Pardo	Orizaba	Niño
809	1765	Juan Antonio Ximénez	Pardo libre	Orizaba	Padre
810	1765	Ignacia Josepha Peralta	Parda libre	Orizaba	Madre
811	1765	María Nicolasa	Negra/ don Justo Pastor Valeriano	Orizaba	Niña esclava
812	1765	Lorenzo Mariano Nicolás	Negro esclavo/ Valeriano	Orizaba	Padre
813	1765	Manuela Antonia	Negra esclava/ Valeriano	Orizaba	Madre
814	1765	Joseph Antonio Tiburcio	(no dice)	Orizaba	Hijo de Felipe Zorrilla <i>español</i>
815	1765	Juana de Córdoba	Parda libre	Orizaba	Madre
816	1765	Antonio Pérez	Pardo libre	Orizaba	Padrino
817	1765	Gregoria Antonia Morales	Parda libre	Orizaba	Madrina
818	1765	María Antonia Pía	Parda	Orizaba	Niña
819	1765	María Antonia Rivera	Parda libre	Orizaba	Madre

			Soltera		
820	1765	Francisco Guzmán	Pardo libre	Orizaba	Padrino
821	1765	Gregorio Joseph De la Cruz	Pardo	Orizaba	Niño
822	1765	Francisco de Sosa	Pardo libre	Orizaba	Padre
823	1765	María Manuela Lazo	Parda libre	Orizaba	Madre
824	1765	María Antonia Bonifacia	Parda	Orizaba	Niña
825	1765	Antonio Matías Rodríguez	Pardo libre	Orizaba	Padre
826	1765	Rita María Velásquez	Parda libre	Orizaba	Madre
827	1765	Cristóbal Arzava	Pardo libre	Orizaba	Padrino
828	1765	Fernando Manuel	Pardo	Orizaba	Niño
829	1765	Pedro Rivera	Pardo libre	Orizaba	Padre
830	1765	María Manuela	Parda libre	Orizaba	Madre
831	1765	Antonio Joseph Espinosa	Pardo libre	Orizaba	Padrino
832	1765	Manuel de la Trinidad	Pardo	Orizaba	Hijo de Felicita María <i>india</i>
833	1765	Nicolás Timoteo	Pardo libre	Orizaba	Padre
834	1765	Onofre Antonio	Pardo	Orizaba	Niño
835	1765	Antonio Rendón	Pardo libre	Orizaba	Padre
836	1765	María Teresa	Parda libre	Orizaba	Madre
837	1765	Paula Josepha	Parda	Orizaba	Niña
838	1765	Benito Ramos	Pardo libre	Orizaba	Padre
839	1765	Antonia Francisca	Parda libre	Orizaba	Madre
840	1765	Leonarda Gertrudis	Parda libre	Orizaba	Madrina
841	1765	María Dominga	Parda	Orizaba	Niña
842	1765	Pedro Hernández	Pardo libre	Orizaba	Padre
843	1765	Rosa Hernández	Parda libre	Orizaba	Madre
844	1765	Joseph María	Pardo	Orizaba	Hijo de Juana Pérez <i>mestiza</i>
845	1765	Joseph Valderrama	Pardo libre	Orizaba	Padre
846	1765	María de la Encarnación	Parda	Orizaba	Niña
847	1765	María Ana Flores	Parda libre	Orizaba	Madre
848	1765	María Sebastiana Rodríguez	Parda libre	Orizaba	Madrina
849	1765	Joseph Luis	Pardo	Orizaba	Niño
850	1765	Miguel Valderrama	Pardo libre	Orizaba	Padre
851	1765	Benita Amador	Parda libre	Orizaba	Madre
852	1765	Clemente Joseph	Pardo libre	Orizaba	Padrina
853	1765	Petrona Josepha	Parda	Orizaba	Niña expuesta con <i>españoles</i>
854	1765	Joseph Silvero	Pardo libre	Orizaba	Padrino
855	1765	Miguel Antonio	Pardo	Orizaba	Niño
856	1765	Miguel Jerónimo De la Cruz	Pardo libre	Orizaba	Padre
857	1765	Manuela Isidora	Parda libre	Orizaba	Madre
858	1765	Manuela Antonia	Parda libre	Orizaba	Madrina
859	1765	Joseph Teodoro	Mulato	Orizaba	Niño
860	1765	Joseph Doca	Mulato libre	Orizaba	Padre
861	1765	Juana Bárbara	Mulata libre	Orizaba	Madre
862	1765	María de la Trinidad	Parda	Orizaba	Hija de Jacinto M. Zapata <i>mestizo</i>
863	1765	Manuela García	Parda libre	Orizaba	Madre
864	1766	María del Rosario Timotea	Parda	Orizaba	Niña
865	1766	Joseph Sánchez	Pardo libre	Orizaba	Padre

866	1766	Inés Rosa	Parda libre	Orizaba	Madre
867	1766	Justo Villaraus	Pardo libre	Orizaba	Padrino
868	1766	Catalina Suárez	Parda libre	Orizaba	Madrina
869	1766	María Felipa Gabriela	Parda	Orizaba	Hija de Isidoro Pascuala <i>mestiza</i>
870	1766	Joseph de Balsa	Pardo libre	Orizaba	Padre
871	1766	María del Rosario	Parda	Orizaba	Niña
872	1766	Juan Joseph De León	Pardo libre	Orizaba	Padre
873	1766	Luisa de la Trinidad	Parda libre	Orizaba	Madre
874	1766	Diego Medina	Pardo libre	Orizaba	Padrino
875	1766	María de la Encarnación	Parda libre	Orizaba	Madrina
876	1766	Julián Joseph	Pardo	Orizaba	Niño
877	1766	Joseph Antonio Ortega	Pardo libre	Orizaba	Padre
878	1766	Gertrudis Lisama	Parda libre	Orizaba	Madre
879	1766	Nicolás Mari Tercero	Pardo libre	Orizaba	Padrino
880	1766	Juan de Dios	Pardo	Orizaba	Niño
881	1766	Cristóbal Antonio	Pardo libre	Orizaba	Padre
882	1766	María Micaela	Parda libre	Orizaba	Madre
883	1766	Antonia Margarita	Parda libre	Orizaba	Madrina
884	1766	Joseph Longinos	Pardo	Orizaba	Hijo de Juana Bonares <i>española</i>
885	1766	Juan de la Espada	Pardo libre	Orizaba	Padre
886	1766	Julián Joseph	Pardo	Orizaba	Hijo de María Manuela <i>mestiza</i>
887	1766	Joseph Pérez	Pardo libre	Orizaba	Padre
888	1766	María de Samora	Parda libre	Orizaba	Madrina
889	1766	Pablo Joseph	Pardo	Orizaba	Niño
890	1766	Joseph Arces	Pardo libre	Orizaba	Padre
891	1766	Bárbara Sánchez	Parda libre	Orizaba	Madre
892	1766	María Estanislá Palafox	Parda libre	Orizaba	Madrina
893	1766	Joseph Ricardo	Pardo	Orizaba	Niño
894	1766	Miguel Lisama	Pardo libre	Orizaba	Padre
895	1766	Josepha de Hoyos	Parda libre	Orizaba	Madre
896	1766	María Jacinta Estrada	Parda libre	Orizaba	Madrina
897	1766	Vicente Joseph	Negro/ doña Bernarda Riascos	Orizaba	Niño esclavo
898	1766	Joseph Antonio	Negro esclavo/ Riascos	Orizaba	Padre
899	1766	María Antonia	Negra esclava/ Riascos	Orizaba	Madre
900	1766	Toribia Josepha	Parda	Orizaba	Niña
901	1766	Dominga Leiba	Pardo libre	Orizaba	Padre
902	1766	Antonia Valderrama	Parda libre	Orizaba	Madre
903	1766	Clara del Roi	Parda libre	Orizaba	Madrina
904	1766	María de la Encarnación	Parda	Orizaba	Niña
905	1766	Lorenzo Antonio	Pardo libre	Orizaba	Padre
906	1766	María Dionisia	Parda libre	Orizaba	Madre
907	1766	Antonia Nicolasa Torres	Parda libre	Orizaba	Madrina
908	1766	Bernardino Valderrama	Pardo libre	Orizaba	Padrino
909	1766	Miguel Joseph De la Cruz	Pardo	Orizaba	Niño
910	1766	Francisco Javier	Pardo libre	Orizaba	Padre

Velásquez					
911	1766	María de las Nieves	Parda libre	Orizaba	Madre
912	1766	Pío Antonio	pardo	Orizaba	Niño
913	1766	Melchor Costeño	Pardo libre	Orizaba	Padre
914	1766	Felipa Montalvo	Parda libre	Orizaba	Madre
915	1766	Ignacia Gutiérrez	Parda libre	Orizaba	Madrina
916	1766	Fernando Joseph	Pardo	Orizaba	Niño
917	1766	Antonio Vicente	Pardo libre	Orizaba	Padre
918	1766	Antonia de la Cruz	Parda libre	Orizaba	Madre
919	1766	María del Refugio	Parda	Orizaba	Niña
920	1766	Lorenzo de los Reyes	Pardo libre	Orizaba	Padre
921	1766	Bernarda María	Parda libre	Orizaba	Madre
922	1766	Tiburcio	Mulato	Orizaba	Niño
923	1766	Felipe de Santiago Mejía	Mulato libre	Orizaba	Padre
924	1766	María Dolores	Mulata libre	Orizaba	Padre
925	1766	María Gertrudis De la Encarnación	Mulata libre	Orizaba	Madrina
926	1766	Joseph Ramón	Pardo	Orizaba	Niño
927	1766	Pablo Riascos	Pardo libre	Orizaba	Padre
928	1766	María Antonia	Parda libre	Orizaba	Madre
929	1766	Miguel Jerónimo De la Luz	Pardo libre	Orizaba	Padrino
930	1766	Joseph Macedonia	Pardo	Orizaba	Niño
931	1766	Juan Miguel Leyba	Pardo libre	Orizaba	Padre
932	1766	Manuela Estrada	Parda libre	Orizaba	Madre
933	1766	Antonio Ovalle	Pardo libre	Orizaba	Padrino
934	1766	María Josepha	Parda	Orizaba	Niña
935	1766	Pedro Olivera	Pardo libre	Orizaba	Padre
936	1766	María Manuela	Parda libre	Orizaba	Madre
937	1766	Josepha Olivares	Parda libre	Orizaba	Madrina
938	1766	María Teresa	(no dice)	Orizaba	Hija María Teresa Ureña <i>mestiza</i>
939	1766	Tomás González	Mulato libre	Orizaba	Padre
940	1766	Juan Cayetano Carvajal	Mulato libre	Orizaba	Padrino
941	1766	Manuela de la Cruz Carvajal	Mulata libre	Orizaba	Madrina
942	1766	Narcisa Juana	Parda	Orizaba	Niña
943	1766	Antonia María	Parda libre Soltera	Orizaba	Madre
944	1766	Cecilio Mariano Morales	Pardo libre	Orizaba	Padrino
945	1766	María Francisca	Parda libre	Orizaba	Niña
946	1766	Ignacio Mejía	Pardo libre	Orizaba	Padre
947	1766	María Manuela Lemies	Parda libre	Orizaba	Madre
948	1766	María Gertrudis Prudencia	Parda	Orizaba	Hija de Casilda Del Pozo <i>mestiza</i>
949	1766	Andrés Montes	Pardo libre	Orizaba	Padre
950	1766	Ana Gertrudis Montero	Parda libre	Orizaba	Madrina
951	1766	Félix Joaquín	Pardo	Orizaba	Niño
952	1766	Nicolás Hernández	Pardo libre	Orizaba	Padre
953	1766	María	Parda libre	Orizaba	Madre
954	1766	Sebastiana Antonia Barrios	Parda libre	Orizaba	Madrina
955	1766	Bárbara María	Parda	Orizaba	Hija de Josepha Micaela <i>mestiza</i>
956	1766	Juan de Dios	Pardo libre	Orizaba	Padre

		Ortiz			
957	1766	María Josepha	Parda	Orizaba	Niña
958	1766	Vicente Osorio	Pardo libre	Orizaba	Padre
959	1766	Isabel de los Reyes	Parda libre	Orizaba	Madre
960	1766	Antonio Monje	Pardo libre	Orizaba	Padrino
961	1767	Juana Manuela	Parda	Orizaba	Niña
962	1767	Francisco Javier	Pardo libre	Orizaba	Padre
963	1767	María Antonia Ríos	Parda libre	Orizaba	Madre
964	1767	Joseph Antonio Luna	Pardo libre	Orizaba	Padrino
965	1767	María Josepha	Parda	Orizaba	Hija de <i>mestiza</i>
966	1767	Joseph Lazo Nacarino	Pardo libre	Orizaba	Padre
967	1767	Manuel Joseph	Pardo	Orizaba	Niño
968	1767	Manuel Basilio	Pardo libre	Orizaba	Padre
969	1767	María Estanislá	Parda libre	Orizaba	Madre
970	1767	Matías Mauricio	Pardo	Orizaba	Niño
Valentín					
971	1767	Pedro Antonio López	Pardo libre	Orizaba	Padre
972	1767	Mariana González	Parda libre	Orizaba	Madre
973	1767	Clemente Joseph	Pardo libre	Orizaba	Padrino
Escalante					
974	1767	Joseph Antonio María	Pardo	Orizaba	Niño
975	1767	Joseph Manuel Anchico	Pardo libre	Orizaba	Padre
976	1767	Ana Gertrudis Mesa	Parda libre	Orizaba	Madre
977	1767	Clara González	Pardo libre	Orizaba	Madrina
978	1767	Matías Dionisio	Pardo	Orizaba	Niño
979	1767	Juan Dionisio Rodríguez	Pardo libre	Orizaba	Padre
980	1767	Micaela Osorio	Parda libre	Orizaba	Madre
981	1767	Javiera González	Parda libre	Orizaba	Madrina
982	1767	Joseph María de los	Pardo	Orizaba	Niño
Dolores					
983	1767	Pedro Pablo Cetina	Pardo libre	Orizaba	Padre
984	1767	Rosa María Hernández	Parda libre	Orizaba	Madre
985	1767	Juan Aguilar	Pardo libre	Orizaba	Padrino
986	1767	María Josepha	Parda	Orizaba	Niña
987	1767	Joseph Duarte	Pardo libre	Orizaba	Padre
988	1767	María Bernarda	Parda libre	Orizaba	Madre
989	1767	Josepha Ignacia	Parda	Orizaba	Niña
990	1767	Victoria Juárez	Parda libre soltera	Orizaba	Madre
991	1767	María Anastacia	Parda	Orizaba	Niña
992	1767	Joseph García	Pardo libre	Orizaba	Padre
993	1767	María Ignacia	Parda libre	Orizaba	Madre
994	1767	María Teresa del	Parda libre	Orizaba	Madrina
Castillo					
995	1767	Joseph Mariano	No dice	Orizaba	Hijo de mestizo
996	1767	María Guadalupe	Parda libre	Orizaba	Madre
997	1767	María Cruz	Mulata libre	Orizaba	Madrina
998	1767	Marcelina del Rosario	Parda	Orizaba	Niña
999	1767	Antonio J. Bacamonte	Pardo libre	Orizaba	Padre
1000	1767	Justa Ventura Morales	Parda libre	Orizaba	Madre
1001	1767	Martín Carrillo	Pardo libre	Orizaba	Padrino
1002	1767	Juan Miguel de la Cruz	Pardo	Orizaba	Niño
1003	1767	Miguel Antonio Castillo	Pardo libre	Orizaba	Padre
1004	1767	Agueda Josepha	Parda libre	Orizaba	Madre
1005	1767	Joseph Lazo	Pardo libre	Orizaba	Padrino
1006	1767	Juan Joseph María	Pardo	Orizaba	Niño
1007	1767	Francisco Javier	Pardo libre	Orizaba	Padre
Rodríguez					
1008	1767	María Teresa Bocarando	Parda libre	Orizaba	Madre
1009	1767	María Manuela Teodora	Parda	Orizaba	Niña
1010	1767	Pedro Mariano	Pardo libre	Orizaba	Padre

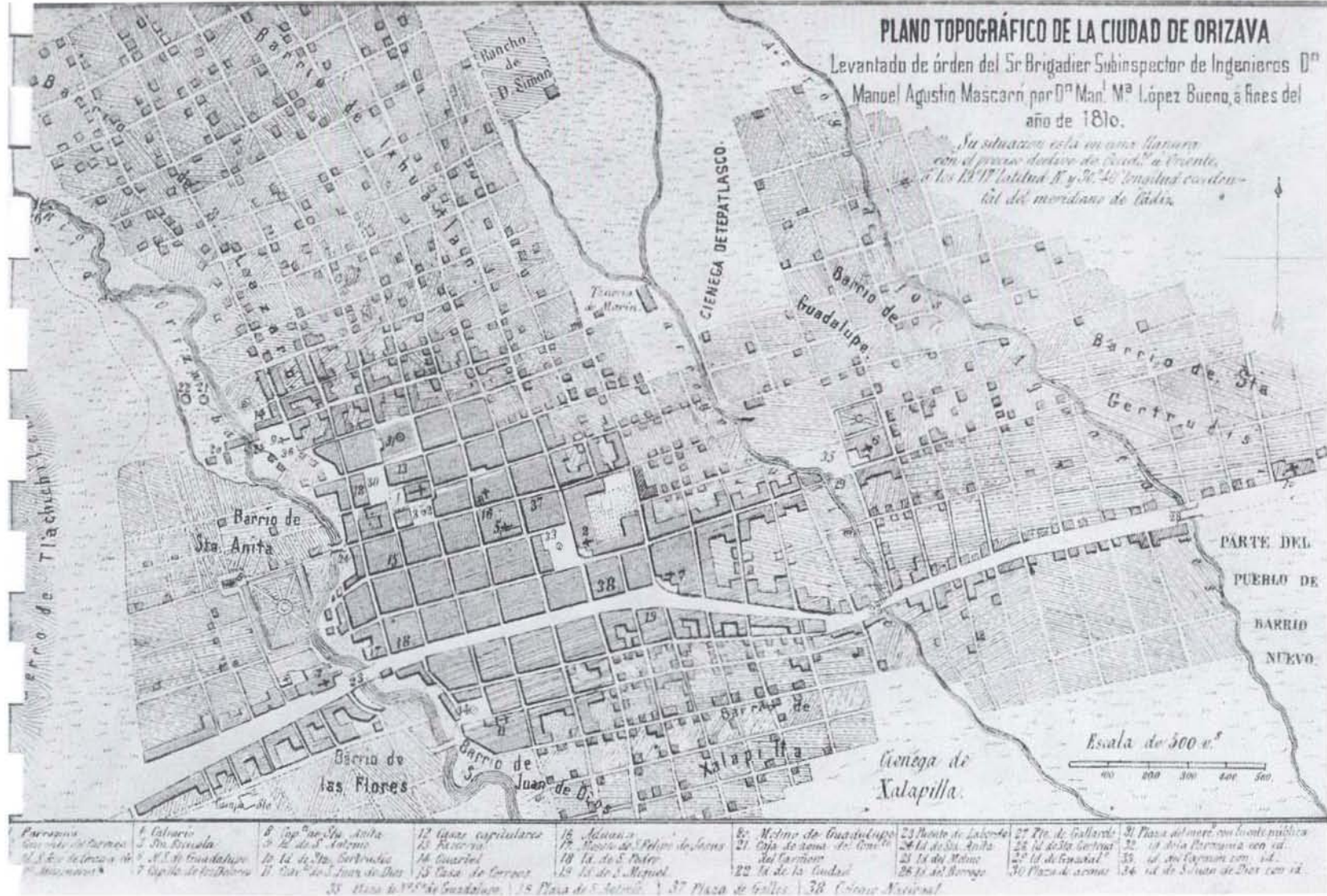
1011	1767	María Sebastiana	Parda libre	Orizaba	Madre
1012	1767	María de Bringas	Parda libre	Orizaba	Madrina
1013	1767	Joseph Mariano	Pardo	Orizaba	Niño
1014	1767	Miguel Esteban Loarte	Pardo libre	Orizaba	Padre
1015	1767	Ana María González	Parda libre	Orizaba	Madre
1016	1767	Nicolasa Antonia	Parda libre	Orizaba	Madrina
1017	1767	Lorenzo Antonio (7 años)	“Negro adulto”/ Miguel de Lerma	Orizaba	Niño esclavo bozal
1018	1767	Pedro Joseph	“Negro adulto”/ Miguel de Lerma	Orizaba	Niño esclavo bozal
1019	1767	María Joseph del Carmen	Negra/ Joseph Ramón	Orizaba	Niña esclava
1020	1767	Gertrudis Ramona	Negra/ Joseph Ramón	Orizaba	Madre
1021	1767	María Manuela	Negra/ J. Ramón	Orizaba	Madrina
1022	1767	Francisco Antonio	Morisco	Orizaba	Hijo Francisca Agarza <i>española</i>
1023	1767	Francisco Javier Lisama	Pardo libre	Orizaba	Padre
1024	1767	Clara Gertrudis Osorio	Parda libre	Orizaba	Madrina
1025	1767	Ignacia Magdalena	Mulata/ Gregorio Fernández	Orizaba	Niña esclava
1026	1767	Joseph María de León	Mulato/ G. Fernández	Orizaba	Padre
1027	1767	Gertrudis Maleana	Mulata/ G. Fernández	Orizaba	Madre
1028	1767	María Magdalena	Parda	Orizaba	Hija de Josepha Ariza <i>española</i>
1029	1767	Felipe de Santiago	Pardo libre	Orizaba	Padre
1030	1767	Ignacia Gertrudis	Parda libre	Orizaba	Madrina
1031	1767	Ma. Ignacia de la Luz	Negra/ Manuel Muñoz	Orizaba	Niña esclava
1032	1767	María Micaela del Rosario	Negra/ M. Muñoz	Orizaba	Madre
1033	1767	María Petrona	Parda	Orizaba	Niña
1034	1767	Benito Ramos	Pardo libre	Orizaba	Padre
1035	1767	Antonia Inés Castro	Parda libre	Orizaba	Madre
1036	1767	Pablo Joseph Díaz	Pardo libre	Orizaba	Padrino
1037	1767	María de Jesús	Parda	Orizaba	Hija de Pedro Pablo <i>indio</i>
1038	1767	Justa de la Trinidad	Parda libre	Orizaba	Madre
1039	1767	María Antonia de la Encarnación	Parda libre	Orizaba	Madrina
1040	1767	Dionisio	No dice	Orizaba	Hijo de Joseph de Aguilar <i>español</i>
1041	1767	María Morillo	Parda libre	Orizaba	Madre
1042	1767	Joseph María	Negro/ Bernarda Riascos	Orizaba	Niño esclavo
1043	1767	Juan Antonio	Negro/ B. Riascos	Orizaba	Padre
1044	1767	María Antonia	Negra/ B. Riascos	Orizaba	Madre
1045	1767	Carlos Joseph	No dice	Orizaba	Hijo de Antonia Aldeira mestiza
1046	1767	Joseph Joaquín	Pardo libre	Orizaba	Padre
1047	1767	Joseph Mariano Demetrio	Pardo	Orizaba	Niño
1048	1767	Agustín Rendón	Pardo libre	Orizaba	Padre
1049	1767	María Teresa de la Encarnación	Parda libre	Orizaba	Madre

A continuación: el plano topográfico de Orizaba para 1810, Fototeca del CNMH, INAH

PLANO TOPOGRÁFICO DE LA CIUDAD DE ORIZAVA

Levantado de orden del Sr Brigadier Subinspector de Ingenieros Dⁿ Manuel Agustín Mascarán por Dⁿ Man^{te} López Bueno, a fines del año de 1810.

Su situación está en una llanura con el precio declive de Sur a Norte, a los 19° 17' latitud N. y 96° 46' longitudes occidentales del meridiano de Cádiz.



Parroquia de San Mateo de Guadalupe	1. Calvario	6. Cap. de Sta. Anita	12. Casas capitulares	18. Salinas	24. Monte de Labores	30. Plaza de armas
2. Sta. Rosalia	7. Cap. de Guadalupe	7. Cap. de S. Antonio	13. Piedad	19. Plaza de S. Pedro de Santos	25. Plaza de la Catedral	31. Plaza de la Cruz con fuente pública
3. Cap. de Guadalupe	8. Cap. de S. Juan de Dios	8. Cap. de S. Gertrudis	14. Cuartel	20. Plaza de S. Pedro	26. Plaza de S. Juan de Dios	32. Plaza de la Cruz con fuente pública
4. Cap. de San Juan de Dios	9. Cap. de S. Juan de Dios	9. Cap. de S. Miguel	15. Casa de toreros	21. Plaza de S. Miguel	27. Plaza de S. Juan de Dios	33. Plaza de S. Juan de Dios con fuente pública
5. Cap. de S. Juan de Dios	10. Plaza de S. Juan de Dios	10. Plaza de S. Miguel	16. Plaza de S. Juan de Dios	22. Plaza de la Catedral	28. Plaza de S. Juan de Dios	34. Plaza de S. Juan de Dios con fuente pública
	11. Plaza de S. Juan de Dios	11. Plaza de S. Miguel	17. Plaza de S. Juan de Dios	23. Plaza de S. Juan de Dios	29. Plaza de S. Juan de Dios	35. Plaza de S. Juan de Dios con fuente pública
			18. Plaza de S. Juan de Dios	24. Plaza de S. Juan de Dios	30. Plaza de S. Juan de Dios	36. Plaza de S. Juan de Dios con fuente pública

Bibliografía

Textos referenciales

Abéles, Marc & Jeudy, Henri-Pierre– *Anthropologie du politique*, Armand Colin Ed., París, 1997.

Acosta, Oscar J. – José C. Valadés. *El juicio de la historia. Escritos sobre el siglo XIX*, UNAM, 1996.

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*, ediciones Fuente Cultural, México, 1946.
- “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.
- “Los marqueses de la Colina y el tabaco como incentivador del cambio socio-cultural”, *América Indígena*. Instituto Indigenista Interamericano, 1992, vol. 52, n°3, julio-septiembre, pp. 11-66.
- *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, FCE, México, 1958.

Alamán, Lucas – *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, vol. 2, Imprenta de J. M. Lara, Méjico, 1849.

- *Disertaciones sobre la historia de la República Mejicana: antología, desde la época de la conquista que los españoles hicieron a fines del siglo XV y principios del XVI, de las islas y continente americano, hasta la independencia*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1991.

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.
- *Del gachupín al criollo, o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. México: El Colegio de México, 1992.
- 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.
- Archer, Christon I.** – *El ejército en el México borbónico 1760-1810*, FCE, México, 1983.
- “México en 1810: el fin del principio, el principio del fin”, en Alicia Mayer (coordinadora), *México en tres momentos, 1810-1910-2010: hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y el Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y Perspectivas*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Editorial Espejo de Obsidiana, México, 2007.
- Arnesen, Eric** – “Passion and Politics: Race and the Writing of Working Class History”, en *Journal of the Historical Society*, Vol. 6, Issue 3, (pp. 323-356).
- 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.
- Azevedo, Célia** – *Onda Negra, Medo Branco. O Negro no Imaginário das Elites, Século XIX*, Sao Paulo: Paz e Terra, 1987.
- Bancroft, Hubert H.** – *The Works. History of Mexico*, vol. 10-11, San Francisco, A. L. Bancroft and Company Publishers, 1883.
- 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*, Alianza editorial, Madrid, 1969.
- Bejar Navarro, Raúl** – *El mexicano, aspectos culturales y psico-sociales*, UNAM, México, 2007 (1979).
- Belmonte, José Luis** – “El color de los fusiles. Las milicias de pardos en Santiago de Cuba en los albores de la Revolución haitiana”, en *Las armas de la nación. Independencia y ciudadanía en Hispanoamérica (1750-1850)*, Editorial Iberoamericana, Cuba, 2007.
- Bender, Gerald J.** – *Angola. Mito y realidad de su colonización, siglo XXI*, México, (1970) 1980.
- Berger, Peter y Luckman, Thomas** – *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1996.

- Bernal, Ignacio** – “Formación y desarrollo de Mesoamérica”, en *Historia General de México*, Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, México, 2002.
- Blake, J. W.** – *European Beginnings in West Africa: 1454-1578*, Westport, 1937.
- Blázquez Domínguez, Carmen** – *Veracruz. Una historia compartida*. México: Gobierno del Estado de Veracruz/Instituto Veracruzano de Cultura/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1988.
- Beryl Larry Bellman** – *Village of Curers and Assassins. On the production of Fala Kpelle Cosmological Categories*, Mouton, The Hague, Paris, 1975.
- Blázquez, Camen** – *Breve historia de Veracruz*, FCE, México, 2000.
- *Población y estructura urbana en México, siglos XVIII y XIX*, coordinadora, Universidad Veracruzana, México, 1996.
- Bloch, Marc** – *The Historian's Craft*, with an introduction by Peter Burke, Manchester University Press, New York, 1992 (1954).
- 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.
- Bolt, Robert O.** – *The Mission*, Penguin Books, USA, 1987.
- Bonfil Batalla, Guillermo** – “Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados. Instrucciones para entrar al laberinto”, en *El Patrimonio Nacional de México I*, Biblioteca Mexicana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, FCE, México 1997.
- “Historias que no son todavía historias”, en *Historia ¿para qué?*, Siglo XXI, México, 1982.
- *México profundo. Una civilización negada*, México, INI/CNAC, 1987.
- Brading, David A.** – *Mito y profecía en la historia de México*, Vuelta editores, México, 1988.
- *Orbe Indiano. De la Monarquía católica a la República criolla. 1492-1867*, FCE, México, 1993.
- 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).
- Bristol, Joan Cameron** – *Christians, Blasphemers, and Witches: Afro-Mexican Ritual Practice in the Seventeenth Century*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2007.
- Buber, Martin** – *Yo y Tu*, ediciones Nueva Visión, Argentina, 1994.
- Burkholder, Mark A. y Chandler, D. S.** – *De la impotencia a la autoridad, México*, FCE, México, 1984.
- Bustamante, Carlos** – *Cuadro Histórico de la Revolución de la América Mexicana*, comenzada en 15 de septiembre de 1810, por el ciudadano Miguel Hidalgo y Costilla, Imprenta de el águila, México, 1843.
- 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 Gonzalo Aguirre Beltrán*, UNAM, 2002.
- Cabrera Quintero, Conrado G.** - *La creación del imaginario del indio en la literatura mexicana del siglo XIX*, Universidad Autónoma de Puebla, 2005.
- Cáceres, Rina** – “Indígenas y africanos en las redes de la esclavitud en Centroamérica”, en *Rutas de la esclavitud en África y América Latina* (Rina Cáceres compiladora), Editorial Universidad de Costa Rica, 2001.
- “Políticas de control social para negros, mulatos y pardos libres durante el siglo XVII”, en Revista electrónica *Dimensión Antropológica*, vol. No. 14, octubre, 1998.

- Calderón Quijano, José Antonio** – *Historia de las fortificaciones en Nueva España*, Escuela de Estudios Panamericanos, México, 1953.
- Calero, Carlos** – *Orizaba*, Colección Suma Veracruzana, México, 1970.
- Calvo, Thomas** – “Soberano, plebe y cadalso bajo una misma luz en Nueva España”, en *Vida Cotidiana en México: el siglo XVIII: entre tradición y cambio*, El Colegio de México, FCE, México, 2005.
- Cardosa Sáez, Ebert y Manríquez, Rita** – *La composición étnico-social de las milicias en Venezuela colonial y la formación del ejército republicano*, Escuela de Historia, Mérida, Universidad de los Andes, 1992.
- Carneiro, Joao** – “Negritud en América Latina” en *Revista de Antropología*, Vol. 24, pp. 75-84. 1981.
- Carrera Damas, Germán** – “Del Heroísmo como posibilidad al Héroe nacional-padre de la Patria”, en *La construcción del héroe en España y en México, 1789-1847*, Manuel Chust y Víctor Minués (editores), PUV, UAM Iztapalapa, el Colegio de Michoacán, 2003.
- Carozzi, Claude** – *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, siglo XXI, España editores, Madrid, 2000 (1996).
- Carroll, Patrick J.** – *Blacks in Colonial Veracruz: Race, Ethnicity and Regional Development*, Austin, University of Texas Press, 1991.
- “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.
- Carvajal, David** – *La política eclesiástica del estado de Veracruz, 1824-1834*, INAH, Grupo editorial Miguel Ángel Porrúa, México, 2006
- “Una élite católica en Veracruz, 1820-1834”, en *Simposium 24*, Documento 1279395[1].pdf
- Carvalho, José Jorge de** – “A luta anti-racista dos academicos deve comencar no meio academico”, Artículo presentado en la Mesa redonda sobre “Anti-racismo, sus paradojas y sus acciones afirmativas”, como parte del *Seminario Multiculturalismo y Acciones Afirmativas*, celebrado en el Auditorio de la Rectoría de la Universidad de Brasilia, diciembre del 2004.
- “Mesticagem e Segregacao”, *Revista Humanidades*, Ano V, no. 17, 35-39, 1988.
 - “Usos e Abusos da Antropología em um Contexto de Tensao Racial: O Caso das Cotas para Negros na UnB”, *Horizontes Antropologicos*, no. 23, 237-246, 2000.
- 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.
- *Asimilación e integración de los africanos en la Nueva España durante los siglos XVI y XVII*. Tesis Maestría en Historia. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. México, 1990.
- Castillo P, Norma Angélica** – “Presentación”, en *Revista Semestral Signos Históricos*, Departamento de Filosofía, CSH/ UAM/ Iztapalapa, núm. 4, vol. 2, julio-diciembre 2002.

– “La pérdida de la población de origen africano en la región de Puebla. El cruce de la barrera de color por las inconsistencias de las categorías raciales. Análisis de las genealogías y conflictos interétnicos.”, en *Poblaciones y culturas africanas en México*, INAH, México, 2005.

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.

Cavo, padre don Andrés – *Los tres siglos de Méjico durante el gobierno español: hasta la entrada del ejército Trigarante*, Tipografía Veracruzana de Antonio Ruiz, Jalapa, Veracruz, 1870.

Certeau, Michel de – *La invención de lo cotidiano. 1. Artes del Hacer*, Universidad iberoamericana, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, Centro francés de estudios mexicanos centroamericanos, México, 1996. (1980)

Colby, Jason M. – “Banana Growing and Negro Management: Race, Labor and Jim Crow Colonialism in Guatemala, 1884-1930”, en *Diplomatic History*, vol. 30, no. 4, September, 2006.

Colmenares, Germán – *Historia económica de Colombia*. José Antonio Ocampo, ed. Bogotá, TM Editores, Fedesarrollo, 1994.

– “El manejo ideológico de la ley en un periodo de transición”, en *Historia Crítica*, Bogotá, Universidad de los Andes, no. 4, julio-diciembre, 1990.

Collingwood, R. G. – *Idea de la historia*, FCE, México, 1974 (1952).

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.

Conaughton, Brian – “Sangre de mártir y ciudadanía”, en *La construcción del héroe en México y en España, 1789-1847*, Manuel Chust y Víctor Minués (editores), PUV, UAM Iztapalapa, el Colegio de Michoacán, 2003.

Contreras, Carlos y Pardo, Claudia P. – *De Veracruz a Puebla. Un itinerario histórico entre la colonia y el porfiriato*, Instituto de Investigaciones Dr. José Luis María Moría, México, 1999.

Cook, Sherburne F. y Borah, Woodrow – *Ensayo sobre la historia de la Población: México y el Caribe, Siglo XXI*, América Nuestra, México, 1999.

Corchera de Mancera, Sonia - *Voces y silencios en la historia, siglos XIX y XX*, FCE, México, 1997.

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.

– “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.
- Coulthard, George Robert** – “Paralelismo y Divergencias entre indigenismo y negritud”, en *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*, Leopoldo Zea (Editor), Primera Edición, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., pp. 282, 1993.
- 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 afroestiza del centro de Veracruz: la población de Mata Clara”, Tesis de licenciatura en Antropología de la Fundación Universidad de las Américas, Puebla, 1989.
- Curtin, Phillip.** *The Atlantic Slave Trade*. Madison, The University of Wisconsin, 1969.
- Chance, John K.** – *Race and Class in Colonial Oaxaca*, Stanford University Press, 1978.
- Chávez, Maria Guadalupe** (coordinadora) – *El rostro colectivo de la nación mexicana*, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, Morelia, México, 1997.
- 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.
- Chiclana, Ivette** – “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”, Tesis de maestría, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2006.
- 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.
- Delacampagne, Christian** – *L'invention du racisme*, París, Ed. Fayard, 1983.
- De la Rosa Corzo, Gabino** – *Los Cimarrones de Cuba*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1988.
- “Los espacios de la Resistencia Esclava en Cuba”, ponencia presentada en el *V Encuentro de Investigadores de Arqueología y Etnohistoria*, La Habana Cuba, 2004.
- “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.
- Deschamps, Pedro** – “El lenguaje abakúa”, en *Etnología y Folklore*, núm.4, julio-diciembre 1967, pp. 39-47.
- Diccionario de la Lengua Castellana Por la Real Academia Española**
Décima tercera edición, Madrid, Imprenta de los Señores Hernando y Co., Año de 1899.
- Di Stefano, Mariana**– “La metáfora: un síntoma ideológico”, en *Metáforas en uso*, Editorial Biblos (Di Stefano, coordinadora, Buenos Aires, 2006.
- 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.
- Donateur, Luis y Rivera, Mary** - *La guerra de Independencia en la provincia de Veracruz: Según el manuscrito inédito de un testigo ocular, con anotaciones y comentarios*, Editorial Cossío, México, 1943.

- Duby, Georges** – *Historia social e ideológica de las sociedades*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1978.
- *An 1000, An 2000: sur les traces de nos peurs*, Les éditions Textuel, París, 1995. –
 - *Los ideales del mediterráneo. Historia, filosofía y literatura en la cultura europea*, G. Duby director, Editorial Icaria, Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació, Barcelona, 1997.
- Duch, Lluís** – *Antropología de la vida cotidiana*. Barcelona. Editorial Trotta, 2002.
- Duran, Gilbert** – *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Taurus, Madrid, 1981.
- Eltis, David** - *The Rise of African Slavery in America*, New York, Cambridge University Press, 2000.
- Enríquez, general Juan** – *Memoria presentada a la H. Legislatura del Estado Libre y Soberano de Veracruz-Llave*, septiembre de 1890, Imprenta del Estado de Jalapa, Veracruz, 1891.
- Escobar, Antonio** – “Las dirigencias y sus seguidores, 1811-1816” en *La independencia en el sur de México* (Ana Carolina Ibarra, coordinadora), FFL, UNAM, 2004.
- 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.
- Fernández Díaz, Juan José** – “Negritud y Criollismo en una Comunidad Afrovenezolana; Metalenguajes y Supranacionalismos”, en *Revista Española de Antropología Americana*, no. 29, pp. 261-281, 1999
- Ferrandón, Leonardo** – *Apuntes históricos de mi pueblo. Recordando a Yanga, Ayer y Hoy*, Imprenta Unión, México, 1963.
- Ferrarotti, Franco** – *La historia y lo cotidiano*. Barcelona, España. Ediciones Provincia, 1991.
- 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.
- Figarola, Joel J.** – “De la Sentina al Crisol”, en *Presencia Africana en el Caribe* (Luz M. Montiel, coordinadora), CNCA, México, 1995.
- Florescano, Enrique** – “De la memoria del poder a la historia como explicación”, en *Historia ¿para qué?*, Siglo XXI, México, 1982.
- *El Patrimonio Nacional de México I*, Biblioteca Mexicana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, FCE, México 1997.
 - *El nuevo pasado mexicano*, Cal y arena, 1994 (1991)
 - *Memoria Mexicana*, FCE, México, 1987.
 - *La historia y el historiador*, FCE, México, 1997.
- 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 de León, Antonio** – “El Caribe Afro-andaluz: permanencias de una civilización popular”, en *La Jornada. Semanal*, 135, 1992
- *El mar de los deseos. El Caribe Hispano musical: historia y contrapunto*, siglo XXI, México, 2002.
 - “Las milicias de pardos y morenos en el Veracruz del siglo XVIII: una aproximación general”, en las *XXV Jornadas de Historia de Occidente. Ejércitos y rebeldes*, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas AC. México, 2005.
- García, Gloria** – *Conspiraciones y revueltas: la actividad política de los negros en Cuba (1790-1845)*, Santiago de Cuba, editorial Oriente, 2003.
- 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.
- Gayles, Jonathan** – “Anthropology, Afrocentricity, and African-American Studies: Towards a Sincere Discipline”, en *Transforming Anthropology Journal*, vol. 9, Issue 2, November, 2008.
- 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.
- Gil Maroño, Adriana** – “Vida cotidiana y fiestas en el Veracruz ilustrado”. Tesis de licenciatura en Historia del Arte, enero 1992, Universidad Cristóbal Colón, Veracruz
- 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.
- González de Cossío** – *Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, UNAM, México, 1995.
- González, Luis** – “De la múltiple utilización de la historia”, en *Historia ¿para qué?...*
- Good Eshelman, Catherine** - “El estudio antropológico-histórico de la población de origen africano en México: problemas teóricos y metodológicos”, en *Poblaciones y culturas africanas en México*, INAH, México, 2005.

– “Reflexiones sobre la raza y el racismo; el problema de los negros, los indios, el nacionalismo y la modernidad”, Revista electrónica *Dimensión Antropológica*, vol. No. 14, periodo Octubre, 1998.

Gorbach, Frida – “La teratología Mexicana del siglo XIX: ¿un arte o una ciencia?”, en *Ludus Vitalis*, vol. V, num. 8, México, 1997.

Graham, I. – “Introduction”, en *Race and Nation in Latin America*,

Greenleaf, Richard E. – *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Porrúa Turanza, 1985

Greiner, Enrique y Kamilamba, Kande M. - “Algunas observaciones sobre la integración social de la población de origen africano en México”, en *Poblaciones y culturas africanas en México*, ...

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.

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.

Guardino, Peter – “Las bases sociales de la insurgencia en la costa”, en *La independencia en el sur de México* (Ana Carolina Ibarra, coordinadora), FFL, UNAM, 2004.

Guerra, Francisco-Xavier – “Paradojas de una conmemoración”, en *La invención del Quinto Centenario*, ed. Enrique Plascencia, Colección Obra Diversa, INAH; México, 1996.

Guevara Sanginés, María – “Perspectivas metodológicas en los estudios historiográficos sobre los negros en México hacia finales del siglo XX”, en *Poblaciones y culturas africanas en México...*

– “El proceso de liberación de esclavos en la América Virreinal”, en *Pautas de convivencia en la América Latina colonial: (indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*, Juan M. de la Serna (coordinador), UNAM, 2005.

Hall, Stuart – “Cultural Identity and Diaspora”, en *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, Editors David Morley & Kuan-Hsing Chen, Routledge, NY, 1993.

– “The Work of Representation”, en *Representation. Cultural Representation and Signifying Practices*, Ed. Stuart Hall, The Open University, UK, 1997.

– “The Spectacle of the Other”, en *Representation. Cultural Representation...*

Hamnett, Brian R. – *Raíces de la Insurgencia en México, 1750-1824*, FCE, México, 1990.

– “Problemas Interpretativos de la Independencia mexicana”, en Álvarez Cuartero, Izaskun & Sánchez Gómez, Julio (editores), *Visiones y revisiones de la Independencia Americana. México, Centroamérica y Haití*, Ediciones Universidad Salamanca, España, 2005.

Harrison, Faye – “The persistent power of race in the cultural and political economy of racism”, en *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, 1995.

– “Commentary: Building on a Rehistoricized Anthropology of the Afro-Atlantic”, in *Afro-Atlantic Dialogues. Anthropology in the Diaspora*, School of American Research, Santa Fe, edited by Kevin A. Yevlilton, James Currey, Oxford, 2004.

Herman, Arthur – *The Idea of Decline in Western History*, Simon & Schuster, New York, 1997.

Hernández Jaime, Jesús – “Crisis de subsistencia e insurgencia popular en la Nueva España: entre la infidencia y la lealtad”, *En México en tres momentos 1810-1910-2010*.

- 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), 1998.
- Hill, Richard y Hogg, Peter** – *A Black Corps D’elite: An Egyptian Sudanese Conscript Battalion with the French Army in Mexico, 1863-1867, and its Survivors in Subsequent African History*, East Lansing, Michigan State University Press, 1995.
- 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.
- 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)
- Hurbon, Laënnec; Becker, Ernest** – *El bárbaro imaginario*, FCE, México, 1993.
- “The Catholic Church and the State in Haiti, 1804-1915”, en *Christianity in the Caribbean: Essays on Church History*, Ed. By Armando Lampe, The University of the West Indies Press, Jamaica, 2001.
- Hurtado, Milena M.; Meza, Leticia; Ernst, Jessica; Reban, Erin** – *Proceso inquisitorial de una hechicera: el caso de Catalina de Miranda*, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, El Colegio de México, 2006.
- 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.
- Informe sobre la guerra de Independencia en el cantón de Veracruz** desde el año de 1812 hasta el año de 1824, Editorial Antigua, México.
- Jordan, Winthrop D.** – *White over Black: American Attitudes Towards the Negro, 1550-1812*, University of North Carolina Press, 1968.
- Juárez Martínez, Abel** – “La arriería en Xalapa, en *Anuario II*, Centro de Estudios Históricos, Facultad de Humanidades, Universidad Veracruzana, 1980, pp. 30-54
- Juárez Martínez, Abel** – “Las milicias de lanceros pardos en la región sotaventina durante los últimos años de la colonia”, en *Fuerzas militares en Iberoamérica. Siglos XVIII y XIX*, Juan Ortiz Escamilla (coordinador) El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Universidad Veracruzana
- 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.

- Koepping, 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.
- Ladd, Doris M.** – *La nobleza mexicana en la época de la Independencia, 1780-1826*, FCE, México, 1976.
- Landers, Jane** – “Cimarron and citizen: African Ethnicity, Corporate Identity, and the Evolution of the free Blacks Towns in the Spanish circum-Caribbean”, en *Slaves, Subjects, and Subversive, Blacks in Colonial Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2007.
- “Una cruzada americana: expediciones americanas contra los cimarrones en el siglo XVII”, en *Pautas de convivencia...*
- Lara, Blanca** – “La esclavitud en Puebla y Tepeaca”, *Cuaderno de los Centros. Historia y antropología de Puebla* (Revista Núm.31) México, INAH, 1976.
- 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.
- Lidchi, Henrietta** – “The Poetics and the Politics of Exhibiting Other Cultures”, en *Representation. Cultural Representation and Signifying Practices*, Ed. Stuart Hall, The Open University, UK, 1997.
- 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.
- 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.
- Love, Edgar** – “Negro Resistance to Spanish Rule in Colonial Mexico”, *The Journal of Negro History*, vol. 52, no. 2, April, 1967.
- Lynch, John** – “Las reformas borbónicas y la reacción latinoamericana 1795-1810”, en *Hispanoamérica: 1750-1850. Ensayos sobre la sociedad y el Estado*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1987.
- Maciel Gómez; Benjamín** – *Síntesis cronológica de los principales hechos históricos de Orizaba. Del año 648 al 2000*, Tomos I y II, DR, 2003.
- McKnight Kathryn Joy** – “Confronted Rituals: Spanish Colonial and Engolan “Maroon” Executions in Cartagena de Indias (1634)”, *Journal of Colonialism And Colonial History*, Volumen 5, number 3, Winter 2004. The John Hopkins University Press.

- McWatters, David L.** – *The Royal Tobacco Monopoly in Bourbon Mexico, 1764-1810*, University of Florida, 1979.
- 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.
- Marín, Miguel H.** – *Orizaba a principios del siglo*, Editorial Citlatépetl, 1967.
- Marks, Jonathan** – *Human Biodiversity. Genes, Races, and History*, Aldine de Gruyter, New Cork, 1995.
- Martínez Montiel, Luz María** – *Negros en América*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1992.
- *Presencia Africana en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.
- Marzal, Manuel M.** – “La evangelización de los negros americanos según el *De instauranda aethiopiis salute*”, en *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuitas en la América virreinal*, Pontificia Universidad católica del Perú, Fondo Editorial, 2005.
- Maya Restrepo, Adriana** – “Botánica y medicina africanas en la Nueva Granada, siglo XVII”, pp. 20-25, En *Historia Critica, Revista del Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes*, Perú, num. 19.
- “Las brujas de Zaragoza: resistencia y cimarronaje en las Minas de Antioquia, Colombia 1619-1622”, en *América Negra*, No. 4, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, diciembre 1992.
- “Demografía histórica de la trata por Cartagena de Indias, 1533-1810”, en *Geografía humana de Colombia*, Tomo IV: Los Afrocolombianos, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998.
- 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.
- Mintz, Sydney** – *Afro-Caribbean Transformations*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1974.
- Monsiváis, Carlos** – “La pasión de la historia”, en *Historia, ¿para qué?...*

- Montemayor, Felipe** - *La población de Veracruz. Historia de las lenguas, culturas actuales y rasgos físicos de la población*, Gobierno de Veracruz, 1950-1956.
- Morgan, Kenneth** – *Slave Women and Reproduction in Jamaica, 1776-1834*, en The Historical Association and Blackwell Publishing, USA, 2006.
- 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.
- Moscovici, Sergio** – *Introducción a la psicología social*, Barcelona, Editorial Planeta, 1975.
- 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.
- Muchembled, Robert** – *A History of the Devil: from the Middle Ages to the Present*, Polito Press, Cambridge, 2003.
- Murdock, G.P.** – *Africa: Its People and their Culture History*, New York, 1957.
- Múnera, Alfonso** – *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*, Editorial Planeta, Bogotá, Colombia, 2005.
- Mutsaku, Kande** – “De la ciudadanía conferida a la ciudadanía adquirida. El caso de los afroamericanos”, en *Los estudios sobre América Latina y el Caribe: nuevos temas y perspectivas*, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, México, 2005.
- 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.
- 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.
- “Los orígenes de las rebeliones negras en el México colonial”, en Revista electrónica *Dimensión Antropológica*, vol. No. 16, septiembre, 1999.
- “Historia de la población negra en México: Necesidad de un enfoque triangular”, en *Poblaciones y culturas africanas en México...*
- Nistal-Moret, Benjamín** – *Esclavos, prófugos y cimarrones. Puerto Rico, 1770-1870*, Editorial de la UPR, Puerto Rico, 1984.

- Ochoa, Álvaro** – *Afro-descendientes sobre piel canela*, gobierno del Estado de Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1997.
- O’Gorman, Edmundo** – “Historia de las ideas, de las imágenes, crítica a las fuentes, y análisis del discurso”, en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, UNAM, 1947.
- Oké, Raymond** – “Les siecles doscurs du royaume aja de Danxome”, en *Peuples du Golfe du Bénin*. París, Karthala /CRA, 1984.
- Ortiz Escamilla** – “Representación territorial, la politización de las elecciones y la crisis del primer federalismo en Veracruz”, en José Alfredo Uribe Salas, María Teresa Cortés Zavala y Alonso Torres Aburto (coordinadores) *Historias y Procesos. El quehacer de los Historiadores en la Universidad Michoacana*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto Michoacana de Cultura, Morelia, 2000.
- 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
- Palacio Montiel, Celia del** – *La prensa como fuente para la historia*, Universidad de Guadalajara, México, 2006.
- Palerm, Ángel** – *Historia de la etnología. Los precursores*, Editorial Alhambra, México, 1982.
- *Historia de la etnología. Tylor y los profesionales británicos*, CIESAS, ed. De la Casa Chata, México, 1977.
- Palmer, Colin A.** – *Slaves of the White God. Blacks in Mexico 1570-1650*, Harvard University Press, Cambridge, Mass and London, 1976.
- “México y la diáspora africana: algunas consideraciones metodológicas”, en *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, INAH, México, 2005.
- Paton, Diana** – “Gender, Language, Violence and Slavery: Insults in Jamaica, 1800-1838”, en *Gender and History*, Volume 18, Issue 2, August 2006.
- Pastor, María A.** - *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII.*, FCE, UNAM, México, 1999.
- Pazzi, R.** – *Peuples du Golfe du Bénin*. París, Karthala/CRA, 1984.
- Peralta, Jaime Andrés** – *Los Novatores: La cultura ilustrada y la prensa colonial en Nueva Granada (1750-1810)*, Editorial Universidad de Antioquia, 2005.
- Pereda Valdés, Ildefonso** – *Raza Negra*, Edición del Periódico Negro, La Vanguardia, Montevideo, 1929.
- Pereyra, Carlos** – “Historia ¿para qué?”, en *Historia ¿para qué?*, Siglo XXI, México, 2002 (1980)
- 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.
- Portilla, J.** – *Fenomenología del relajó*, FCE, México, 1992.
- Poulat, Julio** – *Orizaba*, Publicado por Tipología del gobierno del Estado, 1908.
- Price, Richard** – *Maroon Societies. Rebel Slave Communities in the Americas*, Anchor Books, New York, 1973.

- Proctor, Frank T.** – “La familia y la comunidad esclava en San Luis Potosí y Guanajuato: 1640-1750”, en *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*, Rina Cáceres, compiladora, Universidad de Costa Rica, 2001.
- Pross, Harry** – *Estructura simbólica del poder*. Barcelona, España. Editorial Gustavo Gili, 1980.
- Quezada, Noemí; Rodríguez, Marta E.; Suárez, Marcela** – *Inquisición novohispana, volumen I*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2000.
- 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.
- Restall, Matthew** – “La falacia de la libertad: la experiencia afroyucateca en la edad de la esclavitud”, en *Rutas de la esclavitud...*
- “Otrredad y ambigüedad, las percepciones que los españoles y los mayas tenían de los africanos en el Yucatán colonial”, en *Signos Históricos*, vol. 2, no. 4, 2000.
 - “Introduction”, en *Between Black and Red. African-Native Relations in Colonial Latin America*, Matthew Restall (editor), The University of New Mexico Press, 2005.
 - *Seven Myths of the Spanish Conquest*, Oxford University Press, 2003.
 - “Conquistadores negros”, en *Pautas de convivencia...*
- 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.
- 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, 2006.
 - *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, FCE, México, 2003.
 - *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, Siglo XXI, México, 1996.
 - *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.
 - *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, España, 2006.
 - “Auto-Comprehension et Histoire”, en *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación: actas del Simposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*, Granada, 23-27 de noviembre de 1987. Editores Tomás Calvo Martínez, Remedios Ávila Crespo y José Luis García Rúa, Editorial Anthropos, Granada, 1991.
- Riva Palacio Vicente** – *México a través de los siglos*, Tomo II, Editorial Cumbre, México, 1958.
- Rivera Cambas, Manuel** – *Historia antigua y moderna de Jalapa*, Harvard Collage Library, 1922.
- Rivera Carbó, Eulalia** – *Herencia colonial y modernidad burguesa en un espacio urbano. El caso de Orizaba en el siglo XIX*, Instituto Mora, México, 2002.
- “Elites cosecheras y ciudad. El tabaco y Orizaba en el siglo XIX”, en *Scripta Nova*. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, Universidad de Barcelona, vol. VI, no. 119 (51), 1 de agosto del 2002.
- Robertson, Geoffrey** – *Crimes Against Humanity. The Struggle for Global Justice*, Penguin Books, New York, 2006.
- 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.
- Roncal, Joaquín** – “The negro Race in Mexico”, en *The Hispanic America Historical Review*, Vol. 24. no. 3, August 1944, Duke University Press
- Rubial García, Antonio** – *Monjas, Cortesanos y Plebeyos. La vida cotidiana en la época de Sor Juana*, Taurus, 2005.
- “Introducción”, *Historia de la vida Cotidiana en México: siglo XVII: la ciudad barroca*, dirigida por Pilar Gonzalbo, El Colegio de México, FCE, México, 2005.
- Rucquoi, Adeline** – *La historia medieval de la Península Ibérica*, El Colegio de Michoacán, México, 2000.
- Sack, James** – “The British Conservative Press and Its Involvement in Antisemitic and Racial Discourse, Circa 1830–1895”, en *Journal of the Historical Society*, vol. 8, Issue 4, December 2008.
- Sacristan, María C.** – *Locura e Inquisición en Nueva España, 1571-1760*, El Colegio de Michoacán, México, 1992.
- Russell, Jeffrey B. – *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca, Lindon, 1984.
- 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.
- Salado Álvarez, Victoriano** – *La corte de Maximiliano*, Orizaba, Porrúa, 1985.
- Sales, Miria** – *Sobre esclavos, reclutas y mercaderes de quintos*, editorial Ariel, Barcelona, España, 1974
- 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).
- Seed, Patricia** – *Ceremonies of Posesión in Europe’s Conquest of the New World, 1492-1640*, Cambridge University Press, 1995.
- “The Social Dimensions of Race. Mexico City, 1753”, in *Hispanic American Historical Review*, vol. 62, no. 4, 1982.
- Segato, Laura** – “Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales”, en *Série Antropología*, No. 404, Universidade de Brasilia, Brazil, 2006.
- “O Édipo brasileiro: A dupla negacao de género e raza”, *Série Antropología*, no. 400, Universidade de Brasilia, Brazil, 2006.
- “Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global”, *Nueva Sociedad*, no. 178, marzo-abril, 2002
- “The Color-blind Subject of Myth, or, Where to Find Africa in the Nation”, *Annual Review of Anthropology*, no. 27, 1998.
- Serna, Juan Manuel de la** – “Integración e identidad, pardos y morenos en las milicias y cuerpos de lanceros de Veracruz en el siglo XVIII”, en *Fuerzas militares en Iberoamérica. Siglos XVIII y XIX*, Juan Ortiz Escamilla (coordinador), El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Universidad Veracruzana, 2005.
- “Indios, pardo, mulatos y negros esclavos. Lo cotidiano en el puerto de Veracruz a fines del siglo XVIII” en *Pautas de convivencia étnica en la América Latina...* (2005)
- 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.
- Simmons, Kimberly E.** – “Navigating the Racial Terrain: Blackness and Mixedness in the United States and the Dominican Republic”, en *Transforming Anthropology Journal*, vol. 16, Issue 2, October, 2008.
- Smedley, Audrey** – “Race: the Reality of Human Differences”, en *Transforming Anthropology*; vol. 14, Issue 1, (pp. 53-59) 25/ 02/2006.

- Stolcke, Verena** – *Racismo y sexualidad en al Cuba colonial*, Alianza, España, 1992.
- Sudarkasa, Niara** – *The Strength of Our Mothers: African and African-American Women and Families, Essays and Speeches*, University of Michigan, African World Press, 1996.
- Tecuanhuey, Alicia** – “La imagen de las heroínas mexicanas”, en *La construcción del héroe en España y en México, 1789-1847...*
- Teja Zabre, Alfonso** – *Morelos. Caudillo de la Independencia Mexicana*, Espasa-Calpe, Madrid, 1934.
- Trens, Manuel B.** – *Historia de Veracruz. La dominación española*, Veracruz, Jalapa-Enríquez, 1947.
- Torres, Arlene** – “Collecting Puerto Ricans”, en *Afro-Atlantic Dialogues. Anthropology in the Diaspora...*
- Triana y Antorveza, Humberto** – *Léxico documentado para la historia del negro en América (siglos XV-XIX)*, Editorial Instituto Caro y Cuervo, Colombia, 1997.
- Troncarelli, Fabio** – *El mito del ‘zorro’ y la inquisición en México. La aventura de Guillén Lombardo (1615-1659)*, Trad. Pau Oliva, Milenio, 2003
- Trouillot, Michel-Rolph** – *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*, Palgrave, 2003.
- *Silencing the Past. Power and Production of History*, Beacon Press, Boston, Massachusetts, 1995.
- Turner, John Kenneth** – *México Bárbaro*, Colofón, S. A., México, 2001.
- Turner, Victor** – *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press. Ithaca and London, 1975.
- Tutito, John** – *De la insurrección a la revolución en México: las bases sociales de la violencia agraria, 1750-1940*, Editorial Era, México, 1990.
- Urbina, Luis G.** – *Documenta insurgente. Catálogo de los documentos referentes a la independencia de México*, UNAM, 1927.
- 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 Djik, Teun A.** – *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, Gedisa, Barcelona, 1999.
- Vansina, Jean** – “L’Afrique Equatoriale et l’Angola les migratons et l’apparition des premiers Etats”, en *Histoire Générale de l’Afrique, tome IV: L’Afrique do XII au XVIeme siecle*. Paris, Unesco/NEA, 1985.
- Vázquez Vela, Gonzalo** – *Informe del Estado de Veracruz. Su desarrollo económico, cultural, industrial y comercial*, Imprenta del gobierno del Estado de Veracruz, Jalapa-Enríquez, septiembre, 1934.
- Velázquez, María Elis** – *Mujeres de origen africano en la capital Novohispana, siglos XVII y XVIII*, INAH, UNAM, 2006.
- “Etnia, género y cultura: balance y retos historiográficos”, en *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, INAH, México, 2005.
- Vetancurt, fray Agustín de** - *La ciudad de México en el siglo XVIII, tres crónicas (1690-1780)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990.
- Vincent, Ted** – “The Blacks that Freed Mexico”, en *The Journal of Negro History*, vol. 79, no. 3, 1994.

Vinson III, Ben – *Bering Arms for His Majesty: the Free colored Militia in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 2001.

- “Los milicianos pardos y la relación estatal durante el siglo XVIII en México”, en *Fuerzas militares en Iberoamérica. Siglos XVIII y XIX*, Juan Ortiz Escamilla (coordinador), El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Universidad Veracruzana.
- “Black soldiers, Native soldiers: Meaning of Military Service in the Spanish American Colonies” (junto a Restall, Mathew), en *Between Black and Red. African-Native Relations in Colonial Latin America...*
- “Estudiando las razas desde la periferia: las castas olvidadas del sistema colonial mexicano (lobos, moriscos, coyotes, moros y chinos)”, en *Pautas de convivencia en la América Latina Colonial...*
- “Creating Racial Identities: The Free-Colored Militia in Colonial Mexico”, Prepared for Delivery at the 1998 Meeting of the *Latin American Studies Association*, The Palmer House Hilton Hotel, Chicago, Illinois, September, 1998.

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.

Villar de la Torre, Ernesto – *En torno a la formación de la conciencia mexicana en la Nueva España*, Dirección de estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1989.

– *La independencia de México*; FCE, MAPFRE, México, 1992.

– *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, vol. 2, editorial Porrúa, México, 1991.

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.

Villoro, Luis – “El sentido de la historia” en *Historia, ¿para qué?...*

Voelz, Peter M. – *Slave and Soldier: The Military impact of Blacks in Colonial Americas*, New York, Garland, 1993.

Wade, Peter – “Understanding Africa and Blackness in Colombia. Music and the Politics of Culture”, en *Afro-Atlantic Dialogues. Anthropology in the Diaspora...*

– *Race and Ethnicity in Latin America*, Pluto Press, Chicago, 1997.

Warman, Arturo – “Todos santos, todos difuntos”, en *De eso que llaman antropología Mexicana*, Ed. Nuestro Tiempo, México, 1970.

White, Hayden – *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, ediciones Paidós, Barcelona, 1992.

Wieviorka, Michel – *The Arena of Racism*, Sage Publications, The University of Michigan, 1995.

Williamson, Joel – *After Slavery*, UNC Press, USA, 1965.

Winfield, Fernando - *Los cimarrones de Mazateopan*, Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, Xalapa, Veracruz, 1992.

- “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.

Wunenburger, Jean-Jacques – *L'imaginaire*, Presses Universitaires de France, París, 2003.

Yevilgton, Kevin – “The invention of Africa in Latin America and the Caribbean. Political Discourse and Anthropological Praxis, 1920-1949”, en *Afro-Atlantic Dialogues. Anthropology in the Diaspora...*

Young, Eric van – *La otra rebelión, la lucha por la Independencia de México, 1810-1821*, FCE, México, 2006.

Zavala, Lorenzo – *Ensayo histórico de las Revoluciones de México: desde 1808 hasta 1830*, tomo II, Imprenta de Elliot y Palmer, Nueva Cork, 1832.

Zea, Leopoldo – *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*, CCyDEL, UNAM, México, 1986.

– *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, FCE, México, 1995.

Zizek, Slavoj (compilador) – *Ideología: un mapa de la cuestión*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003 (1994)

Viejos Pliegos: documentos de los diversos fondos del AGN

Correspondencia de Diversas Autoridades

Vol. 1, exp. 20, f 58, 1779 “Reos que conducen los lanceros”; Vol. 1, exp. 29, f 97, 1779 “lanceros”; Vol. 1, exp. 31, f f 100-111, 212, 1779 “Gratificaciones a lanceros”; Vol. 4, exp. 137, f 410-411, 1761 “Gratificaciones a lanceros”; Vol. 3, exp. 42, f 96-97; Vol. 3, exp. 59, f 153-54; Vol. 3, exp. 106, f 247, 1759 “Chiringuito en Orizaba”; Vol. 3, exp. 61, f 134, 1758 “Esclavos náufragos piden libertad”; Vol. 3, exp. 64, f 139, 143, 1758 “Resolución del virrey”; Vol. 2, exp. 30, f 174, 179, 1756 “que se liberen los esclavos de San Juan de Ulúa”; Vol. 2, exp. 38, f 194, 197-199, 1756 “Dragones de Orizaba y esclavos de Córdoba”; Vol. 2, exp. 53, f 244 “Lanceros”; Vol. 4, exp. 59, f 194, 1760 “Contrabando y faltas del Alcalde mayor de Orizaba”; Vol. 9, exp. 62, 167-170, 248, 391-395, 1765 “Gratificaciones a lanceros por aprehensión de desertores”; Vol. 9, exp. 73, f 199-200, 219-220, 308, 325, 444-445, 1765 “Sustituir tropas del ejército con la Compañía de lanceros”; Vol. 9, exp. 74, f 445; Vol. 9, exp. 144, f 465-466, 1765 “Lanceros a perseguir ladrones en Veracruz”; Vol. 9, exp. 145, f 465-466; Vol. 16, exp. 17, f 106-107v; Vol. 16, exp. 30, f 87-88, 99-100; Vol. 16, exp. 59, f 186, 1771 “Lanceros al servicio de la Plaza de Veracruz”; Vol. 17, exp. 41, f 162, 171-174, 191, 1771 Teniente de Lanceros Julián Valverde; Vol. 17, exp. 43, f 168-170, 193, 1771 Daños que causaron los lanceros; Vol. 17, exp. 72, f f 268, 355, 1772 Arresto del teniente de lanceros Valverde por jugador; Vol. 16, exp. 26, f 89-90, 1771 Relación negros de Amapa en caso de guerra; Vol. 9, exp. 134, f 432, 1765 Decomisación de armas a los negros; Vol. 17, exp. Exp. 85, f 304-306, 310-319, 356, 362, 368, 1772 Petición para que se retiren a los pardos del escuadrón de lanceros; Vol. 19, exp. 52, f 142-145, 1772 Orden para que se reformen las compañías de pardos, morenos y lanceros; Vol. 19, exp. 66, f 210, 1772 Liberan al teniente Valverde, prohibiéndole el juego; Vol. 20-A, exp. 39, f 151-153, 162.167, 204-205, 1773 Padrones; Vol. 24, exp. 143, f 495-508 Relación de las tropas de Orizaba y Córdoba; Vol. 30, exp. 17, f 30, 1776 Prohíben el uso de armas cortas a los lanceros; Vol. 30, exp. 109, f 358, 1777 Consideraciones sobre los lanceros; Vol. 33, exp. 86, f 349, 1799 Lanceros de Tlaxiucoya; Vol. 33, exp. 94, f 384, 1779 Propuestas para lanceros de Acayucan; Vol. 33, exp. 23, f 87-90, 119-120, 1779 Mando interino de los lanceros; Vol. 33, exp. 24, f

91-92, 1779 Acerca del vestuario de los lanceros; Vol. 33, exp. 28, f 116-118, 1779 Pliego para que las tropas veteranas continúen con los lanceros; Vol. 33, exp. 44, f 192-194, 1779 Compañías de lanceros de Cosamaluapan, Tuxtla, Tlacotalpan y Alvarado; Vol. 33, exp. 54, f 110; Vol. 33, exp. 67, f 283-284, 287-289, 295-296, 1779 Ascenso de Oficiales; Vol. 33, exp. 70, f 292, 1779 Estado de la compañía; Vol. 33, exp. 71, f 142-142v, 144-144v; Vol. 35, exp. 15, f 29-30, 1781 Listas de escuadrón de lanceros; Vol. 35, exp. 129, f 294-295, 309-329, 352, 1781 Les niegan las propuestas; Vol. 35, exp. 54, f 105, 110, 145-146, 1781 Reclutamiento para la Escuadra de la Habana; Vol. 35, exp. 75, f 158-158v; Vol. 44, exp. 57, f 147, 1791 Inventario rentas tabaco, pólvora y naipes de Orizaba; Vol. 52, exp. 40, f 114, 1793 Instancia de El Naranjal, Huichapan; Vol. 35 (51), exp. 136, f 339, 1793 Piden libertad de impuestos los comerciantes de esclavos; Vol. 45, exp. 130, f 324, 1791 Relativo a la corrida de toros en Orizaba; Vol. 46, exp. 63, f 166-166v; Vol. 54, exp. 89, f 323, 1797 Batallón de caballería de los lanceros; Vol. 58, exp. 43, f 208-209, 1801 Pliego y avisos que hacen los lanceros

Alcaldes Mayores

Vol. 1, s/exp., f 181-183, 1770 Negros conduciendo el pasaje a Veracruz; Vol. 1, s/exp., f 34-35, 1770 Padrón de mestizos y mulatos no tributarios de las 6 compañías de Tehuantepec; Vol. 1, s/exp., f 244-246, 1770 Milicias; Vol. 1, s/exp., f 248r-248r, 1770 Acerca de los negros en Córdoba; Vol. 2, s/exp., f 189-190, 1771 Petición de ayuda para extinguir la langosta en Orizaba y Córdoba que causa la miseria de la población; Vol. 3, s/exp., f 236-237v, 1771 Acaban con la plaga, piden prórroga para los pagos; Vol. 4, s/exp., f 90-92, 1782 Alcalde comunica al virrey que de los 86 indios chichimecos presos que llegaron a Orizaba, 68 fueron repartidos entre los tabaqueros, y 18 mandados a Córdoba; Vol. 5, s/exp., f 5-6v, 1782 Referente a la mano de obra de los indios chichimecos; Vol. 5, s/exp., f 19, 1782 Virrey pide informe de indios mecos a Orizaba, por noticias que los repartidos en el Nuevo Santander estaban causando problemas; Vol. 7, s/exp., f 57 1783 Inquietudes en Orizaba; Vol. 7, s/exp., f 59, 1783 Orden del virrey que se recojan los indios mecos repartidos en Orizaba y se envíen a Veracruz; Vol. 8, s/exp., f 185-186, 1783 Alcalde de Orizaba suplica no se envíen los indios mecos a Veracruz; Vol. 9, s/exp., f 73, 1783 Desertores de Oaxaca ocultos en Orizaba; Vol. 9, s/exp., f 80, 1783 Conflictos en Córdoba

General de parte

Vol. 4, exp. 328, f 94v, 1591 Alcalde de Huatilco, sobre cimarrones; Vol. 4, exp. 476, f 135v, 1591 Aprehensión de Cimarrones en Veracruz; Vol. 4, exp. 477, f 136, 1591 Vestuario de los negros de San Juan de Ulúa; Vol. 5, exp. 260, f 57v, 1598 Ordenan que no se le haga vejaciones a los negros de Veracruz; Vol. 5, exp. 302, f 115v, 1602 Comisión para prisiones de cimarrones en Veracruz; Vol. 7, exp. 122, f 84, 1632 Bando para que los negros, mulatos y mestizos no vivan en pueblos de indios; Vol. 8, exp. 63, f 44v, 1641 Bando para que los mulatos no vivan de por sí ni las mulatas traigan mantos; Vol. 19, exp. 217, f 166v, 1709 Mateo Garay cazador de cimarrones de Córdoba; Vol. 21, exp. 176, f 208, 1715 Ejecución de negros por robos y malas costumbres en Veracruz; Vol. 25, exp. 14, f 15, 1724 Noticias a Huachinango de los negros de Tamiahua; Vol. 32, exp. 231, f 145v, 1738 Acerca de los esclavos fugitivos; Vol. 32, exp. 543, f 325, 1734 Noticias de la extirpación de palenques en Veracruz; Vol. 33, exp. 166, f 187v-188v, 1743 Para que se paguen adeudos a esclavos de Veracruz en las milicias; Vol. 34, exp. 123, f 167-168, 1744 Negros y mulatos obligados a pagar el vigía de la costa; Vol. 44, exp. 160, f 155-156v, 1766 Comisión para cobrar nueva taza tributaria a negros y mulatos; Vol. 48, exp. 283, f 179v-180, 1771 Negociación con los

negros cimarrones de las sierras para que concurran al servicio de lanceros; Vol. 58, exp. 104, f 113-113v, 1779 Para que el alcalde de Orizaba les quite los padrones de la villa que tiene un notario; Vol. 64, exp. 28, f 18-20, 1783 Esclavos fugados de Córdoba; Vol. 64, exp. 137, f 109-109v, 1783 Esclavos prófugos a la cárcel de Tehuacan; Vol. 66, exp. 24, f 13-14, 1784 Fuga de esclavos de Cuautla; Vol. 67, exp. 43, f 10-11, 1785 Fugas de esclavos de los ingenios de Santa Clara, Tenango, Jonacatepec; Vol. 70, exp. 226, f 190v-191, 1743 Noticias de 80 negros alzados en el ingenio San Nicolás Tesquisco de Guexutla; Vol. 75, exp. 30, f 25-26, 1794 Que no se oculte el lugar donde residen los esclavos prófugos de la hacienda San José; Vol. 76, exp. 11, f 5-6, 1797 Remate de los bienes muebles (esclavos) de don Bernardo Francisco de Portas, dueño de Tuxpango; Vol. 76, exp. 45, f 32v-33, 1797 Que Ignacio de la Torre entregue 10,000 pesos para la habilitación del Ingenio de Tuxpango, en Orizaba; Vol. 78, exp. 88, f 126v-127v, 1802 Que se auxilie a Lorenzo Angulo Guadamino para que aprehenda a los esclavos negros que se fugaron de su hacienda de Tuxpango; Vol. 76, exp. 398, f 299-299v, 1801 Esclavos del marqués de San Francisco fugados, Cuautla; Vol. 77, exp. 27, f 45-46, 1798 Esclavos fugitivos de la hacienda de Xonacatepec; Vol. 78, exp. 88, f 126v-127v, 1802 Esclavos fugitivos de Tuxpango; Vol. 80, exp. 27, f 28-28v, 1804 El virrey escribe sobre los “negocios que los esclavos de Tuxpango” siguen por los maltratos que recibían; Vol. 82, exp. 299, f 235, 1819 Orden para que los esclavos indultados vuelvan al servicio en Córdoba (Tuxpango)

Tierras

Vol. 1458, exp. 7, f 97, 1732-1734 Pardos libres contra naturales y españoles por derechos de pesca; vol. 1550, exp. 1, f 183, 1803-1826; Padrón de negros y mulatos libres de Huichapan; vol. 2800, exp. 8, f 1, 1763-1764 Constancia de tributarios negros y mulatos; vol. 3078, exp. 9, f 308-522, 1643 Remate de negros de varios presidios en cárceles secretas del Santo Oficio; vol. 3543, exp. 1, 1769-1778 Autos contra los cimarrones de Palacios, Brevecocina y Mandinga.

Indios

Vol. 17, exp. 131, f 142, 1654 y vol. 21, exp. 224, f 195-197, 1657 Problemas de tierras con el conde del Valle de Orizaba; vol. 21, exp. 162, f 146v-148v, 1657 Quejas por maltratos del Conde del Valle de Orizaba; vol. 30, exp. 293, f 268-269, 1689 Petición de señalamiento de tierras para los indios de Omiquila; vol. 35, exp. 73, f 137, 1701 Quejas de indios por abuso de los eclesiásticos; vol. 40, exp. 119, f 177-179, 1717 Acerca de los indios de El Ingenio radicados en tierras de la marquesa de Sierra Nevada; vol. 40, exp. 159, f 227-230, 1717 El conde del Valle de Orizaba despoja a indios de sus tierras; vol. 97, exp. 1, f 1-139, 1704 Cajas con censos de comunidades de varios lugares de Veracruz.

Indiferente de guerra

Vol. 46, exp. 1758-1762 Estado y revista milicias de Puebla y Orizaba; Vol. 324^a, 1755-1768 Revistas a los lanceros de Veracruz: Oaxaca, Orizaba, Guanajuato, Puebla; Vol. 475^a, 1802-1811 Órdenes de construcción de un cuartel para lanceros y las reacciones, quejas y manos caídas de los alcaldes mayores

Inquisición

Vol. 75, exp. 52, 1572-1575 Dos órdenes del virrey para que pasen a Orizaba a aprehender ingleses; Vol. 123, exp. 2, f 81, 1582 Proceso contra clérigo de Orizaba por solicitante; Vol. 131, exp. 3, f 11, 1572 Contra Luisa y María de la Paz, mulatas

hechiceras; Vol. 136, exp. 2, f 6, 1584 “Proceso contra Juan de Villafañe de El Ingenio, Orizaba”; Vol. 7, s/exp. F 57, 1783 “Inquietudes en Orizaba”; Vol. 283, exp. 16, f 100-103, 1608 “Mujeres pacto con demonio”; Vol. 283, exp. 16, f 100-103, 1608 Mulatos por pacto con el demonio; Vol. 317, exp. 40, 1618 Hombre hechicero conseguía mujeres; Vol. 363, exp. 18, f 2, 1629 “Aprehensión negro lío con mujeres”; Vol. 539, exp. 15, f 17, 1693 “Juicio contra mulato de la Condesa de Orizaba”; Vol. 576, exp. 4, f 15, 1658 Causa criminal bigamo de Orizaba; Vol. 897, exp. 10, f 374-379, 1766 “Contra los conventículos de los negros de la Cofradía de la Guadalupe”; Vol. 598, exp. 13, s/f, 1663, Causa criminal contra mulato bigamo; Vol. 606, exp. 10, f 8, 1667 Proceso contra hombre bigamo en Orizaba, ‘parecía indio’; Vol. 674, exp. 10, f 18, 1689 Proceso contra hechicera de Orizaba (Sebastiana); Vol. 674, exp. 11, f 12, 1689 Procesos contra esclavo negro del marqués de la Colina de Orizaba; Vol. 674, exp. 13, f 7, s/fecha Proceso contra mujer en Orizaba, superstición (Juana Cortés); Vol. 674, exp. 20, f 8, 1689 Proceso contra la mulata Francisca Montero, por ilusa; Vol. 680, exp. 15, f 17, 1697 Contra mulato esclavo del dueño de El Ingenio, Orizaba; Vol. 689, exp. 2, f 33-129, 1693 Proceso contra mulata de Orizaba y contra un criado mulato de la Condesa del Valle de Orizaba, por adivino; Vol. 689, exp. 9, f 222-226, 1693 Proceso contra mulata de Orizaba (Francisca Montero) por maleficio; Vol. 689, exp. 17, f 275-283 Proceso contra hechicera de Orizaba (Juana Cortés); Vol. 689, exp. 35, f 410-412 Proceso contra la hechicera Catalina la Culuacana; Vol. 706, exp. 46, f 377-395, 1698 Denuncia que hace negra esclava contra varias personas de Orizaba; Vol. 718, s/exp., f 339-342, 1701 Autos por bigamia contra Pascuala de los Reyes de Orizaba; Vol. 729, exp. 8, f 477-481, 1705 Contra pardo esclavo del marqués de la Colina por testigo falso para que otro pardo se casara; Vol. 729, exp. 20, f 487-493, 1705 Contra mulato esclavo por testigo falso, Orizaba; Vol. 753, s/exp., f 398, 1713 Mujeres contra una partera negra; Vol. 777, exp. 18, f 163-176, 1719 Inquisidor contra mulato blasfemo de Orizaba; Vol. 854, s/exp., f 373-379, 1734 Denuncia contra mulato que se fugó de la cárcel de Orizaba; Vol. 872, exp. 15, f 224-226, 1736 Inquisidor contra el cura José Mier Caso y Estrada del pueblo El Naranjal de Orizaba, por solicitante; Vol. 897, exp. 10, f 374-379, 1766 Contra los conventículos y procesiones de negros; Vol. 899, exp. 12, f 160-215, 1744 Causa criminal contra don Juan del Ángel, Orizaba; Vol. 921, exp. 4, f 114-116, 1744 Causa contra irlandés radicado en Orizaba, por blasfemo; Vol. 1009, exp. 3, f 23-73, 1761 El inquisidor en contra del maestro azucarero José Domingo, mulato “se dice que es esclavo” de Orizaba por bigamo; Vol. 1043, 1761 Contra José Domingo mulato maese azucarero bigamo; Vol. 1109, exp. 8, f 391-394, 1770 Auto-denuncia del español Miguel de la Joya de Orizaba, por romper su rosario e invocar al demonio. Fue absuelto; Vol. 1114, s/exp., f 126, 1793 “Dispensa “el defecto de ascendencia negra” de un comisario de Veracruz”; Vol. 1170, exp. 22, f 238, 1772 “Disgusto de un notario de tener sangre negra”; Vol. 1068, exp. 6 bis, f 35-38 “Mulata que se vuelve ‘blanca’ por magia”; Vol. 1223, exp. 14, f 167-250, 196-198, 1787 Defensa del capitán de lanceros pardos de Juchitán; Vol. 1260, exp. 1, f 250, 1785 Aviso al comisario del Santo Oficio de Orizaba por conflicto entre un negro y un español; Vol. 1260, exp. 12, f 196-199, 1767 Inquisición contra José Domingo Gaytarro mulato de Orizaba, maestro azucarero, por polígamo; Vol. 1262, exp. 22, f 176-191, 1789 Inquisidor contra mulato prieto Joaquín Santa María, enfandador del trapiche de don Benito Rocha en Orizaba, bigamo; Vol. 1332, exp. 19, f 109-114, 1799 Revisión de vida del lic. don José María Prieto y Fernández que solicita ser familiar del Santo Oficio en Orizaba, que “es casado con ‘La Chata Guillermina’, o ‘la siete andares’ o ‘Manuela la Cucharita’, hija de una bodogonera, de cuya fama se habla con poca escrupulosidad”

Acordada

Vol. 13, exp. 37, f 316-324, 1794 Lanceros conducen a los reos desertores de Veracruz

Criminal

Vol. 135, exp. 56, f 183-214, 1763 Fuga colectiva de los esclavos del ingenio Calderón; Vol. 397, exp. 9, f 215-226, 1798 Riña entre 3 hombres en Orizaba; Vol. 480, exp. 8, f 281-293, 1799 Esclavo falsifica datos para hacerse soldado; Vol. 700, exp. 4, f 116-132, 1814 Acusaciones contra el sargento de lanceros Juan Balderas

Correspondencia de Virreyes

Vol. 11, s/exp., f 62, 1766 Orden para intercalar lanceros por otras compañías; Vol. 11, s/exp., f 139-139v, 1766 Reglamento para servicio continuo de lanceros; Vol. 11, s/exp., 355, 1767 Retirar a los dragones dejando solo a los lanceros; Vol. 11, s/exp., f 402, 1767 Orden que los lanceros sustituyan a los dragones; Vol. 11, s/exp., f 555, 1767 Virrey concede a lanceros bandera y vestuario de piel (que nunca se materializa); Vol. 12, s/exp., f 218, 1768 Que se verifique pieles de venado para vestuario de lanceros de Veracruz; Vol. 12, s/exp., f 240-240v, 1768 Revistas de las tropas de lanceros

Marina

Vol. 10, exp. 7, f 232-443, 1797 Poner en armas a los lanceros ante la presencia de los buques ingleses; Vol. 23, exp. 56, f 94, 1763 Formación de lanceros pardos, mulatos y chinos en Acapulco

Archivo Histórico de Hacienda

Vol. 258, 1573-1748 Relación de jesuitas (compra y ventas de esclavos); Vol. 285, 1597-1763 Relación de jesuitas (sus esclavos negros); Vol. 469, 1739-1796, caja 496-2: 1769-1796 Relación de la fuga y aprehensión de esclavos negros; Vol. 664, 1636-1823 Varios temas, tráfico y comercio con Cuba de negros para 1806; Vol. 723, 1774-1820 Cárceles, conductas de reos mulatos, Acordada, mujeres pidiendo libertad; Vol. 735, 1622-1782 Sobre la población mulata de Veracruz; Vol. 857, 1818 Libros de presidios de Campeche, presos negros; Vol. 973, f 672-1421, 1812, caja 973-1 de 1533-1767 Varios temas, incluyen mujeres de Orizaba; Volumen 1070, 1665-1839 Datos de batallón de negros libres de 1839; Vol. 2335, 1790-1830 Alcabalas y ventas de esclavos en Veracruz

Provincias internas

Vol. 259, exp. 15, f 398-413, 1786-1792

Epidemias

Vol. 5, exp. 1, f 1-12, 1797 Viruelas en Orizaba; Vol. 5, exp. 1, f 20-22, 1797 Viruelas en Orizaba; Vol. 5, exp. 1, f 3-47, 1797 Viruelas en Orizaba, providencias tomadas; Vol. 5, exp. 2, f 48-195, 1797 Viruelas en Orizaba, control; Vol. 5, exp. 1, f 457, 1805 Viruelas en Orizaba y Maltrata; Vol. 11, exp. 1, f 320 (355) Viruelas en Orizaba; Vol. 11, exp. 2, f 431, 1797 Viruelas en Orizaba, fiebres en Atzacapozalco

Padrones

Vol. 19, exp. 82, f 55, s/fecha "Padrones de Orizaba"; Vol.9, exp. 3, f 121-122, 1801; Vol. 34, s/exp., f 127-128, 1792; Vol.49, s/exp., f 227 vta-237 v, 1801; Vol. 50, s/exp., f 203-203 v, s/año; Vol. 50, s/exp., f 207, s/año; Vol.98, s/exp., f 21, 1801-1811; Vol. 51, s/exp., f 133-148, 1801; Vol. 98, s/exp., f 20, 1801-1811

Archivo Histórico Municipal de Orizaba: José María Naredo

Catálogo fondo colonial 1594-1821 (2005)

Exp. 5, f 2, 1674, Correspondencia entre el Conde de Orizaba y el dueño de Tuxpango, el capitán don Juan González de Olmedo; Exp. 4, f 2, 1763, Soldados piden permiso para casarse a los diputados del comercio; Exp. 1, f 6, 1766, Formación de milicias, problemas para reclutar hombres; Exp. 16, f 24, 1766, El virrey ordena se nombren oficiales para las milicias; Exp. 26, f 1-17, 1767-1769, Acerca de los oficiales y constitución de la Compañía de Pardos, conflictos entre el Cabildo y el Ayuntamiento de Orizaba; Exp. 2, f 2, 1771, se otorgan puestos en la Compañía de Pardos; Exp. 15, f 2, 1773, El virrey a los alcaldes, que mantengan el orden; Exp. 16, f 61, 1773, Para lograr formación milicias. Se encuentran los de Maltrata, Nogales o El Ingenio, Tomatlán, San Juan Aculsingo, el rancho San Diego y la hacienda Tecamaluca; Exp. 3, f 24, 1775, El virrey llama la atención al Corregidor de Orizaba y justicias que no otorgan las exenciones concedidas a los soldados, contiene copia de Cédula Real de 1609 y de 1638; Exp. 26, f 2, 1788, Deserciones continuas, la población los oculta; Exp. 34, f 11, 1789, Medidas para deshacerse de los vagos del vecindario; 19 de septiembre de 1811, expediente 9, f1, 1811, Descripción de Orizaba, se habla de los esclavos; Exp. 21, f3, 1812, El Ayuntamiento convoca al vecindario para rechazar a los insurgentes “enemigo de la Villa”. Piden caballos para montar a los Lanceros que están a pie; Exp. 22, f6, 1813 – Reglamento Político-Militar, por “la insurrección mas impolítica, bárbara y absurda”; órdenes que nadie atiende, el vecindario sigue en sus diversiones; Exp. 36, f 1, 1814, Reglamento político-militar, la pobreza y miseria del vecindario, no tiene medios para armar y enfrentar al enemigo; Exp. 42, f 4, 1820, Condiciones de la Villa de Orizaba; Exp. 69, f 1, 1821, Compañía de Infantería y Caballería de Orizaba, 94 soldados; Exp. 17 f 2, 1821, Desde Veracruz, Josef Dávila hace saber al alcalde de Orizaba que todos los hombres son libres e iguales, que “no debe haber diferencia de Yndios y españoles sino estimarse unos todos hombres libres”; Exp. 23, f 2; exp. 24, f 2, 1824, Empadronamiento de Orizaba; Exp. 8, f 2; exp. 9, f 2; exp. 10, f 1, 1825, Empadronamiento de Orizaba

Nuevos medios: vínculos electrónicos o afro-internet

http://www.indesol.gob.mx/3_genero/numeralia_11_afr.shtml

Programa Nacional para Prevenir y Eliminar la Discriminación

<http://www.el-universal.com.mx/nacion/149705.html>

Periodico El Universal: “Afromexicanos, víctimas de pobreza y exclusión”

<http://www.etniasdecolombia.org/actualidadetnica/detalle.asp?cid=5715>

México/ Afrodescendientes piden reconocimiento. Actualidad Étnica, Huazolotitlán, 01/08/2007.

<http://www.waporcolonia.com/abstracts/63-dominguez-otros.pdf-MicrosoftIntern>

Los afro-descendientes en México: Procesos de construcción de identidad, condiciones de vida y discriminación: un estudio comparativo de comunidades

Rebeca Domínguez, Mónica Maccise, Florence Leze, Alberto Romero y Jorge Tello
Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.

<http://www.eclac.org/cgi-bin/getProd.asp?xml=/publicaciones/xml>

Políticas sociales - CEPAL

<http://www.argenpress.info/notaold.asp?num=030429>

Diversidad cultural africana

http://pt.wikipedia.org/wiki/S%C3%A3o_Jorge_da_Mina

Factorías portuguesas

<http://www.lablaa.org/blaavirtual/geografia/afro/demogra1.htm>

Geografía Humana de Colombia. Los Afrocolombianos

Biblioteca Luis Angel Arango, Banco República de Colombia

<http://www.lablaa.org/blaavirtual/antropologia/saga/saga10a.htm>

Friedmann, N., África en América, Biblioteca Luis Angel Arango

<http://elmercuriodigital.es/content/view/2041/126/>

Componentes étnicos africanos y sus múltiples denominaciones

http://www.simon-bolivar.org/bolivar/j_1_chirino.html

La revuelta de José Leonardo Chirino, Colombia. Insurrecciones de los negros de Coro, 1795.

<http://encontrarte.aporrea.org/creadores/afro/21/a9082.html>

San Juan Bautista y San Juan Congo, reinterpretación y creación de los negros en Venezuela, de Jesús García

http://www.lablaa.org/blaavirtual/historia/equinoccial_8_trabajo/capitu15.htm

“Negros esclavos y libres y sus mezclas”, en Historia de la Cultura material en la América equinoccial, de Víctor M. Patiño

<http://www.hispanicvista.com/HVC/Columnist/jschmal/050905jpschmal.htm>

History: a Century of Turmoil: Mexico Social and Political Process, John P. Schaml, HispanicVista.com

<http://es.msnusers.com/AfroMexicanos/afromexicanos.msnw>

Afromexicanos, organización para la reivindicación del aporte africano, Costa Chica, Guerrero y Oaxaca

<http://legiopatrianostra.com.ar/camerone.html>

Batalla de Camarón, Veracruz