

CEMCA-CIESAS-CNRS-GDM Esclavages
INAH-IRD-UNAM-Universidad de
Cartagena-Université Paris 12
IUFM Créteil-URCIM-URMIS
ANR AFRODESC
www.ird.fr/afrodesc



Cuaderno de Trabajo No. 12
Document de Travail No. 12

Antología de textos sobre afrodescendientes en la península de Yucatán

Elisabeth Cunin & Nahayeilli Juárez Huet
(coordinadoras)

México, Agosto 2011

AFRODESC
<http://www.ird.fr/afrodesc/>



URMIS

Antología de textos sobre afrodescendientes en la península de Yucatán

Presentación.

En México, la ideología del modelo nacional y su discurso se han centrado en el binomio “mestizo-indio” y ha dejado un espacio residual para el reconocimiento de otros grupos étnicos, en particular el de los descendientes de africanos. No obstante, desde hace algunos años, numerosos y diversos trabajos históricos muestran el papel que estos últimos han tenido a lo largo de la historia del país (ver el cuaderno de trabajo Afrodesc No. 3 “Antología de textos: africanos y afrodescendientes en México”, <http://www.ird.fr/afrodesc/spip.php?article205>). En lo que respecta al campo de la antropología, si bien la obra pionera de Gonzalo Aguirre Beltrán abrió pistas y posibles vetas de investigación sobre este tema, la continuidad de las mismas permanece poco o nulamente explorada. El presente cuaderno de trabajo pretende así difundir los trabajos históricos y antropológicos que abrieron y abonaron al campo de estudio sobre afrodescendientes en el caso específico de la península de Yucatán, en la que a diferencia de otros contextos – como el de la Costa Chica o Veracruz por ejemplo – en esta región, los estudios sobre el tema son aún notablemente escasos.

Nuestra hipótesis a este respecto es que la “ausencia” de referentes sobre los descendientes de africanos en la península no solo remite a una “realidad objetiva”, sino también a representaciones políticas y científicas que impiden tomar en cuenta esta otra diferencia pues si bien es cierto que el peso demográfico y cultural de la población maya en esta región es innegable, cabe preguntarse sin embargo, ¿Hasta qué punto la posición hegemónica que ocupan los “estudios mayas” contribuye a la invisibilidad de la temática de la diáspora negra tanto en el campo académico como en el político y cultural? En este sentido, los textos que componen el presente cuaderno nos conducen a cuestionar de manera más amplia los estudios sobre identidades y etnicidades en varios aspectos: desconstrucción de las categorías de “etnicidad”, “raza”, y “mestizaje”; reflexión en torno a las relaciones étnico-raciales y su vinculación con la construcción de la nación mexicana y la identidad regional en la Península; problemas metodológicos en la producción científica (acceso a fuentes de archivo o documentos historiográficos, condiciones para el desarrollo

de la investigación en el terreno de la antropología); legitimidad científica de los estudios sobre poblaciones negras; reflexión sobre las categorías y enfoques teóricos utilizados o potenciales; y circulación y apropiación contemporánea de signos culturales afrodescendientes.

Los textos aquí seleccionados están divididos en tres áreas temáticas generales y bajo las perspectivas de la historia, la arqueología y la antropología.¹ Se trata de trazar un primer panorama sobre los enfoques y temas científicos en torno a los afrodescendientes en la península. Cabe señalar que además de textos completos incluimos referencias bibliográficas complementarias sobre el tema, varias de las cuales se compilaron a partir de una revisión en las bibliotecas de diferentes centros de investigación y universidades de la región y otras, fueron proporcionadas por los autores que aquí participan.

El presente documento forma parte de la serie de los cuadernos de trabajo del Programa Internacional de Investigación AFRODESC, “Afrodescendientes y esclavitud: dominación, identificación y herencias en las Américas” y del programa europeo Eurescl *Slave Trade, Slavery, Abolitions and their Legacies in European Histories and Identities*.

Por último quisiéramos poner de relieve que una de las temáticas de nodal importancia, abordadas desde distintas perspectivas y a partir de casos diversos en estos cuadernos de trabajo, así como en las investigaciones de los miembros de los proyectos Afrodesc y Eurescl, ponen sobre la mesa la problemática en torno al uso de las categorías que han designado a lo largo de la historia a la población africana y sus descendientes en las Américas². Dichas categorías nunca fueron fijas ni consensuadas, sufrieron variaciones de acuerdo con los contextos históricos, culturales y geográficos en cuestión y estuvieron muchas veces ligadas a discursos ideológicos y relaciones de poder. Así, veremos que a esta población y a sus mezclas se les denominó -a menudo de manera despectiva- con base en “taxonomías sociales y taxonomías presumidas naturales” (negroides, pardos, mulatos,

¹ Varios de los textos del presente cuaderno no se reproducen de manera completa, sino que son una selección que forma parte ya sea de algún artículo o bien capítulo, elegida con la finalidad de resaltar problemáticas específicas. No está de más reiterar sin embargo, nuestra recomendación de consultar las obras completas, además de la bibliografía complementaria. Asimismo quisiéramos señalar que a excepción de los textos de Cunin y Juárez Huet, el resto de los textos ya han sido publicados y gozamos del permiso tanto de los autores como de las editoriales, a quienes agradecemos su gentileza e interés en divulgar a un público más amplio estudios sobre los afrodescendientes en esta región peninsular.

² La serie completa de cuadernos de trabajo está disponible en <http://www.ird.fr/afrodesc>

zambos, negros, etc.), varias de las cuales tuvieron influencia en el campo académico (Guillaumin, 2008; Good, 2005) y que paulatinamente han ido cayendo en desuso. Fue a partir de la conferencia de Durban (2001) contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y sus formas conexas de intolerancia, que emerge la categoría “afrodescendiente” para designar a estas poblaciones y sus signos culturales en el mundo contemporáneo.

ÍNDICE

Introducción	p. 6
Bibliografía complementaria	p. 18
I. El “negro colonial”: visibilización y aportes de las poblaciones afrodescendientes	

REDONDO Brígido, 1994. *Negritud en Campeche*, H. Congreso del Estado de Campeche LIV Legislatura, pp. 41-63.

FERNÁNDEZ REPETTO Francisco; NEGROE SIERRA Genny, 1995. *Una población perdida en la memoria: los negros de Yucatán*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán., pp. 5- 37.

TIESLER Vera y ZABALA Pilar, 2010. “La presencia africana en Yucatán durante los primeros dos siglos de la Colonia: llegada, asimilación y muerte de una población negroide en la Ciudad de Campeche”, en Emiliano GALLAGA Murrieta (ed.), *¿Dónde están? Investigaciones sobre Afromexicanos*, Colección Selva Negra, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, pp. 67-88.

CUCINA, Andrea y RODRÍGUEZ Pérez Mónica, 2009. “La etnia africana en la Colonia temprana de Yucatán: Salud y enfermedades en la población esquelética del cementerio de la Plaza Principal de Campeche”, en GALLAGA Murrieta, Emiliano (ed.), *¿Dónde están? Investigaciones sobre Afromexicanos*, Colección Selva Negra, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez. pp. 89-103.

II. Desaparición y reaparición de lo negro: ciudadanía y migración en la construcción nacional

CAMPOS GARCÍA, Melchor, 2005. *Castas, Feligresía y Ciudadanía en Yucatán. Los afromestizos bajo en régimen constitucional español, 1750-1822*. Mérida: CONACYT – Universidad Autónoma de Mérida, pp. 87 a 133.

VICTORIA OJEDA Jorge; CANTO ALCOCER Jorge, 2001. “La aventura imperial de España en la revolución haitiana. Impulso y

dispersión de los negros auxiliares: el caso de San Fernando Aké, Yucatán”, *Secuencia*, Nueva época, núm. 49, enero-abril, pp. 70-87.

CUNIN Elisabeth, 2010. “En Chetumal, no somos rasta pero nos gusta el reggae (Alvrix): música afrocaribeña, identidad y región en la frontera México-Belice”, ponencia presentada en el Simposio “Afrodescendientes en América latina, una negociación permanente”, Primer Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología, UAM Iztapalapa, México, 22-24 de septiembre.

III. Nuevas perspectivas: fronteras identitarias y circulaciones

LUTZ Christopher, RESTALL Matthew, 2005. “Wolves and sheep? Black-Maya relations in colonial Guatemala and Yucatan”, in M. Restall (ed), *Beyond black and red: African-native relations in colonial Latin*. Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 185-222.

PÉREZ MONTFORT Ricardo, 2007. “De vaquerías, bombas, pichorradas y trova. Ecos del Caribe en la cultura popular yucateca 1890-1920”, *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, México DF, CIESAS, Publicaciones de la Casa Chata, pp. 211-250.

JUÁREZ Huet, Nahayeilli B., 2011. “Religiosidades afroamericanas en la península de Yucatán: el caso de la santería cubana en Mérida”, Resultados parciales de avances de investigación del Proyecto *Redes, nodos y campo social transnacional: la transnacionalización de la santería cubana en la Península de Yucatán (Mérida y Cancún)*, CIESAS Peninsular 2011-2013

VICTORIA OJEDA Jorge; CANTO ALCOCER
Jorge, 2001.

“La aventura imperial de España en la revolución
haitiana. Impulso y dispersión de los negros
auxiliares: el caso de San Fernando Aké, Yucatán”,
Secuencia, Nueva época, núm. 49, enero-abril, pp.
70-87.

La aventura imperial de España en la revolución haitiana. Impulso y dispersión de los negros auxiliares: el caso de San Fernando Aké, Yucatán

*Jorge Victoria Ojeda
Jorge Canto Alcocer**

Resumen

Los autores de este artículo relatan la adhesión de una parte de las tropas rebeldes negras a los intereses españoles que pretendían reconquistar totalmente la isla de Santo Domingo, la pérdida de aquella colonia y la dispersión de esas tropas por diversas partes del imperio español a fines del siglo XVIII. Parte medular del trabajo es la llegada de algunas tropas del caudillo rebelde Jean François a tierras yucatecas, y la fundación de un poblado para su estancia, acorde a las promesas hechas por Carlos IV para conseguir su alianza.

Abstract

The authors of this paper research the adhesion by part of the black rebel troops to Spanish interest of total reconquest of the island of Santo Domingo, the loss of that colony, and the subsequent dispersion of the troops throughout the Spanish empire at the end of the eighteenth century. The research centers around the arrival in Yucatan of some of Jean François' rebel troops, and the creation of a township to accommodate them, as part of the promises made by king Carlos IV to guarantee their allegiance.

Palabras clave:

Afroamericanos, Haití, revolución haitiana, negros auxiliares, San Fernando Aké.

Fecha de recepción: enero de 2000

Fecha de aceptación: junio de 2000

*Jorge Victoria Ojeda: Investigador del Archivo General del Estado de Yucatán. Correo electrónico: victoria61@latinmail.com

Jorge Alberto Canto Alcocer: Jefe del Archivo Histórico del Archivo General del Estado de Yucatán. Correo electrónico: jacanto68@hotmail.com

El presente artículo trata sobre el poblado de San Fernando Aké, situado en Yucatán, en el periodo comprendido entre fines del siglo XVIII y mediados del XIX. El tema central gira en torno al episodio que dio origen a la fundación de dicho pueblo, estrechamente relacionado con la intervención española en la rebelión de los esclavos negros de Saint-Domingue, hoy Haití, en ese entonces colonia francesa.

LA REVOLUCIÓN FRANCESA EN SAINT-DOMINGUE

La isla de La Española, descubierta por Cristóbal Colón en el transcurso de su primer viaje, un par de meses después de su llegada a América, y colonizada desde ese momento por el imperio español, atravesó por el proceso de aniquilamiento de la población indígena común al área caribeña en sus primeras décadas de vida.¹ Sólo un par de décadas después del primer contacto, ya el humanista fray Bartolomé de las Casas gestionaba ante la corona la introducción de esclavos africanos en esa isla como un intento por preservar a los escasos miles de indígenas —de una población precolombina estimada en, aproximadamente, 200 000 habitantes—² que habían sobrevivido a la invasión europea.³ Los esclavos introducidos dieron rápidas muestras de rechazo a su estancia y su circunstancia en la isla caribeña, protagonizando

rebeliones y motines prácticamente desde su llegada.⁴

La estratégica posición de La Española —con el paso del tiempo más conocida como Santo Domingo, nombre de su capital—, en el centro del mar Caribe, considerada como una de las "llaves" del dominio español en la zona,⁵ motivó la ambición de Francia, Inglaterra y Holanda, seculares enemigas del imperio español. Así, las invasiones piratas a la isla provenientes de dichos países se sucedieron desde los inicios del periodo colonial,⁶ y fructificaron finalmente los esfuerzos de los franceses con la conquista de la región occidental de la misma, la cual fue aceptada por España en 1697 con la firma del Tratado de Ryswick.⁷ No obstante, la corona española no abandonó la lucha por el dominio caribeño, y se mantuvo a la expectativa de recuperar los territorios que le eran arrebatados por sus rivales —como en el caso del, desde entonces, llamado Saint-Domingue francés— recurriendo incluso a las tácticas del corso para responder a las agresiones externas.⁸

El Saint-Domingue francés, como todo el imperio de Luis XVI, fue conmocionado por la revolución de 1789.⁹

¹ La primera rebelión de esclavos negros en La Española estalló en 1522, Pichardo, *ibid.*, p. 33.

² Zapatero, *Guerra*, 1990, p. 5; Victoria, *Mérida*, 1995, p. 239.

³ Pichardo, *Resumen*, 1922, pp. 38-41.

⁴ Grafenstein, *Haití*, 1988, pp. 42-44.

⁵ Zapatero, *Guerra*, 1990, p. 288.

⁶ La revolución de la burguesía francesa contra el Antiguo Régimen, marcada en su inicio por la convocatoria de los Estados Generales a principios de 1789, la rebelión del Tercer Estado (burgués) contra las disposiciones reales, y

¹ Pichardo, *Resumen*, 1922, pp. 14-15.

² Grafenstein, *Haití*, 1988, p. 12.

³ Pichardo, *Resumen*, 1922, p. 31.

La oligarquía dominante, conformada en su gran mayoría por colonos blancos, dueños de plantaciones de azúcar, algodón y añil,¹⁰ inició la agitación desde el anuncio de la convocatoria de los Estados Generales, en la que por cierto, no fueron incluidos, con la pretensión de presionar a la metrópoli a decretar la libertad comercial.¹¹ Los propietarios negros y mulatos, dueños tanto de grandes producciones azucareras, como de pequeñas propiedades cafetaleras,¹² propugnaban por el respeto al principio revolucionario de igualdad entre los hombres libres, es decir, el cese de la discriminación,¹³ aunque no consentían en abolir la esclavitud, por contravenir a sus intereses.¹⁴ En cuanto a los esclavos, hemos señalado ya su proclividad a la rebelión, misma que se manifestó más crudamente desde mediados del siglo XVIII, con un aumento considerable del

la toma de la Bastilla el 14 de julio del mismo año, estableció los principios de "libertad, igualdad y fraternidad". Entre sus consecuencias primordiales, de mayor influencia en Saint-Domingue, destacan la declaración de libertad de todos los ciudadanos franceses ante la ley, y el establecimiento de la libertad comercial.

¹⁰ Grafenstein, *Haití*, 1988, p. 25; Grafenstein, *Nueva*, 1997, pp. 44, 57, apunta que entre 1760 y 1791 Saint-Domingue era el productor de azúcar más grande del mundo.

¹¹ Joachim, "Racines", 1988, p. 164.

¹² Grafenstein, *Haití*, 1988, p. 25.

¹³ Franco, *Rebeldías*, 1975, p. 3. Entre las leyes discriminatorias contra los negros, las cuales alcanzaban aun a los grandes y medianos propietarios, tenemos la prohibición del uso de espadas, de nombres franceses, de los títulos de "señor" y "señora", de trabajar en la burocracia y el ejército, y del ejercicio de algunas profesiones y oficios. Grafenstein, *Haití*, 1988, p. 49.

¹⁴ Joachim, "Racines", 1988, pp. 166-167.

cimarronaje, es decir, la desertión de los esclavos de las plantaciones, su huida a zonas poco accesibles y la formación de poblados clandestinos protegidos por grupos de rebeldes armados.¹⁵ La agitación revolucionaria también se hizo presente en este grupo, tanto entre los fugados como entre los dominados que trabajaban en las fincas. Así, en Bosque Caimán, la noche del 14 de agosto de 1791 —dos años después de la toma de la Bastilla por los revolucionarios metropolitanos— esclavos y cimarrones encabezados por un sacerdote vudú, llamado Boukman, juraron —según las memorias en medio de una pavorosa ceremonia— luchar hasta liberarse completamente de la esclavitud y vengarse de sus amos blancos.¹⁶

La lucha abierta estalló una semana después, y cobró de inmediato formidables proporciones. Entre los líderes negros comenzaron a destacar Jean François, George Biassou y Jeannet. Prácticamente todo el país fue incendiado por la rebelión esclava. En noviembre murió en combate Boukman, siendo sus restos exhibidos ignominiosamente para tratar de desalentar el movimiento. El comando de la sublevación pasó a los otros líderes mencionados.¹⁷

La cerrazón de la oligarquía, que se negó a aceptar la igualdad social y política de los negros libres, llevó a grandes cantidades de libertos a unirse a la

¹⁵ *Ibid.*, pp. 167-168.

¹⁶ Grafenstein, *Haití*, 1988, p. 57. Respecto del importante papel del vudú en la cultura afrocaribeña ver Franco, "Vudú", 1988, pp. 128-136; Franco, *Rebeldías*, 1975, p. 6.

¹⁷ Franco, *Rebeldías*, 1975, p. 7.

sublevación de los esclavos, con lo que el movimiento creció en poderío militar e influencia social.¹⁸

El gobernador español de Santo Domingo, Joaquín García, contactó con varios líderes rebeldes negros, probablemente hacia fines de 1791, ofreciéndoles —a cambio de su apoyo bélico— armas, pertrechos, propiedades y, sobre todo, la libertad incondicional, adquiriendo el carácter de vasallos del rey de España.¹⁹ Las promesas fueron formalizadas por real orden del 22 de febrero de 1793.²⁰ Algunas autoridades hispánicas denunciaron ingenuamente las maniobras de García, sin saber que detrás de ellas estaba el interés imperial del propio monarca. Así, el gobernador de Luisiana, barón de Carondelet, acusó a García ante el conde de Aranda, en carta del 20 de octubre de 1792, "de haber fomentado el levantamiento de la gente de color en aquella isla".²¹

¹⁸ Joachim, "Racines", 1988, pp. 166-167.

¹⁹ "El regente de la Real Audiencia de Santo Domingo a V. E. Santo Domingo, enero 23 de 1796", Archivo General de Indias (en adelante, AGI), Santo Domingo, leg. 1033; "Sobre establecer en esta provincia de Yucatán a 115 negros que de las tropas auxiliares de Santo Domingo remitió a ella el excmo. señor gobernador de La Habana", Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), Marina, exp. 5, vol. 99; Franco, *Historia*, 1971, pp. 218-219.

²⁰ "El virrey Marqués de Branciforte comunica las noticias que le han participado los gobernadores de Guatemala y Yucatán sobre los negros auxiliares de la isla de Santo Domingo que le remitió el de La Habana", AGI, Estado, 24, N. 53. Aunque la real orden está fechada en 1792, hace referencia a la muerte de Luis XVI, que ocurrió el 21 de enero de 1793, por lo que indudablemente la datación está errada.

²¹ Franco, *Historia*, 1971, p. 219.

Los principales jefes rebeldes, Jean François, Biassou y Toussaint-Louverture —antiguo secretario de Biassou que comenzaba a brillar por sí mismo— aceptaron la oferta hispana, conformándose las llamadas tropas auxiliares. Para atraerse a estos líderes, García utilizó los servicios del padre José Vázquez, hombre conocido por su habilidad como negociante.²² A los jefes militares les fueron concedidas altas graduaciones, y recibieron condecoraciones y homenajes de las autoridades españolas,²³ mismas que además, sancionaron el gobierno que ejercían de facto los insurgentes, en los territorios conquistados.

Toda esta actividad subversiva española fue llevada a cabo a pesar de no haber sido declarado el estado de guerra con Francia, y constituye una obvia manifestación del deseo imperial de

²² *Ibid.*, p. 241.

²³ Al respecto, la documentación apunta que Jean François fue condecorado con la faja e insignia de los oficiales generales de los ejércitos y la armada del rey, que sus subordinados estaban revestidos de insignias militares, y que se conducía en gran coche de seis caballos, lujo que ni el propio gobernador de Cuba se daba, según su propio testimonio. "Carta del Gobernador de La Habana al Príncipe de la Paz, dando cuenta del envío de los auxiliares a Cuba", AGI, Estado, 5B, N. 176. Por su parte, el gobernador García refirió al duque de Alcudía haber recibido las medallas de oro para François, Biassou y Jacinto, y doce de plata para jefes de menor rango. A la súbita muerte de Jacinto, la medalla en cuestión le fue entregada a Toussaint-Louverture. "Noticias de la parte francesa de Santo Domingo", AGI, Estado, 14, N. 89; "Informando haberse restituido a Bayajá Juan Francisco", AGI, Estado, 14, N. 77; "Gobernador de Santo Domingo acusa recibo de correspondencia", Estado, 14, N. 86.

reconquistar la totalidad de la isla.²⁴ Finalmente, la guerra entre ambos Estados se declaró de manera oficial —tras la decapitación de Luis XVI—, el primero de febrero de 1793.

Desavenencias entre Toussaint y Jean François llevaron al primero, que se había convertido en el caudillo principal de los auxiliares, a entrar en tratos con los franceses en marzo de 1794, quien se pasó definitivamente a ese bando el 18 de mayo, a la cabeza de más de 5 000 hombres, después de que los franceses se comprometieran a abolir la esclavitud.²⁵ Toussaint fue nombrado comandante general de la línea francesa del oeste, llegando posteriormente a gobernar toda la isla.²⁶ Con el apoyo de los ejércitos negros, los franceses expulsaron de su territorio a las milicias hispanas, en las cuales continuaron sirviendo los hombres al mando de Jean François y Biassou.²⁷

La derrota española en la guerra quedó finalmente sellada por la firma, en julio de 1795, del Tratado de Paz de Basilea, por el que la totalidad de Santo Domingo quedó en poder de Francia.²⁸ El gobernador español, García,

dispuso entonces el traslado a Cuba de las tropas auxiliares para evitar la masacre que, seguramente, hubieran sufrido de caer en manos francesas.²⁹ Para mayor seguridad en la travesía, García mandó que el padre Vázquez que, como ya hemos dicho, ejercía influencia sobre los caudillos, los acompañase.³⁰

EVACUACIÓN DE LAS TROPAS AUXILIARES

El 9 de diciembre de 1795, el gobernador García comunicó al de Cuba, Luis de las Casas: "Su resolución de enviar a este puerto al general Juan Francisco [Jean François] y a todos los caudillos de los negros auxiliares que, desde el principio de la guerra, abrazaron el partido del rey".³¹

La noticia no fue bien recibida por las autoridades cubanas. El gobernador Las Casas escribió alarmado a Manuel Godoy, presidente del Consejo de Ministros de la corona, apenas recibió la comunicación de García:

Esta noticia ha llenado de terror a los habitantes blancos de la ciudad y de la

verdadero cáncer agarrado entre las entrañas de cualquiera que fuera su dueño en adelante. Nuestros principales colonos la tenían ya de hecho abandonada; su posesión era una carga y un peligro continuo; muchas poblaciones y parroquias habían sucumbido por la dura necesidad al poder anárquico de los negros y mulatos". Citado en Guerrero, *Santo*, 1986, p. 35.

²⁹ Valdez, *Historia*, 1964, pp. 202-204; Landolfi, "interpretación", 1977, pp. 170-171; Franco, *Historia*, 1971, p. 240.

³⁰ "Expediente sobre la revolución y guerra de la colonia francesa. Años de 1796 a 1798", AGI, Santo Domingo, leg. 1033.

³¹ "Carta del gobernador de La Habana al Príncipe de la Paz", AGI, Estado, 5B, N. 176.

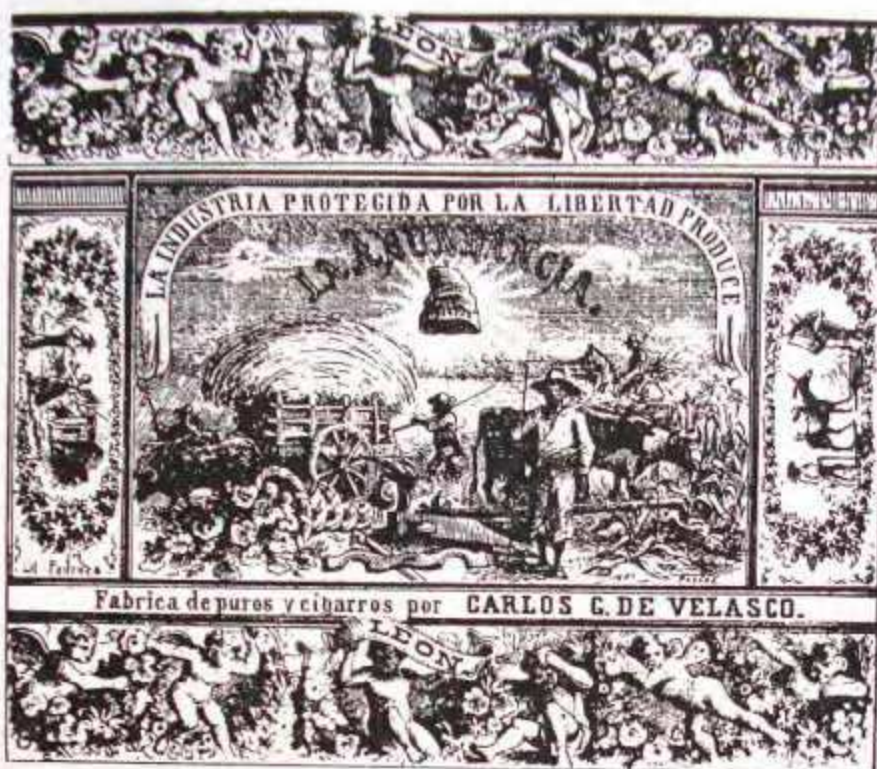
²⁴ Bautista, *Estrategia*, 1992, pp. 244-245.

²⁵ Franco, *Rebeldías*, 1975, pp. 8-10; Franco, *Historia*, 1971, pp. 229, 239.

²⁶ Franco, *Rebeldías*, 1975, p. 10.

²⁷ Valdez, *Historia*, 1964, pp. 202-204; Franco, *Historia*, 1971, p. 240.

²⁸ En sus memorias, el artífice del tratado, Manuel Godoy, la eminencia gris de la corona española en aquellos años, señala en un intento de justificar la irrecusable derrota ibérica: "Ningún tratado de la Francia con las demás potencias en aquella época ofreció menos sacrificios [...] si es que puede llamarse sacrificio la cesión de la parte española de la isla de Santo Domingo, tierra ya de maldición para los blancos y



isla, cada vecino cree ver el momento de la insurrección de sus esclavos, y el de la desolación universal de esta colonia en el momento de la aparición de estos personajes, esclavos miserables ayer, héroes hoy de una revolución, triunfantes, opulentos y condecorados; tales objetos no son para [ser] presentados a la vista de un pueblo compuesto en la mayor parte de hombres de color que viven en la opresión de un número más corto de blancos [...]

Ante el sombrío panorama esbozado por él mismo, Las Casas aseveró tajante al final de su comunicación: "[...] jamás consentiré la entrada de estas gentes sin expresa orden de S. M."³²

³² *Ibid.*

Entonces pretendió impedir el traslado a Cuba de los negros auxiliares; pero ante la imposibilidad de enviar el aviso a tiempo, convino con el comandante general de Marina preparar embarcaciones para diseminar a los caudillos negros, mandando algunos a Cádiz o a las islas Canarias, y otros a Florida y a la isla de Pinos.³³

Las tropas auxiliares partieron de Santo Domingo en varios buques a mediados de diciembre de 1795. Una parte de ellas lo hizo en la escuadra española que, al mando del teniente general de la Real Armada, Gabriel de Aristizábal y Espinoza, trasladó a La Ha-

³³ *Ibid.*

bana los supuestos restos de Cristóbal Colón.³⁴ Biassou y su familia viajaron en el navío de guerra San Lorenzo, que partió del puerto de Ocoa unos días antes que los hombres de Jean François. Las Casas le propuso su inmediato traslado, junto con sus 23 familiares, a la Florida, lo que el caudillo negro aceptó.³⁵

El problema principal lo constituía el grupo comandado por Jean François, compuesto por 707 individuos, incluyendo mujeres y niños. A este comandante, Las Casas le propuso pasar a España en compañía de su familia, en tanto que el resto de los negros serían trasladados a la isla de Trinidad en calidad de colonos. Inicialmente, Jean François rechazó la idea del viaje a la metrópoli, optando por acompañar a los demás auxiliares hacia Trinidad.³⁶ Sin embargo, finalmente fue convencido de viajar a Cádiz, lo que hizo en compañía de doce jefes militares, algunos oficiales, y sus familias y servidumbre, un total de 136 personas,³⁷ llegando a

Cádiz en el mes de marzo de 1796. En el siguiente octubre se resolvió enviar al grupo a la costa de Mosquitos, en la capitania general de Guatemala.³⁸

Ya sin la presencia de Jean François y Biassou, Las Casas dispuso el traslado de los negros restantes a diferentes puntos americanos en tierra firme: al puerto de Campeche fueron enviados 115 auxiliares, 310 al de Trujillo³⁹ y 90 al de Portobelo.⁴⁰ Según José Luciano Franco, cierto número de ellos fue mandado a la isla de Trinidad (véase figura 1).⁴¹ Efectivamente, como hemos mencionado, se pasó en dicha isla ini-

Nueva España, prevalecía entre muchos contemporáneos la idea de que Jean François se embarcó con todos sus oficiales a disfrutar en Europa los honores y dignidades con los que han sido investidos por sus patrones de la corte de Madrid". Con base en los datos aportados por el documento referente a la presencia de ese caudillo en la península ibérica, damos por segura su estancia temporal en Europa. La aseveración de Grafenstein al respecto, puede deberse a que el documento que cita (AGN, Correspondencia de virreyes, vol. 187) proviene del 27 de marzo de 1797, año en que François y su gente eran remitidos de España a Centroamérica, sin que se haga mención de su procedencia de Cádiz. Por otra parte, un dato curioso es que, en 1796, se señala el envío a España de 136 personas, y al año siguiente el número ya había ascendido a 142.

³⁴ "El capitán general da cuenta de los jefes y negros...", AGS, Secretaría de Guerra, 7161, exp. 24; "Auxilios negros de Santo Domingo. Destinos", AGS, Secretaría de Guerra, 6973, exp. 43.

³⁵ "El virrey marqués de Branciforte comunica...", AGI, Estado, 24, N. 53; "Branciforte a Varela", 27 de julio de 1797, AGN, Correspondencia de virreyes, vol. 186, N. 1041, f. 201.

³⁶ "El virrey de Santa Fe al conde de Santa Clara", Santa Fe a 19 de agosto de 1797, AGI, papeles de Cuba, 1517B.

³⁷ Franco, *Historia*, 1971, p. 241.

³⁴ Franco, *Historia*, 1971, p. 240.

³⁵ "El capitán general da cuenta de los jefes y negros auxiliares que han llegado a la plaza de La Habana", 11 de enero de 1796, Archivo General de Simancas (en adelante, AGS), Secretaría de Guerra, 7161, exp. 24. Sobre el envío y estancia de este grupo de negros en la Florida, consúltese Landers, "Rebellion", 1997, pp. 156-177.

³⁶ "El capitán general da cuenta de los jefes y negros auxiliares que han llegado a la plaza de La Habana", 11 de enero de 1796, AGS, Secretaría de Guerra, 7161, exp. 24.

³⁷ "Sobre la estancia en España del caudillo Juan Francisco", 1796, AGI, Estado, 3, N. 10; Grafenstein, *Nueva*, 1997, p. 266, asegura que Jean François fue remitido a la costa de Mosquitos y no a España. La misma autora (p. 267, nota 84), señala que: "En contradicción con datos hallados en la correspondencia oficial de

cialmente como destino de los negros; sin embargo, disposiciones posteriores indicaban una absoluta negativa de las autoridades reales a ello, tal como lo señaló Godoy, también conocido como el Príncipe de la Paz, en comunicación a Miguel José de Azanza, ministro de Guerra:

deseando S. M. emplearles [a los negros auxiliares] en algún paraje de sus dominios de América, espero que me diga V. E. si podrá destinarse a dichos jefes negros con sus familias en Puerto Rico u otra de las posesiones del rey que *no sea la isla de Cuba ni la de Trinidad de barlovento*.⁴²

LOS NEGROS AUXILIARES EN YUCATÁN

El 10 de febrero de 1796 llegaron al puerto de Campeche, a bordo de la fragata mercante "La amable María Rosa" a cargo de don Manuel Núñez, los 115 negros que el gobernador Las Casas dispuso se dirigiesen a ese destino,

⁴² "El capitán general da cuenta de los jefes y negros", AGS, Secretaría de Guerra, 7161, exp. 24 (las cursivas son nuestras) Ver también: "Sobre estancia en España ...", AGS, Estado, 3, N. 10, donde se señala lo arriesgado e inconveniente de enviar a los negros a las islas, en virtud de su posible convivencia con los de color allí asentados. Un inconveniente para el envío de los negros a Trinidad lo constituyó, sin duda, lo apuntado por el conde de Floridablanca en 1797, en relación al gran valor estratégico atribuido a aquella isla que, por su ubicación geográfica, era la más indicada para la defensa de las posesiones españolas en la zona: "y por esto he querido que no sólo se pueble y fortifique aquella isla, sino que se habilite en ella un buen puerto a costa de cualquier cuidado", Grafenstein, *Nueva*, 1997, p. 125.

jefaturados por los siguientes oficiales: el comandante Marcos, los coroneles Juan Pedro y Ambrosio Sasy, y el capitán Juan Casimiro. Además, venían 59 hombres de tropa, 35 mujeres, seis muchachos "con ración" y once niños "de pecho".⁴³

En sus instrucciones respecto de los negros auxiliares, Las Casas señaló a Arturo O'Neill, gobernador de Yucatán, la existencia de tres reales órdenes —de 22 de febrero de 1793, 24 de diciembre de 1794 y 26 del mismo mes y año, respectivamente— por las cuales la corona concedía amparo y protección a los auxiliares. Por ello, el gobernador de Cuba le informó a su homólogo que la subsistencia de estos hombres corría a cargo de la Real Hacienda.⁴⁴

Diez días después de la llegada de las tropas auxiliares, O'Neill convocó a Junta de Real Hacienda para tratar el asunto de la manutención y establecimiento de los negros. Allí se acordó asignarles un real diario del aprobado real y medio que les habían destinado los ministros de la Real Hacienda de Campeche durante los días previos, así como convocar a las autoridades de los negros para acordar con ellas los medios más adecuados y económicos para su asentamiento provisional.⁴⁵

El 26 de febrero, los oficiales negros se presentaron ante la Junta provincial en Mérida manifestando su deseo de que se les señalase un sitio fértil para vivir, donde pudieran practicar la agricultura, solicitando también se les pro-

⁴³ "El virrey marqués de Branciforte comunica ...", AGI, Estado, 24, N. 53.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

porcionasen útiles de labranza, semillas y víveres para su subsistencia inicial. Asimismo pretendían continuar cobrando el sueldo que se les tenía asignado durante la campaña en Santo Domingo.⁴⁶

La resolución de la junta, que únicamente rechazó esta última petición, se formalizó en un reglamento otorgado el primero de marzo del citado año, ordenando los procedimientos a seguir para el asiento —que aún se contemplaba como interino— de los negros en la provincia.⁴⁷

En el reglamento se comisionaba a don Luis Ojeda —con un sueldo de 25 pesos mensuales— para deslindar el terreno en que se establecieran los negros, habiéndose señalado por el gobernador que debería hallarse entre los pueblos de Sucopó, Dzonot Aké, Río Lagartos y El Cuyo, “el que le parezca mejor [...] que no esté en bajo y sí en donde haya buen agua, y no inmediato a pantanos [...]”. Su ubicación debía acordarla con el subdelegado de Tizimin, a quien también se encargó de recibir a los negros y de cuidar el orden durante su traslado y establecimiento (véase la figura 2).

Una vez ubicado el terreno, se levantarían tres galerones de guano de 60 varas⁴⁸ cada uno, para alojarlos mandándose que su distribución formase una plaza que mirara al oriente, po-

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Este reglamento provisional se encuentra en *ibid.*

⁴⁸ La vara castellana era una medida de longitud equivalente a 83.5 centímetros. Los aspectos referentes a la conformación del poblado de acuerdo con los lineamientos borbónicos han sido abordados en Canto y Victoria, “San”, 2000, pp. 163-167.

niente y sur, respectivamente. Además, se dispuso la construcción de una habitación para el “intérprete” —funcionario que tendría además a su cargo la administración de los víveres, y que gozaría de un sueldo de doce pesos mensuales—, una casa para troje y otra para cárcel, con cepo y dos grilletes.

Previendo que el asentamiento perdurase, el reglamento estipuló que, si los negros deseaban construir sus propias casas, habría de ser en calles rectas que mirasen de oriente a poniente y de norte a sur, de doce varas de ancho, y formando cuadras de cien varas castellanas cada una. En ese mismo sentido, aunque el reglamento no contemplaba ninguna disposición relativa a la repartición de solares, sí se hacía la reflexión de que, en caso de que su majestad dispusiese la permanencia del pueblo, se procediese a dicha distribución.

En materia religiosa, se dispuso avisar al obispado del nuevo poblado para que la diócesis enviase a un sacerdote de alguna parroquia cercana, que administrase los sacramentos, indicándose que, hasta el establecimiento definitivo, no deberían cobrarse obvenciones.

Como medida de salud pública, se mandó que las milpas se sembrasen circundando la localidad, de tal manera que ésta quedara completamente desmontada.

El citado ordenamiento estipulaba la entrega al intérprete, y éste a los negros, de 100 hachas, 100 machetes, 25 picos, 25 azadas, cuatro barretas grandes y cuatro picos de cantero, cuyo valor se les descontaría a los auxiliares de su asignación. Para la fabricación de estos artefactos, se dispuso la utilización

de los cañones viejos e inútiles existentes en ese entonces en la ciudadela de San Benito.

Para el establecimiento inicial del "poblado, se ordenó al subdelegado de Tizimín comprarse, en las inmediaciones del lugar, 2 000 cargas de maíz, cuyo consumo sería regulado por el intérprete, con la asignación de cuartillo y medio por persona. Asimismo, se indicó el abastecimiento de carne, a razón de una res cada dos días, tocándole a cada individuo libra y media de carne con hueso diariamente.⁴⁹ También dispuso que, de la cuenta de la Real Hacienda, se les proveyese de dos molinos de fierro para "moler el maíz según acostumbran", dos ollas de barro y un almud de sal por familia, y un plato de barro por persona.

Además de las funciones antes mencionadas, el intérprete quedó a cargo de la seguridad, con instrucción específica de:

celar muy escrupulosamente sobre la conducta y las conversaciones públicas o secretas de los indicados negros, y al menor rumor de descontento o de propagación de las perniciosas máximas de la igualdad, libertad o falta de subordinación [...] dará cuenta inmediatamente con toda reserva al subdelegado del partido [...].

De acuerdo con el reglamento, el "gobierno económico" de los negros quedó a cargo de su comandante Marcos, lo que probablemente haga referencia a la responsabilidad sobre su organización laboral, aprovechando

⁴⁹ La libra era una antigua medida de peso cuyo valor equivale alrededor de 400 gramos.

su autoridad como oficial de mayor rango para desempeñar esta función.

El reglamento prohibió el traslado de los negros a "pueblos de indios" y a la costa, sujetándolo a expresa licencia de la propia capitania general, y estipulándose que en ningún caso se permitiría que los negros fijaran su residencia en otro sitio. Si bien no hacía ninguna referencia expresa al paso o asentamiento de indios y españoles en el poblado, las propias circunstancias de relativo aislamiento de éste permiten inferir la intención de inhibir el contacto de los auxiliares con la población circundante.

Los sueldos de los funcionarios, los víveres, las semillas, las legumbres y los utensilios, se les descontarían a los negros de su asignación, entregándoles únicamente medio real al día, es decir, la mitad de lo estipulado inicialmente, con lo que pudieren "comprar gallinas y otras cosas que por menudas no se les provee de ellas".

Se autorizaba tácitamente la entrada de vendedores, pero se prohibía expresamente el comercio de alcohol, "por ahora".⁵⁰

Aun cuando nada en el reglamento parece referirse a ello, el gobernador de Yucatán expresó al virrey de Nueva España su esperanza de que los negros introdujeran a la provincia "el verdadero método de cultivar la caña dulce, beneficiar la azúcar, el añil, café y otras producciones [...]".⁵¹

Esta intención del gobernante yucateco respondía a un momento históri-

⁵⁰ "El virrey marqués de Branciforte comunicó.", AGI, Estado, 24, N. 53.

⁵¹ *Ibid.*

co, el de la consolidación de las reformas borbónicas en Yucatán, con el establecimiento de la intendencia en 1788. En el caso de San Fernando Aké, tal establecimiento se vincula con los aspectos económicos de dicha reforma, ya que los individuos negros del Caribe eran tenidos en la provincia yucateca como excelentes trabajadores agrícolas, cuyos conocimientos y actividad harían florecer la agricultura comercial en tierras que, en esos tiempos eran escasamente explotadas. Respecto a ello, contamos con la representación del vecino de Campeche, Juan Ignacio de Cosgaya, quien en 1787 solicitaba a Carlos III autorización para importar un millar de negros caribeños

para el fomento y beneficio de sus tierras, porque de lo contrario, careciendo de los sirvientes en los trabajos será imposible conseguir los adelantamientos de la agricultura y comercio que se apetecen y tanto interesan a su majestad [...].⁵²

En comunicación de 22 de abril de 1796, O'Neill indicó al virrey, marqués de Branciforte, las medidas de seguridad dictadas, que agregaban a las ya mencionadas, la existencia en las inmediaciones de 1 000 soldados dispuestos a actuar "al menor aviso de cualquiera novedad en los negros".

O'Neill consultó también a Branciforte sobre la conveniencia de suspender, al logro de la primera cosecha, el subsidio de un real diario a los negros.

⁵² "Real orden del ministro Valdés al virrey, despachada en San Ildefonso el 20 de septiembre de 1787", AGN, Reales Cédulas, vol. 138, exp. 135, fs. 51-52.

Tras recibir las noticias sobre el establecimiento de los auxiliares, el virrey marqués de Branciforte comunicó al Príncipe de la Paz su desacuerdo con la presencia de dichos individuos en la provincia de Yucatán, pues,

[...] creo que no podrá convenir el establecimiento de unas gentes de su color que aumentaran el número de las castas infectas y que no les darán el mejor ejemplo con su carácter altivo y costumbres perniciosas.

Asimismo, el virrey añadió que el gobernador de Yucatán no había solitado caudales para la subsistencia de los negros, a diferencia del de Guatemala, que había demandado un socorro de 100 000 pesos para el grupo de auxiliares llegado al puerto de Trujillo.⁵³

AKÉ: ASIENTO DE LOS NEGROS AUXILIARES

El comisionado Ojeda escogió como asiento para el poblado de los negros auxiliares —según lo dispuesto en el acuerdo con el subdelegado de Tizimín— el sitio conocido como "Paraje Aké",⁵⁴ que reunía las condiciones de

⁵³ *Ibid.* Los gastos de envío de Jean François y su gente a la costa de los Mosquitos le serían reintegrados por orden real al Reino de Guatemala por las cajas reales de Nueva España, previa comprobación de la suma erogada. "Branciforte a Juan Antonio Álvarez, marzo 27 de 1797", AGN, Correspondencia de virreyes, vol. 187, N. 798, f. 84.

⁵⁴ "De la Comandancia Militar de Tizimín, sobre el destacamento de Río Lagartos y el establecimiento de negros San Fernando", 13 de abril de 1798, Archivo General del Estado de Yu-

fertilidad en las tierras solicitadas por los negros, y de relativo aislamiento de los indios y vecinos estipulado por el gobernador "[...] sin que estuviesen tan retirados de poblado que faltase quien celase sus costumbres y máximas".⁵⁵ El lugar elegido fue un antiguo sitio prehispánico de dimensiones considerables, que fue probablemente escenario de una de las más famosas batallas de la conquista de Yucatán.⁵⁶

La localidad fue bautizada con el nombre de San Fernando, seguramente en honor del patrono de la monarquía española.⁵⁷ Según O'Neill, el pueblo se localizaba "[...] a seis leguas al norte del pueblo de Dzonot Aké, tres de Río Lagartos, siete de la vigía de dicho río, y cinco de la del Cuyo [...]"⁵⁸

catán (en adelante, AGEY), fondo Colonial, ramo Militar, vol. 1, exp. 13; "Instructivo del capitán general a José Carreño para desempeñar una comisión en el establecimiento de negros San Fernando Aké", 19 de julio de 1806, AGEY, fondo Colonial, ramo Militar, vol. 1, exp. 22; "Cuaderno de la provincia de Yucatán sobre comunicaciones del gobernador y capitán general don Benito Pérez Valdelomar", 20 de febrero de 1808, Centro de Apoyo a la Investigación Histórica de Yucatán (en adelante, CAOHY), sección Manuscritos, caja VII, exp. 12.

⁵⁵ "El virrey marqués de Branciforte comunica...", AGI, Estado, 24, N. 53.

⁵⁶ Este último tema se desarrolla ampliamente en la investigación "San Fernando Aké. Microhistoria de una comunidad afroamericana en Yucatán, (1796-1848)", realizada por los autores del presente artículo (inédita).

⁵⁷ Fernando III, rey de Castilla y de León en el siglo XIII, fue canonizado en 1671, y es considerado el protector de la monarquía española. Su festividad se celebra el 27 de mayo. O'Neill, *Misal*, p. 50.

⁵⁸ "El virrey marqués de Branciforte comunica...", AGI, Estado, 24, N. 53.

Los negros fueron transportados de Campeche a Río Lagartos, pasando de allí al citado paraje durante la primavera de 1796. De acuerdo con las disposiciones reglamentarias, en su establecimiento debió estar presente el subdelegado de Tizimin y el intérprete, probablemente el sargento Eugenio Cano, quien para abril de 1798 ya había dejado su cargo, además de cuentas poco claras.⁵⁹

En este último mes y año, ya se había decidido la permanencia definitiva del poblado, pues se estaba edificando la iglesia de acuerdo con el proyecto del ingeniero Rafael Llovet.⁶⁰ Al dejar el cargo, en abril de 1798, el sargento Cano informó a la Real Hacienda de los siguientes avances en su construcción:

Un mecate y medio de cal en zurcido que al poco más o menos tendrá de 5 a 6 000 cargas.

Item dos cerros de piedras como de dos estados de alto, cada uno.

Item dos estados de sahcab poco más o menos de alto.

La mayor parte de los cimientos están abiertos.⁶¹

No obstante la anterior información, Isidro López, sucesor de Cano informó lo siguiente al hacerse cargo de los trabajos:

⁵⁹ "De la Comandancia Militar de Tizimin...", AGEY, fondo Colonial, ramo Militar, vol. 1, exp. 13.

⁶⁰ "Informe del comisionado José Carreño sobre la formación de habitantes del establecimiento de negros San Fernando Aké", 14 de octubre de 1809, AGEY, fondo Colonial, ramo Gobernación, vol. 1, exp. 7.

⁶¹ "De la Comandancia Militar de Tizimin...", 13 de abril de 1798, AGEY, fondo Colonial, ramo Militar, vol. 1, exp. 13.

No habiendo en este nuevo establecimiento de negros los materiales que el sargento Eugenio Cano informó a V. S., pues sólo encontré un montón de madera cortada, con una poca piedra, sin embargo a que ya estaba seca dicha madera, resolví concluir el horno de cal que en efecto mandé encender, y por seca la citada madera [...] hecho 250 cargas de cal, encontré cuando más 50 cargas de sahca y dos montoncitos de piedras. Tengo noticia dejó pagadas el insinuado sargento 400 cargas de sahca al capitán Casimiro de negros, que no ha entregado todavía [...]

Asimismo, encontré solamente abierto el cimiento del bautisterio de la iglesia [...] sin otro principio alguno; en el día no sólo quedan enteramente abiertos sino al circular el pie de la obra, pues con la poca cal que produjo la madera seca y un nuevo horno que hice formar a la dirección de tres indios, que instruyeron a los negros, tengo ya la suficiente para continuar el trabajo sin suspensión.⁶²

En vista de las anteriores informaciones, es obvio que Cano aprovechó la lejanía del poblado para burlar las precisas disposiciones del reglamento sobre la contabilidad que debería llevarse de todos los gastos bajo su responsabilidad. Y es que, al parecer, los funcionarios españoles no perdían oportunidad de beneficiarse cuando la ocasión se presentaba, y su relación con los auxiliadores no fue la excepción. Hay el antecedente de que, durante la guerra en Santo Domingo, el administrador de las cajas reales de Bayajá, Juan Sánchez, se apoderó de los caudales y víveres a su resguardo, acu-

⁶² *Ibid.*

sando de los desmanes a Juan Francisco y su gente.⁶³

Pese a que en su comunicación López indicaba que los trabajos de la iglesia se continuarían sin interrupción, lo cierto es que once años después, el comisionado del gobierno en el poblado, José Carreño, señalaba que debido a la suspensión de la obra, había mandado tejer una iglesia provisional de paja.⁶⁴

Pese a su establecimiento definitivo en San Fernando, los auxiliares no fueron incorporados en aquel momento a la vida institucional de la provincia. Por ejemplo, no obstante que en esas épocas, y por la necesidad de disponer a bajo costo de un mayor número de hombres para la defensa militar, se organizaron en las colonias americanas milicias con gente ajena al ejército activo, que incluyeron a "pardos y morenos",⁶⁵ pero estos no fueron alistados

⁶³ "Expediente subcitado en Santo Domingo sobre la falta de caudales y demás intereses del rey perdidos en la plaza de Bayajá", 11 de abril de 1796, AGI, Santo Domingo, leg. 1038; "Declaración original dada y firmada por el negro Juan Francisco, jefe que fue de los de su color en la irrupción de la plaza de Bayajá", 16 de enero de 1801, AGI, Santo Domingo, leg. 1038.

⁶⁴ "Informe del comisionado...", 14 de octubre de 1809, AGEY, fondo Colonial, ramo Gobernación, vol. 1, exp. 7; Bojórquez, "Haitianos", 1995, señala que Carreño fue enviado a San Fernando para someter a los negros ante el peligro de su insubordinación. Las verdaderas razones del envío de José Carreño a San Fernando han sido abordadas por Canto, "Revolución", 1999.

⁶⁵ Albi, *Defensa*, 1987, pp. 93-94. Cabe mencionar que en el proyecto original, las milicias se constituirían de unidades mixtas, con blancos, negros y mulatos integrados en el mismo cuerpo, pero ante la oposición de los blancos a

para el servicio de las armas. Ello pudo deberse a la generalizada repulsión de las autoridades provinciales hacia los auxiliares por sus antecedentes revolucionarios.⁶⁶ Para el caso, podemos mencionar la opinión de José Carreño, que los calificaba de "antropófagos" e "inferiores",⁶⁷ la del gobernador Pérez Valdelomar, que en 1806, dijo que miraba "[...] con desconfianza esta extraordinaria población [...]"⁶⁸ y la ya citada del marqués de Branciforte, virrey de Nueva España. De igual manera, cabe recordar que el propio O'Neill dispuso su establecimiento en una zona geográfica distante de otras poblaciones y aun de la costa, recalando aquel aislamiento con la prohibición de que los negros pasaran a las costas y los pueblos circundantes al suyo, para mantenerlos alejados de cualquier contacto con los habitantes de la región.

Por otro lado, las esperanzas de beneficio económico para la provincia resultaron defraudadas, pues los negros de San Fernando se dedicaron básica-

mente a la agricultura de subsistencia, sin ocuparse de manera significativa en los tipos de cultivo que supuestamente importarían como parte de su tradición cultural.⁶⁹ En este sentido, es de notar que los auxiliares en lo particular no aplicaban la dinámica económica que prevenían las reformas borbónicas, y que suponía el aprovechamiento de su experiencia en el cultivo de la caña de azúcar. Un tanto por la distancia gubernamental ante estos negros, y otro por su propia decisión, su poblado mantuvo durante el dominio colonial una autonomía permitida, es decir, la que se da cuando el poder deja que los grupos étnicos se ocupen de sus propios asuntos y mantengan sus costumbres;⁷⁰ y, obviamente, no hubo motivación comercial para que ellos revivieran las labores realizadas en las plantaciones azucareras de Saint-Domingue.

CONSIDERACIONES

En el proceso de ajustes territoriales que la monarquía española había sufrido en el transcurso del siglo XVIII, el episodio de los negros auxiliares de Santo Domingo se inscribe dentro de los intentos de la corona por recon-

servir junto a hombres de color, se establecieron milicias separadas por criterios raciales, *Albi, Defensa*, 1987, p. 122.

⁶⁶ A diferencia de los aquí tratados, los auxiliares destinados a Florida y Centroamérica si fueron incorporados a la milicia. *Gazeta de Guatemala*, t. 1, 8 de mayo de 1797; AGI, Guatemala, 805; AGI, Cuba, 357, "Compañía de pardos y morenos libres milicianos de Florida".

⁶⁷ 1807-1809, Negros, "Correspondencia de José Carreño, con informes al gobernador sobre sus actividades y contratiempos en el establecimiento de negros San Fernando Aké", AGEY, fondo Colonial, ramo Gobernación, vol. 1, exp. 6.

⁶⁸ 1806, Negros, "Instructivo del capitán general a José Carreño para desempeñar una comisión en el establecimiento de negros San Fernando Aké", AGEY, fondo Colonial, ramo Militar, vol. 1, exp. 22.

⁶⁹ "Padrón general de habitantes del pueblo de Kikil...", 12 de mayo de 1841, AGEY, fondo Poder ejecutivo, caja 40, ramo Censos y padrones, vol. 3, exp. 27; "De la primera autoridad de Sisantún al jefe político del partido", 13 de febrero de 1843, AGEY, fondo Poder ejecutivo, caja 52, sección Gobernación.

⁷⁰ Según este autor, este tipo de autonomía generalmente es resultado de la imposibilidad del Estado de imponer su voluntad. Díaz, *Autonomía*, 1996, pp. 150-151.

quitar espacios geográficos perdidos. De ahí que aprovechara la inestabilidad de su vecina Francia, y particularmente sus efectos en Saint-Domingue, la más rica de las colonias francesas, para intervenir de manera subversiva, interesada y onerosa en el conflicto interno de dicha región. El fracaso de este intento imperial español, bien retratado en las desechadas declaraciones del ministro Godoy,⁷¹ conllevó incluso una pérdida mayor: la entrega total de La Española al poderío galo, su enemigo.

La ambición imperial española no se detuvo ante la ordinaria repulsa que provocaban estos negros revolucionarios de Saint-Domingue —considerados “casta infecta”,⁷² “hombres feroces”⁷³—, a los que tuvo que recurrir en sus aspiraciones, y que a fin de cuentas representaron una fuerte carga para su erario, a la vez que una aguda preocupación para su seguridad, dada su latente peligrosidad de estos nuevos vasallos de su majestad.

Tras la derrota de este proyecto de reconquista hispano de Santo Domingo sobrevino la necesidad de dispersar a sus antiguos aliados militares negros para prevenir una posible amenaza de su parte, ante la imposibilidad de cumplirles todas las ofertas hechas para obtener su lealtad. El problema fue estudiado en los más altos niveles diplomáticos, recayendo las decisiones en el propio presidente del Consejo de Ministros. Sin embargo, no hubo una so-

lución integral, y estas tropas auxiliares fueron dispersadas en varios puntos de las costas caribeñas y en la propia España, dejándose al paso del tiempo la conclusión del conflicto.

Yucatán fue uno de los dominios españoles ubicados en la tierra firme americana a donde se destinaron parte de las tropas auxiliares, y en este caso, un sector de las que estuvieron al mando de Jean François. El interés de esta distribución radicaba en los beneficios económicos que la presencia de este grupo podría representar para la provincia, merced a la difusión de las técnicas de cultivo y de desarrollo agrícola del sistema de plantación imperante en la colonia francesa, no obstante el reconocimiento del peligro que se corría por la posible difusión de sus “costumbres perniciosas”.⁷⁴ Fue así como a la península yucateca le tocó jugar un pequeño papel en el epílogo de la aventura imperial de la corona hispana en Santo Domingo.

BIBLIOGRAFÍA

-Albi, Julio, *La defensa de las Indias (1764-1799)*, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1987.

-Bautista, Juan, *La estrategia española en América durante el Siglo de las Luces*, Editorial MAPFRE, Madrid, 1992 (Colecciones MAPFRE, 1992).

-Bojórquez Urzaiz, Carlos, “Haitianos rebeldes en Yucatán”, *Por Esto!*, 20 de agosto de 1995, Mérida.

-Canto Alcocer, Jorge, “La revolución haitiana como mito caribeño. Extrapola-

⁷¹ Véase la nota 28.

⁷² “El virrey marqués de Branciforte comunica...”, AGI, Estado, 24, N. 53.

⁷³ Porro, “Inquietudes”, 1993, p. 167.

⁷⁴ “El virrey marqués de Branciforte comunica...”, AGI, Estado, 24, N. 53.

- ciones infundadas en la historiografía regional: el caso de San Fernando Aké, Yucatán", VI Congreso Anual de la MERC, Campeche, abril de 1999.
- y Jorge Victoria Ojeda, "San Fernando Aké: conformación de un pueblo virreinal a fines del siglo XVIII", *Cuadernos de Arquitectura*, Facultad de Arquitectura-Universidad Autónoma de Yucatán, núms. 11-12, 2000, pp. 163-167, Mérida.
- Díaz Polanco, Héctor, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI, México, 1996.
- Franco, José Luciano, *Rebeldías negras en los siglos XVIII y XIX*, Universidad de La Habana, La Habana, 1975.
- *Historia de la revolución de Haití*, Editora Nacional, Santo Domingo, 1971.
- "El vudú como elemento de cohesión sociocultural entre los esclavos" en Grafenstein, *Textos*, 1988, t. 1, pp. 128-136.
- Gaspar, David y David Gegus, *A turbulent time. The french revolution and the greater caribbean*, Indiana University Press, Indianapolis, 1997.
- Grafenstein, Johanna von, *Haití*, Instituto Mora/Universidad de Guadalajara/ Alianza Editorial Mexicana, México, 1988.
- *Textos de la historia de Centroamérica y el Caribe. Haití*, Instituto Mora/Universidad de Guadalajara/Nueva Imagen, México, 1988.
- *Nueva España en el Circun-caribe, 1779-1808. Revolución, competencia imperial y vínculos intercontinentales*, UNAM, México, 1997.
- Guerrero Cano, María, *Santo Domingo (1795-1865)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 1986.
- Joachim, Benoit, "Les racines du sous-développement en Haiti" en Johanna von Grafenstein, *Textos*, 1988, t. 1, pp. 163-191.
- Landers, Jane G., "Rebellion and royalism in spanish Florida: the french revolution on Spain's northern colonial frontier" en Gaspar y Gegus, *Turbulent*, 1997, pp. 156-177.
- Landolfi, Ciriaco, "Una interpretación culturológica, desde las raíces de la primera república" en Mejía-Ricard, *Sociedad*, 1977, pp. 157-205.
- O'Neill, *Misal diario. Propio de España y América*, s.p.i.
- Mejía Ricard, Tirso, *La sociedad dominicana durante la primera república. 1844-1861*, Universidad Autónoma de Santo Domingo, Santo Domingo, 1977.
- Pichardo, B., *Resumen de historia patria*, Altes Impresor, Barcelona, España, 1922.
- Porro Gutiérrez, Jesús, "Inquietudes en la parte española de la isla, sobre la sublevación de los esclavos de Saint-Domingue", *Revista de la Universidad de Alcalá de Henares. Estudios de Historia Social y Económica de América*, núm. 10, 1993, Madrid, pp. 165-179.
- Valdez, Antonio, *Historia de la isla de Cuba y en especial de La Habana*, Comisión Nacional Cubana de la UNESCO, La Habana, 1964.
- Victoria Ojeda, Jorge, *Mérida de Yucatán de las Indias. Piratería y estrategia defensiva*, H. Ayuntamiento/Grupo Corme, México, 1995.
- y Jorge Canto Alcocer, "San Fernando Aké: microhistoria de una comunidad afroamericana en Yucatán (1796-1848)", inédito.
- Zapatero, Juan, *La guerra en el Caribe durante el siglo XVIII*, Servicio Histórico Militar/Museo del Ejército, Madrid, 1990.

Figura 2. Área de dispersión de las tropas auxiliares



CUNIN Elisabeth, 2010.

“En Chetumal, no somos rasta pero nos gusta el reggae (Alvrix): música afrocaribeña, identidad y región en la frontera México-Belice”, ponencia presentada en el Simposio “Afrodescendientes en América latina, una negociación permanente”, Primer Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología, UAM Iztapalapa, México, 22-24 de septiembre.

“En Chetumal, no somos rasta pero nos gusta el reggae” (Alvrix): música afrocaribeña, identidad y región en la frontera México-Belice¹

Elisabeth Cunin, IRD-URMIS, CIESAS, UQROO

Elisabeth.cunin@ird.fr

En su puesto situado a la entrada de la Explanada de la Bandera, en Chetumal, Luis aprovecha el puente del 5 de mayo para vender sus CD, todos piratas. En lugar destacado figura una impresionante colección de álbumes de Bob Marley, junto con algunos clásicos de Peter Tosh y Jimmy Cliff, así como una pequeña selección de reggae latino. Luis sabe que debe vender la mayor parte de sus discos aquí, antes de salir a Felipe Carrillo Puerto, Tulum y Playa del Carmen, donde espera vender algunos todavía. Cuando abandone la península de Yucatán guardará sus discos de reggae, porque será imposible venderlos, y los sustituirá por los últimos éxitos de música nortea. Luis, quien tiene diez años de dedicarse a este negocio en la región, sabe que aquí, a diferencia del resto del país, la música afrocaribeña tiene mucha demanda; pero lo que no sospecha, es que en el sur del estado de Quintana Roo existen unos veinte grupos de reggae y de ska, y muchísimos más en toda la península (incluyendo grupos de reggae en maya en la zona maya del estado, con Santos Santiago y Chan Santa Roots).

Sin embargo, los músicos, al igual que su público, no tienen características fenotípicas, no exhiben signos culturales o códigos indumentarios, no cantan textos comprometidos que los distinguirían de los demás jóvenes de su generación y manifestarían su voluntad de pertenecer a un universo afrocaribeño. Como lo puntualiza el título de una de las canciones de Alvrix (Arturo Álvarez), en su CD “Chetumal Rasta”², “En Chetumal, no somos rasta pero nos gusta el reggae”. ¿A qué se debe este éxito de la música afrocaribeña³ en la ciudad de Chetumal y en el estado de Quintana Roo? ¿Cómo se define y se expresa la dimensión “afro” de una música cuyos actores no se asocian con una diáspora negra? ¿Qué significa la movilización de la referencia a una cultura “(afro)caribeña”?

De hecho, los primeros colonos españoles en las Américas estuvieron acompañados por africanos o descendientes de africanos, ya fueran esclavos o individuos libres, cuya presencia en el actual México y, en particular, en la península de Yucatán, se encuentra ampliamente comprobada y documentada (Aguirre Beltrán, 1989 [1946]; Restall, 2000, 2005; Fernández Repetto, Negroe Sierra, 1995; Zabala, Cucina, Tiesler, Neff, 2004; Campos, 2005; Collí Collí, 2005; Victoria Ojeda, Canto Alcocer, 2006). En el caso del estado de Quintana Roo, hasta mediados del siglo XX, tuvo importantes intercambios con

¹ Este texto fue elaborado en el marco del Proyecto de investigación ANR Suds – AIRD Afrodsc (ANR-07-SUDS-008) “Afrodescendientes y esclavitudes: dominación, identificación y herencias en las Américas (siglos 15 - 21)” (<http://www.ird.fr/afrodsc/>) y del programa europeo Eurescl 7º PCRD “Slave Trade, Slavery, Abolitions and their Legacies in European Histories and Identities”. (www.eurescl.eu).

² RC Producciones, 2001.

³ El término “música afrocaribeña” abarca varios géneros musicales en los discursos de los habitantes de Chetumal: reggae, ska, calypso, punta, etc. Remite principalmente a la música llegada de Belice, aunque puede también hacer referencia a todo tipo de música asociado con lo negro y/o con el Caribe (salsa, son).

Belice y el Caribe en general, donde la presencia de poblaciones de origen africano es considerable. Existen numerosas referencias de fugas de esclavos beliceños hacia el sur de la península de Yucatán (Bolland, 2003); años más tarde se convertirán en migraciones de mano de obra negra para trabajar en los bosques (chicle, corte de madera). ¿Es la música afrocaribeña en Chetumal una herencia de esta historia relacionada con la trata de esclavos y la diáspora negra? ¿Una consecuencia de la inscripción de la región en el Caribe? ¿El resurgimiento contemporáneo de una cultura afrocaribeña escondida detrás de una identidad nacional que sólo considera lo europeo y lo indígena? ¿La invención post-moderna de prácticas juveniles en un estado caracterizado por su globalización turística? ¿El consumo de signos afroamericanos por parte de una juventud blanca, de clase media, que tiene acceso a los recursos globalizados, tal como lo describe, entre otros, Patricia Hill Collins (2006)? ¿Cabría hablar, en el caso de Chetumal, de una “música negra sin negros” o de una “música afrocaribeña sin etnicidad”, de la misma manera que Livio Sansone (2003) se refiere a una “*blackness without ethnicity*”? ¿O bien de una “africanidad electiva” (Rinaudo, 2011)? ¿Acaso nos encontramos ante una nueva manifestación del *blackface*, presente en el Caribe desde el siglo XIX⁴, en el cual no sería necesario pintarse el rostro de negro, y ni siquiera recurrir a “signos afro”? ¿Podemos hablar con Jacques Rancière, quien se interroga acerca del *blackface*, de una “cultura sin propiedad”, que no pertenecería a ningún grupo étnico o social, “producto de una multiplicidad de circulaciones entre los lugares, las condiciones, las razas y los reinos” (Rancière, 2008: 8)?

Por otra parte, México se define como un país mestizo, en un mestizaje que supone una mezcla entre poblaciones indígenas y españolas. Chetumal se presenta, en esta lógica, como la “cuna del mestizaje mexicano”, en referencia al personaje de Gonzalo Guerrero, marinero español que naufragó en la costa de la península y fue recogido por la población maya. En vez de regresar a España, Gonzalo Guerrero optó por apoyar a los mayas; se casó con una princesa indígena, Ix Chel Can, y de esta manera llegó a ser el padre de los dos primeros mestizos del futuro México (Bautista Pérez, 1993; Hoy, 1998). ¿Es la presencia de una música afrocaribeña en Chetumal una forma de denunciar y rechazar el mestizaje nacional, incapaz de trascender la dualidad europeo/indígena, y de integrar, en el discurso y en la práctica, a los otros componentes de la población? ¿Una revisión del mestizaje que permitiría incluir una “tercera raíz⁵”? ¿La invención de un “mestizaje tripartito” (Malcomson, 2011)? ¿O al contrario la manifestación de la fuerza de un mestizaje homogeneizador e integrador que invalida la referencia a una diferencia étnico-racial como es la de afrodescendiente?

Analizaré los contextos sociales, históricos y actuales, de aparición y desaparición, transformación y negociación, valoración y negación de “lo afro” y de “lo caribe”. ¿Cuáles son los términos del juego identitario que acompaña la práctica musical: una negociación de lo “negro”? ¿con el “negro”? ¿de lo “indígena”? ¿de lo “mestizo”? ¿de una “cultura

⁴ En particular, a través del teatro bufo cubano (Leal, 1975) o, en el caso de la península de Yucatán, del personaje del “negrito” en el teatro regional yucateco (Manzanilla Dorantes, 1994; Cunin, 2009) o la guaranducha de Campeche y de Cozumel (Ramírez Canul, 2001).

⁵ Programa destinado a integrar dentro de la cultura nacional a la población de origen africano, en el marco de las actividades de la Dirección General de Culturas Populares

caribeña”? ¿de un modo de expresión de la juventud? Volveré así, en una primera parte, sobre la inscripción de la música en la historia específica de la región, para describir posteriormente a los actores y las normas de un auténtico “escenario musical afrocaribeño” (segunda parte); finalmente, presentaré un análisis de las lógicas identitarias asociadas con la música, haciendo énfasis en los mecanismos de herencia e invención de una “identidad chetumaleña” (tercera parte).

I. Genealogía de la música afrocaribeña en el sur de Quintana Roo

Para abordar la historia de la música afrocaribeña en la región, empezaré por situarla en la historia del territorio y, posteriormente, del estado de Quintana Roo. Lejos de seguir un desarrollo lineal, la música aparece y desaparece, se transforma en cuanto a sus expresiones, sus actores, su significado. De esta inscripción de la música en la historia local, podemos observar procesos simultáneos de “mestización” de lo “afro” y de nacionalización de lo beliceño, que caracterizan la construcción del territorio/estado de Quintana Roo.

Del brukdown y del sambay de los campamentos forestales...

Desde un punto de vista histórico, el sureste de la península de Yucatán estuvo marginalizado en amplia medida del control de España, y posteriormente de México. Entre 1847 y 1901, la Guerra de Castas (Reed, 2002; Lapointe, 2006) desembocó en la integración de la región a la Federación Mexicana, con el trazado de la frontera entre México y Belice, en 1893, y la creación del territorio de Quintana Roo, en 1902. Éste conservó durante varias décadas una especificidad que le confería un sitio aparte dentro del territorio mexicano: importante presencia de la población maya, cuya hostilidad al poder mexicano se mantuvo; múltiples intercambios con el vecino Belice – en aquel entonces colonia inglesa – y, en términos generales, con el Caribe (Vallarta, 2001). De hecho, el sur de Quintana Roo fue poblado en parte por descendientes de refugiados de la Guerra de Castas quienes, durante cerca de medio siglo, se habían instalado en Belice. También fue caracterizado por las migraciones de trabajadores forestales beliceños descendientes de africanos⁶. A partir de 1908, las primeras cifras oficiales de migración, procedentes de la ley de migración adoptada ese mismo año, arrojan resultados significativos (Cunin, próximo a publicarse): entre 1908 y 1911⁷, el 81% de los inmigrantes que habían ingresado al país a través de la Bahía de Chetumal eran “ingleses”, y puede suponerse que se trataba ante todo de los habitantes de la colonia británica de Belice; de estos inmigrantes ingleses, el 56% se clasificaban como “negros” (la forma migratoria establecía tres categorías raciales: “blancos”, “negros” y “amarillos”). En una región caracterizada por importantes movimientos migratorios, tanto nacionales como internacionales, ligados a una dinámica de poblamiento todavía precaria, la mano de obra beliceña se sumaba a una mano de obra procedente del norte de la península (Yucatán) o del resto del país (Veracruz, Guerrero)

⁶ Hasta la abolición de la esclavitud en 1833, Belice fue una sociedad esclavista que se dedicaba a la explotación forestal (Bolland, 2003).

⁷ Además de faltar para ciertos meses, los datos se interrumpen en septiembre de 1911, debido probablemente a los disturbios relacionados con la Revolución, para reaparecer a partir de 1926 (Archivo General de la Nación, Secretaría de Gobernación, Sec. 4a 908).

para explotar la principal riqueza local: la selva (madera, y luego chicle).

En este contexto de concentración de trabajadores en campamentos aislados (los llamados “hatos”), aparece la primera referencia a una música afrocaribeña, principalmente en la frontera entre México y Belice, con el brukdown (escrito a menudo con ortografías aleatorias: Brok Dow, brochdown) y el sambay (escrito a veces zambay), cuyo nombre ha sido objeto de distintas interpretaciones: danza de los zambos, “son de la bahía” deformación de la expresión inglesa “*let’s go to some buy*” (véase Ramírez Canul, 2001: 249-250)⁸. Más allá de las incertidumbres en torno al origen del sambay y del brukdown, debe subrayarse que estos dos géneros, que se refieren tanto a una música como a una danza, se relacionan con un origen caribeño, y más específicamente beliceño, y con ritmos de origen africano (Ramírez Canul, 2001: 250; Macías Zapata, 1988: 375, 378), los cuales a su vez se mezclarían con los ritmos mexicanos, transmitidos por los trabajadores de Veracruz (son jarocho) o de Yucatán (jarana yucateca).

A partir de este momento el sambay y el brukdown formaron parte integrante, no sólo de los campamentos forestales, sino también de la vida social y cultural de la recién fundada capital del Territorio, Payo Obispo – Chetumal⁹. Así, de acuerdo con Marcos Ramírez Canul, autor y compositor de música popular, investigador del Instituto Quintanarroense de Cultura, la música y la danza sambay se desarrollaron “a través de la manifestación popular en los años 1930 en Chetumal y es el nombre que daban a las fiestas del pueblo que se celebraban en algunos barrios de la ciudad, básicamente en Barrio Bravo, Punta Estrella y el Hulubal; misma que se prolongó hasta los años 60’s aproximadamente” (Ramírez Canul, 2001: 248). Además, frecuentemente llegaban a Payo Obispo grupos originarios de Belice para animar las fiestas o las celebraciones oficiales de la ciudad.

...al baile de los chicleros

El territorio de Quintana Roo tuvo un porvenir incierto desde principios del siglo: llegó a desaparecer entre 1913 y 1915, y de nuevo entre 1931 y 1935; su población estaba estancada, su administración deficiente; los Mayas gozaban de cierta autonomía. Sin embargo, la llegada de Lázaro Cárdenas a la presidencia de la República (en diciembre de 1934) y de Rafael Melgar como gobernador del Territorio, favoreció su consolidación económica e institucional. Este nuevo dinamismo se acompañó de una integración acelerada a la Federación, en particular a través de la puesta en marcha de una política de “mexicanización¹⁰” y la reafirmación de la ideología del “mestizaje”, como símbolo de la identidad nacional. Las autoridades locales fueron forjando poco a poco el relato histórico que conduciría a hacer de Quintana Roo la “cuna del mestizaje”.

⁸ Para un análisis del sambay y del brukdown desde Belice, ver (Hyde, 2009).

⁹ Payo Obispo se convirtió en capital en 1915, tomando así el relevo de Chan Santa Cruz, futuro Felipe Carrillo Puerto.

¹⁰ Entre otras cosas, en esa época se “mexicanizaron” ciertos topónimos: Payo Obispo se convirtió en Chetumal, Chan Santa Cruz en Felipe Carrillo Puerto, etc. Asimismo, se adoptó la cooperativa como forma de organización socioeconómica; se crearon ejidos forestales; nacieron los primeros proyectos de carreteras tendientes a comunicar Chetumal con el resto del país; se introdujeron programas de educación cívica; se instauraron políticas de colonización interna; etc.

A nivel cultural surgieron también los signos de una especificidad regional. El brukdown y el sambay poco a poco fueron presentándose como parte del folclore local y símbolo de la incipiente identidad del territorio de Quintana Roo – una identidad que todavía faltaba inventar. Particularmente instructiva al respecto es la obra del intelectual yucateco Luis Rosado Vega (1940), escrita en homenaje a Rafael Melgar, gobernador del territorio de Quintana Roo entre 1935 y 1940. Esta obra describe la aplicación de la política de Cárdenas en la región, y da cuenta de la forma adoptada por su ideología nacionalista: desconfianza hacia la población beliceña presente en suelo mexicano y las autoridades beliceñas en general (acusadas de haberse apropiado de una parte del territorio mexicano); política migratoria selectiva¹¹, tendiente a favorecer a la población considerada como “asimilable”; promoción de una cultura local “mestiza”. Dentro de este marco, el origen afrocaribeño del sambay y del brukdown se volvió problemático y ambos ritmos fueron objeto de una “mexicanización” que los transformó y los volvió aceptables. “Conocimos el baile del Zambay Macho. Parece que su sólo nombre debe ser suficiente a indicar su procedencia negra. Sin embargo no es por completo así. Es una superposición. Musicalmente es la clásica jarana yucateca pero con adobo negro. Como en la Colonia [Belice] hay mucho elemento peninsular, se comprende que la jarana se hubiese aclimatado allí, y el negro beliceño la tomó a su cargo [...]. En Belice ese baile se llama el Brok Down. Se baila entre hombre y mujer, y aunque es auténtica jarana se baila al estilo de la rumba cubana. Es un baile lleno de lubricidad, en que se desanillan los cuerpos enfebrecidos hasta llegar al clímax. Pobre jarana yucateca, cómo te han puesto en British!...” (Rosado Vega, 1940: 215). Sambay y brukdown no son más que una adaptación de la jarana yucateca y vuelven a mexicanizarse en las palabras de Rosado Vega, al mismo tiempo que se deslegitima su dimensión afroamericana.

De esta manera, el sambay y el brukdown fueron cediendo paso a una denominación que los englobó y los confundió, al mismo tiempo que los nacionalizó: “el baile de los chicleros”. Los intercambios musicales entre el Caribe y México de alguna manera se detuvieron y se arraigaron en la región de Chetumal, para convertirse en un marcador de autoctonía y de patrimonio, acompañado en esa misma época por la creación del “traje de la chetumaleña”, el vestido “típico” de la mujer de Chetumal, o por la destrucción de las casas de madera “de estilo colonial inglés” de Chetumal (Bautista Pérez, 2004: 71). De lo que se trataba en esos años de cardenismo, era de “inventar” una cultura popular mestiza, que fuera distinta, tanto de la cultura maya, símbolo de rebelión y arcaísmo, como de la cultura afrocaribeña beliceña, doble símbolo de una invasión extranjera y de una afinidad con las poblaciones negras.

Chetumal: puerta de entrada del reggae a México

Como lo hemos mencionado, fue a partir de mediados de los años 1930 cuando el territorio de Quintana Roo se consolidó e integró demográfica, política y económicamente al resto de la República. El huracán Janet, que en 1955 destruyó parte de Chetumal, simboliza un punto de no regreso, la ruptura con un pasado al margen de la nación y la afirmación de la

¹¹ Una circular secreta de 1924 prohibió el ingreso de las poblaciones negras a México; los años 1930-40 se caracterizaron por la instrumentación de medidas restrictivas a nivel migratorio, las cuales se regían en particular por criterios raciales (véase Yankelevich, 2009; Saade, 2009).

voluntad de integrarse a ésta. No obstante, la mexicanización del territorio no implicó la suspensión de los intercambios – culturales, en particular – con el Caribe. ¿A qué se debió este fenómeno? ¿A que es más difícil controlar la circulación de la música que la de las personas? ¿A que la música ofrece mayor resistencia a las lógicas de arraigo y de nacionalización? ¿O más bien cabría hablar de una forma de reacción ante la imposición de una “cultura mexicana”, con exclusión de cualquier otra influencia?

Seguramente tuvo un papel central el estatuto de perímetro libre de Chetumal (así como Cozumel, Isla Mujeres y Xcalak) establecido en 1933 y luego de Zona Libre que tuvo todo el territorio en 1972: mientras que Chetumal se insertaba progresivamente al resto del país, seguía siendo a nivel económico la puerta de entrada de los productos de Belice, el Caribe y América latina, entre ellos las producciones musicales.

Como quiera que sea, se observa en los años 1960 un resurgimiento de la música afrocaribeña (calypso, soca, reggae, ska) que llegó a Chetumal a través de Belice. El músico de origen jamaquino Byron Lee y su grupo The Dragonaires, los grupos beliceños Lord Rhaburn Combo, Jesús Acosta and the Professionals, Harmonettes, ejercieron una influencia considerable sobre el escenario cultural y los compositores locales¹². Sobre todo, Chetumal vio nacer dos grupos considerados hoy en día como los precursores del reggae en México: Benny y su grupo, y Ely Combo¹³. Mezclaron la música calypso, soca, reggae y ska, y con frecuencia adaptaron canciones procedentes de Belice o de Jamaica. Numerosos testimonios recuerdan el éxito de su música en los años 1960-70, y la asocian con los bailes populares en la Explanada de la Bandera y con el Carnaval.

El verdadero nombre de Ely es Eliseo Pech Yamá, originario de una familia maya del estado de Yucatán; de hecho, los miembros del grupo son mayas o mestizos, y solían acompañarse de un cantante beliceño negro, Anthony Jones. Ely Combo, que surgió en los años 1966-67, se considera actualmente como el primer grupo de reggae en México; grabó dos álbumes (*long play*) con Son-Art, que incluyen principalmente canciones versionadas (*covers*) en inglés del jamaquino Byron Lee, y participó en numerosas giras en México. Ely era músico profesional y fue también miembro de la orquesta estatal. De su lado, Benito Loeza Rivadeneyra, líder de Benny y su grupo, con una madre originaria de Orange Walk, en Belice, y un padre procedente del estado de Veracruz, es el representante típico de esas familias mexicano-beliceñas que constituían, en aquel entonces, una gran parte de la población de Chetumal. Benny estuvo asociado con un bar-discoteca de Chetumal que suelen frecuentar los beliceños.

En 1972, durante cuatro semanas seguidas Ely Combo fue el invitado del programa televisivo de música y variedades “Siempre en domingo”, presentado por el famoso

¹² Véase la compilación *Belize City Boil-Up*, Stonetree Records, que reúne a los principales intérpretes de estos ritmos beliceños de los años 1950-60-70, en una sorprendente mezcla de música disco, jazz y funk. Existen muy pocos escritos acerca de la influencia de la música beliceña y caribeña en Chetumal en los años 1960-70 (sin embargo, véase Ortega, 2008; Manríquez, 2007).

¹³ Eddie Ortega (2008) menciona también a otros grupos, menos conocidos: Los Cuervos, Los Flyers, Los Brotherhoods, Los Reclutas.

conductor Raúl Velasco, lo cual le permitió tener un amplio auditorio y gozar de un reconocimiento nacional. El grupo puso especial cuidado en su presentación y recibió a los productores de la emisión en una “palapa rústica” a orillas del mar, construida expresamente para esta ocasión. De hecho, en el marco de “Siempre en domingo”, Ely Combo apareció en la sección de folclore “México, magia y encuentro”, que daba a conocer las riquezas e idiosincrasias de la cultura mexicana. En cada región se presentaban rasgos culturales “típicos” y “tradicionales”: en el caso de Chetumal y Quintana Roo, fue elegido Ely Combo y su música afrocaribeña, como representantes de la “cultura quintanarroense”.

En forma de anécdota, Jimmy Pech, hijo de Eliseo Pech, quien fuera uno de los músicos del grupo Ely Combo, recuerda el origen de su nombre, que surgió durante una entrevista al grupo en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez: el periodista preguntó a cada uno de los presentes cómo se llamaba “y como ya habíamos dicho de Anthony Jones, supuestamente venimos de una frontera, con Honduras Británicas. Y usted ¿cómo se llama señor? Yo soy Jimmy P. C. H. [con acento inglés] para no decir que era Jaime Pech!”¹⁴. Nos recuerda así la importancia del “toque” inglés de esta música, casi siempre cantada en inglés y relacionada con su cercanía con Belice. Jimmy Pech se acuerda también: cuando los productores de “Siempre en domingo” “vieron actuar y bailar a Antony Jones, el negrito, sobre todo bailar, quedaron fascinados y nos filmaron para cuatro semanas”. Asimismo, Benny y su grupo solía presentarse junto con un bailarín negro de origen beliceño, Anthony Anselm, apodado El Bule. El componente “afro” de la música no es objeto de una identificación a un mundo cultural afrocaribeño o a la “Black Atlantic” de Paul Gilroy, tampoco produce unas “identidades afroamericanas”; sin embargo, ambos grupos se esforzaron por ser acompañados de un músico negro y beliceño, y más que todo por ponerlo en escena, como si fuera una doble garantía de legitimidad y de autenticidad¹⁵.

En su tesis de licenciatura sobre los “Componentes culturales africanos en Quintana Roo”, Mario Baltazar Collí Collí le dedicó una larga entrevista a Benny, centrada en particular en la dimensión afrocaribeña de su música. La asociación con lo “negro” constituye, para Benny, una prueba de calidad musical, en el marco de una valoración racializada de prácticas culturales. “A mí me da gusto provenir del grupo negro, como el de mi abuela y de mi abuelo, (...) en la música me ayudó bastante, ah!, mucho ritmo, mucha picardía en la música, música caribeña, me ayudó a que tenga cierto ritmo, no cualquiera lo tiene, el ritmo que tiene la raza negra, no la tiene mucha gente del mundo (...). Allá [en Belice] es donde nosotros nos basamos para hacer nuestra música, imitamos algo de ellos para infiltrarlo a lo mexicano y hacer un tipo de música diferente” (Collí Collí, 2005: 52).

De territorio a estado: nueva desaparición y nuevo renacimiento

¹⁴ Entrevista en la película “Reggae de Chetumal para el mundo”, realizada por Eduardo Medina Zetina, Chetumal, Santa Cecilia Producciones, 2008.

¹⁵ Hoy en día, otro músico juega este papel de legitimación de la escena musical local: se trata de Wisdom, líder del grupo Roots and Wisdom, músico rasta de origen nigeriano radicado en Felipe Carrillo Puerto. Gracias a sus contactos en Estados Unidos y en Europa, a su gran dinamismo, a sus proyectos culturales (ver página web de su Centro cultural africano y maya <http://www.rootsandwisdommusic.com/spanish.htm>), contribuye a valorar y consolidar la música afrocaribeña.

Sin embargo, el éxito de la música afrocaribeña en el sur de Quintana Roo no perduraría más allá de los años 1980. Los dos momentos claves de integración del territorio al país (cardenismo en la segunda mitad de los años 1930, creación del estado de Quintana Roo en 1974) corresponden con la dilución de la música afrocaribeña en el proyecto nacional.

En efecto, en 1974, la región fue objeto de una transformación radical: el territorio de Quintana Roo se convirtió en el estado de Quintana Roo, el más joven de los estados de la Federación Mexicana, junto con el de Baja California Sur. Para obtener el estatuto de estado, Quintana Roo no cumplía uno de los requisitos legales¹⁶: contar con más de 80,000 habitantes. De ahí la instrumentación de una política migratoria particularmente incitativa, encaminada a atraer a una población procedente, en su mayor parte, del interior del país, lo cual daría lugar a la creación de los Nuevos Centros de Población Ejidal (Fort, 1977). Esta política provocó la afluencia masiva de una población originaria del resto del país, hasta el grado de modificar radicalmente la composición demográfica del futuro estado. La década de los 70 también significa un fuerte desarrollo de las infraestructuras nacionales en Quintana Roo (finalización de las carreteras hacia el interior del país, llegada de la televisión) y una incorporación, vivida en las prácticas cotidianas y no sólo en la movilización de símbolos (bandera, himno), a la nación. Simultáneamente, en Belice, se estaba debilitando el apogeo musical de los años 1950-60-70: algunos grupos se habían desintegrado, otros se habían establecido en los Estados Unidos (tal fue, en particular, el caso de Byron Lee) y ya no alimentaban al mercado musical mexicano. Unos años más tarde, la creación del Tratado de Libre Comercio (TLC) entre México, Estados Unidos y Canadá, el primero de enero de 1994, significó la desaparición de las relaciones económicas privilegiadas entre Quintana Roo y Belice. La importación de productos europeos (por ser Belice colonia británica) e internacionales (por la cercanía con el canal de Panamá) hacia la península de Yucatán y México, que había caracterizado la región fronteriza a lo largo del siglo XX, no resistió la creación de un mercado libre volteado hacia el norte de país. De esta manera, se interrumpió la llegada de la música beliceña y caribeña a Chetumal, entre otros elementos del flujo económico, mientras que los nuevos habitantes del estado y los medios de comunicaciones traían géneros musicales del interior del país (música nortea, rock).

A pesar de que en ese momento parecía destinada a desaparecer por completo, la música afrocaribeña volvió a surgir algunos años más tarde con características hasta entonces desconocidas, en los años 2000, por iniciativa de una joven generación de músicos que por lo general no había conocido la época de Benny y Ely y que hoy en día constituye un escenario musical a la vez popular y frágil, local y globalizado.

II. El desarrollo de un escenario musical afrocaribeño en los años 2000

Skwadron 16, Hierba Santa, Korto Circuito, I Wanna: éstos son los principales grupos de reggae/ska que se encuentran actualmente activos en la ciudad de Chetumal. A escala del estado y de la península, sería preciso completar esta lista con decenas de grupos suplementarios. Volveré aquí sobre la existencia de este escenario musical, surgido a

¹⁶ Asimismo, era necesario satisfacer ciertos criterios en materia de infraestructura agrícola, industrial, comercial y de ingresos gubernamentales propios.

principios de los años 2000, interesándome en los actores que lo animan y en las normas sociales que lo rigen. Si bien se apoya en una organización relativamente autónoma, la música afrocaribeña se inscribe dentro de un contexto que ha favorecido su desarrollo: intervención de intermediarios mediante programas radiofónicos; actividades universitarias y políticas culturales; impacto del extinto Festival Internacional de Cultura del Caribe; influencia del desarrollo turístico del norte del estado (Cancún, Playa del Carmen, Tulum). Me interesaré por los actores, las políticas, los espacios que hacen posible la existencia de una escena musical afrocaribeña en Chetumal y en Quintana Roo

Chetumal: capital mexicana del reggae y del ska

En ocasión del Carnaval 2010 los dos escenarios ubicados en la Explanada de la Bandera, centro histórico de Chetumal, atraían a un público familiar, al ritmo de una música tropical a la vez “folclorizada” y muy mercantilizada. A unos cientos de metros de allí, apartada de los puestos de tacos y de los vendedores ambulantes de algodón de azúcar, otro estrado, mucho más pequeño, daba cabida a las estrellas locales del reggae y del ska: Corpus Klan (procedente de Cancún) y Hierba Santa. Allí se encontraban también numerosos jóvenes, en pequeños grupos, bailando, cantando, llamándose unos a otros, en un ambiente relajado. Sin embargo numerosos policías intervinieron para detener a tres fumadores de marihuana que se habían ocultado detrás de un tráiler, de donde salieron triunfalmente, esposados y con la sonrisa en los labios. Aunque tenga muy poco que ver con conciertos acalorados o subversivos donde se consumen productos ilícitos (aun el alcohol se encuentra poco presente aquí), en el contexto de Chetumal este tipo de concierto transmite una imagen de transgresión, por cierto muy relativa. La mayor parte de estos jóvenes, cuya edad promedio fluctúa entre los 15 y los 25 años, son estudiantes. No es raro volver a encontrar a los mismos individuos en otros conciertos de reggae/ska, pues conforman una pequeña comunidad que se identifica a través de este género musical y se diferencia de los aficionados al rock, reggeaton o techno. No obstante, la exhibición de signos identitarios es poco común: aunque algunos jóvenes llevan colores rasta o playeras con la imagen de Bob Marley y algunos pocos músicos ostentan *dread locks* (en particular, los de Corpus Klan), en términos generales no se observa voluntad alguna de identificarse con un universo “afro”. Se trata, ante todo, de la expresión cultural de una generación (15-25 años) para la cual la música afrocaribeña constituye un elemento de reconocimiento entre otros, sin que por ello sea sinónimo de alguna pertenencia a un universo simbólico más amplio.

Los conciertos, que tienen una periodicidad muy variable y carecen de toda programación a mediano o largo plazo, revisten múltiples formas: participación en el Carnaval, eventos oficiales organizados por la Secretaría de Cultura o la Universidad de Quintana Roo, presentaciones informales (“toquines”) para amenizar alguna fiesta, concierto en un bar, una discoteca o en el Sindicato de volqueteros. En manifestaciones más importantes se presentan sucesivamente tres o cuatro grupos, cada uno de ellos con un repertorio de hecho relativamente limitado (de siete a ocho canciones). Asimismo, a iniciativa de uno de los grupos se organizan a veces conciertos sujetos a pago, con el objeto de financiar la adquisición de instrumentos musicales, los ensayos en el estudio, la edición de un CD.

Los grupos con mayor antigüedad surgieron a principios de los años 2000, los conciertos se

ofrecen de manera regular, los músicos se conocen unos a otros, el público es fiel: no cabe duda de que existe un auténtico escenario musical afrocaribeño en Chetumal. Sin embargo es difícil hablar de una organización o planeación, de un espacio asociado con esta música, de una noche dedicada al reggae o al ska (como en el caso, por ejemplo, del son jarocho o del danzón en la ciudad de Veracruz). Se trata, más bien, de un escenario informal, sin organizadores, con escaso apoyo por parte de las autoridades locales o las políticas culturales (aunque éstas tampoco les manifiestan rechazo alguno), sin mercado económico (los CD grabados continúan siendo raros y son rápidamente objeto de copias piratas, los músicos no viven de su música). Pero reposa sobre la movilización de un verdadero capital simbólico por parte de los músicos, dejando pensar que este espacio lo mismo puede consolidarse en un futuro próximo, como desaparecer de la noche a la mañana. Internet desempeña a este respecto un papel fundamental, al favorecer la existencia de este escenario musical incierto, descentralizado, múltiple; simultáneamente, permite prescindir de herramientas de producción y comunicación más formales e institucionalizadas. Todos los grupos poseen su sitio en Facebook o My Space, a través de los cuales presentan informaciones sobre sí mismos, extractos musicales, vínculos hacia videos de sus conciertos en You Tube. Asimismo, es a través de estos canales – sin olvidar los mensajes SMS por telefonía celular – como circula la información en torno a los conciertos programados. De ahí que en la calle o en la prensa nunca se encuentren anuncios públicos concernientes a la música afrocaribeña. De la misma manera, es menos necesario el recurso a la grabación en un estudio o la elaboración de un CD, debido a los numerosos envíos, por parte de los internautas, de videos de conciertos mediante You Tube. Las pláticas a través del chat permiten prolongar virtualmente a la “comunidad” que se ha constituido a partir de los conciertos, entre un público que comparte un estatuto sociodemográfico similar (jóvenes, estudiantes, clases medias).

Intermediarios y agentes de legitimación: radio, universidad y política

De la misma manera que Howard Becker habla de “empresarios morales”, evocaremos aquí a los “empresarios culturales” que contribuyen a normalizar el escenario musical afrocaribeño, al institucionalizarlo y conferirle visibilidad, al darle relevancia y legitimarlo. Estos “empresarios”, que fungen como intermediarios entre varios campos sociales (comunicación, saber, política), favorecen así la circulación de la música más allá de quienes la practican y están aficionados a ella, al mismo tiempo que le otorgan un reconocimiento en múltiples ámbitos.

Como director y productor de radio, Eddie Ortega entre otras cosas animó, durante unos diez años, el programa “Vibración Rastaman”, el primer programa que difundió no solamente los éxitos del reggae jamaicano, sino también piezas musicales procedentes de América Latina, Europa o Japón, así como los clásicos locales de Benny y Ely. Procedente de una familia de músicos e incansable coleccionista de música, Eddie Ortega acompaña sus emisiones radiofónicas con numerosos comentarios, análisis y noticias en torno a los músicos que presenta y a la música afrocaribeña en general. Invitado con regularidad por las distintas instituciones de la ciudad, Eddie es asimismo uno de los pocos que ha escrito artículos sobre el reggae en Chetumal (en la prensa) y tiene previsto publicar un libro. De hecho, ha participado en las tres ediciones de un seminario sobre la música afrocaribeña,

organizado en la Universidad de Quintana Roo por Raciél Manríquez, otro personaje que acompaña el escenario musical local. Como reportero de “La Gaceta de la Universidad de Quintana Roo”, Raciél Manríquez también forma parte de dos ámbitos – el académico y el de la comunicación –, confiriendo así un reconocimiento y una legitimidad institucional a los músicos de Chetumal, gran parte de los cuales han transitado por las aulas de la Universidad de Quintana Roo. Como último ejemplo de esta confluencia entre distintos campos, Arturo Enríquez por su parte es productor y locutor del programa radiofónico “Puerto Pirata”, especializado en la música reggae. Asimismo, Arturo Enríquez ha participado en la organización de varios conciertos de música afrocaribeña: Concierto Masivo Internacional de Reggae, en el marco del Festival Internacional de Arte Chetumal Bahía, Festival de Reggae y Ska Bacaroots, etc. Finalmente, obtuvo en 2010 una beca de Estímulo a la Creación y al Desarrollo Artístico, otorgada por la Secretaría de Cultura del estado de Quintana Roo, gracias a su proyecto “Hermandad Caribe, la Escena Reggae en el Caribe Mexicano” que, entre otras cosas, apunta a establecer el inventario de los grupos, los sitios y los productos relacionados con el reggae en el estado.

De hecho, la beca de Arturo Enríquez demuestra que las instituciones de la ciudad y del estado no permanecen totalmente ajenas al desarrollo del escenario musical afrocaribeño. Así, los días 4 y 5 de junio de 2010 la Dirección de Culturas Populares de Chetumal – una dependencia de la Secretaría de Cultura del estado – organizó un concierto titulado “Música afrocaribeña en Quintana Roo”, en las ciudades de Chetumal y Bacalar, con los grupos Bandikoro (Tulum), Nankama (Bacalar) y Hierba Santa (Chetumal). El concierto se presentaba como sigue: reunía a “tres grupos de reconocida calidad y trayectoria artística cuyo repertorio musical tiene como ingrediente esencial el poderoso ritmo de la música africana. Nacidos o radicados en nuestro Estado, los integrantes de estas tres agrupaciones son una muestra de la generación actual de creadores quintanarroenses que frente a las aguas del Caribe proclaman la herencia musical de ese antiguo continente, desde el ritmo puro que emanan los tambores, hasta la fusión con ritmos de otras latitudes americanas como el reggae, la rumba o el rap”. Tal acontecimiento forma parte de un programa más amplio, que se completa por medio de otras dos manifestaciones: una que gira en torno a las danzas y músicas indígenas, otra que rinde homenaje a la orquesta del estado. En palabras de Karin, responsable de eventos musicales en la Oficina de Culturas Populares de Chetumal, el objetivo consiste en “difundir esta diversidad que hay en el estado. No se trata de buscar una identidad en lo que nos hace iguales, sino en lo que nos hace diferentes. Siempre ha habido influencias beliceñas, lo afro no está fuera de lugar. Los grupos de hoy no serían tan bien recibidos sin la conexión con Belice. Queremos considerarlos dentro de la gama musical del estado” (entrevista, 10 de junio de 2010).

El Festival Internacional de Cultura del Caribe: estrellas internacionales en Quintana Roo

Otro elemento que con mucha probabilidad facilitó el surgimiento o el resurgimiento de la música afrocaribeña en los años 2000, fue el Festival Internacional de Cultura del Caribe. Creado en 1988, este Festival tuvo un debut triunfal, en el transcurso del cual varios conciertos de gran calidad alternaron con toda una serie de conferencias y actividades culturales en torno al Caribe. El discurso inaugural que en ocasión de la primera edición del Festival pronunciara Miguel Borge, entonces gobernador del estado de Quintana Roo, en

presencia del Presidente de la República, refleja su impacto, así como el afán de arraigo en el Caribe mexicano, a través del estado de Quintana Roo: “Late fuerte hoy el corazón caribeño de esta tierra quintanarroense. Esta noche, todos juntos, acompañamos al Presidente Miguel de la Madrid a poner la primera piedra de una obra magnífica que habremos de contemplar siempre con los ojos de la sensibilidad. Hoy como un hecho singular en nuestra historia, Quintana Roo se convierte en el vértice de unión y encuentro de catorce países hermanos de la cuenca del Caribe, que durante cinco días desplegarán la ofrenda de lo más representativo de sus manifestaciones artísticas y culturales, para compartirlas con las nuestras” (Cultura del Caribe, 1988: 19). Tales declaraciones son reveladoras de los objetivos implícitos en la realización de este Festival: reafirmar la pertenencia del joven estado de Quintana Roo a la nación mexicana, y valorar al mismo tiempo una “identidad caribeña”, que sería específica de la región¹⁷.

La evocación del Caribe se encuentra cargada – implícita o explícitamente – de significados que no sólo lo asocian con la diversidad cultural, sino también con la presencia de poblaciones descendientes de africanos. En un documento de trabajo del Comité organizador del Tercer Festival, se puntualiza que el Caribe constituye “una de las más grandes zonas del poderío cultural en el mundo, tanto por su pluralidad como por su identidad multilingüe [...]. Es importante destacar que donde hay presencia negra hay Caribe. El aporte africano unifica la gran cultura del Caribe, que llegó afortunadamente a nuestra América. Es a partir de este crisol cultural que se da la necesidad de realizar el III Festival Internacional de Cultura del Caribe” (Comité organizador, 1991). Los días 6, 7 y 8 de noviembre de ese mismo año se organizó en Chetumal un foro de discusión, coordinado por Guillermo Bonfil Batalla, iniciador del programa nacional “La Tercera Raíz”, en torno al tema de “la influencia de la cultura africana en la conformación cultural del Caribe”¹⁸.

Dentro de este marco, el Festival brindó a numerosos grupos del Caribe la oportunidad de presentarse en distintos sitios del estado (Cancún, Chetumal, Cozumel, Isla Mujeres); dio cabida a invitados internacionales de renombre, a menudo asociados con la música afrocaribeña: Jimmy Cliff, Lucky Dube, Celia Cruz, Willy Colon, Compay Segundo, Andy

¹⁷ La asociación con el Caribe es un elemento de afirmación de una identidad local, muy fuerte en la administración de Miguel Borge (también marca la fundación de la Universidad de Quintana Roo en 1991), y que no tendrá influencia después, por lo menos en las políticas públicas, aunque esté presente de manera implícita.

¹⁸ Margarito Molina, director de la oficina de Culturas Populares en Chetumal, recuerda que la afirmación de un anclaje caribeño de México aparece en el estado de Quintana Roo en 1988, es decir antes del estado de Veracruz, hoy en día considerado como el “estado caribeño” de México (entrevista, 24 de noviembre de 2010). En Veracruz, la dimensión caribeña se afirma en 1989 con la organización, por parte del Instituto Veracruzano de Cultura, IVEC, del primer foro “Veracruz También es Caribe”, y luego con el Festival Afrocaribeño en 1994. Hay que subrayar igualmente que hubo más arraigo y continuidad en las políticas culturales locales en Veracruz. También, en el caso de Veracruz, el Caribe se relacionó explícitamente con lo afrocaribeño, gracias al programa de la Tercera Raíz: en esta época, Luz María Martínez Montiel era a la vez directora del patrimonio cultural del IVEC y coordinadora de la Tercera Raíz (Rinaudo, 2011). A pesar de la presencia de Guillermo Bonfil Batalla en el Festival Internacional de Cultura del Caribe de 1991, la conexión entre “caribeñidad” y Tercera Raíz no funcionó en Quintana Roo. Parece que el único resultado del programa la Tercera Raíz en el estado haya sido el trabajo de Mario Baltazar Collí Collí desde la oficina estatal de Culturas Populares ubicada en Felipe Carrillo Puerto (1992).

Palacio. Todos los músicos de Chetumal, jóvenes y menos jóvenes, lo consideran como una referencia, una etapa clave tanto para su carrera musical, como para la aceptación de la música afrocaribeña, a nivel institucional y a nivel popular. El Festival ha cedido el sitio a eventos de alcance más limitado (en particular, a su heredero directo: el Festival Internacional de Arte Chetumal Bahía, también desaparecido), algunos de los cuales están dedicados específicamente a la música afrocaribeña: International Reggae Fest (Cancún, 2007), Concierto Masivo Internacional de Reggae (Chetumal, 2006 y 2007), Festival de Reggae y Ska Bacaroots (Bacalar, 2006)¹⁹.

La Riviera Maya, sitio predilecto del turismo internacional

A principios del siglo XX la música afrocaribeña se desarrolló en Chetumal debido al aislamiento de esta ciudad con respecto al resto del país y a los intercambios, tanto económicos, como culturales y de población, que Chetumal y su región mantenían con Belice. Un siglo más tarde esta música resurge dentro de una entidad perfectamente integrada a la Federación Mexicana y que en adelante alberga a uno de los polos del turismo internacional más importantes del planeta. De ahí que el resurgimiento de esta música original quizá ya no se explique por su aislamiento con respecto al resto de la nación, sino más bien por una reacción ante la homogeneización nacional y por una búsqueda de idiosincrasia local. Por otra parte, los intercambios tradicionales con el Caribe a través de Belice han cedido el paso a nexos más difusos, mediatizados, estandarizados, a nivel del Caribe y del mundo entero, a través del desarrollo turístico.

De hecho, el surgimiento del estado de Quintana Roo en 1974 coincidió con la instrumentación de un proyecto internacional extremadamente ambicioso: la creación del polo turístico de Cancún (Macías Richard, Pérez Aguilar, 2009), que se extiende actualmente a gran parte de la zona costera del estado (de Cancún a Tulum, pasando por Isla Mujeres y Cozumel) bajo el nombre de Riviera Maya. El norte del estado, hasta entonces muy poco poblado, se vio confrontado a una migración masiva de una mano de obra procedente del resto de la península, del interior del país y de América Central. La ciudad de Cancún experimentó un crecimiento fulgurante, alcanzando en unos treinta años más de 500,000 habitantes (censo 2005), pronto seguida por Playa del Carmen y, en fechas más recientes, por Tulum. La Riviera Maya se convirtió así en uno de los principales polos de atracción del turismo planetario, acogiendo a 3.1 millones de visitantes durante el primer semestre de 2010.

En este contexto han surgido grupos que constituyen, al parecer, el fruto directo de esta globalización y que hacen de la circulación y de los préstamos a escala mundial, el sustento mismo de su expresión musical. Tal es el caso, por ejemplo, de Bandikoro, un grupo de Tulum que en su página web se autodefine como sigue, en inglés: “Contemporary band with their feet submerged in ancient musical roots from the most remote corners of the world. Bandikoro bases their musical proposal on polyrhythmic African percussion extracted from the profound veins of these aged traditions, but transformed by the fusion

¹⁹ En abril de 2011, con la llegada de la administración del nuevo gobernador del estado de Quintan Roo, Roberto Borge Angulo, sobrino de Miguel Borge Martín (gobernador electo en 1987 y fundador del Festival), se anunció el renacimiento del Festival en noviembre de 2011.

with bold modern sounds. The balafon, an African instrument and grandfather of the marimba, is one of their most valued gems. Bandits of the third millennium, the integrants of this group are pursued for the shameless display of vigorous rhythms originating in the black continent, such as the rumba and its afro Cuban derivates, along with the Colombian cumbia, the American rap, and the Jamaican reggae. The filibusters of this singular musical vessel could not have more dissimilar origins: Mexico, France, Sweden and the United States” (<http://www.myspace.com/bandikoro>, recuperado el 12 de noviembre de 2010). Así, todos los ritmos calificados como “afro” (rumba, cumbia, rap, reggae) son utilizados para realizar esta fusión que encuentra cierto eco entre visitantes procedentes de múltiples horizontes (Estados Unidos, Europa, América Latina) y que gustan de esta “*world music*”, a la vez artificial y en busca de raíces, producto de la mercadotecnia y fruto de una vida bohemia. Cancún, Playa del Carmen y Tulum atraen así a un flujo constante de músicos, quienes encuentran en estos sitios todas las condiciones necesarias para su práctica (técnica, comunicación, público, espacios, etc.)²⁰.

De manera más difusa, el cuadro turístico propio del estado de Quintana Roo ejerce un efecto dinamizador sobre los músicos de Chetumal, a pesar de que esta ciudad no pertenece a la Riviera Maya y se encuentra al margen del desarrollo turístico. Esto se debe a que algunos de ellos tuvieron la ocasión de vivir y trabajar durante un tiempo en la Riviera; o a que los grupos del norte del estado representan para ellos una fuente de inspiración, por su carácter más internacional, su acceso a un público más amplio, su mayor notoriedad; o bien a que el escenario musical local se inscribe así dentro de un escenario más global, con múltiples conexiones y ramificaciones.

III. Arraigos y desarraigos, olvido y memoria

Arturo Álvarez (Alvrix) es probablemente el pionero de la renovación de la música afrocaribeña en el sur del estado. Su álbum “Chetumal rasta” abrió el camino a la generación actual de músicos; al producir “Chiclero” de Policarpo Aguilar²¹, recordó explícitamente que la música afrocaribeña se ha arraigado en la región desde principios del siglo XX, a través de los campamentos forestales. Sin embargo, la memoria se inscribe en dinámicas sociales que la movilizan o no: en el caso de Chetumal podemos confrontar dos grupos de actores, que generalmente se ignoran y desarrollan sus prácticas en ámbitos sociales distintos, aunque ambos grupos se articulan alrededor de la música afrocaribeña. De un lado, esta continuidad dista mucho de ser evidente para los conjuntos que surgieron en los años 2000: mientras que estos jóvenes no se ubican explícitamente en una tradición musical que remitiría al sambay, al brukdown o a los éxitos de Benny y Ely, sus trayectorias muestran que se inscriben en un escenario musical estructurado por las relaciones con Belice y la presencia de la música afrocaribeña. Por otro lado, nació

²⁰ De la misma manera en Cozumel, Freedom in Paradise y Rasta’s, bar y restaurant en homenaje a Bob Marley, ubicados en las playas de Punta Sur, seducen a los visitantes norteamericanos de los cruceros y también a los jóvenes músicos del estado (organización de conciertos, lugar de referencia).

²¹ Bahía del Sol Records, 2004. Dice el libreto: “hombre de su tiempo y de su mundo Don Policarpo Aguilar fue chiclero en los años 30 del siglo XX; talador de caoba y pescador, cuya sensibilidad le permitió traducir al lenguaje musical la historia del microcosmos que le tocó vivir. Compartió trabajo con hombres de lugares como Belice, a quienes escuchaba cantar en los árboles mientras extraían el chicle”.

recientemente un grupo de personas que hace del recuerdo de la época dorada de la música afrocaribeña en Chetumal, el punto de partida de la valoración y defensa de una “identidad chetumaleña”. La ausencia de memoria, en el primer caso, se acompaña de un arraigo en prácticas musicales localizadas; la movilización de la memoria, en el segundo caso, busca afirmar una identidad “inventada” en el sentido de Hobsbawn.

¿Herencia “afro” o estructuración del campo musical?

Nada, en apariencia, une a los jóvenes músicos de hoy con la generación de sus padres, cuando Benny y su grupo, Ely Combo o un grupo beliceño de paso animaban las veladas de Chetumal. La música de los campamentos forestales – brukdown, sambay o baile de los chicleros – parece aún más lejos y de hecho jamás se menciona. Varios músicos contemporáneos empezaron por tocar otros géneros (rock, principalmente), por lo que no conocen ni a Benny, ni a Ely, ni la diversidad musical del vecino Belice. Además, para algunos el reggae también se relaciona con el movimiento del “reggae latino”, cantado en español por grupos argentinos, cubanos o mexicanos; en este sentido, no necesariamente conectan, por lo menos al principio, el reggae con una música afrocaribeña. No es sino después de haberse iniciado en el reggae o el ska, cuando algunos comienzan a interesarse por la música que escuchaban sus padres o a ubicar estos ritmos en una corriente musical caribeña. En sus blogs, Hierba Santa, Korto Circuito y Skuadron 16 no hacen referencia a una cultura afrocaribeña; tampoco brindan precisión alguna en torno a su interés por el reggae o el ska. Las declaraciones de los líderes de los grupos por lo general no revelan algún afán o necesidad de situarse dentro de determinada continuidad o herencia, y la música aparece ante todo como un capital simbólico al cual puede recurrirse en forma inmediata, en las relaciones cotidianas o durante una fiesta, para gozar de un estatuto valorado ante sus semejantes.

Sin embargo, cuando las conversaciones se centran en detalles más prácticos – por ejemplo, la composición del grupo, la formación musical, las primeras influencias –, esta indiferencia deja paso a una inscripción difusa dentro de una tradición local, donde las referencias a la música afrocaribeña son omnipresentes. Así, nos enteramos de que Jorge, líder de Hierba Santa, es hijo de Roque Cervera, uno de los músicos más conocidos de Chetumal, quien obtuvo reconocimiento a nivel nacional. Roque Cervera toca numerosos géneros musicales – entre otros, el jazz y la bossa nova – y mantuvo estrechos lazos con Benny y Ely. Es el autor de la canción “La turraya”, deformación beliceña de “tu tarraya”, que recuerda, con acento inglés y ritmo afrocaribeño, las actividades de los pescadores en la bahía de Chetumal. Además, en el primer grupo (rock) de Jorge tocaba el sobrino de Benny, como saxofonista. Finalmente, el primo de Jorge es Arturo Cervera, compositor de “Chetumal Rasta”, productor de “Chiclero” de Policarpo Aguilar.

Estas relaciones, intercambios y continuidades no suelen presentarse explícitamente, porque aparecen a la vez como muy evidentes y faltos de relevancia, aunque en realidad están estructurados y desempeñan un papel clave. En una pequeña sociedad provinciana, donde la escena musical no es muy desarrollada, el abanico de oportunidades se encuentra a fin de cuentas limitado, tanto en términos de inter-conocimientos como de opciones musicales. La decisión de integrar un grupo de reggae o de ska, no necesariamente obedece

a una postura identitaria²²; de manera más pragmática, resulta de la estructuración misma del ámbito musical local y de su relación con Belice – la cual, como lo hemos visto, dista mucho de ser lineal. El reggae y el ska constituyen la expresión de un legado que en realidad no se plantea en términos culturales (excepto para ciertos intermediarios/empresarios), sino que obedece más bien a una lógica organizativa interna del mundo de los músicos aficionados y profesionales.

Música afrocaribeña e “identidad chetumaleña”

Si los jóvenes músicos de Chetumal nos muestran un caso de herencia de prácticas sociales, sin movilización explícita de una memoria ligada a estas prácticas, el segundo ejemplo presentado podría ser analizado en términos de “invención de tradición”, es decir de construcción de rasgos identitarios en continuidad con el pasado.

El 26 de noviembre de 2010 tuvo lugar, en el salón Bellavista de Chetumal, el evento “Sambay del recuerdo”, cuyo término “Sambay” remite aquí a la vez a la tradición chiclera y a una expresión genérica para decir “ir a bailar”. La fecha no fue escogida al azar: hace referencia al 24 de noviembre de 1902, fecha de creación del territorio de Quintana Roo (el evento se organizó dos días después para corresponder con un viernes). Detrás de la tarima, una lona representa la torre del reloj, símbolo de Chetumal y también recuerdo de los bailes en la Explanada de la Bandera²³, y un pescador con su tarraya, signo de un Chetumal de antaño que está desapareciendo. Un primer grupo de Chetumal, Son 3, con su cantante negro venido de Jamaica, inicia el concierto, principalmente con viejos éxitos, bien conocidos del público, de Benny, Ely o de grupos beliceños. Luego, Lucio y su nueva Generación, grupo de Orange Walk, en Belice, animará la noche hasta las cinco de la mañana. José, hermano de Benny, saxofonista de Benny y su grupo, acompaña Lucio en la tarima durante unas canciones, y se rinde un homenaje a unos de los padres del estado, presentes en el salón: Jesús Martínez Ross, primer gobernador del estado de Quintana Roo, Abraham Martínez Ross, su hermano, diputado constituyente, Marcos Ramírez Canul, musicólogo y compositor del himno de Quintana Roo.

El evento es la conjunción de dos dinámicas (entrevista con Francisco Ortega, organizador, 2 de febrero de 2011). Primero, es resultado de cierta nostalgia de una generación de personas que conocieron la época de los bailes públicos en la Explanada de la Bandera, muchas veces como niños, que escucharon en sus casas, a través de sus padres, los viejos LP de Benny, Ely o de grupos beliceños. Esta influencia musical se pierde cada día más: no llegan ni los conjuntos beliceños ni los CD de música afrocaribeña, que desapareció de los sitios de diversión nocturna e incluso de las fiestas privadas (quince años, boda, etc.).

²² Aun cuando esto puede llegar a ser el caso para una nueva generación de músicos o para grupos procedentes de ciudades con un repertorio musical distinto o más amplio. Es interesante observar que los blogs de I and I y Polok Tolok, en Mérida, o de Corpus Klan, en Cancún, recurren de manera mucho más explícita a prácticas o ideas asociadas con la cultura afrocaribeña; así, I and I se coloca bajo la protección de Jah Rastafari y envía un mensaje de paz y tolerancia; Polok Tolok se refiere a la música jamaicana en contra de Babilonia; el logotipo de Corpus Klan es el rostro de un hombre que lleva *dread locks* y colores rasta.

²³ Lugar emblemático de Chetumal, la Explanada de la Bandera fue construida por el gobernador cardenista Rafael Melgar en la dinámica de integración a la Nación, también fue el espacio privilegiado de los bailes ligados a la proximidad con Belice, y es ahora el símbolo de la defensa de una “identidad chetumaleña”.

Segundo, estas preocupaciones de orden personal y cultural, se cruzan con un compromiso más público, relacionado con la defensa del patrimonio urbano de Chetumal. En 2009 y 2010, distintos proyectos de remodelación del centro (la famosa Explanada de la Bandera, la avenida Héroes) despertaron las preocupaciones de un sector de la población, frente al riesgo de desaparición de la “tradición” urbanística local. Tal movilización se ubica en una inquietud más antigua, manifiesta por ejemplo en ciertas declaraciones del cronista de la ciudad, Ignacio Herrera Muñoz, sobre el patrimonio arquitectónico de Chetumal, en particular sus casas de madera, símbolo de un estilo “caribeño inglés” en México. Se conformó así el Comité pro Defensa del Patrimonio Histórico de Chetumal, a partir de un conjunto de asociaciones ya existentes (Forjadores de Quintana Roo, Grupo Cívico Político Benito Juárez, Comité pro Defensa de los Límites de Quintana Roo, etc.), Comité que organizó el evento “Sambay del recuerdo”. El lema del Comité es la defensa de “nuestra ciudad”, de “nuestra historia”, de “nuestra identidad”: este “nosotros” remite a los “auténticos” chetumaleños y esta “autenticidad”, a las relaciones, culturales, familiares, con Belice. Así, la música afrocaribeña es el marcador más visible y movilizable de una identidad local que se construye frente a las tendencias hegemónicas nacionales o regionales (Yucatán). La referencia al Caribe permite cierta mitificación de un pasado y su contraste con el presente: prestigio de la cultura, relación armoniosa con Belice, hermandad caribeña, sociedad sin clases sociales que convivía en el lugar simbólico de la Explanada.

De hecho, es importante subrayar que se valora la pertenencia al Caribe, una especificidad cultural caribeña, pero no lo “afrocaribeño”. ¿Será porque el “Caribe” supone la presencia de lo “afro” sin necesidad de mencionarlo? ¿Porque la dimensión “afro” es implícita, eufemizada, neutralizada? ¿El término “Caribe” funcionaría así como una metáfora que permitiría suponer lo “afro” sin evocarlos? Cuando uno cuestiona los jóvenes músicos de Chetumal o los asistentes al “Sambay del recuerdo”, sus respuestas son muy parecidas: “esta música es de negros”. Existe así una relación esencializada de la música con lo “negro”, tan evidente, tan natural, que no sería necesario mencionarla. O sólo cuando la música chetumaleña se presenta en el exterior, frente al “otro”, por ejemplo en el programa “Siempre en domingo”. O cuando hay que darle un toque de legitimidad, con la presencia de un cantante o bailarín negro²⁴.

Conclusiones

En definitiva, ¿puede afirmarse que la música afrocaribeña, “tercera raíz” olvidada que resurgiría en la periferia de la nación, pone en entredicho el mestizaje? ¿Estaría amenazada la “identidad mestiza” por una “identidad afro”, festiva, contestataria y globalizada? Al parecer, el reciente resurgimiento (en los años 2000) de la música afrocaribeña en Chetumal obedece a lógicas sociales más complejas, difusas y locales, que involucran tanto la historia de la región a lo largo del siglo XX, como la estructuración del ámbito musical, el papel de

²⁴ De la misma manera, el líder de Hierba Santa evoca el concierto de este grupo en San Pedro (Belice), ante un público de “rastas, auténticos negros”, como una “prueba de fuego”; o bien el cantante del grupo de Mérida Polok Tolok se preocupa por saber si los dos músicos de reggae beliceños invitados en un evento organizado en la Universidad de Quintana Roo (15 de octubre de 2010), califican a no su música como “reggae”.

algunos intermediarios o la búsqueda de una identidad local. La música afrocaribeña se inscribe dentro del mestizaje, el cual adquiere de esta manera una faceta suplementaria, al mismo tiempo que se enriquece con la expresión de una nueva cultura local. En tal sentido, lo “negro” no constituye una alternativa al mestizaje o un cuestionamiento de éste, sino más bien un matiz, un grado dentro de un mestizaje que, a su vez, es heterogéneo y engloba simultáneamente las categorías de mestizo, maya, afrocaribeño. Este mestizaje maleable, de geometría variable, intrínsecamente ambiguo, genera y acepta nuevas diferencias, al mismo tiempo que excluye o transforma a los individuos, los rasgos, las ideas considerados como “ajenos” a una identidad nacional, la cual se encuentra a su vez en perpetua construcción. De ahí que la música afrocaribeña fuera aceptada en la periferia hasta los años 1930, antes de ser nacionalizada y “mestizada” bajo Cárdenas y su representante local, Melgar, para resurgir en los últimos coletazos de una circulación cultural transfronteriza (años 1960-70), desaparecer en la institucionalización de un nuevo estado y renacer en el marco de una región integrada y globalizada, en busca de una especificidad caribeña. La música afrocaribeña en Chetumal no es un “desafío” al mestizaje como en el caso de Honduras (Anderson y England, 2005); al contrario, sería más bien una prueba de integración y de la poca significación o relevancia de los signos culturales afrocaribeños. Al mismo tiempo, nos remite a una identificación generalizada de lo “negro” con lo extranjero, como si “ser negro” y “ser mexicano” fuera necesariamente excluyente. Y si, en el caso de Chetumal, el “negro” no podría ser sino beliceño.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1989) [1946] *La población negra de México. Estudio etnohistórico*. Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica, México.

Anderson, Marky Sarah England (2005) “¿Auténtica cultura africana en Honduras? Los afrocentroamericanos desafían el mestizaje indohispano en Honduras” en D. A. Euraque, J. L. Gould, Ch. R. Hale (ed.) *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. Antigua, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Guatemala, pp. 253-294.

Bautista Pérez, Francisco (1993) *Quintana Roo. Anatomía de su historia*. Secretaría de Turismo, Gobierno del Estado de Quintan Roo, Chetumal.

Bolland, Nigel O. (2003) *Colonialism and resistance in Belize. Essays in historical sociology*. Cubola Books, Belize CA.

Campos García, Melchor (2005) *Castas, Feligresía y Ciudadanía en Yucatán. Los afroestizos bajo el régimen constitucional español, 1750-1822*. CONACYT – Universidad Autónoma de Mérida, Mérida.

Comité organizador (1991) *Tercer Festival Internacional de Cultura del Caribe. Un*

Ponencia presentada en el Primer Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología, Simposio “Afrodescendientes en América latina, una negociación permanente”, UAM Iztapalapa, México DF, 22 de septiembre de 2010

avance. Centro de Documentaciones Chilam Balam, Chetumal (Fotocopias sin referencia).

Collí Collí, Mario Baltazar (1992) *Presencia negra en Quintana Roo, periodo 1800-1820*. CONCULTA, Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Quintana Roo, Programa Nacional de Nuestra Tercera Raíz, México, Felipe Carrillo Puerto.

Collí Collí, Mario Baltazar (2005) *Componentes culturales africanos en Quintana Roo*. Memoria etnográfica para optar al título de licenciado en Ciencias Antropológicas, UADY, Mérida.

Cultura del Caribe (1988) *Memoria del Festival Internacional de Música del Caribe*. Unidad del Programa Cultural de las Fronteras – SEP, México.

Cunin, Elisabeth (2009) “Negros y negritos en Yucatán en la primera mitad del siglo XX. Mestizaje, región, raza” en *Península*, vol. IV, núm. 2, pp. 33-54.

Cunin, Elisabeth (próximo a publicarse) “Fronteras nacionales, fronteras étnicas: migraciones de Belice al Territorio de Quintana Roo a principio del siglo XX”. Actas del XI Seminario Internacional de Verano Independencia y Revolución en México, Chetumal.

Fernández Repetto, Francisco, y Genny Negroe Sierra (1995) *Una población perdida en la memoria. Los negros de Yucatán*. Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, Documentos de Investigación, Mérida.

Fort, Odile (1979) *La colonización ejidal en QR (Estudio de caso)*. Instituto Nacional Indigenista, Investigaciones Sociales No. 7, México.

Hill Collins, Patricia (2006) “New Commodities, New Consumers. Selling Blackness in a Global Marketplace”, en *Ethnicities*, Vol. 6, núm. 3, pp. 297–317.

Hoy, Carlos (1998) *Breve historia de Quintana Roo. Navegaciones de la memoria. Compilación de Antonio Hoy Manzanilla*. Gobierno de Quintana Roo, Conaculta, Instituto para la Cultura y las Artes de Quintana Roo, Chetumal.

Hyde, Ritamae Louise (2009) “*Stoan Baas*” *People: an Ethnohistorical Study of the Gales Point Manatee Community of Belize*. Master of Arts Heritage Studies, Department of History and Archaeology, The University of the West Indies, Mona Campus.

Lapointe, Marie (2006) *Histoire du Yucatán. XIXe-XXIe siècles*. L’Harmattan, Paris.

Leal, Rine (selección y prólogo) (1975) *Teatro bufo siglo XIX. Antología*. Biblioteca básica de literatura cubana. Editorial Arte y Literatura, tomo 1, La Habana.

Macías Zapata, Gabriel Aarón (1988) “Cultura popular e identidad en la frontera México-Belice” en *Cultura del Caribe. Memoria del Festival Internacional de Cultura del Caribe*.

Ponencia presentada en el Primer Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología, Simposio “Afrodescendientes en América latina, una negociación permanente”, UAM Iztapalapa, México DF, 22 de septiembre de 2010

SEP, Unidad del Programa Cultural de las Fronteras, México, pp. 366- 380.

Macías Richard, Carlos y Raúl Arístides Pérez Aguilar (comp.) (2009) *Cancún. Los avatares de una marca turística global*. CONACYT, Bonilla Artigas, UQROO, México.

Malcomson, Hettie (2011) “La configuración racial del danzón: los imaginarios raciales del puerto de Veracruz” en E. Cunin (ed.), *Mestizaje, diferencia y nación. “Lo negro” en América Central y el Caribe*. INAH-UNAM-CEMCA-IRD, colección Africanía, México, pp. 267-298

Manríquez, Raciél (2007) “Diálogos de Río Hondo. Bajo el sol del Caribe se merece el ritmo de la fiesta” en *Río Hondo*, Núm. 263, pp. 28-30.

Manzanilla Dorantes, Juan R. (1994) “Teatro regional, relación entre Cuba y Yucatán” en *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, núm. 188, enero/febrero/marzo, pp. 78-87.

Ortega, Eddie (2008) “Chetumal: puerta de entrada del reggae a México” en *Río Hondo*, <http://www.riohondo.com.mx/LeerArticulo.aspx?id=812>

Rámirez Canul, Marcos (2001) *Música y músicos tradicionales de Quintana Roo*. Instituto Quintanarroense de la Cultura-UQROO, Chetumal.

Rancière, Jacques (2008) « Préface » en William T. Lhamon Junior, *Peaux blanches, masques noirs. Performances du blackface de Jim Crow à Michael Jackson*. Kargo & L’Eclat, Paris.

Reed, Nelson (2002) [1964] *La Guerra de castas de Yucatán*. Biblioteca Era, México.

Restall, Mathew (2000) “Otridad y ambigüedad: las percepciones que los españoles y mayas tenían de los africanos en el Yucatán Colonial” en *Signos Históricos*, junio-diciembre, año/vol. 2, núm. 4, pp. 15-38.

Restall, Mathew (ed.) (2005) *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America*. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Rinaudo, Christian (2011) *L’ethnicité dans la ville*. Mémoire d’Habilitation à Diriger des Recherches, Université de Nice-Sophia Antipolis.

Rosado Vega, Luis (1940) *Un pueblo y un hombre*. Editorial Norte Sur, Chetumal.

Saade Granados, Marta (2009) “Una raza prohibida: afroestadounidenses en México” en Yankelevitch Pablo (coord.), *Nación y extranjería. La exclusión racial en las políticas migratorias de Argentina, Brasil, Cuba y México*. UNAM, Programa México Nación Multicultural, México, pp. 231-276.

Ponencia presentada en el Primer Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología, Simposio “Afrodescendientes en América latina, una negociación permanente”, UAM Iztapalapa, México DF, 22 de septiembre de 2010

Sansone, Livio (2003) *Blackness Without Ethnicity. Constructing Race in Brazil*. Palgrave Macmillan, New York.

Vallarta Vélez, Luz del Carmen (2001) *Los payobispenses. Identidad, población y cultura en la frontera México-Belice*. UQROO-CONACYT, Colección Sociedad y Cultura en la Vida de Quintana Roo, V, Chetumal.

Victoria Ojeda, Jorge y Jorge Canto Alcocer (2006) *San Fernando Aké. Microhistoria de una comunidad afroamericana en Yucatán*. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

Yankelevich, Pablo (coord.) (2009) *Nación y extranjería. La exclusión racial en las políticas migratorias de Argentina, Brasil, Cuba y México*. UNAM, Programa México Nación Multicultural, México.

Zabala, Pilar y Andrea Cucina, Vera Tiesler, Héctor Neff (2004) “La población africana en la villa colonial de Campeche: un estudio interdisciplinario” en *Los Investigadores de la Cultura Maya*, Universidad Autónoma de Campeche, Campeche, vol. 12, tomo I, pp. 164-173.

III. Nuevas perspectivas: fronteras identitarias y circulaciones

LUTZ Christopher, RESTALL Matthew, 2005.

“Wolves and sheep? Black-Maya relations in colonial Guatemala and Yucatan”, in M. Restall (ed), *Beyond black and red: African-native relations in colonial Latin*. Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 185-222.

Beyond Black and Red

AFRICAN-NATIVE
RELATIONS IN
COLONIAL LATIN AMERICA



EDITED BY MATTHEW RESTALL

41. Steve J. Stern, *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640* (Madison: University of Wisconsin Press, 1982), 142. On Huancavelica, Stern cites Bowser, *The African Slave in Colonial Peru*, 93–94 and 410, but these references are equivocal. Bowser's general view was far more conservative: "In sum, outside of the gold mines in such tropical provinces as Vilcabamba, the African's role in Peruvian mining consisted of the rare slave here and there who served in a supervisory capacity" (122).
42. Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, ed. John V. Murra and Rolena Adorno, 3rd ed. (México: Siglo XXI, 1992), 965. Steve Stern mentions two cases of very violent abuse and even execution of mitayos by Castrovirreyna's corregidor in *Peru's Indian Peoples*, 104.
43. Stern, *Peru's Indian Peoples*, 142.
44. *Ibid.*, 176.
45. Ann Zulawski, *They Eat from Their Labor: Work and Social Change in Colonial Bolivia* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1995), 176.
46. Oscar Cornblit, *Power and Violence in the Colonial City: Oruro from the Mining Renaissance to the Rebellion of Túpac Amaru (1740–1782)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 66, 150, 169.
47. Kendall W. Brown and Alan K. Craig, "Silver Mining at Huantajaya, Viceroyalty of Peru," in *In Quest of Mineral Wealth: Aboriginal and Colonial Mining and Metallurgy in Spanish America*, ed. A. K. Craig and R. C. West (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1994), 312, and Carlos Contreras, *Los mineros y el Rey, Los Andes del norte: Hualgayoc 1770–1825* (Lima: IEP, 1995), 88.
48. See Richard Price, "The Miracle of Creolization: A Retrospective," *New West India Guide* 75, nos. 1, 2 (2001): 35–64.

CHAPTER SEVEN

Wolves and Sheep?

Black-Maya Relations in
Colonial Guatemala and YucatanCHRISTOPHER LUTZ AND
MATTHEW RESTALLBlacks and mulattos "are for the natives worse
than wolves among sheep."—Tomás Espinosa, *oidor of the
audiencia of Guatemala, 1585*¹

In the 1680s a mulatto carpenter named Joseph Barrientos lived with his family in the small Mam Maya village of Chalchitán (today's Aguacatán). This was an unlikely place to encounter a man like Barrientos: the Maya pueblo lay just to the east of the district capital of Huehuetenango in the Cuchumatán region of northwest Guatemala, a mountainous and chilly area that offered very few agricultural opportunities, modest mineral resources, and a scattering of resident Spaniards. In fact, we would probably never have known about this mulatto carpenter and his family if Barriento's son, Manuel, had not succeeded in attracting the ire of the Maya town council (the *cabildo*) of Chalchitán. According to the accusations of the

cabildo, the Barrientos family was victimizing the native population; most seriously, Manuel had been stealing cattle and conspicuously living with a local Maya woman. The cabildo formally complained in a petition to the *audiencia* (the governing court of the colony) in the provincial capital of Santiago. Without any apparent investigation into the allegations by the Maya village authorities, the *audiencia* ordered the entire Barrientos family to pick up and move at least twenty leagues distant from Chalchitán.²

Over a century later, almost due north of Chalchitán, in another Spanish colony, that of Yucatan, another incident occurred in which Spanish officials adjudicated an apparent conflict between a man of African descent and a Maya community. One spring night in 1816 a twenty-four-year-old black slave named José Antonio Marcin escaped from his owner's house in the colonial port town of Campeche and headed up the *camino real* (royal highway) toward the capital of Mérida. At dawn Marcin reached the edge of the Maya village of Kopomá, where he exchanged words with several local inhabitants before falling into a fight with a group of Maya men; believing them to have been sent by his owner, Marcin refused to accompany them into the village and as a result received a head wound that put him in the hospital in Mérida. There he was arrested not only for escaping, but also for theft, assault, and rape. But as Marcin's trial progressed over the months that followed, the Maya witnesses against him evaporated; the frustrated judge concluded that the charges had stemmed from the "dissemination and lies" of the Mayas of Kopomá, and he ordered Marcin to be sent back to his owner.³

These two cases have been selected to open this chapter in part because they reflect the geographical and chronological scope of our study; the chapter focuses on the two principal Spanish colonies in the Maya area, those of Yucatan in the north and highland Guatemala in the south (see fig. 7.1), during the 250 years from the late sixteenth to early nineteenth centuries. But they have also been chosen because of the way they seem to illustrate the hostile nature of black-Maya relations in these colonies—although Spanish colonization had indeed introduced African "wolves" among the native Maya "sheep."

Our contention, however, is that this reflects only one side of black-Maya relations. These cases passed into the written historical record only because conflict broke out; by definition, such records seldom contain evidence of harmonious coexistence between Mayas and Africans. In addition, there are clear signs in these cases of Spanish interference in the development of the conflict and its outcome—such as a willingness to believe



FIG. 7.1: Colonial Yucatan and Guatemala. Map drawn by Matthew Restali.

stereotypes about African criminality and licentiousness and a concern to segregate subject groups (see Patrick Carroll's emphasis on this factor in chapter 9 of this volume). Furthermore, our brief summaries above remove the cases from their larger contexts; Chalchitán and Kopomá were small Maya pueblos that never became centers of African settlement, whereas Campeche, the town from which Marín escaped, had a significant African population and—like the two colonial capitals of Mérida and Santiago—became an increasingly multiracial community during the colonial period. Sometimes Mayas played sheep to African wolves, but at other times the situation was reversed, and more often than not, the Spaniards were the wolves and both Mayas and Africans were their potential prey. And just to further complicate the metaphor, sometimes the wolves lay down with the sheep; the Barrientos case most obviously illustrates hostility toward Africans in Maya communities, but note that Manuel was living with a Maya woman. One of the most significant patterns of African-Maya interaction was that of miscegenation—as we shall see.

In order to sort through the varying circumstances and complexity of black-Maya interaction and discern patterns within its kaleidoscope, we have structured this chapter around discussion of two determinants. Following a brief demographic summary (that is, an outline of where Mayas and Africans lived and in what numbers), we turn first to changes over time and second to regional differences—principally those between urban centers and rural communities.

PATTERNS OF MAYA AND AFRICAN SETTLEMENT

Guatemala's geography is more complex than Yucatan's, being marked by numerous rivers, mountains, and plains and valleys at varying altitudes. In contrast, Yucatan is a flat limestone peninsula with no large rivers or mountains. As a result, the native peoples of Guatemala—whom we call Mayas but who did not themselves recognize a common identity—were divided into numerous subgroups, each with their own language or dialect of a language (all of which we call Mayan). Yucatan was more linguistically homogeneous: all its natives spoke Yucatec Maya. Nevertheless, soil conditions, access to water, and other factors produced concentrations of settlements in certain parts of both the Yucatan peninsula and the Guatemalan highlands. Whereas in Yucatan, Spaniards settled and brought Africans to the main areas of Maya settlement, a different pattern evolved in the more diverse

topography of Guatemala. There the Spaniards mainly settled in the mountain valleys (5,000 feet, or approximately 1500 meters above sea level or lower), while the majority of the surviving native population centers were at higher elevations to the north and west and, therefore, less appealing to the Iberian settlers, who wanted to raise wheat and sugarcane.

Around 1520, right before the Spanish invasion, the southern Guatemala population and the Yucatec Maya population were roughly the same size—about 2 million each.⁴ Mayas were as hard hit by disease as other Native American groups, and all Maya populations declined dramatically during the sixteenth century, with the indigenous Guatemalan population reaching its nadir of an estimated 128,000 in the 1620s and the Yucatec population bottoming out close to a mere 100,000 in the 1680s. Recovery after this point was slow and uneven. In Guatemala, the increase in native numbers was apparently more steady in the highland area to the north and west of Santiago (the capital from 1541 to 1773, today called Antigua) than elsewhere (some regions never recovered). Yucatan saw a series of stalled recoveries in the seventeenth and early eighteenth centuries, finally climbing to about 400,000 by 1820—roughly the same number as the Guatemalan Maya population at this time. Thus by the end of the colonial period there were still barely a fifth as many Mayas in highland Guatemala and Yucatan as there had been three centuries earlier, although they remained the majority population, constituting some 70 percent of the total population in each province in the final half century of the colonial period (1770–c. 1820).⁵

Meanwhile, there was a growing African population in the Maya area. How did this come about? Throughout the Americas, black slaves arrived with their Spanish masters during the earliest campaigns of explorations and conquest—as detailed in the first chapter of this volume.⁶ Francisco de Montejo purchased a license to bring one hundred African slaves into Yucatan, one of whom, Sebastián Toral, fought for decades as a conquistador and became a free settler in Mérida after its founding in 1542.⁷ Pedro de Alvarado likewise brought Africans into Guatemala to assist in the Spanish Conquest there and in 1534 wrote to the king of Spain that he had two hundred more in the colony ready to take with him to Peru (some of whom returned with Alvarado when he was bought off in Ecuador).⁸ By the early 1540s entire boatloads of African slaves were landing at the Atlantic coast ports of Honduras, much of their human cargo bound for Guatemala, and by the end of the decade black slaves had begun reaching the fledgling Spanish colony of Yucatan through the Gulf port of Campeche. As table 7.1

TABLE 7.1: Estimates for the African Population of Yucatan, 1570–1805

YEAR	BLACKS	PARDOS/ MULATTOS	BOTH
1570	265	20	
1574			500
1600	500		
1605		350	
1618			2,000
1646	497	15,770	
1742	274	35,712	
1779	1,490	17,605	
1790	2,800	43,426	
1791			45,201
1805			28,100

Sources: Gonzalo Aguirre Beltrán, *La Población Negra de México* (Mexico City: FCE, 1989 [1946]), 197–222 (for 1570, 1646, 1742); Manuela Cristina García Bernal, *Población y Encomienda en Yucatan bajo los Austrias* (Seville: Escuela de Estudio Hispano-Americanos, 1978), 154–58 (for 1574, 1600, 1618); Sherburne F. Cook and Woodrow Borah, *Essays in Population History: Mexico and the Caribbean, Volume II* (Berkeley: University of California Press, 1974), 79, 95 (for 1605, 1805); Robert W. Patch, *Maya and Spaniard in Yucatan, 1648–1812* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1993), 234 (for 1779); *Documentos para la Historia de Yucatan* (DHY) (Mérida, Yuc.: Compañía Tipográfica Yucateca, 1936–1938, 3 vols.), I, 99 (for 1791); and J. Ignacio Rubio Mañé, *Archivo de la Historia de Yucatan, Campeche, y Tabasco* (Mexico City: Imp. Aldina, Robredo y Rosell, 1942, 2 vols.), I, 250 (for 1791). A version of this table was published in Restall, "Otrredad y ambigüedad: las percepciones que los españoles y los mayas tenían de los africanos en el Yucatán colonial," *Signos históricos*, II, no. 4 (2000): 19, and in "La falacia de la libertad: La experiencia Afro-Yucateca en la edad de la esclavitud," *Rutas de la Esclavitud en Africa y América Latina*, ed. Rina Cáceres (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001), 294.

suggests, patterns of importation persisted, albeit erratically, both under royal license and through illegal trading, throughout the next two-and-a-half centuries.⁹

Where in Guatemala and Yucatan were Africans and their descendents concentrated?¹⁰ Tribute records can be used to give some sense of African settlement patterns. For example, the contrast in amounts of tribute paid from

TABLE 7.2: Tribute Paid by Free Blacks, Free Mulattos, and Indios Naborías in Guatemala, 1576 and 1592

YEAR	JURISDICTION	AMOUNT PAID
1576	Villa de la Trinidad de Sonsonate	252 tostones
1592	Santiago	529 tostones
1592	Ysquintepeque (Escuintla)	162 tostones, 2 reales
1592	Guazacapán	70 tostones
1592	Chiquimula de la Sierra	46 tostones

Source: Archivo General de Indias (AGI), *Contaduría*, legs. 966, 968, published in Christopher H. Lutz, "Evolución Demográfica de la Población No Indígena," *Historia General de Guatemala*, vol. II, ed. Jorge Luján Muñoz (Guatemala: Asociación de Amigos del País, Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1994), 249–58. The original tribute payments were recorded in *tostones*: a toston was an amount equivalent to four reales or half a peso (so the Sonsonate total was equivalent to 126 pesos, and so on).

region to region—as shown in table 7.2—suggests that an Afro-Guatemalan population had by the end of the sixteenth century become concentrated in the capital of Santiago, along the Pacific coastal plain from Escuintla, and eastward into Sonsonate (in present-day El Salvador), with lesser numbers beginning to appear in eastern Guatemala. As a result, a multiracial society began to emerge in these areas—as rather fancifully depicted in an illustration for a seventeenth-century travel account (fig. 7.2).

By the late colonial period, the Spanish authorities were compiling more regular and thorough census records; table 7.3 is an example of how estimates of the Afro-Yucatec population can be extracted from such a census. As in Guatemala, people of African descent were living throughout the colony, but were overwhelmingly concentrated in the capital city (Mérida) and in and near the port town of Campeche (Yucatan's demographic equivalent to Guatemala's Pacific coast). There were two other Spanish towns or villas in Yucatan, Valladolid and Bacalar, but they remained economically and demographically insignificant relative to Mérida and Campeche and thus never contained a sizable Afro-Yucatecan population, as table 7.3 illustrates.

Despite these population concentrations, by the late eighteenth century a sizable mixed-race population was scattered throughout the colonies of Guatemala and Yucatan. As was the case in most Latin American provinces, mixing of all kinds eventually occurred among Iberians,



FIG. 72: A Maya, two Africans, an Englishman, and a Spanish priest in seventeenth-century Guatemala. From the frontispiece to a 1693 German edition of Thomas Gage's *Description of the West Indies*. Courtesy of the Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Antigua, Guatemala.

TABLE 7.3: Distribution (by Percentage) of the African Population in Yucatan, 1779

REGION	DISTRICT	BLACKS	PARDOS/ MULATTOS	BOTH
Southwest	Campeche	73.9	22.9	26.9
	Other districts	1.5	10.4	9.6
Northwest	Mérida	15.4	10.1	10.5
	Other districts	3.1	40.8	37.9
Northeast	Valladolid	0.9	3.9	3.7
	Other districts	1.3	10.7	9.9
Southeast	Bacalar	3.2	1.2	1.4
		100%	100%	100%

Note: The one Spanish city and three Spanish villas (towns) are in bold.

Source: Table created from data in Robert W. Patch, *Maya and Spaniard in Yucatan, 1648-1812* (Stanford: Stanford University Press, 1993), 235.

Africans, and Native Americans but with a strong tendency toward miscegenation between enslaved African men and native or mixed-race women and, to a lesser extent, between female slaves and Spaniards. Some of these unions were formal, church-sanctioned marriages, but most were informal. Due to the "law of the womb," whereby children fathered by slaves were themselves born slaves only if their mothers were enslaved, a large slave and free population of African descent emerged. These children of mixed descent were almost always identified as being mulatto (the favored term in Guatemala) or *pardo* (the favored term in Yucatan), whether their second parent was Maya or Spaniard.

According to one study of Santiago, in the middle decades of the sixteenth century most people of Afro-Maya descent lived outside the Guatemalan capital, while most Afro-Spanish mulattos remained in the city.²¹ This was probably true in Yucatan too (with respect to Mérida and Campeche) and is not surprising in that most Spanish settlers chose urban life, leaving rural communities in both Maya-area colonies overwhelmingly native. While people of African descent in Spanish cities and major towns were more likely to be black, in smaller settlements and rural communities

they were far more likely to be mulatto or pardo (especially in the early colonial decades); also, while the black population grew slowly in early colonial times but more quickly in the eighteenth century (the boom century of the Atlantic slave trade), its growth was dwarfed by the steady increase in mulatto numbers (by the end of the colonial period there was one mulatto for every ten Mayas in both Guatemala and Yucatan).

EARLY PATTERNS: MAYAS AND AFRICANS IN THE SIXTEENTH CENTURY

Having initially been imported for labor purposes related specifically to the conquest of Maya groups—to fight as black conquistadors (see chapter 1) and to provide services as unarmed porters and other camp auxiliaries—African slaves were subsequently purchased in Guatemala and Yucatan for a wide range of economic and social reasons. The Maya area never became the site of sugar or tobacco plantations on a scale comparable to Brazil or the Caribbean or even Mexico, but wherever Spaniards sought to exploit natural resources, they invariably brought Africans in small numbers to carry out the most skilled tasks or to supervise skilled or unskilled Maya workers.

The local indigenous population met most but not all colonial labor demands, leaving African slaves from the onset to constitute a permanent labor force that was more directly and closely tied to the Spanish colonists than Mayas were. In Santiago, Mérida, and Campeche, slaves served as servants in Spanish households or often as highly skilled employees in their masters' businesses, encompassing virtually all areas of Spanish economic activity. In these varied urban activities, black and mulatto slaves lived and worked beside free blacks, mulattos, and other mixed-race peoples as well as Maya workers. Free people of African descent tended to live where Spaniards did—primarily in the Spanish cities and major towns—and where Spaniards found the right conditions to establish agricultural enterprises on which they grew wheat, maize, sugar cane, and cattle (and in Guatemala, indigo and cacao, the latter usually grown on native lands but its trade increasingly in the hands of non-Mayas).

Some important patterns were established during these early decades of colonial rule. One of these was the inability of the Africans to become part of either the *república de indios* (the native community) or the *república de españoles* (the Spanish community), at least as these two social and political entities were conceived by the colonists. In other words, Africans

could not participate in either Spanish politics in city and town or Maya politics in the countryside. People of African descent were similarly caught in the middle socially, neither entirely rejected nor entirely accepted by either the colonists or the natives.¹²

The second pattern was one of black-Maya interaction through the medium of Spanish economic practices. As alluded to above, African slaves with specialized artisan skills and the confidence of their masters and mistresses supervised the work of native peoples. These blacks, usually male, supervised mostly female natives in Spanish households and mostly male natives in workshops, bakeries, and other businesses. Such natives tended to fall into one of three categories: Maya men and women performing personal service duties (*servicio personal*), later replaced by the *repartimiento de indios* (a form of poorly paid urban and rural corvée labor); *indios naborias* (hereditary native servants independent of a particular barrio or pueblo) who were mostly Maya but could also be Nahuas brought from central Mexico by Alvarado, Montejo, and their fellow conquistadors; and finally, non-Maya native slaves, who after 1550 became free workers and were gradually absorbed into the larger Maya population.¹³

The third pattern that was established in the mid- and late sixteenth century relates to settlement. The urban neighborhoods (barrios) and pueblos that surrounded the small Spanish cores, or *trazas*, of Santiago, Mérida, and Campeche had initially been entirely native; rather than mix natives with Africans, the early Spanish settlers had housed their black slaves either at the edges of their own urban properties or in special neighborhoods squeezed in between the Spanish traza and native barrios. But free blacks and persons of mixed descent born in the Spanish households, as well as married servant couples freed of their contractual obligations, soon sought house plots (*solares*) and houses in these native barrios. This pattern had begun at least by 1570, probably earlier, and intensified as the traza became crowded and free blacks, mulattos, mestizos, and eventually poorer Spaniards acquired land and homes in native barrios, turning them into multiracial communities where people of native and African descent started informal unions or married, had children, and engaged in a variety of social and economic relations.¹⁴

Although this process began in the cities and towns, it soon spread to the larger Maya communities in the regions adjacent to those towns. By 1600, Spaniards, accompanied by their black slaves and servants, had moved far into the Maya countryside, acquired land from native pueblos, and begun raising wheat, maize, cattle, and sugar (as illustrated by the family of

Manuel Barrientos).¹⁵ Spaniards preferred to live in the city and, if they could afford to, were more likely to leave black slaves or servants in charge of rural properties; this setup led to black-Maya social interaction of the kind mentioned above but also to antagonism between black and mulatto supervisors and Maya workers—especially where the Mayas were forced to work for little or no pay under the exploitative repartimiento system.

These, then, were the patterns of interaction between Africans and Mayas established in the sixteenth century: a socioracial colonial system that placed people of African descent in an often uncomfortable position between Spaniards and Mayas, colonial economic practices that made blacks and mulattos supervisors to Maya laborers, and settlement patterns that turned native communities adjacent to Spanish centers into multiracial ones. Was this pattern altered or intensified by developments in the seventeenth century?

LATER PATTERNS: MAYAS AND AFRICANS IN THE SEVENTEENTH AND EIGHTEENTH CENTURIES

Records of slave imports into Central America during the first few decades of the seventeenth century show that this was a boom period for the trade in African men and women. The early decades of conquest violence had passed and the small colonies in highland Guatemala and Yucatan were growing and prospering, creating not only a demand for black slaves but the capacity to afford them. The size of shipments ranged from a handful to as many as 150, the number of slaves from "Guinea" on a ship that reached Campeche in the summer of 1599. Eight shipments to the ports that fed Guatemala between 1613 and 1628 each brought an average of 119 enslaved Africans.¹⁶

Had this level of importation continued throughout the century, the Spanish colonies in the Maya area might have looked very different by 1700. But the trade declined quite dramatically after 1635, with no large shipments into Guatemala at all between that date and 1699.¹⁷ Slave imports to Guatemala picked up again in 1700 but never again reached the levels of the early seventeenth-century boom. In Santiago's most wealthy, Spanish-dominated Sagrario parish, baptismal records show that small numbers of African-born slaves (*bozales*) were bought and baptized during the mid- to late seventeenth century, with a marked increase in bozal baptisms in the period 1700–1770. But even for the years 1710–1719, a decade that saw a greater influx of African-born slaves into the Spanish households of the

Sagrario parish than any other decade in the eighteenth century, baptismal records suggest that on average, no more than ten slaves were imported annually.¹⁸ The pattern in Yucatan has yet to be established in detail, but it appears to have been a milder variant on the Guatemalan one, with a modest flow of slaves into the colony in the seventeenth century, followed by a steady increase in the eighteenth—although the number of bozales baptized in Mérida's Spanish parish of Jesús María in the mid-eighteenth century was, as in Santiago's Sagrario parish, an average of only ten a year.¹⁹

This long-term pattern of reduced African slave imports meant that the complexion of Guatemala's and Yucatan's slave populations literally lightened as a result of miscegenation between the mid-seventeenth century and the early nineteenth century. During the period of low levels of slave importation in the seventeenth century, the mulatto population, both enslaved and free, grew dramatically. By the last decades of the seventeenth century Santiago's Spanish elite had become increasingly concerned about the growing numbers of mulattos both in the urban and rural sectors and the perceived crime and social disorder they might cause.²⁰

The seventeenth century thus established a pattern of miscegenation that persisted in the eighteenth century, despite—if not because of—the return of a higher level of bozal imports. An estimated 56 percent of slaves sold in eighteenth-century Guatemala were identified as black, the remainder mulatto, but if such data were to be broken down by decades, no doubt the slave population would be identified as more black in the early decades and more mulatto in the latter part of the century.²¹ As we shall discuss below, the process of miscegenation was particularly pronounced in Spanish cities and towns; first, however, we turn to rural trends in the second half of the colonial period.

BLACKS IN THE MAYA COUNTRYSIDE: RURAL PATTERNS

A fascinating starting point for our survey of rural trends is the Guatemalan town of San Juan Amatitlán. Around 1680, Amatitlán had over 970 Maya tributaries—that is, a total population of approximately 4,000 men, women, and children, making it a sizable native town for late seventeenth-century Guatemala.²² San Juan Amatitlán was encircled by sugar estates (*ingenios*), owned by Spanish religious orders and a few individuals, as well as by a large number of wheat farms, or *labores de panllevar*, all owned by Spaniards. Large numbers of black and mulatto slaves lived on all of the

sugar estates, some working as supervisors of the less skilled and unskilled Maya workers who were forced to work there under the repartimiento de indios or *corvée* labor system. As was not uncommon in Guatemala, where the repartimiento was especially onerous, a full quarter of adult men (between eighteen and fifty-five) from San Juan—243 of its tribute-paying males—were assigned to twenty-four different ingenios and labores for the meager daily wage of one real.

Half of these Maya men were sent to the five large sugar estates, where they were supervised by African slave overseers. In a detailed inspection of labor conditions, called a *visita*, in 1679, many Maya officials and workers as well as slaves of African descent and their Spanish cleric masters testified as to the treatment of the native workers by slave overseers. Almost without exception, the Maya officials (who were exempted from repartimiento service), the black and mulatto slave supervisors, and their Spanish masters all asserted that the native workers were well treated and paid the specified amount. In contrast, a number of the Maya laborers complained of verbal abuse and whippings at the hands of their African overseers and of dangerous working conditions that resulted in serious injuries and even death. As a result of these complaints, a number of the black and mulatto slave supervisors were thrown in the royal jail in Santiago but were soon released, and their Spanish masters fined between fifty and two hundred pesos for the labor infractions. Conditions for the workers of San Juan Amatitlán presumably continued unchanged; the fines were not steep (less than the value of a single able-bodied slave), and Spanish officials seemed to understand that if black slaves were abusive, it was because they were under orders to get as much work as possible out of their underpaid Maya laborers.²³

While black-Maya labor relations were often tense and, at times, violent, other aspects of daily life in and around San Juan Amatitlán resulted in close bonds between the Pokomam Maya community and the large sugar ingenio slave population. Some slave masters, including priests, encouraged enslaved African men to marry their female counterparts, in the hope that they would thus engender more slaves. But significantly, roughly half of black slaves who were formally married in the church in the late seventeenth century married Maya women. Such marriages forged bonds between the slave community and the Pokomam Maya population and created an ever-larger intermediate free population of mixed descent identified as mulattos in San Juan Amatitlán and other areas of highland Guatemala.²⁴

The example of San Juan Amatitlán in the late seventeenth century illustrates three of the four points of black-Maya contact in the highland

Guatemalan and Yucatec countrysides about which we have information: labor relations, the growth of a rural mulatto population, and marriage. The fourth point of contact was a cultural one—folk religious and medicinal practices. Unfortunately, our information on these topics is uneven: Africans remain virtually unstudied in colonial Yucatan and Guatemala, especially when compared to Spaniards and Mayas, and the history of their interaction with Mayas is even less broken ground. However, we have been able to compile a patchwork of cases and data that give a good sense of the larger pattern. In this section we shall look first at a pair of cases of African-Maya conflict that attracted the attention of the Inquisition in Yucatan; second, at census data from Guatemala in 1683 and 1804 and from Yucatan in 1779; and third, at marriage patterns in Guatemala in the 1671–1701 period, with some hints as to comparable Yucatec patterns (with the first point of contact listed above, labor relations, touched upon again in the section on urban patterns).

Our pair of Inquisition cases from Yucatan are dated almost a century and a half apart and suggest (as much as a sample of two can) how African-Maya relations in the countryside might have hardened over the decades from suspicion to hostility. The first case is an incident from 1580. A sexagenarian African named Cristóbal, the slave of a Spanish priest, is investigated for his alleged participation in "idolatrous" practices in a Maya community near Campeche. Testimony alleged that Cristóbal consumed food and drink left out as an offering to a Maya deity. Inquisition officials feared this was a kind of diabolist ritual consumption. After questioning Cristóbal and seven Maya witnesses, however, the investigators concluded that the slave's motive was nothing more than hunger.

The investigation recorded a conversation between Cristóbal and one of the local Maya officials, Andrés Cuyoc. According to the accounts of both men, Cuyoc happened upon Cristóbal eyeing an offering that had earlier been placed upon a ceremonial stone outside the village. The slave asked the Maya man if the bread was good to eat; Cuyoc said it was, and the slave ate it. He then asked about the other items, with the same response and outcome. The exchange seems stilted, strained perhaps, as though each side were sizing the other up, each hoping to avoid open hostility, each aware of the cultural barrier between them. The African wanted the food and hoped to get it peacefully; the Maya wanted to safeguard the offering but preferred to avoid an unpleasant incident.²⁵

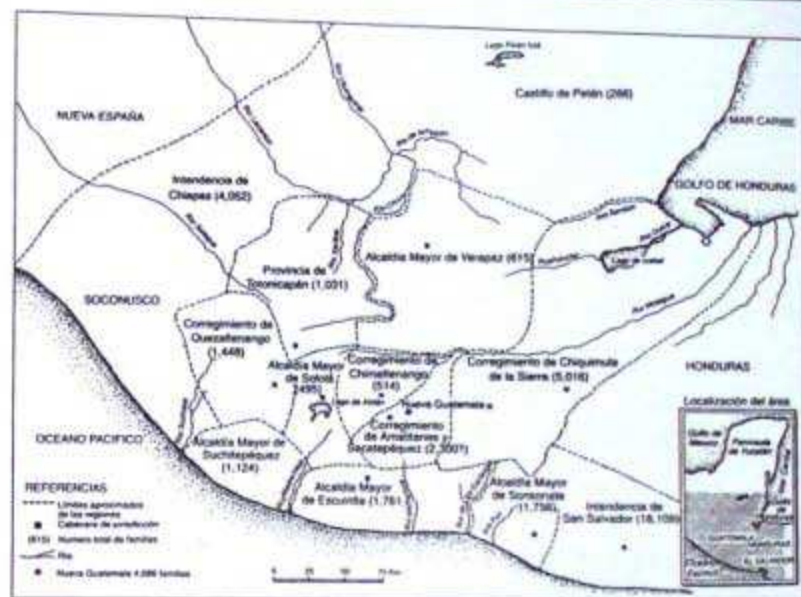
If the 1580 incident suggests mutual ignorance accompanied less by hostility than by bemusement, a 1722 case suggests that by late-colonial times,

Mayas were no longer willing to tolerate what they perceived as mulatto interference in ritual or cultural matters. The Inquisition prosecution of a mulatto *curandero* (healer) named Joseph Zavala in that year was made possible by the Maya town councillors of Xechekan, who denounced Zavala for practicing his arts in the district after he successfully cured a dying Maya woman in the community. In part, Zavala's crime was that he was an outsider—not just a non-Maya, but a non-member of the Xechekan community. But race seems to have played a role as well: Maya witnesses consistently referred to Zavala not just by name, but by the Spanish term *mulato*.²⁶

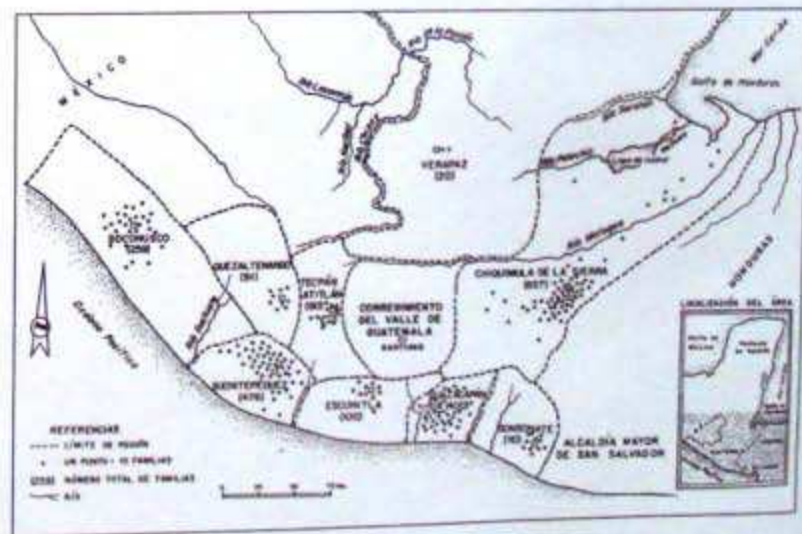
The impression given by these two cases is one of greater African-Maya contact leading to a more overtly hostile relationship. How accurate is this impression? One way to find an answer to such a question is to approach it through a very different type of source: the census. For example, what can census data tell us about changes in the settlement and dispersal of blacks and mulattos in the late colonial period? Figs. 7.3 and 7.4 show the distribution of all nonindigenous families in Guatemala (including Soconusco, today part of Mexico, and Sonsonante, today in El Salvador). In 1683 (fig. 7.3), most non-Maya rural settlers lived in regions south and east of the Valley of Guatemala, while few Spaniards and Africans lived north and west of the capital.

By 1804 (fig. 7.4), the black and mulatto population, slave and free, had in many areas been integrated into a more amorphous middle sector, called *ladinos*. The low levels of black slave importation in the mid- to late seventeenth century and centuries of miscegenation had greatly reduced the separate and distinct nature of Afro-Guatemalan identity. Even though there remained areas where free mulattos had not become part of a larger ladino population and still identified themselves as mulattos or *gente parda*, the 1804 census identified all non-natives (who were 30 percent of the total population) who were not Spaniards as *ladinos*.²⁷

Thus districts of colonial Guatemala that were once completely Maya had during the eighteenth century experienced large increases in their numbers of non-Maya inhabitants. While there were only 20 non-Mayas in Verapaz in 1683, for example, by 1804 there were 615 Spanish and ladino families, and in Tecpán Guatemala there were 60 non-Indians in 1683 but 495 Spanish and ladino families in 1804. The implications of this demographic shift for land control and use are extensive. Not only did Spanish and ladino expansion cause the loss of Maya lands, but the development of wheat and cattle operations near Maya pueblos brought the added burden of *repartimiento* demands: Spaniards and ladinos needed not only Maya lands but



FIGS. 7.3 AND 7.4: Distributions of the non-native population in highland Guatemala, 1683 and 1804. From Jorge Luján Muñoz, ed., *Historia General de Guatemala (Guatemala City: Asociación de Amigos del País, Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1994)*, vols. II and III. Reproduced courtesy of the Fundación para la Cultura y el Desarrollo, Guatemala.



also Maya labor.²⁸ As occurred elsewhere in colonial Mesoamerica, low native population levels in the seventeenth century permitted informal acquisition of native lands by non-natives, leading to land conflicts in the eighteenth century once indigenous populations began to recover.²⁹

In the lowlands the Spanish and ladino population growth was explosive, tripling in Escuintla, for example, and increasing even more than that in Sonsonate and San Salvador (where there was an indigo boom after 1750). Although ladino families were less likely to live in native communities in the Pacific lowlands than up in the highlands, in the lowland districts of Chiquimula and Escuintla there was an in-migration of non-Mayas that raised levels of *mestizaje* (racial mixing, in this case largely outside marriage), led to the loss of indigenous lands, and even caused the gradual decline—if not disappearance—of some lowland Maya pueblos.³⁰

The final decades of colonial rule in Yucatan saw a population boom in all ethnic sectors, but again this was most pronounced among pardos (mulattos) and mestizos. All Afro-Yucatecans—pardos and blacks combined—grew from constituting 8.8 percent of the province's population in 1779 to 12.4 percent by 1791, when they therefore outnumbered Spaniards. Even with mestizos and Spaniards grouped together, as they were in the 1791 census, blacks and mulattos were almost as numerous: the former were counted in that year as 14.8 percent of the Yucatec population, with blacks and mulattos as 12.4 percent and Mayas the remaining 72.8 percent.³¹

The population boom was least pronounced among blacks, who by this time constituted less than 1 percent of the total population in the colony.³² In fact, blacks were disappearing as a separate category toward the end of the century, merging into a single pardo category with mulattos, just as both groups were merging in Guatemala into the ladino category.

Although this process of miscegenation resulted to a considerable extent from informal unions, marriage practices and patterns help to show how the process unfolded over the generations—and underscore the crucial point that while the vast majority of Mayas and people of African descent in Yucatan and Guatemala married others like them, enough families were forged from black-native relationships to have an impact on that process of miscegenation.

Marriage records from throughout the Maya area have yet to be studied in detail, but we do have—by way of a case example—a recent study by Paul Lokken of marriage trends in several regions of Guatemala between 1671 and 1701. We mentioned at the start of this section the tendency in San Juan Amatitlán for black men to marry Maya women, while free mulattos married

among themselves; this was also true of the whole Valle de las Vacas region around Amatitlán. To the east lay the larger region of Chiquimula de la Sierra, which stretched to the present-day borders of El Salvador and Honduras. Out of a total adult population of ten thousand, some 12 percent were considered Spaniards, mestizos, and mulattos, and they were concentrated in a few key towns. Without sugar estates, there was no large black population, free or enslaved, but a third of Chiquimula's non-Maya population was free mulatto. Although there were three cases of mestizas marrying Indian husbands, no Maya-free mulatto marriages were recorded. Likewise, to the north, in the more sparsely populated Acasaguastlán region, where a tenth of the total population was of African descent and seven-tenths were Mayas, almost no Maya-free mulatto intermarriage occurred. This does not mean, of course, that there were no informal unions between Mayas and mulattos (as suggested earlier by the case of Manuel Barrientos in Chalchitán).

The final region for which Lokken was able to extract information on marriage patterns was Guatemala's Pacific coast. Here, by 1680, there was a diverse population of various Maya groups, Pipil, and Xinca, numbering some forty thousand. There were also some four thousand Spaniards, mestizos, blacks, and mulattos. The degree to which Mayas married non-Mayas—in particular blacks and mulattos—varied a little through the region. Three districts can serve as examples. In Escuintla (called Escuintepeque at the time), the Pipil-speaking natives tended to live at the higher elevations away from the lowland coastal hot lands where blacks and mulattos were concentrated, yet as black men grew in number during this period (1671–1701), a tendency developed for them to marry native women. In Zapotitlán (also known as Suchitepéquez), Spaniards were proportionately more significant than in Escuintla, while the total non-native population was outnumbered by Mayas twenty-five to one. The smaller African population thus had less opportunity for endogamy and was disappearing by the early eighteenth century as blacks married Mayas and mulattos married mestizos and lower-ranking Spaniards. Finally, in Guazacapán, a Pipil district that was 10 percent non-native, church marriages between Mayas or Pipils and free mulattos were rare, but some black men married Maya women, and it seems certain that black and mulatto informal unions with indigenous partners resulted in significant *mestizaje* here and throughout the entire coastal region. In Lokken's words, "The non-Indian population of much of Guatemala's Pacific coast was distinctly mulatto in character as the eighteenth century dawned."³³

Thus despite the dispersal of people of African descent throughout these regions of Guatemala, no general pattern of significant black-Maya or

mulatto-Maya intermarriage emerged. A *weak* pattern of marriage emerged between the two groups, most pronounced in the Valle de las Vacas, where black slaves sometimes married Maya women, and in some parts of the Pacific coastal plain, where some intermarriage took place between Mayas or other natives and free blacks or mulattos. In particular, Mayas who married people of African descent seem more likely to have been *indios laboríos* (independent native laborers), who were more independent than most Mayas, having weaker ties to the communities of their birth and able to avoid the onerous tribute and labor obligations attached to community membership. Manuel Barrientos, therefore, as a free mulatto living in an informal union with a Maya woman in the late seventeenth century, represents well the pattern of domestic interaction between Mayas and people of African descent.

MAYAS AND AFRICANS IN THE CITY: URBAN PATTERNS

Despite Barrientos and his Maya wife and other examples of black-Maya unions in the countryside, without question the three most important centers of intermarriage and mestizaje were the two Spanish provincial capitals in the Maya area, Santiago and Mérida, and the port town of Campeche.³⁴

As we have already seen, most of the blacks in Yucatan lived in the town of Campeche and the district around it, while the same area held more mulattos (or pardos) than any other region in the province. As the peninsula had no reliable road connecting it to the outside world, the colony was effectively an island, making the port of Campeche Yucatan's gateway; this fact helps explain why Campeche developed more of an Afro-Yucatec community than any other place in the peninsula and may also explain why more blacks and mulattos did not move out into the Maya countryside (as they did in Guatemala). As the provincial capital, Mérida was also a logical place for Africans to be concentrated. Indeed, the districts of Mérida and Campeche, combined with the three districts that more or less lay between them (Camino Real, Hunucma, and Sierra), contained 62.8 percent of the colony's pardos in 1779 and 90.7 percent of its *negro* residents.

Fig. 7.5 shows, using the example of Campeche, how mixed the populations of Yucatan's urban centers had become by the late eighteenth century. Furthermore, as this data includes "district" populations (meaning Maya communities in the urban hinterlands), the non-Maya presence within the city walls would have been even more pronounced.

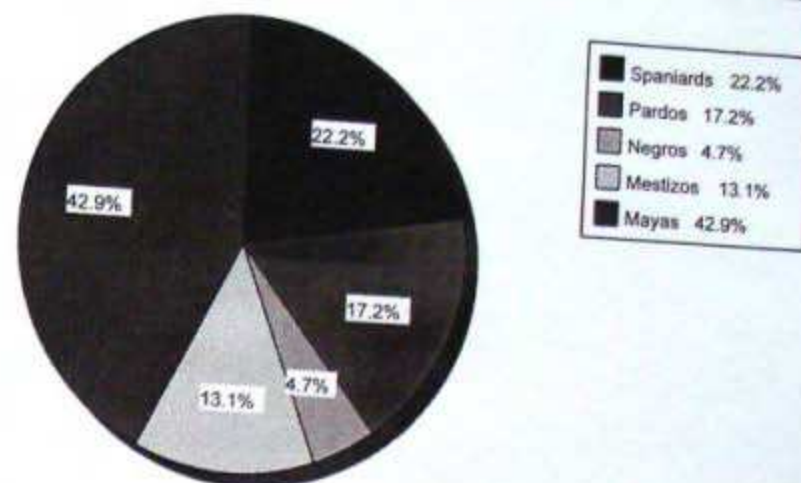


FIG. 7.5: Racial distribution of the Campeche district population of 23,479 in 1779. Created from data in Robert W. Patch, *Maya and Spaniard in Yucatan, 1648–1812* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1993), 234. For a similar pie chart presenting Mérida's population at this time, see Matthew Restall, *The Black Middle: Slavery, Society, and African-Maya Relations in Colonial Yucatan* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, forthcoming).

Campeche, Mérida, and Santiago were all important settings for a variety of interactions between all of the hybrid groups that resulted from social and biological mestizaje. Beginning in the early sixteenth century, Africans, Mayas, and Spaniards came together in what became—over more than two centuries—multiracial urban population centers of some size (Santiago being the largest, with Yucatan's urban population split between Campeche and Mérida). These urban centers generated push-and-pull dynamics. Population growth and inequality of economic opportunity pushed poorer residents out into the valleys, hinterlands, and larger Maya towns. At the same time, labor demands brought newly enslaved Africans from across the Atlantic or from other regions of Spanish America, while Spanish settlers were pulled into the cities by family connections and Maya migrants by illusions of opportunity or coercive colonial practices.³⁵

Table 7.4 illustrates the situation in one corner of the colonial Maya world—the environs of Campeche in the 1780s. In these Maya communities, situated within the urban orbit of Campeche but not inside the city, *pardos* (meaning in this case all Afro-Yucatecos) were settling in similar numbers to Spaniards, with non-Mayas nevertheless remaining very much a minority. Likewise, the Maya neighborhoods that ringed Santiago, having seen a growth in their native population early in the seventeenth century, also became steadily less Maya between 1650 and 1750 (even while rural Maya villages were growing)—a demographic shift probably related to the increase in the free mulatto population of Santiago.³⁶ Thus the trend in Maya communities around Campeche, illustrated in table 7.4, can be seen in comparable communities around Santiago through the intrusion of mulattos into these neighborhoods—where they bought house lots (*solares*) and houses from the native inhabitants, became engaged in small-scale businesses, legal and illegal, and, at times, found Maya spouses.³⁷ As mulattos were pushed out of the city and into the urban hinterland, Mayas seem to have been pushed farther out from the city. The pattern is complex, for this pushing was taking place even while other Mayas were moving into the city from the countryside. In 1716, for example, the town councilors of San Juan Amatlán complained that over 280 of their tributary residents had fled to the Santiago region, a movement that may have partly stemmed from the disruptive influence of the sugar industry in the Amatlán area, with its large Afro-Guatemalan workforce.³⁸

Labor roles were central to this push-and-pull dynamic and to the rapidity with which Spanish cities in the Maya area became multiracial. Within these cities and their surrounding communities, Mayas and Africans were supposed to be segregated. In theory, Mayas were part of the *república de indios*, residing in self-governed communities that included no non-Maya inhabitants. Africans did not have their own “republic,” nor did they fully fit into the *república de españoles*. The concept of a bifurcated society, therefore, was deeply flawed in its failure to take into account both a significant African presence in the colonies and the rapid growth of mestizo and mulatto populations resulting from widespread miscegenation.³⁹

Both the African presence and the process of miscegenation resulted from colonial labor demands. This was broadly true in that labor demands underpinned African slavery in the Americas, but it was also specifically true in the context of the work Africans did in colonial cities. In the early colonial period, when the Maya population was hit hard by epidemic disease, Spaniards placed black and mulatto slaves—and, increasingly, free

TABLE 7.4: Racial Distribution of Recipients of Church Rites in the Parishes Immediately outside the Walls of Campeche, 1781–1787

	BAPTISM	MARRIAGE	BURIAL
Spaniards	5.6	8.2	6.3
Pardos	4.8	7.0	5.7
Mayas	<u>89.6</u>	<u>84.8</u>	<u>88.0</u>
	100%	100%	100%

Source: Created from data presented in Robert W. Patch, *Maya and Spaniard in Yucatan, 1648–1812* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1993), 235. The parishes were San Francisco Campeche (the Maya head town right outside the Spanish city's walls) and Santa Lucía, Lerma and Sambula, Hampolol, and San Diego and Cholul. By the 1780s the category of *pardo* was often used, as it is here, to denote all Afro-Yucatecos.

blacks and mulattos—in the skilled trades to fill positions once held by Mayas. A 1604 sales tax (*alcabala*) census of the eighty non-Maya artisans in Santiago showed that more than fifty of them were blacks and mulattos.⁴⁰ It is not clear if epidemic disease was the main factor or if blacks and especially mulattos somehow gradually pushed Mayas out of construction and other trades after 1600.⁴¹ Either way, Mayas had dominated the building trades in the sixteenth century, but during the seventeenth these trades came to be dominated by and associated with blacks and mulattos.

However, workers and artisans of African descent did not just replace Mayas; as dependents of their Spanish owners or employers, blacks and mulattos were also used as supervisors of Maya laborers. In the urban centers of Yucatan and Guatemala, as in other Spanish American cities, Spaniards delegated their authority first to black slaves and later to mulatto slaves, free blacks, free mulattos, and mestizos—who served as overseers, majordomos, tax collectors, and intermediaries between Spanish colonists and the native majority. Whereas Mayas initially filled most positions as servants in Spanish households, workshops, and stores, African slaves and then free blacks and mulattos gradually came to occupy these roles too. Whether in a domestic environment, on a construction site, or in the central marketplace in Campeche, Mérida, or Santiago, Mayas would have found themselves in almost daily contact with people of African descent.

Indeed, the fact that much of the African population was enslaved and the Maya population was not (with the exception of Guatemala before 1550, when the wars of conquest produced Maya and other native slaves) did not mean that Mayas enjoyed a social or economic status above Africans. The standing of these groups with respect to each other was highly complex, even when one casts aside the fact that an increasing sector of the urban population was descended from both.

One dimension of this social ranking was the fact that Mayas both from the cities and the surrounding villages and towns were obligated to perform rotational labor duties in the city—duties that often involved degrading, unskilled, and punishing work, for little or no monetary compensation. It was Mayas who swept and weeded the city streets and government properties, cleaned out public latrines, and provided fodder for Spanish urban livestock. Maya men from the Santiago region, for example, had to dig accumulated silt from the Pensativo River bed to prevent it from flooding in the rainy season. Inhabitants from the Maya villages on the camino real were forced to carry firewood and logs (to be made into building beams) into Campeche. Mayas from Mérida and a scattering of towns around it complained for years over the hard unpaid labor they put in at the construction site of the Mérida *ciudadela*, or fortress, in the 1660s.⁴² In very few of these cases did non-Mayas have to perform similar duties, as they stemmed from membership in native municipal communities (in sum, the *república de indios*). In this sense, blacks and mulattos shared an exemption and privilege with Spaniards, one that created some social distance between them and Mayas.

Still, the factors that kept Mayas and Africans apart could not ultimately offset the biological implications of coresidency in the Spanish cities. For example, based on estimates of legitimate and illegitimate births, it is calculated that Santiago's *gente ordinaria* (non-Spanish) population numbered approximately 13,720 in the 1590s, 21,717 in the 1650s, 24,620 in the 1680s, and 25,041 by the 1750s.⁴³ No other region in Guatemala could match this population growth nor this level of *mestizaje*, and the same was true for Mérida and Campeche with respect to Yucatan. To get some sense of how *mestizaje* worked at the level of family formation, we again turn briefly to evidence of marriage (and baptism) in Santiago and in Campeche.

Marriage records for Santiago's native (mostly Maya) communities were kept by the religious orders, but unfortunately, all have been lost. There are, however, long runs of parish registers from the city's central parishes administered by the secular clergy, from as early as the late sixteenth century

TABLE 7.5: Racial Classification in Non-Spanish Marriages, Campeche (Central Parish), 1688–1700 (n = 66)

	NEGRA	PARDA	MULATA OR		MESTIZA	ESPAÑOLA
			MORENA	INDIA		
Negro	5	2	—	2	—	—
Pardo	—	34	—	8	8	1
Moreno	1	—	2	—	1	—
Indio	—	1	—	—	—	—
Mestizo	—	1	—	—	—	—
Español	—	—	—	—	—	—

Source: Archivo Histórico de la Diócesis de Campeche (AHDC), Caja 90, Libro 690 (marriages of non-Spaniards), fs. 2–23.

up through the 1770s. These records reveal much about black and mulatto intermarriage with Mayas.⁴⁴ Similar to the pattern in the San Juan Amatlán and Escuintla regions, in seventeenth-century Santiago a clear trend existed of black slaves marrying Maya women. Similar to black slave-*naboría* unions, mulatto slave-*naboría* marital patterns were strongest in the late sixteenth and early seventeenth centuries before declining gradually but remaining significant up to 1720. Why did these ties weaken in the eighteenth century? We think this is due to both a decline in the mulatto slave population and the stronger tendency for even mulatto slaves to marry within their own group, whether their chosen spouses were slave or free. At the same time, *indios naborías* also showed a strong tendency to intramarry or, in some cases, to marry mestizos and, to a lesser extent, free mulattos. While free mulatto-*indio naboría* intermarriage was stronger prior to 1690, this trend weakened between that date and 1770. In Santiago *indio naboría* marital relations with all slaves were generally stronger than they were with either free blacks or free mulattos.⁴⁵

The comparable marriage records from the central parishes of Campeche and Mérida reveal similar trends; table 7.5 offers data from a sample decade—Campeche in the 1690s. Here again we see evidence that most marriages were racially endogamous; that is, two-thirds of the unions are between partners of African descent, most of them classified by the race-

pardo/parda. However, while it was rare for a native man to marry a woman of African descent, there was a small but significant tendency among black or mulatto men to marry women of Maya ancestry (29 percent of all cases); once again, a familiar pattern.⁴⁶

The gender balance within some of these groups helps explain marriage patterns between them, in particular high rates of intramarriage. Exact censuslike data are unavailable for Santiago's and Campeche's *naboria* population, but from numerous other sources it is clear they were as a group heavily tilted toward women, who were most needed in urban households to perform domestic chores. This lack of gender balance among the city's *indios naborias* complemented the heavy tilt toward males among the early black slave population. *Naboria* women continued to migrate to the city (often escaping tributary status and thereby becoming *naborias* once in the city), while most incoming slaves were men, encouraging marriage between the two groups (especially between mulattos and Maya women).

Another archival angle from which black-Maya miscegenation can be approached is that of baptismal records: these can offer access to the existence of informal unions that are obviously not documented in marriage records, in particular by allowing historians to unearth illegitimacy rates. While the registers for Maya neighborhoods in Santiago are lost, we do have two sets of baptismal records, one set for Spaniards and another for everybody else, the so-called *gente ordinaria*. A comparison between the two main parishes of Santiago (1630–1770) is instructive.

While *gente ordinaria* illegitimacy in the parish of San Sebastián was never under 36 percent, it was consistently lower than in Sagrario, a parish characterized by large, Spanish-headed households, often with numerous black and mulatto slaves and Maya servants. A few slaves, usually mulatto, resided in the bigger houses in San Sebastián, and there was probably at least one Maya woman servant in almost every non-Indian household. So no part of a city of some thirty thousand persons was immune to *gente ordinaria* illegitimacy. But multiracial illegitimate births were especially common in the larger, more elite households of the Spanish urban core.⁴⁷

A similar pattern can be seen in records from Campeche's central parish, where the Spanish masters of African slaves and servants brought infants to be baptized. For example, all thirty-two entries in the 1690s name the child's mother, but only twelve name the father. The implications of this go beyond simple illegitimacy. Godparents were also listed, so no doubt in many cases the father was present but named as master and godfather. Many of these children were therefore the illegitimate offspring of extramarital

unions between Spanish masters and their African slaves or servants, children conceived and born in the master's household.⁴⁸ Thus in Campeche as in Santiago, large, multiracial households were without doubt the engines of *mestizaje*, especially positioned to produce and raise children of part-Spanish, part-African, and/or part-Maya descent.

CONCLUSION

We have examined black-Maya relations in two categories, urban and rural, but of course under some circumstances the two intersected. One of these was the highway that led in and out of the city, a place where worlds met, often in disjunctive fashion—where the metaphor of wolves and sheep seemed particularly apposite.

The case of José Antonio Marín, described at the beginning of this chapter, offers one example of how such meetings came about. In the escaped-slave scenario, an urbanized African, accustomed to interacting with Mayas in Campeche, misreads and is misunderstood by the rural Mayas of Kopomá, who are not accustomed to seeing black strangers in their village. Why were rural Mayas so distrustful of Afro-Yucatecans or Afro-Guatemalans?

One explanation is rooted in another circumstance of highway encounter. The *camino real* that Marín took out of Campeche also led Mayas from the countryside into Campeche and Mérida, as did the roads that ran from highland Guatemalan villages into Santiago. Some Mayas came to Spanish cities to escape the burdens of tributary status and to seek permanent work, but many others journeyed in for shorter periods in order to perform the labor duties assigned to their towns and villages, to deliver twice-yearly tribute payments to Spanish officials or *encomenderos*, or to deliver goods (cotton or woolen cloth and thread; in Yucatan, wax; and in Guatemala, charcoal) or foodstuffs (especially maize and wheat) to sell in the city's plaza or to merchants. When traveling alone or in small numbers, these Mayas were vulnerable to assault and theft. Early-colonial evidence comes from Thomas Gage, the English traveler who claimed that in the 1630s in highland Guatemala escaped slaves "often come out to the roadway, and set upon" the mule trains.⁴⁹ An example of late-colonial evidence comes from Yucatan in 1821, when the Spanish authorities arrested, convicted, and in a few cases executed the members of a Campeche gang who had allegedly committed a series of violent robberies along the highway and in

nearby Maya communities; the accused were all black or pardo militiamen, and most of the victims were Mayas.⁵⁰

Native travelers were also vulnerable to the abuses of *regatones*, a pejorative term for the middlemen who came out from the city to intercept inbound natives on the road. *Regatones* pressured travelers to sell their goods on the spot and were often accused of forcing below-market sales that amounted to highway robbery. In the sixteenth century *regatones* tended to be the Maya servants or African slaves of Spanish colonists, but by the mid-colonial period the business had become dominated by free blacks and free mulattos, who worked for themselves or for merchants, bakers, weavers, and artisans, who might be Spanish or mestizo or in some cases also black or mulatto.⁵¹

These highway encounters reflected the way the intrinsically exploitative nature of Spanish colonialism could color relations between Africans and Mayas. For native travelers, the journey into Santiago, Mérida, or Campeche was overshadowed by the knowledge that one's cargo might be stolen or sold cheap under duress; for free blacks and mulattos, the *regatón* scene was an opportunity to bypass the economic restrictions that stemmed from colonial monopolies and discriminatory practices.⁵² In other words, to fully understand black-native relations, we must always be aware of the role played by the Spanish colonial crucible into which Africans and Mayas were placed.

To return to the cases that opened the chapter: the Maya *cabildo* of Chalchitán were able to settle their dispute with Barrientos in their favor with such rapidity because they found a ready ally in the Spanish authorities, an ally willing to accept without question that a mulatto family was troublesome; likewise, a closer reading of the Marín case reveals how a simple highway encounter could become an imagined criminal rampage through the intervention of Spanish officials and the highly suggestive questions they put to Maya witnesses. In the words of the official report on the 1789–1791 Merino y Cevallos governorship of Yucatan, mulattos living outside city walls were “vagrants [*bagamundos*]” and “the only people from whom the Indians receive frequent abuse [*frecuentes vejaciones*].”⁵³

Spaniards made sporadic attempts to keep Mayas and Africans apart while wittingly or unwittingly fostering prejudice between the two groups. The success of these attempts, and the degree to which they amounted to a concerted state policy of segregation (even apartheid, as Carroll argues in chapter 9 below), remains unclear. There is plenty of evidence from Guatemala and Yucatan of Spanish prejudices and fears, but it does not suggest an organized and sustained campaign of segregation. Furthermore, Spaniards

provided several urban environments in which Mayas and Africans worked together, lived together, and together produced a new mixed-race population that would grow to outnumber the Spaniards themselves. The Spanish ideal of two subject populations, native and black, segregated from each other except under controlled labor circumstances, only worked for a brief moment at the start of the colonial period. By the late sixteenth century, the key patterns of African-Maya interaction had become well established and would intensify over the centuries that followed: working together leading to living together leading to the creation of a mixed-race population, beginning first in the cities of Santiago, Mérida, and Campeche and then spreading out to towns, Maya communities near cities, and eventually into the countryside. Conflict between those of Maya and African descent paralleled these developments, but it was not a sign of their incompatibility, as Spaniards suggested. On the contrary, ongoing and even increased instances of Maya-black conflict was probably a symptom of the intensification of interaction between the two groups and the gradual breakdown of barriers between them.



NOTES

1. Tomás Espinosa to the king, 30 March 1585. Archivo General de Indias (hereafter AGI), *Guatemala* 10, cited in Magnus Mörner, “La política de segregación y el mestizaje en la Audiencia de Guatemala,” *Revista de Indias*, Año XXIV (enero–junio 1964): Núms. 95–96: 137–51. Quote on p. 139 (translation by Christopher Lutz).
2. See Paul Thomas Lokken, “From Black to *Ladino*: People of African Descent, *Mestizaje*, and Racial Hierarchy in Rural Colonial Guatemala, 1600–1730” (Ph.D. diss., History, University of Florida, Gainesville, 2000), 169–70. The Spanish colonial history of Chalchitán, a social division or clan forming the eastern side of the town of Aguacatán, is discussed in a regional context in W. George Lovell, *Conquest and Survival in Colonial Guatemala: A Historical Geography of the Cuchumatán Highlands, 1500–1821*, rev. ed. (Montreal and Kingston: McGill-Queen’s University Press, 1992), 82ff. For the Chalchitán and Aguacatán population (about 167 tributaries and an estimated total of 670 souls), see AGI, *Guatemala* 29, “Autos hechos . . . Año de 1684,” f. 17v., as transcribed by . . .

- Macías, "Nuevos documentos para la demografía histórica de la Audiencia de Guatemala a finales del siglo XVII," *Mesoamérica* 17 (1989): 136.
3. Archivo General del Estado de Yucatan (hereafter AGEY), *Criminal* 1, 11a. This is the same case to which Patrick Carroll refers at the start of his chapter in the present volume. It is also briefly discussed in Matthew Restall, "Otrredad y ambigüedad: las percepciones que los españoles y los mayas tenían de los africanos en el Yucatan colonial," in *Signos Históricos* 2, no. 4 (July–December 2000): 15–38.
 4. The Guatemalan figure includes an estimated one hundred thousand non-Mayan Pipil speakers in the Southeast, on the border of modern El Salvador, and covers the area of the present-day republic without the Petén.
 5. On Guatemala: W. George Lovell and Christopher H. Lutz, "A Dark Obverse: Maya Survival in Guatemala, 1520–1994," in *Geographical Review* 86, no. 3 (July 1996): 400, table 1; and W. George Lovell and Christopher H. Lutz, *Demography and Empire: A Guide to the Population History of Spanish Central America, 1500–1821* (Boulder, Colo.: Westview Press, Dellplain Latin American Studies No. 33, 1995), 7. For the Guatemalan Northwest see Lovell, *Conquest and Survival*, 145, table 16. On Yucatan: Matthew Restall, *The Maya World: Yucatec Culture and Society, 1550–1850* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997), 173–74.
 6. See also Matthew Restall, "Black Conquistadors: Armed Africans in Colonial Spanish America," *The Americas* 57, no. 2 (October 2000): 171–205 (which cites, among many other sources, Gonzalo Aguirre Beltrán, *Población negra de México, 1519–1810: Estudio etnohistórico* [México: Ediciones Fuente Cultural, 1946]).
 7. AGI, *México* 2999, 2.
 8. Restall, "Black Conquistadors"; Adrián Recinos, *Pedro de Alvarado: Conquistador de México y Guatemala* (México: Fondo de Cultura Económica, 1952), 141–55.
 9. In Guatemala there was apparently a major hiatus from the 1630s until near the end of the seventeenth century; see J. Joaquín Pardo, *Efemérides para escribir la historia de la muy noble y muy leal ciudad de Santiago de los Caballeros del Reino de Guatemala* (Guatemala: Tipografía Nacional, 1944), 8, and Christopher H. Lutz, *Historia sociodemográfica de Santiago de Guatemala, 1541–1773*, Serie Monográfica: 2 (CIRMA: La Antigua Guatemala, 1982–1984), chap. X, esp. pp. 219–23. For Yucatan, see Matthew Restall, *The Black Middle: Slavery, Society, and African-Maya Relations in Colonial Yucatan* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, forthcoming). For an early-colonial example of a royal license granted for the importation of large numbers of slaves, in this case three hundred to be brought in

- through Tabasco in 1618, see AGI, *México* 136; in a revealing reflection of how Spaniards saw Africans and Mayas as fulfilling labor needs in complementary ways, the colonists in Tabasco also won the right to bring down from Yucatan three hundred married Mayas (*indios casados*) to meet labor needs, although it is not clear if the relocation ever occurred.
10. If it is a challenge to collect data on the size and distribution of the colonial Maya population, it is nearly impossible to find data of comparable quality for the slave and free population of African descent. This is because while from early on, Mayas were forced to pay an annual head tax or tribute to either their Spanish encomendero or to the Spanish crown, black and mulatto slaves of African descent paid no tax and the records of African slave importation by ship (under the *asiento*, or royal license system) and their individual sales and purchases are time-consuming to find and retrieve from notarial records—even if such records have survived. Our ability to track down the whereabouts and numbers of free blacks (*negros libres*) and free mulattos (*mulatos libres*) is made somewhat easier due to the imposition by the late sixteenth century of a tribute burden (called the *laborio* tribute) on these free groups of African descent and on *indios naborías*. See Robinson Antonio Herrera, *The People of Santiago: Early Colonial Guatemala, 1538–1587* (Ph.D. diss., History, University of California, Los Angeles, 1997), chap. 5; Lutz, *Historia sociodemográfica*, Apéndice VII, pp. 445–47; and Restall, *The Black Middle*. On the *laborio* tribute, see Christopher H. Lutz, *Santiago de Guatemala, 1541–1773: City, Caste, and the Colonial Experience* (Norman: University of Oklahoma Press, 1994), app. 7, pp. 253–54. An *indio naboría* or *naborío* was a hereditary native servant who was free of normal native tributary status and the obligations that entailed; the term *naboría* was used to describe this group in colonial society or an individual woman of that group (see Lutz, *Santiago*, 315, glossary, and discussion in text).
 11. Herrera, *The People of Santiago*, 260.
 12. For a full elaboration of this thesis, see Restall, *The Black Middle*.
 13. This last category pertains primarily to Santiago and very little to elsewhere in Guatemala or to Yucatan. Unlike any other Spanish settlements in the Maya area, Santiago's native population came from a variety of Mayan ethnolinguistic groups, as well as Pipil (Nahua) speakers from Guatemala's southeastern Pacific coast, Nahuatl speakers from central Mexico, and indigenous immigrants and former (post-1550) native slaves from elsewhere in native America. See Lutz, *Santiago*, and Karen Dakin and Christopher H. Lutz, *Nuestro pesar, Nuestra aflicción/tunetuliniz, tucucuca: Memorias a Felipe II, enviadas por indígenas del Valle de Guatemala, en lengua náhuatl hacia 1572*, Instituto de Investigaciones Históricas (México: UNAM, 1996).

14. Lutz, *Santiago*, 45–78; Restall, *Maya World*, 29–37.
15. Christopher H. Lutz, *Historia sociodemográfica*, chap. XIV, and Christopher H. Lutz and W. George Lovell, "Core and Periphery in Colonial Guatemala," in *Guatemalan Indians and the State: 1540–1988*, ed. Carol Smith (Austin: University of Texas Press, 1990), 35–51.
16. Aguirre Beltrán, *Población negra*, p. 40; Restall, "Otrredad y ambigüedad," 17; Lutz, *Santiago*, 85. African slaves primarily reached Guatemala and Yucatan through Spanish American ports, but there was also a lesser trade by land from Belize to Yucatan (as English settlements developed in Belize in the seventeenth century) (Restall, *The Black Middle*) and by land into Guatemala from Mexico in one direction and Panama in the other.
17. The reasons for this decline are not entirely clear but may be rooted in the seventeenth-century depression in the region and perhaps also the fear often expressed by Santiago's cabildo of the high numbers of blacks in the colony. Murdo J. MacLeod first pointed out the post-1635 seventeenth-century decline in African slave imports but notes a revival in the 1690s in *Spanish Central America: A Socioeconomic History, 1520–1720* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1973), 298; the same book also details the seventeenth-century depression. For *bozal* (slaves born in Africa) baptismal data, see Lutz, *Santiago*, 86, and for post-1700 research see Beatriz Palomo de Lewin, "Esclavos negros," in *Historia General de Guatemala*, gen. ed. Jorge Luján Muñoz (Guatemala: Asociación de Amigos del País, Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1994), vol. III: 135–48. Paul Lokken has uncovered information on the illegal disembarkment of over eighty slaves in Trujillo in 1641 and an apparent foiled Dutch effort to smuggle slaves in through the same port in 1660: "From Black to *Ladino*: People of African Descent, *Mestizaje*, and Racial Hierarchy in Rural Colonial Guatemala, 1600–1730" (Ph.D. diss., University of Florida, Gainesville, 2000), 30–31, fn. 29. On the antiblack fears of the Santiago cabildo, see Martha Few, *Women Who Live Evil Lives: Gender, Religion, and the Politics of Power in Colonial Guatemala, 1650–1750* (Austin: University of Texas Press, 2002). Similar fears were expressed in early-eighteenth-century Yucatan: the bishop warned of social unrest because blacks "disdained to be equated with Indians," while around the same time the procurator in Mérida reported the Spanish fear that the increasing number of mulattos in the Sierra region would result in them abusing the local Mayas and provoking a general African-Maya conflict; both cited in Robert W. Patch, *Maya and Spaniard in Yucatan, 1648–1812* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1993), 95–96, the latter also in Manuela Cristina García Bernal, *La Sociedad de Yucatan, 1700–1750* (Seville: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1972), 19.

18. Lutz, *Santiago*, 86.
19. Archivo General del Arzobispado de Yucatan (hereafter AGAY), Jesús María IV-B-7, *Bautismos*, vol. 3; Restall, *The Black Middle*; Restall, "Otrredad y ambigüedad," 19.
20. Few, *Women Who Live Evil Lives*. The irony of—and in some sense a stimulant to—Spanish fears about mulattos was the fact that colonists became increasingly dependent in the seventeenth century upon militiamen of African descent to defend the kingdom (see chapter 1 of this volume).
21. Palomo de Lewin, "Esclavos negros," 140.
22. For San Juan Amatitlán's population see AGI, *Guatemala* 27, "Visita de ingenios y trapiches en que trabajan indios. Año de 1679," f. 104 v.
23. AGI, *Guatemala* 27, "Visita de ingenios y trapiches en que trabajan indios. Año de 1679." On slave values in Yucatan, see Matthew Restall, "La falacia de la libertad: La experiencia Afro-Yucateca en la edad de la esclavitud," in *Rutas de la Esclavitud en Africa y América Latina*, ed. Rina Cáceres (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001), 291; for this data in the larger Spanish American context, see Restall, *The Black Middle*.
24. See Lokken, "From Black to *Ladino*," 129–40. Lokken (p. 127) quotes the colonial chronicler and local landowner Francisco Antonio Fuentes y Guzmán as noting that San Juan had a "great number of Spanish, mulatto, mestizo, and black *vecinos*" (*vecino* is a legally recognized citizen of free status).
25. AGN, *Inquisición* 125, 69, fs. 254–63.
26. AGN, *Inquisición* 1164, fs. 210–319. For a discussion of African influences on Maya folk culture in Santiago, especially "magic" and related beliefs and practices, see Martha Few, *Women Who Live Evil Lives*; the title of this very suggestive work expresses the bias of Inquisition officials, but of course one person's witch (*bruja*) could be another person's midwife (*partera*) or healer (*curandera/o*).
27. See Ann F. Jefferson, "The Rebellion of Mita: Eastern Guatemala in 1837" (Ph.D. diss., University of Massachusetts, Amherst, September 2000). This use of the term *ladino* was particular to Guatemala; it was not used commonly in Yucatan, for example. Originally in the sixteenth century *ladino* was used in Guatemala to describe Indians who had become Hispanized, especially in language and dress. By the late seventeenth and eighteenth centuries it was still used in the earlier sense, but more generally it referred to those of mixed descent, some combination of indigenous, European and/or African. It came to be a catchall term for all those who were neither Spanish (or white) nor culturally indigenous; if, for example, a Maya "passed" as a *ladino*, he/she was a *ladino*. In some cases *ladino* was also a synonym for *pardo*, mulatto, and

- mestizo. See "Glosario," *Siglo XVIII hasta la Independencia*, vol. ed. Cristina Zilbermann de Luján, in *Historia General de Guatemala*, gen. ed. Jorge Luján Muñoz (Guatemala: Asociación de Amigos del País, Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1994), vol. III, 701.
28. For a Pacific coastal (Michatoya drainage) case of this type of problem, see Lawrence H. Feldman, "Vanishing Transhumant Cacao Planters: The Xinka of the Michatoya Drainage, Guatemala," in *Actes du XLII Congrès International des Americanistes* (Paris: Société des Américanistes, 1976), vol. 8, 95–101.
 29. See Lovell, *Conquest and Survival*, 122–26, and Arturo Taracena Arriola, *Invencción criolla, sueño ladino, pesadilla indígena: Los Altos de Guatemala: De región a Estado, 1740–1850* (San José, Costa Rica: Editorial Porvenir, 1997), 44–49, 58–63. Each provides a brief but convincing case study of the taking of Maya lands in western highland and Pacific coast Guatemala.
 30. José Antonio Fernández Molina, "Colouring the World in Blue: The Indigo Boom and the Central American Market, 1750–1810" (Ph.D. diss., University of Texas, Austin, 1992); Julio César Pinto Soria, *Estructura agraria y asentamiento en la Capitanía General de Guatemala: Algunos apuntes históricos* (Guatemala: Universidad de San Carlos, Centro de Estudios Urbanos y Rurales, 1980), cited in Lovell and Lutz, *Demografía e imperio*, 181–83. These same problems confronted Pipil and Xinka communities as well in eastern, coastal Guatemala and into today's El Salvador; see Feldman, "Vanishing Transhumant Cacao Planters."
 31. From a total population of 364,022, including Tabasco; from *Documentos para la Historia de Yucatan* (Mérida, Yuc., 1936–1938, 3 vols.) (DHY), vol. I, 99 (Wolfgang Gabbert, *Becoming Maya: Ethnicity and Social Inequality in Yucatan since 1500* [Tucson: University of Arizona Press, 2004], 147, also uses this census). For discussion of Yucatan's late-colonial population in a contemporaneous source, see the "Discurso sobre la constitución de las provincias de Yucatan y Campeche" of 1766, Biblioteca Nacional de México (BNM)—Fondo Franciscano.
 32. Aguirre Beltrán, *La Población Negra*, 222; Patch, *Maya and Spaniard*, 233–34; J. Ignacio Rubio Mañé, *Archivo de la Historia de Yucatan, Campeche, y Tabasco* (Mexico City: Imp. Aldina, Robredo y Rosell, 1942), vol. I, 250.
 33. These paragraphs are drawn from Lokken, "From Black to Ladino," 129–30, 138, 141–48, 174, 184ff., 194–99, 204–11 (quote on p. 211).
 34. Santiago was Guatemala's colonial capital of longest duration, lasting from 1541 until 1773; it was preceded by Santiago en Almolonga, 1527–1541, and succeeded by La Nueva Guatemala, or Ciudad de Guatemala, founded

- north of the Valle de las Vacas after the civil authorities decided to move the capital after the old capital of Santiago (today's Antigua) was badly damaged by earthquakes in 1773.
35. See Lutz, *Historia sociodemográfica*, for a brief discussion of the late Richard M. Morse's theory of centrifugal movement of people out of colonial Latin American cities and the centripetal movement of persons into national period Latin cities, 278, n. 35, and 328–39, n. 55. On Yucatan, see Marta Espejo-Ponce Hunt, "The Process of the Development of Yucatan, 1600–1700," in *Provinces of Early Mexico*, ed. Ida Altman and James Lockhart (Los Angeles: UCLA Latin American Center, 1976), 33–62; and Restall, *The Maya World*, 24–40, 173–77. Our evidence and that of others suggests that colonial population movement was not so unidirectional, at least, not in Spanish Guatemala and New Spain. See, for example, Gabriel Haslip-Viera, "The Underclass," in *Cities and Society in Colonial Latin America*, ed. Louisa Schell Hoberman and Susan Migden Socolow (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1986), especially 286–87 on colonial Mexico City. See Richard M. Morse, "Latin American Cities: Aspects of Function and Structure," *Comparative Studies in Society and History*, vol. IV (1961): 473–93.
 36. See Lutz, *Historia sociodemográfica*, Cuadro 3, 11–12; Cuadro 14, 163. While the three barrios of Espíritu Santo, La Merced, and San Francisco saw an increase in tributaries between 1581 and 1638 of 13 percent, this was followed by a sharp reversal, a decline of 35 percent between 1638 and 1684, and an even steeper decline of 64 percent between 1684 and 1754. On the distribution of water in Santiago and its implications for population pressures, see Stephen A. Webre, "Water and Society in a Spanish American City: Santiago de Guatemala, 1555–1773," *Hispanic American Historical Review* 57, no. 1 (February 1990): 57–84.
 37. For a discussion of cases of free mulattos marrying Mayan women tributaries, see Lutz, *Historia sociodemográfica*, 170–75.
 38. For a discussion on the uncovering of networks of communication and petty trade, see Few, *Women Who Live Evil Lives*, and Lutz, *Historia sociodemográfica*, 348–51. Regarding Mayan migration generally, see Christopher H. Lutz and W. George Lovell, "Survivors on the Move: Maya Migration in Time and Space," in *The Maya Diaspora: Guatemalan Roots, New American Lives*, ed. James Loucky and Marilyn M. Moors (Philadelphia: Temple University Press, 2000), 11–34.
 39. For a thoughtful discussion of this subject see Magnus Mörner, "La política de segregación y el mestizaje en la Audiencia de Guatemala," *Revista de Indias*, Año XXIV (Enero–Junio 1964): Núms. 95–96: 137–51. Mörner points

- out that this segregationist policy was not meant to thwart mestizaje as "interracial marriages" continued to be possible and legal (137). In this article Mörner focuses on the process of mestizaje in the rural sector, especially the cacao-rich district of Sonsonate in modern El Salvador.
40. Francisco de Paula García Peláez, *Memorias para la historia del antiguo reino de Guatemala*, Notas e índice onomástico y toponímico de Francis Gall, Biblioteca Goathemala, vols. XXI–XXIII, 3rd ed. (Guatemala City: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1968–1973), vol. II, 30–31. Mayans were not counted as they were exempt from paying the alcabala.
 41. Paul Lokken leans toward the push or displacement hypothesis: "From Black to Ladino," 202, n. 68, based on García Peláez, *Memorias*, vol. II, 31. It is important to point out that the importance of demographic movements and epidemic disease to colonial Spanish American historiography did not become more widely accepted until the mid-twentieth century, so García Peláez, writing in the mid-nineteenth century, considers "*despoblación*," but saw it as caused by the wars of conquest, not epidemic disease. See *Memorias*, vol. I, 95–103.
 42. Dakin and Lutz, *Nuestro pesar, Nuestra aflicción*, on Santiago. The Yucatec examples are documented in AGN, *Civil* 2013, 1 (sample petitions from which are published in Matthew Restall, Lisa Sousa, and Kevin Terraciano, *Mesoamerican Voices* [Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming]), and AGI, *Escribanía* 315B (which contains complaints from the Mérida communities of Santiago and San Cristóbal as well as the nearby ones of Chubulna and Kanasin among a large quantity of other records on the ciudadela affair).
 43. Lutz, *Santiago*, app. 4, 239–42. The gente ordinaria ("ordinary people") included indios naborias, all blacks and mulattos, free and enslaved, and any mestizos who did not get counted as Mayas or Spaniards.
 44. See Lutz, *Santiago*, esp. chaps. 4 and 5, for a more detailed analysis of marriage patterns both by parish and citywide. Due to loss of Santiago's Maya barrio registers all of our information is drawn from records relating to indios naborias contained in the parish registers for gente ordinaria.
 45. Lutz, *Santiago*, 122–32 (sentence above paraphrased from 131).
 46. Similar percentage breakdowns can be gleaned from data based on Mérida's marriage records—as presented by Francisco Fernández Repetto and Genny Negroe Sierra, *Una Población Perdida en la Memoria: Los Negros de Yucatán* (Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 1995), 28–36—although by the late eighteenth century men of African descent were marrying Mayas or mestizas as much as 44 percent of the time (also see Matthew Restall, "Manuel's Worlds, Richard's Worlds: Black Yucatan and the Colonial Caribbean," in
47. See Lutz, *Santiago*, app. 3, 233–37.
 48. AHDC, Caja 1, Libro 3 (baptisms of blacks and mulattos), fs. 26–62 (1690–1695).
 49. Gage, *The English-American*, 195–96.
 50. AGEY, *Criminal* 3, exp. 2.
 51. See Lutz, *Historia sociodemográfica*, and Lutz, *Santiago*, for a more complete consideration of this phenomenon with respect to the city of Santiago.
 52. Christopher H. Lutz, "Santiago de Guatemala (1700–1773)" in *Siglo XVIII hasta la Independencia*, vol. ed. Cristina Zilbermann de Luján, *Historia General de Guatemala*, gen. ed. Jorge Luján Muñoz (Guatemala: Asociación de Amigos del País, Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1994), vol. III, 185–98; Lutz, *Santiago*; and Lutz, *Historia sociodemográfica* all contain varied and different information on Spanish colonial monopolies, racial discrimination, and free casta and ladino reactions to these restrictive policies and practices.
 53. AGI, *México* 3042, f. 53v.

PÉREZ MONTFORT Ricardo, 2007.

“De vaquerías, bombas, pichorradas y trova. Ecos del Caribe en la cultura popular yucateca 1890-1920”, *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, México DF, CIESAS, Publicaciones de la Casa Chata, pp. 211-236.

~~208-0072~~
 PS66c Pérez Montfort, Ricardo

306
 PS65EX
 Ej. 1

Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX: diez ensayos/Ricardo Pérez Montfort. - México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2007.
 324 p.: il., mapas; 23 cm.

ISBN 13: 978-968-496-615-4

1. Cultura popular - México. 2. Folklore - México. 3. Fiestas populares - México. 4. Nacionalismo - México. II. Serie

Edición al cuidado de Armando López Carrillo
 Corrección: Itzia Pérez Ruiz
 Diseño de portada: Gabriel Salazar Enciso
 Formación tipográfica: Sigma Servicios Editoriales

Primera edición: 2007

© Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
 Hidalgo y Matamoros s/n
 Col. Tlalpan, C.P. 14000
 México, D.F.
 difusion@jarez.ciesas.edu.mx

ISBN 10: 968-496-613-X
 ISBN 13: 978-968-496-615-4

Impreso y hecho en México

Introducción	9
De jarabes, dulces y aguardientes. El azúcar y algunos de sus derivados en la expresión popular fandanguera mexicana.	17
El corrido mexicano. Un recuento a lo largo de los siglos XIX y XX ...	39
"Del rancho a la capital". Notas sobre "lo popular" en el estradio del cancionero mexicano y su relación con los inicios del bolero ranchero	95
La china poblana. Notas y breve crónica sobre la construcción del estereotipo femenino nacional	119
El reino de las tehuanas. Apuntes sobre la creación de un estereotipo femenino regional	147
El "negro" y la negritud en la formación del estereotipo del jarocho durante los siglos XIX y XX	175
De vaquerías, bombas, pichorradas y trova. Ecos del Caribe en la cultura popular y la bohemia yucateca 1890-1920	211
Entre el "nacionalismo", "el regionalismo" y la "universalidad". Aproximaciones a una controversia entre Manuel M. Ponce y Alfredo Tamayo Marín en 1920-1921	251

"Down Mexico way". Estereotipos y turismo estadounidense en el México de 1920 a 1940	267
Nacionalismo y regionalismo en el cine mexicano 1930-1950. Algunas reflexiones finales	299

Introducción

Ni la época precolombina, ni la edad de oro de los siglos coloniales, ni la hora moderna con sus inquietudes y sus realizaciones, ni la variedad de nuestros climas, ni la naturaleza plena de bellezas mil, puede ser comparada desde el punto de atracción turística con el colorido que brinda el folklore de nuestras fiestas típicas [...].¹

Así decía parte de la prosa que acompañaba un *Calendario de Fiestas de México* publicado en 1953 por la Dirección General de Turismo. Para entonces ya era un hecho que las fiestas y las expresiones populares mexicanas, tanto regionales como nacionales, formaban parte de un paquete que gobernantes, élites, clases medias urbanas y algunos sectores populares ofrecían al turista extranjero como las "típicas" muestras de la "originalidad" cultural de este país. La autenticidad y la "esencia" de las tradiciones mexicanas, a las que remitían quienes pretendían promover esta imagen de México, eran su patente de corso. Con enorme orgullo veían la aceptación que esta "originalidad" generaba en públicos propios y extranjeros. Las expresiones populares y "lo popular" ya se identificaban tácitamente como el núcleo esencial de una abstracción que pocos entendían pero que muchos esgrimían como propia: "la mexicanidad".

Fue hacia mediados y finales de los años cincuenta del siglo XX cuando se inició el declive de este "mexicanismo" que, como es bien sabido, no estuvo

¹ Del Río y Cabedo, Francisco y Jesús Mendoza Hinojosa, *Calendario de fiestas en México*, Dirección General de Turismo, México, 1953, p. 3.

Si un extraño quiere
nuestra tierra profanar,
somos jarochos y debemos
de triunfar [...] ⁴⁹

De esta manera el estereotipo de jarocho ya consolidado a mediados del siglo XX podía atribuirle a su vertiente negra algunas de sus características más distinguidas. A saber: su alegría, su musicalidad, su desparpajo, su mexicanidad o si se quiere su patriotismo, su hablar sin tapujos o moralismos, además de la belleza de sus mujeres. Pero sobre todo fue la negritud, su condición de "negro" lo que le dio una referencia muy marcada en su propia "autenticidad". La afirmación de lo "blanco" o el ningunco de lo "indio" hacían al jarocho muy parecido al resto de las idiosincrasias regionales mexicanas. No así la negritud. En otras palabras: durante los siglos XIX y XX el tener un origen negro fue el elemento que le dio quizás uno de sus más claros recursos identitarios.



"Mas sin embargo somos negros de la costa tropical..."

⁴⁹ Moscivota y sus guajros, *Tres veces hermosa*, Disco DIMSA DIML 8153.

De vaquerías, bombas, pichorradas y trova. Ecos del Caribe en la cultura popular y la bohemia yucateca 1890-1920

Ya después de jarinear
a la Ceiba yo te invito
a llamar a la Xtabay
a dormir por un ratito [...]
BOMBA YUCATECA ANÓNIMA

I

Mucho se ha insistido en las particularidades de la cultura popular de la península yucateca como algo un tanto independiente y aislado del resto de México. Cual si tuvieran una serie de dimensiones aparte, dichas particularidades han aparecido en el espectro general de las expresiones culturales regionales mexicanas con características propias y hasta cierto punto únicas. La presencia de vocablos mayas en una buena cantidad de referencias a la cultura yucateca, la misma entonación de los hablantes, ciertos elementos en el vestir—como los huipiles de las mujeres y las guayaberas de los hombres—, los platillos regionales y muchas características más, tanto físicas como espirituales, son identificadas como "típicas" de los pobladores de la península, estableciendo una diferenciación notoria con respecto al resto de las culturas populares que conforman el enorme mosaico de expresiones regionales en el territorio nacional.¹

¹ Una clara reivindicación de la especificidad de la cultura yucateca puede consultarse en Espejo, Fernando, *Tragabuz, plátanos de familia*, Consejo Municipal de la Ciudad de Mérida, Yucatán, 2001.

En comparación con otras regiones del país, las expresiones culturales de la península yucateca parecen tener una especificidad tal que es raro el reconocimiento de influencias ajenas a las vertientes clásicas conformadas por los rasgos indígenas mayas y el tronco común español. Los escritores costumbristas del siglo XIX y principios del XX se encargaron de afirmar estas dos raíces como vertientes centrales de la cultura mestiza peninsular. La mayoría de los escritos de Eligio Ancona, Manuel Sánchez Marmol, José Peón Contreras, Antonio Mediz Bofio y Luis Rosado Vega, tan sólo para mencionar cinco, reconocieron fundamentalmente las raíces españolas y mayas como forjadoras de la idiosincrasia yucateca.²

Ya avanzado el siglo XX tal reconocimiento se vio mucho más afianzado gracias a las corrientes nacionalistas y regionalistas que permearon la cultura posrevolucionaria. Aunque en ocasiones se logró matizar con alguna contribución centroeuropea, estadounidense o incluso del Medio Oriente, particularmente con la presencia notable de la migración libanesa, la cultura yucateca se identificó como una cultura mestiza en la que "lo español" y "lo maya" habían encontrado un feliz maridaje.

El sesgo regional apuntalado con la incorporación de constantes referencias mayas suele insistir en la unicidad y la connotación diferencial de la cultura yucateca, no sólo en relación con el resto de las expresiones populares mexicanas, sino también de los demás quehaceres culturales del mediterráneo caribeño. A fin de cuentas, pareciera que el aislamiento o la separación de la cultura yucateca del resto de los procesos culturales de México, durante los siglos XIX y principios del XX, le afectó de una manera semejante a lo que podría identificarse como un distanciamiento general del área caribeña con el mundo mexicano. Tales tendencias contribuyeron a señalar aún más su especificidad característica, misma que la dimensión ideológica del nacionalismo posrevolucionario se encargaría de explotar ya iniciados los años veinte.

Si bien es cierto que en la península yucateca, particularmente en Mérida, se ha ventilado, con constancia recurrente, una estrecha relación con Estados

² Echánove Trujillo, Carlos A. (ed.), *Enciclopedia yucatanense*, t. V, Gobierno de Yucatán, México, 1944.

Unidos, Cuba y Colombia, específicamente con los puertos de Nuevo Orleans, La Habana y con Cartagena, llama la atención lo poco reconocidas que están las influencias caribeñas profundas en el recuento de la construcción de su cultura popular. Tal vez en el área musical—sobre todo en lo referente a la trova yucateca de los años veinte y treinta— la excepción confirme la regla y una vertiente cubano-colombiana se reconoce desde entonces como principio de intercambio cultural.

Sin embargo, aun perteneciendo de manera contundente al área del Caribe, la península de Yucatán estaría tocada por un aire de excepción que poco responde a la lógica de su propia ubicación, tanto cultural como geográfica.

Pero no hay más que escarbar un poco en los procesos históricos y culturales de la región para establecer no solo los paralelismos de singular importancia entre el desarrollo cultural de Yucatán y el resto del Caribe, sino los parentescos innegables entre ambos, que se hunden hasta por lo menos el siglo XVII. La continuidad de los mismos se sigue a lo largo de los siglos XVIII y XIX y entra triunfante al XX para no desaparecer hasta nuestros días.

Para desentrañar estos vínculos habría que considerar de entrada que la península de Yucatán formó parte de aquel inmenso territorio que comprendía la Carrera de Indias o el llamado "Atlántico de Sevilla" integrado por Andalucía, Extremadura, las Canarias, prácticamente todo el Caribe y los puertos novohispanos, desde Soto la Marina hasta Maracaibo, llegando a tocar incluso al África Occidental.³ Desde el siglo XVII, fomentados por el intercambio comercial, los procesos de transculturación experimentados en esta gran área geográfica incorporaron tanto valores culturales europeos—principalmente españoles mediterráneos— fuertemente influidos por vertientes judías, centroeuropeas o moriscas, así como aportes de origen africano cuya índole angolana, conga o caboverdiana no pareció perderse en el ir y venir de tanta expresión cultural inmiscuida entre comerciantes e instituciones transcontinentales. Los barcos mercantes, las armadas, las misiones, los encargos reales, junto con la piratería y el aventurerismo permitieron el establecimiento de

³ García de León, Antonio, *El mar de los dioses. El Caribe hispano musical. Historia y contemporaneidad*, Siglo XXI Editores, Universidad de Quintana Roo, México, 2002, pp. 19-53.

mestizajes cuyas raíces antiguas lo mismo se remontaban al Medio Oriente que a las costas del norte de Europa, al Mediterráneo, al África Meridional y desde luego a la América precolombina.⁴

Desde las tempranas épocas de mediados del siglo XVI las aportaciones locales—sobre todo en regiones en donde existía una sólida supervivencia de civilizaciones indígenas prehispánicas— contribuyeron de manera fehaciente a enriquecer el enorme crisol cultural en el que se convirtió esa gran red formada por las rutas comerciales euro-afro-americanas. Presencias de todos los puntos de contacto en ultramar pudieron sentirse en las metrópolis y en las antipodas coloniales. Estas, por su parte, no fueron ajenas a lo que sucedía en las cortes y aun en los villorrios cercanos a los centros del poder. Estos últimos parecieron percibir, por su parte, mucho de lo que acontecía en los más lejanos nortes de aquel Mar Atlántico, una vez establecidos los vínculos intercontinentales a lo largo de los siglos XVII y XVIII.

Poco a poco, y como producto de ese constante intercambio, este “mediterráneo americano” empezó a contar con una población mezclada que fue construyendo ciertos rasgos culturales reconocibles y hasta cierto punto semejantes—para el caso expresados en actividades productivas, comercio, atuendos, guisos, lenguajes, géneros musicales y coreográficos—, que se desarrollaron tanto en los puntos de contacto como en “[...] los hinterlands rurales de esos complejos portuarios abiertos al comercio intercontinental durante los siglos coloniales[...].” Españoles (principalmente andaluces), negros e indios—afirma Antonio García de León— generalmente asociados a la ganadería, ya para el siglo XVIII habían constituido nichos culturales muy característicos y fuertemente mestizos: *guajirós* en Cuba, *jibaros* en Puerto Rico y Santo Domingo, *llaneros* en Colombia y Venezuela, *criollos* en Panamá y *jarochos* en Veracruz [...].⁵ Quizás entonces también hubiesen aparecido los primeros “boxitos” de Yucatán, aunque tal referencia parece más bien producto del siglo XIX y los primeros años del XX.⁶

⁴ Chavua, Pierre et Hugette, *Sevilla et l'Atlantique (1504-1650)*, 9 vols., Paris, 1959.

⁵ García de León, Antonio, “El Caribe afroandaluz: permanencias de una civilización popular”, en *La Jornada Semanal*, núm. 135, México, 12 de enero de 1992, p. 28.

⁶ Mientras las primeras referencias genéticas regionales caribeñas se remontan hasta el siglo XVII, el caso yucateco del “boxito” —del maya *ix'ho* negro— no parece rebasar los primeros treinta



La cuenca euro-afro-americana del Mar Caribe fue una especie de Mediterráneo del Nuevo Mundo a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII.

Todos ellos compartieron diversas características culturales semejantes que, involucradas en sus sistemas productivos, afectaron naturalmente sus cotidianidades. Sus maneras de vestir, sus recursos lingüísticos, gastronómicos y lúdicos, así como sus expresiones y sus formas literarias y musicales quedaron emparentadas de manera muy estrecha en la cuenca mediterránea euro-afro-americana conocida como el Mar Caribe. En estos “nichos culturales” particularmente complejos, aunque claramente identificables, se contribuyó de

años del siglo XX. Vid. Santamaría, Francisco J. *Diccionario de neojicanismo*, México, Porrúa, 1959, p. 150. Sin embargo en el *Vocabulario español-maya* de los profesores M. Zavala y A. Medina, publicado en 1898, *ix'ho* ya aparece como referencia a un hombre negro (p. 53).

manera vehemente a la formación de ese *ethos* barroco latinoamericano al que Alejo Carpentier en 1973 se refería en materia musical y un tanto metafórica como “El ángel de las maracas”,⁷ y al que el filósofo Bolívar Echeverría de manera un tanto más general ha dedicado obra y pensamiento desde principios de los años noventa.⁸

Se trata, pues, de un mestizaje cultural construido de manera indirecta y exagerada, que siguiendo un camino rebuscado –es decir barroco– pretendió afirmarse y generar una identidad propia con códigos y valores compartidos, principalmente por los espacios sociales dominados, que no dominadores. Ese fue un mestizaje cultural que durante los siglos XVII y XVIII pareció quedarse a medio camino entre la desarticulación de la civilización europea renacentista y la rearticulación de una civilización propiamente americana inserta en los flujos de la modernidad.⁹ El *ethos* barroco tal vez fue la instancia cultural que amalgamó las culturas regionales con las omniabarcadoras, al lograr que los principios diferenciales entre las metrópolis y sus colonias se reconocieran, si no como iguales, por lo menos como semejantes.

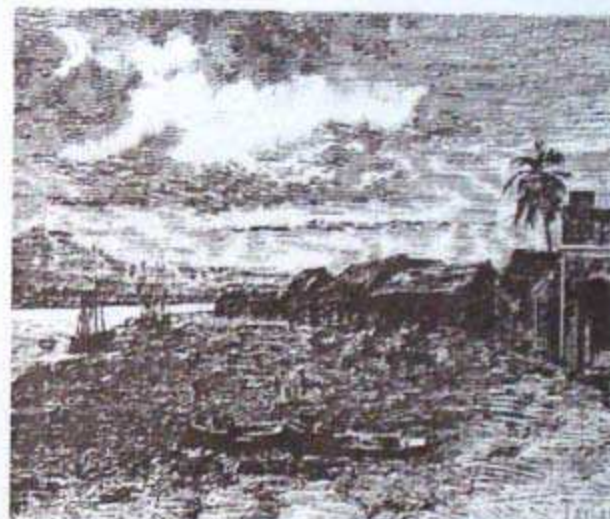
Esa diferencia distinguió los vínculos culturales concretos en función de relaciones basadas en un principio básico de horizontalidad –negación de la jerarquía medieval con toda su complejidad– y, quizás, negándose a sí misma apeló a la semejanza que emanaba de la constante multiplicación del mestizaje. El “Mediterráneo americano” parecía ser todo menos que un espacio en donde se negara la posibilidad de una mezcla. Pero en esas telarañas y redes formadas por las rutas interatlánticas desde el siglo XVII hasta las reformas borbónicas, una identidad euro-afro-americana en formación se quedó a caballo y al parecer esperó la llegada de la próxima etapa de su proceso civilizatorio, según la mirada occidental y eurocentrista.

⁷ Carpentier, Alejo, “El ángel de las maracas. Lo que la música moderna debe a América Latina”, en *Música. Boletín Número 43*, La Habana, Cuba, Casa de las Américas, 1973, s.n. También publicado en Carpentier, Alejo, *En música que llevo dentro*, vol. III, Editorial Letras Cubanas, La Habana, Cuba, 1980, pp. 308-314.

⁸ Echeverría, Bolívar (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, México, UNAM-El Equilibrista, 1994.

⁹ *Ibid.*, pp. 34-35.

El *ethos* barroco permeó así la amalgama cultural fomentada por ese constante mestizaje que eventualmente buscaría el establecimiento de identidades diferenciadas entre metrópolis y colonias. Quizás la velocidad con que se precipitaron los acontecimientos de fines del siglo XVIII y principios del XIX no dieron la oportunidad de que se manifestara esa identidad caribeña tan abiertamente y que poco a poco se quiso descubrir e identificar desde finales del siglo XIX hasta nuestros días.¹⁰



Las palmeras, las riberas y la arquitectura vernícula eran parte de las clásicas representaciones caribeñas.

¹⁰ No en vano, en los últimos años, tanto encuentros culturales como académicos se han dado a la tarea de buscar puntos de contacto y confrontar especificidades regionales, y a su vez combinar el afán de comparar objetos de estudio, preceptos relacionales y hasta principios de reconocimiento en un área de estudio que ya parece considerarse común. Sirvan de ejemplo las siguientes referencias bibliográficas y hemerográficas: Bremer, Thomas y Ulrich Fleischmann, *Alternative Cultures in the Caribbean. First International Conference of the Society of Caribbean Research*, Berlín, 1988, Frankfurt, Alemania, Vervuert Verlag, 1993; La revista *Anales del Caribe* editada por el Centro de Estudios del Caribe de la Casa de las Américas, en La Habana, Cuba; La revista mexicana *del Caribe* auspiciada por la Universidad de Quintana Roo, El Colegio de la Frontera Sur, el CIESAS, el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y la Asociación Mexicana de Estudios del Caribe; y *C.Q. Caribbean Quarterly*, revista de la University of the West Indies, Kingston, Jamaica.



Los "fandangos" o "zapateados" aparecieron en prácticamente todo el mundo caribeño a partir del siglo XVII.

Al llevarse a cabo los movimientos independentistas de fines del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX en las diversas regiones del Caribe, Centro y Sudamérica, estos espacios económicos y culturales afectados por procesos de mestizaje más o menos semejantes iniciaron su desvinculación y cada uno apeló a su propia definición y características, en función de los tormentosos aires nacionalistas que empezaron a soplar por sus orientes respectivos. La diferenciación se trató de hacer cada vez más evidente, destacando las especificidades locales y poniendo una especie de velo sobre sus semejanzas, que más adelante tenderían a hacerle un juego doble, tanto positivo como negativo, a los discursos de exaltación regionalista. "Lo cubano" se enfrentó a "lo portorriqueño", "lo colombiano" se diferenció de "lo venezolano" y en términos subregionales mexicanos, por ejemplo, "lo tabasqueño" y "lo campechano" buscaron separarse de "lo yucateco" y éste del resto de otras manifestaciones locales. Todos, sin embargo, se reconocían latinoamericanos o menos anacrónicamente hispanoamericanos.

Mantener la diferenciación como elemento de distinción y orgullo regional, parecía una contradicción frente a la tendencia general de unidad nacional que desde fines del siglo XIX y a lo largo de los primeros años del siglo XX se percibió en el discurso de los poderes y las artes, tanto en México como en otros países pertenecientes a la cuenca caribeña. Sin embargo, tanto la reivindicación de los valores locales regionales como la insistencia en las unidades nacionales se orientaban en la misma dirección: la búsqueda de definiciones propias y la autodeterminación, capaces de separar tendencias más que de unir las. Las unidades nacionales tendían así a desunir la integración continental.

Tanto en la cuenca del Golfo de México, como en otras áreas del "mediterráneo caribeño" las secuelas de la autodefinción regionalista y nacionalista generaron, desde entonces, innumerables productos culturales —novelas, poemas, músicas, estudios, pinturas, piezas de teatro, etc.— que tendiendo a exaltar las especificidades locales, lograron continuar y fomentar cierto costumbrismo radical, basado en la exaltación del folklore y de un "deber ser" que estatizó las expresiones populares en función de una interpretación manipulada por los grupos de poder locales, regionales y nacionales. Aun hasta el presente esta tendencia parece satisfacer a los espíritus regionalistas y, por qué no decirlo, fortalece los afanes tradicionalistas y atomizados de las diversas regiones del Caribe.

Así, hoy en día, como producto de los discursos estatales de los años cuarenta y cincuenta y su reflejo en las expresiones culturales de corte popular oficial, pareciera que el mundo cultural caribeño —incluida desde luego la península yucateca—, estaría formado por una infinidad de insulas, cada una con sus características propias y su incapacidad para reconocerse semejante a sus más cercanas vecinas, y por lo tanto desconocedoras de su historia compartida. En materia cultural el mapa parece más un convivio en que cada región apela a su diferencia, estableciendo en primera instancia una negación más que un reconocimiento del otro.¹¹

¹¹ La bibliografía sobre las múltiples diferencias entre los pueblos y los procesos del llamado Circun Caribe es voluminosa. Sin embargo he aquí tres referencias que pueden servir de punto de partida: Casimir, Jean, *La invención del Caribe*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, San Juan Puerto Rico, 1997; Otero Garabó, Juan, *Nación y ritmo. "Decaripar" desde el Caribe*, Ediciones Callejón, San Juan Puerto Rico, 2000; y Revista *El Caribe Contemporáneo*, UNAM, México, 1980-1998.

Sin embargo, claros ejemplos de las semejanzas que podrían evidenciar ciertos orígenes comunes culturales en el área caribeña logran salir a flote a la menor provocación. Quizás algunas de las manifestaciones que muestran con mayor claridad esta aformación serían, por ejemplo, los llamados "fandangos" o "zapateados" que aparecieron en prácticamente todas las regiones antes citadas del Mediterráneo caribeño desde el siglo XVII, y que paulatinamente fueron adquiriendo nombres y particularidades propias. Eso eran "los bailes de bomba" o "los bailes de garabato" que el escritor cotumbista Manuel A. Alonso registró en su cuadro de costumbres de la Isla de Puerto Rico titulado *El Gíbaro*, en 1849.¹² En Venezuela —diría el musicólogo Luis Felipe Ramón y Rivera— "[...] el término usado para la denominación de baile campesino con música de cuerdas y canto, de 1860 para atrás fue el español de fandango...".¹³ "Fandangos" fueron los zapateados que en Cuba identificó el viajero estadounidense Samuel Hazard en 1871.¹⁴ Y fandango sería el que Enrique Juan Palacios incluiría en su crónica "Un 'guapango' en la Puntilla" como parte de su libro *Paisajes de México* publicado en 1916.¹⁵ El origen común sería, quizás, la explicación de su semejanza.

Pero curiosamente y avanzando el tiempo esta misma manifestación festiva y popular tendría la capacidad de darle un contenido diferencial a las representaciones regionales en función del uso político e ideológico que cada espacio de poder de cada región caribeña ejerciera sobre su disposición de manipular su particularidad folklórica como signo de identidad. A partir de los años treinta y cuarenta de este siglo, los nacionalismos y regionalismos, fomentados por las oligarquías locales harían del mundo caribeño un portento de fragmentación y un "yo no soy tú" adquiriría un lugar predominante en el discurso que hasta la fecha se sigue padeciendo. La distinción se estableció a partir de las particu-



Avanzado el siglo XX los fandangos veracruzanos parecían emparentarse con "mejoranas" panameñas, "guateques" dominicanos y "zapateados" cubanos.

laridades geográficas y anímicas, de las diversidades coreográficas, musicales y literarias hasta los atuendos y los nombres que cada entidad, o si se quiere hasta de los designios que cada élite le otorgó a su versión de cómo debían ser las costumbres y tradiciones populares locales. De esa manera las "mejoranas panameñas" tratarían de distinguirse de los "guateques dominicanos", éstos de los "currulaos colombianos" y de los "joropos venezolanos" y todos ellos de las "vaquerías yucatecas" y los "fandangos veracruzanos"; aunque en el fondo todas ellas fueran manifestaciones culturales claramente emparentadas entre sí.¹⁶

¹² Alonso, Manuel A., *El Gíbaro. Cuadro de costumbres de la Isla de Puerto Rico*, Instituto de Cultura Puertorriqueña, San Juan de Puerto Rico, 1996, pp. 55-76, facsímil.

¹³ Ramón y Rivera, Luis Felipe, *La música folklórica de Venezuela*, Monte Ávila Editores, Caracas, Venezuela, 1969, p. 191.

¹⁴ Hazard, Samuel, *Cuba with Pen and Pencil*, Hartford, Connecticut, Hartford Publishing Co 1871, pp. 211-217.

¹⁵ Palacios, Enrique Juan, *Paisajes de México*, Librería de la Vinda de C. H. Bourer, México París, 1916, pp. 167-177.

¹⁶ Vid. Pérez Montfort, Ricardo, "Folklore e identidad. Reflexiones sobre una herencia nacionalista en América Latina", en *Avatares del nacionalismo cultural. Cinco ensayos*, CIESAS-CIDEHIM, México, 2000, pp. 15-34.

II

Cuando bailas "El torito"
con tu empuje zalamero,
te juro por Dios Bendito
que me siento hasta torero
JOSÉ CHATO DUARTE

Pero volvamos a los principios de identificación y semejanza. Como una forma de danza popular y secular, mejor identificada simplemente como zapateado, capaz de incorporar coplas y un repertorio musical más o menos limitado, el fandango como acontecimiento festivo amplio pudo convertirse en sus inicios, allá en los albores del siglo XVII, en una especie de "género de géneros" como diría el musicólogo campechano Gerónimo Baqueiro Foster.¹⁷ En un espacio más o menos definido, mujeres y hombres tuvieron la disposición para reunirse y disfrutar de la música, las coplas y las diversas danzas, tanto antiguas como contemporáneas o "de moda", mismas que llevaban nombres como "[...] malagueñas, rondeñas, granadinas, murcianas, peteneras, javeras [...]"¹⁸ negrillas, guineos, jácaras, rigodones, allemandas, gigas, zarambeques, cumbés, tocofines, matachines, etc. Cada nombre parecía acusar con orgullo su procedencia, aunque a la hora de presentarse frente a las otras su raigambre se disolvía, al igual que los mismos sujetos asistentes al fandango; ahí el indio era igual al blanco, éste también era igual al negro, lo mismo que el mulato, el guineo, etc., pues en la fiesta las diferencias no parecían tener mayor cabida.

La mezcla de indios, blancos y negros en estos fandangos no sólo era palpable en los nombres de las piezas que se interpretaban y bailaban. Tanto en la instrumentación como en las coreografías, pero particularmente en las estructuras musicales y líricas, la fusión se fue declarando de manera fehaciente. Los estribillos repetidos incesantemente o la recurrencia a las antifonías acusaban la raíz africana adaptada al suelo americano. Esta característica marcaría de manera

¹⁷ Santamaría, Francisco J., *Antología folklórica y musical de Tabasco*, arreglo y estudio musical de Gerónimo Baqueiro Foster, Villahermosa, Tabasco, Gobierno del Estado de Tabasco, Instituto de Cultura de Tabasco, 1985, p. 47.

¹⁸ *Ídem*.

indeleble al quehacer musical caribeño a partir del siglo XVIII.¹⁹ Ejemplos contemporáneos, distantes pero semejantes, podrían ser los "hea, heas" del son jarocho de la *Iguana* en México, el "Ahe he he, ahe mi pajarito ahe" del tambor corrido panameño, y los "Eh, eh, Ecuá, Babalu Ayé, Ecuá" del son y el cantar cubanos.²⁰

Por su parte, ciertas frases musicales recurrentes y la combinación de los complicados rasgueos y punteos en los instrumentos cordófonos que comúnmente acompañaban a los fandangos y que aún hoy lo hacen en ciertas regiones caribeñas, acusarían la influencia de la música barroca de las cortes europeas en los espacios populares de allende el mar Atlántico y viceversa. Baste reconocer el parentesco entre los *Fandanguitos*, que aún hoy se interpretan en las rancherías del sur de Veracruz y la frontera con Tabasco, con ciertas melodías que acompañan a los llamados *Puntos cubanos*, y éstas con las piezas que Domenico Scarlatti (1685-1757) y su discípulo el padre Antonio Soler (1729-1833) identificaron como *fandangos* en la primera mitad del siglo XVIII.²¹

En términos un tanto más complejos el guitarrista venezolano Alirio Díaz demostró que mucha de la música folklórica viva de su país tenía vestigios artísticos de los siglos XVI y XVII europeos. Tablaturas barrocas españolas siguen vigentes en los toques de cuatros, bandolas y guitarras venezolanas y caribeñas.²² Los ives y venires de expresiones culturales, de instrumentos musicales y de técnicas de interpretación quedaban claramente manifiestos en los parentescos establecidos por el artista venezolano.

Pero quizás lo más notorio del quehacer fandanguero caribeño, como crisol de corrientes transculturales, fue la capacidad de generar la construcción y fomentar la reproducción de temas, de ciertos ritos o de actos específicos que poco a poco se convertirían en referencia obligada de las manifestaciones

¹⁹ Argeliers León, "Un marco de referencia para el estudio del folclore musical en el Caribe", en *Humanidades*, agosto de 1974, La Habana.

²⁰ Aretz, Isabel, *Síntesis de la etnomúsica en América Latina*, Monte Avila Editores, Venezuela, 1980, p. 47.

²¹ García de León, Antonio, "Contrapunto entre lo barroco y lo popular en el Veracruz colonial", en *Heterofonía* 109-110, Cendám, México, julio 1993-junio 1994, p. 27.

²² Díaz, Alirio, "Vestigios artísticos de los siglos XVI y XVII en nuestra música folklórica", en *Música*, *Boletín N.º 42*, Casa de las Américas, La Habana, Cuba, 1973, s. n.

culturales regionales. No es ninguna novedad que las actividades productivas tendían y aún hoy tienden a reflejarse en las expresiones culturales. La especificidad de dichas actividades en el mundo caribeño marcó a la mayoría de los ambientes humanos, pero sobre todo al festivo.

Por ejemplo, un punto de comunión en los temas que cohabitan en los fandangos caribeños podría ser el mundo ganadero. En la construcción de los nichos económicos y culturales locales, la ganadería puede ser vista como uno de los generadores de una cultura propia. A la vez nutrida por la Carrera del Indias durante los siglos XVI, XVII y XVIII, la contraparte del comercio estaría representada por una supuesta estabilidad capaz de influir en múltiples latitudes desde la intimidad cotidiana hasta la fiesta. Quizás ahí estaría una de las claves del porqué a partir del siglo XVII un tema central de la versada del fandango se refiera a las vacas, a los toros, a los becerros, a los llanos, los arrees, etcétera.²³

En el fondo, no hay que olvidarlo, uno de los elementos primordiales que hermanaron al guajiro con el jarocho y éste con el jibaro y aquellos con el llanero, fue precisamente su labor en el campo y sobre todo el quehacer ganadero. Este último, después del siglo XVIII, se convertiría en asunto de primera importancia para toda la región y no tardaría en adquirir supremacía en las vertientes literarias y musicales de la misma.

Ahora bien, considerando al área yucateca como parte de la transculturación caribeña, ciertos indicios que forman parte del repertorio tradicional local afirman que un son primigenio identificado como *El toro grande* pudiera ser el origen de las fiestas regionales llamadas "vaquerías". Así lo consigna el ya citado musicólogo Gerónimo Baqueiro Foster.²⁴ En esas fiestas locales, celebradas frecuentemente con el sabor original de los fandangos, los sones nombrados en un principio con el título genérico de "toritos" se convirtieron en las "jaranas", que en compás de seis por ocho fueron y quizás son hoy en día las piezas bailables más recurrentes en la península.

²³ Vid. Alcántara, Álvaro, *Artes de la majada. Ganadería, vida social y cultura popular en el sur de Veracruz Colonial (incédita)*, tesis de Maestría en Historia de México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2004.

²⁴ Santamaría, Francisco J., *op. cit.*, p. 52.

En las "vaquerías" de finales del siglo XIX y por lo menos hasta la primera mitad del siglo XX una constante referencia a las "corridos" y a "los toros" se mezcló con algunos vocablos mayas asociados a las jerarquías sociales en el campo, como los *noboch-mayol* o el *X-Juan-Tul*. Los primeros son los encargados de dirigir la fiesta, y el segundo es un personaje sobrenatural encargado de cuidar el ganado y ayuda principal a la hora de dominar a los toros.²⁵

La presencia del ganado, como una temática favorita en las expresiones culturales de diversas áreas del Caribe y de la propia península yucateca, puede así constatararse a través de múltiples vías. Pero en materia musical la evidencia aparece desde los cantos llaneros venezolanos hasta los sones montunos de la región santiaguera en Cuba, pasando por los merengues de la República Dominicana o las plenas de Puerto Rico. No resulta raro, por lo tanto, que en Yucatán las jaranas derivaran de "los toritos" y que a la fiesta popular por autonomía se le llame "vaquería".



El son primigenio *El toro grande* podría ser el origen de las "vaquerías" yucatecas.

²⁵ Toot, Frances, *A Treasury of Mexican Folklore*, Nueva York, Crown Publishers, 1947, pp. 368-370.

Tú eres manteca,
yo soy arroz,
qué buena sopa
haramos los dos.

BOMBA YUCATECA ANÓNIMA

Otro ejemplo de parentesco intercaribeño manifiesto en ciertos ritos o actos ligados a los fandangos originarios podría ser "las bombas" que tienen lugar durante la interrupción del baile y la música para otorgar un espacio privilegiado a la lírica, en forma de piropeo, de homenaje, o de simple chascarrillo. El lugar que el lenguaje rimado ocupa en esos momentos es de privilegio y por lo tanto la agudeza, la chispa y el ingenio adquieren un valor que se identifica como muestra de talento, incluso a veces superior a la del baile, el tañido o el canto. Estas expresiones literarias que irrumpen en medio del jolgorio festivo al parecer se incorporaron como rasgo distintivo en la mayoría de los festejos de las regiones caribeñas durante los siglos XVIII y XIX.

Las llamadas "bombas", que a la hora de asociarlas con algún espacio específico del México contemporáneo, invariablemente tienden a remitirnos a Yucatán, fueron muy comunes en los fandangos veracruzanos, en los zapatecos de Santo Domingo y Cuba, en los joropos venezolanos, en los bailes llaneros de Colombia, en fin, en prácticamente todo el Caribe. La filóloga Yvette Jiménez de Báez, por ejemplo, cita una crónica portorriqueña de 1896 relativa a las fiestas de Reyes en las que se dice lo siguiente:

[...] Llena de colorido la estampa relata la llegada a la casa donde a fuerza de coplas y cantos "es forzoso trasponer la puerta de golpe". El dueño los recibe y dentro continúan la música, el canto y el baile. El ritmo acelerado del seis, baile típico de nuestros campos, se interrumpe como en la zona yucateca de México, con el grito de "¡Bomba!" iniciando un duelo de coplas que puede durar toda la noche [...].²⁶

²⁶ Jiménez de Báez, Yvette. *La lírica popular en Puerto Rico*. Xalapa, Veracruz, Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias, Universidad Veracruzana, 1964, p. 80.

Ya aún hoy en algunos fandangos celebrados en la región de los Tuxtlas, en el sur de Veracruz, es posible escuchar la interrupción del son de *El fandanguito* con un llamado que consiste en gritar "¡bomba para las mujeres!" o "¡Bomba para los hombres!" según a quien vaya dedicado el verso que recita un bailarín o una bailadora inmediatamente después del grito.

Aun cuando esta práctica ya se ha perdido en muchas de las reminiscencias del fandango que siguen vigentes en el Caribe, no cabe duda que es a la península yucateca a la que le ha correspondido atesorar, casi como algo propio, la interrupción musical para dar pie a la lírica festiva y amorosa de las "bombas". He aquí algunos ejemplos escogidos al azar:

Me gustaría ser mosquito
para pegarme en tu cara
aunque luego me pucheara
tu mano en tu cachetito.

En esa boquita en flor
que te ha regalado Dios
ningun labio es inferior
son superiores los dos

Señores ¿que ha sucedido?
¿que tienen los tocadores
que me han dejado en silencio
en medio de tantas flores.

Te quiero ver bailar,
y mover tus piecitos
y para no dilatar
sigan tocando maestritos.²⁷

²⁷ Hay una gran cantidad de recopilaciones de bombas yucatecas, desde aquellas a las que hace referencia la *Enciclopedia yucateca* de 1944 hasta las más contemporáneas compiladas por Javier Covo Torres en 2003 para la editorial yucateca Dante. Uno de los ensayos más sugerentes

En materia literaria la sujeción a las formas clásicas de la literatura popular y culterana del Siglo de Oro –la cuarteta, la quintilla, la sextilla, la seguidilla, la octeta y la décima espinela– así como a los enlaces rimados –también llamados carretillas– establecieron una “capilaridad” particular entre una “alta cultura” desarrollada en las metrópolis y una “cultura popular” característica de los sectores mundanos y regionales.

Los modelos literarios peninsulares irradiaron sus formas sobre los quehaceres líricos de las colonias. Sin embargo, éstas fueron capaces de dar características propias a sus ensayos y propuestas. Nuevamente el *ethos* barroco se nutrió por esta múltiple vía. Tanto los literatos como Lope de Vega y Francisco de Quevedo, lo mismo que los músicos ya mencionados Domenico Scarlatti y Fernando Sor se reconocieron en este ir y venir. No se diga Sor Juana Inés de la Cruz o Juan Ruiz de Alarcón, en México y Luis Vargas Tejeda y José Fernández Madrid en Colombia.²⁸

Pero a nivel local fue sobre todo en el llamado “repentismo” en donde se arraigaron algunos de los beneficios concretos más notables de la dispersión creativa surgida de la vertiente literaria aureosecular en el mundo caribeño. La existencia de figuras legendarias en materia de improvisación de versos en prácticamente toda la literatura costumbrista del siglo XIX y principios del XX en el Caribe es clara prueba de ello. Como ejemplos habría que considerar a José de la Cruz Vasconcelos –“el Negrito poeta”– en la ciudad de México, a Juan Cristóbal Nápoles Fajardo –“el Cocalambé”– en Santiago de Cuba, al versador Florentino creación de Alberto Arvelo Torrealba a partir de una figura mítica de los llanos de Venezuela y a Felipe Salazar, alias “Pichorra”, en la ciudad de Mérida, tan sólo para mencionar a cuatro de los más ilustres repentistas de la cuenca caribeña, cada uno capaz de generar una leyenda con características particulares.

Muchas son las referencias al “Negrito poeta”, aunque pocos autores abundan sobre sus trabajos y su existencia particular. Parece haber sido originario de la Chontalpa, en el actual estado de Tabasco. Su versada apareció en los almanaques y calendarios de mediados de siglo XIX, aunque todo parece indicar que

sobre la bomba yucateca se encuentra en Menéndez Díaz, Contrado, *El humorismo en Yucatán. Breve repaso*, Maldonado Editores, Mérida, Yucatán, 1986.

²⁸ Varios autores, *La décima popular en Iberoamérica*, Instituto Veracruzano de Cultura, Veracruz, 1995.

vivió en la primera mitad del siglo XVIII. Don Nicolás León –anticuario, antropólogo, médico y lingüista– se interesó en el personaje y publicó una primera recopilación de la versada de este personaje arquetípico, pero a la vez único, de la vida y el quehacer urbano de la ciudad de México a mediados del último siglo de la dominación española. Su versada, reconocida como propia –lógicamente sin firmas ni atribuciones documentales– incluyó textos en los que la picaresca y el sabor caribeños quedaban manifiestos sin dejar de apelar a una especificidad regional. Cierta afán provocador y libertario hizo que los versos que de él se recordaban fueran vistos con particular simpatía por mestizos de las élites liberales posindependistas mexicanas, según el propio Nicolás León. He aquí algunos ejemplos:

Aunque soy de raza conga
yo no he nacido africano
soy de nación mejicano
y nacido en Aimolonga

•
Dómine memento mei
digo cuando estoy bebiendo
a mis tripas encomiendo
este licor de maguey

•
Cuando nuestro padre Adán
comió la primera fruta
ya la mujer era [...] astuta
y usted era su galán.

•
Triste América, hasta cuándo
se acabara tu desvelo
tus hijos midiendo el suelo
y los ajenos mamando [...] ²⁹

²⁹ León, Nicolás, *El negrito poeta mexicano y sus populares versos. Contribución para el folklore nacional*, Imprenta del Museo Nacional, México, 1912; y Fehér, Eduardo Luis, *Humor blanco de un poeta negro*, Centro Deportivo Israelita, México, 1976.

Por su parte, Juan Cristóbal Nápoles Fajardo, "el Cucalambé", fue una figura emblemática del quehacer poético y repentista cubano. Poco conocido en su tiempo, fue recuperado a partir de que la Revolución Cubana reorientó su interés por personajes ligados al quehacer folklórico popular; representó un talento desconocido por las aristocracias pero claramente identificado con los sectores populares. En 1976 contribuyendo un tanto a la mitificación de su propia figura, Jesús Orta Ruiz, "el Indio nabori" -un cultivador de la décima también legendario- afirmaba que la poesía de Nápoles Fajardo "[...] se hizo sentir a mediados del siglo pasado como expresión de la nacionalidad cubana, arraigando de tal modo en las masas campesinas, que ha culminado en un proceso de folclorización cada vez más profundo [...]"²⁰

Aun cuando sus rimas no dejaban de tener ciertos visos populares, su valoración, hoy en día, pareciera estar más cerca de lo ideológico que de lo estético. Sin embargo, su condición de repentista y humorista le dio un sesgo caribeño muy particular a las piezas líricas que se le atribuyen. Otra vez la picaresca y el tono juguetón parecen sellos característicos de la lírica de la región. Vayan estos versos como ejemplo:

La guapa Josefá
casó con José
y esposa y marido
la pasan muy bien.

Igual matrimonio
no lo vio Luzbel.
Esposos cual éstos
jamás se han de ver.
Parece la casa
Segunda Babel,
lueven bofetones -
y palos también;
pero aunque sucede

lo que ustedes ven
"Esposa y marido
la pasan muy bien"

Si un día de fiesta
se viste José,
y va al besamanos
igual que un marqués,
en paños menores
sale su mujer,
y en calles y plazas
salta como un pez;
pero aunque discordes
están ella y él:
"Esposa y marido
lo pasan muy bien [...]"

Si cual tierno padre
cuida don José
de sus pobres hijos
que pasan de diez,
al ver tal cariño
¿qué hace su mujer?
A fuerza de azotes
les quita la piel
y el uno hace "ja"
y el otro hace "je"
"Esposa y marido
la pasan muy bien"

Si duerme el esposo
gruñe su mujer
si bora la Pepa
se rie José.

²⁰ *Disco Festival de la Semana Cucalambé de 1976*, La Habana, Cuba (EGREM LD-3695).

Si ella no da un paso
el da veinte y tres;
se arrojan los muebles,
mas despues de aquello
en un santiamén
se amistan [...] y [...] pues,
"Esposa y marido
la pasan muy bien [...]"¹¹

El llanero "Florentino", por su parte, tuvo otra trayectoria. Fue una creación del poeta venezolano Alberto Arvelo Torrealba en los primeros lustros del siglo XX. Tomando como fuente una leyenda llanera en la que un versador se confronta con el diablo, el autor construyó una figura sumamente popular que gracias a su ingenio trascendería a la misma leyenda para convertirse en una especie de héroe de la improvisación rimada. Incorporado al imaginario popular-oficial venezolano Florentino adquirió, según el escritor Ángel Eduardo Acevedo, "[...] un signo de legitimidad mayor [...]" puesto que se trata de una representación estereotípica del llanero venezolano. "Es de ascendencia honda y acento heroico -insistió Acevedo-, pues se trata del tipo de actor nacional más fidedigno [...]" aun cuando estaba claro que se refería a un personaje ficticio.¹²

Florentino fue capaz de vencer al mismísimo diablo con versos hechos al vuelo y que contestaban a las provocaciones del maligno de la siguiente manera:

El diablo:
Catire quita pesares
contésteme esta pregunta:
¿Cuál es el gallo que siempre
lleva ventaja en la lucha

y aunque le den en el pico
tiene picada segura?

Florentino:

Tiene picada segura
el gallo que se rebate
y no se atraviesa nunca
bueno si tira de pie
mejor si pica en la pluma.

El diablo:

Mejor si pica en la pluma
Si sabe tanto de todo
diga cuál es la república
donde el tesoro es botín
sin dificultad ninguna

Florentino:

Sin dificultad ninguna
la colmena en el papayo
que es palo de blanca pulpa
el que no carga machete
saca la miel con las uñas.

El diablo:

Saca la miel con las uñas
Contésteme la tercera
si respondió la segunda
y diga si anduvo tanta
sabana sin sol ni luna
¿quién es el que bebe arena
en la noche más oscura?

Florentino:

En la noche más oscura

¹¹ Nicolás Fajardo, Juan Cristóbal ("el Cacalambé"), *Poesías completas*, Jesús Orta Ruiz (comp. y pról.), Editorial Arte y Literatura, La Habana, Cuba, 1974, pp. 318-319.

¹² Arvelo Torrealba, Alberto, *Antología regional. Florentino y el diablo*, 1ª ed., Monte Ávila Editores (Biblioteca Popular), El Dorado, Venezuela, 1972, p. 14.

no quiero ocultar mi sombra
ni me espanto de la suya.
Lo malo no es el lanzaso
sino quien no lo retruca:
tiene que beber arena
el que no bebe agua nunca [...] ²³

Pero volviendo al Yucatán de fines del siglo XIX la valoración del repentismo trascendió al espacio festivo de los costumbrismos decimonónicos y también formó parte de los quehaceres líricos a la hora de establecer las especificidades de aquello que dentro de la cultura caribeña quiso definir como propiamente yucateco. Ya se hizo referencia a las “bombas” como instrumentos relevantes de la improvisación en medio de las vaquerías. Sin embargo, al igual que en muchas partes de aquel “Mediterráneo” del Nuevo Mundo, en Yucatán no faltaron los personajes pintorescos que le dieron cierta especificidad romántica y única, capaz de alimentar la añoranza de quienes esgrimieron el inevitable y nostálgico “todo tiempo pasado fue mejor”. La tropical península supo responder así con sus propias aportaciones a la picaresca y al buen humor caribeños.

Felipe Salazar, alias “Pichorra”, fue ese personaje legendario de la Mérida de fines del siglo XIX y principios del XX cuyos repentismos han pasado a la historia local más como ejemplo de la coprolalia que del buen decir. Infinidad de anécdotas pueblan la memoria de este personaje que bien a bien respondía al prototipo del borrachín ocurrente del que medio mundo comentaba pero del que poco se sabía. Al igual que los personajes anteriormente mencionados, “Pichorra” fue convertido en leyenda después de su muerte accecada, al parecer, en la segunda década del siglo XX. Años más tarde algunos periodistas empezaron a coleccionar las anécdotas y los versos que se le atribuían, hasta que en los años sesenta se publicó de manera anónima un librito titulado *Pichorradas. La musa erótica del poeta Felipe Salazar A.* En dicha colección se incluía, además de muchas rimas jocosas, una zarzuela en tres actos y en verso titulada *Elvirita*, que al parecer tuvo gran éxito cuando se escenificó en las

²³ *Idem.*

tandas del célebre Teatro Herrera, de la ciudad de Mérida. La zarzuela contenía una fuerte carga erótica y estaba plagada de palabrotas, lo mismo que la mayoría de los versos que la acompañaban. Entre las versadas menos ofensivas que se incluían en la colección antes dicha se contaba el siguiente epigrama:

Una guayaba ofreció
desde el arbol a Mimi
el amigo Barceló.
-Dime: te la tiro o no
pues no alcanzo desde aquí
allá arriba preguntó.
Ella al punto dijo: sí.
Y él al fin se la tiró. ²⁴

El chascarrillo rimado fue uno de los géneros menores que “Pichorra” cultivó con mayor denuedo y con el que pudo identificarse con otros ejemplares de estirpe caribeña. La vena picaresca daba rienda suelta a sus intenciones de extraer risas de la concurrencia con piezas como *Deenganie*:

Estaba triste, flaca y ojerosa
la noche aquella que tras larga ausencia
de nuevo la miré
y presa de pasión más amorosa
a ella me acerqué.
Si mi ausencia la tiene de ese modo
-pensaba contemplando al ser querido-
creyendo que la olvido,
triste, muy triste, lo mira todo.
Palpitando, anhelante,

²⁴ Salazar A., Felipe. *Pichorradas. La musa erótica de Felipe Salazar A. (alias) Pichorra*. Mérida, Yucatán, s. c. v. x. c., p. 6.



Felipe Salazar, "Pichorra" fue una figura emblemática de arte poético improvisatorio yucateco.

¿Porqué tienes tan pálido semblante?
 ¿Qué tienes, preguntéle, vida mía?
 Y ella me contestó: tomé un purgante
 y me he estado en el baño todo el día [...]²⁵

Si bien el talento de "Pichorra" se asoció comúnmente, como ya se dijo con el malhablar y las intenciones de fuerte carga erótica, también resultó cierto que "[...] produjo poesía blanca, o al menos de tinte rosa, capaz de ser catada sin rubor aun por la señorita más pudorosa o por la dueña más mojjigata [...]", según lo dicho por el periodista Conrado Menéndez Díaz. Un ejemplo de ello podría ser la siguiente octava improvisada frente a una señorita de Motul en una fiesta de disfraces:

²⁵ *Ibid.*, p. 13

Qué linda estás con las galas
 de libélula indecisa
 con tu hermosura armoniza
 ese bello par de alas.
 Y es claro mi anhelo,
 y hasta la vista resalta
 que ya ni eso hace falta
 para remontarte al cielo [...]²⁶

Sin ser exclusivo de una región específica el romanticismo también podría dar diversas pistas de los vínculos establecidos por las mezclas culturales del Caribe, sobre todo en los primeros veinte años de este siglo. La música, la poesía de la trova yucateca y el teatro popular serían quizá los ejemplos más paradigmáticos.

IV

El más maleable metal
 es el oro codiciado:
 por ese metal maleable
 el hombre está muy maleado.
 HUMBERTO G. TAMAYO

Varias migraciones de importancia pudieron percibirse en la península yucateca durante el Porfiriato tardío y los años revolucionarios mexicanos. La lucha por la independencia de Cuba, los conflictos políticos en Santo Domingo y la "Guerra de los mil días" en Colombia, tan solo para mencionar tres grandes procesos que afectaron al Caribe, provocaron una primera diáspora que afectaría sensiblemente al ámbito cultural yucateco.

La lucha independentista cubana fue quizás el proceso que mayormente se dejó sentir en el mundo bohemio peninsular. Una buena cantidad de anéc-

²⁶ Menéndez Díaz, Conrado, *El humorismo en Yucatán. Breve repaso*, Maldonado Editores, Mérida, Yucatán, 1986, p. 36

dotas y versos se guardan en la memoria de dichos ámbitos. El doctor Eduardo Urzáiz Rodríguez, también conocido como Caludio Meex registró un par de acontecimientos que marcaron dicha memoria por la vía del verso y la improvisación. Dejémosle la palabra: “[...] El 16 de septiembre de 1872, cuando se celebraba en Mérida el aniversario del inicio de la independencia, el poeta cubano Alfredo Torroella, que se encontraba deportado por sus ideas separatistas, abordó la tribuna empuñando una de las banderas que adornaban el local y recitó una inspirada composición patriótica que empezaba así:

En este fausto día
en que el sol de la Gloria reverbera
dejadme tremolar vuestra bandera
ya que no puedo tremolar la mía [...]”¹⁷

Pero don Claudio Meex no se mantuvo en ese tono solemne sino que continuó en la relación de sus cuadros cubanos con la siguiente anécdota:

[...] Con motivo del primer aniversario del Grito de Baire, un grupo de mestizos yucatecos simpatizadores de la causa de Cuba y un grupo de cubanos, casi todos de color, se reunieron a celebrarlo en una quinta de la calle 60 sur de Mérida. Hubo derroche de brindis y uno de los más notables fue el de Chavito Céh, el barbero de Santiago, quien dijo:

—Brindo, señores, porque el próximo aniversario lo váyamos a celebrar en La Habana. Y que si no váyamos, que sea porque no puédamos o por otra causa cualquiera, mas nunca porque no quiéramos—.

Y el negro Valentín, áuriga de casa particular y gran orador y poeta contestó con estos versos:

Adiós calle de Progreso,
Mérida de Yucatán

¹⁷ Meex, Claudio, *Reconstrucción de hechos. Anécdotas yucatecas ilustradas*. Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 1992, p. 26

MÉTODO PRÁCTICO DE GUITARRA



La trova ha acompañado inequívocamente al mundo bohemio yucateco desde por lo menos la segunda mitad del siglo XIX hasta nuestros días.

donde los cubanos ‘tan
como er ratón con er queso.
Aquí sobra corazón
pero nadie tiene un peso
pa sonar en el bolsillo.
Amigos de calzoncillo:
¡Que viva la insurrección!’¹⁸

Y si bien los bohemios yucatecos recibieron, por lo general, a los libertarios cubanos con generosidad, por ahí no faltó la vena crítica de un personaje clásico del anecdotario merideño, el Vate Correa. En una celebración de algún

¹⁸ *Ibid.*, p. 96.

aniversario de la lucha cubana, este personaje se lanzó con el siguiente distico a manera de brindis:

Es propio de cubanos y vancejos
defender a su patria desde lejos [...] ³⁹

Pero a más que eso no cabe duda que la lucha independentista cubana fue particularmente celebrada en Yucatán. El 20 de mayo de 1901 “[...] cuando se izó en Cuba por primera vez la bandera de la estrella solitaria, los cubanos residentes en Mérida dieron una gran reunión [...]”. A ella asistió el poeta, dramaturgo y legislador merideño Antonio Cisneros Cámara e improvisó la siguiente décima:

Ya Cuba no lanza un muera,
no abusa de la victoria
pues sobra para su gloria
ver flotando su bandera.
Por eso América entera
saluda a su noble hermana,
la sufrida, la espartana
y grita con voz patente:
¡Viva libre e independiente
la República Cubana!⁴⁰

Pero aun después de su independencia Cuba siguió vinculándose estrechamente con Yucatán. Los registros señalan que tan sólo entre 1903 y 1910, 4 551 cubanos se establecieron en Mérida.⁴¹

³⁹ Menéndez Díaz, Conrado, *op. cit.*, p. 40.

⁴⁰ Meex, Claudio, *op. cit.*, p. 119.

⁴¹ González, Nidia Victoria, *Yucatán y las políticas migratorias; de los colonos a los trabajadores 1880-1918*, tesis de licenciatura, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 1987, p. 52.

Los logros de ciertos sectores yucatecos durante los últimos años del Porfiriato y los primeros del gobierno maderista contribuyeron, aun con cierta inestabilidad política, a conformar una imagen de prosperidad y bienestar, sobre todo en los ámbitos urbanos de la sociedad yucateca. Esto provocó que la ciudad de Mérida se convirtiera en una especie de foco de atracción para quienes, en el Caribe, se encontraban en búsqueda de un ambiente propicio para sus actividades creativas.

Cierto es que los acontecimientos suscitados a partir del golpe de Estado del general Victoriano Huerta en febrero de 1913 en la ciudad de México generaron una gran incertidumbre en prácticamente todo el territorio mexicano, sin excluir la península yucateca. Y no se digan las acciones y decretos revolucionarios —ese “socialismo olvidado”— que el general Salvador Alvarado echó a andar a partir de 1915, cuando asumió la gubernatura del estado convirtiéndose en el hombre fuerte de la península, por lo menos hasta el fin del régimen constitucional carrancista en 1920.⁴²

Aun así, con todo y la incertidumbre, la Mérida que transitó de fines del Porfiriato a los primeros años posrevolucionarios, siguió siendo una ciudad que abrigaba a la bohemia caribeña sin dejar de imprimirle a su creación un sello propio. Un aire cosmopolita permeó los primeros registros del cancionero popular, pero poco a poco la valoración de lo propio —con todo y sus influencias externas— pretendió generar una vertiente “yucateca” que los aires nacionalistas identificaron como una trova creada con cierta exclusividad por los compositores yucatecos. Pero por más que en el repertorio nacional de los años veinte y treinta la trova yucateca se identificara como un venero cultural con características propias, su parentesco con los cancioneros hispano-cubanos y colombianos no dejó de provocar cierta suspicacia en quienes sabían de sus vínculos caribeños.⁴³

En los últimos años del siglo XIX se publicaron un par de volúmenes titulados *El ruiseñor yucateco* que contenían cada uno cerca de 140 letras de cancio-

⁴² Paoli, Francisco J. y Enrique Montalvo, *El socialismo olvidado de Yucatán*, Siglo XXI Editores, México, 1977.

⁴³ Civeira Taboada, Miguel, *Senobilidad yucateca en la canción romántica*, vol. I, Gobierno del Estado de México, Toluca, México, 1978, pp. 25-36.



El primer volumen de *El ruisenor yucateco* contenía cerca de 140 letras de canciones de la región caribeña.

nes de autores tanto yucatecos como de otras partes del Caribe. El primer volumen fue editado por la Librería La Constancia de Mérida, Yucatán y el segundo por El Parnaso Mexicano, casa editorial de Maucci Hermanos con sede en México y en Buenos Aires, Argentina. Ambos se imprimieron en el Instituto Italiano d'Arti Grafiche ubicado en Bérgamo, Italia.⁴⁴ Con ello no

⁴⁴ *El ruisenor yucateco. Canciones populares. Colección de canciones de todos los géneros. Arias, romanzas, dúos, tríos, cuartetos, coros, etc. y danzas, matucetas, vales, guarachas, jaranas y otras.* 1ª y 2ª partes recopiladas por Juan Ausucua, con prólogo de Francisco Ballesteros. México, "El Parnaso Mexicano", s.f. La afirmación de que se trata de una publicación de fines del siglo pasado, además de las características editoriales propias de los textos se apoya en Echanove Trujillo, Carlos A. (ed.), *Enciclopedia yucatanense*, t. IV, Gobierno de Yucatán, México, 1944, p. 798.

sólo se afirmaba su cosmopolitanismo sino que pretendía garantizar –cosa que era evidente al tener los tomos en la mano– que la vena popular había alcanzado su legitimidad culterana. Más de trescientas “canciones populares” formaban parte de ese repertorio que cuidadosamente reunido bajo el título de *El ruisenor yucateco* saltaba de guarachas a valsos, de canciones a jaranas, o de polkas a mazurkas. El chotis aparecía al lado de la habanera y la letra de una pieza titulada *La maldición* estaba impresa al lado de un vals americano. Lo que parecía servir de unidad en aquellos cancioneros de fines del siglo pasado era la vena romántica, misma que en la bohemia caribeña, fuese ésta merideña, habanera o barranquillera, encontraba una afinidad literaria particularmente exquisita.

En el segundo volumen de aquella recopilación, por ejemplo, aparecieron tres portentos líricos al abrir una doble página que contenía la letra de las canciones *La bella esperanza*, *Tus ojos* y *El vals anarquista*. De las tres, sólo la última hacía referencia a su autor. Se trataba de Cirilo Baqueiro, mejor conocido como “Chan Cil”, tal vez el trovador yucateco de mayor renombre hacia fines del siglo XIX. El romanticismo de las tres canciones era evidente. La primera inicia:

Es tu amor como el manso arroyuelo
Como brisa que mece las flores,
Como estrella que brinda fulgores
A la luna y al sol en su abril [...]

La canción que seguía se expresaba en tono juguetón:

Son tus ojos hechiceros
dos soles de lumbré clara
que en el cielo de tu cara
abrasan mi corazón.
Su tierno mirar doquiera
un altar pronto se labra
y sin pronunciar palabra
mucho dice su expresión [...]

Y *El vals anarquista* poco tenía de propuesta política al decir:

Somos del "Club Anarquista"
nos gusta todo lo bello
y le seguimos la pista
al noble, al rico, al plebeyo.

Con nosotros no hay veremos
y si alguna se resiste
con un poquito de alpiste
en el acto la tendremos.

Cada cual tome su copa
-¡Tropa!-
De ron, cognac o habanero
-¡Quiero!-
Y si se pone la sopa
-¡Tropa!-
En frente esta el Saladero
-¡Quiero!-⁴⁵

Aun cuando en los prólogos de estos dos volúmenes del *Ruiseñor yucateco* se insistía en que se trataba especialmente de composiciones "[...] que han brotado de los fértiles campos de este suelo yucateco, y en los cuales resalta la cándida ingenuidad de un pueblo sencillo [...]"⁴⁶ la variedad de títulos hacía evidente que la colección se había logrado con canciones tanto españolas como de diversas regiones de la cuenca caribeña. La presencia de un buen número de guarachas acusaba un fuerte vínculo musical con Cuba, lo cual no era nuevo para nadie.

La influencia de la música colombiana en los ámbitos yucatecos podía constatarse a través de los innumerables bambucos que encontraron en la pe-

nínsula cierta carta de naturalidad. Al parecer fueron los compositores colombianos José Rosel y León Franco los que introdujeron dicho género en la bohemia yucateca de fines del siglo XIX.⁴⁷ En otro cancionero editado en Mérida por Luis Rosado Vega hacia 1909, de las treinta y un canciones impresas ocho hacen referencia a Colombia o a Cuba.⁴⁸ Los compositores colombianos compartían créditos en este cancionero con los trovadores yucatecos más importantes del momento. Ellos fueron, el ya nombrado Cirilo Baqueiro o "Chan Cil", Fermín L. Pastrana también conocido como "Huay Cuc", Antonio Hoil, Arturo Cosgaya, Alfredo Tamayo Marín, Filiberto Romero Ávila y Felipe Ibarra y de Regil.

Si bien en la obra de estos compositores se percibía una vena romántica que bien se podría identificar como clásica yucateca, no cabe duda que en la mayoría de sus piezas confluyeron las vertientes caribeñas más relevantes del momento, es decir: la colombiana y la cubana. Dos referencias, tan sólo, entre muchas podrían comprobar esto que en Yucatán sería algo como una verdad sabida. Cuenta don Gerónimo Baqueiro Foster que Fermín L. Pastrana, uno de los trovadores legendarios a los que ya se ha hecho referencia, después de regresar de un viaje que hiciera a Cuba a fines del siglo pasado "[...] constantemente recordaba canciones cubanas, entre las que tenía como preferidas, 'En el troco de un árbol' de Eusebio Delfín, 'La bayamesa' de Sindo Garay y, la habanera 'Tú' de Eduardo Sánchez de Fuentes".⁴⁹ Pastrana sería, junto con "Chan Cil", uno de los forjadores del llamado "estilo yucateco" de la trova. Por cierto que "Chan Cil" también conoció las influencias cubanas, pero para seguir en la línea de lo caribeño, asimismo bebió en las vertientes colombianas. Parece que primero fue una influencia literaria y después una rítmica y musical a través del bambuco. Cirilo Baqueiro, o bien "Chan Cil", le puso música a unos versos de Jorge Isaac aparecidos en su clásica novela *Maria* que empezaban así:

⁴⁷ Echanove Trujillo, Carlos A. (ed.), *Enciclopedia yucateca*, t. IV, Gobierno de Yucatán, México, 1944, p. 799.

⁴⁸ *Cancionero*, Imprenta "Gamboa Guzmán" de Luis Rosado Vega, Mérida, Yucatán, 1909.

⁴⁹ Baqueiro Foster, *La canción popular de Yucatán 1850-1950*, Editorial del Magisterio, México, 1970, p. 57.

⁴⁵ *El ruiseñor yucateco*, vol. 2, op. cit., pp. 14-15.

⁴⁶ Op. cit., p. 3.

Soné vagar por bosques de palmeras
cuyos blondos plumajes al hundir
su disco el sol en las lejanas sierras
cruzaban resplandores de rubí [...]

Esta pieza titulada también con el nombre de *Marin* tuvo una gran aceptación en Yucatán a fines del siglo XIX.⁵⁰ Más adelante con el arribo de diversos músicos colombianos a la península, tales como los duetos formados por Pelón y Marin o Alejandro Willis y Alberto Escobar, tanto bambucos como claves se fueron arraigando con mayor fuerza al repertorio yucateco. Esto sucedería a partir de la segunda década del siglo XX.⁵¹

Pero fue en el baile popular en donde de manera indiscutible se pudo percibir la influencia caribeña, sobre todo la cubana, en los ambientes bohemios yucatecos. Así lo demostraron las guarachas, las rumbas y las guajiras de salón que tuvieron una gran aceptación a partir de la segunda mitad del siglo pasado.⁵² El baile de mayor popularidad fue, sin embargo, el danzón que se arraigó en Mérida, en Progreso y en Valladolid hasta bien entrado el siglo XX.

Es probable que el flujo danzonero entre Cuba y Yucatán se haya dado desde fines de la década de los ochenta del siglo XIX, y que al parecer fue el compositor cubano José Urfé quien le entregara al músico yucateco Arturo Cosgaya los primeros danzones escritos para pequeña orquesta.⁵³ Aunque más bien parece que fue el músico Ismael G. Amattón quien popularizó los primeros danzones en Yucatán al arribar en 1896 a la península con la célebre compañía del Circo Orrin. Amattón permaneció en tierras yucatecas y escribió una buena cantidad de danzones entre los que se contaban los muy populares *Teresito*, *Amparito* y *El negro Miguel*.⁵⁴ El estribillo de este último, por cierto,

fue tomado de un pregón callejero que a fines de ese siglo se dejaba escuchar en Mérida con la siguiente cuarteta:

Helao, helao, helao, helao
de guanábana y piña y mantecao
quien le quiere comprar
al negro Miguel.⁵⁵

El danzón adquirió en la península carta de ciudadanía de tal manera que los yucatecos desarrollaron su propia forma de bailarlo distinta a la cubana o a la veracruzana. Mientras que en la isla se acostumbraba bailarlo en un corto espacio o sea "en un ladrillo" y en Veracruz girando principalmente a la izquierda y bailando sólo la melodía principal, en Yucatán se giraba lo mismo a la izquierda que a la derecha y se bailaba a lo largo de toda la pieza.⁵⁶

Una buena cantidad de canciones yucatecas se adaptaron al ritmo cadencioso del danzón y trovas famosas como *Peregrina* de Ricardo Palmerín y Luis Rosado Vega o *Golondrina viajera* de Guty Cárdenas no tardaron en aparecer en los repertorios de las orquestas danzoneras. En fin, aun cuando se pudo hablar con ciertas reservas de un danzón propiamente yucateco no cabe duda que su presencia contundente en el ambiente peninsular ha sido prueba de la clara influencia cubana en esa región mexicana y caribeña que es Yucatán.

Las orquestas danzoneras, por su parte, influyeron notablemente a las orquestas "jaraneras" que acompañaban las "vaquerías" o a cualquier acontecimientoailable yucateco. Notables timbaleros, como Arturo Albertos, de la Orquesta de Óperas y Zarzuelas de Rafael Samora, o "el Indio" Fernando Vázquez, que se inició en la Orquesta del maestro Cosgaya Ceballos, desfilaron por la historia del danzón yucateco con particular vehemencia.⁵⁷

⁵⁰ *Ibid.*, p. 66.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 72 a 99 y Meex, Claudio, *op. cit.*, p. 88.

⁵² Civera Taboada, Miguel, *Sensibilidad yucateca en la canción romántica*, vol. I, México, Toluca, Gobierno del Estado de México, 1978, pp. 50-51.

⁵³ Flores y Escalante Jesús, "Así llegó el danzón a México", en *Hoy... Familia... Así llegó el danzón*, Asociación Mexicana de Estudios Fonográficos, México, 1987.

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ La paternidad de este danzón se la disputan a Amattón los compositores Manuel Pelletá y Manuel Gil, *vid.* Civera Taboada, *op. cit.*, p. 55.

⁵⁶ Civera Taboada, Miguel *op. cit.*, p. 57.

⁵⁷ Echarón Trujillo, Carlos A. (ed.), *Enciclopedia yucateca*, t. IV, Gobierno de Yucatán, México, 1944 pp. 773-774.



La influencia caribeña tanto hispana como angloparlante también se dejó sentir en las agrupaciones musicales. El danzón y el jazz se hermanaban en los salones de baile y en los festejos populares.

Las orquestas danzoneras originalmente acompañaban a las de las compañías zarzueleras y teatrales de finales del siglo XIX y principios del XX. Y fue sobre todo por medio del teatro popular que muchas de estas influencias se dieron a conocer en la península yucateca. Ambiente particularmente ligado a la bohemia, el teatro fue uno de los vehículos más conspicuos del intercambio cubano-yucateco, sobre todo a partir de la constante presencia de compañías de teatro bufo cubano en Mérida desde la segunda mitad del siglo XIX.

El teatro bufo cubano de forma jocosa, irreverente y musical tuvo las siguientes características: “[...] Era caricaturesco, ausente de empaque moralista, reflejo de lo cotidiano, historia de la gente sin historia [...] sátira y choteo, sin afán literario, carente del deseo de inmortalidad, escena más que texto,

intención más que literatura. Fue un teatro para ver más que para leer y sólo sobre la escena [se] alcanzaba la picardía y gestos de actor [...]”.⁵⁸ Además de los números cómicos o *sketches* las compañías de teatro bufo incorporaban tipes y orquestas que disponían de tiempo en el escenario para cantar o acompañar algún bailable, tal como era costumbre en los teatros de revista.

Tal parece que fue a través de estas compañías que las guarachas, los sones cubanos, los danzones y las rumbas se fueron colando en el gusto de los bohemios yucatecos que también tenían sus aficiones teatrales locales. El teatro popular merideño tomó un gran parecido al bufo cubano. Sus antecedentes comunes —la zarzuela y el teatro de género chico español— los vinculaban históricamente. Pero lo mismo tuvieron sus desarrollos locales. El actor yucateco Mario Herrera, miembro de una de las familias encargadas de hacer teatro popular en Yucatán desde fines del siglo XIX, recordaba:

La compañía de zarzuela de don Héctor Herrera (de la familia Chulim) es la misma zarzuela parodiada [...] se cantaba, se bailaba [...] el actor no se limitaba a ser actor, tenía que cantar, tenía que bailar, tenía que actuar por supuesto, el comediante era genérico, polifacético [...] nosotros lo que hacemos es presentar nuestras costumbres, nuestra forma de hablar, nuestra forma de bailar, nuestra forma de cantar, nuestra forma de politiquear, el pueblo yucateco siempre se ha distinguido por ser un pueblo político, muy apegado a sus costumbres [...].⁵⁹

Compañías zarzueleras yucatecas y grupos de teatro bufo cubanos, fueron y vinieron de La Habana a Mérida y de Progreso a Santiago de Cuba a lo largo del último cuarto del siglo XIX y los primeros veinte años del siglo pasado, permitiendo que géneros musicales, estilos teatrales y costumbres locales se

⁵⁸ Leal, Rinc, *El teatro bufo, siglo XIX*, Cuba, Ediciones La Habana, 1975, citado en Manzanilla Dorantes Juan R., “El teatro: relación entre Cuba y Yucatán”, en *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, vol. 9, núm. 118, Mérida, enero, febrero, marzo de 1994, pp. 78-87. Véase también Pulido Llano, Gabriela *Representaciones de “lo cubano” en los escenarios culturales de la ciudad de México, 1920-1950*, tesis de Maestría en Historia de México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2005.

⁵⁹ Manzanilla Dorantes, Juan, *op. cit.*, p. 85.

YOLANDA

¿Quiere Ud. su Chocolatito?

Comedia original en un acto i en prosa

Éxito extraordinario la noche de su estreno el
jueves 4 de octubre de 1923 en el Teatro
"Virginia Fábregas" por la compañía
Regional "Héctor Herrera"

El teatro popular yucateco retomó mucho del teatro-bufó cubano.

intercambiaran constantemente. Así, la continuidad de esa especie de *ethos* barroco moderno en materia cultural pareció garantizarse a través del ir y venir, ahora ya no de carabelas, bajeles y barcazas de madera, sino de barcos mercantes de vapor o incluso de comunicaciones por vías alternas como los incipientes aviones. Periódicos y anuncios callejeros dieron fe de estos acontecimientos, aunque fue más bien la memoria popular la que guardó con mayor ahínco el quehacer de esa bohemia sujeta a tantos vaivenes caribeños. La aparición de otros medios de comunicación masiva como el cine, la radio y los fonogramas se encargaría de afirmar la supuesta especificidad o si se quiere la unicidad de la cultura yucateca.

Sin embargo, bastante antes de que la trova, el danzón y el teatro yucatecos se consagraran como las contribuciones peninsulares al mosaico regional de la cultura popular mexicana, las múltiples influencias del Caribe habían contribuido sólidamente a su afirmación local.

Entre el "nacionalismo", "el regionalismo" y la "universalidad". Aproximaciones a una controversia entre Manuel M. Ponce y Alfredo Tamayo Marín en 1920-1921

Si pálida la luna
reflejara en el río
y escuches vida mía
el canto mío,
abre entonces tus ojos
que esa es la hora
en que a cantarte viene
el que te adora [...]

ALFREDO TAMAYO MARÍN, 1909

En su edición del primero de enero de 1921 la revista *México Moderno* publicó un texto un tanto extraño de Manuel M. Ponce titulado "En defensa propia".¹ En dicho artículo el compositor se refería a un par de escritos que "una mano anónima" le había enviado desde Mérida, Yucatán, en los cuales se le acusaba, en primer término, de plagiar una canción, y en segundo, de haber hecho un arreglo defectuoso de la misma. La pieza en cuestión era *Suñó mi mente loca...* que Ponce había publicado con otras 24 piezas ocho años antes, con una portada que indicaba que se trataba tanto de obras originales como de "arreglos de salón para piano".²

¹ *México moderno* (facsimil), año 1, num. 6, México, 1 de enero de 1921, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 374. Como epígrafe del mismo texto Ponce reconocía que no era su estilo tratar "asuntos personales" en esas columnas pero "ciertos cargos tan ilógicos como malévolos" le obligaban a hacerlo.

² 25 *Canciones mexicanas*, Enrique Munguía, México, 1912.

JUÁREZ HUET, Nahayeilli B., 2011.

“Religiosidades afroamericanas en la península de Yucatán: el caso de la santería cubana en Mérida”,
Resultados parciales de avances de investigación del
Proyecto *Redes, nodos y campo social transnacional: la transnacionalización de la santería cubana en la Península de Yucatán (Mérida y Cancún)*, CIESAS Peninsular 2011-2013

Religiosidades afroamericanas en la península de Yucatán: el caso de la santería cubana en Mérida¹

**Nahayeilli Juárez Huet
Ciesas Peninsular**

“[...] Yucatán tiene mucho que ver con Cuba, los antiguos [...] mataban a un guajolote y ponían en una tabla café, maíz, tamalitos y todo para que la tierra diera buena cosecha [...] también se cura con hierbas y con animales [...] Yo [católica, santera, mediumnidad, palera] de nacimiento tengo mi protección: mis guías espirituales [...] ellos ya curaban antes de que yo conociera a mi padrino [en la santería ...]. Mi bisabuela, creo que era de Belice, era morena ella, su papá era español y su mamá mulata, no sabía leer ni escribir [...] fue mediumnidad también y montaba [cuando el espíritu toma posesión del cuerpo] igual que en la santería...ella tenía [un espíritu guía...] era un doctor [...] cuando la comadrona no podía recibir niños la buscaban y ayudaba a que nazca el niño... pero ella sin saber...”²

Rosario, la comerciante progresa cuyas palabras abrieron el presente texto, a pesar de referirse a su bisabuela como una “morena” beliceña de madre mulata, en su discurso no repara sobre ninguna posible conexión de sus prácticas y creencias religiosas con los afrodescendientes. La referencia del “origen” de sus prácticas religiosas y culturales, [que ella llama yucatecas, provenientes de los antiguos (mayas) y del espiritismo] las conecta con lo “afro” pero a través de una referencia extranjera, en este caso a Cuba. La santería es una religión que abrazó Rosario en su edad adulta y es el espacio espiritual en el que se revelaron por vez primera sus “muertos” (espíritus protectores) y dentro del cual finalmente pudo desarrollar la mediumnidad que ya “traía de familia” por su abuela.

Esta mujer no es un caso excepcional ya que por lo general los santeros mexicanos no hacen mención o énfasis (si es el caso) sobre posibles ancestros biológicos de origen afro, negro, o mulato, con algún “oficio” o “don espiritual” que de “legitimidad” o “continuidad de sentido” a los propios dones espirituales “heredados” o “desarrollados”. Por lo general, la identificación con lo “afro” o “negro” para los santeros mexicanos opera

¹ Agradezco al Proyecto AFRODESC-EURESCL por el apoyo financiero para efectuar parte del trabajo de campo del que se obtuvo información etnográfica utilizada en el presente artículo. Estoy también en deuda con CONACYT y el proyecto *RELITRANS*, financiado por CONACYT (México) y la ANR (Francia) que destinó fondos para otra parte de mi investigación etnográfica.

² Entrevista a Rosario S., Mérida, Yucatán, 25 de agosto de 2008

pero en un campo espiritual más que en un campo “étnico”. Así lo ilustra entre muchos otros, Jorge Z.³ un abogado yucateco que por un lado, enaltece el origen español de sus antepasados, pero por el otro se autoidentifica como “católico y yoruba”. Yoruba es una categoría étnica que designa a los originarios del sudoeste de Nigeria y parte del actual Benin y Togo y está ligada a la religión de los *orishas* (deidades de culto) a la que pertenece la santería como una de sus variantes. Lo que está en juego aquí no es sin embargo, una identidad étnica sino una identificación religiosa “afro” o “negra” soportada en genealogías iniciáticas (la organización social base de la santería es el parentesco ritual vía iniciática) y prácticas legitimadas bajo la referencia a una cultura (en este caso yoruba) tenida entre los santeros como milenaria.

Para los santeros mexicanos que comúnmente no se autoidentifican como afrodescendientes, la referencia a una “negra” o “negro congo” como parte de los espíritus y protectores con los que uno nace (de acuerdo con el corpus de creencias de la santería) sí es motivo de orgullo, en contraste con las referencias a los ancestros biológicos. Aún cuando la presencia de africanos y afrodescendientes históricamente data desde el virreinato y se extendió por casi todo el territorio mexicano, los santeros mexicanos normalmente manifiestan una distancia con respecto a las posibilidades de una descendencia “afro” que quizá encuentra su explicación central en el discurso dominante del “mestizaje” nacional y regional (ver Juárez Huet, 2011). En cambio los espíritus, que en vida fueron de origen “afro”, son apropiados como símbolos de “autenticidad” en la medida en la que entre mexicanos subyace comúnmente la premisa de que la santería pertenece “legítimamente” a los “negros africanos” (yoruba) o “afrocubanos”. Todo ello a pesar de que las religiones afroamericanas (santería, candomblé, vudú) rebasaron desde su conformación las fronteras “raciales” o étnicas (Brown, 2003) desbordando a las “Américas Negras” de Bastide (Cfr. Argyriadis y Juárez Huet, 2007). Estas religiones se han difundido a lo largo del tiempo a una gran variedad de contextos geográficos y culturales que no figuran como un “blackplace” (Yelvington, 2001) con los que comúnmente se les asocia, incluso en México. Aunque no sea el caso, no es nada raro que la gente presuponga que la santería es producto de una continuidad histórica con las poblaciones de origen africano en México. Resulta interesante a este respecto señalar que ni siquiera entre las

³ Entrevista a Jorge Z., Mérida, Yucatán, 18 de agosto de 2008

mismas regiones en donde existen movimientos que sí reivindican una “afrodescendencia” –como en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca- se observe a la vez algún tipo de reclamo sobre prácticas o creencias religiosas específicas a las que se les asigne un origen “afro”. El mismo Sergio Peñaloza, anterior Presidente y miembro activo de la Asociación México Negro, que se mostró “fuertemente movido” por la experiencia que tuvo con el candomblé durante una visita a Brasil, al nárralo a la concurrencia de un foro académico al que fue invitado, expresó que: “desafortunadamente [en la comunidad de México Negro...] no hay ninguna manifestación religiosa que nos ligue a África.”⁴

Lo anterior me genera otro cuestionamiento ¿Por qué en México, a pesar de la presencia de población de origen africano y de la existencia de cabildos y cofradías –que se aducen como el origen de las religiones afroamericanas- no se gestaron como en Cuba o Brasil religiones con alguna distinción o particularidad “afromexicana”? Esto diferencia el caso mexicano de lo que se observa no sólo para Cuba (en donde la santería goza de un estatus relativamente legítimo como parte de la herencia africana de la nación cubana) sino también para el caso de Estados Unidos en donde dicha religión se adoptó, se “depuró” (de lo cristiano) y reafricanizó por los afroamericanos “neo-yoruba” [Capone 2005; Brandon, 1993].

Más allá de la supervivencias religiosas africanas

Varios autores coinciden en señalar que las religiones afroamericanas se gestaron en el seno de los cabildos y cofradías que organizaban a los esclavos y negros libres y que fueron instaurados en el Nuevo Mundo desde al menos el siglo XVI, tal como lo apunta Roger Bastide, en su libro *African Civilization in the New World* (1971: 9). Se trataba de asociaciones constituidas en cada ciudad por africanos y afrodescendientes de una misma “nación” o procedencia étnica, que a la larga se volvieron espacios de socialización, de formaciones políticas, y de “conservación” de prácticas religiosas de base africana, entre otras (*ibid.*)

En general, el interés por tener una “buena muerte” y un apoyo en situaciones de enfermedad fue un objetivo común de las cofradías en América Latina, fundadas bajo el

⁴ Sergio Peñaloza, intervención en el seminario multisituado “Construcción del diálogo entre académicos, actores políticos y colectivos sociales”, *AFRODESC*, 24 de junio de 2010, UNAM.

auspicio sobre todo de órdenes religiosas e iglesias parroquiales, de acuerdo con los datos que ofrece N. Von Germeten (2006: 1). Dicha autora agrega, que una o dos generaciones después del establecimiento de la Nueva España:

“cuando la sociedad criolla comenzó a crecer, las cofradías basadas en un lugar de origen se vieron afectadas por nuevas divisiones de nacimiento o linaje, ya fuera indígena, español, africano, mestizo o *mulato*. Las cofradías en España y Nueva España siempre estuvieron vinculadas a algún tipo de división social y en el Nuevo Mundo se volvieron parte del proceso y formación de una sociedad racialmente dividida” (2006: 2).

Von Germeten subraya una “escasez de evidencias” en lo que concierne a las prácticas religiosas de “origen africano” de las cofradías en el siglo XVI y XVII [*op. cit.*: 52], salvo algunos detalles que destaca –sin una explicación muy convincente– como características de la población afrodescendiente. Por ejemplo, advierte que en el siglo XVII “las advocaciones de las cofradías con miembros y líderes negros o mulatos, manifiestan un énfasis en la penitencia y humildad [...]” (*op. cit.*: 23). Menciona específicamente al catolicismo barroco del siglo XVII –en el que se da gran valor al sufrimiento autoinfligido– como una práctica adoptada de manera particular por los “afromexicanos” en el marco de las celebraciones de Semana Santa⁵ (Von Germeten, 2006: 23). Asimismo, agrega que en algunas áreas de la Nueva España, sacerdotes y frailes impulsaron en varias de las cofradías fundadas por morenos y pardos, advocaciones de “santos negros” cuyas virtudes se destacaban más por la humildad que por un “espíritu rebelde”, tales como San Benito de Palermo –en Querétaro, San Miguel y Zacatecas– y Santa Ifigenia –Ciudad de México, Toluca, y Aguascalientes– (*op. cit.* pp.18-20). Sin embargo, las cofradías que impulsaron y promovieron vínculos con África durante la primera mitad del XVI, explica Von Germeten, al paso del tiempo dieron paso a una “exitosa integración en la sociedad colonial” [*op. cit.*: p. 224]

En lo que respecta a la región de la península, las cofradías de afrodescendientes sólo existían en Mérida y Campeche (Restall, 2009: 229). Por lo regular, de acuerdo con los datos ofrecidos por Solís, en esta región las cofradías de negros y mulatos libres parecen haberse desarrollado –como las de Indios– en el siglo XVII; algunas de las mismas tenían membresías mixtas (Solís, 2005: 214-215) y al parecer no había actividades religiosas

⁵ La autora se refiere principalmente al caso de Valladolid, Michoacán.

públicas identificadas con la población de origen “afro” como lo registra V. Germeten para Valladolid (Michoacán). Para M. Restall, uno de los historiadores más importantes sobre poblaciones afrodescendientes en la Península de Yucatán, la razón por la que no hay “evidencias” de que alguna “religión nativa de África” haya sido base de alguna identidad comunitaria en Yucatán sugiere que en la formación de lo que él llama “comunidades afroyucatecas [urbanas]”, las religiones africanas quizá hayan jugado un rol menos importante que el catolicismo (op. cit.: 236). En lo que respecta a las zonas rurales, el autor sostiene que los afroyucatecos en estas zonas eran aún menos afectos a “perpetuar prácticas religiosas africanas” ya que llegaron a los pueblos mayas como “cristianos de color libres” en donde se casaron y tuvieron descendencia, una descendencia con una cultura “menos Africana-Americana que Española-Americana, aunque en su variante yucateca” y por tanto con sus aportes mayas (2009: 238).

Justamente uno de los factores que se aduce para explicar la “escasez de evidencias” de las prácticas religiosas de origen o con influencia africana, tenidas como “desaparecidas con el mestizaje”, tiene que ver con la cuestión demográfica. Aguirre Beltrán ya ha demostrado que las poblaciones indígena y mestiza representaron siempre la inmensa mayoría de todo el periodo colonial (Aguirre Beltrán: 1980) de lo que se ha deducido que la religiosidad nativa en suelo americano, partiendo en primera instancia por su abrumadora mayoría numérica, “eclipsó” cualquier otra alteridad religiosa –a excepción de la católica del colonizador-. Pero más allá de una discusión sobre el impacto numérico, quizá lo que habría que destacar fue el impacto cualitativo que al parecer se invisibilizó en el mestizaje religioso, el cual, a excepción de pocos investigadores (Aguirre Beltrán, 1980; Bristol, 2007; Germeten, 2006; Restall, 2009; Miranda 1998) ha sido amplia y predominantemente abordado desde las reinterpretaciones de la religiosidad indígena. Las prácticas y creencias religiosas de los africanos introducidos en la Nueva España del siglo XVI al XIX no debería ser desdeñada cuando, los africanos en el siglo XVI eran más del triple que los españoles (Aguirre Beltrán, 1989: 210) y para el s. XVII los superaban en más del doble (Aguirre Beltrán, *ibid.*: 219). Fue hasta el s. XVIII que la población negra disminuye como reflejo del fin de la introducción masiva de africanos y la población mestiza (euro, indo y afro) que desde el s. XVII comienza a presentar un incremento acelerado y la cual junto con

la indígena se mantenían a principios del s. XIX como mayoritarias (Aguirre Beltrán, *ibid.*: 234).

Para el caso de la península de Yucatán a diferencia de otras regiones de México (como la capital por ejemplo) no podía ser considerada, a decir de Restall, una sociedad esclavista, sino más bien una sociedad con esclavos que fueron traídos en modestas cantidades a partir del siglo XVI vía Campeche y a los que se unieron, después de la segunda mitad del siglo XVIII, los afro-beliceños, afro-jamaquinos y otros esclavos que llegaron de otras posesiones británicas (2009: 229). Tal como lo demuestran las estimaciones demográficas de Aguirre Beltrán (1989), en esta región peninsular la distancia numérica entre europeos y africanos desde el siglo XVI hasta la primera mitad del s. XVIII no fue significativa, en contraste con lo que se observa para la población mestiza. Para principios de la década de los 40 del siglo XVIII había más afroestizos que criollos o indomestizos, mientras que la población indígena siempre se mantuvo predominante (Aguirre Beltrán, *op. cit.*, cuadros VI, X y XII). De acuerdo con M. Campos, a finales de ese último siglo, en la capital yucateca, los mulatos superaban en número importante a los españoles o criollos (Campos, 2005: 23) y los negros y todas sus mezclas, “estaban dispersas en toda la Península Yucateca” (*ibid.*: 24). Restall calcula que entre 1542 y la abolición de la esclavitud (1829) entraron a Yucatán de 10 a 20 mil esclavos (*op. cit.*: 33). Lo anterior contrasta con el caso de Cuba, en donde de los siglos XVI al XIX entraron más de un millón de esclavos provenientes de África (Torneró, 1998). Para finales del siglo XIX los afrodescendientes (extranjeros y nacidos en Cuba) constituían el 32% de la población total (*ibid.*: 27)

El segundo factor que se esgrime como uno de los impedimentos en el surgimiento de una religiosidad afrodescendiente en la Nueva España tiene que ver con las categorías raciales y el origen de los esclavos. Por ejemplo, Von Germeten señala que para el siglo XVIII, la categoría racial ‘Mulato’ fue ampliamente utilizada y sustituyó a la de ‘negro’ y a las referencias sobre el origen africano tales como ‘Congo’ y ‘Angola’”, el grupo étnico predominante de los esclavos en Nueva España [*op. cit.*: 7]. Aunque no debemos olvidar que las categorías raciales en el virreinato (mulatos, pardos, negros, mestizos...) variaban

según la región y el contexto histórico.⁶ Para la autora, este fenómeno restó posibilidades para el surgimiento de una identidad étnico-religiosa “afro” particular (ibid.).

Por su lado, González (2008) parte de la premisa de que la pertenecía al área bantú (Congo, Angola...) de la gran mayoría de los esclavos introducidos en la Nueva España, abonó en una tendencia hacia la “mezcla fácil” y a la eventual desaparición de una posible particularidad religiosa africana en el mestizaje religioso de la Nueva España (2008: 263-264)⁷. Podríamos afirmar que tal premisa en realidad hace eco de las ideas difundidas en el Renacimiento cultural Lagosiano y después reafirmadas entre los etnólogos de la primera mitad del siglo XX (Matory 1998, 2001). Capone ya ha demostrado cómo Nina Rodrigues, para el caso de los nagô en Brasil, cuyos argumentos fueron retomados por Ortiz para el caso de Cuba, colocaron a la religión yoruba en una escala evolucionista como la “más elevada” o “superior” producto de su perfeccionamiento (2000: 60). Ciertamente, la religión yoruba era considerada por Bastide, en comparación con otras (vgr. palo monte de origen bantú) como la más preservada en América y por tanto menos sincrética=más pura=más auténtica. Reproduciendo estas tesis, González concluye que la religión bantú, “no presentaba más que un vago animismo, que podía mezclarse fácilmente” (Batide apud . González, ibid.: 263) y agrega que es probable que justamente su “tipo de magia se haya agregado tanto a la magia prehispánica como a aquella traída por los españoles” (ibid.).

Habría que considerar que el dominio y peso católico no sólo en un sentido de la praxis religiosa, sino quizá y sobre todo como categoría de identificación social, pudo tener un peso insoslayable. En esta sociedad ser cristiano y no sólo blanco, eran elementos muy importantes en la dinámica de las relaciones de poder. El sistema de castas de la Nueva España estimulaba a los más desfavorecidos a hacer énfasis por un lado, en la no proveniencia de una “mala raza”, es decir, la de los africanos y afrodescendientes, que a menudo ocultaban su calidad; y por el otro, a resaltar su cristiandad (Aguirre Beltrán, 1989: 267-272), lo que abonó a restar posibilidades a que se pudiese reivindicar públicamente una

⁶ Por ejemplo en la Península de Yucatán el término moreno que tuvo una vigencia de más de 150 años podía incluir negros; aunque no se mantuvo, sí lo hicieron en cambio las categorías de mulatos (mezcla entre español y negra), pardos (negro con india), negros y chinos (pardos con negras) (Campos, 2005: 21).

⁷ Con respecto a las teorías demográficas, también se ha subrayado que la relación causa-efecto entre el número de esclavos de un grupo étnico particular y su “preeminencia cultural”, no es definitivo o garantía de esta última, como lo muestra el caso de Haití, en donde el vudú predominante no resultó de la presencia mayoritaria de dahomeyanos en dicha Isla (Matory: 266-26; Capone, Idem.)

religiosidad “afro”. Aunque cabe aclarar que esto no impidió sin embargo, la existencia de una praxis religiosa “afro” o de influencia “afro”, la cual no siempre estaba oculta, ni tampoco “disfrazada”, como lo ilustran claramente los archivos inquisitoriales.

“El espejo de los marginalismos” (Alberro, 1981)

Una fuente que da cuenta con “más detalle” sobre las prácticas ligadas al mundo espiritual de los negros, mulatos y pardos en la Nueva España, lo conforma el cuerpo de acusaciones y juicios de la Inquisición. Así lo demuestran Aguirre Beltrán [1963] y varios de los autores que han trabajado con estos archivos (Alberro, 1981, Aguirre Beltrán, 1989; Noemí Quezada, 1989; Nora Reyes, 2001; Bristol, 2007; Germeten, 2006; Restall, 2009) y que coinciden en señalar a la curación y “prácticas mágicas” dirigidas al campo de las relaciones sociales, como el terreno de praxis religiosa más común entre este grupo de población. Este “terreno espiritual” implicaba rituales relacionados con el culto a los antepasados y deidades por medio de ofrendas y sacrificios, la “posesión mística”, el uso de amuletos y hierbas, entre otros, considerados por Beltrán como “supervivencias” africanas (1963 p. 78), pero que al mismo tiempo ofrecían “puntos de contacto” con la medicina española e indígena.

Noemí Quezada ya ha demostrado cómo en este proceso de interacción cultural colonial emerge una medicina tradicional mestiza que amalgama las prácticas de curación indígenas, españolas y negras, que son utilizadas por especialistas que fueron en su mayoría mestizos y mulatos. La autora señala que el curandero [desde siempre consultado “debajo del agua” por la élite] a pesar de ser considerado un peligro por las autoridades, en la medida en la que representaba el universo de aquello que se calificaba como prácticas supersticiosas por el catolicismo oficial, era hasta cierto punto tolerado, pues los médicos (autorizados) eran insuficientes para atender a toda la población del vasto territorio de la Nueva España (1989:11). Aunque Bristol señala que a pesar de que la profesión de curandero era muy común entre los “afromexicanos”, éstos no podían tener licencia oficial para su ejercicio debido a su “falta de limpieza de sangre” (2007: 21) ya que no provenían de un linaje europeo ni cristiano. Simultáneamente, y en eso ambas autoras coinciden, los curanderos podían adquirir prestigio en los ámbitos locales a través de sus atributos y de la ambigüedad “mágica” [miedo y fascinación] que mediaba la imagen y oficio de su figura [*ibid*]. Además hay que subrayar que la diversidad de especialistas en la época prehispánica

que conformaba a este amplio grupo (Cfr. López Austin, 1967), se mantuvo y enriqueció en la colonia; y era común que un mismo individuo conjugara varias especialidades de manera simultánea (Quezada, 1989: 12-13, 60). Los problemas vinculados a cuestiones amorosas, de salud, de envidia, de brujería...eran los principales motivos que llevaban a la consulta con estos(as) especialistas curanderos(as), frecuentemente tachados también de brujos(as).

La fuente de recursos y formas de curar y resolver tales males, así como para provocarlos eran muy variadas (Quezada, 1998, 61-106). Así, encontramos desde el uso de la herbolaria; la técnica de “ligar” o en términos de hoy “amarrar” al ser deseado; el uso del tabaco para limpiar y curar; el uso de retratos y confección de muñecos de trapo y cera que representaban a la persona que se deseaba dañar (se les clavaban alfileres, agujas o espinas); la utilización de técnicas de adivinación (con agua, granos de maíz); el uso de tierra de panteón y huesos de animales (Miranda, 1998: 148); el uso de velas, el propiciar favores de los espíritus protectores, el uso del copal; de bebidas embriagantes (Cfr. Solís, op. cit). Los casos de la inquisición ponen de relieve que el terreno religioso y espiritual (ligado a la medicina y brujería) fue una arena de tensiones y pugnas por el poder, pero también de negociación y diálogo entre indios, españoles y africanos.

Si bien no me inscribo en una línea que pretende buscar las “supervivencias” o “huellas de africanía” en el ámbito religioso, tampoco considero que debamos dar por sentados estos cuestionamientos y el argumento común que basado en la llamada “tesis de integración” (Hoffmann, 2006) sostiene que las prácticas religiosas africanas o de origen africano acabaron por “integrarse” o simplemente “desaparecer” en el “mestizaje”. (Cf. González, 2008; Von Germeten, 2006; Restall, 2009). No se trata tampoco sin embargo, de aislar cada elemento “supuestamente” africano o afrodescendiente de la praxis religiosa cotidiana desde la Colonia (llegada de los africanos a América), para demostrar su “supervivencia” en la actualidad. En todo caso le apuesto más a reflexionar sobre cómo las prácticas y creencias africanas o afrodescendientes en el Nuevo Mundo, se dinamizaron por un lado, en medio campañas contra las supersticiones, extirpación de idolatrías, cacerías y enjuiciamientos por la Inquisición (Quezada, 1989; Solís, 2005), y por el otro, dentro de espacios de negociación, diálogo y complementariedad a nivel colectivo e individual entre distintas praxis y creencias religiosas (españolas, indígenas, africanas). Todo esto dentro de

un contexto amplio en el tiempo en el que en México la población indígena ocupa casi todo el espacio de la alteridad cultural.

En la península de Yucatán el caso de los mayas es sumamente ilustrativo a este respecto, cuyo peso en la identidad yucateca y en el ámbito académico parece haber eclipsado la relevancia de otras posibles alteridades (Cunin, 2009). M. Campos señala justamente a este respecto que “la presencia africana en la sociedad peninsular no era del todo desconocida, pero en el último tercio del siglo XX se daba por desaparecida de su población” (2005: 12). El autor agrega una cita de Suárez (1979), un estudioso de la cultura yucateca que afirma que “desapareció toda evidencia de sangre negra” (idem). Quizá la consideración de estos elementos pueda abrir nuevas pistas de reflexión sobre la transversalización de la “discriminación” y la “invisibilización” de lo “afro” o negro en el ámbito religioso e identidad regional.

La santería en México, efectivamente no es producto de una continuidad histórica de las poblaciones de origen africano y afrodescendiente; sino como en muchos otros países –fuera de Cuba- es un fenómeno contemporáneo. Considero sin embargo, que las posibles aportaciones afro durante el virreinato, especialmente en el terreno terapéutico “mágico religioso”, no desaparecieron, sino que constituyen hoy parte de los soportes que sostienen los puentes cognitivos que hacen de México un campo sociocultural fértil, y receptivo, que interactúa y da pie a la complementariedad desde diversos frentes (medicina tradicional; posesión; adivinación...) con las prácticas afroamericanas contemporáneas como la santería.

“Y así se fue metiendo la santería...”

Las olas de migración cubana después de la Revolución (1959) han jugado un papel fundamental en el proceso de transnacionalización de la santería cubana, hoy, ampliamente difundida en el continente Americano y algunos países de Europa. A partir de la década de los noventa esta divulgación comienza a apreciarse de manera mucho más visible, como lo muestra bien el caso de México, en la ciudad capital sin embargo, la práctica de la santería –aunque todavía muy incipiente- data desde finales de los años 60. Es a partir de la segunda mitad de los años 90 que comienza a tener una verdadera expansión, aun en regiones que por su cercanía geográfica y cultural con Cuba se esperaba que tal fenómeno se hubiese

dado muchos años antes. Así lo ilustra el caso de la Península de Yucatán, en particular me refiero a la ciudad de Mérida, cuyos vínculos con Cuba se remontan desde al menos cinco siglos⁸ (Bojórquez Urzáiz 1998; Novelo, 2009) pero en donde la santería tiene apenas una veintena de años. Lo anterior llama particularmente la atención, cuando la península de Yucatán y Cuba, forman parte de un espacio cultural compartido, el Caribe geohistórico al que alude Antonio García de León (2002) y cuyo parentesco cultural, como bien señala Pérez Monfort ha sido poco reconocido (2007; ver también Cunin, 2009).

A manera de hipótesis planteo que esto pudo deberse primero, a la propia estigmatización que la santería sufría en la misma Cuba, lo que obligaba a sus practicantes a mantenerse “bajo el agua” y hacía menos factible la posibilidad de contacto entre santeros y extraños. Segundo, a una muy probable resistencia de la sociedad yucateca (predominantemente católica) hacia una práctica que incluso hoy genera “incomodidad”, “miedo” y “rechazo”, a decir de mis informantes que consideran a los yucatecos como “muy conservadores”. A lo anterior sumaría los efectos que la Revolución cubana tuvo sobre la movilidad de personas entre ambos países, en especial entre Cuba y Yucatán, la cual de acuerdo con Novelo “se detuvo para no volver a reanudarse sino varios lustros después con objetivos turísticos y de intercambio musical” (Novelo, *ibid.*: 15).

*Souvenir Yucatán*⁹

Uno de los campos sin duda más fértiles de la interinfluencia cultural del Caribe ha sido el ámbito artístico¹⁰, el cual constituye *stricto sensu* el primer punto de partida de la presencia de la santería en el país. En efecto, los referentes al universo simbólico de dicha religión (música, danza y deidades de culto) circulaban en México desde finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX gracias a las redes de diversos artistas y después de las industrias de la música, del espectáculo y del cine. Es así que la música y danza del universo religioso afrocubano se difunde más ampliamente en circuitos transnacionales

⁸ Lo mismo podría decirse para el caso de Veracruz (véase la comparación de este puerto con la Ciudad de México en Argyriadis y Juárez Huet 2008)

⁹ Título de la Obra del actor cubano de teatro vernáculo, Arquímedes Pous, presentada en la capital yucateca en 1919 (véase Pulido, 2010: 79).

¹⁰ Véase para el caso del teatro bufo, Pulido 2010, Cunin 2009.

aunque fragmentados, desacralizados y en versiones “estilizadas” y adaptadas para la industria del entretenimiento (Martínez Furé, 1979; Moore 2002; Juárez Huet 2007; Pulido, 2010).

Varios de los artistas de esa época eran practicantes de la santería, como seguramente lo fueron otros migrantes, aunque tal fe no era una materia que el cubano común explicitara públicamente, cuando en la misma Cuba, a decir de un santero cubano iniciado desde los años 50, era aun tachada como una religión de “pobres y negros.”¹¹ Quizá esto explica porque los trabajos sobre la migración cubana en Mérida antes de los noventa, no hacen mención alguna sobre los cultos afrocubanos (Urzaiz, 1949, Bojórquez, 2000; Bojórquez y Guerra, 2003). Ni siquiera en las memorias de la primera mitad del siglo XX de los migrantes cubanos en Yucatán que recoge Victoria Novelo (2009: 154)¹², se hace alusión alguna sobre dichos cultos como parte de la vida cotidiana, ni en Cuba, ni en Mérida.

En efecto, en Cuba el tratamiento de estas religiones se caracterizó por una ambigüedad que osciló “entre periodos de tolerancia relativa y periodos de represión [...]” (Brandon, *Ibid.*: 94), pues su valoración estética no equivalía a legitimarlas como religiones, las cuales eran tenidas de “criminales y violentas”, un estigma al que se sumó después de la Revolución, la visión de la religión en general como opio del pueblo (Argyriadis, 2006: 48). De esta manera las creencias y prácticas de la santería (y otros cultos afrocubanos) se mantuvieron marginadas y despreciadas, a pesar de que simultáneamente sus aspectos musicales y danzarios fueran recuperados e implementados para el ámbito de la cultura artística, que permitió que se mantuvieran como factores de identificación nacional (Menéndez, *Ibid.*: 218-219).

Mérida y Cuba, como bien lo señala Novelo, mantuvieron una circulación continua de personas –entre ellas artistas- que se vio mermada con la Revolución cubana (1959) a partir de la cual las políticas migratorias cubanas cambian y se imponen nuevas restricciones para salir legalmente al extranjero (2006: 65). La autora agrega que “Hasta ese año, el tránsito de personas y barcos entre Cuba y Yucatán era tan amplio y asiduo que existió el plan de establecer un servicio de *ferry-boats* dentro de un proyecto de

¹¹ Entrevista con Noelio Camejo, México, D.F., 12 de julio 2002

¹² Cabe señalar que el trabajo de Victoria Novelo (2009) aborda la migración inversa, es decir, de yucatecos a Cuba.

comunicaciones Circuito del Golfo y del Caribe [...]” (idem). Esta relación exclusiva entre la gran Antilla y Yucatán lleva a Urzáiz a afirmar que “El primer viaje de todo yucateco pudiente era a La Habana [...]” (1949: 78).

Habrá que esperar, sin embargo, hasta la década de los noventa para escuchar que algún yucateco fuera creyente o practicante de la santería. En efecto, en el marco de la crisis económica que azotó a Cuba en ese periodo, la santería comienza a circular en Mérida como una posible opción de práctica religiosa, y ya no sólo como parte fragmentaria de la escenografía montada para el espectáculo y entretenimiento, pues dicha crisis coadyuvó a una apertura masiva del turismo promovida por el gobierno cubano -de donde obtiene su principal fuente de divisas- y a la flexibilización de las reglas migratorias (Argyriadis y Capone, 2004) que posibilitaron una mayor difusión de la santería como un emblema de cubanidad vendible, y un mayor contacto entre cubanos practicantes de las religiones afrocubanas y extranjeros. Es justamente en este mismo periodo en el que se observa un mayor incremento de inmigrantes cubanos en Mérida (cf. Miyar, 2002). Esta ciudad, que siempre ha sido uno de los destinos de mayor preferencia de dicha inmigración, ocupa el tercer puerto de entrada más importante de cubanos al país, después de Cancún y la ciudad de México.¹³

Durante la década de los noventa la contratación de bailarines (as), músicos y grupos originarios de la Isla para montar shows cubanos en Mérida –y en otras ciudades de la península- es muy notable. Estos artistas, cuyo éxito en parte descansó en el gusto de raigambre histórico que en dicha ciudad –y región- existe por los ritmos bailables afrocubanos (cf. Pérez Monfort, 2007) constituyen uno de los primeros canales de difusión de la santería en Mérida. Así se recoge en varios testimonios de santeros yucatecos.

Por ejemplo Javier Z. afirma que “la religión (santería) es una consecuencia del arte, porque primero llega el arte y los artistas y la gente empieza a conocer un poco más de la cultura cubana y claro de la religión [...]”¹⁴. Su afirmación se sustenta en su propia experiencia ya que señala que a pesar de que a Cuba se iba y venía de Mérida como algo común, “no oías de religión”, fue hasta los noventa que conoció a uno de los artistas de los

¹³ A diferencia de Estados Unidos, que se mantiene como el destino preferente por los emigrantes cubanos y en donde residen más de un millón; en México de acuerdo con el INEGI, las cifras del censo del 2000 indican del medio millón del total de extranjeros en México, sólo el 1.3% es cubano. El INM, hasta el 2005 registra un total de 39,643 cubanos.

¹⁴ Entrevista a Javier Z., Mérida Yucatán, 13 de agosto de 2008.

shows afrocubanos contratados por La Superior gracias a quien, nace en él, el interés por la religión afrocubana que hoy, junto con el catolicismo, profesa.

El mismo detonante de introducción en este universo religioso lo tuvo M. Moreno, un progreseño a quien en 1993 le leyeron los caracoles (oráculo santero) y recibió una iniciación menor (collares) de manos de algunos maestros cubanos de los bailes temáticos presentados en la iniciativa empresarial Mundo Mágico, sólo que “luego se fueron y [s]e qued[ó] con las ganas...”.¹⁵ Esta iniciativa se trataba de un parque turístico concebido para Cancún y encabezado por empresarios yucatecos que de acuerdo con Felipe Casas (Istmo, 1993) incluía una sección “caribeña”. Además, el elenco de los 17 shows en vivo y simultáneos previstos como parte de los grandes espectáculo estilo “Broadway o Las Vegas”, tendría un elenco aproximado de “700 personas, entre bailarines y actores” cuyo show era montado justamente en Mérida por coreógrafos, bailarines, y directores, nacionales y extranjeros de primera talla (idem.).

Cabe señalar que los pioneros en traer grupos, bailarines(as) y músicos de la isla y presentar –exitosamente– shows afrocubanos en Mérida en la década de los noventa, fueron algunos restaurantes que incluían por igual un espectáculo maya y otro internacional (estilo las Vegas). Una de las primeras y más importantes promotoras de la danza afrocubana adaptada para el espectáculo en Mérida y sus alrededores, también encargada de la parte artística del restaurante Ciudad Maya, comenta que así como “todos los shows en Cuba tienen su parte afro”, el número “afrocubano” de este famoso restaurante yucateco, era una puesta en escena de San Lázaro (sincretizado con Babalú Ayé en la santería), o bien a menudo se incluían canciones a los *orishas* (deidades de la santería).¹⁶ El éxito de dichos shows generó el interés de las cerveceras, en particular de La Superior (Cervecería Moctezuma-Cauhtémoc) y después de La Corona (Grupo Modelo) que también comenzaron a contratar bailarines y músicos cubanos para promocionar sus marcas. Posteriormente entró a escena la Coca Cola.

Lupita R., una de las primeras santeras yucatecas, bailarina y coreógrafa, asegura que “nunca faltaba (entre estos artistas) el *babalawo*, santero o palero”, pues a decir de esta misma santera –reproduciendo un dicho muy común en la Isla– el cubano “lo que no tiene

¹⁵ Entrevista a M. Moreno, Mérida, Yucatán, 15 de enero de 2008.

¹⁶ Entrevista con Lupita. R, Mérida, Yucatán, 20 de junio de 2011.

Congo de lo tiene de Carabalí”. Y aunque esto no era un sinónimo de que sólo por el hecho de ser cubano uno practicara y ofreciera servicios ligados a la religión (iniciaciones, consultas, “limpias”, trabajos), Lupita reitera que entre ellos sí se consultaban o se “ayudaban” en este terreno y “hacían sus trabajitos” (limpias y obras para regularizar situaciones adversas). Conforme la gente se fue enterando y se corrió la voz, los consultantes (de oráculos) fueron en aumento, y “así se fue metiendo [la santería]”.¹⁷

Varios artistas que vinieron en los noventas también pasaron por el D.F contratados por empresas turísticas, de entretenimiento o cerveceras. De los que se quedaron, no faltó el que eventualmente trajera a su familia o formara una en México. Entre éstos, varios son santeros (as) y/o *babalawos* (jerarquía máxima en la santería) que han establecido lazos de parentesco ritual o de colaboración ritual con mexicanos y cubanos. Aún queda pendiente hacer un análisis más fino que nos permita tejer las redes de artistas, artistas iniciados, promotores y empresarios que conecta a la península de Yucatán no sólo con Cuba, sino con el Distrito Federal y Jalapa, dos ciudades claves que forman también parte del proceso más amplio de transnacionalización de la santería a partir del terreno artístico.

Redes de parentesco transnacional y translocal: otra vía primaria de difusión.

Los medios de difusión “tradicionales” de la santería a nivel nacional, han sido la circulación de personas a través de las fronteras y la comunicación de “boca en boca”, a los que se les sumó en las últimas décadas el uso de las tecnologías y los medios de comunicación electrónica. Para el caso de Mérida, una vía de difusión primaria, que aunque nodal es menos evidente, la constituyen las redes translocales con el Distrito Federal. Algunos de los primeros santeros de Mérida, aseguran haber conocido la religión a través de santeros originarios del D.F, que llegaron a esta ciudad yucateca y al puerto de Progreso a principios de los años 1990, aun cuando no fueron ellos sus iniciadores rituales. Ciertamente el crecimiento que dicha religión ha tenido en el Distrito Federal y su zona metropolitana, ha ido consolidando paulatinamente a la ciudad capital como un “lugar nodo” en un sentido relativamente similar al que utiliza Castells (2005: 446-448), es decir, un lugar que ocupa una posición estratégica en un espacio de flujos amplios. Este espacio

¹⁷ Idem.

más amplio que conecta una diversidad de lugares y personas (en América, África y Europa) y que en otro lado, basándome en las propuestas de Glick-Schiller, Bash y Szanton Blanc (1992, 1994) he definido como “campo social transnacional de la religión de los orishas” (Juárez Huet, 2007), opera a partir de redes religiosas, artísticas, políticas, económicas (transnacionales y translocales) que se transforman en vehículos fundamentales de la transnacionalización y relocalización de las religiones afroamericanas, entre ellas la santería.

A pesar de que Yucatán, es el cuarto estado con mayor número de residentes cubanos a nivel nacional y que en el Censo de 2010, el 30% de dicha población declarara su religión como “otra” diferente a la católica, la santería en Mérida no tiene, sin embargo, el arraigo necesario para generar una oferta lo suficientemente amplia de iniciados que tengan la investidura ritual que les permita a su vez iniciar a otros (esto suponiendo que muy probablemente una buena parte del rubro “otra”, está ligada a los cultos afrocubanos)¹⁸. La primera generación de santeros yucatecos (en su mayoría mujeres), todos sin excepción fueron iniciados en Cuba. Habrá que esperar hasta principios del 2000 para que se realicen las primeras iniciaciones en Mérida, a raíz de la llegada de una pareja de cubanos que provenían de Miami. Es esta casa santoral la que ha concentrado desde el 2002 el mayor número de iniciaciones de la segunda generación de santeros y babalawos tanto mexicanos como cubanos y algunos otros extranjeros. Hasta principios de 2010 (cuando se separan y la mujer se regresa a Miami), fungieron como los padrinos de referencia obligada. Cabe destacar sin embargo, que para estos cubanos, cuya relación con la Isla es compleja en materia migratoria y política, la ciudad de México ha fungido como un lugar cuya investidura de nodo ha contribuido a la consolidación de su casa santoral.

En la santería, iniciarse implica también formar parte de una “casa de santo” o familia de religión, organizada por relaciones de parentesco ritual que constituye la organización social base de la santería. El padrino o la madrina se convierten en padre o madre simbólica de los ahijados que inician. Y los ahijados de un mismo padrino o madrina, se vuelven “hermanos de santo”. Estos lazos rituales se extienden a generaciones anteriores que los ligan a una “rama” genealógica más extensa que enlaza a los practicantes de México, con los de otros países, principalmente Cuba y Estados Unidos, y de manera

¹⁸ Trabajo especial estadístico. INEGI. Censo 2010.

más reciente Venezuela, Brasil y Nigeria. Para el caso de Mérida, las redes de parentesco ritual hasta el momento se enlazan de manera predominante con Cuba y el Distrito Federal.

Ciertamente la ciudad capital, además de concentrar la producción masificada de materia prima y parafernalia utilizada en la santería (lo que le permite fungir como el proveedor más importante de los negocios de provincia dedicados a comercializar este tipo de productos), alberga el mayor número de santeros a nivel nacional (cubanos y mexicanos), no sólo en un sentido numérico sino en un sentido de edad religiosa (años de iniciado), uno de los criterios importantes en el establecimiento de jerarquías y sus respectivas competencias rituales, algunas de las cuales resultan indispensables para los procesos iniciáticos dentro de la religión. Esto explica en gran parte la razón por la que toda esta segunda generación (que rebasa las cincuenta personas), ha sido iniciada dentro de un cuarto ritual dirigido por un santero proveniente del Distrito Federal.¹⁹ Asimismo, otras ceremonias comunes dentro de la santería, como son los toques de tambor, son ahora posibles gracias a la proliferación de músicos especializados en este arte ritual, la mayoría de los percusionistas rituales que vienen a Mérida son mexicanos. Para la primera generación de santeros yucatecos, esto era impensable, no sólo por la escasez de músicos rituales, sino porque según afirman, “salía carísimo”, lo que empujaba su preferencia hacia Cuba para dichos menesteres. Cabe acotar que si bien los lazos de parentesco implican solidaridad, a menudo las relaciones que entrañan se dinamizan dentro de disputas y conflictos que contribuyen a recomponerlos contantemente (Argyriadis y Juárez Huet, 2007). Hace falta empero tejer de manera más fina los alcances y operación de dichas redes.

En Mérida, “*La gente me ve raro...*”: notas sobre una fertilidad potencial subyacente

A nivel social y dentro de un contexto predominantemente católico (80% según el censo de 2010²⁰), a pesar de su notorio crecimiento y los cambios que en materia religiosa se han dado a nivel nacional en las últimas décadas,²¹ la santería en Mérida como en el resto del

¹⁹ Otras iniciaciones son realizadas por cuenta propia en La Habana y la Ciudad de México.

²⁰ Cabe hacer notar que a pesar del dominio católico, éste en realidad ha venido a la baja. Dicha población pasó del 98.1% en 1950, a 84.7% en el 2000 y a 80% en el 2010. Al mismo tiempo, Yucatán se encuentra dentro de las primera siete entidades a nivel nacional con una población declarada no católica y sin religión (véase para los detalles del campo religioso yucateco a nivel estadístico, Rivera, Carolina, 2009: 54-58)

²¹ En 1999 se da el reconocimiento de la expresión de la fe de manera colectiva en la figura jurídica de la Asociación Religiosa (Blancarte 1999).

país, a menudo se le categoriza como brujería, charlatanería y “falsa religión”; se le vincula al imaginario de lo demoníaco, y de manera ambigua con la droga y la delincuencia. Estas representaciones tienden a confinarla a la estigmatización. Resulta paradójico sin embargo, que su atractivo no parece disminuir, sino todo lo contrario. Tanto iniciados mexicanos como extranjeros (cubanos, nigerianos, estadounidenses, venezolanos, puertorriqueños...), reconocen el “potencial” que México representa en el crecimiento de esta religión. Cabe señalar en relación con lo anterior, que justamente el censo del 2010 marca una diferencia que merece ser resaltada, pues en éste finalmente se integró en la clasificación de Religiones la categoría “Origen Afro”. Esta categoría pertenece a *Otros credos* y es parte del grupo *Raíces étnicas* el cual registra un total de 7,204 afiliados.²² El censo de 2000 las religiones de origen afro eran integradas en el rubro “nativistas” en el que perdían su especificidad.

Ahora bien, aunque este registro no equivale necesariamente a un “crecimiento” de las religiones de “Origen Afro”, en algo refleja, como bien ha señalado Renée de la Torre, esta disociación de la pertenencia y la creencia religiosa, en la que los “recintos sagrados de las instituciones (iglesias) y los depósitos tradicionales de la fe (símbolos, rituales y normas)” son traspasados por los imaginarios religiosos que se identifican con marcos de creencias ajenas al catolicismo (1999: 101-102; véase también Gutiérrez Zúñiga 1999b: 135)²³ un aspecto muy fino que se escapa de las estadísticas, números y afiliaciones censales oficiales. En efecto, muchos de los practicantes de las religiones de origen afro en Mérida (y en México en general) se siguen o bien, identificando como católicos o, como muchos otros mexicanos, sus creencias y prácticas religiosas o espirituales no son identificadas por ellos mismos con alguna filiación religiosa “oficial” [cfr. Gutiérrez, 2007b: 23].

Parte de mi hipótesis de por qué la santería no circuló ni se difundió como opción religiosa en la península durante la primera mitad del siglo pasado, tenía que ver una muy probable resistencia de la sociedad yucateca (predominantemente católica) hacia una práctica que todavía hoy genera “incomodidad”. Sin embargo, en el contexto

²² Este dato se obtuvo de la conferencia magistral impartida por Hortencia Granillo, funcionaria del INEGI, sobre los resultados en materia de religión del censo de 2010, dentro del marco del XIV Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, Puebla, 6 de abril de 2011.

²³ Las autoras desarrollan su investigación para el caso de la población católica de Guadalajara.

contemporáneo “esta resistencia” se manifiesta en realidad “relativa”. Por un lado, los santeros tanto cubanos como mexicanos señalan aspectos como los siguientes: “Aquí, muestran un miedo impresionante de que la gente se entere de que tienen una religión distinta a la católica”²⁴; “Sí, la religión ha crecido, con muchos obstáculos porque es muy conservadora esta ciudad. La gente me ve raro. Me han llamado a la policía por los animales [...] que estoy haciendo ritos satánicos...”²⁵ “Aquí [en Mérida] la gente es muy cerrada, aunque seas yucateca te hacen la vida de cuadrillos [...] fue muy difícil para toda mi familia aceptar [que soy santera]...lo respetan pero ¡no lo aceptaban!”²⁶.

A pesar de estas percepciones, en el paisaje religioso peninsular, en este caso meridano, la santería se incorpora como una de las opciones entre una amplia gama de prácticas de corte esotérico y de “sanación” que se hacen cada vez más visibles, muchas ligadas al “New Age” o a la “medicina tradicional” con las que se entrecruza. En relación con lo anterior, traigo a colación una de las encuestas en torno a las “Creencias populares”, levantada en el 2008 por la Corporación Editorial de Medios (CEM) del Diario de Yucatán. Según señala la nota correspondiente (28 de octubre), parte de las razones que empujaron el interés de tal encuesta tiene que ver con “el auge de la santería y la magia yoruba [las cuales] son algunas evidencias del cambio en las creencias populares en la Mérida del Siglo XXI”. Según se explicita en el Diario, dicha encuesta fue aplicada a 406 meridianos “de todas las clases socioeconómicas”. El 78.9% de esta población, declaró ser católico. Parte de los resultados indican que “el 94.1% ha oído hablar de las limpias; el 92.6% del mal de ojo; el 92.1% de la lectura de la mano; el 91.6% de fantasmas, aluxes y la xtabay; 90.3% de hechizos y trabajos de magia; 88.9% de lectura de cartas, y 81.6% de la tabla ouija”. Asimismo, “el 71 por ciento de los encuestados dijo que sí existe la magia y la hechicería y un 48% sostiene que sí funciona. Un 48.1% manifestó que ha tenido alguna vez la inquietud de saber qué le depara el futuro, y un 55.8% cree en la buena o mala suerte”. De todo este universo, “al 20% le han leído las cartas. Un 18.3% asegura que ha visto a un fantasma, aluxe, la xtabay o algún ser similar. Al 15.3% le han leído la mano. Al 10.8% le hicieron una limpia. Un 8.4% dice que le han hecho algún trabajo de hechicería.

²⁴ Comunicación personal, O. Gutiérrez (santero) Mérida, Yucatán, 24 de septiembre de 2009

²⁵ Entrevista a Nelson. Q., Mérida, Yucatán, 28 de agosto de 2008.

²⁶ Entrevista a Mago L., Mérida, Yucatán, 16 de enero de 2008

Un 5.9% ha jugado con la ouija, y un 4.2% ha contratado alguna vez los servicios de hechicería”²⁷.

Más allá de las posibles imprecisiones sobre dicha encuesta, estos resultados revelan una tendencia común en varias ciudades de México (D.F, Guadalajara, Cancún, Monterrey, entre otras) en donde el interés de aquellos que buscan acceder a los servicios y productos vinculados con la santería, en especial el uso de oráculos, no va necesariamente acompañado de una iniciación o de un conocimiento más amplio de su universo religioso. Muchas veces se trata de individuos que se insertan en una trayectoria de consumo cultural (García Canelini, 1995) vinculada a una diversidad de servicios de adivinación (mancias), rituales de purificación y “sanación” de padecimientos (físicos y espirituales) que aquejan la vida cotidiana. Asimismo, tampoco es extraño que los consultantes busquen estos “servicios” de manera “discreta”, en especial en las ciudades más chicas. Estos individuos, a los que denominamos consultantes y que superan en número a los iniciados “propriadamente dichos” (sobre los que este texto se aboca) es un universo que aún me resta explorar y que resulta fundamental en tanto complementario del proceso de la transnacionalización y relocalización de la santería en este contexto local. Efectivamente, a pesar de que las posibilidades para hacer contacto con la santería se han multiplicado (medios escritos, radio, Internet, TV, mercados, centros esotéricos, eventos...) una vasta mayoría de los iniciados en esta religión comenzaron el camino de la misma justamente como consultantes.

“no es tan extraña...”

Grosso modo se puede afirmar que los primeros contactos entre los extraños a la santería y los iniciados se establecen generalmente a partir de lo que se denomina comúnmente como “registro” o “consulta”, que consiste en la utilización de diversas técnicas de adivinación (oráculos, mancias, mediumnidad, videncia). A través de estas técnicas, los iniciados hacen posible la comunicación con las deidades (llamadas *orishas*) o entidades espirituales de su devoción cuya guía se considera clave, para hacer un “diagnóstico” sobre la situación del consultante en cuestión y al mismo tiempo determinar las

²⁷ Casanova, Vázquez, William José; “Creencias y supersticiones - Cada vez más gente sabe de los santeros, brujos, el zodiaco...”, en *Diario de Yucatán*, 28 de octubre de 2008, sección Mérida, p. 6

acciones que podrían efectuarse –en caso de ser necesario- para “estabilizarla” y alejar el “infortunio” o la “aflicción”. Cada santero es hijo simbólico de un *orisha* en particular, el cual es asentado o coronado ritual y simbólicamente en su cabeza durante la ceremonia de iniciación llamada “coronación de santo” (también se le llama “hacer santo”). Estas entidades son consideradas como los intermediarios entre Olodumare/Olofin (el creador, Dios) y los hombres. El tipo y complejidad de los oráculos que se manejan en la religión dependerá de la jerarquía del iniciado. Comúnmente se maneja el coco, los caracoles y el oráculo de *Ifá*, este último es competencia exclusiva de los *babalawos*, quienes han pasado por una ceremonia de iniciación especial generalmente reservada para los hombres heterosexuales. Si el iniciado en cuestión es espiritista podrá hacer uso de su mediumnidad o videncia en el marco de misas espirituales o de distintas mancias (comúnmente cartas españolas y tarot). Muchas veces a partir de estos registros se determina si una persona “debe” o no, recibir alguna ceremonia de iniciación. Es en razón de lo anterior que más arriba señalamos que estos primeros contactos pueden significar a la larga el primer paso para una posterior iniciación.

Al margen de los “guardianes de la tradición”.

A guisa de ejemplo concreto sobre la manera en la que se articulan elementos “bisagra” que permiten la complementariedad en el terreno de la praxis entre religiones y prácticas provenientes de distintas matrices culturales, mostraré el caso de Juan B. Se trata de un yucateco nacido en Tecax, mayahablante, maestro normalista, curandero e “iniciado” en la santería. Este hombre señala que el interés que le despierta esta religión, “ajena” a su medio de socialización primaria, tiene que ver específicamente con el uso de los oráculos y las hierbas. Fue ayudante de un *h-men* (médico tradicional maya) por 15 años y durante ese periodo pudo constatar lo que él llama: la fuerza del cuarzo, piedra adivinatoria (llamada *saastun*) empleada por estos médicos mayas y que para él “es un multiplicador de energía”. Aunque él no es “dueño de un *saastun*”, cuando se mudó a Mérida aprendió la cristaloterapia, y usa sus cuarzos personalizados -también multiplicadores de la energía- pero con una técnica “propia” que no requiere de un “respaldo tradicional” para su uso, como sucede para el caso del *h-men* con el *saastun* que le corresponde por derecho. Lo anterior lo complementa con las cartas españolas que tira desde más joven. En lo que

respecta a la santería, ésta es parte de su propio sistema de “curación integral”. Debido a que en la santería se hace uso de oráculos y hierbas, además de “limpias”, la santería viene aquí a ampliar y reforzar un conocimiento que él ya posee, sólo que desde otra tradición que le puede aportar técnicas nuevas y por lo tanto complementarias.²⁸

Juan, como una vasta mayoría de mis informantes, cree en los espíritus y en la posibilidad de entablar comunicación con ellos a través de los médiums. Esta creencia nació en él gracias a su tía abuela que lo llevaba a un centro espiritista en Tekax (Yucatán), su pueblo natal. Justamente la mediumnidad hasta ahora sobresale como otro de los elementos que hacen posible la articulación de la santería con las prácticas previas de los mexicanos que se inician en la misma, ya que en ésta, la comunicación con las entidades espirituales no se limita a los *orishas* sino también incluye a los muertos. Y es que el espiritismo en Yucatán tiene un arraigo que data desde el siglo XIX (Loewe, 2003; Cervera, 2004) aunque mis primeros resultados etnográficos muestran que éste no se restringió a los círculos urbanos locales ligados a la pequeña y mediana burguesía, caso muy bien documentado por Cervera (*idem*), sino que se extendió en zonas rurales en las que fue apropiado por los curanderos locales. Sin embargo, hace falta profundizar sobre este aspecto e indagar hasta qué punto el espiritismo pudiera ser también una práctica que se está difundiendo o reactivando a través de la santería, y si es el caso, desde qué época.

El caso de Juan, destaca otro aspecto fundamental en este ámbito de articulaciones y que tiene que ver con las culturas orientales y antiguas tradiciones esotéricas (pertenecientes sobre todo al New Age) que han tenido un auge muy significativo en los últimos años las cuales están muy ligadas a las terapias de salud alternativa y el uso de mancias. Nunca falta la santera o el santero que además de los caracoles (oráculo de la santería) y las cartas españolas, haya aprendido el tarot o la lectura de runas y lea el aura, y con ello complementa para sus consultantes o para ellos mismos, terapias ligadas al manejo de energía, manipulación de chakras (puntos energéticos del cuerpo), reiki y meditación, en una lógica acumulativa de complementariedad. Ciertamente, Juan B. como parte de sus fuentes de consulta, incluye libros y folletos sobre cuarzos, reflexiología, análisis de las líneas de la mano, Trinosofía, lectura sobre horóscopos, curaciones con hierbas medicinales, entre otros, literatura que hoy día se adquiere en cualquier expendio de libros.

²⁸ Información obtenida de la entrevista realizada a Juan B, Mérida, Yucatán, 10 de marzo de 2010

Aunque también cabe señalar que a diferencia de otras ciudades como el DF y Guadalajara por ejemplo, en Mérida, las mercancías religiosas o esotéricas que hacen alusión a la santería no circulan con la misma intensidad, sin embargo es un aspecto que aún queda por explorar y que resulta muy relevante en tanto la difusión de la santería dentro de los espacios de mercantilización religiosa contemporánea (mercados, botánicas, centros esotéricos...) funge como dispositivos importantes de distribución, de circulación y de relocalización de esta religión, muy a pesar de los que se “vanaglorian” de guardar la ortodoxia religiosa.

Notas finales

La santería en la península de Yucatán se ha difundido en distintas ciudades además de Mérida (Campeche, Cancún y Chetumal). Sus principales vías de difusión han sido las redes transnacionales de artistas (Cuba-Mérida-Cuba; Cuba-Cd. de México-Mérida/Cuba-Mérida-Ciudad de México/) de religiosos (Cuba-D.F.-Mérida; Cuba-Mérida-Cuba; DF-Mérida-DF; Miami-Mérida) y las mercantiles (D.F-Mérida-Miami). En estos espacios la imagen y valoración de la santería varía, lo mismo que la forma de su circulación y praxis. Esta religión ha circulado de manera muchas veces fragmentada y descontextualizada de su universo semántico de origen. Desde su divulgación notable en los años noventa ha sido paulatinamente resignificada en diversos horizontes de sentido espiritual, tal como se aprecia para otros contextos dentro del país (véase, Juan Carlos Esparza, 2002; Juárez Huet, 2007; Argyriadis y Juárez Huet 2007, González, 2008)

Cabe aclarar que el fenómeno que aquí me ocupa en realidad se inscribe más en los fenómenos contemporáneos de transnacionalización religiosa y de una circulación de signos afrodescendientes que en México parece advertir más una “negritud sin etnicidad” (*Blackness without ethnicity*) Sansone (2003), tal como lo señala Rinaudo para el caso de “las identidades negras” en Veracruz (2011: 231). Lo anterior se explica toda vez que además estas religiones rebasaron desde muy temprano las fronteras “raciales” o étnicas.

Las religiones afroamericanas en su origen constitutivo incorporaron elementos del catolicismo y del espiritismo europeos que en México vienen a reforzar y ampliar prácticas fundamentales de la religiosidad popular. Estos aspectos, abonan a los procesos de

relocalización en la medida en la que posibilitan la reinterpretación de elementos que tienden a ser análogos. Entre los santeros mexicanos no hay un abandono total de creencias previas sustituidas por la adopción de nuevas, ni tampoco se da siempre una “verdadera transformación” de las mismas. El individuo no parte pues de una tabula rasa sino que de acuerdo a su propia trayectoria y experiencia “espiritual” pone en marcha la construcción de puentes de sentido que hacen posible los procesos de apropiación y reinterpretación de prácticas religiosas y elementos de sistemas de creencias “distintas”, haciendo posible que subsistan, coexistan y que operen a partir de una continuidad y complementariedad.

La mayoría de los santeros en Mérida hicieron su primer contacto con la santería en una edad adulta. Dicha religión en general no ha sido parte de su entorno familiar ni social cotidiano. En contraste, la mayoría creció dentro de un medio familiar y social católico. El espiritismo también forma parte de la socialización primaria de varios santeros en Yucatán. Se constata así una tendencia común en el país, a saber: los santeros por lo general no adoptan un sistema de creencias exclusivo, y a menudo es a su cúmulo de prácticas previas que se agrega la santería o algún aspecto de la misma. De esta manera hay santeros que también son paleros, y espiritistas, o manejan distintas mancias, son curanderos; tienen el don de la mediumnidad o de la videncia. Las variedades abundan y por tanto el lugar que ocupa la santería dentro de la trayectoria espiritual y praxis acumulativa no es siempre el mismo. En algunos casos será central y, en otros, más marginal. Con todo, es cada vez más evidente que esta religión forma hoy parte insoslayable del campo religioso peninsular que merece un mayor análisis.

Bibliografía

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo, 1980[1963], *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, INI/SEP.
(1989[1946]). *La población negra de México: estudio etnohistórico*, FCE/UV/INI/Gobierno del Estado de Veracruz, México.

ALBERRO, Solange, 1988, *Inquisition et Societé au Mexique, 1571-1700*, CEMCA, México.

ALFONSO Fraga, Juan Carlos, 2009, Cuba: Una transición demográfica temprana y completa. La evolución de su población en el siglo XX. Antecedentes y perspectivas. CEPDE, Colección de artículos núm. 5, junio, <http://www.one.cu/publicaciones/cepde/multimedia2009/an5.pdf>

ANTARAMIÁN, Salas Carlos, (2009), “La Merced: Mercado y Refugio. El caso armenio” *Istor revista de historia internacional*, Año IX, núm 36, México, CIDE. Disponible en: http://www.istor.cide.edu/archivos/num_36/notas.pdf

ARGYRIADIS kali y JUÁREZ HUET Nahayeilli (2007), "Las redes transnacionales de la santería cubana: una construcción etnográfica a partir del caso La Habana-ciudad de México" en Francis Pisani, Natalia Saltalamacchia, Arlene Tickner y Nielan Barnes, *Redes Transnacionales en la Cuenca de los Huracanes. Un aporte a los estudios interamericanos*, México, Miguel Ángel Porrúa-ITAM, 2007, pp. 329-356

BASCH L., N. GLICK-SCHILLER y C. BLANC-SZANTON (1994) *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Amsterdam: Gordon and Breach Publishers.

BASTIDE, Roger, [1967] 1971, *African Civilisations in the New World*, Nueva York, Harper and Row Publishers

BOJÓRQUEZ, Urzáiz Carlos E., 2000. *La emigración cubana en Yucatán (1868-1898)*, Ediciones Imagen Contemporánea, México.

BOJÓRQUEZ,, Urzáiz, Carlos E. y Guerra Vilaboy, Sergio (ed.), 2003, *Chacmool*, Cuadernos de Trabajo Cubano-Mexicanos, Tomo I.

BRANDON, George, (1993), *Santería from Africa to the new World: the dead sell memories*, Indiana University Press, Bloomington.

BRISTOL, Joan Cameron, 2007, *Christians, Blasphemers, and Witches, Afro-Mexican Ritual Practice in the Seventh Century*, University of New Mexico Press.

BROWN, David, (2003) *Santería enthroned: art, ritual, and innovation in an afro-cuban religion* , Universidad de Chicago.

CAMPOS GARCÍA, Melchor, 2005. *Castas, Feligresía y Ciudadanía en Yucatán. Los afroestizos bajo en régimen constitucional español, 1750-1822*. Mérida: CONACYT – Universidad Autónoma de Mérida.

CAPONE, Stefania, 2004 (ed.) "A propos des notions de globalisation et de transnationalisation" en *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, enero, pp. 9-21.

(2005), *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*, Karthala, París.

CUNIN, Elisabeth (2009), "Negros y negritos en Yucatán en la primera mitad del siglo XX. Mestizaje, región y raza" en *Península*, Vol. IV, núm. 2, CAPHICIS/UNAM, Mérida, Yucatán, pp. 33-53

DE LA TORRE Renée; Alma DORANTES; Patricia FORTUNY y Cristina GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, 1999 "El campo religioso de Guadalajara: tendencias y permanencias", en FORTUNY Loret de Mola, Patricia (coord.), *Creyentes y creencias en Guadalajara*, CONACULTA/INAH/CIESAS, México, pp. 33-72.

ESPARZA, Juan Carlos, 2002, "El sistema Ocha-Ifá, producto de importación garantizado", en Karla Y. Covarrubias y Rogelio de la Mora (eds.) *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*, Alttexto, Colima, México, pp. 41-75.

FRIGERIO, A., (2004), "Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion". *Civilisations*, Vol. LI (1-2): 39-60.

GARCÍA CANCLINI, Néstor, 1995, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo.

GARCÍA DE LEÓN, Griego, Antonio, (2002). *El mar de los deseos. El Caribe hispano musical Historia y contrapunteo*. Siglo XXI editores, Gobierno del Estado de Quintana Roo, México

GLEDHILL John, (1999), "El Reto de la Globalización: Reconstrucción de identidades, formas de vida transnacionales y las ciencias sociales", en Gail Mummert (comp.), *Fronteras Fragmentadas*, COLMICH, Zamora, Michoacán, México, pp. 23-54

GLICK-SCHILLER N. y G. E. FOURON (1999) "Terrains of blood and nation: Haitian Transnacional social fields". *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 22: 341-366.

GONZÁLEZ Torres, Yólotl, (2008), "Las religiones afrocubanas en México", en *publicación: América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo. Aurelio Alonso (Compilador)*. Buenos Aires CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/alonso/Torres.pdf>

HOFFMANN, Odile, (2006), "Negros y afroestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado" en *Revista Mexicana de Sociología*, año 68, núm. 1, enero-marzo, pp. 103-135.

JUÁREZ Huet, (2007), *Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México*. Tesis de doctorado. El Colegio de Michoacán.

(2011), "Redes transnacionales y reafricanización de la santería en la ciudad de México", en Elisabeth Cunin (coord.) *Mestizaje, diferencia y Nación. Lo 'negro' en América Central y el Caribe*, INAH, CEMCA, UNAM, IRD, pp. 299-329

LOMNITZ, Claudio, (1995), *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Joaquín Mortiz,

LOZANO, Wilfredo, (2003), "Prólogo", en GUARNIZO Luis, Alejandro PORTES y Paricia LANDOLT (coords.), *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*, FLACSO/Porrúa, México, pp. 7-13.

MATORY, J. L., (1998), "Trasatlántica, 1830-1950". *Horizontes Antropológicos*, año 4, núm. 9, octubre: 263-292.

(2001), "El nuevo imperio yoruba: textos, migración y el auge transatlántico de la nación lucumí", en En R. Hernández y J. H. Coastworth (eds.) *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*, pp. 167-188. La Habana, CIDCC Juan Marinelo /DRCLAS Universidad de Harvard.

MIRANDA, Ojeda, Pedro, 1998, *El "encantamiento de hombres". La hechicería erótica en la provincia de Yucatán durante el siglo XVII*, Tesis de Maestría, CIESAS.

MORENO, Figueroa, Mónica G., (2011), "Mestizaje, cotidianeidad y las prácticas contemporáneas del racismo" en Elisabeth CUNIN, *Mestizaje, diferencia y nación. Lo 'negro' en América Central y el Caribe*, México, INAH/CEMCA/UNAM/ IRD, pp. 129-170

NOVELO, Victoria, (2009), *Yucatecos en Cuba: etnografía de una migración*, CIESAS, CONACULTA, ICY

ORTIZ Fernando, (1992), *Los cabildos y la fiesta afrocubana del Día de Reyes*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Colección Fernando Ortiz

PÉREZ MONTFORT Ricardo, (2007). "De vaquerías, bombas, pichorradas y trova. Ecos del Caribe en la cultura popular yucateca 1890-1920", *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, México DF, CIESAS, Publicaciones de la Casa Chata, pp. 211-236.

PULIDO, Llano, Gabriela, (2010), *Mulatas y negros cubanos en la escena mexicana, 1920-1950*, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

SERNA H. Juan Manuel, de la, (2004), "Periodos, cifras y debates del comercio de esclavos novohispano, 1540-1820", en *América Latina en la Historia Económica*, México, vol. 21, enero-junio, pp. 49-58

QUEZADA, Noemí, (1989), *Enfermedad y Maleficio. EL curandero en el México Colonia*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México

RESTALL, Mathiew, (2009), *The Black Middle. Africans, Mayas, and Spaniards in Colonial Yucatán*, Stanford, California, Stanford University Press

RINAUDO, Christian, (2008), *Lo "afro", lo "popular" y lo "caribeño" en las políticas culturales en Cartagena y Veracruz*, Ponencia presentada en el Seminario eje 3 (AFRODESC), Circulación globalizada y relocalización de signos culturales afrodescendientes, Cartagena, Colombia, 21-22 de octubre.

SOLÍS Robleda, Gabriela, (2005), *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*. Colección Peninsular, México, CIESAS, ICY, Porrúa

TORNERO, Pablo, (1988), "Desigualdad y racismo. Demografía y sociedad en Cuba a finales de la época colonial", *Revista de Indias*, vol. LVIII, núm 212, pp. 25-46

URZÁIZ, Rodríguez Eduardo, (1949), *La emigración cubana en Yucatán*, Editorial Club del Libro, vol. Núm. 5, Mérida Yucatán

VERTOVEC, Steven, (2003), "Concebir e investigar el transnacionalismo" en GUARNIZO Luis, Alejandro

PORTES y Paricia LANDOLT (coords.), *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*, FLACSO/Porrúa, México, 2003, pp. 353-375.

VON GERMENTEN, Nicole, (2006), *Black Blood Brothers. Cofraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans*, Gainesville : University Press of Florida

WADE, Peter, (1997), *Gente negra, Nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Uniantoquia/ICAN/Siglo del Hombre/Uniaandes, Bogotá.

YELVINGTON, Kevin A., (2001), *The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions*, en *Annual Review of Anthropology*, vol. 30, pp. 227-260

Hemerografía

CASAS, Felipe, "Derroche de ingenio. México Mágico", en *istmo* 1 mayo, 1993. Ejemplar: [206](#)
Sección: [Miscelánea http://istmo.mx/1993/05/derroche_de_ingenio_mexico_magico/](http://istmo.mx/1993/05/derroche_de_ingenio_mexico_magico/)

Serie de cuadernos de trabajo de Afrodesc

1. *Compilación Bibliográfica sobre Belice. Bibliographical compilation on Belize. Compilation bibliographique sur le Belize.*
Elisabeth Cunin & Odile Hoffmann. Septiembre 2008
2. *La representación de Cartagena de Indias en el discurso turístico.*
Freddy Ávila. Octubre 2008
3. *Antología de textos: africanos y afrodescendientes en México.*
María Elisa Velázquez y Ethel Correa. Noviembre 2008 (nueva edición en 2010)
4. *Los comerciantes y los otros. Costa Chica y Costa de Sotavento, 1650-1820.*
Rudolf Widmer Sennahuser. Junio 2009
5. *Symposium International Congress of Americanists.*
Elisabeth Cunin & Odile Hoffmann. Julio 2009
6. *Aproximaciones teóricas y metodológicas a los estudios del racismo.*
Clara Inés Fonseca Mendoza. Julio 2009
7. *Tourisme et Garifunas à Livingston, Guatemala. Economie et culture en contexte touristique.*
Olivier Cuisset. Agosto 2009
8. *Estudiar el racismo. Textos y herramientas.*
Odile Hoffmann y Oscar Quintero. Abril 2010.
9. *Reflections on Ethnicity and Nation in Belize.*
Assad Shoman. May 2010
10. *Poblaciones negras en América Central. Compilación bibliográfica y selección de textos.*
Carlos Agudelo & Nahayeilli Juárez Huet. Marzo 2011
11. *“Reimaginando” la nación en Honduras: de la “Nación homogénea” a la “Nación pluriétnica”. Los Negros Garifunas de Cristales.*
Jorge Alberto Amaya Banegas. Abril 2011
12. *Antología de textos sobre afrodescendientes en la península de Yucatán.*
Elisabeth Cunin & Nahayeilli Juárez Huet. Agosto 2011

AFRODESC. <http://www.ird.fr/afrodesc>



URMIS