

Este apartado forma parte del libro:



## ***De la genealogía a la historia social de las familias***

*Víctor Manuel González Esparza*  
**(Coordinador)**



editorial.uaa.mx



libros.uaa.mx



revistas.uaa.mx



libreriavirtual.uaa.mx

**Número de edición:** Primera edición electrónica

**Editorial(es):**

- Universidad Autónoma de Aguascalientes

**País:** México

**Año:** 2026

**Páginas:** 704 pp.

**Formato:** PDF

**ISBN:** 978-968-9752-13-4

**DOI:**

<https://doi.org/10.33064/UAA/978-968-9752-13-4>

**Licencia CC:**



**Disponible en:**

<https://libros.uaa.mx/uaa/catalog/book/373>

# EL SAN LUIS POTOSÍ DEL SIGLO XVII: EL TEJIDO DE REDES FAMILIARES Y FRONTERAS SOCIALES ENTRE AFRICANOS ESCLAVOS Y LIBRES EN UN POBLADO MINERO DEL NORTE NOVOHISPANO

*Ramón Alejandro Montoya<sup>1</sup>*

## Introducción

**D**esde una perspectiva cuantitativa y de reconstrucción de linajes familiares tejidos por la población de origen africano, este trabajo se propone analizar las redes sociales de los negros esclavos y los libres en el Real de Minas de San Luis Potosí durante el siglo xvii. A partir del estudio de los libros de Información Matrimonial y Casamientos, en primera instancia se analizará la interacción de negros y mulatos con los otros sectores de la comunidad de un poblado que, además de haber sido un cruce de fronteras en el plano territorial, sirvió de espacio de tránsito y arraigo de operarios mineros, comerciantes y cautivos de diversos orígenes étnicos.

---

1 Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México.

En el gran escenario de la ocupación económica del septentrión novohispano, el primer medio siglo de consolidación del poblado minero potosino coincidió con la época dorada del tráfico de esclavos. Sin embargo, los negros africanos representaron un componente adicional en el amplio catálogo de pobladores que voluntaria o forzosamente llegaron a trabajar en las actividades mineras y comerciales. A la par de los contingentes de indios, europeos y de gente de sangre mezclada, con los africanos se conformó una sociedad variopinta y un mercado matrimonial en donde sus patrones y la composición demográfica constituyeron parentelas que tanto nos sirven para reconstruir las características de un afromestizaje o bien de un mulataje apuntalado en la vinculación de la población africana tanto con el sector español como con los indios.

Adicionalmente, a través del estudio de los bautizos de negros esclavos y libres, el trabajo intentará explorar el tejido social anudado en el acto sacramental que tanto validaba el apego a las normas religiosas, como también permitió el uso de estrategias para blanquear la posición social del bautizado y con ello traspasar fronteras estamentales. Así, otro de los objetivos centrales del trabajo será esclarecer cómo la sangre africana se diluyó al interior de la población y sociedad potosina de finales del siglo xvii y reconocer, además, cómo, en este estuche urbano del norte de la Nueva España, la población de origen africano contribuyó al proceso de mestizaje.

## Una sociedad variopinta

El Real de Minas de San Luis Potosí fue fundado a finales de 1592 cuando en la frontera septentrional de la Nueva España se conjuntaron una serie de circunstancias en las cuales se inscribe el establecimiento del poblado. En primera instancia, y de una manera más contundente, empezarían a explotarse de una manera más organizada y constante los yacimientos de oro y plata del Cerro de San Pedro, de cuyas minas se produjeron importantes remesas de metales para el Real Haber con muy poco costo para la corona.

En segundo lugar, la fundación del poblado ayudó a consolidar la presencia hispana en la frontera chichimeca y su puesto como establecimiento de población sirvió tanto para administrar los “regalos de paz” otorgados al resto de la población nativa nómada para mantenerla aquietada, como para reconfigurar un espacio de frontera con un asentamiento que desempeñó múltiples propósitos y usos. Además de ser productor de metales valiosos, San Luis Potosí fue uno de los poblados más nuevos en el norte de la Nueva España y representó, por su posición geográfica, una vía alterna para conectar el centro administrativo del virreinato con el norte; su ubicación paralela al Camino Real de Tierra Adentro de la Ciudad de México a Zacatecas sirvió de vía alterna para el trasiego de viajeros y mercancías, sirviendo de bisagra entre las provincias internas del oriente novohispano con el occidente.

En este esquema geográfico y en sintonía con las fluctuaciones de la producción metalífera, San Luis Potosí fue poblado por oleadas de gentes que llegaron, mientras que otras se iba, a trabajar las minas con un esquema de trabajo asalariado libre. Sin embargo, los empresarios acusaron las dificultades para retener una base mínima de trabajadores en los feudos mineros, aun por medio del endeudamiento y pagos adelantados a los operarios, quienes, tan pronto escuchaban el canto de la plata proveniente de otros reales, cambiaban de residencia. Ante esta circunstancia, los dueños de las minas se enfrentaron al problema de asegurar la mano de obra necesaria para continuar beneficiando metales. Una solución fue pedir a la Corona remesas de esclavos africanos para trabajar las minas, sin embargo, y tal como sucedió en Zacatecas, los cautivos negros no representaron una solución para aliviar la carencia de fuerza de trabajo al interior de las minas, donde era más valuada la labor de los operarios indios.

A pesar de la inutilidad del esclavo africano en el proceso de producción de oro y plata en San Luis Potosí, durante los primeros 40 años del siglo XVII se dio un abundante comercio de cautivos africanos como base de la esclavitud urbana y de servidumbre, fue el destino de la mayoría de los negros que llegaron

en calidad de mercancía al poblado. También arribaron indios de varias latitudes del reino, afrodescendientes libres, gente de sangre mezclada y europeos, por lo tanto se constituyó una sociedad muy diversa organizada en primera instancia en torno a la minería y complementariamente al comercio. Para el siglo XVII, se consolidaría la vocación económica del poblado bajo estas dos bases, buena parte del funcionamiento de este binomio se fundamentó en que cada sector de la población sabía cuál era su lugar en el tejido social como síntoma de una estructura estamental, la cual caracterizó al siglo de la transición y de la consolidación del orden colonial novohispano.

Sin embargo, en el Real de Minas de San Luis Potosí, la convivencia o cercanía de los negros africanos con otros grupos étnicos en muchas ocasiones detonaron problemas e hicieron que se cumpliera una de las preocupaciones más evidentes de las autoridades virreinales: los conflictos entre negros e indios. Para prevenir estos problemas, en los primeros años del poblado como sede de la Alcaldía Mayor y del distrito minero, se reafirmaban las ordenanzas que buscaban la separación entre negros e indios las cuales se remontaban a los primeros días del virreinato novohispano. Esta iniciativa, además de que fue muy difícil de cumplir, tenía como complemento el ideal de que los poblados hispanos de la Nueva España se convirtieran en un tipo de “islas blancas”, pues en caso de alianzas entre indios y negros, la población española quedaría en una franca desventaja.<sup>2</sup>

En los cuerpos documentales sobre estos momentos en San Luis Potosí, no encontramos indicio de este tipo de pactos entre africanos e indios, sino todo lo contrario, ya que justamente en el mismo año en que se reafirmaron las ordenanzas separatistas, en el teatro multiétnico de nuestro poblado de frontera, se dieron algunas escaramuzas entre negros e indios que demandaron la intervención de la

---

2 Edgar F. Love, “Legal Restrictions on Afro-Indian Relations in Colonial Mexico”, *The Journal of Negro History* 55, núm. 2 (abril 1970): 131, <https://doi.org/10.2307/2716446>

Real Justicia,<sup>3</sup> resultando en quejas e inconformidades que escuchamos más en voces de los naturales que en la de africanos.

Según algunos estudiosos de las relaciones interétnicas, los españoles consideraban a las personas con sangre africana como “infames de derecho”, gente de “mala raza” o de “mala casta”, quienes ante todo representaban una mala influencia para los indios, por lo cual los negros ocuparon los peldaños inferiores de la estratificación social novohispana.<sup>4</sup> Pero en la sociedad potosina del siglo XVII, no todos los negros eran esclavos y sujetos a la servidumbre de sus amos. Varias vecinas del pueblo compraron y ostentaron una posición privilegiada mediada con la tenencia de esclavos africanos. Una de las primeras pobladoras del pueblo era muy notoria en su apariencia y célebre por sus acciones: la morena libre Antona Gallegos. Esta negra andaluza natural de la ciudad de Jerez de la Frontera, hija del negro Antón Mendoza y de la morena Joana Gallegos, estaba casada con Pedro Hidalgo Meléndez con quien vivía en una de las casas mejor ubicadas en la traza urbana potosina, justo enfrente de la Capilla de la Santa Veracruz. Para Antona Gallegos, el color de su piel no fue impedimento para que tuviera esclavos negros a su servicio, como una cautiva llamada Agueda originaria de la isla de San Thomé, a quien compró de un tratante portugués y, a la muerte de Antona, debía ser puesta en venta por subasta en no menos de 400 pesos.<sup>5</sup> Este precio por mucho tiempo fue un índice del costo de los esclavos varones en plenitud de sus características físicas.

La posesión de esclavos para una persona como Antona Gallegos sintetizaba esta práctica como una institución urbana en la cual las familias que buscaban hacerse notar en la colectividad con cierta posición social adquirieron esclavos negros para la servidumbre

---

3 Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, Alcaldía Mayor de San Luis Potosí (AHESLP AMSLP), A-44, 1599, 3 de abril.

4 Edgar F. Love, “Negro Resistance to Spanish Rule in Colonial Mexico”, *The Journal of Negro History* 52, núm. 2 (abril 1967): 90, <https://doi.org/10.2307/2716127>

5 Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, Protocolos de Alcaldía Mayor (AHESLP PAM), 1621.5, 17 de noviembre.

doméstica.<sup>6</sup> En un escenario complementario a la utilización de los esclavos en actividades económicas, a través de la documentación de la época, es posible ubicarlos en tareas asociadas a la fundición de metales, como fue el caso del minero Diego Fernández de Fuenmayor, quien en ocasiones se quejaba de que sus negros vendieran las “grasas” o mejor dicho los plomos fundidos de metales ricos a rescatadores para seguir exprimiendo gotas de plata y oro en la refundición de planchas y pedazos de escorias, con éstos podían llegar a recolectar hasta 100 marcos de plata.<sup>7</sup> La información recabada para denunciar este fraude deja al descubierto que muchos negros, a pesar de estar sujetos al yugo de la esclavitud, se movieron con relativa libertad e incluso aprovecharon la confianza de sus propietarios a tal grado que prácticamente en sus narices vendieron minerales de deshecho a terceros.

Los negros entraron en contacto con indios provenientes de varias regiones, incluso con algunos nativos nómadas, como los chichimecas, aunque amoldados a la vida urbana; así, ciertos africanos entablaron pleitos, por ejemplo, el enfrentamiento a pedradas que escenificaron los esclavos negros y mulatos de Francisco de Bustamante en contra del indio Ignacio y del chichimeca Francisco.<sup>8</sup>

A pesar de la sentencia social y el estigma, los africanos esclavizados ofrecieron resistencia al orden colonial; para ellos, el recurso de la fuga fue un mecanismo para hacer oír sus reclamos de manera por demás innegable en su difícil existencia como sujetos. Durante la época colonial mexicana, se construyeron estereotipos en torno a la población de origen africana, estuvieron fuertemente influidos por criterios raciales que los percibieron como gente soberbia, mañosa, desobediente e incorregible.<sup>9</sup> Estas características parecen asomarse en algunos de los pocos casos que hemos documentado

6 Frederick Bowser, “Africans in Spanish American colonial society”, en *The Cambridge History of Latin America*, vol. 2, ed. por Leslie Bethell (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 367.

7 AHESLP AMSLP, A-44, 1606.2, 10 de abril de 1606.

8 AHESLP AMSLP, 1651.3, 4 de mayo.

9 Ignacio Márquez Rodiles, *Origen del comercio de esclavos en América y de la presencia de los negros en México* (México: Frente de Afirmación Hispanista, 2008), 43.

donde el grado de resistencia del africano al orden impuesto es evidente. En el contexto de la burocracia civil, religiosa y judicial de un poblado como San Luis Potosí durante los años de dominio hispano, hemos encontrado más ejemplos de la conversión religiosa del africano libre y esclavo, así como su adaptabilidad a la vida reglamentada que de manifestaciones de disidencia. Las expresiones de la práctica de la religión cristiana fueron la característica más importante en la observancia de las normas por parte de los negros y sus descendientes.

Por una parte, hemos encontrado un caso de vida ejemplar entre algunos vecinos con sangre africana, como el mulato libre Andrés Hurtado, caracterizado por vivir dentro de la fe católica y desempeñar un oficio. Gracias a su trabajo como zapatero, compró algunas casas y la libertad de su segunda esposa, María de Contreras, quien fue esclava del contador Francisco Díez del Campo. Antes, había estado casado con la mulata libre María de San Blas y en ambas uniones llegó a procrear nueve hijos, quienes quedarían económicamente protegidos por una cláusula en el testamento del mulato para concederles inmuebles. No todas las casas de su propiedad fueron necesariamente producto de su trabajo, ya que las recibió como herencia de su madre, la negra libre Leonor María. La posición social que había alcanzado este mulato en la segunda mitad del siglo XVII le permitió cumplir con su última voluntad: ser sepultado vestido con el hábito de San Francisco en la Iglesia Parroquial<sup>10</sup> de la ciudad, la parroquia por excelencia hispana de San Luis Potosí. Este caso nos ilustra que las esferas religiosas que podrían considerarse exclusivas de la población europea fueron permeables en otros sectores de la sociedad, por lo tanto, el ejemplo citado del mulato zapatero demuestra que en la administración de los sacramentos se podía “blanquear” el ingreso al círculo religioso local, aunque haya influido fuertemente el hecho de que Andrés era hijo de una negra libre un tanto acaudalada (al igual que la morena Antona Gallegos)

---

10 AHESLP PAM, A-3, 1663, 31 de octubre.

cuya historia es una singularidad durante los días del pleno auge del comercio de esclavos bajo la administración portuguesa.

A inicios de 1640, compareció ante el escribano público la negra libre Leonor María para dictar su última voluntad en virtud de su deteriorado estado de salud. La lista de las disposiciones testamentarias era la propia de una católica ejemplar sin que en esto mediase el color de piel de la africana, quien decidió, entre otras cosas, que su cuerpo fuera sepultado en la Capilla de los Morenos de la Parroquia Mayor de San Luis Potosí: “en la parte y lugar que a su albacea le pareciere”. Además, dejó expresada su voluntad de que, en el momento de sus funerales, su cuerpo fuera acompañado por el cura y el sacristán del templo, que se rezaran misas en su nombre y no se embargaran algunas propiedades que dejaba a nombre de su hijo Andrés.<sup>11</sup>

¿Pero cómo Leonor María se había hecho de sus propiedades y bienes enlistados<sup>12</sup> en su testamento? La respuesta no es simple, ya que la negra solamente declaró que había servido al español Antonio de Cuéllar, sobrino del presbítero Diego de Cuéllar, juez beneficiado del Cerro de San Pedro.

Bajo la tutela de Antonio de Cuéllar la negra se desempeñó como si fuera una esclava a sueldo, cada mes recibía la retribución de diez pesos más un pago en especie (telas de Ruan y de Campeche). Pero, más allá de sus posesiones y de una supuesta capacidad de ahorro muy disciplinada, Leonor María era una buena cristiana y mejor pagadora ya que antes de morir declaró no tener deudas con nadie; fue un aspecto que muchos empresarios mineros de la región no podían ni siquiera imaginar ya que no pocos murieron sepultados en deudas.

Sin duda alguna, el caso de esta negra liberada y asalariada es una excepción, pero nos sirve de referencia para entender el peso de la religión en el comportamiento social y económico de la gente con sangre africana. No perdamos de vista que, en cuanto a la

11 AHESLP PAM, A-3, 1640, E2, 27 de enero.

12 La negra declaró tener en una caja de madera artículos como mangas, sayas, prendas de seda, huipiles, pechos de seda, una sartén, tecomates pintados, entre otros.

administración de la fe, las iniciativas realizadas para cristianizar a los negros aseguraban su incorporación al sistema productivo, pero el binomio de integración y religión estaban presentes para que los esclavos entendieran su estatus de sujeción y su lugar social en el escalón más bajo de la estratificación social.<sup>13</sup> Sin embargo, esto era una condición ambigua, porque los negros esclavos al mismo tiempo eran parte de muchos hogares españoles y estaban integrados a la sociedad.<sup>14</sup> No dudamos que ricos empresarios, prósperos comerciantes, importantes funcionarios o militares nacidos y criados en la ciudad fueron amamantados por sus nodrizas africanas; además de recibir la leche materna de sus cautivas, seguramente también fueron arrullados con cánticos provenientes del otro lado del mar. Con esto, hasta qué punto podemos considerar la adopción forzada de infantes españoles por sus nanas de leche.

En otro sentido, los documentos son muy reacios para contarnos intimidades de la vida cotidiana entre hispanos y sus esclavos. A partir de la recolección de los pecados que no se confiesan podríamos deducir cuántos señoritos españoles se iniciaron sexualmente con sus esclavas africanas o bien cuántas señoras de apellidos aristocráticos tuvieron amantes negros.

Por otra parte, los africanos en San Luis Potosí estaban tan integrados al colectivo que, más allá de las relaciones de esclavitud, establecieron patrones de conducta virtuosa a tal grado que dentro de la Parroquia Mayor existía una capilla de los negros para la velación de cuerpos de algunos de los africanos fallecidos dentro de los muros de la traza urbana.<sup>15</sup>

En relación con la observancia de los sacramentos, en el archivo de la Parroquia Mayor de San Luis Potosí quedaron registradas las

13 Enriqueta Vila Vilar, "La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano" en *Negros, mulatos, zambaigos: derroteros africanos en los mundos ibéricos*, ed. por Berta Ares Queija y Alessandro Stella (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Consejo Superior de Investigación Científica, 2000), 191.

14 María Elena Martínez, "The Black Blood of New Spain: Limpieza de Sangre, Racial Violence, and Gendered Power in Early Colonial Mexico", *The William and Mary Quarterly* 61, núm. 3 (jul. 2004): 494, <https://doi.org/10.2307/3491806>

15 AHESLP AMSLP, 1652.2, 31 de mayo.

actas de bautizos, matrimonios y defunciones en las cuales se inscribieron a los africanos y sus descendientes, ocupando las páginas en los libros de castas para ser diferenciados de los españoles e indios.

## El parentesco espiritual y la esclavitud

En cuanto a los bautizos de esclavos africanos, podemos diferenciar entre los realizados en la edad adulta y los que se hicieron con infantes. Para esto, hemos dividido el conjunto de indicios documentales en dos grandes episodios: 1) de los registros más antiguos disponibles hasta 1640, con los cuales se justifica la periodicidad de la información bajo los asientos portugueses y el auge de la trata, y 2) de 1641 a 1700, la época posterior a los asientos. En este sentido, la información sacramental, como opina Masferrer, nos permite conocer el grado de integración del negro esclavo al cristianismo.<sup>16</sup> En sentido complementario, las actas de los libros parroquiales son referentes que deben analizarse cuidadosamente con el presupuesto de que la reflexión de la fe, la administración de los sacramentos, sus ritos y la burocracia parroquial no tuvieron el mismo significado entre los españoles, los indios y los africanos.

La evangelización del negro africano fue de vital importancia y en palabras del jesuita Alonso de Sandoval era muy prudente que se examinaran “sus bautismos, instruyendo su rudeza y bien enseñados los bauticemos [a los negros] con lo cual repararemos y restauraremos la salud que en ellos, por la razón dicha estaba perdida y como

---

16 Cristina V. Masferrer León, “Agua de blancos: bautismo de negros. Las actas bautismales de negros y castas del Sagrario Metropolitano de la Ciudad de México (1603-1625)”, en *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiológicas, siglos XVI-XVIII*, coord. por Doris Bieñko de Peralta y Berenise Bravo Rubio (México: Escuela Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Programa Para el Mejoramiento del Profesorado, 2008): 198.

imposibilitada”.<sup>17</sup> Así, la cristianización del esclavo fue parte vital en el proceso integral de la esclavitud.<sup>18</sup>

En el primer corte temporal, la suma de las ceremonias recuperadas de los libros es de 657 bautizos de esclavos con sangre africana: 448 de edad infantil y 209 negros adultos, que recibieron este sacramento acuerpados por padrinos igualmente africanos esclavos y libres. En la mayoría de los casos, en las actas de bautizos de niños esclavos, se registraron los datos de identificación de los padres y los padrinos, además, se dejó en claro de quiénes eran propiedad.<sup>19</sup>

Entre el gran total de los bautizados, solamente se tiene el caso de un mulato adulto que fue bautizado con el nombre de Manuel apadrinado por la pareja formada entre Manuel y Anna María, de quienes no sabemos más, pero sí del dueño de todos: el comerciante Bartolomé Bustamante.

En el primer periodo de nuestra mirada sobre la red social de los esclavos queda al descubierto en cierta medida el comportamiento de la población esclava y la formación de estructuras familiares a través del matrimonio. Entre los esclavos infantes bautizados en el periodo de auge de la trata, 126 (28%) fueron reconocidos como hijos legítimos en presencia de ambos padres, mientras que 279 (62%) llegaron ante la pila bautismal acompañados solamente por la madre, quedando registrados en las actas como hijos naturales. Complementariamente, unas 40 criaturas (10%) recibieron el agua bendita fuera de cualquier estructura parental, quedando señalados

17 Alonso de Sandoval, *De Instauranda Aethiopum Salute. Historia De Aethiopia, naturalē, Policia Sagra da y profana, costumbres, ritos y Catechismo Evangelico, de todos los Aethiopes con que se restaura la salud de sus almas* (Madrid: De Alonso de Paredes, 1647), 13v.

18 Williams D. Phillips, Jr., *La esclavitud desde la época romana hasta los inicios del comercio transatlántico* (Madrid: Siglo XXI, 1985), 310.

19 La inconsistencia en las series de bautizos de africanos no nos permiten hacer un cruzamiento con la evolución del comercio de esclavos en el mismo universo urbano por lo cual privilegiaremos una aproximación más cualitativa al sacramento del bautismo dentro de la feligresía multiétnica de la antigua Parroquia Mayor de San Luis, ubicada en el corazón mismo de la traza urbana en el primer corte de estudio de 1624 a 1640. Posterior a esta fecha, los datos aparecen con más consistencia y se asegura de cierta medida la integridad de las series.

como “hijos de padres no conocidos”, infantes abandonados a su suerte y frecuentemente expuestos a las puertas de los templos o de la casa de alguna familia con posibilidad de criarlos y, en cierta medida, integrarlos a la servidumbre doméstica.

La proporción de los infantes abandonados fue casi del 50% para cada sexo y, en la mayoría de los casos, estos niños desamparados fueron apadrinados por matrimonios de esclavos o por mujeres esclavas y libres de manera individual. Igualmente, se dieron los casos de niños negros con dos madrinas, como sucedió con Juan, nacido en 1629 de padres no conocidos pero bautizado por María y Juana, esclavas de Diego Torres. Caso similar fue el del negrito nombrado Carlos, quien tuvo como madrinas a Ana y Magdalena de la Cruz, criadas de la española Ana de los Reyes, con quienes también pudo haber conectado por el hecho de que todos eran hijos de padres desconocidos.<sup>20</sup>

La adopción de infantes africanos, por decirlo de alguna manera, no fue una práctica exclusiva entre los españoles, pues se presentó también entre algunos vecinos mulatos que contaban con ciertas posibilidades económicas para criar a los niños abandonados e incluso, en el caso de las muchachas, procurar que crecieran como hijas propias, gozando de dotes matrimoniales como si se tratara de las mejores familias del San Luis Potosí novohispano. Un caso de este tipo lo encontramos con la mulata libre Catalina de Guzmán, viuda de Joseph Hernández, quien al no tener descendencia con su marido acogió en su casa a una mulata huérfana “hija de la iglesia” para criarla como hija. El vínculo fue tan fuerte que, además de bautizarla con su mismo nombre, le otorgó dote cuando la muchacha llegó a edad casadera. El patrimonio otorgado como prenda matrimonial consistió en la suma no despreciable de 500 pesos, además de un “negrito” de cuatro años de edad, una casa y demás enseres.<sup>21</sup>

Algunos infantes con sangre africana fueron llevados a bautizar por tutores religiosos españoles, como fue el caso de Francisco

20 Archivo Parroquial de la Parroquia Mayor de San Luis Potosí. Libros de Bautizos de Castas, siglo XVII.

21 AHESLP PAM, A-3, 1629.2, f.33.

de Cárdenas Arellano y su esposa, Isabel de Barros, padrinos de Isabel, hija de una mulata esclava que servía en su casa y a la cual habían criado como si fuera su hija. El celo por la mulata de 10 años era tal que en una ocasión las autoridades la quisieron confiscar y alejar del hogar en donde había crecido, pero el matrimonio hispano la defendió férreamente ya que la habían educado “como si fuera una mujer honrada”.<sup>22</sup> En otras palabras, al interior de algunas casas, la negritud de la servidumbre favoreció una cercanía entre amos y esclavos y, en ciertas circunstancias, los cautivos tuvieron oportunidades para mejorar su existencia.

Como era de esperar, la incidencia bautismal del africano en San Luis Potosí después de 1640 tuvo un descenso notorio como reflejo de la caída en el tráfico negrero. En el total de los 360 actos sacramentados recuperados de los libros de bautismos de castas en los cuales se registraron a los negros africanos, se observó una relación inversamente proporcional entre la disminución de los negros en las actas y el protagonismo de los individuos producto de las mezclas de la sangre africana con otros sectores de la población. Con esta evolución, el siglo XVII sería partido en dos o, mejor dicho, este momento representaría un parteaguas para la presencia del africano en el escenario urbano de San Luis Potosí, pues, como sucedió en otras latitudes del reino, los africanos empezarían a ser racialmente diluidos, asimilados en el crecimiento de la población mulata.<sup>23</sup>

Bajo esta premisa, la aparición de población negra en los registros parroquiales potosinos de la segunda mitad del siglo XVII fue mucho más discreta en comparación con las cifras registradas hasta 1640. Como hemos puntualizado, el primer distintivo evidente fue el número total de eventos bautismales realizados en la Parroquia Mayor Potosina, con un agregado de 360 actos, el 8.6% fueron bautizos de negros adultos, tres veces menos que los sacramentados durante los días de apogeo del comercio de esclavos. Esta tenden-

22 AHESLP AMSLP, A-44, 1607, 13 de agosto.

23 Ellen Yvonne Simms, “Miscegenation and Racism: Afro-Mexican in Colonial New Spain”, *The Journal of Pan African Studies* 2, núm. 3 (marzo 2008): 236, <https://www.jpnafrican.org/docs/vol2no3/MiscegenationandRacism.pdf>

cia es un claro ejemplo de la reducción de esclavos bozales, quienes, además de estar sujetos al yugo de la esclavitud implícita, fueron objeto de la conversión religiosa. En este nuevo orden, el bautizo fue el rasgo más importante en la administración de la fe y de la incorporación del individuo, aunque fuera esclavo, a la comunidad cristiana.

Otro aspecto evidente entre la población infantil esclavizada y bautizada fue el elevado índice de hijos naturales. Dos de cada tres de esos niños solamente fueron presentados por sus madres, con dos consideraciones importantes: el acompañamiento de los padrinos y la presencia velada de los dueños de las madres esclavas que manifestaban su devoción y sus intereses asociados a la tenencia de esclavos. En un ejercicio comparativo en la Ciudad de México, el 80% de los niños esclavos bautizados no se registraron como miembros de una familia y tal parece que estaban más apegados a sus madres en comparación con el resto de los afrodescendientes y gente de sangre mezclada.<sup>24</sup>

En la presentación de los hijos naturales de negras esclavas, las madres y los infantes fueron indistintamente acompañados por comitivas formadas por binomios de mujeres solteras, por una sola madrina y en el mejor de los casos por parejas matrimoniales de negros o mulatos, pero, sin excepción, todos eran propiedad de alguien.

Entre los esclavos adultos bautizados, la presencia de padrinos también fue un síntoma de cohesión social al interior de la comunidad africana de San Luis Potosí. En algunos casos, el negro adulto bautizado estaba acompañado por su amo y dos padrinos, a veces de distintos dueños. En 1641 fue bautizado el negro Antonio de edad adulta, propiedad de Pedro Esquivel, quien se convirtió en ahijado de Pedro de la Cruz y su esposa María. Pedro de la Cruz era propiedad del magnate del transporte por mulas García Bueno, mientras que María servía en la casa de Andrés Hernández. Sin excepción, en todos los casos, se registró íntegra la información concerniente a la propiedad del esclavo, es decir, de quién era tanto el bautizado como cada uno de los padrinos. La participación de los

24 Cristina V. Masferrer León, "Las familias esclavizadas. Identidad, matrimonio y niñez de los africanos en la Ciudad de México (1595-1640)", comunicación presentada en 53º Congreso Internacional de Americanistas, México, 19-24 de marzo de 2009, 8.

padrinos nos da indicios sobre el sentido de comunidad vigente, de la parentela espiritual que se constituyó entre los africanos, de los lugares sociales que ocuparon los protagonistas y de la guía en la educación de la fe.<sup>25</sup>

Un aspecto importante de realzar en los bautizos de negros en nuestro real de minas es que a diferencia de lo ocurrido en la primera mitad del siglo xvii, a partir de 1641 prácticamente desaparece la identificación de hijos de padres no conocidos o hijos de la iglesia e incluso la de “expuestos” para señalar en las actas a las criaturas desamparadas por sus progenitores.<sup>26</sup> Tal pareciera que, al cerrarse el flujo del comercio con la caducidad de los asientos portugueses, cada negro o mulato esclavo que nacía era una pieza criolla o esclavo de la tierra de alto valor monetario.

## Las relaciones de afinidad en el cautiverio

El análisis de los bautizos se complementa con el examen de la nupcialidad, tanto en la dimensión de las fluctuaciones en un periodo determinado como en la posibilidad que nos abre una perspectiva de observación del mercado matrimonial y la selección de pareja en la sociedad de San Luis Potosí. La población de origen africano fue un

---

25 Masferrer, “Agua de blancos; bautismo de negros”, 200.

26 Tal parece que los casos de infantes africanos abandonados después del nacimiento, o también llamados expuestos, fue materia para las instituciones de procuración de justicia en lugar de la administración de la fe. A mediados de 1730, en la Alcaldía Mayor del centro minero de Santa María de las Charcas se inició un auto por causa criminal contra quien resultase responsable por el abandono del hijo de un esclavo de nombre Hilario que había sido tirado sin bautizar. Con las indagatorias salió a la luz que el recién nacido era hijo de Simón Morales y de Lorenza Gonzáles, esclavos ambos de Andrés Palencia, dueño de la hacienda de Bañón y Tresquila en la jurisdicción de Charcas. Así mismo, el juicio permitió conocer que los padres, más que abandonar a su criatura, intentaron esconderla para que no pasara a formar parte de la nómina de esclavos de Palencia. Después de 14 años en el anonimato, el adolescente sería inventariado como propiedad del dueño de su madre, ya que antes que nada había nacido de un vientre esclavo. Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, Alcaldía Mayor de Charcas (AHESLP AMCH), A-44, 1730, Causa criminal, 5 de agosto.

componente activo en este aspecto a pesar de la sujeción implícita en su calidad esclavizada. Esta perspectiva de estudio ha sido una tarea pendiente en los estudios sobre el esclavo africano en la Nueva España y, desde la década de 1970, especialistas del tema como Love señalaban la poca atención dirigida a la participación del africano en el mestizaje y en los patrones de matrimonios interétnicos.<sup>27</sup>

En los libros de casamientos de la Parroquia Mayor Potosina, el universo de datos disponibles nos permite abrir esta perspectiva de estudio desde la última década del siglo XVI hasta la primera del siglo XIX, largo periodo en el cual se logró la recuperación de los datos de 293 eventos nupciales protagonizados por negros esclavos y libres. El más antiguo de los casamientos involucrando a negros en el entonces pueblo minero se llevó a cabo en 1596, cuando el indio Mateo Suárez se casó con la negra esclava Francisca, ambos originarios de la capital novohispana y recién llegados al Real de Minas. Sin embargo, el primero de los enlaces entre dos esclavos africanos santificado por la iglesia fue registrado hasta el año de 1603, cuando Pedro e Isabel se unieron en santo matrimonio con la venia y bajo la supervisión del dueño de ambos, Gabriel Ortiz de Fuenmayor, quien se caracterizó por su activo protagonismo en la economía local y, por supuesto, como un buen comprador de esclavos africanos para aumentar su nómina de sirvientes.

Pero, al mismo tiempo que empezaron los registros de matrimonios entre africanos, también surgirían las primeras acusaciones por amancebamiento involucrando a esclavos, como fue el caso de la negra Lucía, propiedad de doña Luisa de Olivares, a quien se le culpó por sostener “amistad ilícita” con un indio casado de apellido Pasos.<sup>28</sup>

Durante los años de vigencia de los asientos lusos y el apogeo del tráfico de esclavos que caracterizaron las cuatro primeras décadas del siglo XVII, se registró en el ámbito parroquial local un total de 146 uniones legitimadas, las cuales representaron la mitad

27 Edgar F. Love, “Marriage Patterns of Person of African Descent in a Colonial Mexico City Parish”, *Hispanic American Historical Review* 51, núm. 1 (feb. 1971): 79, <https://doi.org/10.2307/2512614>

28 AHESLP AMSLP, A-44, 1603, 17 de mayo.

de los casamientos involucrando a la población africana en los más de 200 años de dominio hispano en la ciudad de San Luis Potosí. Por otra parte, hasta el año de 1640 que señala una fecha frontera en nuestra mirada a la esclavitud urbana, se realizaron en la Parroquia Mayor 91 casamientos en los cuales ambos contrayentes fueron esclavos negros. De esta cifra, se reconoce que en 49 bodas (53%) los esclavos contrayentes eran del mismo amo, aspecto que nos revela el control de los dueños sobre sus prendas, ya que al limitar las uniones de los esclavos aseguraban tanto el rendimiento de sus objetos como el ahorro en obligaciones.<sup>29</sup>

Otra ventaja implícita en esta tendencia matrimonial es que los dueños de esclavos, al propiciar las uniones entre sus cautivos, aseguraban la reproducción biológica lo que se traducía como unidades de incubación de esclavos. Cada vez que una criatura nacía en el seno de una familia esclavizada, antes de ser hijo de sus padres, era propiedad del amo de sus progenitores. No es de extrañar entonces que, en la dinámica de un comercio de esclavos en crisis, los esclavos criollos o nacidos en las casas de los dueños serían integrados dinámicamente en el mercado doméstico de cautivos.

De nuevo, en este sentido, quedarían al descubierto los nombres de los renombrados propietarios y tratantes de esclavos de la ciudad como Alonso de Ávila, Pedro de Mendoza, Gaspar López, Cristóbal Navarro, Alonso Yáñez y Diego de Mesa. Entre los comerciantes del ébano humano que había en San Luis Potosí, sucursal de sus prósperos negocios, encontramos atestiguando el casamiento de sus cautivos negros a Francisco Pulgarín Amor y al capitán Antonio Merino de Guzmán, a mineros acaudalados como los Bravo Camacho, incluso algunas españolas como doña Mariana de Salazar y personajes reconocidos como asiduos consumidores de esclavos, tal es el caso de Francisco Díaz del Campo.

Entre las decenas de actas de matrimonio encontramos algunos ejemplos dignos de resaltar, como la unión doble que realizaron

---

29 María Elena Cortés Jácome, "La memoria familiar de negros y mulatos. Siglos XVI-XVIII", en *La Memoria y el Olvido. Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades* (México: Instituto Nacional de Antropología en Historia, 1985), 57.

los esclavos Domingo y Antonia en 1635, ya que por vez primera se casaron en la Ciudad de México y, al ser vendidos en San Luis Potosí, lo hicieron nuevamente bajo la mirada de su nuevo dueño, Francisco Flores.

Además de los datos sobre la identidad de los contrayentes, en la mayoría de las actas de casamiento de las uniones legítimas también se reconoce el origen geográfico de los desposados; pero, en el caso de las bodas de africanos, los libros de la Parroquia Mayor muestran inconsistencias en la recuperación de esta información, aspecto que sí quedó registrado en los contratos de compraventa de esclavos. Al menos en cuatro de las uniones realizadas antes de 1640 se rastreó el origen geográfico de los contrayentes a Angola y como propiedad de Andrés Rodríguez de Miranda, Antonio Gago y Diego Alonso de Hinojosa. Era un patrón muy bien definido en la capital novohispana, ya que, entre 1595 y 1650, en el 73% de los casamientos entre esclavos ambos contrayentes eran originarios de Angola, representando un alto índice de endogamia entre los angoleños.<sup>30</sup>

Otro sentido en el análisis de los matrimonios es respecto a las preferencias matrimoniales, pues la información sacramental nos permite reconstruirlas entre los negros esclavos en plena vigencia de la trata. Hasta 1640, en el recuento de los 146 matrimonios protagonizados por negros, contabilizamos 113 uniones endogámicas entre africanos (77.4%) lo cual nos indica que, al interior de la comunidad esclava de San Luis, la selección de pareja favoreció un alto índice de endogamia. En segundo término, los negros prefirieron los casamientos con indias (16 uniones observadas: 11%) y, en tercer lugar, con las mulatas en siete ocasiones (casi 5%). En sentido opuesto, se registraron tres casamientos entre novios mulatos y negros (2%). La incidencia de matrimonios entre negros e indias también fue una característica observada en la provincia de Chiapas y fue un recurso para que los hijos engendrados en estas uniones no heredaran el estigma de la esclavitud.<sup>31</sup>

30 Masferrer, "Las familias esclavizadas", 16.

31 Silvia Soriano Hernández, *Los esclavos africanos y su mestizaje en la provincia de Chiapas* (Chiapas: Gobierno del Estado, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993), 19.

En el conjunto de uniones entre negros africanos e indias, se resaltan tres casos con indias chichimecas en los años de 1604, 1638 y 1641; mientras que inversamente no encontramos evidencia alguna de uniones entre negros y nativos de alguna nación chichimeca. Por otra parte, solamente se registró el casamiento de un esclavo chino y una negra antes de la fecha de cancelación de los asientos.

Después de 1640, con el desplome del comercio transatlántico de esclavos, la observancia de los matrimonios entre africanos experimentó una evidente caída a excepción de lo observado en el año de 1642, cuando la nupcialidad en términos numérico dio un salto por encima de la docena de eventos por año. Pero, a partir de 1643, el número de casamientos involucrando a negros se desplomó en tal magnitud que, de este momento hasta el final del siglo xvii, serán muy contados los episodios, sumando al menos seis eventos por ciclo anual. Lo que resulta más característico fue la observancia de tres o cuatro casamientos por año y, en el balance total de 1640 a 1700, se lograrían consumir 131 nupcias.

En el patrón de elección de pareja, lo más significativo de subrayar es que, a la par del descenso en la nupcialidad, la endogamia también perdió terreno como opción matrimonial entre los africanos, después de 1640, como consecuencia del impacto de los asientos portugueses. En este sentido, vale la pena resaltar que la trata de negros provocó un desequilibrio en el género de los esclavos al concentrarse en la esclavitud masculina.<sup>32</sup> En otras palabras, como resultado del tráfico de esclavos, y a pesar de las restricciones impuestas por los españoles, en lugares como el Veracruz colonial los varones buscaron pareja en los círculos sociales en donde fuera posible.<sup>33</sup>

En San Luis Potosí, después de 1640, menos de la mitad (47%) de las bodas religiosas se llevaron a cabo entre negros. Después

---

32 Norma Angélica Castillo Palma, "Matrimonios mixtos y cruce de barrera de color como vías para el mestizaje de la población negra y mulata (1674-1796)", *Signos Históricos* II, núm. 4 (dic. 2000): 108. <https://signoshistoricos.izt.uam.mx/index.php/historicos/article/view/56>

33 Patrick J. Carroll, *Blacks in Colonial Veracruz: Race, Ethnicity, and Regional Development* (Austin: University of Texas Press, 2001), 90.

de casarse con sus iguales, los negros se abrieron en segunda opción a las uniones con indias en un 20%, mientras que con las mulatas representó un 16%, marcando las tendencias más significantes en la selección de pareja matrimonial. Además, solamente se registraron tres uniones entre negros y mestizas, indios y negras, cuatro entre mestizos y negras, mientras que siete mulatos terminaron casados con el mismo número de negras. De los 62 eventos nupciales entre negros y negras, resaltamos que, en un poco más de la mitad, ambos novios declararon ser vecinos de San Luis Potosí. Por otro lado, fue contrastante el descenso de los casamientos entre esclavos del mismo dueño y característico de la época, ya que después de 1640 solamente en tres casamientos encontramos evidencia de que ambos contrayentes eran de los mismos dueños, tales son los casos del mercader Alonso Ríos de Miranda, el boticario Diego de la Barrera y el notable negrero capitán Sebastián Camacho. Estos personajes eran dignos exponentes de la sociedad esclavista que con la ayuda del clero ejercieron el control soberano sobre sus cautivos a tal grado que pudieron influir en la selección de la pareja matrimonial.<sup>34</sup>

En la segunda mitad del siglo xvii, desaparece también la identificación de los orígenes geográficos de los negros que se casaron en la Parroquia Mayor potosina y son escasos los datos con los cuales podemos conectar a los novios con el mundo atlántico, África y Filipinas; esto nos hace suponer una participación más activa de los negros criollos de ambos sexos, quienes de cierta manera no estaban tan vinculados con las redes de familias extensas a partir de los matrimonios.<sup>35</sup>

En 1679, en los libros de casamientos de castas se registró la unión de un negro “de nación Matamba” y una negra del Congo, pero al momento de la boda ya eran residentes de la capital de la

---

34 Herman L. Bennett, *Africans in Colonial Mexico. Absolutism, Christianity and Consciousness, 1570-1640* (Bloomington: University of Indiana Press, 2005), 8.

35 Frank I. Proctor, “La familia y la comunidad esclava en San Luis Potosí y Guanajuato, Nueva España, 1640-1750”, en *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*, comp. por Rina Cáceres Gómez (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001), 230.

Alcaldía Mayor de San Luis. También llegaron al altar, en la misma época, un esclavo chino originario de Manila para casarse con una negra criolla de la ciudad. En los matrimonios con presencia africana, la información disponible no nos permite profundizar en la reconstrucción de la red familiar más íntima de los contrayentes, pues en las actas no hay cabida para el registro de los padres como en otros casos ni hay indicadores sobre la legitimidad del nombre como los encontramos frecuentemente en los casamientos de indios, españoles y gente de sangre mezclada. En cierto sentido, el protagonismo de los amos en las bodas de sus esclavos puede ser considerado, a manera de sustitución, como una base familiar elemental en la ejecución del ritual del matrimonio religioso del africano.<sup>36</sup>

Hacia finales del siglo XVII, se casarían también Joan de la Cruz y Magdalena María, él, natural de Guinea y esclavo del capitán Domingo de Zavala, mientras que ella era parte de la servidumbre de la hacienda del Espíritu Santo. En este mismo momento (1699) se casaría otro negro de Guinea con una india de la jurisdicción de la Parroquia Mayor que ya daba muestra de estar conformada por una feligresía multiétnica resultado del dinamismo del mestizaje al tocar la puerta del siglo XVIII.

El siglo de las luces potosino se caracterizó por un mercado matrimonial muy influido por factores socioeconómicos diferentes a los del siglo anterior. La “feligresía social” de la Parroquia Mayor nos descubre un universo heterogéneo entre sus componentes españoles, indios, gente de sangre mezclada, negros y sus descendientes, entre los cuales observamos un cambio notorio en el patrón de selección de pareja guiado ya no exclusivamente por criterios raciales.<sup>37</sup> En otras palabras, en el siglo XVIII estaba en marcha un proceso de mestizaje irreversible resultado de la evolución de la sociedad potosina de los fines de la época virreinal y de un gradual debilitamiento del sistema de castas en el transcurrir del siglo XVII al XVIII, que

36 Cortés Jácome, “La memoria familiar”, 126.

37 Ramón Alejandro Montoya, *San Luis del Potosí Novohispano* (San Luis Potosí: Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2009).

fue más evidente a la entrada del siglo siguiente. En este escenario, empezaría a diluirse la población de origen africano.

Así, en la medida que fue ganando terreno el matrimonio interétnico no tanto guiado por criterios de estimación social, sino por la disponibilidad de candidatos en el mercado matrimonial, los negros, tal y como estaba sucediendo con otros colectivos sociales, fueron perdiendo estabilidad como grupo étnico.<sup>38</sup> En otros rincones del gran septentrión novohispano como el Nuevo Reino de León, las uniones entre españoles y negros fue una realidad a tal grado que se propiciaron las “casas chicas” entre negras y los amos blancos.<sup>39</sup>

Regresando al ámbito potosino, en el mismo año se casaría en la Parroquia Mayor un negro proveniente de Guinea con una coyota esclava nacida en San Miguel el Grande. Estaba pues en marcha la constitución de familias y comunidades mixtas tal y como sucedió en la capital novohispana, donde surgirían lugares comunes para mulatos, indios, españoles y mestizos.<sup>40</sup>

A pesar de que, para la década de 1770, el término “negro” era una categoría social casi en desuso por la escasez de los protagonistas y no tanto por las mutaciones en la estratificación social de la Nueva España de ese momento, en las actas parroquiales empezaría a usarse con mayor frecuencia la denominación “moreno” para identificar a la feligresía de piel oscura, no tanto como la de los negros ni tan clara como la de los mulatos.

Con el ofrecimiento de misas y el ritual del enterramiento tras la muerte de los negros, terminaba el ciclo ritual cristiano como norma del apego a la vida evangelizada. Pero el africano hizo evidente su adhesión al cristianismo no solamente bautizando a sus hijos, casándose

---

38 David A. Brading, “Grupos étnicos y estructura ocupacional en Guanajuato (1792)”, *Historia Mexicana* 21, núm. 3 (1972): 478, <https://www.jstor.org/stable/25135304>

39 Pedro Gómez Danés, *Negros y mulatos en el Nuevo Reino de León, 1660-1795* (Monterrey: Archivo General del Estado de Nuevo León, 1996), 29.

40 María Elisa Velázquez Gutiérrez, “Juntos y revueltos: oficios, espacios y comunidades domésticas de origen africano en la capital novohispana según el censo de 1753”, en *Pautas de convivencia étnica en la América Latina Colonial (indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*, ed. por Juan De la Serna (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005), 340.

bajo la ley religiosa y recibiendo el auxilio espiritual en el momento de su muerte sino también a través de procesos más complejos.

## Las fraternidades de negros

La organización de hermandades de corte religioso fue una característica de los negros urbanos, ya que fomentaron la cohesión de grupo y mostraron evidencia de la práctica del culto a los santos. Adicionalmente, las fraternidades de africanos sirvieron como un fundamento para la integración social y, de cierta manera, para que los negros borrarán linderos en la estratificación social novohispana al desempeñar unas de las funciones mejor valoradas que consolidaban la conversión al modo de vida hispano y como personas libres.

En Sevilla y Lisboa, de donde provinieron algunos esclavos que poblaron la Nueva España, funcionaban las cofradías de negros encargadas de la tutela de las fiestas patronales.<sup>41</sup> Este tipo de hermandades se podían entender como organizaciones laicas encargadas de promover las devociones cristianas, así como la organización de mutualidades y obras de caridad, aspectos en los cuales encajaron las cofradías de negros, principalmente libertos.<sup>42</sup> En la Nueva España, representaron un síntoma del cruce de la frontera de la esclavitud a través de la libertad adquirida, ya que los negros manumisos promovieron la unidad al interior de las cofradías y llegaron a patrocinar los costos de la libertad de esclavos. Entre las cofradías mejor reconocidas del México virreinal se fundaron fraternidades como la Nuestra Señora del Rosario y de la Soledad en San Miguel el Grande, San Luis Potosí; Huaniqueo, Pizándaro y Valladolid en la provincia michoacana. Así mismo, la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de los Morenos incluso alcanzó un

41 Luis Martínez Ferrer, "La preocupación médica y religiosa del doctor Pedro López por las personas de raza negra en la Ciudad de México (1582-1597)", *Anuario de Estudios Americanos* 65, núm 2 (2008):83. <https://doi.org/10.3989/aeamer.2008.v65.i2.114>

42 Ildefonso Gutiérrez Azopardo, *La población negra en América: Geografía, historia y cultura*. (Santa Fe de Bogotá: Editorial El Búho, 2000), 69-70.

fomento económico notable y toda actuación de esta hermandad se apegó estrictamente a la reglamentación diocesana.<sup>43</sup>

En un punto del desarrollo de las hermandades, las autoridades hispanas guardaron ciertas reservas en torno a la pregunta sobre qué tanto las cofradías de negros fueron una semejanza de las antiguas organizaciones del medioevo o bien habría que entenderlas como un mecanismo de cohesión, en las cuales se enquistaron algunas costumbres de los pueblos africanos como el Bantú quienes favorecían la poligamia y el culto a los ancestros.<sup>44</sup>

Pero más allá de las preocupaciones legítimas de las autoridades de la Nueva España alrededor de las cofradías de negros, ésta forma de cohesión fue básicamente un fenómeno urbano y se rigieron con los lineamientos de la Leyes de Indias que incluso fueron auditadas por funcionarios civiles y religiosos.<sup>45</sup>

En los antiguos fondos documentales del Obispado de Michoacán, estas revisiones fiscales formaron parte del quehacer del gobierno eclesiástico y, en el caso potosino, durante el siglo XVIII se practicaron visitas a los libros de cofradías, como el de Nuestra Señora de la Salud de los Pardos, domiciliada en la Parroquia Mayor de San Luis Potosí. En los libros, se revisaron los eventos como las elecciones de los mayordomos y se practicó el escrutinio sobre las cuentas que servirían para la construcción de la capilla dedicada a su santa patrona.<sup>46</sup>

Los datos más sólidos sobre las hermandades de africanos en San Luis Potosí se remontan a las primeras décadas del poblado, cuando los africanos buscaban en éstas un tipo de “familias ficticias” tal

---

43 Ma. Guadalupe Chávez Carbajal, *Propietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán (1600-1650)* (Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1994), 12.

44 Henri Nguema Allo, “El ‘sistema esclavista’ como soporte de la resistencia cultural africana en Hispanoamérica: los bantú en la Nueva España colonial”, *Homo Habitus*, núm. 4 (2007): 4-5.

45 Liliana Crespi, “Cristianismo y esclavitud. Discusiones sobre la evangelización de los esclavos en Hispanoamérica”, *Memoria y Sociedad* 7, núm. 15 (2003): 140.

46 Archivo Casa de Morelos, Instituto Nacional de Antropología e Historia (ACM-INAH), Fondo Diocesano, Sección Gobierno, Serie Visitas, Informes 1749, Exp. 42, 1749.

y como se estaba observando en otros poblados de la Nueva España, como la Ciudad de México, Zacatecas, Taxco, San Miguel el Grande y Querétaro, lugares donde se consolidó la esclavitud urbana.

En las fraternidades, los esclavos encontraron una forma de sobrellevar el yugo de la sujeción, además, les sirvió como escenario de relaciones entre hombres y mujeres, de reflexión de la fe y para propiciar la sociabilidad.<sup>47</sup> En otras palabras, los negros recuperaban en cierta medida su visibilidad como personas y sobre todo como almas libres.

En las fraternidades potosinas, al interior de las hermandades de Flagelantes, los esclavos encontraron el camino para recolectar recursos económicos e incluso observar desarrollo dentro de la paradoja de la flagelación de sus miembros esclavos como expresión suprema de religiosidad.<sup>48</sup> Pero este tipo de cofradías no fue la única que logró consolidarse en San Luis Potosí, ya que también prosperaron las hermandades de negros de la Humildad y la Paciencia de Cristo, a cuyos miembros se les recomendaba vestir túnica y capucha para asegurar el anonimato en una vida de modesta devoción. Bajo la protección de la vestimenta, los negros podían cruzar por otra vía las fronteras sociales en el ámbito urbano.

De acuerdo con Germeten, esta cofradía fue fundada en 1657 en la iglesia parroquial de la capital potosina, periodo en el cual empezaba el declive del comercio de esclavos. En la lista de los miembros fundadores, encontramos a seis mestizos, 14 mulatos y 10 hermanas, muchas con sangre africana como la negra Magdalena de la Cruz. Antes de esta fraternidad, en 1606 se había fundado la congregación de la Soledad, la cual para 1614 tenían entre sus integrantes a María Conga y a otras cautivas de nombre Clara y María; suponemos que estas negras pudieron participar en las prácticas de la fraternidad, como los ritos funerarios.<sup>49</sup> Además de las dos hermandades mencionadas, en el Cerro de San Pedro también se conservó vigente la cofradía de San Nicolás Tolentino hasta el año

---

47 Nicole Von Germeten, *Black Blood Brothers. Confraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans* (Gainesville: University Press of Florida, 2006), 49.

48 Germeten, *Black Blood Brothers*, 27.

49 Germeten, *Black Blood Brothers*, 58-59.

de 1679. Así, las confraternidades de negros en San Luis Potosí durante el siglo XVII cubrieron necesidades de la colectividad africana, como enfrentar los costos de los entierros de los hermanos negros, del cuidado de las almas y la procuración de los enfermos. Asimismo, se procuró la organización de las procesiones con la activa participación de sus integrantes mujeres y el patrocinio de los gastos de los sepelios de esclavos.<sup>50</sup>

En síntesis, la constitución de las cofradías de negros en San Luis Potosí es en cierta medida una variante de organización social que contribuyó mucho en el sentido de identidad comunitaria de los africanos, permitiéndoles cumplir con uno de los preceptos religiosos más valuados en la sociedad blanca. Incluso, al interior de la hermandad, se consolidó la recolección de fondos para comprar la libertad de algunos esclavos que, por esta vía, se compraron a sí mismos.

El estudio de esta comunidad africana nos permite incorporar su protagonismo en la conciencia histórica, ya que, a pesar de la invisibilidad historiográfica que por mucho tiempo los borró de la sociedad potosina, la huella del pasado de los negros en la ciudad también puede vincularlos con los significados culturales sin los cuales San Luis Potosí no puede ser entendido del todo. El pasado africano en San Luis Potosí se puede también percibir en el protagonismo de la Cofradía de Nuestra Señora de Soledad, la cual singularmente es la figura central de la Procesión del Silencio que se lleva a cabo cada viernes santo en la capital potosina y que tuvo una revitalización a partir de 1954. En esa época, la procesión con un pasado oscuro se convirtió en el evento procesional más importante de las manifestaciones religiosas de México y posicionó a San Luis Potosí en las festividades de la Semana Santa, a pesar de que se desconoce mucho de sus antecedentes en el universo cofrade novohispano y el de una ciudad que ha presumido una historia criolla.

En conclusión, estudiar a la comunidad africana y las redes sociales que tejieron al interior de una ciudad como San Luis Potosí en el siglo XVII es abrir una puerta muy pesada en la historiografía

---

50 Germeten, *Black Blood Brothers*, 60 y 238.

tradicional que favoreció la invisibilidad de la población negra en un poblado que nació mestizo por su vocación económica y que incluye el mestizaje africano en la conformación de una sociedad variopinta en el norte próximo y fronterizo novohispano.

Frecuentemente se entiende al territorio de la Alcaldía Mayor de San Luis Potosí como un espacio de cruce de caminos y fronteras, y también es visible el empalme de porciones de población, pues aquellos que llegaron de manera forzada del continente africano cruzaron los linderos de la estratificación social fundamentada en el color de la piel. Simplemente, la esclavitud servil que resultó en el ámbito local debido al comercio, incluyendo el de esclavos, sentó las bases de las relaciones sociales peculiares entre amos y siervos en el marco de una realidad jurídica que reguló la tenencia de cautivos y abrió caminos a la libertad no exclusivamente en el ejercicio sin ataduras de la voluntad.

Esta jurisdicción, en el desarrollo de la esclavitud sujeta a servidumbre, les permitió a los esclavos identificar los escondrijos de la sociedad colonial para mejorar sus condiciones en cada episodio de su vida. Al formar una familia, ser parte de la descendencia española, aprender un oficio y conocer sus derechos como cautivos, con lo que incluso podían argumentar la concesión legal de la libertad, cruzaron fronteras sociales y quedaron en una posición intermedia en la colectividad asentada en un Real de Minas, la cual también fue perdiendo su dependencia económica con la actividad minera. Finalmente, a pesar de que los negros africanos eran relegados a los escalones inferiores de la sociedad y se les negó la calidad de persona, no es posible dejarlos al margen de la estructura económica, de la sociedad ni de la población, mucho menos de la memoria histórica del San Luis del Potosí novohispano.

## Fuentes de consulta

### *Archivos*

Archivo Casa de Morelos, Instituto Nacional de Antropología e Historia (ACM INAH).

Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, Alcaldía Mayor de San Luis Potosí (AHESLP AMSLP).

Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, Protocolos de Alcaldía Mayor (AHESLP PAM).

Archivo Parroquial de la Parroquia Mayor de San Luis Potosí.

Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, Alcaldía Mayor de Charcas (AHESLP AMCH).

### *Bibliográficas*

Bennett, Herman L. *Africans in Colonial Mexico. Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640*. Bloomington: University of Indiana Press, 2005.

Bowser, Frederick. "Africans in Spanish American colonial society". En *The Cambridge History of Latin America*. Vol. 2, editado por Leslie Bethell, 357-379. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Brading, David A. "Grupos étnicos y estructura ocupacional en Guanajuato (1792)." *Historia Mexicana* 21, núm. 3 (ene.-mar. 1972): 460-480. <https://www.jstor.org/stable/25135304>

Carroll, Patrick J. *Blacks in Colonial Veracruz: Race, Ethnicity, and Regional Development*. Austin: University of Texas Press, 2001.

Castillo Palma, Norma Angélica. "Matrimonios mixtos y cruce de la barrera de color como vías para el mestizaje de la población negra y mulata (1674-1796)". *Signos Históricos* II, núm. 4 (dic. 2000): 107-137. <https://signoshistoricos.izt.uam.mx/index.php/historicos/article/view/56>

- Chávez Carbajal, Ma. Guadalupe. *Propietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán (1600-1650)*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1994.
- Cortés Jácome, María Elena. "La memoria familiar de negros y mulatos. Siglos XVI-XVIII" En *La Memoria y el Olvido. Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*, 125-133. México: Instituto Nacional de Antropología en Historia, 1985.
- Crespi, Liliana. "Cristianismo y esclavitud. Discusiones sobre la evangelización de los esclavos en Hispanoamérica". *Memoria y Sociedad* 7, núm. 15 (2003): 133-143.
- Germeten, Nicole Von. *Black Blood Brothers: Confraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans*. Gainesville: University Press of Florida, 2006.
- Gómez Danés, Pedro L. *Negros y mulatos en el Nuevo Reino de León, 1660-1795*. Monterrey: Archivo General del Estado de Nuevo León, 1996.
- Gutiérrez Azopardo, Ildefonso. *La población negra en América: Geografía, historia y cultura*. Santa Fe de Bogotá: Editorial El Búho, 2000.
- Love, Edgar F. "Legal Restrictions on Afro-Indian Relations in Colonial Mexico". *The Journal of Negro History* 55, núm. 2 (abril 1970): 131-139. <https://doi.org/10.2307/2716446>
- Love, Edgar F. "Marriage Patterns of Person of African Descent in a Colonial Mexico City Parish". *The Hispanic American Historical Review* 51, núm. 1 (feb. 1971): 79-91. <https://doi.org/10.2307/2512614>
- Love, Edgar F. "Negro Resistance to Spanish Rule in Colonial Mexico". *The Journal of Negro History* 52, núm. 2, (abril 1967): 89-103. <https://doi.org/10.2307/2716127>
- Márquez Rodiles, Ignacio. *Origen del comercio de esclavos en América y de la presencia de los negros en México*. México: Frente de Afirmación Hispanista, 2008.
- Masferrer León, Cristina V. "Agua de blancos: bautismo de negros. Las actas bautismales de negros y castas del Sagrario Metropolitano de la Ciudad de México (1603-1625)". En *De*

- sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI-XVIII*, coordinado por Doris Bieñko de Peralta y Berenise Bravo Rubio, 197-209. México: Escuela Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Programa Para el Mejoramiento del Profesorado.
- Masferrer León, Cristina V. "Las familias esclavizadas. Identidad, matrimonio y niñez de los africanos en la Ciudad de México (1595-1640)". Comunicación presentada en 53º Congreso Internacional de Americanistas, México, 19-24 de marzo de 2009.
- Martínez Ferrer, Luis. "La preocupación médica y religiosa del doctor Pedro López por las personas de raza negra en la Ciudad de México (1582-1597)". *Anuario de Estudios Americanos* 65, núm. 2 (2008): 71-89. <https://doi.org/10.3989/aea-mer.2008.v65.i2.114>
- Martínez, María Elena. "The Black Blood of New Spain: *Limpieza de Sangre*, Racial Violence, and Gendered Power in Early Colonial Mexico". *The William and Mary Quarterly* 61, núm. 3, (jul. 2004): 479-520. <https://doi.org/10.2307/3491806>
- Montoya, Ramón Alejandro. *San Luis del Potosí Novohispano. Origen y evolución sociodemográfica de un real de minas*. San Luis Potosí: Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2009.
- Nguema Allo, Henri. "El 'sistema esclavista' como soporte de la resistencia cultura africana en Hispanoamérica: los bantú en la Nueva España colonial". *Homo Habitus*, núm. 4, (2007): 1-11.
- Phillips, Williams D. Jr. *La esclavitud desde la época romana hasta los inicios del comercio transatlántico*. Madrid: Siglo XXI, 1985.
- Proctor, Frank I. "La familia y la comunidad esclava en San Luis Potosí y Guanajuato, Nueva España, 1640-1750". En *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*, compilado por Rina Cáceres Gómez, 223-249. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001.

- Sandoval, Alonso de. *De Instauranda Aethiopum Salute. Historia De Aethiopia, naturezaça, Policia Sagrada y profana, Costumbres, ritos, y Catechismo Evangelico, de todos los Aethiopes con que se restaura la salud de sus almas*. Madrid: De Alonso de Paredes, 1647.
- Simms, Ellen Yvonne. "Miscegenation and Racism: Afro-Mexican in Colonial New Spain". *The Journal of Pan African Studies* 2, núm. 3 (marzo 2008): 228-254. <https://www.jpanafrican.org/docs/vol2no3/MiscegenationandRacism.pdf>
- Soriano Hernández, Silvia. *Los esclavos africanos y su mestizaje en la provincia de Chiapas*. Chiapas: Gobierno del Estado, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993.
- Vila Vilar, Enriqueta. "La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano". En *Negros, mulatos, zambaigos: derroteros africanos en los mundos ibéricos*, editado por Berta Ares Queija y Alessandro Stella, 189-206. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Consejo Superior de Investigación Científica, 2000.
- Velázquez Gutiérrez, María Elisa. "Juntos y revueltos: oficios, espacios y comunidades domésticas de origen africano en la capital novohispana según el censo de 1753". En *Pautas de convivencia étnica en la América Latina Colonial (indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*, coordinado por Juan De la Serna Herrera, 331-346. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

