

# El afroestizaje en la familia esclava rural, oteado en una hacienda azucarera del Obispado de Oaxaca, segunda mitad del siglo XVIII

Por MOTTA SÁNCHEZ JOSÉ ARTURO • Sep, 2011 • Revista Volumen 48

1

José Arturo Motta Sánchez\* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

## Propósito

La presencia contemporánea de amplios rasgos de subsahariano fenotipo negroide en muchos habitantes de La Cañada, Oaxaca, sin duda habla del biológico éxito reproductivo de sus ancestros; no obstante que en la época colonial muchos de ellos participaron del jurídico estatus de mancipios y, por lo mismo, cúmulo de adversidades encararon para en ese menester triunfar. El foco general de estas letras será un somero recuento de esos escollos y tensiones, de facto y jurídicas, que los cautivos africanos rurales en la Nueva España o bozales (y en menor medida afroiberos y afrocriollos) debieron enfrentar y remontar en pos de su reproducción biológica.

Asunto este último que estimo, inductiva y metafísicamente, logró éxito porque pesó o influyó más su fidelidad a un imperativo de su originaria matriz cultural, y a los afrosucesores legada; que fue la de prohijar el metafísico *n'tu*, o cadena de la vida *ba-n'tu*; cuando su velo conceptual tiñó la pulsión biológica del ejercicio de la sexualidad ilota.

Para ello exhibo: 1) la existencia cultural de la cadena de la vida, o *n'tu*, en el biotopo de La Cañada al semi-reconstruir retrospectivamente, hasta fines de la primera mitad del siglo XVIII, la ascendencia de la señora Antonia Osorio Neri; finada mujer de fenotipo negroide y oriunda de la hacienda de Ayotla. Hecho genealógico que a su vez deriva del vínculo de la presencia de esclavonía africana en dicha hacienda y su concomitante cultural herencia o legado del *n'tu*. 2) Los obstáculos alzados para alcanzar la metafísica trascendencia, o *n'tu*, que los novohispanos afrosucesores y africanos enfrentaron, derivados de las exigencias de sus coloniales amos: autoridades realengas, eclesiásticas (seculares y regulares), también amos particulares; así en los ámbitos jurídicos como en los de lo factual cotidiano. 3) Sin dejar de considerar los imperativos surgidos de su propia cultura de origen; señaladamente por lo que toca al respeto del tabú del incesto y la matrilinealidad. Además 4) de las necesidades coyunturales o dimanadas por las variables proporciones demográficas de las diversas castas en singulares entornos geográficos e históricos, determinadas bien por la aparición de epidemias, bien por la presión tributaria que, a modo de evitar la exacción fiscal, a despoblar compelen. Y 5) conspicuamente, aunque nunca sugerido por la literatura afroamexicanista, por la criba que las especificidades culturales del legado indígena mesoamericano en su entorno geográfico inmediato les compelián. E impactantes, en mucho o poco, del grado de homo y exogamia que el africano y luego sus sucesores pudieron acometer; en particular por el aún vigente fenómeno etnográfico mesoamericano del servicio de la novia y sus ineludibles presupuestos sociales. Sin descontar, por último, 6) el muro, consistente o blando, surgido de la interacción de todos estos vectores y cristalizados en los irregulares o esporádicos registros de matrimonios entre negros y mujeres indígenas, o a la inversa, hallados en muchos de los libros parroquiales novohispanos.

Con ello la elucidación pretende, en segundo lugar, coadyuvar a mayor precisión de la historiográficamente muy utilizada pero vaga noción del llamado mestizaje colonial, entendiéndola como la hibridación biológica entre personas advenidas de distintos continentes, en el universo rural novohispano, al especificar con qué tipo de "indias e indios" la esclavonía rural afrosucesora de la zona de La Cañada pudo biológicamente hibridar. Esto, a diferencia de lo aducido por Aguirre Beltrán<sup>1</sup> al explicar

el déficit de melánidos (cruce de la línea de color y fuga) encontrado por Roncal en su recuento de partidas de bautizos del archivo parroquial del Sagrario Metropolitano de la ciudad de México entre 1603 y 1604, contrastado a su vez con los de 1777-1778.

Si no al contrario, sí de manera oblicua y complementaria, aquí se apunta que tal hibridación en modo alguno fue senda llana conducente a una alta proliferación demográfica del afrosucesor frente al contingente de raigambre nativa mesoamericana. Empero si se tienen en mente las pesadas condiciones que contra su reproducción biológica se alzaron, que como cautivo afrontó, y presupuso su jurídica naturaleza colonial —valladares que obviamente el ilota remontó según acusan varios rasgos fenotípicos contemporáneos de muchos mexicanos, y de aquellos contingentes intervinientes, en pro o en contra es lo mismo, en la liza por la Independencia—, entonces, como corolario general, el texto evalúa la reproducción biológica del bozal como triunfante proeza reflejada en el foro y repertorio universal de los diversos actos de resistencia a la opresión y subyugación entre humanos. O uno de los triunfos más señeros sobre los procesos dominicales —como bien les tildó Aguirre Beltrán— que señorearon el periodo de la modernidad: la resistencia a la esclavitud del oriundo del África subecuatorial.

El caso se sustancia, además de con la antedicha reconstrucción genealógica de Antonia Osorio Neri, mirando los enlaces matrimoniales exo y endogámicos de la esclavonía afrosucesora de la hacienda azucarera de Ayotla, y de su contraste y complemento con datos demográficos y culturales de pueblos indígenas circunvecinos, como con individuos afrosucesores de calidad no cautiva, ínsitos o no, a la antedicha hacienda. Y con lo que ello dice acerca del afromestizaje en general, así sea derivándolo de fenómeno particular; por lo cual juzgo pertinente hesitar de la indiscriminada aseveración fincada por Edgar Love cuando ante el cónyuge de algún afrosucesor, o de un africano, que en el registro parroquial matrimonial de la Santa Veracruz halla sin casta asignada, asume, sin más precaución, ser indígena “indudablemente”.<sup>2</sup>

### Introducción

En la no muy ingente historiografía de familias novohispanas,<sup>3</sup> la de las esclavonías africanas, o sucesoras de ellas, usualmente pocas páginas ha alcanzado. Acaso por lo ambiguo, debido a múltiples factores que no cabe aducir aquí, de su presencia en la documentaria civil o canónica, y/o lo arduo que resulta a partir de ello reconstruir algo de su génesis. Singularmente, por el peso del negativo factor de la homonimia en los registros de hechos de catolicidad, como les denominó Claude Morin; la excepcional presencia de patronímicos y la no desdeñable frecuente ausencia de especificaciones ya en sus calidades (morenos, negros, mulatos, pardos, mulato alobado, etcétera) o en estatus jurídico: ilotas o libres. Pero más habitual tal ayuno historiográfico resulta porque a dicho universo poblacional no se le juzga factor de peso, aún así sea indirecto, en la forja de acontecimientos históricos que al país dieron forma en el tránsito de la Nueva España a México.

Sin embargo, el hecho de que durante el primer trecho del siglo XIX los novohispanos afrosucesores fuesen conspicuos actores, peleando en el bando que fuese, en la revolución de Independencia, empíricamente patentiza, sin requerir de mayores alegatos, el éxito del legado genético de sus ascendientes subsaharianos —venidos, sin asomo de duda, poco después del periodo de la conquista a la forja de la Nueva España—, no obstante haber cesado su masiva importación ya caminado el último cuarto del siglo XVII es decir, un centenar y cuarto de años antes de alzarse la liza independentista.

Cierto que como la mayoría arribaron en calidad de cautivos, a somera vista era casi imposible augurarles éxito biorreproductivo. Sobre todo si en sumario recuento se sopesan el cúmulo de adversidades que los esclavos para ello debieron afrontar y escalar. Escollos derivados tanto de la cultura propia de su etnia de origen o de las impuestas por el amo esclavista, como de las del entorno sociodemográfico, o bien de su concurrente mixtura.

Expuesto en términos demográficos, y dado el fin para el que eran secuestrados, vendidos y adquiridos primordialmente los varones del África atlántica, hallar hoy su legado genético entre población mexicana,<sup>4</sup> no puede negarse, en retrospectiva, sea entonces nítida expresión del éxito de la cultura bantú de resistencia; o el triunfo, mediante el femenino legado genético/cultural del valor máximo de la metafísica bantú: la conjura de la muerte mediante el logro de la sucesión intergeneracional, al preservar la cadena del metafísico flujo vital *on'tu*, *l'ungu* o *nñama* entre los Kimbundu, T'Chiluba o Mandé, por enumerar algunos de los muchos pueblos del África ecuatorial, cuyo talante rige por ser norma axiológica perfectamente cristalizada en el comportamiento cultural del *soba*, así del costanero como el del interior, cuyas manuales uñas nunca cortaba en tanto su desarrollo y crecimiento “simbolizaba” el fluir del *n'tu* y a su garante como corporal, legítimo y por ende: “sobrenatural” vector.<sup>5</sup>

### Reproductibilidad e intermitencia afrosucesora

Menciono algo de la polifactoriedad cultural que directa o indirectamente conspiraron en muchas de sus vertientes contra la exitosa reproducción biológica, homogámica o no, del bozal en la virreinal sociedad captora. Del lado de los iberos amos: 1) las disposiciones canónicas de que la procreación sólo debía alcanzarse bajo el sacramento del matrimonio; condición que al africano recién esclavo rudos requisitos imponía —por caso: saberse la antifona, el *Salve Regina*, el Padre nuestro, entre otras letanías según leen los Concilios Provinciales—<sup>6</sup> y a sus amos enojosos gastos de derechos parroquiales exigía, a veces de bautizo pero comúnmente de matrimonio; o de uno y otro al unísono. 2) La política exogámica que la Iglesia empujaba al establecer varios grados vedados de parentesco consanguíneo y espiritual para consentir celebrar el sacro ayuntamiento; impacto que buscaban atenuar los jesuitas cuando pugnaban que los padrinazgos de los párvulos ilotas fueran siempre sólo con decanos esclavos de sus unidades productivas locales, pues con ello creían reducir el alcance del parentesco espiritual o ficticio. 3) El sofrenante pago de dos reales más en los Reales tributos para las parejas de contrayentes negros ante las de ayuntamientos mixturados —aunque no desde el punto de vista de la talega del indio varón tributario, pues le resultaba más barata la endogamia. 4) Alto índice de masculinidad mancipa advenido desde las atlánticas armazones: tres varones por una mujer ancila. Ya porque las mujeres en África eran mucho objeto de retención por los sobasen razón de su alto papel productivo o preservadoras del *n'tu*, tanto en víveres como de infantes; ya por el realengo cálculo hispano, según previas experiencias obtenidas en las islas Canarias y caribeñas, de la alta mortandad varonil ilota en tanto insumos necesarios de los enclaves productivos de trapiches de metales, azúcares y telas. 5) Las iberas disposiciones jurídicas del primer cuarto del siglo XVI (promulgadas desde 1527 con el emperador Carlos V, luego en 1538 con la emperatriz gobernadora, y al cabo en 1541 por el mismo emperador en la Ley V del Título Quinto del libro VII de las Leyes de Indias, que habla “de los mulatos, negros, berberiscos e hijos de Indios”) que aspiraban doblegar a melanodermos así bozales, iberos y/o criollos casaran sólo entre ellos, aunque “absurdamente” (si se desconoce la antedicha alta tasa de mortalidad varonil ilota), sin disponer, por lo que se adujo en 4) de la suficiente contraparte femenina. Más otro cúmulo surgía de condicionantes advenidas del propio azar, 6) exhibido en el carácter y tipo de amo (individual o corporado: iglesias, cabildos, religiones o sus delegados) y sus particulares necesidades en el uso de la esclavonía (que iban desde las sexuales, pasando por las pecuniarias y las derivadas de la propia rama productiva en que les insertaran); o por la contundencia de una local epidemia que demográficamente mermaba una feria matrimonial concurrida. 7) Presumible adversidad haya provenido de los propios regímenes administrativos de haciendas azucareras y de metales que, a despecho de lo normado por el Concilio de Trento y la triada de concilios mexicanos en cuanto a la libre elección de cónyuge, habrían impuesto al ilota con quién legítimamente ayuntar o no.

Y 8) por último, el valladar constituido por el cultural mesoamericano servicio de la novia y lo que ello implica, al menos con las características de la contemporánea noción nahua de parentesco. Práctica que, al menos en términos formales y reales, o según los requisitos para su cumplimiento evidenciados por la etnografía, necesariamente imponen o demandan la cesión amplia de tiempo para su cumplimiento, por ser —así sea para sistemas de residencia uxu o virilocales— el “servicio de la novia” en su generalidad un

proceso evaluativo de la habilidad o competencia y capacidad proveedora del pretense marido al laborar usualmente uno o dos ciclos agrícolas continuos en la parcela del futuro suegro; asunto que en el ritual del cortejo presupone además la previa entrega de dones simples en intercambio simple para doblegar resistencias o alcanzar aquiescencias a modo de incoar el posible trato matrimonial, bienes ya en dinero, ya consumibles (chocolate, licor, pan, guajolotes...). Y suponiendo hubiese regido tal paradigma para la época colonial, entonces habría impedido al esclavo rural optar por seleccionar mujer de comunidad indígena. Y no sólo por virtud de la demanda de dones y tiempo efectivo de trabajo que la parcela del padre de la pretensa demandara, también por la amplia carga de obligaciones que implica ser pariente en el mundo colonial y contemporáneo mesoamericano, como la etnografía exhibe. Según esto pues, el mestizaje habría tenido condicionantes temporales o diferenciables sincrónicamente, por lo que el fenómeno de la mixtura del africano esclavo resultaría fenómeno históricamente acotado y mediado por específico proceder.<sup>7</sup>

Aun cuando la exigencia del mesoamericano servicio de la novia atentara contra el canónico precepto tridentino —suponiendo hubiese tenido vigencia plena— de la relativa defensa en la libre elección del futuro cónyuge, la comunidad adscriptora de la novia indígena era la que en última instancia decidía la viabilidad del conyugal enlace, pues el futuro vínculo determinaba muchos otros preceptos económico-culturales: la heredad en el asunto de la tenencia de la tierra y su concomitante simbolismo de reproducción social, con la necesaria participación en la vida ritual que ello determina, así como la contraparte civil y comunitaria del débito, pago del tequio o trabajo comunal. Procesos todos que culminan en la definición nahua del parentesco según lo ha evidenciado el trabajo etnográfico de Catherine Good, y que se resume en considerar pariente sólo a quien aporta trabajo/energía, en todos sus aspectos, al grupo doméstico.

De modo que tal especificidad cultural mesoamericana —y si lo fue colonial, como sugieren nuestros datos— insensiblemente empujó al africano bozal ilota al acato de la ordenanza que obligaba a casar con negras. Pero acaso, como vía alterna para subsanar tal dificultad, el rural siervo melanodermo varón bien pudo acudir al estupro mediante el hurto o secuestro de féminas, cuya evidencia consta en muchos de los archivos judiciales coloniales, sin descartar tampoco algunas aventuras consensuales propias de la adolescencia y eventualmente manifiestas en los archivos parroquiales.

Ahí acaso por ello encuentre mucho de su génesis etnohistórica el documentado raptó de la novia prevalente en muchas áreas rurales, y en aquella colonial data su biológico corolario: el infante mulato. Producto a mi ver no de reinterpretación de atavismos poligínicos africanos —como dijo Aguirre Beltrán acontecía siguiendo a Herskovits—, sino de una más inmediata satisfacción, la de la primordial biológica pulsión moldeada por el imperativo bantú del *n'ŋu*. Verlo así, en mi opinión, ayuda también a entender los tendenciales resultados obtenidos del escrutinio de los archivos parroquiales e instrumentos de gobierno de las fincas azucareras al menos para el siglo XVIII, que formalmente patentizan la escasa frecuencia de casos de mixtura sociobiológica legítima —asunto por demás ya bastante conocido por la historiografía afroamericanista— y su concomitante paradójico paralelo; pues resulta indiscutible que si bien tales escrutinios la muestren escasa, el fenómeno de la miscigenación del africano es un hecho sociobiológico que se dio al margen de esos constreñidos marcos.

Por el lado de la cultura bantú había también impedimento para procrear indiscriminadamente, incluso suponiendo que no hubiera prevalecido un desbalance sexual en el americano territorio, ni el servicio de la novia, ni la regia política fiscal. Pues aun cuando paridad de mujeres oriundas del África hubiese y ningún varón bozal sin pareja quedase, si los cautivos llegaron todos en la misma armazón —es decir: data, capitán y nao—, y conociendo que las *razzias* negreras generalmente se cebaban sobre el clan de una misma aldea, seguramente muchos de entre ellos guardaron entre sí grados de parentesco bantú, propincuo o no, que inhibiría el matrimonio interclánico; dada la vigencia del tabú del incesto que a la exogamia obliga en el África ecuatorial, con miras, al menos idealmente, a conformar un amplio sistema de alianzas de parentesco.

Excepto si los cautivos renunciaran al respeto del tabú, o hubieran sido individuos del heterogéneo grupo guerrero angolano conocido como los Jaga o Ibangala, agrupación que a fines del siglo XVI enfrenta en basculante relación bélica a los europeos, singularmente a los portugueses, y luego a los propios africanos de la antes aliada reina Nzinga, y donde para su interna organización jerárquico militar elimina la basada en grupos de filiación vía el parentesco; para tejerla en sus inicios exclusivamente vía meritocracia guerrera: física y arquitecturalmente representada en el kilombo.

Meritocracia mensurable al saber que si un esclavo entre los Jaga lograba capturar o matar un enemigo presentándoles a sus amos la cercenada testa, de inmediato su aforría lograba.<sup>8</sup> Seguramente de este tipo de cautivos Jaga son algunos de los que la documentaria de compra/venta del siglo XVII novohispano refiere como “habidos de buena guerra y no de paz”, y sobre quienes no pesaría mucho el tabú del incesto bantú.

Cierto que no debemos pasar por alto otros escollos para la biológica reproducción, fuese a medio camino del tránsito entre África y América, con el suicidio; y/o al arribo, mediante la deliberada renuncia a procrear, reflejada en infanticidios o acaso en *coitus interruptus*. Lo que presupone la redhibición mental del imperativo del *n'tu*. Más, la persistencia del gene negroide en muchos connacionales de hoy muestra que quienes por esa estrategia optaron fueron escasos individuos.

Algunas de estas condicionantes, aunque con variantes, valieron para sus híbridos sucesores novohispanos: negros, mulatos, morenos y pardos. En particular aquellas que no tienen que ver con las propias del mundo del bozal, y sí con la novohispana legislación canónica y civil; además, como se insinuó: advenidas ya de las propias restricciones de las diversas etnias mesoamericanas circundantes a los enclaves productivos rurales donde a los esclavos usaban.

No obstante, y paralelamente a estas fuerzas inhibitorias de la procreación, vectores hubo en la propia sociedad esclavista de recepción que la alentaron, o a ello enfilaron. Y en cierto momento bien pudieron comulgar con los presupuestos culturales del africano donde tales incentivos existieron; en particular los derivados de todo el entramado que supone la metafísica preservación del *n'tu* en tanto objeto último del culto a los ancestros, y al que ni siquiera los antedichos Jaga renunciaron, aunque sí condicionaron.<sup>9</sup> Vectores estos no necesariamente conducentes a la usualmente imposible unión endogámica por la escasez mujeril, sino hacia la de la miscigenación.

Así lo produjo el tabú del incesto manejado por la Iglesia católica, propendiendo a las esclavonías hacia la mezcla interracial, pero también el propio tabú del incesto bantú, fortalecido por el propio desbalance sexual de las dotaciones, y el diferencial pago de tributos entre endogamia y mestizaje, de esclavos o no, hacia la misma cuenca caían.

Similar aconteció con el específico hecho del cautiverio femenino; objeto de solicitudes y requiebros de sus varones amos, con o sin forzamiento de por medio, que a la híbrida descendencia condujo, con todo y el pesaroso repudio de la legítima esposa del amo. Pero también, y sin apetito lúbrico de por medio sino sólo el crematístico, bajo la perspectiva de que la esclava produjese más esclavos, el amo la pudo ayuntar (legítima o ilegítimamente) con indios varones; pues el mismo objetivo alcanzaba y la promiscuidad de las casas señoriales como las de obrajes ese tránsito facilitaban. Muchos registros matrimoniales acotan marginalmente y bajo artículo *mortis* que fueron resultado de la regularización de aquellos que: “estaban en mal estado”.

Tales señalamientos basten para ofrecer idea de lo que el bozal y el criollo afrosucesor requerían superar o adecuar para enfilarse rumbo a la sociobiológica reproducción.

## El espacio sociogeográfico de La Cañada

Sirva lo antedicho para contextualizar el señalamiento de que primordial causa de la presencia de afroesucosores en los libros coloniales de hechos de catolicidad del partido de Teotitlán del Camino Real del Obispado de Oaxaca, se debe a que en su circunscripción territorial se asentó, al concluir los primeros tres lustros del siglo XVII, un trapiche de hacer azúcar nombrado de San Nicolás.

Estuvo en la hoy semiárida zona de La Cañada, enclavada en el valle de Tehuacán-Cuicatlán, compartida por el sur del estado de Puebla y el noreste de Oaxaca. Sitio que aún exhibe relictos de actividad agroindustrial novohispana: manchones de cañaverales diseminados por doquiera que la demanda consumidora así lo compela y aguas para su riego alcancen. Gramínea que a los dos años de sembrada corte aguarda para nutrir las muelas del ingenio poblano de Calipan; y con los derivados industriales de su jugo alivian paladares ávidos de aguardiente y sacarosa.

La documentaria colonial más añeja hasta ahora hallada indica que a todo su largor desde Tehuacán a Cuicatlán, la edulcorada actividad emprendió su longeva marcha recién iniciado el siglo XVII,<sup>10</sup> fundamentalmente como respuesta al acicate que al ánimo de rápido lucro del colono español significaron los altos precios en la cotización europea del dulce.

Calipan<sup>11</sup> es uno de los pocos ingenios testimoniales de lo anterior que subsisten desde aquella data hasta hoy. Otros afincados en ese semiárido biotopo de xerófilas y mezquites, mas ya ausentes, fueron, transitando de norte a sur, los de Alonso Prieto de 1601 en Tehuacán.<sup>12</sup> El de Pedro Herrera Vaca de 1602, y el de la viuda del capitán Quixada Briceño: San Antonio Comulco,<sup>13</sup> ambos en Coxcatlan; incluso los de Tilapa y el del escribano Juan de Cuéllar, lugares estos pertenecientes a la parte sur del valle pero aún del estado de Puebla.<sup>14</sup> A su linde, y ya adscritos al Obispado de Oaxaca, se asentaron los de San Nicolás en el partido de Teotitlan del Camino Real, más o menos por 1615 (factoría que no sin modificaciones sobrevivió hasta la tercera década del siglo XX, cuando el reparto agrario la desmembró junto con su anexo, el Ingenio Central de Ayotla; y también éste, como el de Calipan, centrales denominados en tanto efecto de la reorganización productiva azucarera<sup>15</sup> de mediados del siglo XIX), y los del partido de Cuicatlán donde estuvieron el de Treviño allá por 1603; el de Fernández Machuca o el de Olivera; y en 1681 el de Güendulain. En el siglo XVIII erigieron algunos más, como los de Tecomaxtlahua, el de Aragón<sup>16</sup> y los Obos. Ya en los primeros años del siglo XIX se vio crecer otro en Mazatlán de Flores.

Al menos tres de esas instalaciones, San Nicolás, Olivera y Treviño, debieron su origen al celo empresarial de eclesiásticos seculares coloniales y su consustancial desacatamiento de reales mandamientos que prohibían poseer tales fábricas a la clerecía. Subterfugio clerical para soslayarlos, fue siempre contar con paniaguados.

### Africanos y afroesucosores en la campiña azucara

Todas estas factorías a raíz de las "leyes nuevas", o realenga prohibición de 1542 para tener por esclavos a los indígenas mesoamericanos, más su intermitente escasez provocada por la debacle demográfica aunada a la necesidad de la Corona por ocupar a los sobrevivientes en tareas de producir los granos básicos (maíz y trigo) para garantizar el consumo interno de los colonos que en el nuevo territorio salvaguardaban el regio vasallaje, así como la pingüe demanda de ingresos pecuniarios para la Real Hacienda, llevaron a la Corona, entre otros factores de corte más coyuntural, a obligar a los españoles azucareros para que la edulcorada producción la realizaran con mano de obra esclava;<sup>17</sup> fundamentalmente la importada del África subsahariana occidental, específicamente la provista por hablantes de algún dialecto del gran grupo lingüístico bantú de los hoy territorios del Camerún, Congo y Angola.

Suceso posible porque al unirse las dos coronas iberas, la lusa y la castellana (1580-1640) en las reales testas de los Felipes II, III y IV; la importación de mancipos hacia los americanos territorios del imperio ibero sobremanera facilitóse; pues los portugueses detentaban desde la segunda mitad del siglo XV el ya, para la segunda parte del siglo XVI, disputado monopolio por holandeses, ingleses y franceses, de la trata en África atlántica.

De estos contingentes bantú sujetos a relación ancilar (es decir, cautivos en aquella relación social donde su “fuerza de trabajo [fue] adquirida con el trabajador para ser explotada mediante la coacción directa”<sup>18</sup> y, como corolario de ello, sobre cierta cantidad ya parcial o total de su biológica descendencia), y después de un viaje de uno a tres meses de fatigosa atlántica navegación<sup>19</sup> fue que de las carnes de sus sobrevivientes pudieron nutrirse los trapiches o máquinas de “hazer azúcar” de La Cañada, como similarmente aconteció en toda la Nueva España que idóneas condiciones presentara en cuanto a temperatura, agua y altitud propicia, así como mano de obra, así fuera parcialmente.

### **El *n'tu*, o en pos de la cadena de la vida o procreación**

Señalar la africana procedencia de estas esclavonías es necesario telón de fondo para sopesar el alcance práctico cultural de un aspecto de la metafísica bantú en esta zona de la Nueva España y su concomitante postulado paradigmático de la reproducción biológica como idónea vía etnocultural para el conjuro, o exorcismo, de la muerte absoluta. Dicho de otra manera, alcanzar vida *postmortem*, o inmortalidad, en la etnometafísica bantú.<sup>20</sup> Pues tal etnonoción dicta y dictó la procura de la reproducción de la vida humana elongada e insuflada por la fuerza vital o *n'tu* que el dios creador *Ndzambi*, o *Zambi*, *Nzambiampungo*, y sus muchas otras nominales variaciones según el idioma o dialecto *ba n'tu* de que se trate, otorgó, ha otorgado y otorgará a los hombres; según así lo dijeron y publicitaron sus metafísicos intermediarios, así reyes como los subsaharianos ancestros, a fin de prohijar, tabú exogámico de por medio, la construcción y perpetuación de clanes y linajes. Y más aún, prolongarlos en un continuo que los no partícipes de esta concepción denominan ámbito sobrenatural.<sup>21</sup> Gozo a su vez recíprocamente retribuido a los mortales por el difunto, con la protección sobrenatural otorgada al viviente clan o linaje, que a ese plano lo elevó mediante los rituales o cultos apropiados.<sup>22</sup>

De modo que para allegarse inmortalidad mediante su reproducción biológica y de acuerdo con ese su paradigma cultural, mucha de esa población cautiva novohispana importada del África subsahariana encaró varias adversidades, tanto de la propia sociedad esclavista de recepción y sus diversos nichos culturales exhibidos por los distintos grupos indígenas mesoamericanos; como otras emanadas de su propia cultura de origen; incluso aquellas puestas en juego bajo el estadio propio de su captura y tránsito hacia la América.

Para otear el tamaño de la adversidad méfite no sólo en la dimensión de la colonial condición de esclavo (institución repudiada axiológicamente incluso por sus iberos usuarios, de la que Quevedo decía, negando así un ítem de las Siete Partidas: “Quien por vivir queda esclavo no sabe que la esclavitud no merece nombre de vida”), que implícita llevaba la renuncia del uso de la autónoma volición; por ende, el énfasis cultural en la biológica reproducción del ilota se volvía ya aleatoria, inane o circunstancial (excepto si atendemos a la perspectiva del lucro) tanto para sus amos culturalmente distintos como en algunos momentos de existencial exasperación, por caso en la travesía, habrá sucedido al propio cautivo. Lo que no es de sorprender, puesto que en la propia definición de esclavo va implícito ya ese sino. Es decir, discursivamente su voluntad debe ser, invariable e idealmente, eco o expresión de la de su amo, todo a cambio de que éste, al menos formalmente, le preserve la vida. Por eso la jurisprudencia colonial basada en la romana era consecuente con dicha premisa, al vedar servirse del testimonio espontáneo de un ilota, o al menos en el ejercicio retórico dada su intrínseca parcialidad, pues ineludiblemente —se presuponía— su voz debía ser la del amo en turno, a grado tal que para Tácito<sup>23</sup> el esclavo era el torturado para que dijera lo que el amo, en su lugar, debía expresar.

Más si lo anterior no sugiere nítidamente las aludidas condiciones adversas para alcanzar la reproducción biológica mancipa, baste mencionar las disposiciones jurídicas españolas del primer cuarto del siglo XVI, que pretendían obligar a negros criollos y bozales —en y de la América ibera— a casarse sólo entre ellos, pero sin disponer de la contraparte femenina. Ya que se supone, las cargazonas atlánticas ilotas comúnmente deberían al menos estar compuestas de tres hombres por una mujer, según decreto real de 1525. Determinación que por el lado del poder no resultaba del todo desencaminada, en la medida que la tasa de mortalidad masculina de la fuerza de trabajo ilota en las zonas antillanas resultaba elevada para esas épocas.

Por otra parte, y desde el punto de vista del africano bozal afincado en el nuevo continente, algo de su étnico bagaje cultural de origen también pudo inhibir, o al menos condicionar, el logro de su reproducción biológica entre pares étnicos, aun suponiendo no hubiera existido la antedicha desigual o disparidad sexual. Me refiero, por un lado, al peso del tabú del incesto que compele, en África subsahariana y en todo sitio, a sus observantes a la exogamia para fomentar o prohijar las alianzas intertribales, pues veda el matrimonio entre parientes o miembros de un mismo linaje o clan. Y por otra a la retención que los **sobas** o reyes costaneros hacían de las mujeres, en tanto eran quienes cultivaban la tierra y hacían posible la preservación de la cadena vital o *n'tu*.

Mas, como entre los negreros locales o autóctonos era habitual, por estrategia económica, cebar sus *razzias*, al inicio ya por entradas o cabalgadas, sobre la población de una sola aldea, resultaría que entre tales cautivados, al llevarles a las costaneras factorías para su embarque, seguramente muchos de ellos se tendrían por descendientes de un mismo ancestro, real o supuesto, linaje o clan.<sup>24</sup>

De modo que si los desembarcados en la Nueva España se hallaron en el mismo grupo de edad, o de los inmediatos adyacentes hacia arriba o debajo de la pirámide etaria, y fueron acopiados de la misma factoría de proveniencia, comprados de un mismo lote, data y capitán, y luego llevados a una misma plantación, estancia, obraje o mina; casi seguro es que entre ellos presentarían grados propincuos o semilejanos de parentesco africano. Por lo que si tales cautivos optaron por mantener fidelidad al esquema de exogamia que demandaba su respeto al tabú del incesto bantú y el imperativo del *n'tu*; y si rigió además en tales enclaves productivos por sus amos el respeto a la norma tridentina de la libre elección del cónyuge, entonces los bozales africanos heterosexuales ineludiblemente habrían tendido a la miscigenación exogámica.<sup>25</sup> A menos que, por otra parte, se acepte que en las condiciones de plantación tales individuos renunciaron a la vigencia del dicho tabú, con lo que sería posible observarles cometiendo culturales y biológicos incestos en sus conversaciones carnales.

Vía alterna dudosa,<sup>26</sup> mas no descartable, del ejercicio de la sexualidad sería la de que cobrara auge la homosexualidad, como hoy sucede en las mazmorras; asunto que si bien a la esclavonía varonil bozal quizás no importara, sí era materia de preocupación para el Santo Oficio celar por el incumplimiento del denominado pecado nefando, con la hoguera punido. Pero también este proceder sexual atentaba en el mancipo contra el originario metafísico mandato de la procreación o preservación y favorecimiento del flujo vital o transmisión del *n'tu* vía su descendencia, pues tales uniones, hasta el mundo de hoy, son conocidas por infértiles (cierto que eso no excluye la coexistencia o yuxtaposición de ambas prácticas, así sea secuencialmente oscilantes a lo largo de la vida del ilota en la plantación).

Igualmente, la poliginia debió perder vigencia cultural en aquellos contados esclavos donde en su etnia bantú de origen fuera institución; dado el déficit femenino en la plantilla de las dotaciones cañeras; y tal vez el fenómeno empujara más hacia la preponderancia de una institución como la poliandria, según Slenes lo ha constatado para las esclavonías de mediados del siglo XIX en Campinas, Brasil.<sup>27</sup> Probable tendencia a su vez reforzadora no sólo de la cultura de aquellos individuos afros en cuya etnia de origen el matrilineaje era la regla, y cuyos dejos de alguna manera están presentes si se observa el papel protagónico femenino o de jefatura en los hogares, observado en todas las esclavonías africanas rurales

o sucesoras de éstas en el Continente Americano; efecto, a mi ver, en mucho derivado de la más alta tasa de mortalidad masculina sobre la femenina.

Además del idioma del entorno demográfico, otra dificultad para la miscigenación del esclavo varón africano o sucesor de, lo significó (suponiéndolo institución mesoamericana de solera de la etnia nahua, ítem no exento de debate prohijado a la luz de los datos del matrimonio precoz obtenidos por R. McCaa del temprano siglo XVI en tres pueblos nahuas del hoy estado de Morelos),<sup>28</sup> el servicio de la novia o pagar el pretenso a casamiento con trabajo (ineludiblemente ritual y productivo y por largo lapso, al menos el de un ciclo agrícola) en la parcela agrícola del progenitor, putativo o no, la “donación” o sustracción femenina indígena del grupo familiar y con ello sufragar un rito de paso para sellar uno de los criterios de adscripción o afiliación demandados por la comunidad indígena.

Mas al individuo esclavo, al menos ideal o formalmente, no le pertenecía su tiempo productivo, ni derechos de propiedad o usufructo sobre tierra detentaba. Tampoco las faenas a que en el trapiche le dedicaban facilitaba el donar tiempo (ritual, como el ineludible para el ceremonial del cortejo: visitas, concertaciones con los legados, regalos entre muchos otros, y del propiamente productivo) necesario al genitor o grupo familiar de la probable novia indígena, puesto que la azucarada molienda, en condiciones óptimas o ideales, nunca debía parar; aunque, cierto, múltiples azares menoscababan ese ideal. Si eso resulta certero, entonces el varón afroilota no pudo mestizar con cualquier india, sino justo de la que descendería de aquellos desarraigados de tierras, o de huérfanos advenidos de las devastadoras epidemias, o las no menos mujeres fugas de los duros tributos. Incluso de sucesores de los agobiados y huidos por el sistema de repartimiento y socorro.<sup>29</sup> Opinión por la que me inclino, ya que los hallazgos de índices de exo y endogamia entre los afrosucesores e indígenas hallados en los archivos parroquiales de Teotitlán del Camino Real y de muchos otros sitios<sup>30</sup> por esa senda van.<sup>31</sup>

De modo que por ello considero que si casos hubo de exogamia racial con mujeres indígenas, es difícil calificar tales uniones conyugales, “legítimas” o no, como el clímax, al modo de Lévi-Strauss, de una alianza intergrupal antañón en ciernes; ni tampoco como la vía de reproducir endolegado institucional alguno, así fuera persiguiendo la perpetuación a través del cultivo agrícola o de los cargos políticos que de ello derivan —según la antropología británica vio al parentesco,<sup>32</sup> pues ello escapaba a las posibilidades del actuar ilota—. Además de que el esclavo varón bozal segura e inicialmente enfrentó una *quasi* inexistente oferta femenina en la feria matrimonial parroquial. Porque, precisamente, la gran mayoría de ingenios y trapiches de la Nueva España usualmente se fincaron por ahí de las últimas dos décadas del siglo XVI sobre tierras y aguas no ha mucho incultas, según traslucen las Relaciones Geográficas de 1580 —de ahí la demanda regia por las composiciones de tierras—, pues la mano de obra indígena que la labraba, fuertemente mermada por la parca estaba.

De ahí que en esos poblados el remanente contingente femenino indígena parroquial seguramente fue más controlado, o menos posiblemente “donado” legítimamente, por demandado en pro de la propia autorreproducción o autoconsumo productivo del grupo autóctono; como por su efecto concomitante en el control por herencia de las tierras agrícolas. Acaso de ese cerco culturalmente fueran las viudas excluidas, como también las huérfanas infantiles.

Excepto consideremos en la comunidad indígena detentora de las tierras la extinción de varones en edad de procrear, y por lo mismo no vigente ya en la localidad la tradición del servicio de la novia abriendo, por ende, la posibilidad de favorecer en su seno cierta laxitud en la conversación carnal “ilegítima” de sus miembros femeninos en la medida que la preñez “ilegítima” aumentaría el tamaño del alicaído grupo. O bien, dudosa posibilidad alterna, que este servicio de la novia nunca hubiera existido, con lo que su carácter de solera prehispánica sería de dudosa atribución; (suposición difícil de asumir en tanto que la etnografía sobre los nahuas del Balsas muestra que el parentesco se concibe y asume más que por vía consanguínea, por la colaboración y reciprocidad, trabajo o *tequitl* en el grupo doméstico; como lo ha investigado Catherine Good). Factores a los que se debe sumar el papel de las epidemias que también

hayan ensañádose diferencialmente con los varones indígenas y propiciando excedente femenino,<sup>33</sup> de tal modo que sólo así sería que en las zonas mesoamericanas de afinamiento por intrusión de “ingenios de hazer azúcar” y su esclavonía africana y afrosucesora se hubiese podido obtener excedente femenino mesoamericano. Más todo parece indicar que no es así; y que la fémina indígena sobre la que el negro o mulato esclavo rural pudo alcanzar acceso carnal “legítimo”, no provino de las comunidades aledañas según lo expuesto, sino de las nacidas o vecindadas en la Hacienda; acaso descendientes de los tlaquehuales, o de los de repartimiento más de los vagamundos, o huídos y luego vecindados.

Similar fenómeno en indagatoria sobre el Archivo Histórico Diocesano de Chiapas halla Soriano Hernández<sup>34</sup> para el Soconusco del periodo colonial tardío. Escasísimos matrimonios interraciales de negros o mulatos con indígenas, y lo atribuye al mismo valladar que W. Sherman<sup>35</sup> encontrara para el sureste mesoamericano tocando tierras guatemaltecas, esto es, la renuencia y cabal oposición de los gobernadores indios para que, vía matrimonio, las huertas cacaoteras de la comunidad pasaran de sus legatarias indígenas a las manos de no indios. (Aún hoy, siglo XXI, rige en varios poblados tzotziles la norma de que las mujeres no pueden ayuntar con foráneos, porque si lo hacen se les quita todo derecho al usufructo de tierras, pastos y aguas).

Como quiera haya sucedido, y sin importar fuera ello bajo compulsión; necesariamente las esclavonías innovaron al modificar los originarios imperativos culturales respecto a la determinación del parentesco de su etnia de origen. Como también a ello les compelieron las condiciones locales de su entorno en términos del tipo de población étnica mesoamericana que les rodeaba y su particular dinámica demográfica en tiempos históricos específicos, aunada a la axiología jurídica civil y eclesiástica hispana.

**El legado genésico o detección del n'tu**

A mi juicio, es la vigencia de ese legado ancestral el que sustenta la existencia de un continuo en la homonimia detectada entre individuos consignados por los respectivos amanuenses como “afrosucesores” —sea por estipular su calidad sociofenotípica (negro, mulato, pardo) y/o jurídico estatus (libre o esclavo)— en los diferentes libros de hechos de catolicidad (bautizos, matrimonios y defunciones) propios del último cuarto del siglo XVIII y fracción del colonial XIX de la parroquia de San Miguel Arcángel del otrora Camino Real; y que hoy empatan con varios de los usados por los habitantes de la agencia municipal de Ignacio Mejía, perteneciente al municipio de Teotitlan de Flores Magón, Oaxaca, y antaño parte del territorio de la hacienda trapiche ayotleca. Personas que de esta forma indican, consciente o inconscientemente y de una u otra manera, el triunfo o vigencia metafísica de aquel originario legado bantú, así en fenotipo como en su nombradía, como seguramente sucede con los Quizamán, el Chora y el Macoco, “apellidos” posiblemente advenidos de antiguos etnónimos bantú: Quisama, Chorfa y quizá el Mbko y/o el Koko.<sup>36</sup>

Por ese mismo imperativo me parece también fue posible superaran, por vías diversas (el robo de la novia, amancebamientos y violencia sexual) el gran obstáculo que para las esclavonías rurales masculinas significó el señalado desbalance entre los géneros de las dotaciones, más el tabú del incesto bantú, más la normativa eclesiástica sobre el parentesco espiritual y su compulsión exogámica, más el afán del lucro del amo, más el acato o no por el amo o administrador en turno de la libre elección del cónyuge tridentina, mas el servicio de la novia, más...

Evidencia de la plausibilidad de esta argumentada hipotética impronta, por otra parte no exclusiva, pero tampoco, por lo que sigue, de carácter circunstancial, es que en 2002 entrevisté a la señora Antonia Osorio Neri, habitante, mas no nativa, de la agencia municipal de Ignacio Mejía, donde se afinó hacia finales del siglo XIX el Ingenio Central de Ayotla.

Nació ella por 1920 en la relativamente cercana hacienda de Ayotla, originaria matriz del ingenio antecedente; e indelebles rasgos de su faz acusaban su ascendencia genética negroide. Su padre fue

Pedro Osorio Acevedo, y su madre, de la cual quedó huérfana a los siete años, llamóse Piedad Neri Criollo.

En esa misma hacienda de Ayotla, pero hace 253 años, el mulato esclavo Juan Osorio, hijo de Domingo Osorio, mulato libre, y de Petrona Neri, negra esclava de esa misma finca,<sup>37</sup> contraía matrimonio con la mulata libre natural del vecino norteño ingenio de Tilapa, Victoriana María, un 12 de septiembre de 1755. Lo mismo hacía el negro esclavo Víctor Antonio, el hijo legítimo de Miguel Pablo y de la negra esclava Felipa Neri, pero en julio de 1756.

Bautizando a su hija María Gertrudis un 28 de septiembre de 1755 se halla a la pareja del mulato libre Pablo Acevedo y su mujer Desideria Rita, mulata esclava de Ayotla. Y en la década novena de ese siglo XVIII se encuentran varios mulatos libres de la hacienda de Tilapa que, como parte de su nombre compuesto llevan el aparentemente calificativo de Criollo. Allí está José Mariano Criollo bautizando en la parroquia teotitleca a Victoriano José en el mes de septiembre de 1799. O Bernardo Criollo haciendo lo propio con Juan Nepomuceno Norberto en junio de 1796.<sup>38</sup> Y el uno de febrero de 1892, muriendo de heridas graves en la municipalidad y hacienda de Ayotla, hallamos a Maximiano Criollo.<sup>39</sup>

Aunque estas coincidencias denominativas entre identificadores de personas consideradas esclavas del siglo XVIII y la de mi entrevistada sólo las supusiésemos fruto del azar; hay más datos que permiten eliminar la conjetura de la eventualidad y ratificarla en torno a la presencia bantú en La Cañada, y obviamente en nuestro trapiche de indagación rigiendo el antedicho metafísico imperativo.

En la segunda década del siglo XVII adquiere el Beneficiado y cura de almas de Teutilan, Caravajal y Soussa, quince esclavos angolas: nueve mujeres y seis varones, vendidos por Joseph de Acosta, factor de Del Poso. Para 1680 adquieren los jesuitas, segundos sucedáneos de Caravajal en la propiedad del ingenio a varios cautivos procedentes del África subecuatorial; 16 hombres y siete mujeres entre loangos, angolas, algunos araras; y siete no identificados ni por su género ni etnónimo, sino sólo que son bozales.<sup>40</sup>

Adicionales a esta documentada importación y su correlativo bagaje cultural hay más indicios que patentizan esa vigencia del legado bantú en la localidad; como el uso hasta no ha mucho, década sexta del siglo pasado, de la marímbula, instrumento musical<sup>41</sup> del África bantú con fuerte denotación simbólica, así en su construcción como en el vibrar de sus musicales notas relativas al acto de la fecundación y su producto o nacimiento del crío. En toponimia huella de ellos hay en ciertos parajes, como el de Matamba; sitio propio de un reino angoleño en algún momento encubridor de esclavos fugados de los lugares de acopio en la costa africana para su venta ultramarina; y acá, paraje encubierto de semielevados promontorios aislados por el impetuoso curso del río Grande rozando Cuicatlán. Esto, sin contar su presencia en la medicina popular local<sup>42</sup> y en la vocinglería propia de la jerga cañera.

Sobre estas evidencias es que de porción de sucesores de esos antiguos cautivos llevados a La Cañada este texto pretende hablar; escudriñando sobre la exitosa reproducción sociobiológica del contingente mancipo propiedad de la hacienda de San Nicolás. La que luego a partir del tercer lustro del siglo XVIII y bajo la administración jesuita, pasó a nombrarse de San Nicolás Ayotla.

En una perspectiva mayor, y con datos de bautizos y matrimonios acopiados, el tópico busca exhibir elementos micro y “empíricos” a la búsqueda de precisión sobre el llamado mestizaje colonial y las particularidades de su dinámica para la constitución de familias esclavas (edad a primeras nupcias, frecuencia mensual de matrimonios, etcétera), contrastando su cuantificación y calendarios con el del universo demográfico cultural de su entorno inmediato: afrosucesores libres, mestizos, e indios, con algunos autorreputados como iberos o castizos, y los del mediato sitio: un par de fronteros pueblos indios.

### **El cobijo. Vías para la conversación carnal o reproducción de la población afrodescendiente ayotleca**

La vivienda de la esclavonía ayotleca, en pro de la cohabitación heterosexual, para la segunda mitad del siglo XVIII eran habitaciones o jacales para la pareja conyugal y/o viudo(a)s y los hijos célibes e infantes más algunos expósitos. A diferencia, en la centuria XIX, de los caribeños barracones cuando la trata ilota, en monto y frecuencia, alcanza dimensiones inusuales según los parámetros de los siglos antecedentes. Poseer cabañas individualizadas (y por tanto espacio para la innova y recreación cultural)<sup>43</sup> para estos cautivos ayotlecos, como para muchas otras esclavonías novohispanas<sup>44</sup> y caribeñas (anglofrancas)<sup>45</sup> no era desconocido en los albores del siglo XVIII. Su añeja tradición la trasluce el que en mayo de 1700 una mulata libre y casada, Michaela de Ariza, natural y vecina de la cabecera de Teotitlan al ir al trapiche de San Nicolás a buscar al esclavo bozal Juan Grande para que la curase del mal de caderas que padecía, declaró no haberlo hallado en su casa y así fue a buscarlo a la de “Andrés de tal, también esclavo” del mismo trapiche, donde le halló.<sup>46</sup> Setenta y cuatro años más tarde, 1774, en “consistorios” o reuniones conspiratorias celebrados por la “depravada voluntad” de los esclavos para hallar el modo de quitarse de encima al administrador de la finca y su vástago, celebrábanlas igualmente en individual casa: la del cautivo Miguel Damián.<sup>47</sup>

Estas residencias (jacales o cabañas) nunca aparecieron en los avalúos de los varios inventarios, de modo que ellas a la finca no pertenecían.<sup>48</sup> Seguramente fueron edificaciones de paredes de carrizo embarrado, como aún hoy se mira en alguna que otra vivienda de la agencia municipal de Ignacio Mejía, Oaxaca. Ellas, años atrás, constituyeron el conocido Real de los esclavos. Asentamiento que debió ser compacto o de crecimiento radial limitado, aunque no un cercado de palizada con su puerta encandada (y ello se conoce porque la misma mulata antedicha, Michaela de Ariza, pudo efectuar progresivas excursiones nocturnas en procura de su salud, y del bozal, al trapiche de San Nicolás; además que los sucesivos inventarios no hablan de candados y puertas del dicho Real), según muchos suponen eran siempre los reales de las esclavonías (extrapolando inadecuadamente lo publicado por Berthe para el ingenio morelense y jesuita de Xochimancas o de Chevalier y de los propios barracones cubanos del siglo XIX).<sup>49</sup> Y es que auspiciar un crecimiento extensional o ilimitado habitacional producto de un crecimiento demográfico, atentaría contra el espacio vital dedicado al cultivo de la caña y de milpas para la subsistencia, así las labradas por mandato de la propia hacienda como las de autoconsumo propias de los esclavos. Además de que el agua, en las condiciones de aridez del biotopo imperante, era bien exiguo y plenamente controlado y encauzado por la hacienda,<sup>50</sup> lo que asaz limitaba su disponibilidad para el consumo humano como también usarla para siembras de granos básicos que ahitaran el hambre de una creciente población adicional. Por eso a mi juicio es que la finca cañera, aun hacia finales del siglo XIX y convertida en municipalidad, así como siguió manteniendo atávicos litigios por el uso del agua contra los pueblos indios aledaños a los hídricos cauces, al modo como lo había hecho durante los casi dos últimos siglos del periodo colonial, del mismo modo, su población nunca llegó a sobrepasar los 250 habitantes, como tampoco hacia 1767 lo hizo. José María Pérez Hernández señala que para la época posindependiente de 1874 habitaban la finca 208 hablantes de castellano.<sup>51</sup> Cerca del año 1890 cifraron ahí alrededor de 210 personas.<sup>52</sup> Y doce años antes, 1878, la finca no rebasaba 198 humanos por población total.<sup>53</sup>

Por la contabilidad a los inventarios subsistentes que van de 1767 a 1827, esto es 60 años, se aprecia que el monto total de la esclavonía ayotleca en su máxima cifra de 158 personas, entre “varones y hembras chicos y grandes”, se alcanzó en 1767; cuando el *hispanorium rex* Carlos III “sequestra” de sus bienes temporales a los jesuitas. El guarismo mínimo de 116 individuos recayó en el año de 1792, con señales de gradual tendencia al repunte justo cuando la formal vida esclava en la finca concluye; al ser los ilotas adquiridos y ahorrados por el gobierno del estado de Oaxaca en 1826 al pagar por ellos “seis mil doscientos pesos”.<sup>54</sup> (Tendencial demográfico crecimiento o señal de recuperación posterior a la devastación causada por una epidemia de viruelas de 1780, que a mucha población infantil se llevó y sin contar los bélicos sucesos de la revolución de 1810).

Al momento de la ahorría había una dotación de 149 esclavos, nueve menos que los de 1767. Dato éste, que al parecer contradiría la metafísica hipótesis que vertebra este texto, y aparentemente confirmaría la afirmación y, por tanto, el desigual indagatorio proceder para las haciendas de Morelos que usara von Wobeser,<sup>55</sup> al decir que ella nunca halló incremento demográfico alguno en las esclavonías de las haciendas averiguadas, atribuyendo de modo fácil el déficit a la sobreexplotación y malnutrición de la fuerza de trabajo. Pero aquí no es así. Porque mucha de la esclavonía varonil casó con mujeres afroscesoras de vientre ingenuo, de modo que sus hijos fueron libres, y en tanto tales, necesariamente escaparon a la contabilidad de la finca, aunque no al uso potencial de su fuerza de trabajo, en tanto su cadena sujetadora era el parentesco, al menos hasta los 15 años. Aspecto que el trabajo de Wobeser en su afirmación no considera al no haber cotejado archivos parroquiales, como tampoco el valladar que significaba la cañal superficie al crecimiento demográfico indiscriminado.

Más: tomando al último cuarto del siglo XVIII, los hijos esclavos en edad de adquirir estado, cuando lo hacían, es seguro residirían en su propia cabaña (ignorándose si ellos solos la erigían, o contaban con ayuda mutua para lograrla, o si su erección condición previa era de un rito de paso varonil en su camino al matrimonio, como al parecer lo es el servicio de la novia entre indígenas), pues los registros de los inventarios que lo hicieron les enlistan diferenciadamente, o apartan ya, del listado de hijos de la familia de proveniencia. Tal se corrobora averiguando la dotación de sus raciones, pues cuando legítimamente han casado, ésta se les otorga aparte. Mientras en la familia de la que emanaron, ocasionalmente se reduce, si es que no ha llegado neonato(a). Neolocalidad que quizás se formalizaba o reconocía cuando a la pareja de primeras nupcias se le daba por la hacienda, a modo de "dote": "½ @ de miel, dos almudes de mais, una libra de cacao, y dos libras de azúcar", aparte de su semanal ración; lo que no sucedía ya a viudas de segundas o más nupcias, pues por lo común nada se les concedía.

La familia esclava<sup>56</sup> (sin incurrir en anacronismo, pues el inventario<sup>57</sup> de septiembre de 1787 claramente señala: "Esclavonía que se halla existente por familias asentada", enlistando a continuación al que tenían por cabeza o jefe de familia varón —o hembra viuda—; *in continente* su cónyuge femenino y su respectiva descendencia; así la de matrimonios anteriores cuando los hubo, a más de los de la propia presente pareja) acrecía por varias vías. La una era obviamente la reproducción sexual vía matrimonio legítimo, o por la ilegítima, para la época, unión consensual: fortuita, haya sido violenta o no, y de alcance semiduradero, por la presión que en algunos momentos, a veces infructuosamente, llegó a ejercer el clérigo local para legitimarlas. Otro camino era por adopción de los expósitos y huérfanos, aunque no fueron muchos los casos hallados en ese proceder.

No he averiguado para esta dotación otras vías que las señaladas para el relativo incremento poblacional; pues la semi-masiva compra de esclavos, en particular bozales o africanos, largo rato ha que había concluido, pues a partir de 1680 no se les halla más en los diversos registros finqueros ni en los hechos de catolicidad como sucedía en las fincas cordobesas indagadas por Adriana Naveda, y que para la cuarta década del siglo XVIII sus inventarios enlistaban cautivos bozales.

En ninguna de las seis décadas de bautizos ancilos nacidos vivos acopiadas, y que componen el periodo 1748 a 1808, esto es, 60 años, o 346 partidas, se hallan cifras negativas de crecimiento, aunque las positivas tampoco son algo que podríamos denominar espectaculares, como muchos juzgan fue el explosivo crecimiento demográfico entre las esclavonías del siglo XIX en Estados Unidos, particularmente en la Louisiana.<sup>58</sup> Aunque según Tadman, ello en enclaves que no fueran de plantación azucarera, porque según él las condiciones imperantes de trabajo ahí eran tremendamente atentarorias a la bonanza de la vida humana ilota.<sup>59</sup>

*Edad al matrimonio*

Entre mayo de 1747 y febrero de 1768 se encontraron frente al altar nupcial 82 individuos habitantes de la hacienda, o 41 parejas (alrededor de un par anual) entre esclavos y no esclavos (indios, mestizos y

afrosucesores), quienes representaron a su vez 21 por ciento del total de las 204 parejas presentadas al altar parroquial de Teotitlan en dicho lapso.

La edad mínima para contraer primeras nupcias entre la población esclava de esas 41 parejas se pudo saber de muy escasas; pues fueron excepcionales los registros matrimoniales de la iglesia cabecera de San Miguel Teotitlan del Camino Real<sup>60</sup> que apuntaran la edad. Y éstos fueron ocho casos o 9 por ciento; hallándose entre los varones una mínima de 15 años, en este caso para el mulato esclavo Cornelio Gil, quien matrimonió el 12 de agosto de 1754 con Luisa Beltrán, también de 15 años, aunque mulata libre y natural del vecino trapiche de Tilapa, y cuyos padres, también mulatos libres, se habían avecindado en Ayotla hacia cuatro años. En tanto la máxima de 20 años tocó a Crispín de los Santos, negro que casa con Ysidora Anastacia, mulata de 18 años, en agosto de 1754, notados ambos de esclavos.

Para el género femenino la edad mínima de 18 años correspondió a Jacinta Astacia, soltera, quien enlazaba con el también suelto de matrimonio Teodoro en junio de 1748, ambos ilotas. La edad máxima femenina tocó a la soltera Leonarda María, esclava parda de 28 años quien recibió las bendiciones nupciales el 11 de octubre de 1761 al lado de su esposo, un indio viudo, sin datos de edad y natural del vecino poblado indígena sureño de Los Cúes.

Mas si ahora hurgamos en los datos de edad de los esclavos enlazados en matrimonio habidos en el inventario<sup>61</sup> de 1768, recién expropiados los ignacios de su finca, tenemos un par de esclavas de 14 años casadas con sus contrapartes masculinas de 15 años, mismos que no aparecen en los registros matrimoniales de la parroquia de Teotitlan. Como tampoco aparece el matrimonio contraído por el también esclavo Jacinto Antonio con Jerónima Michaela o de San Miguel, y en donde a él le consignan 70 años de edad y a ella 38; una diferencia entrambos de 32 años. Pero si somos estrictos con la documentaria, hallamos que este esclavo en 1772, es decir, cuatro posteriores a este inventario (y con 74 de edad acorde al mismo instrumento), con ocasión de testimoniar por cuestiones de límites territoriales contra el pueblo de San Juan Los Cúes,<sup>62</sup> declaró tener, según “se acuerda, sesenta años, poco más o menos”. Es decir 14 menos de lo consignado. Caso similar al del ancilo Fernando de la Trinidad, que en 1768 le apuntan por edad 70 años y en el inventario de once después, 1787, le ponen 96, cuando de acuerdo con el primer instrumento debía tener 81. Y es que en esto de las edades en el antiguo régimen no importaba demasiado precisión alguna, como a la frágil episteme historiográfica actual. Este ejemplo, que multiplicarse puede enormemente, de suyo evidencia la relativa fragilidad de argumentaciones exclusivamente basadas en estadísticas mediciones de edades novohispanas, así para nobles como plebeyos, y cautivos libres, y sus efectos en análisis demográficos pretendidamente conclusivos.

Pero si se hace abstracción de ello y se agrupa por edad y estado civil a las mujeres en edad de tomar estado, 12 años para arriba según el castellano derecho, del antedicho inventario de 1768 que contabilizó a 158 esclavos en total (82 varones y 76 mujeres entre infantes, viudos y casados) y las agrupamos en el rubro de alguna vez casadas, resulta que sólo se halló a un par de solteras: una de 12 años y otra de 22. Todas las demás: 44 aptas para la vida maridable, en unión conyugal vivían ya o la habían experimentado.<sup>63</sup> Mientras que célibes aptos para el matrimonio se hallaron cinco varones; con una edad mínima de 14 años a una máxima de 32. Lo que indica una no muy aguda desproporción entre los sexos o *sex ratio* entre la esclavonía.

Por lo que toca a las segundas nupcias de cautivos, o casamientos ayotlecos donde interviene algún viudo como cónyuge, fueron nueve los enlaces en el libro de matrimonios detectados. De ellos tres fueron entre pares viudos aunque impares en calidad socio-racial y estatus jurídico. Los seis restantes, o 75 por ciento, se completaron con parejas donde uno de los cónyuges fue soltero. Las combinaciones de esas parejas fueron: india viuda/negro soltero: uno; viuda sin datos de calidad /indio soltero: uno; mulato viudo/mulata soltera: uno; indio viudo/parda soltera, uno; indio viudo/india soltera, uno; afrosucesor, o sin datos de calidad, viudo /afrosucesora viuda: uno. Casos todos que a la luz de su frecuencia ninguna tendencia se puede entrever, excepto que contrastados con la cuantía de años del lapso en que se

presentaron se les podría caracterizar de fortuitos; además de señalar que las mujeres solteras fueron mayoría en tales matrimonios; pero en cantidad suficientemente exigua como para imposibilitar abonar algo sólido a la tesis planteada por Dehouve en torno a la etnohistórica aversión o reticencia, detectada por ella desde la época colonial del temprano siglo XVIII en el hoy estado de Guerrero entre nahuas solteros de ambos géneros, para contraer nupcias con sus congéneres étnicos viudos.<sup>64</sup>

En cuanto a los afrosucesores, ya nativos ayotlecos y foráneos de estatus libre, ostentan poca diferencia en el asunto de la edad al primer matrimonio respecto a la de los cautivos. La menor edad hallada fue la de la mulata libre, natural de Ayotla, Ignacia Vicenta, quien casó de 16 años el 15 de junio de 1763 con Dionisio Antonio, a su vez de 19 años y mulato libre.<sup>65</sup> En tanto la cifra mayor correspondió a los 21 años de Isidora de la Cruz, mulata libre, contra los 18 años de su cónyuge Estanislao Joseph, mulato libre y ambos casados el 25 agosto de 1754. En lo que abona al estado de viudez entre estos afrosucesores libres, ningún registro matrimonial de ese tipo hubo entre ellos.

Para el caso de los señalados como indios ayotlecos, a ninguno de los contrayentes se les anotó edad. Y los matrimonios interraciales endohacienda (melanodermos: mulatos, negros o pardos con indio) en ese largo periodo de 25 años sólo alcanzó a cuatro enlaces o uno cada 6.3 años. Y estos fueron celebrados con esclavos. Tres de esas parejas, y no casualmente, tuvieron al menos a uno de los cónyuges por viudo(a), cuando no ambos; (negro soltero-india viuda, negro-india ambos viudos, negra viuda-indio soltero, negro soltero-india soltera). Y es de destacarse que de este contingente femenino, y tampoco casualmente en razón del servicio de la novia mesoamericana, sólo una de las mujeres, viuda, provino del vecino pueblo mazateco de San Juan Bautista Los Cúes; cuya lengua aún se oía en la década de 1960. En todos los demás enlaces, 10 parejas señaladas como indias, invariablemente sus contrapartes femeninas fueron nativas de la hacienda. Para el caso de los varones indígenas ayotlecos enlazados en parejas no “interétnicas”, es decir homogámicas a su calidad india, sólo dos, 20 por ciento arribaron del limítrofe pueblo de Los Cúes; uno más de la cercana cabecera de Teotitlan, y otro de su barrio sujeto, Toxpalan. Pueblos todos situados en un radio no mayor a cinco kilómetros de la hacienda. De tales advenedizos, dos eran viudos.

Panorama similar, más o menos para el mismo periodo, encuentra Adriana Naveda para las haciendas azucareras de la Villa de Córdoba.<sup>66</sup> Es decir, una fuerte homogamia racial; y a mi ver, acaso reforzada o compelida por el impedimento que para la fuerza de trabajo mancipa significó el “mesoamericano” servicio de la novia para el intento de construir matrimonios interétnicos; y más si en ellos pesaba lo que Catherine Good ha encontrado como elemento clave para la conformación del parentesco nahua de la zona del Balsas, donde la consanguinidad poco tiene que ver en él y sí mucho el trabajo o *tequitl*: quien no trabaja o aporta al grupo doméstico, no es pariente, de modo que por tácita definición un esclavo nunca podría ser pariente.

Claro, sométase lo antecedente además bajo la hesitable suposición de que en la dirección de la hacienda invariablemente privó el respeto<sup>67</sup> al eclesial mandato tridentino de la libre elección de cónyuge para facultar el matrimonio. Y que el “servicio de la novia” existiera como práctica de solera en las comunidades indígenas vecinas. O bien explicación alterna, y semiexcluyente como posibilidad, cabe admitir que las indígenas solteras de la feria matrimonial teotitleca, o no pertenecientes a la hacienda, sentían aversión a la institución esclavista, rehusando vincularse con alguien de ese estatus. O igualmente, y por lo que más me inclino: que el monopolio sobre sus femeninas personas era aún fuerte al vivir como vivían bajo “el poderío de su comunidad”. De tal modo que su “libre elección” defendida por la iglesia no alcanzaba a tanto y obedecía más al sistema de alianzas, derechos sucesorios y tenencia de la tierra indígena local que a romanticismos.

Es a varones afrosucesores de estatus libre a quienes se les encuentra inmigrando al territorio parroquial teotitlanesco y de la hacienda ayotleca, de sitios que con mucho rebasaban las distancias de los casos indígenas al menos en un factor de 10. Llegaron de tan lejos como Huajuapán, Guatemala o Tehuacán.

Mientras que el indígena migrante a la hacienda, acaso lo más lejano de donde provenía no iba más allá de los 7 u 8 kilómetros radiales de su iglesia parroquial o cabecera de San Miguel Teotitlan. Asunto que permite conjeturar para los afrosucesores la formación de familias extensas entre la esclavonía; al menos hacia Tilapa, hacienda al norte de Ayotla y la de Tecomaxtlahua hacia el sur e incluso, en algún momento, al litoral Pacífico prolongarlo.<sup>68</sup> Algo similar a lo que para las esclavonías del siglo XIX en la caribeña isla holandesa de Saint John halló Karen Olwig<sup>69</sup> con redes familiares facilitadas por los matrimonios de esclavos interhaciendas; y proceso algo semejante a lo que Naveda vio para las dotaciones de Córdoba. Aunque sin frecuente pago formal del débito conyugal, mas si compartiendo semicotidianamente alimentación en Saint John, mientras en Córdoba la vida maridable se procuraba al vender uno de los cónyuges al otro dueño del par que la futura pareja conformaría. Pero en Ayotla sólo eran varones afrosucesores libres, en su gran mayoría migrantes de diversas proveniencias —fueran haciendas o no—, los que llegaron a conformar nupcial pareja con mujeres ancilas. De modo que a diferencia de Saint John y Córdoba, no se halló ningún matrimonio constituido por ambos cónyuges esclavos pertenecientes a distintas haciendas.

Y si bien entre estos matrimonios entre afrosucesores libres y los ayotlecos sujetos a relación ancilar no parece tuviera razón de ser el aparentemente prehispánico servicio de la novia —puesto que por un lado la hacienda dotaba a su mancipo(a) que matrimoniaba, como arriba se dijo, y el pretendiente varón libre no podía labrar tierra alguna del futuro suegro(a) esclavo(a) porque la hacienda era la dueña de la tierra, además de que el producto no se destinaba al consumo sino al mercado dulcero—, entonces tampoco destreza campesina del *pater* o *mater* de la fémina ahí calificarían. Pero acaso donde sí pudo pagar con labor el afrosucesor libre fue en las pequeñas parcelas que la hacienda dejaba a la esclavonía, a modo de consensual prerrogativa por el grado de obediencia/eficacia hacia la administración, para que en ellas sembrasen a fin de completar lo que de rigor supuestamente la hacienda como ración les daba. O también obsequiando algún animal de ingesta como cerdos, guajolotes, gallinas o chivos. Ciertamente, aquí todo esto es conjetura, pero sustentada en el indicio de que los progenitores, putativos o no, se podían oponer a la celebración de matrimonios. Hay un caso donde la madre esclava, por las presiones que ejerce sobre una hija para evitar que case con determinado afrosucesor ilota, orilla a que ella se fugue. Asunto que, por otra parte, paralelamente trasluce que las fugas no siempre se incoaban por la presión del amo o su delegado, el administrador, y que la común historiográfica ecuación fuga= resistencia a la explotación no es inefable —como a los cuatro vientos proclaman, en pos de autoestima, prestigio y reconocimiento más allá del ámbito local, muchos militantes contemporáneos autoreputados fromexicanos costeños que demandan ser reconocidos como una etnia más.

Pero regresando al asunto de la edad al matrimonio, ¿qué tanto pudo diferir ésta en los enlaces de primeras nupcias de los melanodermos o afrosucesores (negros, mulatos, pardos, morenos), esclavos o no, contrastadas con las habidas en un par de pueblos nahuas distantes de la hacienda no más de 8 km a la redonda, en la misma jurisdicción parroquial de San Miguel Teotitlan?

*San Gabriel Casablanca, Oaxaca*

Veamos el caso del pueblo salinero de San Gabriel Casablanca,<sup>70</sup> de habla nahua, como el de su antípoda por serrano, mas no en idioma, de Santa María Teopoxco. El libro de matrimonios de San Gabriel Casablanca abarca el periodo 1765 a 1813, o 48 años. Como para el caso ayotleco, en muy pocas partidas —trece (7.5 por ciento) de 170 ocurrencias o parejas— se anotó la edad a los contrayentes. Y en cuanto a la calidad, se registró a sólo seis mestizos (cinco mujeres y un hombre) y una mulata. A los restantes 333, y seguramente por la obiedad de que era un pueblo indígena, casi siempre el respectivo amanuense hizo omisión de su calidad.

La edad mínima femenina a las primeras nupcias fue hallada en 1777 para un par de novias de 14 años, mientras la máxima alcanzó en 1811 los 17 años de la “yndia doncella Josefa María”. Nada extraordinario en términos de los “que el derecho previene” para la mínima edad a las primeras nupcias, de 12 años. Para segundas nupcias fue la mínima/máxima, por única, la de 24 años para la viuda, de ya hacía cuatro

años, Martina María, quien a su vez casaba con Martín Diego, un viudo de hacía ya un año y con 60 de edad en octubre de 1776. Por el lado de los varones, la edad mínima al celebrar el sacramento en primera ocasión fue de 15 años, mientras la edad más longeva fue de 20 años.

En cuanto al matrimonio de segundas nupcias, es decir de viudos, se encontró que de 78 parejas (156 individuos) o 45 por ciento del total de matrimonios asentados, los varones viudos emparejados con solteras cifraron 10 (12 por ciento del total de viudez); ligeramente arriba estuvieron las viudas que enlazaron con solteros, ellas fueron 12 (15 por ciento del total de viudez); mientras el enlace entre pares viudos fue mayoría abrumadora: 55 casos que representaron 70 por ciento del total de viudez). El maridaje entre un viudo mestizo y una mulata, de la que no se especifica estado civil, sería el caso que falta para completar las 78 parejas. Si ahí regía el repudio nahua a contraer nupcias de soltero(a)s con viudos, se ve que poco importó a esos 22 contrayentes. O alguna causa de más peso a ello los orilló, como es de sospecharse en términos de la proporción alcanzada, casi la mitad del total, por los matrimonios donde intervinieron viudos. Quizá consecuencia de alguna devastadora epidemia que redujo la feria matrimonial de solteros enormemente y con ello el peso del tabú, si opinamos como Dehouve.

#### *Capilla visita de Santa María Teopoxco*

Asentamiento serrano de indígenas nahuas. Fueron siete los naturales endoparroquiales de la cabecera teotitlica los listados como receptores del sacramento matrimonial en la iglesia de Santa María Teopoxco, es decir de migración interna intraparroquial; además de un par de individuos pertenecientes a la igualmente visita, o capilla semivecina de Santiago Texcalcingo. En total nueve asuntos matrimoniales (1.6 por ciento) de “fuereños” si abstraemos considerar el ámbito jurisdiccional parroquial. Casos estos en realidad muy pocos para el total de 537 contrayentes teopoxtecos restantes, lo que nos habla de la fuerte homo y endogamia existente en esa localidad.

A diferencia de los dos antecedentes libros, que en muy poca cuantía especificaron la edad a las primeras nupcias impetradas, en el de Teopoxco la determinación alcanzó a 98 personas (18 por ciento), de las 546 que contrajeron nupcias entre los años de 1779 y 1817. La edad matrimonial femenina más reducida, sin contravenir el colonial derecho vigente de las Siete Partidas, cifró los 12 años en dos doncellas entre 1784 y 1786. La más longeva en 28 años fue también para una dupla de doncellas del siglo XIX: años 1810 y 1817. Y la edad más frecuente o modal para las doncellas fue la de 14 años.

En los varones fue como sigue: mínima de 15 años y de 30 la mayor, propia de un soltero. La edad modal rondó los 18 años. Todos los contrayentes fueron calificados de indios, de modo que al parecer ahí no hubo matrimonios interraciales. Siempre y cuando tomemos la noción de indios abstractamente, pues no olvidemos que la zona compartida era por mazatecos y nahuas.

Si estos datos modales resultan certeros, y en tanto considerados indiciales relictos demográficos, me parece estarían de alguna manera avalando, sin suponer sean del todo suficientes, la afirmación de McCaa, a su vez obtenida de datos censales de la tercera década del siglo XVI en tres pueblos nahuas del hoy estado de Morelos, como *supra* se dijo ya en el sentido de que parece era constante del mundo nahua que “la mayoría de las niñas casa[r]an antes de los quince años, y muchas, de hecho, antes de los doce”.<sup>71</sup> Asunto este que por lo demás conviene posteriormente tomar como variable incidente y analizar para dirimir el asunto de la tradición, precolombina o no, del “servicio de la novia” del mundo mesoamericano. En particular teniendo en cuenta que este servicio sólo es un aspecto del más general de la reciprocidad, concretamente el que tiene que ver con la viabilidad de la humana reproducción. De modo que entre más infante se es, menos apto o hábil se está para mostrarse capaz de levantar una milpa; o de manera más universal, de proveer alimentación para sí y para otros. Que en primer y último término, según mis observaciones de campo, es lo que para el varón evalúan en el mundo rural, al menos en el siglo xx, los genitores campesinos masculinos de las novias. (En segundo estaría el desempeño social, por caso en el desenvolvimiento que la vida ritual y política de la comunidad demanda —tequios,

mayordomías, entre otros). Si se toma esto en cuenta, es posible que el llamado matrimonio precoz precolombino fuera más un acto similar a las desposajas del derecho ibero codificado en las Siete Partidas, que admitía una mínima edad de siete años para contraerlas, que un matrimonio. En otras palabras, si el servicio de la novia es de prosapia precolombina, y entendido como un acto de evaluación de la capacidad productiva del varón, entonces lo que halló McCaa y llama matrimonio muy difícilmente habría sorteado esta prueba del servicio de la novia dada la paritaria edad de los contrayentes, pues el marido sencillamente habría sido incapaz de erigir una milpa. Objeción que no procede cuando el varón es mayor que la mujer, y en tanto tenga fuerza y aptitud suficiente para satisfacer las condiciones que hacen posible la generación de una nueva unidad reproductora de humanos “semiautosuficiente”. Mas si la edad entrambos vinculados era paritaria; hesito que ese matrimonio postulado por McCaa en aquel momento del temprano siglo XVI fuera o tuviera el sentido, como hoy lo es el servicio de la novia, o prueba de la capacidad generatriz de alimentación. Y entonces, más bien habría sido un rito de paso por el que socialmente se preanunciaba la existencia de nuevos efectivos para la potencial formación de una nueva unidad reproductora de humanos “semiautosuficiente”; y en ese sentido, simultáneamente sería el dicho femenino “matrimonio precoz” un acto público para acreditar un derecho de apartado que de alguna manera el principal o cacique garantizaba.<sup>72</sup> Como también sería la pública ostentación o anuncio de la erección de una nueva alianza intergrupal. De ahí que en un sentido sean razonables, y no necesariamente exageradas, las palabras del fraile Motolinia,<sup>73</sup> aunque sí su autointerpretación, cuando comenta de las bodas de Texcoco que señores y principales antes de la llegada de la fe, acaparaban cuantas mujeres había, y de modo tal que los macehuales no hallaban pareja. Frailuna apreciación de alguna manera refrendada o asumida en los concilios provinciales mexicanos de la segunda mitad del siglo XVI cuando prohíben a los caciques intervenir en la elección de la novia, pues según tales disposiciones, estos principales atentan contra la libertad de elección de pareja conyugal.<sup>74</sup>

Ese “acaparar” pues, a mi ver, justo sería como luego similar papel, de entre los varios que tenía, desempeñó la novohispana institución de la “casa de recogidas”. Y creo era en la persona del cacique prehispánico que habría estado socialmente asignada la custodia del elemento femenino. Y no porque éste las acaparara para sí, como Motolinia leyó, sino porque su papel era el de un garante/regulador de la feria matrimonial. Más ante este problema de dirimir la prosapia de la edad al matrimonio, si precoz o no, y precolombino o no, además de lo antecedente hay dato adicional que pareciera el asunto complica, y es la afirmación del jesuita Joseph de Acosta quien recomendaba “casar a los indios en la primera adolescencia, y mucho más a las jovencitas indias, porque se ha visto que las mujeres casadas son más castas, y si comienzan antes del matrimonio a soltar el freno de la lujuria, por toda la vida andarán perdidas”.<sup>75</sup>

Qué tanto este paradigma en las predicaciones o misiones circulares jesuitas,<sup>76</sup> o vociferantes catequizaciones rurales, haya influido en campesinos auditorios, como el de Ayotla, lo desconozco, pero no que estos frailes llegaran a la Nueva España casi cuarenta años después del censo utilizado por McCaa para su estudio. Es decir, que la escasa edad femenina indígena en el establecimiento de un vínculo, haya sido matrimonial o al estilo desposajas, parece emanar del acervo cultural mesoamericano nahua. Acaso McCaa no hubiese calificado, sin más, de matrimonio su hallazgo si hubiera bebido de la etnografía de los nahuas del Balsas, donde Catherine Good muestra que, más que el parentesco consanguíneo o de afinidad, lo que define el vínculo y la noción de pariente es lo que los individuos nahuas aportan al grupo doméstico en términos de trabajo o téquitl,<sup>77</sup> como atrás se dijo.

Ahora bien, no está por demás reseñar que esta femenina edad modal a las primeras nupcias rurales en Teotitlan hallada no estaba muy alejada de la que según Zárate Toscazo<sup>78</sup> privaba entre la nobleza novohispana del siglo XVIII, a saber: entre 16 y 18 años de edad, ni tampoco se alejaba en mucho, alrededor de cinco años en términos de fertilidad, de la modal de 18 años encontrada por Pescador<sup>79</sup> para un par de las entonces contemporáneas parroquias de la ciudad de México, o la de Santa Inés Zacatelco mostradas por Morin.

En cuanto al caso de la viudez en Teopoxco, su cuantía alcanzó 137 casos o 25 por ciento del total de matrimonios. Alta cifra, pero aún así fueron casi la mitad de la contribución al total de los matrimonios de los nahuas del abajeño San Gabriel Casablanca.

Por lo que toca al asunto de los viudos y las nupcias con solteros en este pueblo de habla náhuatl y acaso caracterizable como región de refugio según Aguirre Beltrán —en tanto encaramado en la medianía de la Sierra Madre Oriental—, se observó que 40 individuos (30 por ciento de los matrimonios donde intervinieron viudos) llegaron solteros a sus enlaces y mujeres fueron 28; esto es alrededor de 75 por ciento del contingente de solteros. Doce fueron los varones solteros matrimonios con viudas. Concediendo rigiese la antedicha aversión nahua a contraer primeras nupcias con alguien en estado de viudez, a este 30 por ciento de la población matrimonial se puede decir le afectó nada.

Resumiendo, y a reserva de entrar en mayores detalles en otra ocasión, no se observa diferencia grande en la edad a las primeras nupcias entre los habitantes negros, mulatos, mestizos e indios de los pueblos ribereños al río Salado: San Gabriel Casablanca y la hacienda de Ayotla. Acaso alguna más acusada hacia lo que hoy se llama matrimonio precoz lo presentaría el serrano Santa Ma. Teopoxco, de alguna manera más conservador, puesto que los ribereños lo serían menos si atribuimos alguna causalidad a un probable cosmopolitismo derivado de su colindancia con la aldea vía de comunicación del otrora camino real y los culturales intercambios interétnicos que en ese espacio, al menos potencialmente, se generaban.

Tampoco diferencia grande se acusa, entre los esclavos ayotlecos contra los nahuas de Casablanca y Teopoxco, en la relativa tasa de elementos viudos en su población matrimonial. Si para aquellos pueblos indígenas el universo de viudez sobrepasa a la cuarta parte, aunque sin alcanzar a la mitad de parejas matrimonializadas en el periodo comprendido por sus específicos libros de hechos de catolicidad, los viudos de la esclavonía ayotleca en esos 21 años considerados se encuentran más o menos en el mismo rango, pues llegan a 37 por ciento de las parejas. Es decir nada inusual para la época y zona geográfica como se ha visto.

### **Calendario estacional**

Por lo que toca a éste en términos de matrimonios, los de esclavos ayotlecos de 1748 a 1801 mayoritariamente acontecían en el mes de junio, después de una pronunciada caída padecida en los meses que van de marzo a mayo. Lo que insinúa de sus personas o bien el respeto luctual que demandaba el ritual católico para conmemorar el sacrificio del *Christus*, o bien que el cura negaba las bendiciones, en aras de ese mismo precepto, si los ilotas querían casar; lo que a estas alturas resulta del todo indiscernible cuál privó. Razones pecuniarias para el pago de derechos parroquiales no caben aquí aducir para elucidar esa caída, pues es difícil relacionar esta frecuencia matrimonial con un calendario cosecha porque los esclavos no pagaban derechos parroquiales por su matrimonio, de modo que hubieran de aguardar a cosechar para tener liquidez; pues era la hacienda quien se los sufragaba, y también porque ésta no necesitaba esperar a que su producto tuviera realización en el mercado en fecha determinada porque todo el año se molía y producía miel, panela y azúcar en sus diversas clases, de lo que por su expendio al menudeo obtenía cierta liquidez. Mas si ventas no ocurrían, siempre tenía el recurso del crédito para sufragar los emolumentos que significaban los derechos parroquiales de bautizos, matrimonios, defunciones, más las dominicas y fiestas de guardar, así fuesen obtenidos del propio funcionario eclesiástico en turno que los debía cobrar, muchas veces a crédito de un año, como también del proveído por alguna de las autoridades civiles del partido; a saber, el alcalde mayor o el recaudador de las Reales Rentas, por caso. E incluso llegó a suceder que la hacienda cubriese el derecho parroquial en especie.

Del calendario estacional de nacidos vivos o bautizos de críos ancilos se puede decir, por un lado, que refleja bien los nacimientos, pues entre el bautizo y el alumbramiento en todo lo que es este último trecho

(1747 a 1811) del periodo colonial, sólo medió cuando mucho cuatro días entre uno y otro acontecimiento.<sup>80</sup>

Por otro lado, los meses en que más nacían, y por consiguiente bautizaban, esclavitos eran —en orden decreciente— los de marzo, agosto, octubre y enero; calendario establecido bajo el supuesto, no siempre verídico, de alumbramientos de nueve meses. Para el bautizo aquí no aguardaban las que Slenes calificó de zafras de esclavitos en Brasil. El mes de marzo, como cumbre en bautizos, no empata con el mes de mayor frecuencia de matrimonios, que fue el de junio, pues para que lo hiciera debería coincidir con nueve meses atrás, julio, época de fin del estiaje y, si todo iba bien, anuncio de la inminente llegada de las lluvias.<sup>81</sup> El desfase en este agregado acaso se pueda atribuir, aunque no siempre, a subregistro de matrimonios, o al fenómeno de las uniones consensuales o ilegitimidad; asunto pendiente de averiguar, haciendo postrero calendario estacional de ilegítimos.

El declive de las fecundaciones en términos de bautizos anunciadas por el valle de la curva de abril a julio (comprendido, si es regular, en la temporada de secas, de marzo a junio), y su retrospectiva imagen inversa de nueve meses, agosto a noviembre, no permiten inferir, pues, que la esclavonía adulta compartiera la algazara que en todo el mundo rural de la zona reina en las festividades de muertos y cosechas. Pues en La Cañada es etnográfica noción que esta es época de estreno. Época germinal, donde lo nuevo debe aparecer simbólicamente materializado en los altares y ofrendas de difuntos, donde todo nuevo debe ser. Y ostensiblemente eso lee la ágrafa pero siempre escenográfica biblioteca popular de estas sociedades en su respectivo libro del baile entonces ejecutado de los huehuentones o viejos: consencial escenificación del necesario declive para fomentar el renacer.

El mes más escaso en nacimientos tocó a febrero y luego a julio, los que recíprocamente denuncian el decaimiento de la conversación carnal fecunda en los meses de junio y noviembre, exhibiendo sus cultores evadir entrar en el canónico celibato de la cuaresma.

En cuanto a los afro sucesores libres ayotlecos difirieron de los esclavos en el mes de mayor frecuencia de alumbramientos que fue septiembre, mes que revela el producto de su conversación carnal exitosa habida en enero.

Este disímbolo comportamiento de afro sucesores libres ayotlecos (muy similar a los libres de la cabecera Teotitlaca) respecto de los esclavos pudo quizá deberse a las diferentes tareas productivas que la hacienda encomendaba. Los esclavos principalmente a la manufactura del azúcar (molienda, casas de caldera y purga como en las suertes de caña), con labor preferentemente nocturna en las tres primeras, dados los agobiantes calores que por el día acosan el cuerpo en este árido biotopo, y cotidiana aunque alternada en época de zafra —salvo excepciones: carencia de leña, heladas, rotura de las muelas del trapiche, u otras eventualidades—; mientras los libres asignados eran en tareas de cierta supervisión diurna al aire libre: guardacañas, guardaganados, guardaagua, arrieros, etcétera. Población femenina esclava no se empleaba en las cuadrillas moltureras del trapiche, como sí se hizo en la isla de Santo Domingo en la parte francesa, sino en los campos surcados o suertes. De modo que sus labores eran más bien semidiurnas.

No debió influir mucho para esta señalada divergencia cultivar una parcela para allegarse alimentos suficientes o complementarios al de la ración, pues esclavos y libres por igual lo hacían. Lo que aún desconozco, y se desconocerá, es si esta labor se realizaba según género, o éste resultaba indistinto para la agrícola cultura.

El tamaño de familia conyugal ancila (cautivo-esclava) habitante de los jacales o cabañas al momento del inventario de 1768 sumaron 38 parejas (17 esclavo-esclava, 45 por ciento; 14 esclava-libre, 37 por ciento; y siete esclavo-libre, 18 por ciento) o 48 por ciento del total de la esclavonía. Su cotejo revela que no era muy crecida y oscilaban entre un mínimo de dos integrantes y un máximo de siete miembros, vástagos

inclusos. Y la proporción de los alguna vez casados respecto al total de la esclavonía cifraron 95 personas o 58 por ciento, contados los viudos. En Zacatelco halla Morin un promedio de “poco más de dos hijos” por familia indígena en el lapso entre 1777 y 1823.

Al otro extremo temporal de la documentaria, 1826 (al momento de la compra y estatal ahorría de la esclavonía), a 58 años del primer inventario, el asunto se mostraba así: el total de matrimonios sumaba 31 parejas o 40 por ciento de toda la población ancila. De tales uniones fueron 17 parejas las casadas o 54 por ciento del total de matrimonios donde intervinieron cautivos. Y las que en ese momento tenían un hijo sumaron 42 por ciento, las de dos cifraron 38 por ciento y las de tres o más hijos un escuálido 17 por ciento. Las familias ancilas de siete integrantes, como algunas en 1768, eran ya cosa del pasado. En tanto los alguna vez casados sumaron 78 personas o un poco más de la mitad, 51 por ciento, de la dotación, cifra que estaba un poco atrás del total de casados hacía 58 años. Acaso para la reducción influyó el paso y combates de las huestes del cura Morelos hacia Oaxaca en 1813, más las levas entre las esclavonías de los hacendados, entre otros Güendulain y Dambrini y el recidivo de algunas enfermedades infectocontagiosas.

Indicios hay del reconocimiento de familia extendida entre la esclavonía, pues un esclavo es azotado porque no pidió permiso para acudir al sepelio de un sobrinito, hijo de su hermana. O merced a la fuga que realizan abuelos, hijas y nietas porque noticiosos estaban cuanto a la vez temerosos de su destino, pues de radio bamba les había llegado nueva que la hacienda se vendería a don Francisco del Real, orizabeño conocido de pública voz (¿mediante locales y guitarreados corridos o por sendos corrillos celebrados en veredas y caminos como en ferias patronales, sea a lomo de arria o bien a desnudo pie?) por su maltrato a los ancilos.

Respecto a los indígenas endohacienda, con muy exigua presencia en el mismo lapso averiguado y supradicho, lo más que se puede decir, en razón de sus muy reducidos valores de frecuencia, que con la variación de una unidad hacia arriba o abajo hacen que el juicio tórnese extremo, es que no acusaron frecuente actividad coital fecunda o exitosa en septiembre y octubre que se reflejara en nacimientos para mayo y junio. Alcanzaron su cúspide en el mes de agosto, con lo que se puede inferir las canónicas penitenciales observancias de Adviento no eran muy acatadas.

Más donde sí se puede captar mayor diferencia entre esclavonía ayotleca y la población indígena en sus bautizos es con el nahua de la cabecera de Teotitlan del Camino Real. Ahí tales indígenas expresaron su fecundación exitosa en el mes de junio, consecuencia a su vez (bajo el mismo supuesto de los nueve meses) de felices ayuntamientos carnales en el mes de octubre. Llegaron a los 85 efectivos, cifra que acaso aquí si tenga que ver algo con el año cosecha y las festividades de los días de muertos a que simbólicamente da lugar.<sup>82</sup> El mes de más bajo registro en nacimientos de infantes indígenas fue el de febrero; señal de inactividad sexual fecunda en junio, acaso porque sea tiempo de empezar los fatigosos trabajos de roturación y desmonte, pues tierras de riego el común parroquial no disponía, sino la hacienda ayotleca quien las acaparaba.

**Defunciones**

Obviamente que la familia conyugal esclava ayotleca corresidente disminuía o disgregaba de integrantes por varias causas, pues además de los autoescindidos al contraer matrimonio por vez primera estaban los fugos, los escasos logrados ahorrarse de servidumbre, o los eventualmente vendidos, por lo general maridos esclavos con cónyuge no esclava, o algunos muchachos solteros. Otros eran los “prestados”, sea que el administrador a su casa particular se los llevara para que le sirvieran, ya fuera en Oaxaca —como sucedió al esclavo Gregorio Antonio, restituido en 1801 por orden de la Dirección de Temporalidades en tanto propiedad de la hacienda<sup>83</sup> al saber la muerte de su administrador Iñigo Pelayo— o en Puebla; o los sustraídos por los propios funcionarios de Temporalidades para que también a sus casas les fueran a servir; así pasó con Feliciano de Larrazábal y el esclavito Antonino Antonio, o con Dionisia de la Luz, que de 10 años se la llevó a servir hasta Tamazulapa el entonces cura de Teotitlan, sin que por ella devengara

moneda alguna a la hacienda. O con aquellos varios esclavos que por al menos en tres fincas en todo el largor de La Cañada: Tecomaxtlahua, Güendulain y Mazatlán andaban repartidos, porque alrededor de 1801 en la hacienda se carecía de lo necesario para darles su ración, ya de indumentaria como alimentaria.<sup>84</sup>

Pero en este recuento deben entrar también los que por enfermedad sucumbían. Entre las provocadas indirectamente por acciones humanas que acariciaban a la esclavonía con su mortal velo estaba el mal gálico o sífilis, que seguramente producía los varios casos femeninos y masculinos de dementados señalados en inventarios de la esclavonía. El sarampión —del que el administrador dice son calenturas altas y pujos violentos— ensañábase principalmente con los infantes. Y la viruela no hacía distinciones ni por generaciones ni por género, a todos pegaba.

Entre las enfermedades directamente provocadas por la humana volición estaban las causadas por azotes a los esclavos desde las nalgas a las corvas, y excepcionalmente donde cayeran; dependiendo del administrador en turno, tandas que por lo mismo iban desde un mínimo de 50 hasta los 200 azotes. Eventualmente algún esclavo por la tunda falleció; pues sólo he hallado dos casos en todo el lapso estudiado. También estaban las “profesionales”, principalmente cuando el trapiche “comía la mano” del ilota y no era atendido debidamente, o aún siéndolo con los recursos de la época las infecciones no vencía, por lo que al cabo de tres meses más o menos fallecía o, si ese lapso aún superaba, de dos años más no pasaba. Más tampoco aquí muchos son los encontrados: tres casos en un periodo de casi 35 años. Algunos externaron que de sobretrabajo las mujeres esclavas abortaban, aunque en su defensa el administrador adujo no era así, pues “las esclavas preñadas trabajan con demasiada proporción... y en faltando tres meses para el parto, cesan de todo trabajo [...]”.<sup>85</sup>

Tanto en documentaria del archivo parroquial como en inventarios; de 36 esclavas en que se pudo correlacionar fechas de alumbramiento y cotejarlas con la de su defunción, universo comprendido entre 1762 y 1824, a fin de discernir qué tantas morían de sobreparto, como en la época se decía, no se halló coincidencia alguna entre uno y otro momento; aunque sí una esporádica anotación en el libro de difuntos, mas no la de su crío, de que María Lugarda de ello murió.<sup>86</sup> Acaso aquí se presentaba fenómeno similar al hallado por Flandrin en Francia, donde morían por ese efecto más mujeres urbanas que rurales.<sup>87</sup>

Al fenómeno común en el virreinato novohispano del abandono de los hijos, o expósitos, no puede atribuírsele ningún papel en la reducción de la familia esclava ayotleca, muy por el contrario de lo que acontecía con los individuos formalmente libres, pasando por nobles y plebeyos, castellanos o indígenas como en sus estudios han revelado Malvido<sup>88</sup> para los de Tula, donde por cada 4.6 niños indígenas uno era abandonado; o en los catalogados de españoles, donde 45 por ciento de ellos eran los guardados en la casa de niños expósitos de la ciudad de México.<sup>89</sup>

No resulta muy difícil apuntar la causa de la inocuidad del fenómeno en la familia cautiva. La hacienda perdería su potencial mercancía si esperaba venderle; o también, potencialmente carecería del futuro consumo de su fuerza de trabajo. Y tal vez por ahí se halle la razón, pues en varios de los escasos expósitos de Ayotla, que por definición en la parroquia teotitlica eran hijos de padres desconocidos, el amanuense de la partida bautismal, sea el cura, su teniente o algún otro facultado para ello, les tachaba de esclavos, cuando la calidad ancila sólo de la madre se heredaba. De modo que ¿cómo notarle como esclavo, si la identidad de la madre resultaba desconocida? ¿Acaso algún contubernio entre curas y administradores llevaba a esa solución, o sólo yerro del amanuense? Al menos tal práctica no deja recordar el caso de los apadrinados; como Malvido halló sucedía en Tula. Acá en Ayotla los expósitos tachados de esclavos fueron sólo 19 en 63 años, 1748-1811, mientras para el mismo lapso el total indiferenciado de bautizos, o no consignado en estatus de expósitos pero señalados como provenientes de la hacienda, fueron 66, para una media anual de 1.04.

Por último, en la merma familiar cautiva estaban las muertes derivadas de las heridas cuando los esclavos entre sí reñían o limaban sus desacuerdos puñal en mano, estocadas que se prodigaban indistintamente del género al que se perteneciera. Y se achacaba “a la obra de dios el que no lo mandara a la eternidad” una no certera o desatinada puñalada. Y si bien es cierto que la muerte no era inhabitual huésped de la hacienda, tampoco lo era que su guadaña cegara a diestra y siniestra.

Se inclinaba algo más al favor de los varones casados, aunque si sólo se consulta el libro parroquial de difuntos esta aseveración parecería falaz, pues en dicha fuente, y en el lapso que va de fines de 1759 a fines de 1811 se halló que de 79 difuntos esclavos ahí estampados, correspondió a los varones 47 por ciento (N=37), en tanto a las hembras tocó ser más de la mitad, 53 por ciento (N=42). Así, en ese libro parecería ellas morían con mayor frecuencia que ellos. Pero si lo antecedente se coteja con el estado civil al momento del deceso, la tasa de difuntos viudos era 38 por ciento (N=29) del universo de 79 muertos; tenemos que los viudos varones sumaron 41 por ciento (N=12) de los casos; en tanto las mujeres viudas cifraron el restante 59 por ciento (N=17). Cifras que ilustran un par de cosas: por una parte el subregistro de muertes en el libro de difuntos y, por otra, el hecho de que al morir ellos más pronto que ellas, más rápido abandonaban el ayuntamiento carnal y la familia conyugal quedaba disjunta. El riesgo mortal que significaba la molienda cañera no debe ser tenido aquí por gran causal de las muertes masculinas, pues sólo hallé dos noticias de fallecimientos por tal etiología. Más bien el catalejos debiera enfocar a la salubridad, reyertas, enfermedades venéreas, alcoholismo, mordeduras de animales ponzoñosos, accidentes camineros (ahogamiento en un río, caídas del caballo) según medio puede entreverse de esporádicos datos entresacados del archivo judicial tocantes a la segunda mitad del siglo XIX, pues aunque en tal data esclavonía ya no había, sí varias muertes masculinas por tales causales la todavía hacienda azucarera padecía.

La antecedente conclusión de mayor mortandad masculina obtenida del libro parroquial de difuntos, se la contrastó con la frecuencia de viudez hallada en inventarios de la hacienda, y el resultado proporcional no difiere del libro parroquial. El análisis del inventario de 1768 revela que de 19 casos de viudez hallados, toca a las mujeres mayoría por ser las tres cuartas partes. Hecho también refrendado por los guarismos del inventario de 1826, donde los hombres viudos alcanzan 33 por ciento del total de la esclavonía, mientras las mujeres dan el restante 67 por ciento restante. Es decir igualmente las tres cuartas partes pero casi 60 años después.

Si esta fuera una evidencia hasta cierto punto generalizable, entonces probablemente se estaría hallando una razón<sup>90</sup> para la hasta ahora inexplicada realenga disposición de que las armazones de negros estuvieran compuestas de tres varones por cada mujer. Y por ello acaso ilustre más acerca del mayor costo o precio de la esclava que el del varón bozal. En otros términos, a mayor frecuencia de defunciones varoniles, menor demanda de mujeres o menos necesidad de ellas la hombruna esclavonía requería y su costo mayor radicaba en las condiciones de su demanda africana y americana.

En las cinco décadas y fracción que van de 1760 a 1813, los esclavos, a pesar de ser numéricamente más que los de la población afrosucesora de calidad libre, mostraron una relativa tasa menor de defunciones que ellos. Los meses de más actividad para la parca con la población esclava fueron los de marzo, julio y diciembre; meses que no puede uno dejar de reconocer en el agro novohispano eran de escasez alimentaria, calores intensísimos, y/o de fríos que incluso las cultivadas suertes, sin caña dejaban —como toca al ámbito semiárido y desértico.

Para concluir, 1) baste decir que las defunciones registradas en la contabilidad de las décadas que van de 1759 a 1811 nunca superaron a los nacimientos esclavos, según exhibe la siguiente tabla, forjada tanto con base en los datos de bautizos del archivo parroquial como con los de inventarios de la hacienda. En tal contabilidad no entran los hijos de varón esclavo, pues la condición ancila provenía de la madre. Tampoco estos números exhiben a los expósitos:

Años	Nacimientos	Defunciones	Crecimiento
1759-1769	59	9	50
1770-1780	54	32	22
1781-1791	59	25	34
1792-1802	60	21	39
1803-1811	26	8	18

Tal tendencia se fortalece cuando se observa que contra 74 esclavos adultos, o 37 parejas, que había en el inventario de 1768, existían 84 infantes con alrededor de 75 por ciento de sus partes concentradas entre el grupo de edad de uno a quince años.

Según todo lo ofrecido, creo es posible explicar a grosso modo, y como expresión exitosa del n'tu, la física presencia de una sucesora de africanos llamada Antonia Osorio Neri a fines del siglo xx en el mismo sitio donde una antigua actividad transformadora del gurapo en azúcar, dadas las condiciones que su producción exigía, pretendía consumir del individuo sustraído del África subsahariana bantú, la máxima energía posible hasta alcanzar el aniquile de su fuerza e inteligencia culturalmente legada; pues idealmente para eso eran comprados. Con tamaña adversidad por delante, alguien que desconozca los ardides que en pro de la supervivencia construye el humano (válido del todo o fragmentos de su originaria cultura, así como de trozos o completitudes adoptadas del entorno del biotopo y culturas circundantes, hegemónicas o no, en que se le incrusta) podría de antemano augurar el inmediato fracaso en la procura de su salve o reproducción humana. Pero, creo, la argumentación esgrimida aquí no facilita mucho el tránsito por ese sendero para el caso de nuestra ayotleca esclavonía.

2) A mi ver, el “servicio de la novia mesoamericana” y lo que todo su universo cultural presupone en términos de requerimientos para colmar los criterios de adscripción e identidad que la comunidad indígena demanda de un foráneo, fue ingente muro que en mucho inhibió la posibilidad de miscigenación “legítima”, como muestran los escasísimos matrimonios interraciales de indígenas con afrosucesores. Pero esta imposibilidad del ilota en modo alguno sugiere respuesta a la interrogante emanada del hecho de que de 33 parejas formadas entre 1747 a 1801 con afrosucesores de status libre y naturales de la parroquia cabecera teotitlana —es decir, los que teóricamente no participaban de los impedimentos que un esclavo—; no obstante, sólo siete (alrededor de 4 por ciento) casaron con indias y una mulata con un indio. Y para enfatizar más el asunto; ninguno de esos cónyuges indígenas resultaron oriundos de alguno de los pueblos indios circunvecinos y sujetos a la doctrina de Teotitlan. Resulta tendencialmente interesante para fortalecer este alegato, señalar que una matrícula de tributos<sup>91</sup> para el año de 1805 apunta existían en la ciudad de México y sus dos parcialidades 340 individuos casados de calidad mulato(a)s libres. De ese total sólo alrededor de 45 (13 por ciento) fueron varones exogámicos; en tanto las mulatas cifraron 12 o 3.5 por ciento las exogámicas. Acapulco, según esa misma fuente, en 1804 numeraba 403 casados mulato(a)s libres; y fueron cuatro sólo las parejas miscigenadas.

**Bibliografía**

Acosta, Joseph de, *Historia Natural y Moral de las Indias*, México, FCE, 2006[1940].  
 Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México: estudio etnohistórico*, México, FCE, 1972.  
 Alberro, Solange, *La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España, 1571-1700*, México, INAH (Científica, 96), 1981.  
 Alhajilla, Rodrigo M. y, “Los ingenios de San Agustín y Lequeitio (Cienfuegos)...”, en José Piquera A. (comp.), *Azúcar y esclavitud en el final del trabajo forzado*, México, FCE, 2002.

Archivo Notarial de Oaxaca (ANOAX), escribano Ignacio Salgado, año 1826.

Ávila Espinosa, Felipe A., "Los niños abandonados de la Casa de Niños Expósitos de la ciudad de México, 1767-1821", en Pilar Gonzalbo y Cecilia Rabell (eds.), *La familia en el mundo iberoamericano*, México, El Colegio de México, 1998.

Bamunoba, Y.K. y B. Adoukounov, "La idea de la muerte en la vida africana", en *La muerte en la vida africana*, Barcelona, Serbal/UNESCO, 1984.

Benavente, Toribio de (Motolonía), *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa (Sepan cuantos, 129), 1969.

Berthe, Jean P., "Xochimancas. Los trabajos y los días en una hacienda azucarera de la Nueva España del siglo XVIII", en Jean Pierre Berthe (ed.), *Estudios de historia de la Nueva España: de Sevilla a Manila*, México, U DE G/CEMCA, 1994.

Bivar Marquese, Rafael de, *Feitores do Corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*, São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

Capello, H. y R. Ivens, *From Benguela to the Territory of Yacca*, Londres, 1882.

Colección de "Cuadros Sinópticos" de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado libre y soberano de Oaxaca. Anexo Número 50 A la *Memoria Administrativa Presentada al H. Congreso del mismo, 17 de septiembre de 1883*, 1883.

*Concilios provinciales 1° y 2° celebrados en la muy noble y muy leal cd, de México* presidiendo el ex[elentísi]mo. y R[everendísi]mo Señor Don Frei Alonso de Montufar en los años de 1555, y 1565. Dalo a luz el il[ustrísi]mo Sr Dn. Fray Antonio de Lorenzana Arzobispo de este Santa Metropolitana Iglesia, México, Imprenta del Supremo Gobierno de el Bachiller Joseph Antonio de Hogal, 1769.

*Congreso del mismo. 17 de setiembre de 1883*, Oaxaca, Imprenta del estado a cargo de I. Candiani. Av. Independencia, 7ª. Calle, número 43, 1883.

Dehouve, D., "La segunda mujer entre los nahuas", en D. Robicheaux (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.

Fara Biram, André, "El marimbol, un instrumento musical poco conocido en México", en *Antropología e Historia. Boletín Oficial del INAH*, núm. 30, 1980.

Flandrin, Jean-Louis, *Orígenes de la familia moderna*, Barcelona, Grijalbo, 1979.

Fox, R., *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, Alianza Universidad, 1985.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, "Familia y orden colonial", en Pilar Gonzalbo A. y Cecilia Rabell (coords.), *La familia en el mundo iberoamericano*, México, El Colegio de México, 1998.

\_\_\_\_\_, *La educación popular de los jesuitas*, México, Universidad Iberoamericana, 1986.

Good, Catherine, "Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El caso de los nahuas del Alto Balsas de Guerrero", en D. Robichaux (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.

Hall, Gwendolyn Midldo, *Slavery and African Ethnicities in the Americas*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2005.

\_\_\_\_\_, *Africans in Colonial Louisiana: The Development of Afro-Creole Culture in the Eighteenth Century*, Baton Rouge, Louisiana State Press, 1992.

Klein, Herbert S., "El comercio atlántico de esclavos en el siglo XIX y el suministro de mano de obra a Cuba y Brasil", en José Piqueras A. (comp.), *Azúcar y esclavitud en el final del trabajo forzado*, México, FCE, 2002.

Lavrin, Asunción, *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*, México, SEP/Grijalbo, 1991.

*Libro en que se asientan los casamientos de esta cabecera de San Miguel Teotitlán: començó en siete días del mes de febrero de mil setecientos quarenta y siete años siendo cura propietario el Lic[encia]do Joachin de Lassarte. Ettca. Consta de 222 foxas.*

*Libro en que se asientan los casamientos de San Gabriel desde abril de [17]65 año[s]. Doctor [Félix Antonio de] Huerta.*

Lisker, Ruben y V. Babinsky, "Admixture Estimates in Nine Mexican Indian Groups and Five East Coast Localities", en *Revista de Investigación Clínica*, núm. 38, 1986, pp. 145-149.

Lisker, Ruben et al., "Gene Frequencies and Admixture Estimates in a Mexico City Population", en *American Journal of Physical Anthropology*, núm. 71, 1986, pp. 203-207.

\_\_\_\_\_, "Gene Frequencies and Admixture Estimates in the State of Puebla, México", en *American Journal of Physical Anthropology*, núm. 76, 1988, pp. 331-335.

\_\_\_\_\_, "Gene Frequencies and Admixture Estimates in Four Mexican Urban Centres", en *Human Biology*, vol. 62, núm. 6, 1990, pp. 791-801.

Love, Edgar F., "Marriage Patterns of Persons of African Descent in a Colonial Mexico City Parish", en *Hispanic American Historical Review*, vol. 51, núm. 1, febrero de 1971.

Lutz, Christopher H., *Historia demográfica de Santiago de Guatemala, 1541-1773*, Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1982.

McCaa, Robert, "Matrimonio infantil, cemihualtin (familias complejas) y el antiguo pueblo nahua", en *Historia Mexicana*, vol. XLVI, núm. 1, 1996, pp. 3-68.

Malvido, Elsa, "El abandono de los hijos, una forma de control del tamaño de la familia y del trabajo indígena", en *Historia Mexicana*, núm. 116, abril-junio de 1980.

*Memoria presentada por el ejecutivo constitucional del estado libre y soberano de Oaxaca de Juárez al IX Congreso del mismo. 17 septiembre 1878*, Oaxaca, Imprenta del Estado, 1878.

Motta Sánchez, J. Arturo, "Veintiún años de matrimonios de negros, mulatos y pardos inscritos en la parroquia de Teotitlán del Camino Real, Oaxaca, México", en *Le Gabón et le Monde Iberique. Actes du Colloque International*, Libreville, Centre d'Etudes et de Recherches Afro-Ibero-Americaines, 2002.

\_\_\_\_\_, "¿Terapia africana en la cañada Puebla/Oaxaca? Una hipótesis", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, núm. 6, época 6ª, octubre-diciembre de 2004.

\_\_\_\_\_, "Un bozal en el ingenio de Ayotla, Oaxaca", en *Dimensión Antropológica*, vol. 22, mayo-agosto de 2001.

\_\_\_\_\_, "Administradores versus esclavos en el trapiche de San Nicolás Ayotla, Oaxaca, hacia el último tercio del siglo XVIII", en *Ulúa. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, núm. 1, enero-junio de 2003.

\_\_\_\_\_, "Derrota a la mar del Sur", ponencia presentada en el Congreso Internacional Diáspora, Nación y Diferencia. Poblaciones de Origen Africano en México y Centroamérica, Veracruz, 10-13 de junio de 2008.

Motta Sánchez, J. Arturo y Abigail Meza Peñaloza, "La reproducción de la población esclava del ingenio de San Nicolás Ayotla, Oaxaca, siglo XVIII", en *Estudios de Antropología Biológica*, vol. X, 2001, pp. 429-444.

Motta Sánchez, J. Arturo y Ana Ma. Velasco L., "La Cañada Oaxaca/Puebla, una región azucarera del siglo XVII al pie de la Sierra Madre Oriental", en *Antropología. Boletín Oficial del INAH*, núm. 69, enero-marzo de 2003.

Morin, C., *Santa Inés Zacatelco, 1646-1812. Contribución a la demografía histórica del México colonial*, México, INAH, 1973.

Murdock, George Peter, *Africa: Its Peoples and their Cultures*, Nueva York, McGraw-Hill, 1959.

Naveda, Adriana, "Algunas consideraciones sobre matrimonios esclavos", en *Anuario*, vol. VIII, Xalapa, Instituto de Investigaciones Humanísticas/Centro de Investigaciones Históricas-Universidad Veracruzana, 1992.

Naveda Chávez-Hita, Adriana, *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*, Xalapa, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Veracruzana, 1987.

Neto, Maria da Conceição, "Kilombo, quilmbos, ocilombo...", en *Kilombo*, núm. 2, marzo de 2004.

Ngou-Mvé, Nicolás, "Mesianismo, cofradías, y resistencia en el África bantú y la América ibérica", en *Le Gabón et le monde iberique. Actes du Colloque International*, Libreville, Centre d'Etudes et de Recherches Afro-Ibero-Americaines, 2002.

Olwig, Karen Fog, *Cultural Adaptation and Resistance on St. John: Three Centurias of Afro-caribbean Life*, Gainesville, The University Press of Florida, 1987.

Ortiz, F., *Los negros esclavos*, La Habana, Ciencias Sociales, 1996.

Pérez Hernández, José María, *Diccionario geográfico, estadístico, histórico, biográfico de Industria y Comercio*, México, Imprenta del 5 de Mayo, 1874.

Pescador, J. Javier, *De bautizados a fieles difuntos: familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1620*, México, El Colegio de México, 1992.

Piqueras Arenas, José A., "El capital emancipado. Esclavitud, industria azucarera y abolición en Cuba", en José Piqueras A. (comp.), *Azúcar y esclavitud en el final del trabajo forzado*, México, FCE, 2002.

Proctor, Frank T., "Slave Family and Community in San Luis Potosi and Guanajuato, Mexico: 1640-1750", ponencia presentada en el *Coloquio La Ruta del Esclavo*, San José, Universidad de Costa Rica, 22-23 febrero de 1999.

\_\_\_\_\_, "Slave Family and Community in San Luis Potosi and Guanajuato, Mexico, 1640-1750", mecanoescrito, 1999.

*Recopilación de las leyes de los Reinos de Indias*, Madrid, Consejo de la Hispanidad, 1943.

Robichaux, D., "La naturaleza y el tratamiento de la familia y el parentesco en México y Mesoamérica, treinta años después", en D. Robichaux (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.

Scharrer Tamm, Beatriz, *Azúcar y trabajo: tecnología de los siglos XVII y XVIII en el actual estado de Morelos*, México, CIESAS/Instituto Cultural de Morelos/Miguel Ángel Porrúa, 1997.

Seminario de Historia de las Mentalidades, *Familia y poder en Nueva España. Memoria del 3er Simposio*, México, INAH (Científica, 228), 1991.

Sherman, W., *El trabajo forzoso en América Central, siglo XVI*, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1987.

Slenes, Robert W., *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava. - Brasil Sudeste, século XIX*, Río de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

Soriano Hernández, Silvia, "Presencia de la población de origen africano en Chiapas colonial", mecanoescrito, julio 1993.

Tácito, *Los Anales*, México, Conaculta/Océano, 1990.

Tadman, Michael, "The Demographic Cost of Sugar: Debates on Slave Societies and Natural Increase in the Americas", en *The American Historical Review*, diciembre de 2000 (en línea), [<http://www.historycooperative.org/journals/ahr/105.5/ah001534.html>] (28 May 2007)].

Vázquez, Irene y Gabriel Moedano, "El marimbol en América", en *Antropología e Historia. Boletín Oficial del INAH*, núm. 30, 1980.

Wobeser, Gisela von, *La hacienda azucarera en la época colonial*, México, SEP/UNAM, 1988.

Zárate Toscano, V., *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1890)*, México, El Colegio de México/Instituto Mora, 2000.

1. Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México: estudio etnohistórico*, 1972, pp. 265-275. [↔]
2. Edgar F. Love, "Marriage Patterns of Persons of African Descent in a Colonial Mexico City Parish", en *Hispanic American Historical Review*, vol. 51, núm. 1, febrero de 1971, p. 83. [↔]
3. Entre varios otros textos, véase Seminario de Historia de las Mentalidades. *Familia y poder en Nueva España. Memoria del 3er Simposio*, 1991; Pilar Gonzalbo Aizpuru, "Familia y orden colonial", en Pilar Gonzalbo A. y Cecilia Rabell (coords.), *La familia en el mundo iberoamericano*, 1998; Asunción Lavrín, *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*, 1991; Frank T. Proctor, "Slave Family and Community in San Luis Potosi and Guanajuato, Mexico: 1640-1750" ponencia presentada en el *Coloquio La Ruta del Esclavo*, 22-23 febrero de 1999; Edgar F. Love, op. cit. [↔]
4. Ruben Lisker y V. Babinsky. "Admixture Estimates in Nine Mexican Indian Groups and Five East Coast Localities", en *Revista de Investigación Clínica*, núm. 38, 1986, pp. 145-149; Ruben Lisker et al., "Gene Frequencies and Admixture Estimates in a Mexico City Population", en *American Journal of Physical Anthropology*, núm. 71, 1986, pp. 203-207; Ruben Lisker et al., "Gene Frequencies and Admixture Estimates in the State of Puebla", México, en *American Journal of Physical Anthropology*, núm. 76, 1988, pp. 331-335; Ruben Lisker et al., "Gene Frequencies and Admixture Estimates in Fou Mexican Urban Centres", en *Human Biology*, vol. 62, núm. 6, 1990, pp. 791- 801. [↔]

5. H. Capello y R. Ivens, *From Benguela to the Territory of Yacca*, Londres, 1882. [↔]
6. Concilios provinciales 1° y 2° celebrados en la muy noble y muy leal cd, de México presidiendo el ex[elentísimo] y R[everendísimo] Señor Don Frei Alonso de Montufar en los años de 1555, y 1565. Dalo a luz el il[ustrísimo] Sr Dn. Fray Antonio de Lorenzana Arzobispo de este Santa Metropolitana Iglesia, México, Imprenta del Supremo Gobierno de el Bachiller Joseph Antonio de Hogal, 1769. [↔]
7. Y en esta consideración hago abstracción deliberada de otro proceso intocado en la aproximación al tema, pero que seguramente tuvo alguna causalidad para determinar en específica dirección el proceso del biológico mestizaje del africano: el efecto del denominado diezmo demográfico indígena de la segunda mitad del siglo XVII, estudiado por los demógrafos de Berkeley. [↔]
8. Maria da Conceição Neto, "Kilombo, quilombos, ocilombo...", en *Kilombo*, núm. 2, marzo 2004. [↔]
9. Originalmente prohibían los partos, y por tanto los nacimientos, en el seno del Kilombo, so pena de muerte. Los alumbramientos debían tener lugar fuera de él. La incorporación de los críos al seno de esa unidad guerrera tenía lugar no sin mediar varios rituales conjurativos y, por ello, apotropaicos; Maria da Conceição Neto, op. cit. [↔]
10. J. Arturo Motta Sánchez y Ana Ma. Velasco L., "La Cañada Oaxaca/Puebla, una región azucarera del siglo XVII al pie de la Sierra Madre Oriental", en *Antropología. Boletín del INAH*, núm. 69, enero-marzo de 2003. [↔]
11. En 1617 la hacienda de Calipan estaba gravada con 3 000 pesos de una obra pía fundada por doña Francisca del Moral, Pedro y Manuel de la Peña. Tehuacán, Puebla, Archivo del Registro Público de la Propiedad y el Comercio de Tehuacán, lib. 5, núm. 1, ff. agregadas 9. [↔]
12. AGN, General de Parte, año 1610, mayo 31. v. 5, exp. 1443. [↔]
13. AGN, Jesuitas, caja IV-56. [↔]
14. AGN, General de Parte, año 1603, mayo 9, v. 6, exp. 472. [↔]
15. M. Rodrigo y Alhajilla, "Los ingenios San Agustín y Lequeitio (Cienfuegos)... ", en José Piqueras A. (comp.), *Azúcar y esclavitud en el final del trabajo forzado*, 2002. [↔]
16. AGN, Tierras, v. 3464, f. 235r. [↔]
17. Así lo mandaba ya desde 15 de abril de 1550 la reina regente en Valladolid; *Archivo de Indias*, t. 23. [↔]
18. José A. Piqueras Arenas, "El capital emancipado. Esclavitud, industria azucarera y abolición en Cuba", en José Piqueras A. (comp.) op. cit., 2002. [↔]
19. Herbert S. Klein, "El comercio atlántico de esclavos en el siglo XIX y el suministro de mano de obra a Cuba y Brasil", en *ibidem*. Y para darse idea de las fatigas en ella, F. Ortiz. *Los negros esclavos*, 1996, caps. VII- IX. [↔]
20. Nicolás Ngou-Mvé, "Mesianismo, cofradías, y resistencia en el África bantú y la América ibérica", en *Le Gabón et le monde iberique. Actes du Colloque International*, 2002. [↔]
21. "La idea de la muerte en la vida africana", en Y. K. Bamunoba y B. Adoukounou. *La muerte en la vida africana*, 1984. [↔]
22. J. Arturo Motta Sánchez, "Veintiún años de matrimonios de negros, mulatos y pardos inscritos en la parroquia de Teotitlán del Camino Real, Oaxaca, México", en *Le Gabón et le monde iberique. Actes du Colloque International*, 2002. [↔]
23. Tácito, *Los Anales*, Libro quinto, 1990. [↔]
24. R. Fox, *Sistemas de parentesco y matrimonio*, 1985. [↔]
25. También a ello les compelió las disposiciones canónicas de la Iglesia católica relativas al parentesco espiritual y consanguíneo. [↔]
26. En el recuento de Solange Alberro, *La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España, 1571-1700*, 1981, pp. 48 y 102, no se hallan muchos procesos incoados sobre el pecado nefando en la época que se da la importación masiva de negros bantú del Congo y Angola, entre 1580 y 1640. [↔]
27. Robert W. Slenes, *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*, 1999. [↔]
28. Robert McCaa, "Matrimonio infantil, cemihualtin (familias complejas) y el antiguo pueblo nahua", en *Historia Mexicana*, vol. XLVI, núm. 1, 1996. pp. 3-68. Tal vez el autor hubiese fortalecido su argumentación, en torno a la edad precoz del matrimonio nahuatl precolombino si hubiera citado la ley VII del Libro VI, título V de las de Indias (Recopilación de las leyes de los Reinos de Indias, 1943, donde Felipe II reconocía, para fines de tributaria tasación, que en las Indias antes de su enajenación real, o en "tiempos de su infidelidad", era común matrimoniar antes de llegar a los doce años. [↔]
29. Beatriz Scharrer Tamm, *Azúcar y trabajo: tecnología de los siglos XVII y XVIII en el actual estado de Morelos*, 1997. [↔]
30. Frank T. Proctor, "Slave Family and Community in San Luis Potosi and Guanajuato, Mexico, 1640-1750", documento de trabajo, 1999; Christopher H. Lutz, *Historia demográfica de Santiago de Guatemala, 1541-1773*, 1982; Edgar F. Love, op. cit.; Silvia Soriano Hernández, "Presencia de la población de origen africano en Chiapas colonial", mecanoscrito, 1993. [↔]

31. ¡Claro que los registros parroquiales de matrimonios, por definición, no aprehenden directamente los casos de miscigenación por preñez violenta o consensual!, pero muchos historiadores suponen los pueden alcanzar indirectamente cuando contabilizan los registros de bautizos de ilegítimos en los libros de castas y los comparan contra el tanto de matrimonios de la misma temporalidad, concluyendo generalmente en decir hallaron alta tasa de ilegitimidad y por ende alto grado de mestizaje en hijos de parejas exogámicas. Pero ello tiene visos de funcionar acaso para el ámbito urbano; porque en el rural es altamente infrecuente hallar libros diferentes para las diversas calidades, dada la desigual proporción entre mesoamericanos y los “otros”; más lo caro que era hacerse de esos libretones en blanco. E igualmente poco se consideran los errores del amanuense colonial; pues raramente son mencionados en estos cálculos demográficos como variable de sesgo para la cuantificación de legitimidad. Y según mi experiencia, la nota sólo se esforzaban sentarla dichos funcionarios eclesiásticos, cuando se trataba de personajes pudientes de la localidad rural, esto es, españoles, castizos y caciques indios, pues el sistema axiológico de herencias y mayorazgos hacía atinado, el destaque fuera relevante. Pero entre y para el común rural, esa acuciosidad no prevaleció —motivo de alguna acritud en las reconveniones obispaes a los curas en sus visitas anuales—; de modo que muchos de los que a nuestros ojos hoy parecen como ilegítimos, en realidad no lo fueron; ¡incluso en algunos de aquellos donde la identificación textual es positiva!; es decir fruto de un craso error. Tampoco mucho dicen acerca de cuál fue el criterio elegido para determinar la ilegitimidad en caso que literalmente tal no se estampe por el amanuense; es decir que sólo diga “hijo de”; como frecuente se apuntaba; habida cuenta de la variedad de estilos y escribas que en muchas ocasiones componían tales libros de hechos de catolicidad; véase C. Morin, Santa Inés Zacatelco, 1646-1812. Contribución a la demografía histórica del México colonial, 1973. [↔]
32. D. Robichaux, “La naturaleza y el tratamiento de la familia y el parentesco en México y Mesoamérica, treinta años después”, en D. Robichaux (comp.), El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy, 2003. [↔]
33. Acaso debido a lo que C. Morin, op. cit., p. 64 hipotetiza para la parroquia de Santa Inés Zacatelco; mejor fortaleza femenina infantil para resistir los embates epidémicos. [↔]
34. Silvia Soriano Hernández, op. cit. [↔]
35. W. Sherman, El trabajo forzoso en América Central, siglo XVI, 1987. [↔]
36. George Peter Murdock, África: Its Peoples and their Cultures, 1959. [↔]
37. Libro en que se asientan los casamientos de esta cabecera de San Miguel Teotitlán: comenzó en siete días del mes de febrero de mil setecientos quarenta y siete años siendo cura propietario el Lic[encia]do Joachin de Lassarte. Etc. Consta de 222 foxas. [↔]
38. Cierta que retrospectivamente los patronímicos detentados por nuestra entrevistada la señora Antonia Osorio Neri, así como los de la esclavonía citada, muchos provienen de la hagiografía católica; como es el de Felipe Neri, santo italiano fundador de la congregación del oratorio. O el de Luis Beltrán, nominado patrono de las Indias Occidentales y festejado el 9 de octubre. Aunque algunos otros parece derivan del ejercicio de alguna actividad: los Fierro o los Galeote, así como otros parecen deberse a corrupción lexical: Osorio, Orosio, Honorio. [↔]
39. Archivo del Registro Civil de Teotitlán de Flores Magón, Oaxaca, caja sin rótulo, libro sellado, manuscrito de 71 defunciones de la cabecera de Teotitlán; 29 de diciembre de 1891 a 14 enero 1893. [↔]
40. AGN, Jesuitas, caja 2-2, leg. 2-3; exp. 18. [↔]
41. Irene Vázquez y Gabriel Moedano, “El marimbol en América”, en Antropología e Historia. Boletín Oficial del INAH, núm. 30, 1980; André Fara Biram, “El marimbol, un instrumento musical poco conocido en México”, en ibidem. [↔]
42. J. Arturo Motta Sánchez, “¿Terapia africana en la cañada Puebla/Oaxaca? Una hipótesis”, en Boletín del Archivo General de la Nación, núm. 6, época 6ª, octubre-diciembre de 2004. [↔]
43. En la medida que fue común en el mundo esclavista americano el izamiento de sus chozas fuera producto exclusivo de la volición —aquí relativamente compelida— y trabajo creativo del propio cautivo, como en nuestro caso lo patentiza el que no fueran enlistadas como propiedad de la hacienda sus cabañas, práctica propia también en las antillas francesas e inglesas hasta mediados del siglo XVIII según decía Bryan Edwards en 1793, citado por Rafael de Bivar Marquese, Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860, 2004; pues “la construcción de las cabañas [estaba] a cargo exclusivo de los esclavos”, ese fue, entonces, uno de esos espacios aptos para lo que J.C. Scott identificó como universo para el ejercicio del ambivalente discurso oculto, ya escenográfico, verbal, lúdico, etcétera. Recuérdese todo el simbolismo cosmogónico que rige la construcción de una casa en el África subecuatorial, mismo que pasa por los amarres, la techumbre, la posición, etcétera. [↔]
44. “Apéndice”, en Adriana Naveda Chávez-Hita, Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830, 1987. [↔]

45. Rafael de Bivar Marquese, op. cit. [↔]
46. J. Arturo Motta Sánchez, "Un bozal en el ingenio de Ayotla, Oaxaca", en *Dimensión Antropológica*, vol. 22, mayo-agosto de 2001. [↔]
47. AGN, Civil, v. 1523, ff. 134r-135v. [↔]
48. Dada esa condición no es descartable que éstas para el siglo XVIII se hayan erigido conteniendo algún patrón cultural de africanía (sea propio del ámbito ritual, el de la estética y/o en la distribución espacial), heredado de aquellos loangos adquiridos por la finca en 1680; como también algunas maneras de construirlas provenientes de la tradición indígena, de modo que aquí se habría producido alguna innovación cultural, mas como no hay indicio alguno en cuanto a su forma, quede sólo la sospecha. [↔]
49. "[...] las cabañas de los esclavos que forman un verdadero poblado, el Real de los Negros rodeado por una cerca destinada a impedir que los cerdos en engorda dañen las plantaciones cañeras [...]"; Jean Pierre Berthe, "Xochimancas. Los trabajos y los días en una hacienda azucarera de la Nueva España del siglo XVIII", en Jean Pierre Berthe (ed.), *Estudios de historia de la Nueva España: de Sevilla a Manila, México, U de G/cemca*, 1994. En la historiografía victimista, éste es un tópico asaz socorrido, puesto que al lector proporciona la imagen de una cárcel permanente. Si acaso quisiera ser más veraz, quien esa opinión adopta, con el colonial presidio, quizá, debería homologar. [↔]
50. AGN, Tierras, vol. 149. [↔]
51. José María Pérez Hernández, *Diccionario geográfico, estadístico, histórico, biográfico de Industria y Comercio*, 1874. [↔]
52. Colección de "Cuadros Sinópticos" de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado libre y soberano de Oaxaca. Anexo núm. 50 A, Memoria Administrativa Presentada al H. Congreso del mismo, 17 de septiembre de 1883, 1883. [↔]
53. Memoria presentada por el ejecutivo constitucional del estado libre y soberano de Oaxaca de Juárez al IX Congreso del mismo. 17 setiembre 1878, 1878. [↔]
54. Archivo Notarial de Oaxaca (anoax), Escribano Ignacio Salgado, año 1826. [↔]
55. Gisela von Wobeser, *La hacienda azucarera en la época colonial*, 1988. [↔]
56. A inicios del siglo XVIII el Diccionario de Autoridades recogía la voz "familia" diciendo de ella que era "La gente que vive en una casa debaxo del mando del señor de ella", incluída la servidumbre, fámulus. [↔]
57. agn, Tierras, v. 3463, 107r-130v, "Valúo del Yngenio de San Nicolás de Ayotla". [↔]
58. Gwendolyn Middlo Hall, *Slavery and African Ethnicities in the Americas*, 2005; de la misma autora, *Africans in Colonial Louisiana: The Development of Afro-Creole Culture in the Eighteenth Century*, 1992. [↔]
59. Michael Tadman, "The Demographic Cost of Sugar: Debates on Slave Societies and Natural Increase in the Americas", en *The American Historical Review*, diciembre 2000 (en línea),
60. [<http://www.historycooperative.org/journals/ahr/105.5/ah001534.html>], revisado el 28 de mayo de 2007. [↔]
61. Libro en que se asientan los casamientos de esta cabecera de San Miguel Teotitlán del Camino en siete días del mes de febrero de mil setecientos quarenta y siete años, siendo el cura propietario el licenciado Joaquín de Lassarte. [↔]
62. AGN, Civil, v. 1523. [↔]
63. Archivo Municipal de San Juan Bautista Los Cúes, Oaxaca, Títulos primordiales, Diligencias por límites de tierras, 23 de julio de 1772. [↔]
64. J. Arturo Motta Sánchez y Abigail Meza Peñaloza, "La reproducción de la población esclava del ingenio de San Nicolás Ayotla, Oaxaca, siglo XVIII", en *Estudios de Antropología Biológica*, vol. X, 2001, pp. 429-444. [↔]
65. D. Dehouve, "La segunda mujer entre los nahuas", en D. Robichaux (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy*, 2003. [↔]
66. Mulatos anotados como esclavos propiedad de la hacienda ayotleca en los inventarios postexpulsión o expatriación de los jesuitas. En el de 1768, cinco años después de su maridaje, a ella se le apuntó con 25 años y a él con 19. Incongrua por donde se mire imposible de resolver, pues no aparecen en los libros de bautizos. [↔]
67. Adriana Naveda, "Algunas consideraciones sobre matrimonios esclavos", en *Anuario*, vol. VIII, 1992. [↔]
68. Encontré un caso donde un administrador azota y persigue a un esclavo porque éste rehúsa casarse con una esclava de quien el administrador achaca el esclavo estupro. Cuando en realidad era él, según opinión de la esclavonía ante el alcalde mayor, quien mantenía el amancebamiento, pero con esa acción buscaba encubrirlo. [↔]
69. J. Arturo Motta Sánchez, "Derrota a la mar del Sur", ponencia presentada en el Congreso Internacional Diáspora, Nación y Diferencia. Poblaciones de Origen Africano en México y Centroamérica, Veracruz, 10-13 de junio de 2008. [↔]
70. Karen Fog Olwig, *Cultural Adaptation and Resistance on St. John: Three Centurias of Afro-caribbean Life*, 1987. [↔]
71. Libro en que se asientan los casamientos de San Gabriel desde Abril de [17]65 a[ño]s. Doctor [Félix Antonio de] Huerta. [↔]

72. Robert McCaa, op. cit., p. 13. Véase comentario sobre la confirmación documental del aserto en Leyes de Indias en la nota 17 de este texto. Oferto para apoyar tal enunciado una tercia de partidas de matrimonio de las de edad asentada y redactadas en náhuatl de la segunda mitad del XVII halladas en el “[Crismón] 1655 años. Libro de Casamientos que se celebran en esta dochtrina del convento de N[uest]ro P[adr]e Sancto Domingo, pueblo de san Jacinto del Marques del Valle desde siete de junio de mil y seisç[ientos] y çinquenta y cinco años” , hoy San Ángel, ciudad de México. A) Axca[n] 14 tias abril d[e] 1657 años. Monamictia Joceb [Joseph] Calego [Santiago] chane Sa[n] Bernape [Bernabé] 11 xihuitl quipie yquimonamictia, Domi[n]ga Xoliana [Juliana] 9 xihuitl yteoyotatzi Ju[an] Acustí [Agustin] y Lusía María. B) Axcan 15 de junio de 1658 (Melchor Francisco de 12 años, ella María Paula de 9 años). C) Axcan 16 de junio de 1661 (él Gerónimo de 51 años de San Nicolás, ella Isabel Francisca de 14 años de Oyotica). El autor agradece la colaboración, en la identificación y traducción de los textos en náhuatl, de difícil paleografía, a la etnohistoriadora Ana María Velasco Lozano. [↔]
73. Sentido éste recogido en el enunciado inhibitorio del capítulo LXX del primer Concilio Provincial Mexicano. Concilios provinciales 1º y 2º celebrados en la muy noble y muy leal cd, de México presidiendo el ex[elentí]simo y R[everendí]simo Señor Don Frei Alonso de Montufar en los años de 1555, y 1565. Dalo a luz el il[ustrí]simo Sr Dn. Fray Antonio de Lorenzana Arzobispo de este Santa Metropolitana Iglesia, México, Imprenta del Supremo Gobierno de el Bachiller Joseph Antonio de Hoyal, 1769. [↔]
74. Toribio de Benavente (Motolinía), Historia de los indios de la Nueva España, cap. VII, México, Porrúa (Sepan Cuantos; 129), 1969. [↔]
75. Primer Concilio, capt. LXXII. [↔]
76. Joseph de Acosta, Historia Natural y Moral de las Indias, 2006[1940]. [↔]
77. Pilar Gonzalbo Aizpuru, La educación popular de los jesuitas, 1986. [↔]
78. Catherine Good, “Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El caso de los nahuas del Alto Balsas de Guerrero”, en D. Robichaux (comp.), El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy, 2003. [↔]
79. Verónica Zárate Toscano, Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1890), 2000. [↔]
80. J. Javier Pescador, De bautizados a fieles difuntos: familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1620, 1992. [↔]
81. Cosa distinta a finales del siglo XIX, donde he hallado casos de hasta tres meses entre uno y otro suceso. Y a las Leyes de Reforma hay que achacar mucho de ese comportamiento, como avala testimonio de uno de los propios curas de la época, según se verifica en Teotitlan. [↔]
82. Archivo Municipal de Toxpalan, ramo “Documentación Confidencial del Municipio”, 18 de marzo de 1879. Testimonio de la escritura de arrendamiento de aguas ante el juez constitucional del Distrito en Teotitlan otorgada por el ayuntamiento del pueblo de San Martín Toxpalan a favor del ciudadano Francisco G. Gavito, arrendatario de la hacienda de Ayotla. [↔]
83. Relaciones Geográficas de Antequera: Teotitlán; véase también Toribio de Benavente (Motolinía), op. cit. [↔]
84. agn, Tierras, v. 3464. ff. 24v-28r. [↔]
85. Idem. [↔]
86. J. Arturo Motta Sánchez, “Administradores versus esclavos en el trapiche de San Nicolás Ayotla, Oaxaca, hacia el último tercio del siglo XVIII”, en Ulúa. Revista de Historia, Sociedad y Cultura, núm. 1, enero-junio de 2003. [↔]
87. Suceso indicativo de subregistro para cálculos de la femenina fecundidad. [↔]
88. Jean-Louis Flandrin, Orígenes de la familia moderna, 1979. [↔]
89. Elsa Malvido, “El abandono de los hijos, una forma de control del tamaño de la familia y del trabajo indígena”, en Historia Mexicana, núm. 116, abril-junio, 1980. [↔]
90. Felipe A. Ávila Espinosa, “Los niños abandonados de la Casa de Niños Expósitos de la ciudad de México, 1767-1821”, en Pilar Gonzalbo y Cecilia Rabell (eds.), op. cit., 1998. [↔]
91. Adicional a la aducida y consabida retención y acaparamiento femenino, en virtud de la poliginia, por los reyes costaneros africanos. [↔]
92. AGN, Tributos, v. 43, exp. 9, ff. 271-293. [↔]

**Palabras clave:** -- ARTÍCULO --, AFROMEZTIZAJE, AFROSUCESORES EN MÉXICO, DEMOGRAFÍA

COLONIAL, MOTTA SÁNCHEZ ARTURO J., SERVICIO DE LA NOVIA