

Otredad y ambigüedad:
las percepciones que los españoles y los mayas tenían
de los africanos en el Yucatán colonial¹

Matthew Restall
Pennsylvania State University

1547 fue un año en el que un barco cargado de negros naufragó en Ecab, y los españoles llegaron a capturarlos; se embarcaron en una batalla con los negros en Ecab, y bajaron del barco a esos negros, amarrados juntos.

Esta evocación sintética del comercio de esclavos del Atlántico es parte de un recuento en maya, en los anales de la Conquista española llevada a cabo en Yucatán. Es la única mención dentro de las narraciones mayas, que se refieren

¹ Este artículo está formado por extractos de la versión incompleta de un libro en preparación, cuyo título provisional es *Black Yucatán, 1540-1840*. La investigación y el proceso de redacción han sido posibles gracias a una beca de la National Endowment for the Humanities y al apoyo de la Universidad Estatal de Pennsylvania. Una versión anterior de este trabajo fue presentada como una ponencia en la X Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos en Fort Worth-Dallas, Texas, en noviembre de 1999. Agradezco a Herman Bennett, Norma Angélica Castillo Palma, Susan Kellog, Jane Landers, Guillermo Palacios y Colin Palmer sus comentarios a distintas partes del trabajo. También deseo agradecer a los directores y el personal de los archivos de Mérida, Campeche, México y España, particularmente a Ney A. Canto Vega, del Archivo Histórico de la Diócesis de Campeche, Campeche (AHDC), Piedad Peniche Rivero del Archivo General del Estado de Yucatán, Mérida (AGEY) y Sonia Guadalupe López Heredia del Archivo del Arzobispado de Yucatán, Mérida (AAY).

a la Conquista, de la presencia de africanos en la península durante el siglo XVI.² Seleccioné este pasaje porque, pese a su brevedad, tiene amplias repercusiones: se sugiere que las relaciones entre los españoles y los africanos estaban delineadas por antagonismos inherentes a la esclavitud, en tanto que los mayas aparecían como observadores impávidos, dando la impresión de que los africanos eran víctimas tanto de las circunstancias (el naufragio) como de la agenda colonial española (en este caso, la esclavitud), pero no de los mayas neutrales. Sostengo que esta sugerencia está estrechamente vinculada a la historia de las relaciones entre mayas y españoles con los africanos durante el periodo colonial yucateco, y por tanto también a las actitudes de mayas y españoles hacia los pueblos de ascendencia africana, lo cual es el objetivo primordial de este artículo. Si bien los acontecimientos de finales de la Colonia complicaron las relaciones interraciales en Yucatán, debido a la aparición de más mulatos libres que de esclavos negros, y a la estimulación de la interacción entre negros y mayas tanto en las ciudades como en los pueblos, las actitudes de mayas y españoles hacia los africanos experimentaron menos cambios.

ANTECEDENTES: LOS AFRICANOS EN YUCATÁN

Vale la pena recordar los elementos esenciales de la experiencia africana en el Yucatán colonial, dado que el tema ha sido ignorado en gran medida por los historiadores.³

² El extracto de los anales está tomado de los principales títulos de los Pech: el Título de Yaxkukul (folio 5r), y el Título de Chicxulub (páginas 10-11), traducido en Matthew Restall, *Maya Conquistador*, Boston, Beacon Press, 1998, capítulo 6 (excepto en la p. 119):

³ Algunos ejemplos de los estudios en torno a los africanos en Yucatán, donde el énfasis recae primordialmente sobre los españoles y/o mayas en la Colonia, véase Manuela Cristina García Bernal, *La sociedad de Yucatán, 1700-1750*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1972, y *Yucatán: población y encomienda bajo los Austrias*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1978; Marta Hunt Espejo-Ponce, "Colonial Yucatan: Town and Region in the Seventeenth Century", tesis doctoral, Los Angeles, University of California, 1974; Philip C. Thompson, "Tekanto in the Eighteenth Century", tesis doctoral, Tulane University, 1978; Nancy M. Farriss, *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*, Princeton, Princeton University Press, 1984; Robert W. Patch, *Maya and Spaniard in Yucatan, 1648-1812*, Stanford, Stanford University Press, 1993; y Restall, *op. cit.* La razón por la cual faltan estudios académicos sobre los africanos en Yucatán puede deberse en parte a los prejuicios en contra de los descendientes de africanos, tanto dentro como fuera de Yucatán; este punto fue planteado por Robinson A. Herrera con respecto a la Guatemala colonial, en "Por qué no sabemos

Los primeros africanos en Yucatán llegaron como esclavos de los conquistadores; ya ahí, algunos de ellos actuaron, a su vez, como conquistadores, incluyendo a un tal Sebastián Toral, que fue liberado como recompensa por sus contribuciones a la *pacificación* de los mayas durante la Colonia, y que formó una familia y vivió hasta la tercera edad en la capital colonial de Mérida.⁴ Rara vez se llevaron grandes cantidades de esclavos africanos a Yucatán; usualmente eran comprados en cantidades pequeñas de uno, dos o tres.⁵ Como muestra el cuadro 1, la población de negros fue relativamente baja a través de todo el periodo colonial y, para finales del periodo, prácticamente ha-

firmar: Black Slaves in Early Guatemala”, *The Americas*, (edición especial, editado por Matthew Restall y Jane Landers) (en prensa), p. 2; pero también es un reflejo de dos hechos relacionados entre sí, a saber: que el Yucatán colonial en general ha sido poco estudiado, y que las fuentes en torno a los africanos son pocas y están más dispersas que aquéllas en torno a los españoles y los mayas. Más aún, los yucatecos mismos han mostrado más interés en el tema que los no yucatecos, de modo que las únicas publicaciones dedicadas enteramente a los africanos en Yucatán son estudios realizados por historiadores de la península, si bien algunos autores han llevado a cabo estudios, así sea brevemente, de aspectos particulares de la experiencia africana. Véase, por ejemplo; Rodolfo Ruz Menéndez, *La emancipación de los esclavos de Yucatán*, Mérida, Universidad de Yucatán, 1970; Genny Negroe Sierra, “Procedencia y situación social de la población negra de Yucatán”, *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, núms. 106-107, 1991, pp. 3-20; Brígido Redondo, *Negritud en Campeche*, Campeche, Ediciones del Congreso del Estado, 1994; y Francisco Fernández Repetto y Genny Negroe Sierra, *Una población perdida en la memoria: los negros de Yucatán*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 1995.

⁴ Archivo General de Indias (AGI), México, 1999, 2: fol. 180; *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica, 1493-1810*; (CDH), I, pp. 511-12; Matthew Restall, “Black Conquistadors: Armed Africans in Early Spanish America”, *The Americas*, (edición especial editada por Matthew Restall y Jane Landers), en prensa.

⁵ La tasa anual de ingreso de africanos a la colonia probablemente fluctuó en un rango que iba de un puñado a tal vez 150. Éste fue el número de esclavos procedentes de “Guinea”, a bordo del barco que llegó a Campeche, vía Veracruz, en el verano de 1599: véase Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México: estudio etnohistórico*, (1ª ed. 1946), México, FCE, 1989, p. 40. En 1674 la Corona dio licencia para el ingreso de 700 esclavos al año, que serían distribuidos entre los puertos de la Habana, Veracruz, Campeche y Honduras: véase Gonzalo Aguirre, 1946, *op.cit.*, p. 59; con estas cantidades, Yucatán debía de competir con Cuba, el centro de México y la gran Guatemala, por ello, es poco probable que Campeche haya recibido alguna cantidad siquiera cercana a un cuarto del total permitido. Una carga típica debe haber estado cerca de una cantidad de catorce negros, como la que ingresó al puerto de Campeche en 1791: véase Archivo General de la Nación, México (AGN)-Marina 26, 5, fols. 167-212; véase también AGN-Alcabalas 427, 10, fols. 183-188). Era raro que un español fuera dueño de más de cuatro esclavos africanos, como fue el caso del capitán Diego de Acevedo en la década de 1690 (Marta Hunt, 1974, *op. cit.*, pp. 93-94).

bía desaparecido; mientras que los números de mulatos (o pardos, como usualmente se les llamaba en Yucatán), que apenas sumaban unas docenas a fines del siglo XVI, crecieron constantemente y a través de los siglos se diseminaron por toda la colonia, llegando a sumar 30 000 cantidad casi igual a la de los españoles en tiempos de la Independencia.

Casi todos los africanos entraban a la provincia de una de dos maneras. La más común era por barco, a través del puerto de Campeche, procedentes de las regiones de África, que los españoles llamaban “Congo” o “Guinea” (si bien, como muestra el cuadro 2, también se citaban otras muchas locaciones como lugar de origen de los esclavos), a través de Veracruz, la Habana o Santo Domingo. La otra vía importante de acceso para los africanos era Belice, desde donde se dirigían a Bacalar y luego a Mérida o a Campeche; los que utilizaban esta vía eran, por lo general, esclavos que o bien habían sido comprados o robados de sus dueños ingleses, o habían huido de éstos y buscaban su libertad y asilo en Yucatán (usualmente en vano). Ningún africano ingresó a la provincia a través de Belice en el siglo XVI, dado que los ingleses no habían establecido aún su presencia en ese lugar, pero para finales del siglo XVIII, cerca de la mitad de los esclavos adultos que llegaban a Yucatán provenían del mundo británico negro del Atlántico (véase cuadro 2).

Como sucedió en otros casos de Hispanoamérica, los africanos llegaron a Yucatán llevados, no por empresarios del Estado, sino por particulares, en su mayoría españoles, pero también portugueses e ingleses. El papel de la Corona era simplemente otorgar *asientos* o licencias para el comercio de esclavos que iban desde una licencia otorgada en el siglo XVI al *conquistador* Francisco de Montejo para llevar cien esclavos negros a sus campañas de conquista; hasta una licencia del siglo XVII a nombre de un Peter Williams (también conocido como don Pedro de los Guillemos) para subastar esclavos en Mérida; o a un permiso del siglo XVIII otorgada a un don Juan de Sosa para atacar e invadir ranchos ingleses a lo largo del río Belice y apropiarse de propiedades en esos lugares, incluyendo a los esclavos.⁶

⁶ Para el otorgamiento de un *real asiento* a principios del periodo colonial, véase Colin A. Palmer, *Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1570-1650*, Cambridge, Harvard University Press, 1976, pp. 7-13; Gonzalo Aguirre, 1989, *op. cit.*, pp. 33-80; para la licencia de Montejo, véase *ibid.*, pp. 19-20, 22 (quien cita a Antonio Herrera y Tordesillas, *Historia General*, 1601, vol. VIII, pp. 10, 23); para los agentes ingleses de esclavos en Campeche y Mérida, véase Gonzalo Aguirre, 1989, *op. cit.*, p. 76; Robert W. Patch, 1993, *op. cit.*, p. 95; Marta Hunt, 1974, *op. cit.*, p. 134; sobre la expedición de Sosa, véase AGI-México, 3050, fols. 138-39.

CUADRO I
LA POBLACIÓN NEGRA DE YUCATÁN, 1570-1805

Año	Negros	Pardos	Ambos	Fuente
1570	265	20		Aguirre Beltrán
1574			500	García Bernal
1600	500			García Bernal
1605		350		Cook y Borah
1618			2 000	García Bernal
1646	497	15 770		Aguirre Beltrán
1742	274	35 712		Aguirre Beltrán
1779	1 490	17 605		Patch
1790	2 800	43 426		Farriss
1791			45 201	DHY/Rubio Mañé
1805			28 100	Cook y Borah

Fuentes: Gonzalo Aguirre, 1946, *op. cit.*, pp. 197-222; Manuela Cristina García, 1978, *op. cit.*, pp. 154-58; Sherburne F. Cook y Woodrow Borah, *Essays in Population History: Mexico and the Caribbean*, volumen II, Berkeley, University of California Press, 1974, pp. 79 y 95; Robert W. Patch, 1993, *op. cit.*, p. 234; Nancy M. Farriss, 1984, *op. cit.*, p. 5; *Documentos para la Historia de Yucatán, Mérida 1936-1938* (DHY), vol. I, p. 99; J. Ignacio Rubio Mañé, *Archivo de la Historia de Yucatán, Campeche y Tabasco*, 2 vols., México, 1942, vol. I, p. 250.

De nuevo, como ocurrió en el caso de muchas otras regiones de Hispanoamérica, la población nativa local satisfacía la mayor parte de las demandas de mano de obra. Pero los esclavos africanos desde el inicio significaron una fuerza laboral permanente que estaba más directa y estrechamente vinculada con los colonos.⁷ No pasó mu-

⁷ Véanse, por ejemplo, los casos de Morelos (Cheryl English Martin, *Rural Society in Colonial Morelos*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1985, pp. 13-14, 38, 121-53); Veracruz (Patrick J. Carroll, *Blacks in Colonial Veracruz: Race, Ethnicity and Colonial Development*, Austin, University of Texas Press, 1991, pp. 29-39, 61-65); Centro de México (Brígida von Mentz, *Trabajo, sujeción y libertad en el centro de la Nueva España*, México, Ciesas/Porrúa, 1999); Guatemala (Oakah L. Jones Jr., *Guatemala in the Spanish Colonial Period*, Norman, University of Oklahoma Press, 1994, pp. 109-17; Christopher H. Lutz, *Santiago de Guatemala, 1541-1773: City, Caste and the Colonial Experience*, Norman, University of Oklahoma Press, 1994, pp. 83-99; Robinson A. Herrera, *op. cit.*, (en prensa); y Perú (Frederick P. Bowser, *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650*, Stanford, Stanford University Press, 1974; James Lockhart, *Spanish Peru, 1532-1560: A Social History*, (1ª ed. 1968),

CUADRO 2
ORÍGENES NATIVOS DE NEGROS ADULTOS BAPTIZADOS EN MÉRIDA, 1751-1762

Guinea	22
Congo	14
Mandinga	7
Mina	7
Ybo	6
Calemanti	2
Moco/Mocoa	2
Arara	1
Carabal	1
Samsi	1
África Occidental, total	63
Jamaica	19
Belice	17
Inglaterra	5
Bermuda	1
Filadelfia	1
Imperio Británico, total	43
"Chanpidona"	1
"tierra no conocida"	1
TOTAL GENERAL	108

Fuente: Archivo del Arzobispado de Yucatán, Mérida, Jesús María IV-B-7, Bautismos, vol. 3.

cho tiempo antes de que los africanos participaran en todas las áreas de la construcción de la Colonia como ayudantes de los españoles, y con frecuencia como supervisores de los trabajadores mayas. Con la posible excepción de los trabajadores

esclavos en las escasas plantaciones azucareras que se establecieron posteriormente en el periodo colonial, los esclavos africanos en Yucatán, al igual que los negros libres y *pardos* de la provincia, no fueron miembros anónimos de una mano de obra masiva: eran individuos.⁸

LA MANERA EN QUE LOS ESPAÑOLES PERCIBÍAN A LOS AFRICANOS

Así, los africanos, en tanto que colonos involuntarios de Yucatán, ciertamente fueron víctimas de los propósitos imperiales españoles. Pero la actitud española hacia los africanos en la Colonia fue altamente ambigua. Los esclavos negros eran considerados y tratados como propiedad; los sirvientes *pardos* también eran considerados prácticamente de la misma manera. En realidad, todos los africanos eran considerados como totalmente subordinados e inferiores, incluso los mayas. Sin embargo, al mismo tiempo, los africanos se consideraban y eran tratados como dependientes humanos, de los que, a su vez, los españoles dependían, en alguna medida, como cohabitantes dentro de los hogares españoles, como supervisores de los trabajadores mayas y como miembros del mundo social español.⁹

En teoría, los españoles sostenían la justificación ideológica de la esclavitud, mediante la cual se relegaba claramente a los africanos a un nivel separado y por debajo de los europeos y de los americanos indígenas. Había variaciones en los detalles de esta ideología, dependiendo de quién la articulara y cuándo, pero nunca hubo un debate de alto nivel en torno a la esclavitud africana del tipo que hacía que el estatus de *indio* fuera tan controvertido en el siglo XVI; y como se ha señalado a menudo, el más famoso defensor de los derechos de los indios, fray Bartolomé de las Casas, toleró la esclavitud y él mismo poseía esclavos africanos.¹⁰ En un informe de 1766 sobre Yucatán, preparado para las autoridades de la ciudad de México, la esclavitud africana que-

⁸ Como comenta Lockhart con respecto a los negros peruanos (James Lockhart, 1994, *op. cit.*, p. 224).

⁹ Para una articulación del contexto imperial español más amplio de esta ambigüedad en la jerarquía racial véase James Lockhart y Stuart Schwartz, *Early Latin America: A History of Colonial Spanish America and Brazil*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 130.

¹⁰ Frank Tannebaum, *Slave and Citizen: The Negro in the Americas*, Nueva York, Vintage, 1946, pp. 45-64; Silvio Zavala, *La filosofía política en la conquista de América*, México, FCE, 1977, pp. 41-104; Genny Negroe, 1991, *op. cit.*, pp. 9-12.

dó justificada sobre la base de que los europeos otorgaban a los africanos “vidas más felices” de las que hubieran tenido en África; les daban oportunidades de superación personal en el trabajo agrícola y minero, en muchos casos impidiéndoles una muerte segura en África.¹¹ Estas afirmaciones tenían claramente la intención de dar una cara altruista al racismo español hacia los africanos, un racismo articulado a través de estereotipos como los que un funcionario colonial de hecho puso por escrito al informar sobre una comunidad africana a su cargo. José Carreño, comisionado entre 1806 y 1809 a San Fernando de los Negros (un asentamiento de veteranos negros de las guerras haitianas de independencia que databa de 1796), caracterizó a los residentes y a su francés criollo como *bárbaro, sin educación*; y agregaba: estos negros *canibales* tenían *malas maneras, eran feos y olian mal*.¹²

Es poco probable que los puntos de vista de la mayoría de los españoles yucatecos llegaran a este extremo —o que la mayoría de los españoles creyera que los africanos realmente mejoraban al ser esclavos en las colonias. Es más probable que los españoles compartieran la posición del rey de España, expresada en un edicto de 1693, que ordenaba a las autoridades cubanas oponerse al maltrato de esclavos, sobre la base de que “la esclavitud en sí misma es una pena suficiente, sin que al mismo tiempo tengan que sufrir los rigores destemplados de sus amos”.¹³ En otras palabras, se consideraba a la miseria de la esclavitud como un mal necesario.

Cuando los españoles en Yucatán llegaron a manifestar sentimientos en torno a la muerte de un esclavo, el sentido de pérdida usualmente era de carácter financiero: los españoles otorgaban un alto valor a los esclavos africanos, pero más en términos económicos que sentimentales: como posesiones, más que como seres humanos. En 1759, un tal don Lorenzo Villaelriego pagó 600 pesos, en Mérida, por cuatro esclavos que habían sido robados en Belice a su dueño inglés; cuando uno de ellos murió 18 meses

¹¹ DCP: fols. 25-26; DHY, III: 38-40.

¹² Varias fuentes de ello se encuentran en el AGEY, pero los puntos de vista de Carreño aparecen en su informe, en AGEY-Colonial, Fondo Militar, 1, 22. Véase también Ben Vinson III, “Bearing Arms for His Majesty: The Free-Colored Militia in Colonial Mexico”, tesis doctoral, Columbia University, 1998, pp. 422-27; y Jorge Victoria Ojeda y Jorge Canto Alcocer, “San Fernando Ake: la comunidad negra del nororiente yucateco (1796-1848)”, manuscrito de libro no publicado. (Un estudio amplio sobre San Fernando, el cual, cuando sea publicado, será el trabajo definitivo sobre el tema).

¹³ Citado en Tannebaum, 1946, *op. cit.*, p.89.

después, el dueño se quejó amargamente de la injusticia financiera y solicitó (en vano) que se le devolvieran 100 pesos.¹⁴

El estatus como propiedad era una parte integral de la identidad que los españoles asignaban a los esclavos africanos en una colonia como Yucatán. Este estatus asumió la forma obvia de un valor en pesos, asignada a un esclavo cuando era comprado o evaluado, como parte de la carga de un barco o las propiedades de un español. El precio promedio de un esclavo a finales de la Colonia (c. 1680-1820) era de 200 pesos (véase el cuadro 3); los precios se determinaban por las variaciones en edad, salud, sexo, su grado de hispanización y sus habilidades, de manera que un esclavo ciego y viejo carecía de valor y un adulto hábil e hispanizado llegaba a valer hasta 400 pesos.¹⁵

El estatus del esclavo como propiedad también asumía la forma de un nombre dado; el que se nombrara a los esclavos de manera típica con el apellido de su dueño, refleja la paradoja inherente a la noción de que las personas pudieran ser propiedad personal, pues los nombres humanizaban a los esclavos y, de manera simultánea, los volvían objetos. Los nombres proyectaban el estatus, tanto dentro de la sociedad española, como dentro de la maya;¹⁶ los patronímicos dados a los africanos en Yucatán servían para vincular a los esclavos con dueños específicos (y estos patronímicos pueden haber ayudado a identificar a los negros libres y a los *pardos* como descendientes de esclavos). Más aún, algunos nombres cristianos, más que otros, tendían a ser dados a los africanos, al grado de que pueden haber llegado a sugerir una identidad y estatus, particularmente en combinación con ciertos patronímicos. Durante el periodo de la Conquista, Juan y María fueron los nombres favoritos dados por los españoles a los es-

¹⁴ AGI-México 3050: fols. 94-184. Otro ejemplo se encuentra en AGN-Inquisición, 69, 5: 324; también véase Matthew Restall, "The Telling of Tales: A Spanish Priest and his Yucatec Maya Parishioners", en Richard Boyer y Geoffrey Spurling (comps.), *Colonial Lives: Documents on Latin American History, 1550-1850*, Nueva York, Oxford University Press, 1999, pp. 18-31.

¹⁵ Con base en 18 ejemplos entre 1689 y 1818, tomados de AGI-México 3050; AGN-Alcabalas 427, 10: fols. 186; CCA-caja X, 1818, 009; Marta Hunt, 1974, *op. cit.*, pp. 94-95; y Genny Negroe, 1991, *op. cit.*, p. 18. Es posible que los precios se hayan elevado agudamente hacia fines de este periodo, según Rodolfo Ruz, 1970, *op. cit.*, pp. 17 y 19; también citado en Marta Hunt, 1974, *op. cit.*, p. 599, el precio promedio de un esclavo en Yucatán en la época de la emancipación (1821) era de 400 pesos. Para una discusión de los precios de los esclavos en el Veracruz de la colonia, véase Patrick Carroll, 1991, *op. cit.*, pp. 34-36, 64-78.

¹⁶ En torno a los españoles en Yucatán, véase Manuela Cristina García, 1972, *op. cit.*, y Marta Hunt, 1974, *op. cit.*; sobre los mayas, véase Matthew Restall, *The Maya World: Yucatec Culture and Society, 1550-1850*, Stanford, Stanford University Press, 1997, capítulo 4.

clavos africanos.¹⁷ Pero a medida que el periodo colonial avanzó, fue más frecuente que los padres de los negros eligieran los nombres, y así se desarrolló un conjunto nuevo de nombres cristianos que eran típicos de *negros* y *pardos*. Algunos ejemplos del siglo XVII son: Baltasar, Clemente, Eugenio, Gabriel, Gaspar, Lázaro, Lucía, Mauricia, Melchor y Susana.¹⁸

En algunas partes, los esclavos africanos preservaron sus apodos o nombres africanos originales, como marcas de identidad dentro de la comunidad de esclavos o como formas de resistencia a la mansedumbre;¹⁹ es posible que los esclavos en Yucatán hayan hecho lo mismo, pero carezco de registros para probarlo. Un académico ha argumentado que la imposición de nombres europeos a los africanos tenía como designio “la negación y aniquilación del ser humano dentro del esclavo”.²⁰ Esto puede haber sido cierto, pero en Yucatán estos nombres también identificaban a sus beneficiarios como cristianos o futuros miembros cristianos del mundo hispanohablante, un mundo de grandes desigualdades en donde algunas personas eran parte de la propiedad de alguna persona, pero un mundo humano, de todos modos.

Esta actitud ambigua hacia la esclavitud como institución, y hacia los esclavos como individuos, se reflejó en una posición cada vez más ambigua con respecto a la diferencia entre esclavos y africanos libres, *negros* y *pardos*. A medida que el estatus social, la ocupación y la aparición de negros libres se hicieron menos distinguibles de las de los *pardos*, la división entre *negro* y *pardo* se difuminó de manera creciente. En contraste con las colonias de esclavos de los británicos, donde se asumía plenamente, incluso dentro de la ley, que un africano era un esclavo,²¹ el supuesto operante a finales del Yucatán colonial era que una persona de ascendencia africana era un mulato, probablemente un hombre libre. De hecho, para el siglo XIX, si no es que antes, los españoles empezaron a usar el

¹⁷ Matthew Restall, *s/f*, *op. cit.*

¹⁸ Marta Hunt, 1974, *op. cit.*, p. 530.

¹⁹ Sylviane A. Diouf, *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas*, Nueva York, Nueva York University Press, 1998, pp. 82-87.

²⁰ *Ibid.*, pp. 85.

²¹ Frank Tannebaum, 1946, *op. cit.*, pp. 66-67; Robert Olwell, *Masters, Slaves and Subjects: The Culture of Power in the South Carolina Low Country, 1740-1790*, Ithaca, Cornell University Press, 1998, pp. 62-81.

CUADRO 3
EJEMPLOS DE TASACIONES DE ESCLAVOS NEGROS EN YUCATÁN, 1689-1818

Sexo/Edad	Salud Calidad	Lugar de nacimiento	Tasación en pesos	Año de tasación
Negro viejo	ciego		0	1760
Negra vieja	mal		100	1760 ^a
Negra muy vieja	mal		100	1760 ^a
Mulata (3)		Yucatán	100	1818
Negro (25)		"África"	150	1689
Negra (50)		¿Yucatán?	150	1689
Parda (53)		Yucatán	150 ^d	1715
Parda (20)		Yucatán	150 ^d	1715
Negro adulto			150	1760
Negro adulto			150	1760
Negro (25)	"defectivo"	Jamaica	180	1801
Negra (40)		Santo Domingo	200 ^d	1715
Negro (20)	bueno	"Guinea"	200	1801
Negro (20)	"robusto"	"Guinea"	200	1801
Negro (15)	medio lisiado	Jamaica	200	1801
Negro (9)		"África"	200	1818
Negro (30)	"sano"	Jamaica	215	1801
Mulato (32)	bueno	Jamaica	250	1801
Mulato (12)		Yucatán	300	1732
Negra (8-13)		"Guinea"	325	1805
Negro 8-13		"Guinea"	325	1805
Negro 18-20		"Guinea"	325	1805
Negra adulta			356	1818
Mulato adulto		Yucatán	400	1678 ^c

^a Cuando estas mujeres enfermaron al año siguiente se determinó que carecían de valor en pesos.

^b "Defectuosa de un dedo de la mano izquierda y también del pie derecho", lo cual disminuía parcialmente la habilidad de un hombre como "carpintero de Rivera"

^c Este alto precio en una fecha temprana refleja el hecho de que el esclavo en cuestión había llegado a ser un buen administrador de la estancia Huayalch.

Fuentes: Marta Hunt, 1974, *op. cit.*, pp. 94-95 (para los registros de 1678, 1689 y 1732); Genny Negroe, 1991, *op. cit.*, p. 18 (c. 1715); AGI-México 3050 (1760); AGN-Marina 156, 5: fols. 188v-89 (1801); AGN-Alcabalas 427, 10: fol. 186 (1805); CCA-caja X, 1818, 009 (1818).

término *pardo* para referirse a todos los africanos, desde esclavos africanos hasta mulatos libres.²²

No era raro que un esclavo *negro* llegara a ser un sirviente libre, y que siguiera trabajando, al menos durante algún tiempo, con el mismo amo. Las leyes españolas garantizaban el derecho de los esclavos a comprar su libertad, el derecho a que el precio de manumisión fuera fijo, así como el derecho a pagar en plazos. Así, los esclavos podían comprar su libertad, ya fuera que algunos familiares la pagaran, o que la recibieran como regalo del dueño (lo cual se solía especificar, de manera típica, en el testamento del dueño o la dueña).²³ Algunos ejemplos de ello incluyen a Sebastián Torral, quien alcanzó la libertad a través de su carrera como conquistador negro, y Manuel Bolio, quien llegó a Yucatán como esclavo a principios del siglo XVIII, compró su libertad en Mérida, donde siguió trabajando como empleado doméstico, antes de emigrar a Bacalar y Cartagena.²⁴ Como ilustra el Cuadro 4, Bolio no fue el único que llevó una vida itinerante; de hecho, los Cuadros 2 y 4 son sólo una ojeada al amplio cuerpo de evidencias que muestran que muchos africanos que vivían en Yucatán también se ubicaban en un mundo caribeño hispano-británico y circun-caribeño más amplio. Esta movilidad se explica en parte por el hecho de que muchos españoles también llevaban una vida itinerante, y que los negros trabajaban dentro de la órbita española. Pero también es producto de las actitudes españolas hacia los africanos y la búsqueda de éstos de alguna manera de protegerse de los primeros.

Así pues, la práctica y percepción españolas, que por un lado parecían inducir a los esclavos *negros* a convertirse en *pardos* libres, era un camino de dos sentidos. Desde la perspectiva española, y en términos de las prácticas ocupacionales, la *libertad* era un sinónimo virtual de *servidumbre*; la palabra para *hombre libre*, “horro”, también podía significar *sirviente*,²⁵ mientras que era probable que tanto los *negros* como los

²² En un medio de expresión (AME) el cambio puede fecharse de manera precisa: los registros parroquiales en uno de los archivos episcopales siguieron usando categorías separadas para *negros* y *mulatos/pardos* en 1802; para 1807 las categorías separadas eran raras; a partir de 1808 todos los africanos fueron ubicados dentro de una categoría; y después de 1820, los africanos fueron colocados en una sola categoría, junto con los mestizos.

²³ Frank Tannebaum, 1946, *op. cit.*, pp. 53-62; Marta Hunt, 1974, *op. cit.*, p. 95. En las colonias británicas era más difícil que los esclavos adquirieran legalmente su libertad; Frank Tannebaum, 1946, *op. cit.*, pp. 65-74.

²⁴ AGI-México 2999, 2: fol. 180; CDH, i, 511-12; AGN-Inquisición 1131, 2: fols. 80-110.

²⁵ Esto también era verdad en Perú: James Lockhart, 1994, *op. cit.*, p. 217.

CUADRO 4
PATRONES DE MOVILIDAD DE ALGUNOS NEGROS QUE RESIDIERON DURANTE ALGÚN TIEMPO
EN EL YUCATÁN DE FINALES DE LA COLONIA

<i>Nombre, categoría racial</i>	<i>Lugares de residencia en orden cronológico</i>	<i>Tiempo-periodo de movilidad</i>
Manuel Bolio, esclavo negro, luego hombre libre	"Congo; Mérida; Bacalar; Habana; Cartagena	1757-1778
Juan Josef Sánchez, negro libre	Jamaica; Habana; Isla del Espíritu Santo; Belice; Bacalar; Mérida; Isla del Espíritu Santo	c. 1780-1802
Julián Rechet, esclavo negro	Jamaica, Belice, Bacalar	c. 1790-1802
Christopher Hill (también conocido como Cristóbal Gil, o Kingston)	Jamaica; Belice; Mérida; Belice; Bacalar; Mérida; Habana	1790-1802
Richard Dobson (también conocido como Ricardo Dopson) esclavo negro	Jamaica; Belice; Bacalar; Mérida; Habana	c. 1800-1802
Juan Martín, <i>moreno</i> libre	Santo Domingo; Veracruz; Campeche	1829-1832

⁴ Los primeros años son las fechas más antiguas que se registraron para el primer lugar enlistado, y los últimos años son las fechas más recientes registradas en el último lugar vivido; por tanto, estas personas pudieron haberse mudado antes y después de estos periodos. Algunas de las migraciones registradas aquí fueron hechas de manera voluntaria, otras fueron impuestas por los comerciantes de esclavos o las autoridades coloniales.

Fuentes: AGN-Inquisición 1131, 2, fols. 80-110; AGN-Marina 156, 5: fols. 171-211; AGN-Bienes Nacionales 28, 65.

pardos libres fueran también sirvientes, al igual que los esclavos. Incluso después de la Independencia y de la abolición de la esclavitud, los antiguos esclavos siguieron siendo considerados y tratados como la propiedad de sus antiguos dueños, "bajo cuyo poder existían", según dijo un funcionario judicial.²⁶

Sin embargo, la ambigüedad del estatus no sólo se dio dentro de la población africana: era una cuestión central para la identidad de los pueblos de mezclas raciales. El curato de la parroquia maya de Nabalám, al elaborar un censo de su rebaño en 1688, observó que "en lo que toca a españoles, mestizos y *pardos*, sólo tengo uno en mi distrito. Certifico que pasa por español, y por esa razón lo enlisto como tal, no porque juz-

²⁶ AGN-Bienes Nacionales 28, 65 (comentarios hechos en 1832).

gue que lo sea por los cuatro costados”.²⁷ En Yucatán, al igual que en otras partes de la Nueva España, la identidad étnica no quedaba necesariamente fija en el nacimiento, sino que podía constituir una identidad social, sujeta a constantes renegociaciones.²⁸

El estigma social de los descendientes de africanos no excluía la posibilidad de movilidad social e incluso de una recategorización dentro de la estructura social colonial basada en la raza; dicho de otra manera, los factores sociales, más que los genéticos, contribuían a decidir el éxito de los intentos individuales para pasar de la categoría de *negro* a la de *pardo*, o de la de *pardo* a la de *mestizo* o *español*. Ya mencioné antes un par de veces a uno de los conquistadores negros de Yucatán, Sebastián Toral; pero no sólo durante la Conquista sucedió que el servicio militar ofreciera oportunidades para mejorar el estatus social de una persona. En los siglos XVII y XVIII se establecieron las milicias de *pardos* en Yucatán; de manera general, los capitanes de esas unidades fueron considerados y tratados más como españoles que como africanos, incluso hasta el grado de *pasar* a la categoría de *español* en los registros escritos de etapas posteriores de su vida.

Lázaro del Canto, por ejemplo, era sin duda un *pardo*; era capitán de una compañía de milicianos *pardos* en Mérida, y vivía en la parroquia de Jesús, con una población predominantemente africana. Pero su rango y servicio militar, que incluyó una campaña en 1685 en contra de los ingleses en Belice, le significó no sólo una pensión real, sino también el derecho a *no* ser llamado *pardo*. El historiador yucateco Molina Solís, en sus escritos a finales del siglo XX, pensó incluso que Del Canto era un español y lo llamo “don” Lázaro. Otro ejemplo es Eugenio de Acosta, quien pasó en las últimas décadas del siglo XVII de ser un esclavo, propiedad de un capitán de las milicias, a ser él mismo un capitán de la milicia, propietario de esclavos, a la cabeza de una compañía de *pardos* en Campeche y a ser dueño de un tren de veintiocho mulas.²⁹

Acosta fue más afortunado que la mayor parte de los negros en Yucatán, pero su carrera como miliciano y muletero refleja, no obstante, una estrecha vinculación entre la raza, la ocupación y el estatus en la sociedad colonial. También refleja la percepción

²⁷ Cita y traducción al inglés en Nancy Farris, 1994, *op. cit.*, p. 109 (de AGI-Contaduría 920, 1).

²⁸ Para parafrasear un punto planteado en Douglas R. Cope, *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*, Madison, University of Wisconsin Press, 1994, p. 5.

²⁹ Para estos y otros ejemplos, véase Marta Hunt, 1994, *op. cit.*, pp. 506-11; Juan Francisco Molina Solís, *Historia de Yucatán durante la dominación española*, 3 vols., Mérida, Imprenta de la Lotería del Estado de Yucatán, 1904-1913, vol. III, pp. 315 (también citado por Hunt). Para el contexto mexicano más amplio de las milicias *pardas*, véase Ben Vinson, 1998, *op. cit.*

española de los africanos como una fuente de trabajo, ya se tratara de oficiales *pardos* libres como Acosta, o de esclavos de las plantaciones —no numerosas en Yucatán—, limitadas a un número bajo de ingenios azucareros alrededor de Campeche.³⁰

A la mayor parte de los esclavos en Yucatán les fue bien, y los españoles los trataron mejor que a los trabajadores esclavos en los campos azucareros. La mayor parte de ellos se volvieron sirvientes en los hogares españoles, ya fuera en ambientes urbanos, en la residencia principal de una familia española o en una *estancia* o *hacienda* rural. Ya fueran *negros* o *pardos*, libres o esclavos, los africanos con estas ocupaciones vivieron y trabajaron no en grupos, sino como dependientes individuales de sus dueños, posiblemente junto con otros esclavos, pero más probablemente con otros sirvientes *pardos*, *mestizos* o mayas. Incluso aquellos africanos que no dependían directamente de españoles que fueran sus dueños o patrones de largo plazo, dependían indirectamente de las redes económicas en las que los españoles desempeñaban papeles importantes; esta categoría incluía a muleteros, comerciantes ambulantes o pequeños comerciantes, artesanos y campesinos independientes, y trabajadores independientes en la construcción de barcos y lo relativo a barcos.³¹

Resumiendo, los africanos eran, en términos económicos, una parte importante del mundo español, y los españoles, en consecuencia, tendían a tratar y considerar a los africanos, en cierta medida, como a otros españoles: mientras más libre, independiente, capaz y rica era una persona, más respeto tenía, y se le trataba con el estatus consiguiente.

³⁰El cultivo del azúcar en Yucatán empezó durante el periodo de la Conquista, pero se mantuvo cantidades modestas hasta la segunda mitad del régimen colonial, y nunca llegó a los niveles a los que aspiraban los plantadores locales, pues se siguieron dando producciones insuficientes para exportación (AGI-México 3042); Brígido Redondo, 1994, *op. cit.*, pp. 58-62; Robert W. Patch, 1993, *op. cit.*, pp. 142-43, 175-78).

³¹Hay información en torno a las ocupaciones de los africanos en Yucatán en los materiales de archivo en los AAY, AGI y AGN que todavía no ha sido suficientemente estudiada; véase también Marta Hunt, 1974, *op. cit.*, pp. 32-33, 41, 45, 387, 410-15, 427.

LA MANERA EN QUE LOS MAYAS PERCIBÍAN A LOS AFRICANOS

Si la percepción y el tratamiento que se daba a los africanos reflejaba un conjunto complejo de factores, a menudo contradictorios, las actitudes de los mayas hacia los africanos eran casi igualmente ambiguas.

Por un lado, bajo ciertas circunstancias, los españoles consideraban de manera conjunta a mayas y africanos. En un medio urbano y español, los miembros de las dos razas subordinadas trabajaban juntos, vivía juntos, incluso se casaban entre sí y criaban a sus hijos juntos. A través de los siglos, los mayas y los africanos, en lugares tales como Campeche y Mérida, se volvieron parte de una *casta*, una subclase de negros, *pardos*, *mestizos*, mayas urbanos, y los hijos de las uniones entre mayas y negros. Por otro lado, la gran mayoría de los mayas vivía en comunidades municipales propias, semiautónomas, llamadas *cahob*; desde la perspectiva de este mundo altamente localizado y autóctono, los fuereños eran vistos con suspicacia, y nadie era más suspicaz que los africanos. La neutralidad maya hacia los africanos, sugerida en la cita de los anales usada como epígrafe de este trabajo, puede haber sido un factor en las actitudes tempranas de los mayas durante la Colonia, como implica un caso del cual hablaremos a continuación, pero para fines de la era colonial, los prejuicios habían sustituido a la neutralidad.

Una buena ilustración de estas actitudes es un incidente ocurrido en 1816. En la primavera de ese año, un esclavo africano de nombre José Antonio Marcín huyó de la casa de su dueño en Campeche. Marcín había nacido en África, había llegado a Yucatán cuando era un adolescente, y para el momento en que escapó, tenía veinticuatro años, estaba casado, hablaba español y se había convertido al cristianismo. Escapó, según informó después, porque su dueño lo explotaba.

Marcín abandonó Campeche en la mitad de la noche, tomó el *camino real* hacia Mérida, y llegó a Kopoma al amanecer. Según su propio recuento, fuera del pueblo, el africano sorprendió a dos mayas que dormían junto al camino; los dos huyeron alarmados, pero uno de ellos luego le dio una moneda "para ayudarlo". Al seguir su camino, Marcín se cruzó con dos carteros mayas, conversó brevemente con una mujer maya que estaba sentada sobre una roca, y luego fue abordado por un grupo de hombres mayas que le pidieron que volviera con ellos a Kopoma. Creyendo que habían sido enviados por su dueño, Marcín se negó y en la gresca posterior fue herido en la cabeza.

Mientras se recuperaba de su herida en el hospital de Mérida, Marcín se sorprendió al descubrir que estaba bajo arresto, no sólo por haber escapado, sino también acusado de robo, asalto y violación. Según las autoridades españolas, el esclavo había tomado dinero de uno de los carteros mayas, luego había robado a otros dos, ambos mensajeros de servicio postal exprés, y había violado a una mujer maya. Sin embargo, a medida que pasaron los meses, el caso en contra de Marcín se desvaneció; los testigos mayas que supuestamente habían hecho las acusaciones iniciales se negaron a confirmar su testimonio. Frustrado, el juez cerró el caso y envió al esclavo de vuelta con su dueño.³²

La transformación de un esclavo fugitivo en un bandido de los caminos y violador no fue simplemente resultado de la “diseminación y mentiras” de los mayas, según lo planteó el juez; fue una demostración en vivo, de los prejuicios antiafricanos de los mayas y los españoles. Los mayas fueron quienes generaron y diseminaron las acusaciones, pero los funcionarios españoles fueron quienes las creyeron de inmediato, las aumentaron, y actuaron en consecuencia. Más aún, la naturaleza de los prejuicios mayas en contra de los africanos revela la influencia de las actitudes raciales españolas.

Es posible observar los prejuicios de los mayas hacia los africanos, en particular los estereotipos sobre los que se basan estos prejuicios, en los detalles de las acusaciones en contra de Marcín. Éstas caen en dos categorías: los africanos como una amenaza física, con una tendencia hacia la violencia y el robo; y los africanos como una amenaza sexual.

Con respecto a la primera categoría, Marcín llevaba una pequeña espada para protegerse de los bandidos (según afirmó luego); pero el contexto del bandidaje en el *camino real* y la percepción entre mayas y españoles de que esos bandidos eran típicamente africanos (una percepción que se refleja en los registros de arrestos por robos en los caminos durante este periodo),³³ significaba que un hombre negro y armado en un camino era considerado de inmediato como una amenaza. Temerosos del esclavo, los mayas con los que se encontró, huyeron, se negaron a llevarlo en su carreta, le dieron dinero para que se alejara, o le arrojaron rocas para apartarlo. Con respecto a la segunda categoría, el encuentro de Marcín con una mujer maya, que él describió como un intercambio de saludos, se convirtió en el curso de pocos días en una violación.

³² AGEY-Criminal 1, 11a.

³³ AGEY-Criminal 1, 6/7/9/10/11a/13; 2, 1/4/6/7/8/8a/9/13/14; 3, 2/4. Aquí se incluye el caso de Marcín.

Un solo caso puede, desde luego, llevar a conclusiones equivocadas, pero un conjunto paralelo de al menos una docena de investigaciones por parte de la Inquisición a posibles brujos africanos o por supuesta participación en idolatría maya, revela el desarrollo durante el periodo colonial de una actitud hostil de los mayas hacia los africanos.³⁴ Inicialmente esta actitud puede haberse caracterizado más por la aprehensión que por un antagonismo claro; ello queda ciertamente sugerido por un caso de 1580, en donde el esclavo de un cura cerca de Campeche fue investigado por comerse repetidas veces las ofrendas religiosas de comida y bebida que los mayas locales colocaban en un altar. Las autoridades españolas estaban preocupadas de que el esclavo pudiera haber participado en rituales idólatras; satisfechos de que no actuaba llevado por otro impulso que no fuera el hambre, los inquisidores cerraron el caso.

Las preocupaciones de los mayas eran obviamente distintas. El hecho de que no hayan hecho ningún esfuerzo para impedir físicamente que el esclavo desacrara sus ofrendas, sugiere su aprehensión con respecto de los africanos; el hecho de que hayan estado dispuestos a ir ante las autoridades españolas y a revelar los detalles de sus actividades a fin de poner un alto al esclavo, sugiere cuán fuertemente les molestaba su interferencia, pero la queja no se hizo sino hasta que los mayas presenciaron las acciones del africano, en seis ocasiones distintas.³⁵

Para el siglo XVIII, los mayas habían fortalecido su intolerancia frente a la interferencia africana en cuestiones rituales o culturales. En 1722 los líderes de una comunidad maya denunciaron a un *curandero pardo* libre, quien había visitado a su pueblo y supuestamente había curado a una mujer maya moribunda: otros mayas de la comunidad, hombres y mujeres, testificaron frente a la Inquisición que el *pardo* era un brujo. Como resultado, se le sentenció a trabajar como esclavo en una plantación azucarera en el centro de México.³⁶

³⁴ Todos se encuentran en AGN-Inquisición; mis investigaciones de todos estos casos se encuentran aún en un estado inicial.

³⁵ AGN-Inquisición, 125, 69: 254-63.

³⁶ AGN-Inquisición 1164: fols. 210-319. Para los mayas, la africanidad era una característica distintiva negativa; por ejemplo, una denuncia de 1774 debido a varias actividades licenciosas de parte de algunos sacerdotes del distrito, identificó a las concubinas mayas o mestizas de los sacerdotes, ya fuera por nombre y/o comunidad de origen, mientras que la única concubina africana fue llamada, en maya, "esa horrible bruja negra Rita" (*kakas cisin Rita box*) (AGN-Inquisición 1187, 2; véase también Matthew Restall, 1997, *op. cit.*, pp. 141-47, 330-331).

No sólo los inquisidores temían la colusión entre africanos y mayas en actividades idólatras o de hechicería; los españoles en general temían a cualquier tipo de contacto entre africanos y mayas, ya fuera en colaboración dentro de una revuelta o en cohabitación. Considerando que las relaciones africano-mayas eran tensas debido a la desconfianza y prejuicios mutuos (en particular las posiciones mayas con respecto a los africanos, que estaban tan perjudicadas como las de los españoles), uno esperaría que las uniones maritales entre estos dos grupos raciales hubieran sido escasas. De hecho, lo fueron durante la mayor parte del periodo colonial. Tanto el caso de Marcin como los de la Inquisición discutidos antes mostraron la interacción africano-maya en el medio rural de la provincia o el *cah* (la comunidad municipal maya). Los matrimonios africano-mayas fueron raros, incluso a finales del periodo colonial, cuando los *pardos* eran una presencia minoritaria en casi cualquier parroquia.³⁷

De hecho, durante el periodo referido en la zona maya no surgió un término específico, ni se usó término alguno en el español yucateco colonial para describir a una persona con ancestros africanos y mayas; tampoco existe una categoría tal en los registros de los censos. Los africanos no figuran en los registros notariales en lengua maya, dentro de las comunidades coloniales mayas o *cahob*. Tampoco hay evidencia de que esclavos negros fugitivos se hayan establecido en, o cerca de las comunidades mayas fuera de la colonia. Un asentamiento de ex esclavos negros se estableció en el noreste en la década de 1790: la comunidad antes mencionada de San Fernando de los Negros, pero estos veteranos de las guerras de la independencia haitiana se ubicaron de manera significativa y simbólica lejos de los centros españoles y mayas, y dentro de las ruinas de una antigua ciudad maya (Ake).³⁸

Los funcionarios españoles creían que la interacción africano-maya constituía un problema desde la génesis de la Colonia. El registro histórico está lleno de edictos reales que prohibían todas las formas de interacción entre los africanos y los nativos y de

³⁷ AAY: 220. En Tekanto, por ejemplo, en 1802, los *pardos* comprendían apenas 1.5% de la población parroquial. Durante el siglo XVIII la tasa de endogamia entre los mayas de la comunidad fue de 93% (97% excluyendo a la élite de los nativos nobles, los indios *hidalgos*). La endogamia *parda* fue mucho más baja, de 44%, pero sólo 25% de los matrimonios *pardos* fue con mayas (10%, excluyendo a los indios *hidalgos*); Philip C. Thompson, 1978, *op. cit.*, p. 253. Marta Hunt, 1974, *op. cit.*, p. 69) observa que la *matrícula* de 1688 revela la existencia de *pardos* que ya vivían en las comunidades mayas y se casaban con mujeres nativas, pero no he podido confirmarlo.

³⁸ Véanse las fuentes del AGEY citadas antes, así como Victoria Ojeda y Jorge Canto, *s/f*, *op. cit.* y Ben Vinson, 1998, *op. cit.*, pp. 422-27.

quejas en el sentido de que no se cumplían estos edictos,³⁹ que tendían a denigrar a los africanos mucho más que a los mayas. Por ejemplo, un edicto real de 1578 argumentaba que los “mulatos, mestizos y negros no sólo tratan mal [a los indios] y los usan, sino que les enseñan sus malas costumbres y perezas, así como varios errores y vicios que pueden corromper y por tanto impedir el objetivo deseado de las almas y la vida ordenada de los dichos indios”.⁴⁰

La percepción de inferioridad de la gente de ascendencia africana, y los perniciosos efectos sociales de la mezcla racial, fueron nociones que los mayas adoptaron pronto. En el ocaso del periodo de la conquista, los líderes mayas ya estaban lo suficientemente conscientes de los prejuicios españoles para usarlos de manera política; en una carta de 1567 al rey, los gobernantes nativos de la región Maní se quejaron de que los colonos españoles estaban tomando a las mujeres y niños mayas como sirvientes “para servir incluso a negros y mulatos”.⁴¹

Así, la oposición española, los prejuicios mayas y los patrones de asentamientos de los *pardos*, todo ello contribuyó a la baja incidencia de uniones entre africanos y mayas en el campo. Pero en Campeche y Mérida (y en menor grado en algunos de los pueblos de mayor tamaño), la historia era distinta. En los pueblos y ciudades durante el siglo XVII, algunas veces los sectores no españoles de las poblaciones urbanas alcanzaron una masa crítica con respecto a los niveles de interacción, cohabitación y matrimonios mezclados. Los registros de la parroquia de Jesús María en Mérida muestran que los matrimonios entre hombres africanos y mujeres mayas empezaban a ser comunes a finales del siglo XVII. En el siglo XVIII, la mayor parte de los residentes de Santa Lucía (otra parroquia de Mérida) eran de ascendencia africana, mientras que Je-

³⁹ En una carta al rey en 1572, cuatro frailes franciscanos denunciaron el uso de los colonos de los *negros* y *mulatos* para vigilar a sus sirvientes mayas e incluso su casamiento con mujeres mayas como un medio de hacerse de sirvientes adicionales (AGI-México, 3048: fol. 37). De manera inversa, en 1582 el gobernador de Yucatán, don Guillén de las Casas, se quejó ante el rey que los esfuerzos para cumplir con otro edicto real que prohibía específicamente los matrimonios entre africanos y mayas, era continuamente socavado por los sacerdotes que llevaban a cabo estos matrimonios con la aprobación del obispo (AHN, caja II, 21; DHY, II, 52-53). Repetidamente, las autoridades coloniales emitieron prohibiciones a la interacción y la cohabitación entre mayas y no mayas (especialmente de las *castas* o personas de razas mezcladas); para otras referencias, véase Nancy M. Farriss, 1984 *op. cit.*, p. 441, núm. 68.

⁴⁰ CDH: 513.

⁴¹ Archivo Histórico Nacional, Madrid (AHN), caja III; CI: LXXII; traducción al inglés en Matthew Restall, 1998, *op. cit.*, pp. 165-68 (citado en la p. 166).

sús María se había vuelto una de las comunidades más mezcladas en términos raciales, dentro de Yucatán.⁴² Un proceso similar también operaba en Campeche, donde la parroquia de Guadalupe se había vuelto multirracial para finales del siglo XVII, y en menor medida, Santa Ana y la parroquia central del Sagrario.⁴³

Un ejemplo de un caso de un matrimonio mixto ilustra cómo una pareja africano-maya podía relacionarse, y sugiere cómo podían fracasar esas uniones. En 1757, un africano libre, nacido en el Congo, llamado Manuel Bolio (alias Manuel de Lara) se casó con una mujer maya llamada Josepha Chan (alias Josepha Solís, o Chepa la Monja, porque había sido sirvienta de una monja) en la parroquia de Jesús, de Mérida. Ambos eran sirvientes domésticos y encontraron trabajo en el mismo lugar, mudándose a tres hogares españoles durante tres años de vida de casados. Sin embargo, Manuel Bolio se fue luego a trabajar solo a Bacalar durante algunos meses; los meses se volvieron años, y sus visitas a Mérida se hicieron menos y menos frecuentes. Con el tiempo se mudó a Cartagena, donde veinte años después de su matrimonio con Josepha, en Yucatán, fue arrestado por la Inquisición por su matrimonio bigamo con una mujer *negra*.⁴⁴

La historia de Bolio sugiere que este matrimonio africano-maya no le brindó los vínculos comunitarios suficientes para retenerlo en Mérida. Pero también sugiere que en la ciudad, un hombre negro podía elegir esposa de diversos orígenes raciales. Más aun, otras fuentes de archivos ofrecen numerosas sugerencias de crecientes niveles de interacción social entre mayas y africanos en y cerca de las áreas urbanas a finales del periodo colonial. Dos breves ejemplos: Magdalena Chi, del barrio nativo de San Román, Campeche, llevaba una relación de compadrazgo con una comadrona mulata, Fabiana Gómez, a quien Chi acudió en busca de apoyo cuando en 1766 el encomendero local violó a su hija. Enrique Chan, quien murió en 1818 en su pueblo nativo, Seyba Playa (al sur de Campeche, en la costa); había vivido en un ambiente primordialmente maya, pero uno de sus vecinos era un capitán miliciano *pardo*, Lucas Bera, y Chan debía dinero a otro *pardo*, José Grasales.⁴⁵

⁴² Robert W. Patch, 1993, *op. cit.*, p. 95, sobre Santa Lucía. Para ejemplos de la parroquia de Jesús María, véase Marta Hunt, 1974, *op. cit.*, pp. 88-97, 386-87, 410-44, 506-12, 529-36; también AAY, diversos libros. Sobre la rareza de los matrimonios entre africanos y nahuas, véase Herman L. Bennett, "Lovers, Family and Friends: The Formation of Afro-Mexico, 1580-1810", tesis doctoral, Duke University, 1993, pp. 66-69, 88-95, 160.

⁴³ AHDC, varios libros de bautismo y matrimonios.

⁴⁴ AGN-Inquisición 1131, 2, fols. 80-110.

⁴⁵ AGN-Civil 283, 3, fols. 369-72; CCA X-1818, 007.

Por tanto, en el medio urbano de mezclas raciales africanas, mayas y españolas, se creó una subclase multiracial a fuerza de trabajar y vivir en los mismos lugares, de que los hijos de todos crecieran juntos, y así se forjaron lazos sociales comunes. Los mayas que vivían en este ambiente deben haber tenido actitudes distintas de los mayas *cahob* hacia los negros.

CONCLUSIÓN: AMBIGÜEDAD Y OTREDAD

La naturaleza de la participación africana dentro de la sociedad española fue, por tanto, compleja y contradictoria. Los africanos, simultáneamente, eran valorados y devaluados, deshumanizados y recipiendarios de identidades humanas. Al mismo tiempo, la participación africana en la sociedad maya era tenue en algunas circunstancias, e imposible en la mayor parte de ellas. Esta dialéctica entre inclusión y exclusión, visible en todos los aspectos de la experiencia africana en el Yucatán colonial, alentó una ambigüedad en la idea de identidad. En un sentido, esta afiliación ambigua al mundo español era, en sí misma, una forma de sumisión; al igual que los esclavos debían encontrar el camino hacia la libertad a través de una pendiente ascendente similar a la tarea de Sísifo, así también había pocas oportunidades para que los africanos escaparan de la identidad que les era impuesta, ya fuera con un hierro candente o al nacer.

De igual manera, los africanos estaban conscientes, en algún nivel, de que los mayas también estaban subordinados a los españoles, de que todos estaban sujetos al experimento colonial español; algunos mayas compartían esa percepción, como lo refleja la existencia de algunas uniones económicas y maritales entre africanos y mayas. Sin embargo, la tendencia maya dominante era a rechazar a los africanos, imitar los prejuicios raciales españoles, y considerar a los africanos como una de las caras más feas del colonialismo español.

Estas ambigüedades en las actitudes y en las relaciones significan que los mayas y los españoles proyectaban imágenes de los africanos que éstos introyectaban, hasta el punto en el que contribuyeron a la formación misma de las identidades afro-yucatecas. Las actitudes de los pueblos no africanos eran un medio de cambio de identidad, un medio a través del cual los africanos eran alterados, y pasaban de ser africanos a transformarse en afro-yucatecos. Esto no quiere decir que los africanos carecieran de influencia alguna en la cuestión. De hecho, los africanos eran una parte del proceso de la formación de su identidad; aceptaron la otredad como una forma de sobrevivencia en

un medio ambiente que era, para los esclavos nacidos en África, totalmente ajeno, y que de igual manera era potencialmente hostil y ajeno para los africanos nacidos en Yucatán, ya fueran esclavos o libres, *negros* o *pardos*. En otras palabras, al convertirse en algo distinto al ser *negro* o *pardo* que veían los españoles, los africanos alcanzaron la otreidad. Esa otreidad, ese estado alternativo fue posible gracias a la creación de vidas e identidades afro-yucatecas, a través de la participación en la comunidad africana, o de la red de comunidades africanas en Yucatán.

Estas comunidades se basaban en alguna medida en la memoria y mantenimiento de aspectos de la cultura y la religión que tenían un origen nativo africano; también tenía alguna incidencia un sentido de la identidad étnica, y tal vez incluso racial.⁴⁶ Pero de manera primordial, estas comunidades se basaban en la experiencia afro-yucateca misma, específicamente en las experiencias localizadas de ocupación y de parentesco y de la vida familiar. Los negros en Yucatán vivían no sólo en reacción a la percepción y tratamiento que recibían de los españoles y de los mayas; sus vidas también influyeron sobre las percepciones que de ellos tenían éstos, y debido a la naturaleza de las relaciones interraciales en la colonia. Los puntos de vista españoles y mayas en torno a los africanos eran ambiguos porque los afro-yucatecos perseguían una otreidad tanto en la identidad como en el estatus.

Traducción de Adriana Sandoval

ABREVIATURAS

- AAY Archivo del Arzobispado de Yucatán, Mérida.
AGEY Archivo General del Estado de Yucatán, Mérida.
AGI Archivo General de Indias, Sevilla.
AGN Archivo General de la Nación, México.
AHDC Archivo Histórico de la Diócesis de Campeche, Campeche.

⁴⁶ Los registros parroquiales de nacimientos y muertes en las comunidades de *castas* de Campeche y Mérida indican que las identidades étnicas siguieron siendo pertinentes para los africanos en Yucatán, aun cuando estos registros no revelan la medida en la que estas identidades determinaban las relaciones sociales dentro de esas comunidades; AAY; AHDC; véase también el cuadro 2 para una pequeña muestra de estos archivos.

- AHN Archivo Histórico Nacional, Madrid.
- AME Archivo de la Mitra Emeritense.
- CCA Colección Carrillo y Ancona, en el Centro de Apoyo a la Investigación Histórica de Yucatán, Mérida.
- CDH Colección de Documentos para la Historia de la Formación social de Hispanoamérica, 1493-1810.
- DHY Documentos para la Historia de Yucatán (Mérida, 1936-1938).